THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ DEN GLAUBEN VERKÜNDEN

Csoklich „Gott der Herr zahle dir diese Predigt heim, Pater Adalbert!"

Baudler Den Glauben erzählen

Janda Der Religionsunterricht als Ort der Erstverkündigung

Hofer Zur Vorbereitung einer Predigt

Hausberger Kirchliche Organisation und christlicher Glaube im agilolfingischen Bayern

Kraus Der Mittler zwischen Gott und Mensch

Schütz Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Literatur

(Zum Gedenkjahr 1988, Philosophie, Heilige Schrift, Dogmatik, Kirchengeschichte, Liturgik, Katechetik, Religionen, Gesellschaft, Spiritualität u. a.)

1. Heft 1989 137. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1989

Schwerpunktthema: Den Glauben verkünden

Fritz Csoklich: „Gott der Herr zahle dir diese Predigt heim, Pater Adalbert!" ... 3

Georg Baudler: Den Glauben erzählen. Ein Beitrag zur Überwindung der Tradierungskrise im Christentum ... 8

Josef Janda: Der Religionsunterricht als Ort der Erstverkündigung ... 17

Peter Hofer: Zur Vorbereitung einer Predigt ... 32

Abhandlungen

Karl Hausberger: Kirchliche Organisation und christlicher Glaube im agilolfingischen Bayern. Ein Beitrag zur 1250-Jahr-Feier der altbayerischen Bistümer ... 37

Georg Kraus: Der Mittler zwischen Gott und Mensch. Zur soteriologischen Bedeutung der Gottessohnschaft Jesu Christi ... 48

Spiritueller Beitrag

Christian Schütz: Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender ... 58

Bericht

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 61

Literatur

Rudolf Zinnhobler: Über den Umgang mit unserer jüngsten Geschichte — Literatur zum Gedenkjahr 1988 ... 69

Besprechungen ... 72

Philosophie (72), Heilige Schrift (74), Dogmatik (85), Kirchengeschichte (88), Liturgik (92), Religionspädagogik und Katechetik (94), Religionen (99), Gesellschaft (102), Spiritualität (105), Verschiedenes (108)

Eingesandte Schriften ... 112

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: Univ.-Prof. Dr. Georg Baudler, A-5100 Aachen, Ahornstraße 55.
Dr. Fritz Csoklich, A-8010 Graz, Schönaugasse 64.
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37.
Univ.-Prof. Dr. Karl Hausberger, D-8411 Zeitlarn, Wacholderweg 4a.
Dr. Peter Hofer, A-5020 Salzburg, Wiener-Philharmoniker-Gasse 2.
Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26.
Dr. Georg Kraus, D-8209 Schloßberg, Salinweg 71.
Abt Christian Schütz, D-8358 Vilshofen, Abtei Schweiklberg.

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-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die Oberösterreichische Landesregierung.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

137. Jahrgang 1989

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

FRITZ CSOKLICH

„Gott der Herr zahle dir diese Predigt heim, Pater Adalbert!"

Dieses Plädoyer für eine angemessene Sprache der Verkündigung verdanken wir dem Chefredakteur der „Kleinen Zeitung" (Graz).

„Wenn die ganze Gemeinde sich versammelt und alle in entrückter Sprache reden, und es kommen Unkundige oder Ungläubige hinzu, werden sie dann nicht sagen: Ihr seid verrückt!" (1 Kor, 14,23)

Es ist nichts Neues, daß die Kirche immer wieder an Sprachstörungen leidet. Diese Störungen bringen es mit sich, daß die Sprache kirchlicher Verkündigung in bestimmten historischen Phasen wesentliche Gehalte des Christentums verfehlt. So wurde beispielsweise bis in die Tage des Zweiten Weltkrieges männlichen Jugendlichen in weitverbreiteten Beichtspiegeln empfohlen: „Sei im Umgang freundlich, vorsichtig! Erhebe Dein Gemüt zu Gott oft und innig! Arbeite mit Ordnung ernstlich! Erhole Dich ehrbar . . . ."

Während den jungen Männern jener Tage, in denen in vielen Teilen der Welt Millionenarmeen für einen neuen großen Krieg und für bis dahin unvorstellbare Greuel der Vernichtung vorbereitet worden sind, von der Kirche das Bild eines farb- und freudlosen, unpolitischen Musterknaben als „christliches Beispiel" vorgehalten wurde, hätten die „Jungmädchen" beten sollen: „Mache mich ernst und mild, bescheiden und sittsam, sanft und friedfertig."

20 Jahre nach dem Krieg, 1965, unternahm es ein pensionierter Richter namens Franz Calvelli-Adorno, auf die sprachlichen Sünden der Kirche jener Zeit aufmerksam zu machen. In einem Buch mit dem Titel „Über die religiöse Sprache" prangerte der Autor die Durchsetzung dieser Sprache durch überflüssige, maßlose und schlechte Beiwörter an. Es sei für den modernen Menschen kaum erträglich, so schrieb Calvelli-Adorno, wenn unser Gebet als „inbrünstig", unser Dank als „feurig", unser Glaube als „hochherzig", unsere Liebe als „glühend" bezeichnet wird. Eine derartige Sprache wirke auf Zeitgenossen als unscharf gedacht, sentimental, übertrieben, ja als unwahr und unehrlich. Es gebe nur wenige Dinge, die den heutigen Menschen mehr verhaßt seien; denn aufgrund der Dinge, die er erlebt habe, sei er in dieser Beziehung besonders sensibel und empfindlich.[1]

Gleichzeitig erinnerte der Verfasser in diesem Buch an die großen Gebete des Mittelalters, die die Intensität des religiösen Erlebens nicht durch Beiwörter und phraseologische Steigerungsformen, sondern durch den strengen Ernst des Gedankens und durch äußerste stilistische Knappheit ausdrückten. Eine Überfülle von Adjektiven mache jeglichen, vor allem aber den religiösen Text hohl und unglaubwürdig: „Im rechten Augenblick, mit knappen Worten, nüchtern und beherrscht Wesentliches sagen: das erträgt der heutige Mensch, und das ist auch der Würde des Gottesdienstes angemessen."

Diese Worte gelten heute wie vor 20 Jahren. Ebenso gültig ist aber auch noch in

[1] *F. Calvelli-Adorno*, Über die religiöse Sprache, Frankfurt 1964.

der Gegenwart der Rat von Calvelli-Adorno, der den Verkündigern des Evangeliums die gesunde Neigung des Engländers zum „understatement" empfahl:

„Wenn jemand für sein Fernbleiben von einer Sitzung ‚mit größtem Bedauern' einen Entschuldigungsgrund angibt, glaube ich's nicht. Wenn er schreibt ‚mit großem Bedauern', bin ich mißtrauisch. Wenn er schreibt ‚mit Bedauern', dann kann ich es vielleicht glauben."

Mit diesem Beispiel unterstreicht der Autor in einprägsamer Weise die alte Weisheit, daß jede Übertreibung den Inhalt einer Aussage entwertet. Die Ursache für eine übertriebene Redeweise ist im menschlichen Leben oft in einer inneren Unsicherheit zu suchen. Im übertragenen Sinn kann man daher annehmen, daß die übertriebene Redeweise im religiösen Sprechen auf einen unsicheren Glauben hindeutet. Wenn Formulierungen wie „süßester Jesus, dessen überschwengliche Liebe . . ." in einem „Sühnegebet zum Heiligsten Herzen Jesu" zu finden sind, lassen einen Glauben erkennen, der sich weitgehend mit einer frommen Fassade zufriedengab. Diese abschreckende Redeweise ist bis heute nicht überwunden, und auch noch in unseren Tagen werden Christen in Predigten oder Gebetstexten aufgefordert, Gott „alles aufzuopfern". Calvelli-Adorno fragt angesichts dieser Wortwahl:

„Gibt es nicht etwas wie sprachliche Keuschheit? Die Mutter, die ihrem Sohn, die Frau, die ihrem Mann wirklich Gesundheit oder Leben ‚opfert', würde sich eher die Zunge abbeißen, als dem geliebten Menschen aufdringlich zu sagen: ‚Ich opfere Dir meine Gesundheit'."[1]

Die angeführten Beispiele weisen nicht nur auf ein persönliches Versagen einzelner Prediger oder Gebetsformulierungen hin, sie betreffen vielmehr die ganze Kirche. Denn die Sprache der Verkündigung flüchtet sich dann gern in Phrasen, wenn sie die wesentlichen Inhalte des Christentums verfehlt. Mit anderen Worten: Unwesentliches Sprechen zieht das Christliche selbst in das Unwesentliche hinab.

Wie sehr damit eine zeitgeschichtliche Dimension verbunden ist, zeigt Calvelli-Adorno mit seiner kritischen Bewertung der Position der Kirche in der nationalsozialistischen Ära, die im heurigen Gedenkjahr Österreichs doppelt bedenkwürdig ist:

„Die Vorwürfe, die katholische Kirche habe 1933 versagt, zielen insoweit auf einen zu spät liegenden geschichtlichen Zeitpunkt, als sie nicht berücksichtigen, daß es von der Kirche arglos mehr als 100 Jahre unterlassen wurde, vom Bild des ‚vorsichtigen und bescheidenen Jungmannes' und der ‚behutsamen Jungfrau' loszukommen. So trafen die Diktaturen Hirte und Schafe unvorbereitet, diese waren moralisch nicht gerüstet für den harten Kampf des einzelnen gegen einen totalitären Gegner."[1]

Ladislaus Boros fügt dieser beklemmenden Beurteilung einmal die Überlegung hinzu, ob dieses historische Beispiel nicht eindringlich beweise, daß unwesentliches religiöses Sprechen weltgeschichtlich fatale Folgen haben kann.[2]

In Fortführung dieser These kann man heute, 1988, wohl sagen: Diese Überlegung trifft nicht nur auf die Vergangenheit zu, sondern auch auf die Gegenwart und die Zukunft. Und wie in den Dreißigerjahren Hirten und Schafe für die Auseinandersetzung mit menschenverachtenden Diktaturen nicht gerüstet waren, was durch Beispiele kirchlicher Verkündigung der damaligen Zeit in erschreckender Weise nachgewiesen werden kann, so ist zu befürchten, daß auch in der Gegenwart Hirten und Schafe in ähnlicher Weise unvorbereitet sind für die Bewährung des Christlichen in einer nichtchristlich gewordenen Welt. Und wieder kann die Praxis kirchlicher Verkündigung in unseren Tagen als Nachweis für diese Behauptung dienen.

[2] *L. Boros*, Wie spricht man „religiös"?, in: Orientierung 29 (1965), 75—77.

Wohl ist aus den Predigten und auch aus dem Religionsunterricht wenigstens zum Teil das falsche Pathos, der verbale Überschwang verschwunden; und auch die Verwendung überflüssiger, aufgesetzter Adjektiva ist nicht gang und gäbe. Dafür aber hat das ungenaue Reden, die subjektive Formulierung, auch das leere Geschwätz auf die Sprache der Verkündigung und sogar auf die Sprache der Liturgie übergegriffen.

In den Jahren nach dem Konzil wurde versucht, an die große homiletische Tradition der Kirche anzuknüpfen. Männer wie Bruno Dreher mahnten, wieder biblisch zu predigen, und von den Allerweltspredigten der Vergangenheit wegzukommen. In dieser Richtung ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten manches gelungen. Wenn auch die großen Prediger in unserer Zeit fehlen — in den überschaubaren Gemeinden im ganzen Land gibt es ohne Zweifel nicht wenige Priester, die unverdrossen das Sprechen von Gott versuchen.

Andererseits erschöpft sich das Predigen heute in nicht wenigen Fällen in einer schlechten, glanzlosen Nacherzählung des biblischen Geschehens. Die Banalität, die über die Massenmedien jeden Winkel unseres Lebens erfaßt hat, durchtränkt im steigenden Maß auch die weithin banal gewordene Sprache der kirchlichen Verkündigung. Wenn man Sonntag für Sonntag höchst unterschiedlichen Predigern und Predigten ausgesetzt ist, wird man manchmal zu dem Gedanken verführt: Die Kirche soll uns gewiß die materielle Anspruchslosigkeit verkünden — warum aber predigt sie uns jetzt eine geistige Anspruchslosigkeit, die offenbar tief hinein in den kirchlichen Raum vorgedrungen ist?

Nun kann man ganz gewiß nicht verlangen, daß jeder Prediger und jeder Verkündiger der Botschaft ein rhetorisches Genie ist. Verlangen muß man aber sehr wohl, daß sich einer, der das Evangelium auslegen will, wenigstens mit den wichtigsten theologischen Erkenntnissen der Zeit wirklich befaßt hat und nicht steckengeblieben ist in einer Theologie, die vielleicht vor 30, 40 Jahren aktuell war, heute aber schon reichlich Staub angesetzt hat. Verlangen muß man auch, daß ein solcher Verkündiger des Evangeliums wenigstens einige wichtige Bücher der zeitgenössischen Literatur gelesen hat — wie sollte er sonst die Sprache dieser Zeit ausdrücken können, wie sollte er den Menschen unserer Zeit ein Wort sagen können, das verstanden wird und betroffen macht? Wie sollte er bei seinen Zuhörern ankommen, die im Fernsehen täglich die besten Redner der Welt hören können, und die auf diese Weise imstande sind, zu vergleichen wie keine Generation vorher?

Schon Bruno Dreher regte an, durch das Einbeziehen literarischer Werke die Predigten anschaulicher und lebendiger zu gestalten:

„In der menschlichen Existenz, der brennenden Frage einer Dichtung, reflektiert sich die Schriftbotschaft, oder sie hat dort ihren Kontrast." Gerade von der modernen Literatur werde der Prediger Anstoß zu einem neuen und vertieften Überdenken seiner theologischen Aussagen gewinnen können: „Auch wenn diese Dichtung unter dem Zeichen des Unglaubens, des Angefochtenseins, der Lebenskritik steht, so bietet sie doch untergründig in ungezählten Vertretern tiefe Aspekte, die nach dem Heil des Menschen fragen."[3]

Gewiß wäre es eine Überforderung, von jedem Prediger oder Religionslehrer das Talent zu spontanen, brillanten Formulierungen zu verlangen. Warum aber geschieht es so selten, daß packende, einprägsame Zitate aus der Literatur der Gegenwart in der Verkündigung der Schrift verwendet werden? Wieso haben gerade in unserer Zeit Boten des Wortes so

[3] *A. Schwarz*, Praxis der Predigterarbeitung, Graz 1986.

wenig Beziehung zum Wort? Was sind die Ursachen, daß in nicht wenigen Predigten unserer Zeit die Sprache so dünn geworden ist und die Glaubensverkündigung in Gemeinplätzen stecken bleibt?
In der Bibel wird die Botschaft immer wieder in anschaulichen Bildern dargestellt. Warum wird sie dann heute in einer meist sehr unanschaulichen, dürren Sprache angeboten? Warum wird die Radikalität des christlichen Glaubens hinter allgemein gehaltenen Lebensregeln versteckt oder durch recht unverbindliche moralische Mahnungen ersetzt?
So ist es nicht verwunderlich, daß gerade junge Leute vom üblichen, konventionellen Predigtstil überhaupt nicht angesprochen werden, ja, daß sie sich abwenden, daß sie aufbegehren und so manche Homilie zum letzten Anlaß ihrer stillen Emigration aus der Kirche nehmen. Als meine Kinder halbwüchsig waren und in die schwierigen Jahre der Pubertät kamen, war es für meine Frau und mich an vielen Sonntagen eine quälende Sache, die jeweilige Predigt unter den bohrenden Blicken und dem Kopfgeschüttel der eigenen Kinder durchzuhalten, wenn der Prediger offensichtlich gar nicht wußte, wie er durch naive Formulierungen auch gutwillige junge Zuhörer in die Opposition trieb. Aus Gesprächen mit Verwandten, Bekannten und Freunden weiß ich, daß ich mit dieser Erfahrung durchaus nicht allein bin.
Diese Auseinanderentwicklung zwischen denen, die in der Kirche reden, und denen, die zuhören, dürfte sich vor allem auch dadurch ergeben, daß die Prediger in der Regel überhaupt kein Echo bekommen. Sie hören vielleicht allgemeine Sätze wie „Schön haben's heut wieder g'redt, Herr Kaplan", doch eine wirkliche Kritik erhalten sie nur in seltenen Ausnahmefällen. Priesterliche Freunde bestätigen mir das immer wieder. Es ist daher eine Sache der Laien, den Priestern offen ihre Meinung zu sagen: dann, wenn sie dankbar sind, aber auch in jenen Fällen, in denen Kritik notwendig ist. Von den Predigern aber sollte viel mehr Wert darauf gelegt werden, in kleinen, informellen Gesprächskreisen Themen und Probleme zu erkunden, die angesprochen werden sollten, und eine kritische Rückkoppelung zu erreichen, die im Normalfall fehlt.
Von Predigern, Religionslehrern etc. dürfte der Umstand unterbewertet werden, daß man immer wieder Neues, Wissenswertes, Interessantes in sein Sprechen einpacken muß, um Aufmerksamkeit zu erreichen. Mit anderen Worten: Glaubensverkündigung muß immer auch Information sein, gerade in einer Zeit, in der selbst primitivste Glaubenswahrheiten weithin unbekannt sind. Das scheint ein Gemeinplatz zu sein. Doch kann ich aus meiner persönlichen Erfahrung berichten, daß ich in mehreren Jahrzehnten freud- und leidvoller Predigterfahrung noch kein einziges Mal etwas über das Wesen der Messe gehört habe. Man könnte noch manche andere zentrale Inhalte des Glaubens erwähnen, die ebenfalls kaum je durch eine profunde Information behandelt werden. Dabei ist Information ein Schlüsselwort unserer Zeit. Freilich muß Information immer wieder einen „Überraschungswert" beinhalten, der nur erreicht werden kann, wenn der Verkündiger die Situation seiner Hörer bedenkt und richtig einschätzt.
Das sollte im Medienzeitalter, in dem die meisten Menschen gewöhnt sind, auf Neuigkeiten gespannt zu sein, selbstverständlich sein. Leider ist dies jedoch nicht der Fall. So kommt es, daß etwa gerade Predigten an christlichen Hochfesten wie Weihnachten oder Ostern abgedroschen wirken; denn man kann nicht 30 oder 40 Mal im Leben immer das gleiche hören, ohne daß ein Gefühl der Langeweile auftritt. Das heißt: Derjenige, der den Glauben verkündigt, muß sich überlegen,

welcher besondere Aspekt des Ostergeheimnisses oder der Weihnachtsgeschichte gerade in diesem Jahr aktuell, ergreifend und überzeugend sein könnte. Ereignisse, die gerade zu diesem Zeitpunkt das ganze Land in Atem halten, sollten nicht nur ein geeigneter „Aufhänger" sein, sondern sie könnten durch den Charakter eines bestimmten Festes oder durch den Wortlaut einer bestimmten Schriftstelle eine überraschende, vielleicht auch überzeugende Deutung erhalten.

Es scheint somit eine Kernfrage jeglicher Verkündigung zu sein, wie sie vom abstrakten Gedankengebäude zum konkreten Menschen eine Brücke schlagen kann. Immer wieder stellt sich für den Hörer die Frage, ob mit dem, was gesagt wird, der Sinn des Lebens wenigstens in einem Annäherungswert entschlüsselt werden kann. Und diese Frage nach dem Sinn und die zweifelnde Frage nach Gott drängt sich dem heutigen Menschen angesichts der zahllosen Katastrophen, des vielfältigen Unglücks und des Leides vieler Unschuldiger in besonders bedrängender Weise auf. Es sind nicht in erster Linie moralische Mahnungen, die von einem Prediger erwartet werden. Es ist die sinnstiftende Funktion, die er ausüben soll, und die in vielfacher Weise tröstend wirken kann, wenn Menschen leiden, wenn sie in Not geraten, wenn sie einen lieben Menschen verloren haben. Eine solche Tröstung geht vielen ab.

Das alles wäre freilich ohne jeden Erfolg, wenn nicht der Verkündiger des Glaubens als Glaubenszeuge „ankommt", wenn man ihm nicht „abnimmt", was er spricht. Altbundespräsident Rudolf Kirchschläger hatte gewiß recht, als er bei der Eröffnung der katechetischen Herbsttagung 1988 in Graz sagte, die Katecheten sollten als Glaubenszeugen auftreten und nicht versuchen, über den Bruder Baum zum Bruder Christus zu führen. Auch mit Friedensmärschen sei die ganze Größe des Glaubens, als Forderung auch an die Jugend, nicht nur an die Regierungen, kaum begreiflich zu machen. Gerade die jungen Leute hätten aber ein gutes Gefühl für Ehrlichkeit: „Sie lassen sich von jemandem, der brennt, anstecken."

Der bekannte Schriftsteller Alois Brandstetter hat in seinem Roman „Die Abtei" diesen Gedanken in bewegender Weise literarisch ausgedrückt:

„Ja, mein Abt, auch die Geistlichen machen Fehler, und einer dieser seelsorgerischen Fehler besteht darin, daß sie nicht predigen, wie es wünschenswert wäre. Bitte, mein Abt, daß Pater Adalbert klein ist, dafür kann er nichts, und das macht auch nichts. Daß er aber nicht nur kein großer Prediger ist, sondern auf dem Gebiet der Predigt einen Zwerg und ein kleines Kirchenlicht darstellt, das geht ins Auge, das geht leider nicht ins Ohr . . . Die Prediger sind heutzutage kaum noch vorbereitet, sie verlassen sich einfach nur noch auf die Eingebung, und die Eingebung verläßt sie. Die Eingebungen bleiben manchesmal aus, das haben die Eingebungen so an sich . . . . Natürlich, mein Abt, liegt es vor allem am Glauben, am fehlenden Glauben nämlich, daß der Gottesdienst und die Predigt so oft mißlingen. Wer nicht wirklich überzeugt ist, kann nicht überzeugend sprechen. Wenn ein Vertreter oder Reisender die Moral verliert und deprimiert und demoralisiert an einer Wohnungstür erscheint, verkauft er sicher keinen Staubsauger, nicht einmal eine Haarnadel. Das ist der Tod jedes Handlungsreisenden. Der Vertreter muß unbedingt an sich selbst und an sein Produkt glauben. Und der Priester muß an Gott glauben, sonst ist er auch verkauft . . . . Heute ist mir oft, als würden wir uns nur noch dafür bedanken, daß der Prediger weiter nicht viel sagt und nach fünf Minuten gottseidank Schluß gemacht hat. Heute ist es wie eine große Erlösung, wenn wir Vergelts Gott sagen. Oder ich ärgere mich und verstehe das Vergelts Gott als einen Fluch und einen Ruf nach Vergeltung: Gott der Herr zahle dir diese Predigt heim, Pater Adalbert."[4]

[4] *A. Brandstetter*, Die Abtei, Salzburg 1983, 94 ff.

GEORG BAUDLER

Den Glauben erzählen

Ein Beitrag zur Überwindung der Tradierungskrise im Christentum

Die Tradierungskrise des christlichen Glaubens ist seit einiger Zeit nicht mehr bloß ein Thema von Religionspädagogen. Sie beschäftigt systematische Theologen ebenso wie die sogenannte „Amtskirche"[1], ja sie ist auch schon in den Bereich der Politik vorgedrungen.[2]
Unter den vielfältigen Faktoren, die dabei im Spiel sind, sollte die Frage nach der adäquaten Sprachform des Glaubens in einer säkularisierten Gesellschaft nicht außer acht gelassen werden.
Mit diesen Fragen setzt sich der Verfasser, Professor für Katholische Theologie und Didaktik an der Technischen Hochschule in Aachen, im folgenden auseinander. (Redaktion)

Tradierung ereignet sich wesentlich durch „Erzählen". Die Wiedergewinnung der Narrativität des christlichen Glaubens ist deshalb eine wichtige Aufgabe im Zusammenhang der genannten Krise. In drei Thesen soll hier diese Aufgabe entfaltet werden:

1. Das Christusmysterium als Fundament des christlichen Glaubens[3] kann nur in einer lyrisch-hymnischen oder einer episch-erzählerischen Sprache adäquat erschlossen werden.

Vor Jahren hat Johann Baptist Metz[4] die Unmöglichkeit, das Christusmysterium logisch-diskursiv zu erhellen, anthropologisch begründet: Das Christusmysterium ist ein menschliches Leiden, in dem göttliches Heil verborgen ist und zur Erscheinung kommt. Angesichts eines menschlichen Leidens jedoch kann ich nicht argumentieren und diskutieren; das mögliche Heil, das in diesem Leiden verborgen ist, argumentierend und definierend herausheben zu wollen, hieße, sich in einem spekulativen Höhenflug über die Person des Leidenden hinwegzusetzen und ihn und sein konkretes Leben zynisch zu übersehen und zu überspielen. Angesichts der Leid-Situation, wie sie das Christusmysterium darstellt, ist nur ein *einfühlendes* Reden möglich, das im *Eingehen* auf das konkrete Leid dennoch Heil lyrisch verhalten preist oder es episch auserzählt.

Dieser Argumentation ist noch eine andere hinzuzufügen: Das Christusmysterium ist die integrale Einheit von Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Jesu Passion und seine Auferstehung vom Tode sind nicht zwei verschiedene geschichtliche Prozesse. Vielmehr ist Jesus *durch* sein erniedrigendes Sterben am Kreuzesgalgen zum Messias und Gottessohn erhöht worden. Seine Erhöhung am Kreuz ist die Erhöhung zum Erlöser aller Menschen:

---

[1] Im Juni 1986 hat Erzbischof Degenhardt aus Paderborn Religionspädagogen und systematische Theologen, sowie Berater der Bischofskonferenz und Mitarbeiter der Diözesen zu einem Kolloquium über die „Tradierungskrise des Glaubens" in die Katholische Akademie Schwerte eingeladen. Die Referate sind veröffentlicht in: *E. Feifel/W. Kasper* (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987.

[2] Vgl. den Vortrag des bundesdeutschen Kanzleramtsministers Schäuble vor dem Politischen Club der Evangelischen Akademie Tutzing am 20. 7. 1987, worin er den Einfluß östlicher Werte infolge der Tradierungskrise der eigenen kulturellen und religiösen Überlieferungen beklagte und davor warnte.

[3] Die bekannte Erklärung über die „Hierarchie der Wahrheiten" im Ökumenismusdekret Nr. 11 des II. Vatikanischen Konzils unterscheidet zwischen dem einen und einenden Glaubensfundament, das Jesus Christus ist, und den einzelnen Glaubenswahrheiten, die von diesem Fundament her ihren Sinn erhalten.

[4] *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium Heft 5/1973.

„. . . . wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen. Das sagte er, um anzudeuten, auf welche Weise er sterben werde" (Joh 12,32 f). Was an der Oberfläche als das kaum mit anzusehende brutale Werk der Zerstörung und Vernichtung eines Menschen erscheint, ist in der Tiefe der Prozeß einer Reifung zu einer neuen, todesjenseitigen Lebenswirklichkeit. Der am Galgen mit dem Todesschrei Verschiedene, den der römische Hauptmann als Gottessohn preist, ist schon der Auferstandene und der Auferstandene erscheint stets als der Gekreuzigte; an seinen Wundmalen ist er zu erkennen: „Seht meine Hände und Füße: Ich bin es" (Lk 24,39).

Als Faktum zu dokumentieren ist nur die brutale Oberfläche des Geschehens, welches das Christusmysterium darstellt. Eine Filmkamera oder eine objektive Berichterstattung könnte nur den ungerechten Prozeß, die brutale Mißhandlung und die blutenden Wunden festhalten. Der Vorgang der Auferstehung, der Prozeß der Gewinnung eines neuen und todesjenseitigen Lebens, der sich unter und in diesem Sterben ereignet, kann auf solche Weise nicht erfaßt werden. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, ihn zu versprachlichen: Entweder kann derjenige, der das todesjenseitige göttliche Heil in diesem Sterben erblickt, es in einem unmittelbaren persönlichen Ausdruck bekennend preisen oder er kann das äußerliche Geschehen so auszählen (er-zählen), daß dadurch dem Hörer dieser Er-zählung der Blick für das Heil, das sich in diesem Sterben ereignet, geöffnet wird.

Daraus ergibt sich nochmals unsere These: Das Christusmysterium kann nicht deskriptiv oder argumentativ dargestellt, erschlossen und vermittelt werden; es ist nicht gegenständlich faßbar. Es widersetzt sich deshalb auch der objektiven schriftlichen Fixierung, in der es „schwarz auf weiß" dokumentiert und festgehalten werden könnte. Der einzig mögliche Weg, sich selbst und anderen dieses Mysterium zu erschließen und anzuzeigen, besteht darin,

— sich getragen von der Gemeinschaft der Mit-Glaubenden intuitiv in den Osterglauben der Jünger einzudenken und einzufühlen und das hymnische Bekenntnis der Jünger zum Gekreuzigten als dem Mensch gewordenen und lebendigen Gottessohn mit- und nachzuvollziehen,

— oder: betrachtend auf den Spuren der Evangelien die Weg-Stationen zu verfolgen, auf denen nach dem Ausweis der Evangelien die Jünger zu ihrem Osterglauben gekommen sind und diese Stationen von der eigenen Lebenssituation aus ein- und mitfühlend in einer Weise nachzuerzählen, daß auch mir das Heil aufgeht, das in diesem Leben und Sterben verborgen ist und am Kreuz als neues göttliches Leben zu Erscheinung kam.

Beide Formen dieses Sprechens bezeichne ich — im Unterschied zum schlußfolgernd-argumentierenden Sprechen — als „narrativ".

Natürlich ist dadurch die historisch-kritische und die systematisch-reflektierende Erörterung und Behandlung der Jesus-Überlieferung nicht überflüssig. Sie bildet vielmehr die *Basis*, von der aus die genannte gemeinschaftlich-hymnische oder die individuell-auserzählende Aneignung des christlichen Glaubensfundaments erfolgt. Sie stellt das Erzählmaterial bereit und erörtert die Erzählregeln, nach denen die Erschließung des göttlichen Heils aus dem gekreuzigten Jesus möglich ist. Je nach dem sonstigen Bildungsgrad eines Menschen ist es notwendig, diese Basis in kleinerem oder größerem Umfang auszubauen.

2. Von diesem so zu erschließenden Glaubensfundament her hat christlicher Glaube — im Unterschied etwa zum Islam — in

seinem Zentrum nicht eine inspirierte Heilige Schrift; in seinem Zentrum steht vielmehr der inspirierte „Heilige Mensch", dessen Inspiration in kontinuierlicher Kette auf andere Menschen überspringt.

In der islamischen Koran-Legende wird erzählt, daß der Engel Gabriel zu Mohammed kam, der sich meditierend in den Berghöhlen um Mekka aufhielt und vor ihm ein seidenes Tuch enthüllte, auf dem die Worte des Koran standen. Mohammed ist der Schreibstift Gottes, der unter Einsatz seiner ganzen Existenz die göttlichen Worte getreu und unverfälscht in ein Buch zu schreiben und diesem Buch Geltung zu verschaffen hat: Der Islam ist eine primäre Schrift-Religion.

Gegenüber dem je neu aufklingenden und wieder verklingenden mündlichen Wort bedeutet die Schrift Festigkeit, Dauer, Unverrückbarkeit. Damit ist eine gewisse Distanz zwischen dem Verfasser einer Schrift und seinem geschriebenen Werk verbunden. Der Verfasser gibt das Geschriebene von sich ab; auch wenn er später vielleicht zu ganz neuen Einsichten und Gedankengängen kommt, bleibt doch das früher Geschriebene — dann nur noch als Dokument seines früheren Denkens — bestehen. Der Koran ist nur die Willensäußerung Allahs, nicht er selbst, nicht seine Inkarnation; die Weitergabe dieser Willensäußerung bedarf deshalb keiner neuen Inspiration, sondern der Hingabe und Treue an das überlieferte Wort.

Demgegenüber verlangt die Weitergabe der religiösen Gehalte im biblischen Raum sehr viel mehr die persönliche Identifikation mit den Inhalten. Zwar steht auch über dem alttestamentlichen Prophetenwort stets als Einleitung „So spricht Jahwe". Als Jesaja zum Propheten berufen wurde, kam ein Engel und brannte ihm Lippen und Mund mit glühender Kohle aus, damit er die Worte, die Jahwe ihm eingab, rein und unverfälscht dem Volk verkünde. Dennoch ist der alttestamentliche Prophet sehr viel stärker mit dem Wort identifiziert, das Jahwe in ihn hineinlegt. Der Prophet Ezechiel „füllt sein Inneres" mit der Schriftrolle, die Jahwe ihm gibt. Es wird erzählt, daß er sie aufaß und daß sie dabei in seinem Munde „süß wie Honig", also zu einer ihm angemessenen Speise, wurde (vgl.Ez 3,3). Die ihm von Jahwe übergebene Schriftrolle löst sich auf, sie wird zum Inneren und zum Eigenen des Propheten; doch das Wort, das dann aus diesem Inneren kommt, wird doch auch wieder zur Schrift, zur Schriftrolle, die von Generation zu Generation weitergegeben wird, dabei aber immer wieder der je neuen, kreativen prophetischen Interpretation bedarf.

Jesus steht in dieser alttestamentlich-prophetischen Tradition. Das personal-existentielle Moment kommt in ihm zu einer neuen Dimension. In seiner Berufung bei der Taufe am Jordan wird ihm kein Programm und keine Botschaft in den Mund gelegt. Vielmehr erfährt er sich als ganzer Mensch, auftauchend aus dem Wasser des Jordan, von einem heilend-befreienden Gottesatem erfaßt, und die Stimme, die er hört, sagt ihm nur, daß er der geliebte Sohn ist. Er ist als der Mensch, der er ist, die Botschaft Gottes. Er muß diese Botschaft leben, nicht eigentlich sagen, geschweige niederschreiben. Was er — etwa in seinen Gleichnissen, die am stärksten seine Reich-Gottes-Botschaft enthalten — zu den Menschen sagt, ist nur die Interpretation dessen, was er lebt und erfährt.[5] Er kündigt das Gottesreich nicht

[5] Als Versuch, die Gleichnisse Jesu in dieser Absicht neu zu interpretieren, vgl. *G. Baudler*, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu — ein Zugang zum Glauben, Stuttgart/München 1986.

wie noch der Prophet Johannes nur als eine zukünftige Größe an, die bald kommen und von außen hereinbrechen wird, sondern er *realisiert* es, wenn auch erst keimhaft wie das Senfkorn, das noch zu einem großen und beschützenden Baum heranwachsen muß, in seinen Gastmählern und Heilungen: „Wo ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, da ist das Reich Gottes schon gekommen" (Lk 11,20). Widerstandskämpfer gegen die Römer (z.B. Simon der Zelot Lk 6,15) und Kollaborateure mit der römischen Besatzungsmacht (z. B. der Zöllner Matthäus Mk 2,14) — also Menschen, die sich sonst gegenseitig umgebracht hätten, wenn sie sich alleine begegnet wären — saßen an einem Tisch zusammen und aßen und tranken in symbolischer Vorwegnahme des verheißenen messianischen Reiches miteinander: Wo in solcher Weise die Dämonen der Feindschaft und des Hasses ausgetrieben waren, da ist das Gottesreich nicht bloß „nahe", sondern es ist schon im Anbrechen. Eine solche Botschaft aber kann nicht bloß in Worten in einem Buch aufgeschrieben und weiter überliefert werden, sondern sie muß gelebt und von Mensch zu Mensch durch Erfahrung weitergegeben werden.

Von dem Menschen, der erstmals solche Erfahrung ermöglicht und angestoßen hat, bekennen deshalb seine Freunde vom erfahrenen Ende und Neuanfang seines Lebens her: Er ist nicht nur der mit Gotteswind und Gottesatem erfüllte Prophet, der diesen Gottesatem in Heilige Worte prägt, sondern er ist in *seiner ganzen Gestalt und Person*, in jeder Faser seines Leibes und seiner Seele, in jeder Äußerung seines Lebens und seines Sterbens von diesem Gottesatem durchweht und durchglüht; er ist *der* inspirierte Mensch, der nichts anderes mehr ist als solche Inspiration: „Der Herr ist der Geist" (2 Kor 3,17). Er ist nicht mehr nur wie die Propheten, wenn auch vielleicht wie Johannes der Täufer schon „vom Mutterschoße an", vom Gottesatem *erfüllt*, sondern von ihm *gezeugt*.

Christliche Überlieferung lebt also weder von der *Wort*-Inspiration noch von einer *Schrift*-Inspiration, sondern von einer *Mensch*-Inspiration. Soll diese Mensch-Inspiration überliefert werden, muß dieser ganze Mensch überliefert werden, nicht nur seine Lehre oder Botschaft. Ein Mensch als ganzer, der lebendig ansprechen und seine Inspiration auf andere übertragen soll, kann zureichend jedoch weder in einer Skulptur noch in einem Porträt, *noch in festgelegten Worten* überliefert werden. Vielmehr ist es notwendig, daß ausgehend von jenen Menschen, die über seinen Tod hinaus in persönlichem Kontakt mit ihm standen und seinen Gottesatem auf sich übergehen spürten, in lebendiger Begegnung von Mensch zu Mensch diese Inspiration „überspringt", in einer kontinuierlichen Tradition von den ältesten Zeugen bis heute. Darin liegt der tiefste Sinn der spezifisch katholischen Auffassung von der „traditio continua". Natürlich kann auch die Beschäftigung mit dem Evangelium zu diesem „Überspringen" der Jesus-Inspiration mithelfen. Die „Heilige Schrift" ist aber nicht der *Grund* dieses Überspringens, sondern eine *Stütze* und *Hilfe*, die es beflügelt und immer neu Menschen dazu bringt, sich in die Kette der Jesus-Inspiration zu stellen. Sie ist eine strukturierte Sammlung von Erinnerungsstücken, derer sich die an Jesus glaubenden Menschen *bedienen*, ja bedienen müssen, wenn sie ihrer Inspiration durch Jesus Ausdruck geben und neue Inspiration wecken wollen.

3. Das Überspringen der Jesus-Inspiration, das den Menschen zum Christen macht, geschieht im gemeinschaftlich-hymnischen Lobpreis — oder in der erzäh-

lend-erinnernden Vergegenwärtigung der Lebens- und Sterbensstationen dieses Menschen (vgl. These 1). Ort des ersteren ist Fest und Feier, Ort es letzteren ist der „homileische Diskurs" (K. Ehlich), in dem „ein Wort das andere gibt".

Fest und liturgische Feier sind von alters her der Ort, wo sich die Jesus-Gestalt in und unter den feiernden Menschen vergegenwärtigt und als Inspiration (vgl. oben das Zitat aus 2 Kor 3,17: „Der Herr ist der Geist") die Menschen erfaßt und erfüllt. Natürlich kann dies nicht innerhalb einer erstarrten Liturgie und innerhalb einer Sonntagspflicht-Mentalität geschehen, wo bloß ein Kirchengebot befolgt wird. In charismatischen Gemeinden wird heute wieder wie in der Urkirche deutlich, daß die lebendige liturgische Feier ein Ort der Heilung und der Bekehrung des Menschen sein kann, der neu in diese Gemeinde kommt. Dies ist ein genuines Element der urchristlichen Missionierung: Philippus gibt dem Natanael, der nicht glauben will, daß aus Nazaret etwas Gutes kommen kann, nicht ein Stück Papier mit möglicherweise echten Jesusworten in die Hand, sondern er lädt ihn ein, zu ihm zu kommen und den Lebensatem zu spüren, der Jesus und die Seinen erfüllt. „Komm und sieh!" (vgl. Joh 1,45 f).

Christlicher Glaube in der säkularisierten Welt braucht solche Formen der feiernden Gemeinde. Dort jedoch, wo noch volkskirchliche Strukturen bestehen, etwa in ländlichen Gemeinden, kann durchaus auch der traditionelle feierliche Gottesdienst mit seinem Wechsel von Ansprache, Gebet und Musik die Jesus-Inspiration, das begeisternde Bewußtsein, vom „abba" über den Tod hinaus geliebt zu sein, im Menschen wachrufen und stärken.

In solchen Formen gestaltet sich jene lyrisch-hymnische Sprache, in der es möglich ist, das im Leiden verborgene und den „Augen des Herzens" (Exupéry) sichtbar werdende Heil überzeugend zu artikulieren (vgl. These I, 1. Teil). Diese hauptsächlich vom Johannes-Evangelium und den paulinischen Christus-Hymnen im Ursprung ausgeprägte Form der Erschließung und Vergegenwärtigung des Christus-Mysteriums hat die Kirche in ihrer Geschichte zu einer großen Fülle und Blüte entfaltet. Es ist dies die Form, die besonders in religiös-homogenen Gesellschaften, wie sie das ganze Mittelalter hindurch bestanden hat, notwendig und angebracht ist.

Umso weniger hat die kirchliche Praxis bisher den anderen möglichen Typus der sprachlichen Erschließung des Christus-Mysteriums, die *episch-erzählerische* Vergegenwärtigung des Christus-Ereignisses, realisiert. Es ist dies jedoch jene Form des Redens vom christlichen Glauben, die in säkularisierten und weltanschaulich pluralen Gesellschaften überall dort konstitutiv notwendig ist, wo innerhalb des säkularisierten und pluralen Verständnishorizonts vom Christus-Mysterium geredet und zu ihm hingeführt werden soll. Erst wenn der Bürger dieser Gesellschaft (wie damals auf dem Marktplatz von Athen — Apg 17,16-34 —, wo sich die verschiedenen philosophischen Schulen trafen und ihre Weltsicht austauschten) im offenen, erzählerischen Wort von jenem „Mann" hört, der als vom Tode Auferweckter zum Maßstab des gelingenden menschlichen Lebens wurde (vgl. Apg 17,31), kann er dazu eingeladen werden, in die Gemeinde derer zu kommen, die an diesen Menschen glauben, um dort vom göttlichen Lebensatem dieses Menschen erfaßt zu werden.

In Anlehnung an den holländischen Linguisten Konrad Ehlich nenne ich den „Ort" solch (aus-)erzählender Rede das „alltägliche Erzählen", wobei dieses eine besondere Funktion bekommt, wenn es sich innerhalb von Institutionen ereignet; Ehlich

bezeichnet es dann als „homileischen Diskurs".[6]

Der Begriff hat ein breites Bedeutungsspektrum. Es reicht vom Sitzen und Sprechen im „Rat der Alten" bis zum Sitzen, Reden und Erzählen in der Kneipe am Stammtisch (oder eben auf dem Marktplatz von Athen). Kennzeichnend für den „homileischen Diskurs" ist, daß in ihm nicht etwas schon Fertiges vorgetragen, ausgeteilt und vom Hörer „konsumiert" wird (wie etwa bei der Vorlesung eines schriftlichen Manuskripts), sondern daß neue Einsichten, neue Perspektiven oder auch nur das Wohlbefinden der Menschen und das Gemeinschaftsgefühl derer, die zusammensitzen, aus dem gegenwärtig geschehenden lebendigen mündlichen Austausch erwachsen. Es handelt sich um ein Sprachgeschehen, in dem Sprache vor Ort und im Zusammenwirken möglichst aller Beteiligten genuin entsteht. „Ein Wort gibt das andere" ist die treffende Charakterisierung des Vorgangs, durch den im alltäglichen Erzählen Sprache entsteht.

So sehr dieses alltägliche Erzählen in den profanen und pluralen Sprach- und Verstehensraum eingebettet ist und deshalb der Ergänzung durch die (wenigstens im Ansatz) homogen gläubige Gemeinde bedarf, handelt es sich bei ihm doch nicht nur um ein Vorfeld christlicher Missionierung, aus dem möglichst rasch und möglichst zügig einzelne herausgepickt und in gemeindliche Lebens- und Sprachräume hineingezogen werden müßten. Schon die alttestamentliche Glaubensgemeinde ist wesentlich Erzählgemeinschaft. Im Erzählen der Rettungstaten, die Jahwe durch die Heilsgestalten des Alten Bundes wirkt, wird der Glaube nicht bloß vorbereitet, sondern realisiert.[7] Umso mehr gilt dies für *die* Heilsgestalt der christlichen Bibel, für Jesus in dessen Leben und Sterben sich Jahwes Wesen als rettender Ich-bin-da-Gott seines Volkes verleiblicht und ausweitet auf jeden einzelnen Menschen aus allen Völkern und allen Zeiten. Wo sich innerhalb des homileischen Diskurses, ohne daß dieser dabei aufhört, die Sprache der säkularisierten und weltanschaulich pluralen Gesellschaft zu sprechen, eine erzählerische Vergegenwärtigung des Christus-Mysterium und ein Überspringen seiner Inspiration ereignet, vollziehen sich Erlösung und christlicher Glaube in elementarer Weise.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, in unserer heutigen Gesellschaft einen homileischen Diskurs zu führen, der das christliche Glaubensfundament vergegenwärtigt. Exemplarisch für alle Orte dieser Art steht der *Religionsunterricht* an der staatlichen, weltanschaulich pluralen Schule. Dort, wo die Kinder und Jugendlichen vielleicht gerade aus der Turnhalle oder aus dem Chemie-Saal und von den naturwissenschaftlichen Experimenten kommen und zusammensitzen, wo Kinder und Jugendliche verschiedenster religiöser und weltanschaulicher Vorprägung vom Pfarrjugendführer bis zum Jugendlichen, der sich selbst als „Atheist" bezeichnet, miteinander ins Gespräch kommen, kann das Heil, das im Lebens- und Leidensweg Jesu aus Nazaret beschlossen liegt, nicht durch eine lyrisch-hymnische Preisung artikuliert werden, sondern nur durch ein geduldiges, von immer neuen Lebenssi-

---

[6] *K. Ehlich*, Alltägliches Erzählen; in: *W. Sanders/K. Wegenast* (Hg.), Erzählen für Kinder — Erzählen von Gott, Stuttgart u.a. 1983, 128—150, vgl. hier bes. das S. 138 zum Begriff des „homileischen Diskurses" Ausgeführte. Vgl. auch *K. Ehlich/J. Rehbein*, Sprache in Institutionen, in: *H. P. Althaus, H. Henne, H. E. Wiegand* (Hg.), Lexikon der germanistischen Linguistik, 2. Aufl. Tübingen 1979, 338-345.

[7] Einen aus Glaubensgesprächen erwachsenen Nachvollzug erzählter alttestamentlicher Heilsgestalten, der sehr anregend dessen Modellcharakter auch für unsere Zeit deutlich werden läßt, gibt: *J. Marböck*, Zeugen des Glaubens. Abraham — Mose — David — Jeremia, Linz—Passau 1986.

tuationen aus immer wieder neu ansetzendes Auserzählen (und in die Situation Hineinerzählen) des heilenden „Lebensmodells Jesu" (E. Feifel). Aber auch *Gesprächsrunden* in offenen Tagungen auf katholischen Akademien, auf Fortbildungsveranstaltungen mit Lehrern, offene Gesprächskreise mit Alten oder Jugendlichen, ein Austausch alleinerziehender Mütter und Väter, zu dem die Gemeinde oder ein Katholisches Bildungswerk einladen usw., können zu Orten werden, an denen sich das christliche Glaubensfundament in Form eines alltäglichen Erzählens realisiert und vergegenwärtigt.

Ebenso wie das lyrisch-hymnische Sprechen der feiernden Gemeinde ist auch die episch-erzählerische Vergegenwärtigung des Glaubensfundaments im homileischen Diskurs in einem vor-schriftlichen Raum angesiedelt. Die Schrift ist kein genuines Medium dieses Diskurses. Es kann zwar das alltägliche Erzählen anregen und andererseits kann aus diesem ein Schriftstück erwachsen: etwa ein schriftlich festgehaltener Beschluß, eine gemeinsame Erklärung, eine von allen am Stammtisch Versammelten unterschriebene Postkarte an ein abwesendes Mitglied der Runde usw.[8] Auch durch schriftlich vorformulierte Referate können alltägliche Erzählungen angestoßen werden. Aber dieses schriftlich geprägte Wort steht didaktisch entweder am Anfang (als Anstoß) oder am Ende (als nachträglich festgehaltenes Ergebnis und Dokument) des Gesprächsprozesses. Zwischen diesen beiden Polen entscheidet es sich, ob der Diskurs *glückt* oder nicht. Der Anstoß kann Wesentliches zum Glücken des Gesprächs beitragen, er kann dieses aber nicht von sich aus herstellen. Ob ein alltägliches Erzählen glückt oder nicht, entscheidet sich allgemein im lebendig geschehenden Austausch des mündlichen Wortes an der Frage also, ob der Prozeß, in dem „ein Wort das andere gibt", nicht irgendwo stagniert und abbricht und ob es gute, heilende, tröstende und Gemeinschaft stiftende Wort sind, die sich im Gespräch einander geben.

Auch das *Lesen* kann sich als homileischer Diskurs gestalten. Es ist dies freilich dann ein Lesen besonderer Art. Es unterscheidet sich nicht nur vom informierenden und unterhaltenden Lesen (also von einer Lesehaltung, in der im allgemeinen die Tageszeitung oder ein Roman gelesen wird), sondern auch vom herkömmlich so genannten „erbaulichen" Lesen (einer Lesehaltung, in der man gemeinhin die Heilige Schrift oder ein religiöses „Erbauungsbuch" zu lesen pflegt). Allen diesen Lesehaltungen ist eine gewisse Konsumhaltung eigen: Information, Unterhaltung, spirituelle Erbauung werden aus dem Buch bezogen.

Es gibt jedoch auch ein Lesen, das sich als *Dialog* mit dem Autor vollzieht. Der Leser ist dabei nicht bloßer Rezipient. Denn auch der kritische Rezipient überlegt sich nur, ob eine Information wahr, eine Unterhaltung gut und spannend und eine Erbauung wirksam und innerlich aufrichtend ist. Der dialogische Leser dagegen verzichtet auf Wertungen dieser Art. Er nimmt das Gelesene auf, indem er Satz für Satz und Absatz für Absatz mit seiner eigenen Lebenserfahrung vergleicht.

[8] Bei meinem Buch — „Wahrer Gott ALS wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977" — handelt es sich z.B., wie aus der Anlage des Buches (vgl. das Vorwort) zu ersehen ist, um einen schriftlichen Bericht über einen homileischen Diskurs, den ich auf Fortbildungsveranstaltungen mit Religionslehrern über Jesus führen durfte; es bildet einen Bericht über das, was dabei herauskam und soll zu eigenen Erzählungen und Gesprächen ähnlicher Art anregen. Vom historischen Umfeld her wird die Jesusgestalt narrativ vergegenwärtigt von G. *Theißen*, Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München 1986.

Seine Frage ist: Kann dieser Satz, kann diese Darstellung auch Ausdruck meiner eigenen Lebenserfahrung und meines eigenen, daraus abgeleiteten Lebensgefühls sein? Oder wie würde ich das Angesprochene formulieren?

Ein Lesen dieser Art ist dadurch gekennzeichnet, daß der Leser das Buch häufig sinken läßt und nachdenkt. Bei solchem Lesen geschieht eine Korrelationsdidaktik: Schriftlich Vorgegebenes und eigene Lebenserfahrung treten in einen kritisch-produktiven Dialog, in den Nachdenk-Phasen geschieht im Ansatz eine Übertextung des Gelesenen auf die eigene Lebenserfahrung hin. Kennzeichnend für diesen dialogischen Leser ist freilich auch, daß er nach einem Gesprächspartner sucht, mit dem er sich über seine beim Lesen gemachte Korrelationserfahrung austauschen und in diesem Austausch eine intersubjektive Vergewisserung finden kann.

Daß auch bei solchem Lesen die Jesusinspiration überspringen kann, wird eindrucksvoll aus Berichten von der religiösen Situation in der Sowjetunion (und anderen Ostblockländern) deutlich. Dort besteht das überraschende Phänomen, daß trotz der gezielten staatlichen Propaganda für den Atheismus, immer noch weit mehr als 20 % der Menschen eine religiös-christliche Lebensorientierung suchen.[9] Griechisch-orthodoxe Geistliche erklären dieses Phänomen folgendermaßen: Im Zusammenhang der staatlichen Atheismus-Schulung wird den jungen Menschen auch die Bibel mit dem Lernziel in die Hand gegeben, sie als rückständigen Mythos zu entlarven. Doch beim selbständigen Lesen dieser Schriften entwickelt sich häufig ein eigenständiger Dialog zwischen dem Schriftwort und dem Leser. Der Leser findet sich in Erfahrungen angesprochen, von denen er immer schon das Gefühl hatte, daß sie wichtig seien, die er aber im Umfeld seines bisherigen atheistischen Verstehenshorizontes in ihrer Bedeutung nicht einzuordnen wußte. Er beschafft sich dann weitere religiöse Literatur, besucht Gottesdienste und sucht Gespräche mit Priestern. Die biblischen Lebensmodelle, zentriert in der Erzählung von Jesus, haben beim korrelativen Lesen ihre Inspiration auf den Leser überspringen lassen und bewirken in ihm den Prozeß des Christseins und Christwerdens. Charakteristisch für diese Art des Christseins ist die eigenständige, individuell geprägte Ausrichtung; es ist ein mündiges Christsein, das auf Erfahrung beruht.

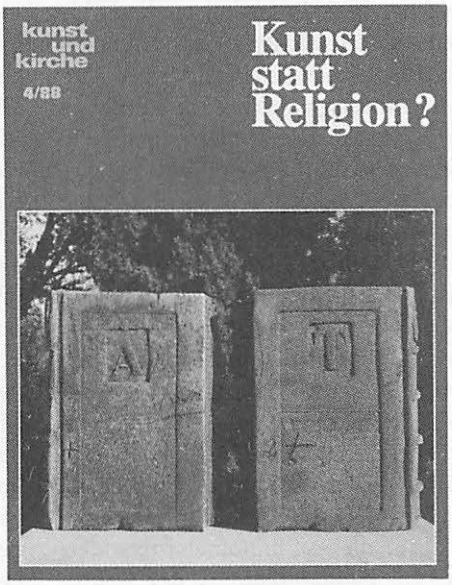
Die Kirche in der säkularisierten weltanschaulich pluralen Gesellschaft müßte wesentlich stärker und intensiver als dies bisher geschah den *homileischen Diskurs* als möglichen genuinen Ort der je neuen Versprachlichung des Christus-Mysteriums begreifen und ihn genauso fördern und entfalten, wie sie dies in Zeiten einer homogen christlichen Gesellschaft für den ersten Typ des Redens vom Christus-Mysterium, seiner Vergegenwärtigung in der feiernden Gemeinde, getan hat. Auch im alltäglichen Erzählen, in dem sich, auf ein bestimmtes Problem oder eine bestimmte Lebenssituation bezogen, das heilende und begeisternde Lebensmodell Jesu ausprägt und im dialogischen Lesen, worin der Leser selbständig Überlieferung kreativ-korrelativ mit eigenen Erfahrungen verknüpft, ereignet sich die Kirche und wird das Heil, das Jesus ist und das den Menschen über den Tod hinaus rettet, in das Leben der Menschen eingestiftet.

[9] Davon berichtet z.B. der Geschäftsführer des Herder-Verlages Dr. L. Muth auf dem von Eugen Biser veranstalteten „Theologischen Tag" in Kehlen vom 3.—5. Juni 1988 in der Diskussion zu seinem Referat über eine notwendige „Theologie des Lesens"; vgl. auch: ders., Brauchen wir eine Theologie des Lesens?, in: StdZ 113 (1988) 539—552.

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.



Einzelheft öS 120.–
Abonnement öS 428.–
(4 Hefte)

Ihre Bestellung richten Sie an:

LANDESVERLAG ZEITSCHRIFTEN

A-4020 Linz, Hafenstraße 1–3
Telefon 0 73 2/27 81 21-221

JOSEF JANDA

Der Religionsunterricht als Ort der Erstverkündigung

Eine weitgehend säkularisierte Gesellschaft zwingt den Religionslehrer vielfach dazu, die Aufgabe der Erstverkündigung der Botschaft Jesu zu übernehmen. Dieser Situation stellt sich der Verfasser, Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Linz. Er zeigt Schwierigkeiten für den Religionslehrer auf, verweist aber auch auf die zusätzliche neue Bedeutung, die der Religionsunterricht aufgrund der Gegebenheiten erhält, auch wenn man meist nicht mehr erwarten darf, daß eine völlige Eingliederung der Schüler in das kirchliche Leben gelingen wird.
Zur Ergänzung der Darstellung sei der Leser verwiesen auf den Beitrag des Autors: „Zur Zielsetzung des Religionsunterrichtes", ThPQ 122(1974)24—36, sowie auf das Schwerpunktthema „Religionsunterricht", ebd. 134(1986)219—253. (Redaktion)

Es war in der letzten Religionsstunde einer Maturaklasse. Der mit der Matura gegebene Abschied von der Schule und voneinander machte die Schülerinnen nachdenklich und ermöglichte einen besinnlichen Rückblick. Das Gespräch drehte sich um die gemeinsam verbrachten Stunden und darüber, was sie bewirkt haben. Plötzlich unterbricht eine Schülerin mit ihrer Wortmeldung den harmonisch verlaufenden Gedankenaustausch. Sie wendete sich an den Religionslehrer und sagt: „Bei mir haben Sie etwas erreicht, was wahrscheinlich nicht in Ihrer Absicht lag; ich werde nämlich aus der Kirche austreten." Auf die Bitte, das Gesagte zu erläutern, fährt sie fort: "Ich habe durch Ihren Religionsunterricht mitbekommen, was mit Christentum eigentlich gemeint ist, und ich kam zur Erkenntnis, daß ich so nicht leben will."

Soll nun der Religionslehrer (RL) dieses Ergebnis seines Religionsunterrichtes (RU) — soweit die Äußerung der Maturantin ernst gemeint und nicht etwa Ausdruck von Aggressivität ist — als Erfolg oder als Mißerfolg verstehen? Die Intensität der Auseinandersetzung ist erfreulich, die daraus gezogene Schlußfolgerung ist es nicht. Man kann sich aber unschwer vorstellen, wie die betroffenen Eltern oder der zuständige Pfarrer über einen RU denken, der solche Wirkungen auslöst.

In der geschilderten Begebenheit wird deutlich, daß der Preis dafür, daß der RU Verkündigung (eine aktuelle Anrede, die eine Entscheidung herausfordert) sein soll, sehr hoch sein kann und daß man sich gut überlegen muß, ob man gewillt ist, diesen Preis im Ernstfall auch zu bezahlen.

In den letzten Jahren sind die großen Diskussionen über die Zielsetzung des RU abgeflaut. Dies kommt jedoch nicht daher, daß die anstehenden Fragen beantwortet sind; vielmehr sind die Kraft und die Lust für grundsätzliche Auseinandersetzungen geschwunden. Stattdessen hat man sich auf die Suche begeben nach verwendbarem Material und nach methodischen Handreichungen zur Bewältigung des Schulalltags.

Die Aufgabe des RL ist schwieriger geworden. Im Leben der Kinder, die er unterrichten soll, wird das Religiöse immer mehr zum Fremdkörper. Der RL kann daher immer weniger über das reden, was Ausdruck seiner eigenen religiösen Überzeugung ist, da er damit bei einer überwiegenden Mehrheit seiner Schüler auf

Unverständnis stößt.[1] Gerade dies wird ihm dann aber von kirchlicher Seite oder von Eltern zum Vorwurf gemacht. Es wird das geringe religiöse Wissen der Schüler beklagt und kritisiert, daß diese zu wenig zu einem kirchlichen Leben angehalten werden. In den Augen der Kritiker wird der RL zum „Hans im Glück", dem das lästig ist, was er zu tragen und zu besorgen hat, und der es so lange gegen etwas Billigeres eintauscht, bis ihm zuletzt „der Wetzstein in den Brunnen fällt" und er nichts mehr (zu sagen) hat.

Eltern, die ihre Kinder religiös erziehen wollen, fühlen sich vom RL allein gelassen. Sie haben den Eindruck, daß im RU oft recht „jugendgemäß" und leichtfertig über religiöse und moralische Verhaltensweisen gesprochen wird, die sie ihren Kindern mit großen Ernst und aus innerer Überzeugung zu vermitteln suchen.

Aus den vielen Fragen, die den RU betreffen, soll im folgenden nur die nach seiner Zielsetzung herausgegriffen werden. Damit ist nicht gesagt, daß andere Gesichtspunkte unwichtig wären; aber erst wenn man sich über die Grundorientierung klar geworden ist, kann man sinnvollerweise überlegen, auf welche Weise, zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Umständen das Gemeinte vermittelt werden kann, was man vermitteln will.

I. Verkündigung — was sonst?

Auf die Frage, was ein RL mit seinem Unterricht beabsichtigen und was sich wie ein roter Faden durch seine gesamte berufliche Tätigkeit hindurchziehen soll, ist schlicht zu antworten: Er soll seinen Schülern das weitersagen, was Jesus den Menschen gebracht hat.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei betont, daß damit keinesfalls einer Primitivierung oder Naivisierung des RU das Wort geredet werden soll. Bezüglich der Unterrichtsgestaltung muß es selbstverständlich sein, daß ein RL die methodischen und (fach)didaktischen Gesetzmäßigkeiten kennt, die für den schulischen Unterricht gelten, und daß er diese auch anwendet. Die gemachte Aussage ist programmatisch zu verstehen; sie meint die spirituelle Zielsetzung und die grundlegende Orientierung des RU, welcher dann die verschiedenen Inhalte und auch deren methodische Strukturierung zuzuordnen sind.[2]

Der Religionsunterricht hat Verkündigungscharakter

Dies bedeutet, daß sich der RL nicht damit zufrieden geben darf, Sachwissen zu vermitteln, sondern daß er eine Botschaft auszurichten hat, die seine Schüler betrifft und die ihr Leben verändern kann. Diese Behauptung mag nach der oft heftigen Diskussion über eine heute mögliche Zielsetzung des RU überraschen. Gerade RL, die die Situation der Schule und die ihrer Schüler sensibel erfaßten, hatten Schwierigkeiten, ihren Unterricht als Verkündigung zu verstehen und zu deklarieren. Es

---

[1] Es ist und bleibt für den RL heikel, die religiöse Situation einer Klasse richtig einzuschätzen. Es kann dem RL daher durchaus passieren, daß er gerade Kinder, die aus einem religiösen Elternhaus kommen, religiös und methodisch unterfordert.
G. Lange, Religionsunterricht: Labor der Kirche, DKV 1988/2, 1 f, wies jedoch darauf hin, daß der RL bei seinen Schülern immer mehr mit einem Verhältnis von 9 (kirchendistanziert) : 1 (kirchlich integriert) zu rechnen hat. Allerdings sagt auch ein derartiges Verhältnis noch nicht alles aus, da sich z.B. „kirchlich distanziert" nicht unbedingt mit „religiös desinteressiert" deckt.

[2] Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen der Zielsetzung des RU und der methodischen Durchführung deckt sich nicht mit der Frage, ob und wieweit zwischen den theologischen Inhalten und ihrer didaktischen Vermittlung unterschieden werden kann. Zu dieser letzten Frage, die in zunehmendem Maß diskutiert wird, vgl. etwa die Beiträge von *J. Werbick*, Religionsdidaktik als „theologische Konkretionswissenschaft", *und K. Hemmerle*, Propädeutische Überlegungen zur Glaubensvermittlung, in: Kat.Bl. 113 (1988) 82—99 und 101—108.

soll nun zunächst nach den Ursachen gefragt werden, die zu diesen Schwierigkeiten geführt haben und die — bedingt durch den zeitlichen Abstand — heute deutlicher sichtbar sind als damals.
Eine der Ursachen für das Zustandekommen der gegenwärtigen Situation war es wohl, daß der Begriff Verkündigung undeutlich und mißverständlich verwendet wurde. Verkündigung wurde vielfach mit Verkirchlichung gleichgesetzt, d.h. in eine enge Verbindung gebracht mit Meßbesuch und Sakramentenempfang. Wenn dann noch dazu der Grad der Verkündigung am erreichten Erfolg abgelesen wurde, ist es verständlich, daß gerade RL, die sich der Grenzen des Erreichbaren bewußt waren, Bedenken hatten, den RU als Verkündigung zu verstehen. Auch hat man kaum unterschieden zwischen dem Anliegen der Verkündigung und der Art und Weise ihrer Durchführung. Dies aber hat dazu geführt, daß die aufkommenden Zweifel an der Richtigkeit der Methode das Anliegen der Verkündigung mit betroffen hat.
Eine weitere Ursache für die Bedenken gegen eine Verkündigung im schulischen RU lag darin, daß in der Pädagogik dieser Jahre das emanzipatorische Element eine zentrale Rolle spielte und zum Inbegriff pädagogischen Handelns wurde. Kinder sollten möglichst wenig beeinflußt werden, damit die in ihnen schlummernden Kräfte zur Entfaltung kommen konnten. Besonders die religiöse Erziehung galt als Vereinnahmung und als Manipulation, der die Kinder wehrlos ausgeliefert waren. Die Religion stand in besonderer Weise unter Ideologieverdacht und das vielfältige Unrecht, das Menschen im Namen der Religion angetan wurde, galt dafür als geschichtlicher Beweis.[3]
Die Schüler sollten zu kritischen Menschen erzogen werden; gefragt waren überprüfbare und sachliche Inhalte und die damit verbundene Auseinandersetzung. Die Schule war kein Ort mehr, an dem Botschaften auszurichten waren; es ging um (Er)kenntnisse und Nachrichten, die interessant geboten werden mußten und aus deren Fülle man das auswählte, was einem wichtig schien. Es ist nur zu verständlich, daß sich diese Denkweise auch auf den RL ausgewirkt hat und daß der RU unter diesen Umständen in Gefahr kam, zur „Sachkunde Religion" zu werden.
Gefragt und gewollt waren eine herrschaftsfreie Erziehung und kritische Distanz. Eine starke Lehrerpersönlichkeit und persönliche Überzeugung wurden abgelehnt, da sie der angestrebten Zielsetzung hinderlich waren. Mit der Zeit kamen aber auch die damit verbundenen Nebenwirkungen zum Vorschein. Die Herrschaftsfreiheit brachte einen Verlust der Strukturierung mit sich, und die kritische Distanz verkam zu einer Distanziertheit, die mit Desinteresse gleichzusetzen ist. Aufgrund derartiger Wahrnehmungen hat man einsehen gelernt, daß die Probleme doch nicht so einfach zu lösen sind, wie man sich dies zunächst vorstellte. Lernvorgänge — und dies gilt auch für schulisches Lernen — lassen sich nicht auf Informationsvermittlung reduzieren. Dies betrifft sowohl die Motivation wie auch die Zielsetzung. Deutsch- und Musiklehrer werden sich nicht damit zufrieden geben können, daß ihre Schüler die Lebensdaten von Dichtern oder Komponisten kennen und deren Werke aufzählen können; ein Biologielehrer wird sich nicht damit begnügen, naturgeschichtliche Fakten zu vermitteln. Natürlich sind

[3] Daß das Aufzeigen bestimmter geschichtlicher Ereignisse nicht immer uneigennützig im Dienste der Wahrheit geschah, sondern zugleich dem eigenen ideologischen Interesse nützte, steht auf einem anderen Blatt und wurde erst mit der Zeit deutlicher sichtbar.

Informationen und Sachwissen in jedem Fach notwendig; aber es geht darüber hinaus auch darum, daß die Schüler einen Zugang finden zur Literatur, zur Musik und zur Natur, daß sie die darin enthaltenen Wahrheiten verstehen lernen und sich von ihnen berühren lassen.
In ähnlicher Weise kann sich auch ein RL nicht damit begnügen, die christlichen Glaubensinhalte darzustellen. Er hat nicht ein Lehre zu erklären, sondern eine Wahrheit mit Botschafts- und Anspruchscharakter auszurichten. Er ist selber von der erlösenden Kraft dieser Wahrheit überzeugt, und sie ist daher zur Grundlage seines eigenen Lebens geworden.
Wer Beglückendes erfahren hat, will darüber reden und andere dran teilhaben lassen. Wovon das Herz voll ist, davon kann man nicht schweigen.
Dies gilt schon von der Entdeckung eines guten Buches und vom Erleben eines faszinierenden Filmes; es gilt von den vielen Arten der Liebe und es gilt genauso von der religiösen Überzeugung. Wer überzeugt ist, sucht zu überzeugen, und gerade das unterscheidet ihn von einem Nachrichtensprecher, der wenigstens den Schein des Unbeteiligtseins zu wahren hat. Der marxistische Philosoph Milan Machovec (Prag) formuliert dies so, daß er vor einem weltanschaulichen Gegner, der nicht versucht, ihn zu bekehren, keine Achtung haben kann, und bezeichnet den Verzicht auf das Bekehrenwollen als falsch verstandene Toleranz und als Halbgläubigkeit, die dem Dialog nicht dienlich ist.[4]

Die Botschaft ist aber zu unterscheiden von der Art und Weise, in der sie überbracht wird.

Wer andere gewinnen will, dies aber in einer falschen Tonlage und ohne Respekt vor der Überzeugung und freien Entscheidung des anderen tut, der bringt sich selbst und auch sein Anliegen in Mißkredit. Wer mit kleinlichen und penetranten Methoden dem, den er gewinnen will, nur lästig fällt, verdirbt damit die Botschaft und macht sie unverständlich. Unter Umständen macht er dabei auch den Zuhörer so aggressiv, daß diesem der Zugang zur verkündeten Wahrheit für immer verschlossen bleibt.[5] Es kann somit durchaus sein, daß das Anliegen der Verkündigung in einem behutsamen Zuwartenkönnen oder sogar im Schweigen besser aufgehoben ist als in einem drängenden Zureden. Es bedarf auch hier der Fähigkeit, zwischen dem Geist der drängenden Liebe und dem Ungeist, sich unbedingt durchsetzen zu wollen, zu unterscheiden.
Wenn der RU als Ort der Verkündigung beschrieben wird, dann heißt das natürlich nicht, daß im RU nicht auch eine altersgemäße Reflexion über die formulierten Glaubenswahrheiten geschehen sollte. Aber eine solche Reflexion setzt Verkündigung immer schon voraus. Hat diese noch nicht oder zu wenig stattgefunden, hat dies zur Folge, daß der RU sogar mehr, als dies früher der Fall war, die Aufgabe einer Erstverkündigung zu übernehmen hat. Je mehr dem RU jedoch die umfassende Aufgabe der Verkündigung

[4] *J. Blank, W. Kaspar, M. Machovec, H. Zahrnt*, Gottfrage und moderner Atheismus, Regensburg ^{2}1974, 68.

[5] Daß Ausdrücke wie „schulmeisterlich", „oberlehrerhaft" und „belehrend" in der Umgangssprache so negativ besetzt sind, ist ein deutlicher Hinweis dafür, wie sehr die schöne Tätigkeit des Lehrens durch negative Zerrbilder verfälscht werden kann.
Der Beruf des Lehrers ist aber auch nicht dadurch zu retten, daß man überall erklärt, daß ein Lehrer nicht der liebe Gott ist, der alles besser weiß und der das Schicksal der Kinder in der Hand hat, wenn man damit nur erreicht, daß der Lehrer zu einem Handelsvertreter wird, der mehr oder weniger brauchbare Waren anzubieten hat.

zufällt, umso weniger kann man seinen Erfolg am Erreichen oder Nichterreichen des Teilzieles der Wissensvermittlung messen.
Verkündigung im RU kann als Austausch von Leben zwischen Lehrer und Schülern verstanden werden. Es handelt sich um einen sensiblen Prozeß zwischen handelnden Personen innerhalb eines sozialen Umfeldes. Es sei nun zunächst vom Schüler und seinem Erfahrungshintergrund die Rede; im Anschluß daran soll überlegt werden, was sich aus dem Verkündigungsanspruch für den RL ergibt.

II. Der heutige Schüler — ein steiniger Boden, unter dem das Leben wartet.

Wer eine Botschaft ausrichten will, hat nicht nur darauf zu achten, daß er diese Botschaft unverfälscht weitergibt, sondern auch darauf, daß er sie dem, für den sie bestimmt ist, verständlich macht.
In der Praxis kann dieses doppelte Anliegen zu einem heiklen Balanceakt werden. Das Ernstnehmen des Schülers wird häufig mit dem Ernstnehmen seiner Erfahrungen gleichgesetzt. Das Wort Erfahrung hat derzeit einen guten Klang; man versucht, auch in der Verkündigung an Erfahrenes anzuknüpfen und etwas vom Inhalt der Verkündigung erfahrbar zu machen.
Es ist unbestritten, daß der Erfahrung große Bedeutung für das Lernen zukommt. Sie ist der Weg, auf dem Inhalte, die sonst theoretisch blieben, zu lebendigen und bewegenden Wahrheiten werden. Der Wert der Erfahrung ist daher stets dann neu zu betonen, wenn Wahrheiten und Botschaften zu einer toten Lehre zu verkümmern drohen. Sobald jedoch die Erfahrung zur umfassenden Voraussetzung und zum allein bestimmenden Wahrheitskriterium wird — und dies scheint heute manchmal der Fall zu sein —, ist es notwendig, sich auch die Grenzen der Erfahrung in Erinnerung zu rufen.

Erfahrung nimmt die Wirklichkeit nicht nur zu Kenntnis, sondern deutet sie auf ihre Weise und reduziert sie damit auf das eigene persönliche Maß.

Gewiß gilt die christliche Botschaft dem konkreten Menschen in seiner jeweiligen Lebenssituation. Wer als Christ von Leben, Befreiung und Erlösung redet, ist darauf angewiesen, daß sein Zuhörer weiß, was damit gemeint ist. Was aber ist, wenn sein Zuhörer unter Leben nur leibliches Wohlergehen und unter Befreiung nur vordergründige Willkür versteht und die großen menschlichen Sehnsüchte zu einem oberflächlichen Interessiertsein verkümmert sind?
Wenn das, was christliche Verkündigung verheißt, nur als Antwort und Heilmittel für momentane Bedürfnisse verstanden wird, stößt eine noch so gut gemeinte Korrelationsdidaktik an ihre Grenzen. Wenn Äußerungen wie „das hat mir viel gegeben" oder „dabei geht es mir gar nicht gut" zur modischen Floskel geworden sind, verstellen sie den Zugang zum Eigentlichen und sind als Anknüpfungspunkte für christliche Verkündigung nicht mehr zu gebrauchen.
Nicht immer sind jene Krankheiten am gefährlichsten, die am lästigsten sind und am meisten wehtun. Erfahrung setzt seelische Kraft voraus, die es möglich macht, auch schwer Verständliches aufzunehmen und gestaltend zu verarbeiten, und die verhindert, daß man bei einem flüchtigen und oberflächlichen Beeindrucktsein steckenbleibt.
Viele RL leiden unter der Vergeblichkeit ihrer Bemühungen; sie sind müde geworden und in Gefahr, selber stumm zu werden, da sie trotz aller Anstrengungen bei ihren Schülern kaum Resonanz finden. Natürlich läßt sich nie exakt und mit Sicherheit angeben, wo die Ursachen für diese belastende Vergeblichkeit liegen, und es gilt sicher auch für diese Art der

schwindenden Hoffnung, was Rainer Kunze bezüglich des Selbstmordes geschrieben hat: „. . . die letzte der Türen, doch nie hat man an alle schon geklopft." Es ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Empfindungs- und Aufnahmefähigkeit der Schüler verschüttet und teilweise zerstört ist und daß der RL deswegen nichts zum Klingen bringen kann, weil keine Resonanzfähigkeit vorhanden ist. Wenn das Konsumdenken zum beherrschenden Prinzip geworden ist, dann wirkt es in alle Lebensbereiche und Beziehungen hinein. Es stehen dann die eigenen Bedürfnisse und Wünsche im Vordergrund und machen blind, taub und unempfindlich für die Freude und die Not der anderen; sie ersticken die Fähigkeit zum Mitleiden und zur Hilfsbereitschaft. Die großen Sehnsüchte eines Menschen sind dann ersetzt durch eine Begehrlichkeit, die sich mit dem Nächstliegenden zufriedengibt, das ins Auge springt, und vor der schon das letzte Gebot des Dekalogs warnt. Die Liebesfähigkeit verkümmert dann zu einer den anderen benützenden Haltung des „ich brauche dich", zu einer Begegnung an der Oberfläche, zu einem flüchtigen emotionalen Spiel. Bildhaft gesprochen: Wer an Coca Cola gewöhnt ist, wird kaum Freude haben mit einem Schluck lebendigen Wassers.
Wenn Schüler „Realisten" geworden sind, die die Welt und die Menschen vor allem gebrauchen, wenn sie nicht mehr von einem anderen Leben träumen und wenn sich ihre Zukunftsträume darauf beschränken, daß es nicht viel schlechter wird und daß sich die Negativfolgen der verschiedenen Errungenschaften halbwegs in Grenzen halten, dann fehlen einer christlichen Verkündigung notwendige erfahrungsgemäße Voraussetzungen.

Die Erfahrung bringt die Gefahr mit sich, daß sie die Wirklichkeit auf das Erfahrbare oder sogar auf das bereits Erfahrene einschränkt.

Erfahrung beruht auf der Begegnung mit der Welt und schafft Vertrautheit mit dem Gegebenen. Sie bindet an das Erfahrene, ordnet das Neue dem bereits Vorhandenen zu und kommt daher einem grundlegenden Umdenken, wie dies die christliche Botschaft fordert, nicht unbedingt entgegen. Erfahrung beharrt auf dem, was sie weiß. Es geht hier aber nicht nur um einen gewissen konservativen Zug, der der Erfahrung anhaftet, sondern auch darum, daß das, was der Erfahrung zugänglich ist, immer nur einen Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit darstellt. Dieses Ausschnitthafte und Vorläufige ist — über die zufällige und individuelle Bedingtheit hinaus — eine Grundbedingung des menschlichen Daseins. In der theologischen Sprache wird darum von einem „Jenseitigen" gesprochen. Jenseitig meint ja nicht ein räumliches Anderswo oder ein zeitliches Später, sondern meint eine Wirklichkeit, die sich nicht mit der offensichtlich vorhandenen deckt. Was jenseitig ist, kann weder durch körperliches oder geistiges Begreifen noch durch Erfahrung erschöpfend erfaßt werden.
Die vielfältigen Bemühungen, die christliche Botschaft verständlich zu machen, dürfen daher nicht den Eindruck erwecken, als wüßte der Zuhörer nun über sie Bescheid. So sinnvoll es ist, wenn z.B. von Auferstehung die Rede ist, von den Möglichkeiten der Auferstehung hier und jetzt zu reden und dabei an die dem Zuhörer erlebbaren Neuanfänge anzuknüpfen, so dürfte dabei nicht übersehen werden, daß die Steine, die von unseren „Gräbern" weggewälzt werden, noch nie der Stein sind, der vom Grab Jesu weggenommen wurde. Christliche Verkündigung muß den richtigen Weg finden, der hindurchführt zwischen einer Vertrö-

stung auf das Jenseits, die praktischer Ausdruck des Unglaubens sein kann, und einer charismatischen Ungeduld, die den Zustand der Auferstehung schon vor dem Tod oder ohne Tod haben möchte.
Das Verlangen nach der Erfahrung des Eigentlichen kann zur Sucht werden, die den Unterschied zwischen dem Endgültigen und seinem vorübergehenden und vorläufigen Aufblitzen leugnet. Die Augenblicke am Berg Tabor werden mit der Auferstehung gleichgesetzt, der indirekte Zugang wird zum direkten Zugriff. Dadurch wird jedoch das Bild, das eine Ahnung von dem Unsichtbaren vermitteln könnte, zum Ding, das den Zugang verstellt.

Der Bedeutungsverlust der Erfahrung

Wenn die Pädagogik immer wieder die Bedeutung der Erfahrung für Lernvorgänge betont hat, dann wäre auch einmal zu fragen, wieweit dies heute noch gilt bzw. zu verantworten ist. Man muß ja feststellen, daß das Leben in vielen Bereichen entsinnlicht ist und daß die unmittelbare Erfahrung in vielen Fällen durch ein Ablesen von Instrumenten ersetzt wurde und werden mußte. Ebenso gilt eine pädagogische Empfehlung für ein Lernen durch „Versuch und Irrtum" vielfach nur mehr in einer pädagogischen Sonderwelt, während Irrtümer im wirklichen Leben die Gefahr von Katastrophen heraufbeschwören. Die Tatsache, daß Schaden nicht nur klug, sondern auch tot machen kann, ist dabei nicht neu; neu aber ist, daß die Zahl derer, die von einem derartigen tödlichen Irrtum betroffen sind, beängstigend zunimmt.[6]
In ähnlicher Weise spricht Odo Marquard in einem „Beitrag zur Analyse der Gegenwart"[7] von einer „Karriere des Hörensagens". Durch das rapide Anwachsen der Erfahrungswissenschaften wird der einzelne immer abhängiger von der Erfahrung anderer; Erfahrungen werden im zunehmenden Maß nicht selber gemacht, sondern vermittelt. Darüber hinaus bewirkt eine „beschleunigte Erfahrungsveraltung", daß die gemachten Erfahrungen immer weniger tragen; vieles von dem, was gestern noch als bedeutsam erfahren wurde, gilt heute nicht mehr.
Eine Religionspädagogik, der die persönliche Erfahrung wichtig ist, dürfte derartige Entwicklungen nicht übersehen, wenn sie nicht an einem Erfahrungsbegriff festhalten will, der allzu subjektiv und individualistisch und teilweise veraltet ist.

III. Gebraucht wird ein RL, der Wunder(bares) wirken kann; aber Wunder sind immer nur die Ausnahme; sie wollen primär illustrieren, was gemeint ist, und nicht Mißstände beseitigen.

Aus dem Gesagten ist deutlich geworden, daß es unrichtig und ungerecht wäre, vor allem oder allein den RL verantwortlich zu machen, wenn der RU den in ihn gesetzten Erwartungen zu wenig gerecht wird. Wenn der RU jedoch ein Ort der Verkündigung sein soll, ist aber auch danach zu fragen, was dies für die Person des RL bedeutet.

---

[6] Vgl. *H.J. Höhn*, Ende oder Wende der Moderne? In: Orientierung 52 (1988) 116 f.
Man kann die Situation aber auch so sehen, daß schon so viele folgenschwere Irrtümer passiert sind, daß jeder weitere Irrtum nur tödliche Folgen haben kann.
B. Guggenberger, der sich mit dieser Frage intensiv auseinandersetzt (Das Menschenrecht auf Irrtum, München 1987), betont immer wieder, daß eine Welt, in der keine Irrtümer mehr passieren dürfen, unmenschlich geworden ist.

[7] *O. Marquard*, Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986 (Reclam Universalbibliothek 8351) 76—97, hier: 82—84.

Verkündigung verlangt vom RL eine besondere Qualifikation[8].

Was der RL zu sagen hat, soll nicht gescheiter oder erfolgreicher machen; es soll die Augen öffnen und eine neue Lebensweise begründen. Das Wort Gottes ist jedoch nicht primär moralischer Imperativ, sondern Wort der Zuwendung und der Befreiung. Aus einer inneren Zustimmung zur vernommenen Botschaft ergibt sich dann auch eine Veränderung des äußeren Verhaltens, das — wenn die beschriebenen Voraussetzungen gegeben sind — weder Krampf noch moralische Hochleistung ist.

Der RL sollte wissen, wovon er redet. Er sollte eine Botschaft ausrichten, die ihn selber erreicht und betroffen gemacht hat, die aber immer auch mehr ist als das, was er davon verstanden hat und verwirklicht. Er ist ein Jünger, dem Gott jeden Morgen das Ohr erweckt, daß er das Wort hört und so den Müden ein Wort der Erquickung sagen kann (Jes 50,4). Die Botschaft ist mit seiner eigenen Lebensgeschichte verwoben.

Er gleicht den Weisen aus dem Morgenland (vgl. Mt 2,1—12), die sich aufgrund der vernommenen Botschaft auf einen unsicheren Weg gemacht haben, und nicht den Schriftgelehrten, die zwar das Ziel der Reise kennen, die aber weder bewegt werden noch die Botschaft verstanden haben. Er gleicht den Weisen auch darin, daß er vieles erst anfanghaft weiß, daß er die Mühen eines Weges auf sich nimmt, dessen Verlauf und Ende er noch nicht kennt oder auch nur abschätzen kann, und der sich bewußt ist, daß er manches erst unterwegs erfragen muß. Er ist immer wieder in der Situation dessen, der aufzubrechen hat, wie dies Franz Kafka in der kurzen Erzählung „Der Aufbruch" geschildert hat.[9]

Der RL steht somit immer unter der Spannung, daß er die Botschaft zwar kennt, aber doch nicht alles weiß; er darf darum die Botschaft nicht auf das reduzieren, was er bereits versteht. Aber auch das, was er bereits erahnt hat, kann er nicht festhalten wie einen gesicherten Besitz; der auferstandene Jesus begegnet zwar, läßt sich aber nicht festhalten (Joh 20,17). Sein Leben ist von der Botschaft geprägt, aber er schließt dann doch auch immer wieder Kompromisse, wodurch verdeckt wird, was er auszurichten hat. Er bleibt ein Hörender der Botschaft, und auch seine eigene Geschichte mit dieser Botschaft ist noch nicht zu Ende.

Der RU ist Langzeitverkündigung, deren Erfolg sich einer raschen Überprüfung entzieht und deren Wirkung nicht primär am religiösen Wissen der Schüler abgelesen werden kann.

Wenn man Bildung als das bezeichnen kann, was bleibt, wenn man vergessen hat, was man gelernt hat, dann gilt Ähnliches auch für die im RU zu vermittelnde Botschaft. Was die Botschaft meint, wird bleibend verständlich durch die Art ihrer Vermittlung. Die Schülern verstehen erst aus der Art und Weise, wie ihnen der RL begegnet, was seine Worte bedeuten. Ein RL muß daher ein Mensch sein, der Ausstrahlung besitzt und den man leiden kann, was jedoch nicht mit einer oberflächlichen Beliebtheit verwechselt werden sollte.

Seine Freundlichkeit, seine Geduld, sein Humor, sein Verständnis, seine Menschlichkeit, sein fachliches Wissen und Können, seine Art, mit Konflikten umzuge-

[8] Es soll hier nur von der Qualifikation die Rede sein, die den Verkündigungscharakter der RU betrifft, nicht aber von den selbstverständlichen und unabdingbaren fachlichen Voraussetzungen, die ein RL haben muß.

[9] *F. Kafka*, Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a. M. 1972 (Fischer TB 1078), 321.

hen, seine Fähigkeit, von Angst und Kleinlichkeit zu befreien und Verkrampfungen zu lösen, sein Glaube und sein Vertrauen, mit denen er immer wieder Enttäuschungen und Mißtrauen zu überwinden vermag, alles das bewirkt, daß den Schülern verständlich wird, was er sagt. Wird er hingegen als kleinlich und lästig erlebt, nützen alle richtigen und schönen Worte wenig; es fehlt ihnen der notwendige Glanz.

Es ist gewiß nicht leicht zu nehmen, wenn ein RL die auszurichtende Botschaft inhaltlich verkürzt oder sie durch lockere und mißverständliche Formulierungen entstellt. Es ist aber genauso fatal, wenn der Ton nicht stimmt, mit dem die Botschaft vermittelt wird. Die Botschaft ist immer mehr als ihre satzhafte Richtigkeit und als eine gute Methode, wie auch Musik mehr ist als ein korrektes Spielen der richtigen Noten. Die Botschaft lebt davon, daß sie klingt und zum Klingen bringt; sobald sie ihren Klang verloren hat, hat sie aufgehört, Botschaft zu sein. Die Botschaft lebt von der Begegnung und einem sich anvertrauenden Einverständnis. Sie verliert ihren Botschaftscharakter, je mehr eine rechthaberische und besserwissende Art, ein heuchlerisches oder selbstherrliches Auftreten und eine erstarrte Linientreue eine lebendige Begegnung unmöglich machen.

Es ist gewiß richtig, wenn sich ein RL der Kritik der christlichen Gemeinde und der christlichen Eltern stellt. Diese Kritik muß jedoch ihrerseits den Gesamtprozeß schulischer Verkündigung mitbedenken. Man kann den RU nicht überwachen wie den Straßenverkehr, und wer seine Kritik am RU darauf beschränkt, daß er nach falschen Formulierungen und sachlichen Unkorrektheiten fahndet, macht den RU genau zu dem, was er nicht sein sollte, nämlich zur Sachkunde Religion.

Der RL darf sich vom Gefühl der Vergeblichkeit, das zum ständigen Begleiter seiner Arbeit geworden ist, nicht lähmen lassen.

Das Gefühl der Vergeblichkeit gehört wohl zu den größten Herausforderungen des heutigen RL. Es zehrt an seiner beruflichen Zufriedenheit und zermürbt seine innere Spannkraft. Es höhlt das Leben aus und bedroht die Kraft der Hoffnung und des Glaubens. Es wirkt wie „Sand in den Schuhen" und läßt sich weder durch Kraftakte noch durch gutgemeintes positives Reden überwinden. Man wird an Kafka erinnert, in dessen Werk die Macht der Vergeblichkeit auf bedrückende Weise spürbar wird, und an Camus, der auch Kafka noch vorwirft, daß er sich immer noch zu früh fortstiehlt aus der menschlichen Ausweglosigkeit, um bei einer umfassenden Hoffnung Zuflucht zu finden.[10] Und doch! Es ist zu hoffen, daß sich die innere gläubige und menschliche Lebendigkeit sowie das berufliche Können des RL stärker erweisen als alle mißlichen Erlebnisse. Es gilt, auch wenn man zeitweise angeschlagen ist, zuletzt doch stärker zu sein als das, wovon man bedroht wird. Das Material, aus dem der Bohrer gemacht ist, muß härter sein als das Material, das man mit ihm bearbeiten will; wobei aber auch an die Kraft des weichen Wassers zu denken ist.

Der RL wird immer wieder darunter leiden, daß er das Wunder nicht wirken kann, das in einem bestimmten Zeitpunkt die Not wenden könnte. Es gibt Situationen, in denen nichts anderes bleibt, als auszuhalten und standzuhalten, eine Fähigkeit, die in der christlichen Tradition

[10] *A. Camus*, Die Hoffnung und das Absurde im Werk von F. Kafka. Anhang zu „Der Mythos des Sisyphos", Düsseldorf 1965 (rororo 90), 102—112.

als Tapferkeit bezeichnet wurde. Man wird aber auch an die Jünger Jesu erinnert, die nicht in der Lage waren, einem Vater zu helfen, der sie dringend bat, die Macht des Bösen zu brechen, die seinen Sohn beherrschte (Mk 9,18). Auf ihre Frage, warum ihr Bemühen vergeblich war, werden sie von Jesus auf die Macht des Glaubens (Mt 17,20) und auf Gebet und Fasten (Mk 9,29) verwiesen.

Die geistige und geistliche Müdigkeit, die lust- und kraftlos macht und dem Leben die Spannung nimmt, hat aber noch eine andere Dimension. Sie erinnert an ein Phänomen, das schon den alten Mönchsvätern bekannt war, das sie gefürchtet haben und das sie mit dem Begriff „acedia" umschrieben haben. Sie wußten, daß diese „Trägheit des Herzens" eine nahe Begleiterin der Beschäftigung mit dem Religiösen ist. Als Heilmittel empfahlen sie in ihrer Erfahrung eine gesunde körperliche Betätigung.

Die Gefahr der Ungeduld

Wovon der RL zu reden hat, ist wie ein schöner Traum, dessen Verwirklichung dringend ist; diese würde das Ende von allen Arten menschlicher Not und menschlichen Sterbens bedeuten, welche eine Folge von Machtmißbrauch, Unterdrückung und Egoismus sind. Manchmal wird ein Zipfel dieses Traumes Wirklichkeit, aber er bleibt doch recht dürftig im Vergleich mit der weltweiten Not.

Es ist schwer, sich damit abzufinden, daß die Ausbreitung des Reiches Gottes den langwierigen Gesetzen des Wachstums unterliegt, wenn einem die Zeit davon läuft. So möchten auch RL ihre Schüler von Blindheit, Taubheit, Sprachlosigkeit und Gelähmtheit befreien und diesen Zustand durch ein machtvolles Eingreifen herbeiführen, anstatt auf langwierige Wachstumsprozesse angewiesen zu sein. Aber auch die Wunder Jesu hatten nicht den Zweck, die Welt auf rasche Weise zu verändern; sie sollten vielmehr illustrieren, was mit „Herrschaft Gottes" gemeint ist. Die Versuchungsgeschichte (Mt 4,1—11) ist für die Christen aller Zeiten Hinweis und Mahnung, nicht der Versuchung der Ungeduld und der raschen Lösung zu erliegen.[11]

Recht hat der Ungeduldige darin, daß er die Botschaft von der Erlösung ernst nimmt und daß er nicht bereit ist, das Gehörte auf ein fernes Später zu verschieben. Er irrt aber immer dann, wenn seine Ungeduld so groß wird, daß er die Gesetze des Wachsens und des Todes nicht wahrhaben will. Vielleicht ist es gerade dies, worin sich die Vertreter einer Befreiungstheologie und die Angehörigen von charismatischen Gruppen gleichen. Ihre Ungeduld macht sie sympathisch, solange sie nicht übersehen, daß die endgültige Verklärung den Tod — und zwar den definitiven physischen Tod — voraussetzt. Eine Verklärung, die sich vor dem Tod ereignet, bleibt immer begrenzt, sowohl bezüglich der Dauer als auch des Personenkreises; sie kann daher nicht Allgemeingut werden.

Der Christ befindet sich in einer Situation, in der er mit dem Tod rechnet und an die Auferstehung glaubt. Das geschichtliche Faktum des Todes und die Wahrheit der Auferstehung gehören zusammen. Keines von beidem hebt das andere auf, aber jedes macht deutlich, was das jeweils andere meint und rückt es ins rechte Licht. Das neue Leben setzt sich erst durch im Sterben, das weder durch Aktivitäten noch durch eine charismatische Erlebnisfrömmigkeit übersprungen werden kann.

[11] Es sei wieder auf F. Kafka verwiesen, der in der Ungeduld die Sünde des Menschen sieht, die ihn aus dem Paradies vertrieben hat und die ihn auch hindert, dorthin zurückzukehren. (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß. Hg. v. M.Brod, Frankfurt 1953, 3).

Bei derartigen Überlegungen wird deutlich, wie sehr der Verkündigungsauftrag des RU an den Glauben des RL gebunden ist; dieser aber läßt sich kaum durch äußere Kontrollen überprüfen.

IV. Die Suche nach dem Ort, an dem die verkündigte Botschaft gelebt wird

Die Religionspädagogik hat sich in den letzten Jahren intensiv mit den Zusammenhängen beschäftigt, die zwischen der frühkindlichen Geborgenheitserfahrung und dem religiösen Glauben bestehen. Im wachsenden Maß bedenkt die Religionspädagogik auch die Abhängigkeit des religiösen Glaubens von den Denkstrukturen eines Menschen, die ihrerseits wieder Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe sind.[12]
Im Vergleich dazu wird der Frage, welche Bedeutung die soziale Zugehörigkeit für die verschiedenen Lernvorgänge und damit auch für die Glaubenentscheidung hat, noch (zu) wenig Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl man sich unschwer vorstellen kann, wie mühsam es ist, wenn Kinder etwas lernen sollen, das in ihrer Lebenswelt praktisch keine Bedeutung hat. Es ist Lehrern und Erziehern wohl bekannt, wie sehr auch gute Vernunftgründe auf eine Resonanz im gesellschaftlichen Umfeld der Schüler angewiesen sind. Der Weg zu Einsicht und Überzeugung führt in einem hohen Maß über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, in der die Wahrheiten, um die es geht, Gültigkeit haben. P.L. Berger spricht von Plausibilitätsstrukturen, außerhalb derer es keine Plausibilität gibt. In dieser Weise übersetzt er auch die theologische Formel "extra ecclesiam nulla salus" (außerhalb der Kirche kein Heil), die für ihn daher die Bedeutung eines grundlegenden soziologischen Axioms hat.[13]

Für die Verkündigung bedeutet dies, daß sie auf den gesellschaftlichen Zusammenhang angewiesen ist.

Der Glaube ist nicht nur personale Entscheidung, sondern immer auch Mitglaube, der die Gemeinschaft und die Begegnung mit anderen Glaubenden braucht. Die Gemeinschaft einer Schulklasse oder einer Schule kann — jedenfalls auf Dauer — diese Bedingung nicht erfüllen, da eine vorübergehende Klassenzugehörigkeit die Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft nicht ersetzen kann. „Es kann wirkungsvoll Kindern in der Katechese nur vermittelt werden, was in der Gemeinde der Erwachsenen geglaubt, gelebt und gefeiert wird."[14]

Die Diskussion um die „Kirchlichkeit" des RU

ist brisant und nicht frei von emotionalen Unterstellungen und falschen Erwartungen. Es haben sich aber gerade diesbezüglich die Voraussetzungen für den RU grundlegend verändert. Während der RU früher weitgehend in Kirchenzugehörigkeit und kirchliche Praxis eingebettet war, muß der RL heute damit rechnen, daß vielen Schülern eine kirchliche Praxis exotisch fremd ist, und daß sie der Kirche kritisch oder sogar aggressiv gegenüber-

---

[12] *F. Oser/P. Gmünder*, Der Mensch — Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Einsiedeln 1984.
J. Fowler, Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung, in: Concilium18 (1982) 444—447.

[13] *P.L. Berger*, Auf den Spuren der Engel. Der moderne Mensch und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt a. M. 1981 (Fischer TB 6625), 48.

[14] *D. Emeis*, Der Glaube der Gemeinde und seine Weitergabe in der Katechese; in: StdZ 206 (1988) 334. Emeis bezieht sich dabei auf Einsichten, die schon 1966 von B. Dreher und A. Exeler geäußert wurden. *(B. Dreher u.a.*, Katechese und Gesamtseelsorge, Würzburg 1966).

stehen. Die Kirchenfremdheit der Schüler ist ein Spiegelbild der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation; sie sitzt zu tief, als daß sie durch Imperative, durch guten Willen oder durch schnelle Maßnahmen bereinigt werden könnte.
Der RL befindet sich in einer schwierigen Situation. Er soll eine Verbindung herstellen zwischen der Kirche und seinen Schülern und hat dabei einen immer breiter werdenden Graben zu überbrücken. Er muß an beiden Ufern beheimatet sein. Die ihm abverlangte Doppelsprachigkeit setzt ihn harten Zerreißproben aus. Es ist für ihn eine schmerzliche Erfahrung, daß er seinen Schülern so wenig von dem vermitteln kann, was ihm zur religiösen Heimat geworden ist; er leidet aber auch darunter, daß ihm von seiten der Kirche manchmal vorgeworfen wird, er stünde selber dem kirchlichen Leben zu kritisch gegenüber und das pfarrliche Leben sei ihm selbst zu wenig Anliegen. Es soll nicht bestritten werden, daß manche Kritik berechtigt ist; man soll aber dabei nicht übersehen, daß die Sache als solche schwierig geworden ist.
Eine Pfarrgemeinde, die vom RU primär erwartet, daß er die Schüler zur Mitfeier der Sonntagsmesse bringt, hat wahrscheinlich von den Bedingungen des heutigen RU kaum eine Ahnung. In einer Situation, da der Kirchenbesuch nicht mehr selbstverständlich ist, kann man sich nicht damit begnügen, seinen Verpflichtungscharakter zu unterstreichen. Es hat sich vielmehr auch die kirchliche Gottesdienstgemeinde zu fragen, ob sie auf die Menschen, die zur Mitfeier eingeladen sind, anziehend wirkt.

Attraktivität kann natürlich nicht bedeuten, daß jeder die Kirche vorfindet, die er sich gerade wünscht.

Sie meint weder Anpassung an aktuelle Bedürfnisse noch Anbiederung; sie liegt zunächst auch nicht darin, daß die Gottesdienste kind- und jugendgemäß gestaltet sind, so gut und notwendig dies auch ist. Die Anziehungskraft der Kirche liegt darin, daß sie der Wahrheit und dem Leben verpflichtet ist. Die Wahrheit, um die sie weiß, ist die: wir dürfen dem Leben und einander trauen, weil wir schon vor allen unseren Verdiensten und trotz der eigenen Unfähigkeit in einer umfassenden Weise „gut aufgehoben" sind.
Die Rede von den neuen Lebensmöglichkeiten ist für viele Menschen eine gute Rede, die sie aufhorchen und neu hoffen läßt. Die Gefahr, daß die Kirche ihre Attraktivität verliert, liegt weniger darin, daß sie bei ihrem Dienst unbeholfen ist und ihre Botschaft nur stotternd herausbringt, so unangenehm dies auch im Einzelfall sein mag. Der eigentliche Verrat an der Botschaft geschieht dann, wenn diese zur kleinlichen Rechthaberei und zum Justamentstandpunkt wird und nur mehr einer moralischen Disziplinierung dient. Keine äußere Attraktivität und keine noch so schönen Kleider werden dann den Glanz der Kirche retten können.
Die Kirche ist Weg und nicht Ziel. Sie darf die Rede vom Reich Gottes nicht vergessen. Sie muß helfen, es herbeizuführen, aber sie ist nicht selber dieses Reich. Die Tatsache, daß die Kirche nicht mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden darf und daß es wichtiger ist, daß sich Menschen zum Reich Gottes bekehren, als daß sie Mitglieder der Kirche sind, ist eine der zentralen Wahrheiten kirchlicher Verkündigung, auch wenn sie manchmal bitter und schwer zu verstehen ist. Natürlich muß die Kirche auch für die eigene Institution Sorge tragen, es sind Verwaltungsfragen und auch Disziplinangelegenheiten zu lösen, aber es ist wichtig, daß die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Haupt- und Nebensache erhalten bleibt. Der Widerspruch zwischen der „evangelischen Perspektive" der Kirche und ihrer „empirischen Schwere" darf nicht verwischt

werden. Es ist Vorsicht geboten gegenüber dem „Bürokratisierungsphänomen, das alle Gesellschaftsformen zu überschwemmen strebt", denn „das Einstimmige ist sein Gott". „Das Beiläufige wird zum Wesentlichen. Der Bürokrat verwaltet das Hauptsächliche nur in der Sicht des Nebensächlichen".[15]

Für jemanden, der innerhalb der Kirche lebt und der mit der Aufgabe der Verkündigung betraut ist, ist es wichtig, daß er sich der Unterschiede zwischen Kirche und Reich Gottes bewußt ist. Die Kirche wird in ihrer Praxis immer auch hinter der Botschaft zurückbleiben, die sie sich und anderen auszurichten hat, und daher dem Vorwurf der Unglaubwürdigkeit nie ganz entgehen. Es ziemt ihr also Bescheidenheit und Demut; aber gerade die Sprache des Dienens und der Bescheidenheit wird verstanden werden. Leben muß be-zeugt werden und kann nur durch Über-zeugungskraft vermittelt werden. Es wäre töricht, durch das Verwenden bunter Stifte mehr Lebendigkeit erreichen zu wollen. Eingebildetheit, Sturheit, ein Mangel an Bescheidenheit oder Predigten, die dem Menschen Angst machen, indem sie mit der Hölle drohen, zerstören die Rede von der Wahrheit und dem Leben Gottes mehr als inhaltliche Verkürzungen.

Bezüglich der Kirchenzugehörigkeit

ist es aber weder damit getan, daß man ihre Notwendigkeit für den Glauben bewußt macht, noch damit, daß sich die Kirche bemüht, ihr Anliegen entsprechend und sympathisch zu artikulieren. Die Kluft zwischen Kirche und Lebensgefühl ist so groß geworden, daß man *die verschiedenen Stufen, Formen und Möglichkeiten der Zugehörigkeit* bedenken muß, von denen auch das II. Vatikanum weiß (K 13—17; Oe 3; M 6).

Es ist nun leider so, daß der RL mit diesem Problem, dessen Lösung für ihn äußerst dringlich ist, ziemlich allein gelassen wird. So helfen ihm z.B. bei der Überlegung, ob es zu verantworten ist, mit Schülern, die mit der Kirche praktisch nichts zu tun haben (wollen), Eucharistie zu feiern oder sie zum Empfang von Sakramenten einzuladen, weder Lehrpläne noch Lehrbücher, weder Synodenbeschlüsse noch Pfarrgemeinderäte. Statt zu fragen, ob unter den gegebenen Umständen derartige Ziele überhaupt angestrebt werden sollen, werden sie vielfach als selbstverständlich und als gegeben angesehen. Kommt es dann aber etwa bei Schulgottesdiensten zu Unzulänglichkeiten, muß der RL mit dem Vorwurf rechnen, daß er es nicht verstanden hat, die Schüler in entsprechender Weise vorzubereiten.

Es ist nicht verwunderlich, daß das Dilemma von formal gegebener, aber faktisch nicht vorhandener Kirchenzugehörigkeit gerade bei der Feier der Eucharistie oder anderer Sakramente sichtbar wird. Sakramente sind ja die zentralen Zeichen der Kirchenzugehörigkeit; sie führen zur kirchlichen Gemeinschaft hin und sind zugleich Ausdruck des Mitlebens. Ist Kirchenzugehörigkeit jedoch faktisch nicht gegeben, werden Sakramente entweder zu leeren Zeichen, denen im Leben nichts entspricht, oder sie werden zum Ausdruck aktueller Interessen und Aktionen, denen dann häufig die innere Beziehung zum Leben Jesu fehlt. Beides ist an Schulgottesdiensten immer wieder zu beobachten.

Gewiß ist das Problem hier nur verkürzt dargestellt; eine tragfähige Lösung ist wegen der Vielfalt der damit verbundenen Implikationen schwierig. Eine christliche Gemeinde, die die Verbindung zum RU nicht verlieren will, darf den RL aber gerade bei der Lösung solcher Fragen nicht

[15] *Ch. Duquoc*, Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität, in: Conc 24 (1988) 157—164, hier 163.

allein lassen. Es besteht sonst die Gefahr, daß wichtige Probleme bloß pragmatisch und vordergründig gelöst werden und daß so der RU — und mit ihm auch der RL — an den Rand des kirchlichen Interesses gedrängt und damit für die Kirche bedeutungslos werden.

Die Frage lautet also: Darf sich der RL, dessen Aufgabe es ja ist, seine Schüler mit der Botschaft Jesu zu konfrontieren, bezüglich der Kirchlichkeit seiner Schüler mit einer Sympathiewerbung zufrieden geben? Darf und soll er, wenn und solange die Voraussetzungen dafür nicht gegeben sind, auf ein sakramentales Mitleben seiner Schüler mit der Kirche verzichten?

Dies würde bedeuten, daß der RL eine Zielsetzung, die er bei zunehmendem Alter seiner Schüler ohnehin immer weniger und bei Pflichtschülern oft nur formal erreicht, aufgeben dürfte.[16] Die dahinterstehende theologische Überlegung ist die, daß bei aller Bedeutung sakramentaler Zeichen weder alles gerettet ist, wenn sie gesetzt sind und das Sakrament empfangen worden ist, noch alles verloren ist, wenn das Sakrament nicht empfangen wurde.

Mit derartigen Überlegungen soll keinesfalls die Bedeutung von Sakramenten angezweifelt werden; es soll auch keiner billigen Anpassung an heutige Gegebenheiten das Wort geredet werden. Es geht vielmehr darum, den jeweils richtigen nächsten Schritt zu gehen, ohne daß man voraussehen kann, wieviel weitere Schritte noch möglich werden.[17] Nach Karl Rahner ist „Kirchlichkeit nicht Anfang, sondern Ende der Gnade".[18] Sakramentale Vollzüge setzen bei Heranwachsenden und Erwachsenen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation das ihrem Alter entsprechende Hören der Botschaft voraus. Ein Einüben ritueller Vollzüge, dem sowohl der Hintergrund der personalen Entscheidung als auch die soziale Zugehörigkeit fehlen, ist keine gute Voraussetzung für ein Hineinwachsen und keine gute Eingewöhnung für diese Vollzüge. Es behindert vielmehr auf lange Sicht sowohl das Hören der Botschaft als auch den Empfang von Sakramenten. Auch Jesus hat nicht alle, die er geheilt hat, eingeladen, sich ihm anzuschließen (Mt 5,19).

Um Mißverständnissen zuvorzukommen, sei betont, daß es nicht darum geht, den RU aus seiner kirchlichen Ge- und Verbundenheit zu lösen. Der RU kann seine Aufgabe nur erfüllen, wenn seine Bindung an die Kirche in doppelter Weise gegeben ist. Einmal muß sich die kirchliche Gemeinde dessen bewußt sein, daß der RU ein wichtiger Teil der ihr aufgetragenen Verkündigung ist; sodann muß sich der RL darüber klar sein, daß er mit seiner Tätigkeit der kirchlichen Gemeinde verantwortlich ist und bleibt.

Zweifellos aber hat sich aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse in der Aufgabenstellung des RU einiges verschoben. Der RU kann immer weniger

---

[16] Es soll natürlich nicht übersehen oder gering geschätzt werden, daß die den Kindern eigene Begeisterungsfähigkeit auch für das Religiöse geweckt werden und überzeugende Ausdrucksformen finden kann. Dennoch hätten auch RL, die diese Begeisterung zu wecken vermögen, zu überlegen, was aus einem derartigen begeisterten Mitmachen zehn Jahre später geworden ist, wenn es nicht in einem über den RU hinausgehenden Sozialbezug verankert ist.

[17] Der Pädagogik sind derartige Situationen wohl vertraut. Ist es doch ihre ständige Aufgabe, das richtige Augenmaß für Über- und Unterforderung zu haben und in der Spannung zwischen einem idealen Sollzustand und den tatsächlich vorhandenen Möglichkeiten die richtigen Aktivitäten zu setzen. Wer erziehen will, muß sich über das jetzt Mögliche freuen können, auch wenn dies im Hinblick auf ein fernes Ziel nicht sehr viel sein sollte.

[18] *K. Rahner*, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: Schriften zur Theologie Bd. XII, Zürich—Einsiedeln—Köln 1975, 582—589, hier: 586.

die Aufgaben erfüllen, die ihm in der Vergangenheit ganz selbstverständlich zugefallen sind. Er war in einem hohen Maß auf ein christlich kirchliches Leben bezogen, hatte dafür vorzubereiten und zu deuten, was dort vollzogen wurde. Nicht nur der RU, sondern die gesamte Schule war dem kirchlichen Leben zugeordnet, wie das eben der gesellschaftlichen Situation entsprach und in überschaubaren Gemeinden heute noch der Fall sein kann.

Je mehr jedoch die Schüler dem kirchlichen Leben entfremdet sind, umso mehr wird der RU zu einem Ort der Erstverkündigung. In dieser Situation sollte man dem RL nicht Lasten aufbürden, die er nicht tragen kann. Man soll von ihm nicht erwarten, daß ihm gelingt, seine Schüler in ein kirchliches Leben zu integrieren, wenn dies schon den Eltern und der christlichen Gemeinde vielfach mißlingt.

Die christliche Gemeinde sollte nicht unbedacht und ohne Kenntnis der schulischen Situation Erwartungen hegen und Forderungen stellen. Sie sollten ihren RL gut zuhören, wenn diese von ihren Schülern erzählen, vor allem aber sollten sie sie stützen, daß sie in dem oft schwierigen Milieu der Schule nicht müde werden, von Jesus und seiner Botschaft zu reden. Es ist viel erreicht, wenn es dem RL gelingt, in seinen Schülern die Sehnsucht nach einem heilen Leben zu wecken, die Bereitschaft zu fördern, dafür auch etwas zu tun, und ihnen die Kirche, die sich für diese Ziele einsetzt und der sie ja schließlich auch selber angehören, sympathisch zu machen. Dies ist auch dann ein erstrebenswertes Ziel, wenn die Schüler weder jetzt noch später in aktiver Weise am (sakramentalen) Leben der Kirche teilnehmen sollten.[19] Der RL bleibt in seiner Tätigkeit auf die Beheimatung in einer christlichen Gemeinde angewiesen; diese Beheimatung lebt jedoch in einem hohen Maß von Vertrauen, mit dem die christliche Gemeinde ihn und seine Arbeit begleitet.

[19] Dieses Konzept unterscheidet sich insofern von der charismatischen Erneuerung und dem der Basisgemeinden, als es auch den Wert einer distanzierten Sympathie wahrnehmen kann, ohne sogleich zu versuchen, aus der Distanz ein aktives Mitleben zu machen. Es könnte sein, daß ein derartiges Konzept einer pluralistischen Gesellschaft besser entspricht. Die geänderte Sichtweise, nach der Fernstehende zu Sympathisanten werden können, sollte in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden.

PETER HOFER

Zur Vorbereitung einer Predigt

Der Salzburger Homiletiker bietet für die Vorbereitung einer Predigt keine pragmatischen Tricks an. Er empfiehlt sorgfältiges Studium der Texte sowie gewissenhaftes Bemühen um Sprache und Gestaltung. Er verweist aber auch auf die hohen Anforderungen an die Lebensführung des Predigers, der zunächst selbst Hörer und Befolger des Wortes sein muß, das er anderen predigt. (Redaktion)

Jeder Prediger hat schon wiederholt die Situation erlebt, daß er zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Predigt fertig haben soll, daß er bereits dieses und jenes Predigtwerk konsultiert hat, aber immer noch vor einem leeren Blatt Papier sitzt. Oft würde er lieber nicht predigen, weil er nicht nur aus Büchern, sondern aus eigener Erfahrung weiß, wie wenig von dem ankommt, was er sagen will — jedenfalls nicht so, wie es gemeint war. Oft würde er lieber schweigen, weil die Worte, die er auszulegen hat, nach jeder Seite hin das Format eines Durchschnittsmenschen übersteigen.

Und doch muß er predigen, weil die Kirche mit der Verkündigung steht und fällt, weil er der Vermittler ist zwischen dem Schrifttext und dem Hörer. Beiden schuldet er Ehrlichkeit: der Text darf nicht um die Fragen des Hörers, der Hörer nicht um den Anspruch des Textes betrogen werden.[1] „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht predige!" (1 Kor 9,16), hat einer der ersten Prediger, der Apostel Paulus gesagt. Jesus hat seine Botschaft nicht Büchern anvertraut, sondern lebendigen Menschen, ihrem Wort und ihrem Zeugnis.

Ich gestehe gerne, warum ich predige: weil mich die Leidenschaft für die Auseinandersetzung mit biblischen Texten gepackt hat. In diesen Texten finde ich Ausblick, Hoffnungen und Entwürfe, Alternativen angedeutet, ohne die mir die Welt dunkel bliebe.

Aber wie entsteht eine Predigt, die das Herz anrührt, die ein Wunder ist, weil der, von dem die Rede ist, darin selbst das Wort ergreift, so daß nicht nur über Gott und seinen Freispruch geredet wird, sondern sein Wort „geschieht", sein Freispruch frei macht?[2]

Es ist ein fataler Irrtum zu meinen, wenn nur die „Lehre der Kirche" korrekt und umfassend — versetzt mit ein paar rhetorischen Tricks — wiedergegeben würde, sei das Wichtigste der Predigt geleistet. So geht sie aber zum einen Ohr hinein und zum anderen wieder hinaus.

Die Vorbereitung der Predigt ist ein eminent geistliches Geschehen in allen Phasen. Das Gebet und die Meditation können freilich eine ernsthafte Vorbereitung nicht ersetzen, sondern sie gehören „zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit"[3].

So ist die Vorbereitung der Predigt ein schöpferischer, ein theologischer Prozeß, der als Vergewisserung (I), als Meditation (II), als Vergegenwärtigung (III) und als Gestaltung (IV) abläuft.

---

1 Vgl. *F. Kamphaus, R. Zerfaß*, Vom Text zur Predigt, in: ders., Predigtmodelle 2, Mainz 1973, 105ff.

2 Vgl. die „Geschichte" in den Tagebuchaufzeichnungen von *F. Stier*, Vielleicht ist irgendwo Tag, Heidelberg 1981, 25—28.

3 *D. Bonhoeffer*, Finkenwalder Homiletik, Schriften IV, München 1961, 258.

1. Vergewisserung

Unter „Vergewisserung" verstehe ich die Aneignung des kostbaren Wortes der Schrift mit Herz und Hirn.
Wenn es „keine größere Verpflichtung gegenüber der Kirche" gibt, „als in ihr und für sie das Wort Gottes laut werden zu lassen in einer die Menschen angehenden, sie ergreifenden, also verständlichen Verkündigung"[4], dann gibt es auch für die Prediger keine größere Verpflichtung, als sich diesem Wort zu ergeben, es verstehen zu lernen mit allen Mitteln der Wissenschaft und Theologie. Wenn in der Kirche so viele dürre, fremde, nichtssagende, leere Worte gesagt werden, dann liegt es nicht daran, daß die Prediger zu viel, sondern zu wenig Exegese studiert haben und daß sie die geistige Arbeit nicht ernst genug genommen haben. Dann müssen sie Zuflucht zur subjektiven Selbstdarstellung nehmen, zu leeren Formeln und überlieferten Redensarten, zu banalen, moralisch-politischen Rezepten. Wenn man sich nicht um das Profil eines Textes bemüht, um seine Aussagespitze, um seine Pointe, dann erschöpft sich die Rede in ein paar gängigen Bibelsprüchen, auf die hin scheinbar jede Perikope ausgelegt werden kann. Die Schrift wird dann zum Steinbruch für Lieblingsideen des Predigers oder für gängige Allerweltsweisheiten, die niemand aufregen.
Zu dieser Vergewisserung des Textes gehört, daß der Prediger selbst sich ihm öffnet. Er muß der erste Hörer dieses Wortes sein, seine unmittelbar zugänglichen Aussagen aufnehmen, die widerständigen wahrnehmen, die überraschenden, neuen entdecken. Er muß mit dem grundlegenden Instrumentarium biblischer Wissenschaft vertraut sein, mit dem Erkennen der literarischen Gattung, mit der Unterscheidung zwischen Faktum und Deutung, überhaupt mit der Weltsicht und Bildwelt der Bibel. Wie oft werden in der Predigt Nebenzüge einer biblischen Perikope zur Hauptsache gemacht, werden Menschen in ihrem Glauben mit Lasten beladen, die sie nicht tragen können, werden biblische Wundererzählungen einfach reduziert auf die Frage der Historizität! Die Frage muß lauten: „Predigen wir das Evangelium?" Wenn ja, dann predigen wir gut.[5]
Dem unter Zeitdruck stehenden Prediger garantiert die gewissenhafte exegetische Aufbereitung der Perikope ein Minimum an Konfrontation mit der Ur-Kunde des Glaubens. Wer zudem bemüht ist, alle drei Lesungen der Sonntagsliturgie zur Grundlage seiner Predigt zu machen, setzt sich im Laufe der neun Jahre des Lesezyklus mit einem beträchtlichen Teil der Bibel intensiv auseinander.

2. Meditation

Die Meditation ist die persönliche Aneignung des Textes in der Tiefenschicht der Seele. Sie ist der zweite Schritt einer gewissenhaften Predigtvorbereitung, der nicht vor dem ersten getan werden kann und darf. Gegenwärtig kommt es oft vor, daß man, sich selbst gegenüber unkritisch, die eigenen Vorstellungen und Wünsche ganz einfach dem biblischen Text unterschiebt und dies noch für die wahre Hermeneutik hält.
Die Meditation hat es mit der „geistlichen Kompetenz" des Predigers zu tun. Denn nicht ein beliebiges Wort ist auszulegen, sondern der Verkündiger steht unter dem Wort, dem er dient in einem doppelten Sinn: es deckt ihn, aber es fordert ihn auch.

---

[4] *H. Schlier*, Die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten, in: ders., Der Geist und die Kirche, Freiburg 1980, 225—240, hier 228.
[5] Vgl. *P. Düsterfeld*, Predigen wir das Evangelium?, in: Katechetische Blätter 106 (1981) 946—951.

Predigt und Nachfolge gehören unmittelbar zusammen. Und die Nachfolge ist nicht etwa ein privates aszetisches Unternehmen, sondern sie gehört wesentlich zum Amt des Predigers.
G. Bernanos hat es dichterisch ausgedrückt in seinem „Tagebuch eines Landpfarrers":

„Gottes Wort! Das ist glühendes Eisen. Und das willst du, der du es lehrst, es mit Zangen anfassen, aus Angst, du könntest dich verbrennen und greifst nicht gleich mit beiden Händen danach? Daß ich nicht lache! Ein Priester, der von der Kanzel der Wahrheit herabsteigt mit einem Mund wie ein Hühnersteiß, ein wenig erhitzt, aber zufrieden, der hat nicht gepredigt — im besten Fall hat er geschnurrt. Allerdings kann das einem jeden zustoßen, wir sind alle arme Schläfer, und es ist manchmal verdammt schwer aufzuwachen. Sogar die Apostel in Gethsemane haben geschlafen. Aber schließlich muß man sich einmal darüber klar werden. Und du siehst doch auch ein, daß einer, der große Gebärden macht und schwitzt wie ein Möbelpacker, deshalb noch nicht wacher sein muß als die anderen. Ich behaupte nur: Wenn der Herr zufällig ein Wort aus mir herauszieht, das den Seelen nützt, so spüre ich es an dem Schmerz, den es mir bereitet."[5a]

Meditieren heißt, „daß wir im Wort die Wahrheit suchen und nicht in uns; daß wir glauben, daß der, der die Wahrheit ist, uns hier sucht und finden möchte — vielmehr, daß er uns bereits gefunden hat und wir uns darum ganz loslassen, ganz dieser Wahrheit überlassen dürfen, im Text das Evangelium suchen, im Geschriebenen die viva vox, im Buchstaben den Geist vernehmen, nicht das, was wir schon wissen, sondern immer wieder das neue, so noch nie gesehene, so noch nie vernommene Evangelium."[6]
Bei aller berechtigten Skepsis gegenüber einer unerleuchteten Meditationspraxis stellt die Meditation eine wichtige und unverzichtbare Phase der Predigtvorbereitung dar. Sie bedeutet: sich Zeit lassen, sich etwas einfallen lassen, Durststrecken erleiden können, sich loslassen in die Gegenwart des auferstandenen Christus, in die Präsenz des Geistes Gottes hinein.

3. Vergegenwärtigung

In der dritten Phase der Predigtvorbereitung richtet sich der Blick auf die Gemeinde. Es soll nicht der Blick des Besserwissers, des Alleskönners, des Alleinunterhalters sein, sondern der liebende, wache, beobachtende, sorgsame Blick des glaubenden Bruders oder der glaubenden Schwester. Letztlich handelt es sich hier um eine Frage an die Lebensführung des Predigers, die weit über die eigentliche Predigtvorbereitung hinausgeht. Es ist die Frage, ob der Prediger im Gespräch ist mit seinen Zeitgenossen, ob er die Spuren des Lebens in den Gesichtern der Menschen seiner Gemeinde lesen kann, ob er die Sorgen und Nöte, Freuden und Hoffnungen wahrnimmt, ob er auf die Menschen eingeht, mit einem Wort: ob er sie liebt.
Auch hierin zeigt sich, daß diese Phase ein eminent geistliches Geschehen ist: seine Glaubens- und Zeitgenossen hineinzuhalten in das Wort, das wir von Gott her haben, die Situationen und Ereignisse zu deuten mit dem Evangelium im Ohr.
Ich denke mich hinein in Personen meiner Gemeinde, die ich kenne und solche, deren Motive des Handelns und Redens ich nicht verstehe. Ich identifiziere Personen der auszulegenden Perikope mit ihnen und erwecke sie so zum Leben. Die Selbstgerechten, die auf dem Prediger die runde Last von 2000 Jahren Kirchengeschichte abladen möchten, diejenigen, die sich als Zuschauer produzieren möchten, die Enttäuschten, aber auch die vielen, die an diesem Wort ihr Leben immer wieder neu vermessen, die es anderen leichter machen, an Gott zu glauben und an die

[5a] *G. Bernanos*, Tagebuch eines Landpfarrers, Zürich 1975, 63f.
[6] *H. J. Iwand*, in: Göttinger Predigtmeditationen, 1949/50, 195f.

Hoffnung, die er gibt, wenn ihnen der Bodensatz des Lebens aufstößt; die vielen Suchenden, die aus dem Stande vollkommener Ahnungslosigkeit sich mit ergreifender Anstrengung um die Anfänge des Verstehens und Glaubens bemühen und die „Hofräte des lieben Gottes", die immer schon alles wissen; die Hungrigen und die Neugierigen, die Verwöhnten und die Bescheidenen, die Stolzen und die Zerknirschten, die Müden und die Wachsamen, die Gelangweilten und die Begeisterten. Die eigene Starrköpfigkeit und Begrenztheit wird mir ebenso bewußt wie das Unverständnis derer, die nur Bestätigung wollen, nicht Umkehr, derer, die wollen, daß man es ihnen hineinsagt, aber nicht eigentlich ihnen, sondern immer den anderen: den Linken, den Rechten, den „Konservativen", den „Progressiven" oder wie die Klischees alle heißen mögen.

4. Gestaltung

Die letzte Phase der Predigtvorbereitung ist die sprachliche Ausformung und die Durchgestaltung des Aufbaues. Wer sich keine Mühe um seine Sprache macht, dessen Predigt wird bald verarmen. „Wer in seinem Beruf von der Sprache lebt, muß etwas für seine Sprache tun."[7]

Die Sprache Jesu ist das Maß: konkret, zugespitzt, treffend, unnötige Ausschmückungen vermeidend. Das Ganze der Wirklichkeit kommt in ihr zu Wort. Alles wird durchsichtig auf Gottes Reich hin.

Aber auch die Sprache der Dichter unserer Tage ist hilfreich.[8] Bücher-Regale sind Fenster in die Welt. Der Verkündiger muß sich hüten, daß ihn der Alltag, der kirchliche „Betrieb" verschluckt. Betriebsblindheit und „Fach-Idiotie" sind ständige Gefahren. Predigt, Gespräch, Begegnung, sogar die Liturgie würden steril ohne Tiefe und Weite, ohne Begeisterung, ohne Sprach-Impulse. Das Gespräch entartet zum Monolog. Augen, Ohren, Sinne stumpfen ab. „Darum muß ich mir wie für das Gebet und für die Sorge um das Heil der Menschen, fürs Mahl und für Schlaf auch Zeit nehmen zur Begegnung mit den schreibenden Beobachtern unserer Zeit. Von ihnen, diesen oft sehr feinfühlenden Seismographen, habe ich auch im Blick auf eigene, gar nicht romanhafte Veröffentlichungen hilfreiche Anregungen erfahren", meint der unvergeßliche Bischof Georg Moser von Rottenburg-Stuttgart in einem seiner letzten Aufsätze.[9]

Ein Minimum an theologischer Begrifflichkeit und ein Maximum an Bildhaftigkeit ist anzustreben. Nur in Bildern lassen sich unsere Erfahrungen und Hoffnungen, unser Elend und unsere Utopien mitteilen. Das hat nichts zu tun mit einem weltfremden Ästhetizismus, der sich an Worten delektiert, die zu schön sind, um wahr zu sein. Unsere verwaltete, verwissenschaftlichte, technologisch irregeführte Gesellschaft, die mit Begriffsknöpfen hantiert, braucht den sinnlichen Ausdruck von Bildern und Geschichten, um die Distanz zu überwinden zwischen Redner und Zuhörer. So wird der Hörer eingeladen und mitgenommen auf eine Reise, auf ein gemeinsames Suchen nach dem, was Bestand hat und gilt. Auch hierin kann der Prediger in keine besser Schule gehen als in die Schule Jesu, in dessen Gleichnissen wir den „O-Ton" Jesu hören und das Urgestein seiner Verkündigung finden.

Auch die Bemühung um ein besseres Deutsch gehört dazu, um kurze Sätze, um aktive Verbformen, um direkte Rede, um

[7] *G. Otto*, Wie entsteht eine Predigt? Ein Kapitel praktischer Rhetorik, München 1982, 54.

[8] Z.B.: *R. Kunze*, gespräch mit der amsel, Frankfurt am Main 1984. *Ch. Busta*, Inmitten aller Vergänglichkeit, Salzburg 1985.

[9] *G. Moser*, Ein Bischof liest Romane. Warum?, in: Literaturreport 1987, Jg.74, Stuttgart 1987.

Eliminierung der abstrakten Substantive, um Hauptsätze.[10]
Schließlich bedarf es auch noch einer gewissenhaften Überprüfung des Erfahrungs- und Wahrheitsgehaltes der Predigt, der abstrakten Begriffssprache, des theologischen Fachchinesisch oder der Biblizismen, der unerlaubten Pauschalierungen und der unrichtigen Kurzschlüsse.

Schluß

Wenn wir unsere Verkündigeraufgabe mit redlichem Mühen, in harter Vorbereitungsarbeit, in ständiger Überprüfung, im Hinhören auch auf das Echo und die Kritik zu erfüllen trachten, dann dürfen wir aber auch dem Worte Gottes, das wir als heilige Bürde auf unsere Schultern nehmen und mit unseren schwachen menschlichen Stimmen vernehmlich machen wollen, vertrauen.
Zur Freude und zum Leiden an der Predigt gehört das Bewußtsein, hier immer ein Lehrling zu bleiben. Nur der Dummkopf hat ausgelernt und nur der Eitle steht nicht immer wieder am Anfang. Das bewahrt aber davor, daß nach mühsamer Vorbereitung nicht Sonntagsreden von Religionsbeamten entstehen, sondern hoffentlich eine Predigt, in der einer sein Leben wagt, um Leben zu retten.

[10] „Die Stilfibel von Ludwig Reiners" (*L. Reiners*, Stilfibel, München 1963) gehört „auf das Bücherbrett des Predigers unmittelbar neben die Bibel", meint *R. Zerfaß*, Grundkurs Predigt, Spruchpredigt 1, Düsseldorf 1987, 145.

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East

Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Edited by David Hellholm.

"This massive, beautifully edited volume contains a wealth of scholarly analysis and commentary on an important category in biblical study and in the general history of religions, that of 'apocalypticism'.
... The wide range of material covered and the generally high quality of scholarship in this book ensures that it will serve as an often-cited reference in the future scholarship on apocalypticism."
BIRGER A. PEARSON in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53, No. 2

2. Auflage 1988. Ca. 900 Seiten.
ISBN 3-16-145386-7 Leinen. Ca. DM 350,–

The Samaritans

Edited by Alan D. Crown

This work is a collection of specialist studies planned as a comprehensive handbook for the study of the oldest Jewish sect, the Samaritans. Their religion, literature, society and culture cast light on numerous historical, social and even human problems.

1988. Ca. 900 Seiten. ISBN 3-16-145237-2
Leinen. Ca. DM 400,–



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

KARL HAUSBERGER

Kirchliche Organisation und christlicher Glaube im agilolfingischen Bayern

Ein Beitrag zur 1250-Jahr-Feier der altbayerischen Bistümer

Die Straffung der baierischen Kirchenorganisation durch den hl. Bonifatius im Jahr 739 und ihre enge Bindung an Rom waren epochemachend. Damit wurde der Boden für eine zielstrebende Verchristlichung gelegt, auch wenn noch eine Zeitlang christliches und heidnisches Denken, Empfinden und Handeln nebeneinander bestanden.
K. Hausberger, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Regensburg, zeigt in seiner Studie die Bedeutsamkeit der vor 1250 Jahren getroffenen Maßnahmen auf. (Redaktion)

Die Geschichte des frühen Christentums im Raum zwischen Donau und Alpen hob in der Spätphase des römischen Imperiums an und fand ihren Abschluß durch die straffe Organisation des bajuwarischen Kirchenwesens im Jahr 739. Sie umspannt somit einen Zeitraum von etwa vierhundert Jahren, in dem die abendländische Welt einen ihrer folgenschwersten Umbrüche erlebte: den Übergang in eine neue Epoche des nationalen, politischen, kirchlich-religiösen und kulturellen Lebens — in das „Mittelalter". Ausgelöst hatten diesen Wandel der Dinge die große Völkerwanderung und der von ihr heraufgeführte Zusammenbruch des kraft- und machtlos gewordenen weströmischen Imperiums. Kennzeichnend für die neue Epoche aber war die Tatsache, daß sich durch den Eintritt der jungen germanischen Völker in die abendländische Welt nicht nur der Schwerpunkt des politischen Geschehens, sondern mit ihrer Christianisierung auch der Schauplatz der Kirchengeschichte vom Mittelmeerraum in das Gebiet nördlich der Alpen verlagerte.

Tritt die so charakterisierte Epoche eines wechselvollen Auf und Ab, eines an äußeren Erschütterungen und innerer Bewegung reichen Zusammenbruchs und Neubeginns in ihren abendländischen Konturen und großen Weichenstellungen einigermaßen deutlich vor Augen, so verbleibt sie häufig im Dunkel oder hebt sich nur verschwommen ans Licht, wenn es um räumlich und zeitlich eingegrenzte Details geht. Dies gilt auch und gerade für das Bild der christlichen Frühzeit Bayerns. Angesichts einer äußerst lückenhaften literarischen Überlieferung vermochte die historische Forschung bei vielen Problemstellungen über den Bereich bloßer Mutmaßung nicht hinauszukommen. Allerdings hat die archäologische Forschung in den zurückliegenden Jahren und Jahrzehnten ganz wesentliche Erkenntnisfortschritte erbracht. Wenn auch häufig letzte Klarstellungen noch nicht möglich sind, so gehört die „Wissenschaft des Spatens" zweifelsohne zu den staunenswertesten Phänomenen unserer Zeit, und Ausgrabungen, wie sie etwa entlang der Donau im Kelheimer, Regensburger, Straubinger, Passauer oder Lorcher Raum getätigt wurden, haben so manche als ungesichert geltende Aussage der literarischen Überlieferung erhärtet.

1. Bajuwarische Stammesbildung und Kontinuität des Christentums

Die „Vita Severini", jene wichtigste literarische Quelle für den Todeskampf der römi-

schen Herrschaft an der Donau, schildert uns lediglich den Endpunkt einer Entwicklung, wenn sie zum Jahr 488 berichtet: Wahrlich mit dem biblischen Auszug der Israeliten aus Ägypten sei für die Menschen zwischen Donau und Alpen der vom germanischen Heerführer und italischen König (seit 476) Odovacar anbefohlene Evakuierungsmarsch nach Süden zu vergleichen gewesen. Hand in Hand mit dem Sinken der Kräfte des römischen Imperiums hatte sich nämlich in den Donauprovinzen Raetien und Norikum schon seit geraumer Zeit ein allmähliches Abbröckeln und Auflösen der alten Ordnung vollzogen, wobei das raetische Donauland wohl um Jahrzehnte früher von Germanen besetzt worden war als die Gebiete östlich von Künzing. So lieferte unter anderem das 1980 aufgedeckte Reihengräberfeld von Straubing-Alburg mit seinen spätestens um die Mitte des 5. Jahrhunderts einsetzenden Bestattungen den Beweis, daß das nur wenige Kilometer entfernt gelegene spätrömische Kastell Sorviodurum bereits eine Generation vor Severin den germanischen Nachbarn zum Opfer gefallen sein muß. In den Jahrzehnten zwischen 470 und 490, mit der von Severin angeregten schrittweisen Evakuierung der romanischen Bevölkerung und dem Rückzugsbefehl Odovacars von 488, sank dann auch Ufernorikum zurück in ein Niemandsland miteinander rivalisierender germanischer Volksstämme. Die neue politische Ordnung aber, die sich jetzt zwischen Donau und Alpen zu etablieren begann, war aufs engste verknüpft mit den um 550 erstmals namentlich kundbar werdenden „Baibari" oder „Baiovarii".

Die Herkunft der Bajuwaren hat in der zeitgenössischen Literatur keinen Niederschlag gefunden, und ihr Eintritt in die Geschichte vollzog sich nahezu unbemerkt. Bis in die jüngste Zeit herein gehörte daher die geographische und ethnische Bestimmung dieser Herkunft zu den umstrittensten Problemen der bayerischen Frühgeschichte. Erst die archäologische Forschung unserer Tage läßt in mancherlei Hinsicht klarer sehen. So macht es zunächst eine vom 5. bis zum 7. Jahrhundert sich durchziehende Bestattungskontinuität, wie sie in kürzlich erschlossenen Reihengräberfeldern immer wieder festgestellt werden konnte, wahrscheinlich, daß die Bajuwaren weder in einer einzigen großen Wanderung gekommen sind noch ein einheitliches Volk darstellen. Vielmehr werden zahlreiche Splitter der im späten 5. und frühen 6. Jahrhundert in der näheren und weiteren Umgebung unseres Raumes feststellbaren Stämme — Markomannen und Sueben, Thüringer und Naristen, Alamannen und Rugier, Skiren und Heruler — in ihnen aufgegangen sein, Volksreste, die sich über einen längeren Zeitraum hin zwischen sitzengebliebene Keltoromanen eingedrängt haben und erst im Land zwischen Donau und Alpen zu einem eigentlichen Stamm zusammengewachsen sind. Bei diesem Prozeß der Stammes- und Herrschaftsbildung aber waren die „Männer aus Baia" offenbar das auslösende und bestimmende Element, denn sie erwiesen sich als stark genug, dem neuen Land und Volk seinen Namen zu geben. Daß dieses Herkunftsland „Baia" mit dem böhmischen Kessel gleichzusetzen ist, unterliegt insofern kaum mehr einem Zweifel, als es der Archäologie nun endlich gelang, den herrschaftsbildenden Kern im Fundgut völkerwanderungszeitlicher Gräber auszusondern und mit Böhmen in Verbindung zu bringen. Die in deutlicher Verdichtung um Regensburg und Straubing nachgewiesene Keramik vom Typus Friedenhain/Přeštovice — benannt nach zwei großen Brandgräberfeldern nördlich von Straubing und in Südwestböhmen — läßt den Schluß zu, daß die für die Stammesbildung entscheidende Bevölkerungsgruppe über die

natürlichen Verbindungslinien der Cham-Further und der Stallwanger Senke aus dem böhmischen Kessel kam und daß jene namenlosen Friedenhain/Přeštovice-Leute, Angehörige des elbgermanischen Kulturkreises, Pate gestanden sind bei der Namensfindung für den aus vielen Volksgruppen neu sich bildenden Großstamm auf vormals raetischem Boden.

Ohne Zweifel hat unter den neuen Herren des Landes eine romanische Restbevölkerung die stürmischen Zeitläufte überdauert. Die Evakuierungsbestrebungen Severins und der Räumungsbefehl Odovacars besagen ja im Grunde nur, daß sich das offizielle Rom zurückgezogen hat, die Vertreter des Staates und der Kirche, das Militär und allenfalls noch ein Teil der besitzenden Schichten. Zurückgeblieben ist eine zahlenmäßig nicht unbedeutende keltoromanische Vorbevölkerung, vor allem wohl Bauern und Handwerker, mit besonderen Verdichtungen an einigen befestigten Plätzen an der Donau, im Alpenbereich und namentlich im Salzburger und Tiroler Raum. Daß durch sie eine gewisse Siedlungskontinuität gewahrt blieb, zeigt schon das Weiterleben romanischer Personen-, Orts- und Flußnamen, nicht minder die Fortexistenz spätrömischer Zivilisations- und Kulturformen. Schwieriger gestaltet sich das Problem der Kultkontinuität in den ehemals römischen Donauprovinzen, die Frage also, ob und in welchem Ausmaß die im Land sitzengebliebenen Keltoromanen christliches Ideengut an die neuen germanischen Bauernvölker weitergegeben haben und weitergeben konnten. Zunächst darf man wohl davon ausgehen, daß mit dem Zusammenbruch der Römerherrschaft auch die kirchliche Organisation zugrundeging. Dieser Umstand muß freilich nicht notwendig ein Erlöschen des christlichen Glaubens nach sich gezogen haben. Im Gegenteil! Es gibt durchaus Anzeichen dafür, daß die keltoromanische Restbevölkerung des Landes auch christliche Überlieferungen der Spätantike in das germanisch bestimmte frühe Mittelalter hinübergetragen hat, so die nie völlig erlöschende Erinnerung an die Blutzeugen Florian in Lorch an der Enns und Afra in Augsburg oder die Verehrung der hll. Valentin und Maximilian im Alpenraum. Mit romanischer Tradition stehen allem Anschein nach auch die hll. Marinus und Anianus in Verbindung, deren Kult in Wilparting am Irschenberg bis zur Gegenwart fortdauert. Freilich muß mit Blick auf die geradezu unentwirrbare Lebensbeschreibung dieser beiden Blutzeugen offenbleiben, ob sich hier eine alte Erinnerung an spätrömisches Christentum bewahrte oder ob sie, wie es die Vita vorgibt, erst im späten 7. Jahrhundert den Martertod erlitten haben. Aufs Ganze gesehen wird man jedenfalls davon ausgehen dürfen, daß die in schmalen Rinnsalen fließende Kultkontinuität eine der Grundlagen, wenn auch eine noch so bescheidene, für die Christianisierung der neuen germanischen Völker war.

2. Agilolfingische Herrschaft und irofränkische Mission

„Der Herzog aber, der dem Volk vorsteht, war immer aus dem Geschlecht der Agilolfinger und muß es immer sein", heißt es kurz und bündig im bayerischen Stammesrecht, der „Lex Baiuvariorum".[1] Die Herkunftsfrage dieses Geschlechtes ist bis heute ungelöst. Doch wird soviel deutlich, daß der erste bekannte Agilolfinger, der 555 in einem Herzog namens Garibald begegnet, ein Funktionsträger des Frankenreiches im Rahmen des bayerischen Stammesgebietes war und in einem beson-

[1] *K. Beyerle* (Hg.), Lex Baiuvariorum, München 1926, Tit. III, 1.

deren Vertrauensverhältnis zum katholischen Merowingerhof stand. Garibald wurde nämlich in ebendiesem Jahr 555 vom Frankenherrscher Chlothar I. als Mann für die vormalige merowingische Königin Walderada ausersehen. Der Bayernherzog muß also damals bereits dem christlichen Glauben zugetan gewesen sein, mit ihm wohl auch die oberste politische Führungsschicht des Landes. Aus der Ehe Garibalds mit Walderada ging dann unter anderem jene Tochter Theodelinde hervor, die, 589 dem Langobardenkönig Authari vermählt, entscheidenden Einfluß auf die Zurückdrängung des arianischen Bekenntnisses zugunsten eines römisch geprägten Christentums in Oberitalien gewinnen sollte. Man hat sogar bisweilen die Vorstellung gehegt, die glaubenseifrige Langobardenkönigin aus agilolfingischem Hause habe im Zusammenhang mit der Gründung des Klosters Bobbio (612) durch Columban den Jüngeren die Aufmerksamkeit des Heiligen auf das weite Missionsfeld ihres Heimatlandes gelenkt und so den Anstoß zu einer planmäßigen irofränkischen Mission unter den Bayern gegeben. Gesichertes läßt sich über diese durchaus ansprechende Vermutung freilich nicht ausmachen. So bleibt nur die zusammenfassende Feststellung: Das Christentum, soweit es sich nicht in Resten durch die keltoromanische Bevölkerung über die stürmischen Zeiten hinweggerettet hat, kam wie vormals im Frankenreich auch im Raum zwischen Donau und Alpen von oben her auf das Volk zu. Darum ist es nur allzu verständlich, wenn sich die irischen und fränkischen Glaubensboten des 7. Jahrhunderts vornehmlich an den Herzogspfalzen einfanden und aufhielten.

Es ist bezeichnend, daß die erste Missionswelle in unserem Land von Luxeuil in Burgund ausging, jenem Kloster auf fränkisch-gallischem Boden, das der Ire Columban um 590 gegründet hatte, um das seiner Meinung nach kirchlich im argen liegende Frankenreich neu zu missionieren. Zu Anfang des 7. Jahrhunderts wurden auch die Randgebiete des fränkischen Herrschaftsbereichs von der missionarischen Kraft dieses Klosters erfaßt. So erfahren wir aus der um 640 vom gelehrten Mönch Jonas von Bobbio verfaßten „Vita Columbani", daß Abt Eustasius von Luxeuil nach 615 zunächst zu den burgundischen Waraskern ging und anschließend auch „zu den Boiern, die jetzt Bayern genannt werden", gelangte: „Diese wies er mit größter Anstrengung nach den Grundregeln des Glaubens zurecht und konnte dabei sehr viele bekehren. Nach einiger Zeit kehrte er wieder nach Luxeuil zurück, nicht ohne wortgewaltige Männer auszusenden, die das begonnene Werk mit vollem Eifer fortsetzen sollten."[2] Die genannte Vita erzählt darüber hinaus, daß der Mönch Agrestius aus Luxeuil im frühen 7. Jahrhundert vorübergehend bei den Bayern missioniert habe, und aus einer anderen Quelle erfahren wir, daß Eustasius zur Weiterführung des Bekehrungswerkes den ebenfalls der Klostergemeinschaft von Luxeuil angehörenden Mönch Agilus in Bayern zurückließ.[3] Schließlich wird auch von dem im weiteren Sinne zum Luxeuil-Kreis zählenden hl. Amandus berichtet, er sei im bayerischen und slawischen Donauraum missionarisch tätig gewesen. Welchen Weg aber die Luxovienser Glaubensboten genommen und in welchen Gegenden unseres Landes sie gewirkt haben, muß

[2] MGSS rer. Mer. IV, 121 f.

[3] Hierzu und zum folgenden: *B. Paringer*, Das alte Weltenburger Martyrologium und seine Miniaturen, in: SM 52 (1934) 146—165: *R. Christlein*, Das Reihengräberfeld und die Kirche von Staubing bei Weltenburg, in: Archäologisches Korrespondenzblatt 1 (1971) 51—55.

nach Lage der Quellen offenbleiben. Daß damals schon das Kloster Weltenburg vor dem gefährlichen Donaudurchbruch entstand, läßt sich weder ausschließen noch beweisen. Doch hat die These Benedikt Paringers, der, gestützt auf eine Weltenburger Miniatur des 11. Jahrhunderts, die Anfänge dieses Donauklosters mit der Missionstätigkeit der Columban-Schüler in unmittelbaren Bezug brachte, in jüngster Zeit an Verbindlichkeit eher gewonnen, und zwar namentlich durch die Ausgrabung eines als christlich ausgewiesenen Reihengräberfeldes im nahegelegenen Staubing (Stupinga). Der auf die Zeit um 600 zurückreichende archäologische Befund bezeugt unter anderem die Existenz einer überdurchschnittlich wohlhabenden und dadurch dotierungsfähigen Familie, welche die fremdländischen Mönche durchaus zu einer Klostergründung ermuntern konnte.

Wie immer es um das letztlich nur durch Ausgrabungen im Kloster selber abzuklärende Gründungsdatum Weltenburgs bestellt sein mag, eine förmliche „Missionzentrale" für Bayern, so Paringer, wurde durch die Columbanermönche hier schwerlich errichtet, und der Erfolg dieser Frühmission wird sich in eher bescheidenen Grenzen gehalten haben. Der breite Durchbruch des Christentums, der Bayern in ein geistliches Land umzuprägen vermochte, vollzog sich wohl doch erst um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert. Initiatoren dieser Entwicklung waren nicht zuletzt jene drei „Apostel der Bayern", deren Gedächtnis die alten Bischofsstädte Regensburg, Salzburg und Freising hochhalten bis zum heutigen Tag — die hll. Emmeram, Rupert und Korbinian. Ihr Wirken an den genannten Orten macht zugleich deutlich, daß von der kirchlichen Organisation der römischen Provinzen Raetien und Norikum zu der des frühmittelalterlichen Herzogtums Bayern kein Weg führt. Vielmehr waren die neuen politischen Zentren auch zu kirchlichen Mittelpunkten des Landes geworden. Darüber hinaus will es scheinen, daß die aus dem fränkisch-gallischen Westen kommenden und an den Herzogshöfen tätigen Glaubensboten noch viel von irischen Wandermönchen an sich hatten, und wenngleich sie selber Franken waren, schlug bei ihrem Vorgehen doch immer wieder der Einfluß der irischen Kirche auf die fränkische seit den Tagen Columbans durch.

Politisches Zentrum wie Brennpunkt des kirchlichen Lebens im damaligen Bayern war Regensburg, der Sitz der Agilolfinger wohl von Anfang an. An ihre mit hoher Wahrscheinlichkeit im Bereich des Alten Kornmarkts gelegene Pfalz banden die Herzöge immer wieder Bischöfe, die als Hof-, Missions- und Wanderbischöfe anzusprechen sind. Namentlich kennen wir neben dem hl. Emmeram noch den hl. Erhard. Aber auch der hl. Rupert hielt sich gegen Ende des 7. Jahrhunderts geraume Zeit am Regensburger Herzogshof auf, ehe er in den Südosten des Landes zog, wo ihm Herzog Theodo das alte Oppidum Juvavum mit der dazugehörigen Burg über der Salzach, eben Salzburg, zugewiesen hatte. Für das tatsächliche Wirken eines Bischofs Erhard in Regensburg konnte die Archäologie übrigens jüngsthin den überzeugenden Nachweis liefern. Die in der ihm geweihten Niedermünsterkirche durchgeführten Grabungen haben nicht nur eine um 700 errichtete saalartige Kirchenanlage mit Rechteckchor zutage gefördert; es wurde von den Archäologen auch Erhards Grab entdeckt, und das Ergebnis der anthropologischen Untersuchung, daß die aufgefundenen Gebeine die eines im Alter von siebzig bis achtzig Jahren verstorbenen Mannes „mediterranen" Tys sind, widerspricht zumindest der Angabe aquitanischer Herkunft in der „Vita S. Erhardi" aus dem 11. Jahrhundert

nicht.[4] Die Ausgrabungen lassen mit Einschränkung auch einen Schluß auf Erhards Tätigkeit zu. Da nämlich die Erbauungszeit der ältesten Niedermünsterkirche in die Regierung jenes Herzogs Theodo fällt, der sich mit weitreichenden Plänen für die Errichtung einer bayerischen Landeskirche beschäftigte, wäre es denkbar, daß diese Kirche speziell für die Aufgaben eines am Herzogshof tätigen Bischofs errichtet wurde. Was die zeitliche Zuordnung betrifft, so dürfte Erhard, der möglicherweise Emmerams Nachfolger in Regensburg war, in den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts hier gewirkt haben. Daß er die bonifatianische Bistumsorganisation noch erlebt hat, ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen.

3. Kanonische Errichtung von Bistümern

Der frühen bayerischen Kirche mangelte die feste Organisation nach kirchenrechtlichen Grundsätzen, und dem reichen Wirken der genannten irofränkischen Hofbischöfe fehlte die enge Verbindung mit der abendländischen Gesamtkirche. Darum unternahm der seit dem ausgehenden 7. Jahrhundert machtvoll und weithin unabhängig vom Frankenreich regierende Herzog Theodo gegen Ende seines Lebens den kühnen Versuch, der bayerischen Kirche eine stabile Ordnung zu geben und sie durch engen Anschluß an Rom aus dem westfränkischen Einflußbereich zu lösen. Dem Bericht des „Liber Pontificalis" zufolge kam der Herzog im Jahr 715 oder 716 „mit anderen seines Stammes zum Grab des seligen Apostels Petrus, um hier zu beten als der erste seines Volkes".[5] Daß der Herzog mit seinem Gefolge aber nicht nur des Betens halber zum Grab des Apostelfürsten gekommen war, sondern daß sein Aufenthalt an heiliger Stätte auch eine eminent kirchenpolitische Bedeutung hatte, zeigt der auf den 15. Mai 716 datierte Organisationsentwurf Papst Gregors II. für eine bayerische Landeskirche. Er nimmt Rücksicht auf die von Theodo vorgenommene Untergliederung des Landes in Teilherzogtümer und sieht die Errichtung von drei, vier oder noch mehr gegeneinander abgegrenzten Bistümern vor. An der Spitze der Kirchenprovinz sollte ein Erzbischof stehen, wohl mit Sitz in Regensburg, der beim Fehlen eines geeigneten Kandidaten aus Rom angefordert werden konnte.[6] Der bis ins einzelne gehende Organisationsplan blieb aber in den Anfängen stecken, vielleicht, weil die karolingischen Hausmeier intervenierten, in erster Linie wohl wegen der nach Theodos Tod (717/718) einsetzenden Zwistigkeiten zwischen seinen Erben, in die schließlich die Franken eingriffen. Gleichwohl war 716 künftiger Kirchenpolitik die Richtung gewiesen worden. Noch unter Theodos Enkel Hucbert wurde auch Passau Sitz eines Bischofs, und unter dessen Nachfolger Odilo brachte das Jahr 739 die endgültige Regelung der bayerischen Kirchenverhältnisse.

Wie vormals Herzog Theodo ging es auch Odilo um die Unabhängigkeit seines Landes vom Frankenreich. Darum nahm er die alten Fäden mit Rom wieder auf und organisierte in engster Zusammenarbeit mit dem römischen Legaten für die germanischen Länder, dem Angelsachsen Winfrid-Bonifatius, die erste Landeskirche rechts des Rheins. In Anlehnung an die Bischofssitze der Frühzeit, die sich an den

---

[4] *K. Schwarz*, Das spätmerowingerzeitliche Grab des hl. Bischofs Erhard im Niedermünster zu Regensburg, in: Ausgrabungen in Deutschland 2 (1975) 129—164; *P. Mai*, Der heilige Bischof Erhard, in: *G. Schwaiger — P. Mai* (Hg.), Regensburger Bistumspatrone, München—Zürich 1988, 63—84.

[5] Duchesne LP I, 398.

[6] PL 89, 531—534.

Residenzen der Teilherzöge in Regensburg, Passau, Salzburg und Freising herausgebildet hatten, wurden vier Bistümer eingerichtet und gegeneinander abgegrenzt. Um dem irisch-gallischen Kirchenwesen allen Einfluß abzuschneiden und um eine römisch geprägte, den kanonischen Vorschriften entsprechende Ordnung aufzurichten, setzte Bonifatius überall neue Bischöfe ein: Gaubald in Regensburg, Ermbert in Freising, Johannes in Salzburg; einzig Vivilo in Passau, der vom Papst selber Weihe und Sendung erhalten hatte, durfte bleiben. Die organisatorischen Maßnahmen, über die Bonifatius gewissenhaft nach Rom berichtete, wurden von Gregor III. unterm 29. Oktober 739 bestätigt:

„Wenn du also meldest, daß du zu dem Volk der Bayern gelangt bist und sie ohne kirchliche Ordnung angetroffen hast, weil sie nur einen Bischof, den von Uns selbst geweihten Vivilo, im Lande haben, und daß du dann mit Zustimmung des Bayernherzogs Odilo und der Vornehmen des Landes drei weitere Bischöfe geweiht und das Land in vier Teile, das heißt in vier Sprengel geteilt hast, auf daß jeder Bischof seinen Sprengel habe, so hast du, Bruder, wohl und weise gehandelt, denn du hast an Unserer Statt und ganz in Unserem Sinn den apostolischen Auftrag ausgeführt."[7]

Damit war für die bayerische Kirche ein wichtiger Markstein gesetzt. Die Kette ihrer Oberhirten sollte fortan nicht mehr abreißen, auch wenn die Grenzen der Bistümer, namentlich nach Norden und Osten zu, noch geraume Zeit fließend blieben.

Die durch Bonifatius geschaffene bayerische Landeskirche fand noch vor der Jahrhundertwende ihren organisatorischen Abschluß in der Errichtung eines Metropolitanverbandes, wie er schon Herzog Theodo vorgeschwebt hatte. Auf Wunsch Karls des Großen verlieh Papst Leo III. im Jahr 798 dem Salzburger Oberhirten Arn als Zeichen der erzbischöflichen Würde das Pallium und unterstellte ihm die Bischöfe von Passau, Regensburg, Freising und Säben als Suffragane. Die Frage, warum damals gerade Salzburg zum Erzbistum erhoben wurde und nicht Regensburg, der politische Mittelpunkt des Landes, ist oft erörtert, aber bis heute nicht befriedigend beantwortet worden. Mag sein, daß dabei, neben den engen persönlichen Beziehungen Arns zum karolingischen Hof, die herausragende Bedeutung Salzburgs für die Ostmission eine maßgebliche Rolle spielte. Jedenfalls wurde durch die Schaffung eines Metropolitanverbandes die innere Einheit der bayerischen Kirche erheblich verstärkt, was seinerseits nicht ohne Auswirkung blieb auf den Fortbestand des bayerischen Staates und dessen Einbindung in das karolingische Großreich. Davon zeugt nicht zuletzt die von Erzbischof Arn um die Jahrhundertwende einberufene erste Provinzialsynode zu Reisbach—Freising—Salzburg, deren Beschlüsse, ganz im Sinne Karls des Großen, eine Verschmelzung der bayerischen Landeskirche mit der fränkischen Reichskirche anstrebten.

4. Klostergründungen der späten Agilolfingerzeit

Das Jahrhundert der bayerischen Bischofskirchenorganisation markiert zugleich die erste große Blütezeit monastischen Lebens in unserem Land. Bis zum Jahr 788, das für Bayern mit dem Sturz Tassilos III. das Ende der agilolfingischen Herrschaft bedeutete, wurden in rascher Abfolge an die fünfzig Klöster neu gegründet und einige schon unter irofränkischem Einfluß entstandene Mönchszellen nach der reinen Benediktus-Regel ausgerichtet, so beispielsweise in Regensburg die um das Grab des hl. Emmeram gescharte, in ihren Anfängen kaum mehr faßbare klö-

[7] MG Ep. sel. I, 72 f.

sterliche Gemeinschaft, welche sich noch unter Bischof Gaubald zu kultureller Bedeutung ersten Ranges aufschwang. Wir können die agilolfingerzeitliche Klosterlandschaft in unserem Rahmen nicht einmal skizzenhaft umreißen, können nur pauschal feststellen, daß die Herzöge Odilo und Tassilo im Gründungseifer vorangingen, gefolgt von den weltlichen wie geistlichen Großen des Landes. Neben namhaften Klöstern an den Bischofssitzen entstanden monastische Niederlassungen vor allem entlang der Flußläufe, an der Donau (Münchsmünster, Weltenburg, Wörth, Pfaffmünster, Metten, Niederaltaich), gegen den Lechrain zu (Wessobrunn, Sandau, Thierhaupten, Polling), an der Isar (Schäftlarn, Moosburg), am Inn (Kufstein, Gars, Au) und an der Altmühl (Eichstätt, Solnhofen). Hinzu kamen die vielen Seeklöster des Alpenvorlandes (Mondsee, Mattsee, Herren- und Frauenchiemsee, Schliersee, Tegernsee, Staffelsee) beziehungsweise in den umliegenden Sumpfgebieten (Benediktbeuern, Schlehdorf), war doch die Nutzung des Fischreichtums für die langen Fasten- und Abstinenzzeiten der Mönche von hoher Bedeutung. Auffallend ist schließlich bei einigen Klöstern wie Chammünster, Kremsmünster und Innichen ihre Grenznähe, die diese Mönchszellen als missionarische und kolonisatorische Stützpunkte ausweist.

Wenn wir von einer Blütezeit des monastischen Lebens sprechen, so drängt sich ganz von selber die Frage nach dem Grund für diese Stiftungen und ihrer Bedeutung für das Land auf. Sicherlich waren die überreichen herzoglichen, adeligen und bischöflichen Schenkungen in erster Linie religiös motiviert, in der Sorge um das eigene Seelenheil und im Wunsch nach Festigung des christlichen Glaubens. Ein Kloster stellte ja zuvorderst ein religiöses, kultisches Zentrum dar, eine Stätte des gemeinsamen Gebets und gemeinsamen Lebens der Mönche nach festgefügter Regel. Es war aber zumeist auch Grablege und Eigentum seines Gründers und stand als geistlicher wie sozialer Kosmos in vielfältiger Weise mit der Welt in Verbindung. So haben die Klöster mit ihrer ausgedehnten Grundherrschaft als Stätten organisierter Arbeit, moderner Wirtschaftsführung und besserer Agrarmethoden Wesentliches für den Landesausbau und die mittelalterliche Rodung geleistet. Sie waren darüber hinaus Mittelpunkte der Kulturpflege im weitesten Sinne, waren wichtigste Brückenpfeiler hin zur Antike und wiesen in ihren Schulen einem ganzen Volk den Weg hinein in die lateinische Sprache und das schriftliche Vermächtnis längst vergangener Jahrhunderte. Und nicht zuletzt müssen diese frühen monastischen Zentren eine seelsorgerliche und missionarische Aktivität von großartiger Entschlossenheit und hinreißendem Ernst entfaltet haben. Die ersten Denkmäler unserer Literaturgeschichte gehören ja noch in den geistigen Umkreis der bayerischen „Urklöster" und sind sprechende Zeugnisse für die kernhafte Frömmigkeit eines jungbekehrten Stammes: der in neun aussagekräftigen Langzeilen vom Anfang aller Dinge kündende Weltschöpfungshymnus etwa, wie er in einer Handschrift des Klosters Wessobrunn auf uns gekommen ist, oder sein thematisches Gegenstück, das im Regensburger Emmeramskloster nach angelsächsischem Vorbild aufgezeichnete „Muspilli", jenes einer Bußpredigt gleichkommende Stabreimgedicht vom Schicksal der Seele nach dem Tod und vom Ende der Welt, das die „Letzten Dinge" mit erschütternder Wucht ins Bewußtsein ruft.[8] Nicht minder beach-

[8] Text der beiden Literaturdenkmäler: *H. Pörnbacher — B. Hubensteiner* (Hg.), Bayerische Bibliothek, Bd. I, München 1978, 19 bzw. 28—33.

tenswerte Zeugnisse agilolfingerzeitlicher Klosterkultur sind uns in illuminierten Handschriften aus verschiedenen Dom- und Klosterschulen wenigstens zu einem Bruchteil erhalten geblieben.

5. Zum Prozeß der Verchristlichung

Wenn wir nochmals den Vorgang der Christianisierung unseres Landes als Ganzen ins Auge fassen, so interessierten uns natürlich auch die Fragen, mit welchen Methoden die Bekehrungsarbeit vor sich ging und wie intensiv sich das Volk den neuen Glauben angeeignet hat. Leider schweigen sich die Quellen diesbezüglich weithin aus. Selbst aus der Lebensbeschreibung des Bonifatius, dessen Wirken bereits im helleren Licht der Geschichte steht, läßt sich mit Theodor Schieffer für Bayern nur ablesen, daß die spezifische Leistung des Heiligen „nicht so sehr in der Saatlegung selbst als vielmehr in der Pflege der Saat" lag, näherhin in der „Reinigung eines noch sehr rudimentären, innerlich unsicheren Glaubenslebens", im „Kampf um eine allmähliche Durchsetzung christlicher Zucht und Sitte" und in der „Herstellung eines geordneten Kirchentums".[9] Dabei mußten die Missionare wohl nicht selten mit jener massiven Anschaulichkeit werben, wie sie 723 in der Fällung der Donareiche durch den Angelsachsen im hessischen Geismar spektakulärsten Ausdruck gefunden hatte. Das will besagen: Nicht die tiefschürfende Darlegung christlicher Glaubensinhalte stand bei der Missionierung im Vordergrund, sondern die handfeste und sinnenfällige Bestätigung des Satzes, daß der Christengott mächtiger ist denn die alten Stammesgottheiten. Selbstverständlich war bei dieser zermürbenden Alltagsarbeit auch immer wieder ein gewisses Entgegenkommen gefordert, nämlich das Eingehen auf den heidnischen Wurzelgrund einer Frömmigkeit, die sich mit einigem Geschick für die neue Religion fruchtbar machen und mit christlichem Sinngehalt füllen ließ. So weihte man beispielsweise an einem heidnischen Festtag einen Altar oder eine Kirche, so daß sich nun alljährlich die Wiederkehr dieser Weihe, also das christliche Kirchweihfest anstatt einer heidnischen Feier, begehen ließ. Auch der Heiligen- und Reliquienkult bot den Missionaren wertvolle Möglichkeiten, den alten Dämonenglauben aufzufangen und christlich zu überformen. Als Freunde Christi waren die Heiligen ja mit ihm Sieger über die dunklen Mächte, und der Besitz ihrer Reliquien sicherte den Gläubigen ähnlich den heidnischen Amuletten Schutz und Hilfe gegen alles Dämonische.

Daß die Bekehrung zum Christentum ein heikler und langwieriger Prozeß war, macht unter anderem der durchaus glaubwürdige Bericht der Heidenheimer Nonne Hugeburc deutlich, die in der Lebensbeschreibung des hl. Wynnebald erzählt, der Gründerabt des Doppelklosters Heidenheim habe nach der Mitte des 8. Jahrhunderts bei den Bewohnern des Sualafeldes, womit der Höhenzug zwischen Altmühl und Wörnitz bezeichnet ist, noch „viel Blendwerk heidnischer Verkommenheit" und „viele durch Teufelslist getäuschte Götzendiener" angetroffen; besonders „leidvoll" sei dem angelsächsischen Mönch neben dem Kampf gegen Zeichendeuter, Zauberer und Totenbeschwörer der Widerstand eines bereits sporadisch anzutreffenden und seiner Berufung untreu gewordenen Klerus gewesen.[10] Auch der um 743 im Frankenreich verfaßte „Indiculus superstitionum et pagania-

[9] *Th. Schieffer*, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg 1954, 148.

[10] *A. Bauch*, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, Bd. I: Biographien der Gründerzeit, Regensburg [2]1984, 154—157.

rum" listet in seinen Kapitelüberschriften mancherlei abergläubisches Brauchtum auf, wie es damals wohl auch bei den Bajuwaren im Schwange war: „Von dem, was bei den Steinen verrichtet wird — Von den heidnischen Beobachtungen beim Feuer — Von dem Götzenbild aus Mehl — Von den hölzernen Füßen und Händen nach heidnischem Brauch . . ." Und wenn wir aus der Emmeramsvita Arbeos von Freising erfahren, daß das bayerische Volk an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert „den Götzendienst noch nicht völlig abgelegt" hatte, „da die Väter ihren Nachkommen mit dem Kelche Christi auch die Verehrung ihrer Götter hinterlassen hatten", so ist dies nur ein weiterer Beleg dafür, daß im Lande noch geraume Zeit eine Art Synkretismus herrschte, eine eigenartige Mischung von christlichem und heidnischem Denken, Empfinden und Handeln. Auf solchem Hintergrund mußte der synodalen Tätigkeit der frühen bayerischen Kirche besonderes Gewicht zukommen. Sie stellt sich auf weiten Strecken als Erziehungswerk am jungbekehrten Volk dar, und was die verschiedenen Zusammenkünfte der geistlichen und weltlichen Großen einschärften, ist auch ein Spiegelbild dessen, woran es gefehlt hat. Unter den tassilonischen Landessynoden verdienen vor allem die Zusammenkünfte von Dingolfing (um 770) und Neuching (772) der Erwähnung. Da die Beschlüsse beider Konzilien nur in Handschriften der „Lex Baiuvariorum" überliefert sind, dürfen wir in ihnen wohl Ergänzungsgesetze zu dem auch sonst mannigfach vom kirchlichen Denken geprägten bayerischen Stammesrecht sehen.[11] Die Vereinbarungen zu Dingolfing betrafen neben vermögens- und strafrechtlichen Fragen auch rein kirchliche Gegenstände wie die Einschärfung der christlichen Sonntagspflicht oder das Verbot, eine Nonne zu heiraten. Außerdem schlossen die geistlichen Teilnehmer nach dem Vorbild fränkischer Synoden eine Gebetsverbrüderung, kraft derer sie sich beim Ableben eines Bischofs oder Abtes zu einer bestimmten Anzahl von Messen für das Seelenheil des Verstorbenen verpflichteten. Das folgende Landeskonzil von Neuching sah sein Ziel nach eigenen Worten darin, „über die Beobachtung der Klosterregel durch Mönche und Nonnen und die Amtstätigkeit der Bischöfe Bestimmungen zu treffen, außerdem aber die Gesetze seines Volkes durch die angesehnsten und erfahrensten Männer mit Zustimmung des ganzen Volkes in Ordnung bringen zu lassen . . ." Unter den achtzehn beschlossenen Artikeln nehmen die Maßgaben gegen den Diebstahl, über den Schutz der Sklaven und Freigelassenen und über das Gerichtsverfahren einen breiten Raum ein. In kirchlicher Hinsicht erscheint jene Verfügung von besonderem Gewicht, die die Bischöfe anwies, die Geistlichen nach der Bevölkerungszahl im Lande zu verteilen und die Seelsorgebezirke genau zu umschreiben, war doch damit eine wichtige Anregung zur Gründung von Pfarrsprengeln ausgesprochen. In einem weiteren Artikel wurde die Errichtung von Baptisterien an den einzelnen Kirchen verlangt, wobei als Tauftermine nur die Vorabende von Ostern und Pfingsten in Frage kamen. Sodann sollte jeder Geistliche unter seinen Büchern ein Sakramentale haben und sollte stets darauf bedacht sein, die Gläubigen aus der Hl. Schrift und Tradition zu belehren, ihnen aber auch durch ein beispielhaftes Leben voranzuleuchten. Das geistliche Gewand abzulegen, war dem Kleriker ebenso untersagt wie das Tragen von Waffen. Zu seinen Pflichten gehöre überdies die schulische Unterwei-

[11] Vgl. MGConc II/1, 93—105.

sung, insbesondere die Pflege des Gesangs, damit dieser künftighin nicht so „bäuerisch" klinge. Schließlich verbot die Neuchinger Synode den Mönchen die Ausübung der Seelsorge außerhalb ihres Besitzes und somit jegliche Einmischung in die Belange des Pfarrklerus.

Diese wenigen Andeutungen zum Prozeß der Christianisierung Bayerns bedürfen noch der abschließenden Feststellung, daß der zunächst recht rudimentär in Erscheinung tretende christliche Glaube im jungbekehrten Volk alsbald ungeahnte Kräfte entfachte. Denn kaum daß die innere Aneignung des Christentums im Lande selber vollzogen war, trat für die bayerische Kirche auch schon die große Missionsaufgabe ins Blickfeld. Bis in die ottonische Zeit hinein war dann Bayern diejenige Landschaft des Reiches, die sich am intensivsten der christlichen Durchdringung des Ostens gewidmet und das Erbe seiner eigenen christlichen Frühzeit für die slawischen Nachbarn fruchtbar gemacht hat.

Ausgewählte Literatur:

H. Dannheimer, Auf den Spuren der Baiuwaren. Archäologie des frühen Mittelalters in Altbayern, Pfaffenhofen 1987.
H. Dannheimer — H. Dopsch (Hg.), Die Bajuwaren. Von Severin bis Tassilo 488—788 (Katalog der gemeinsamen Landesausstellung des Freistaates Bayern und des Landes Salzburg), München—Salzburg 1988.
H. Dopsch (Hg.), Geschichte Salzburgs — Stadt und Land I/1, Salzburg 1981.
K. Hausberger, Geschichte des Bistums Regensburg, 2 Bde, Regensburg 1989.
K. Hausberger — B. Hubensteiner, Bayerische Kirchengeschichte, München ^{2}1987.
J. Jarnut, Agilolfingerstudien. Untersuchungen zur Geschichte einer adeligen Familie im 6. und 7. Jahrhundert, Stuttgart 1986.
F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München—Wien 1965.
K. Reindel, Das Zeitalter der Agilolfinger, in: *M. Spindler* (Hg.), Handbuch der Bayerischen Geschichte, Bd. I, München ^{2}1981, 101—245.
H. Wolfram, Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung, Wien 1987.
H. Wolfram — A. Schwarcz (Hg.), Die Bayern und ihre Nachbarn, Teil 1, Wien 1985.

Bücher für die Verkündigung

Joachim Müller (Hrsg.)
Orte lebendigen Glaubens
Neue Geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche
112 S., Fr. 16.—

Josef Sudbrack
Die Wahrheit der Sakramente
Kraft und Geist der Kirche — Wege des Menschen zu Gott
64 S., Fr. 8.—

Adolf Fugel
Das sagt mir die Bibel
Impulse für jeden Tag: Osterzeit
88 S., farb. Umschlag, Fr. 12.—

Kanisius Verlag — PF 1052 — CH-1701 Freiburg

GEORG KRAUS

Der Mittler zwischen Gott und Mensch

Zur soteriologischen Bedeutung der Gottessohnschaft Jesu Christi

Der Autor, Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Regensburg, zeigt auf, wie sehr der biblische Titel „Gottessohn" die heilsgeschichtliche Bedeutung Christi zum Ausdruck bringt und wie wichtig er daher für die Christusfrömmigkeit und Christusverkündigung ist. Zugleich bietet der Aufsatz eine Einführung in die neuere Literatur zum Thema. (Redaktion)

Die verschiedenen christologischen Entwürfe, die Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre eine Christologie von unten versuchten,[1] haben eine rege Diskussion ausgelöst über die Beziehung zwischen einer Christologie von oben und einer Christologie von unten.[2] Inzwischen setzt sich in der katholischen Theologie immer mehr die Einsicht durch, daß beide Ansätze ein legitimes Recht haben, daß sie aber in einer untrennbaren Einheit gesehen und durchgeführt werden müssen. Als tiefster Grund für diese innere Einheit der Deszendenz- und Aszendenzchristologie wird die neutestamentlich vorgegebene engste Verknüpfung von Christologie und Soteriologie erkannt. Man kann, so konstatiert Ratzinger, „dogmatische und biblische Christologie nicht voneinander trennen oder einander entgegensetzen, so wenig sich Christologie und Soteriologie voneinander trennen lassen. Ebenso bilden Christologie ‚von oben' und ‚von unten', Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie eine unlösliche Einheit".[3]

Von der neutestamentlichen Ausgangsbasis her ist — nach dem von der Päpstlichen Bibelkommission herausgegebenen Dokument „Bibel und Christologie" — als Idealziel eine „integrale Christologie"[4] anzustreben. Das bedeutet eine innere Einheit mehrerer Doppelperspektiven: erstens, die Einheit von impliziter Christologie und expliziter Christologie im Neuen Testament als Kontinuum zwischen dem irdischen Jesus und dem Christus des Glaubens;[5] zweitens, die Einheit der pluralen Christologien im Neuen Testament, „die mit unterschiedlichen Stimmen in der Symphonie eines einzigartigen Gesanges ein und denselben Christus bezeugen"[6]; drittens, die Einheit von Christologie und Soteriologie: „Das Wort Gottes ist Fleisch

---

1 Neuere Versuche einer "Christologie von unten" sind knapp zusammengefaßt bei: *J. Auer*, Jesus Christus — Gottes und Mariä „Sohn" (Kleine Katholische Dogmatik IV/1), Regensburg 1986, 59—63. Als Hauptvertreter sind behandelt: Karl Rahner, Piet Schoonenberg, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Hans Kessler.

2 Vgl. *W. Kasper*, Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: *L. Scheffczyk* (Hg.), Grundfragen der Christologie heute, Freiburg 1975, 141—170.

3 *J. Ratzinger*, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984,29.

4 Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von P.-G. Müller, Stuttgart 1987, 20.

5 Vgl. a.a.O., 59. — A.a.O., 250, Anm. 107 werden als „Autoren, welche diese Kontinuität auf verschiedene Weise erklären", mit Werkangaben aufgeführt: L. Bouyer; R.H. Fuller; C.F.D. Moule; I.H. Marshall; C. Duquoc; W. Kasper; M. Hengel; J.G. Dunn.

6 A.a.O., 133.

geworden (Joh 1,14), um eine Heilsmittlerrolle zwischen Gott und den Menschen auszuüben".[7]

Diese gottmenschliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi kommt zentral im Begriff des Sohnes Gottes zum Ausdruck. Daß und wie zur neutestamentlichen Gottessohnaussage eine soteriologische Bedeutung gehört, soll nun in zwei Schritten erörtert werden: 1. Vom neutestamentlichen Grundsatz her besteht eine innere Verbindung des Gottessohntitels mit der Heilswirksamkeit Jesu Christi. 2. In systematischer Reflexion zeigt sich die Gottessohnaussage als besonders fruchtbar, um Jesus Christus als Heilsmittler zwischen Gott und Mensch zu erweisen.

1. Neutestamentlicher Grundsatz: Die innere Verbindung der Gottessohnaussage mit der Soteriologie

a) Die zentrale christologische Bedeutung des Titels „Sohn Gottes"

Weil das unerschöpfliche Geheimnis Jesu Christi nicht durch einen einzigen Begriff zu erfassen ist, verwendet das Neue Testament viele Namen, die jeweils eine besondere Perspektive der Wirklichkeit und Bedeutung Jesu Christi beleuchten. So ist quantitativ gesehen der Würdename „Sohn Gottes" einer unter vielen. In statistischem Befund zeigt sich: Das Neue Testament kennt rund 50 Titel für Jesus; Christus kommt über 500 mal vor, Kyrios 350 mal, Menschensohn 80 mal, Sohn Gottes 75 mal, Sohn Davids 20 mal. Doch trotz relativ geringer Quantität nimmt die Gottessohnaussage im Glauben der Urkirche eine zentrale Stellung ein.

Bei den Synoptikern markiert die Bezeichnung Gottessohn jeweils einen Knotenpunkt im Leben Jesu. Sie ist einerseits eine grundlegende Bestätigung von Gott her: In der Tauf- und Verklärungsperikope wird die einzigartige Sohnesbeziehung Jesu zu Gott herausgestellt: „mein geliebter Sohn" (Taufe: Mt 3,17 par; Verklärung: Mt 17,5 par). Andererseits ist die Gottessohnaussage ein Bekenntnis von Menschen als Zusammenfassung der gesamten Erscheinung Jesu, so etwa im Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi (Mt 16,16) oder im Bekenntnis des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39). Markus stellt sein ganzes Kerygma unter das Vorzeichen „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes" (Mk 1,1).

Auch Paulus sieht nach Röm 1,3 seine Hauptaufgabe als Apostel darin, das Evangelium vom Sohn Gottes zu verkünden. So gewinnt die Gottessohnaussage in der paulinischen Christologie, wie noch zu erläutern sein wird, eine entscheidende Funktion. Ähnliches gilt für das Johannesevangelium, das um Jesu Beziehung als Sohn zum göttlichen Vater kreist. Sehr komprimiert kommt die Bedeutung der Gottessohnschaft Jesu Christi schließlich in Hebr 1,1—3 zum Ausdruck.

Zusammenfassend läßt sich mit dem Neutestamentler Mußner feststellen: „Gesiegt hat unter den christologischen Prädikaten in der Urkirche das Sohnesprädikat. Der Grund dafür kann nur der gewesen sein: Die Glaubensreflexion erkennt im Sohnesprädikat die zutreffendste christologische Versprachlichung des ‚Jesusphänomens'. So darf man die These aufstellen: Gerade die Sohneshomologese hält die verschiedenen christologischen ‚Entwürfe' des Neuen Testaments zusammen sie alle konvergieren in der Sohneschristologie".[8]

Für unseren Aspekt der inneren Verbindung der Gottessohnaussage mit der Sote-

[7] A.a.O. 63.

[8] *F. Mußner*, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, in: *L. Scheffczyk* (Hg.), Grundfragen der Christologie heute, 107; vgl. auch 104 und 112 f.

riologie können wir zwei Felder der neutestamentlichen Sicht abstecken: Der Sohn Gottes ist die Selbstoffenbarung der Liebe Gottes; der präexistente Sohn Gottes ist der universale Erlöser in der Geschichte.

b) Der Sohn Gottes als die Selbstoffenbarung der Liebe Gottes

Obwohl sich der irdische Jesus nach den synoptischen Evangelien nie selbst explizit als Sohn Gottes bezeichnet, beansprucht er doch faktisch eine einmalige Beziehung zum göttlichen Vater. Daß Jesus ein exklusives Sohnesbewußtsein hat, tritt klar in einer sprachlichen Beobachtung zutage. Jesus trifft in seinem Reden stets eine strenge Unterscheidung: Er sagt immer „mein Vater" (z.B. Mt 11,25; 26,39) und „euer Vater" (z. B. Lk 6,36; 12,30) oder „euer himmlischer Vater" (z.B. Mt 23,9; Mk 11,25); er sagt nie „unser Vater". Selbst beim Gebet „Vater-unser" unterscheidet er: „So sollt *ihr* beten" (Mt 6,9). Dieser synoptische Sprachgebrauch wird im Johannesevangelium auf die knappe Formel gebracht: „mein und euer Vater" (Joh 20,17). Besonders deutlich zeigt sich die einzigartige Sohnesbeziehung Jesu in seiner vertraulichen Anrede Gottes als „Abba" (Mk 14,36).
Explizit artikuliert bei den Synoptikern Mt 11,27 die unübertragbar einmalige Sohnesbeziehung Jesu zum göttlichen Vater: „Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater; und niemand kennt den Vater, nur der Sohn, und der, dem es der Sohn offenbaren will". Hier wird eine exklusive Gotteserkenntnis oder Gottesgemeinschaft sowie eine exklusive Offenbarungsvollmacht Jesu klar. Das Johannesevangelium bringt dann die volle Identifizierung: „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh 14,9). In Jesus als dem Sohn im absoluten Sinn offenbart sich also der göttliche Vater selbst. Diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus kommt aus einer ontologischen Identität: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30).
Dabei steht die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus unter soteriologischer Perspektive. Das bringt Hebr 1,1—3 deutlich zum Ausdruck: Gott hat seinen Sohn, der als „der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens" mit ihm auf der gleichen Seinshöhe steht, als eschatologischen Heilsbringer in die Welt gesandt, wobei die Heilstat des Sohnes in der „Reinigung von den Sünden" besteht. In johanneischer Sicht hat Gott seinen Sohn „zur Sühne für unsere Sünden" gesandt (1 Joh 4,10), um uns positiv das ewige Leben zu vermitteln (vgl. Joh 3,16). Aufgrund der Seinsidentität wird im Heilswirken des Sohnes das Wesen des Vaters sichtbar, d.h. Gott erweist sich selbst als Heilswille und Heilsmacht oder, johanneisch zusammengefaßt, als die Liebe: „Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch geoffenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben" (1 Joh 4,9).

c) Der präexistente Sohn Gottes als Erlöser in der Geschichte

In der paulinischen und johanneischen Christologie werden präexistentes Sohn-Gottes-Sein und geschichtliches Heilswirken Jesu Christi aufs engste verknüpft.[9] Paulus und Johannes stimmen in dem Grundansatz überein: Der ewige, wesensgleiche Sohn Gottes wird vom göttlichen

[9] Zur Präexistenzchristologie im Neuen Testament: *G. Schneider*, Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament, in: IkaZ 6 (1977) 21—30; *H. Merklein*, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: *G. Dautzenberg* (Hg.), Zur Geschichte des Urchristentums. (QD 87), Freiburg 1979, 33—62.

Vater in die geschichtliche Welt gesandt, um eine universale Erlösung zu bewirken. So verbindet sich bei Paulus und Johannes jeweils eine Seins- und Sendungschristologie, eine ontologische und eine funktionale Christologie.

Ausgehend von dem präexistenten, gottgleichen Sein Jesu Christi, wie es in Phil 2,6 formuliert ist, gilt für Paulus: Die Sendung des ewigen Sohnes Gottes in die Welt geschieht zum Zweck der Erlösung der Menschen von den elementaren Zwangsmächten Gesetz, Sünde und Tod. Nach Gal 4,4 f sendet Gott seinen Sohn in der eschatologischen Fülle der Zeit, um die Menschen vom Gesetz freizukaufen; nach Röm 8,3 erscheint der Sohn Gottes in der Gestalt des Fleisches zur Sühne für die Sünde; nach Röm 6,22 f befreit Jesus Christus vom Tod zum ewigen Leben. Offensichtlich ist für Paulus die Gottgleichheit des Erlösers deshalb nötig, weil es außerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegt, die transzendenten Unheilsmächte Gesetz, Sünde und Tod aus eigener Kraft zu überwinden.

Johannes bezeugt ausdrücklich, „daß der Vater den Sohn gesandt hat als den Retter der Welt" (1 Joh 4,14). Die soteriologische Verknüpfung der Sohneschristologie wird im Prolog zum Johannesevangelium (Joh 1,1—18) sehr deutlich: Der als ewiger, gottgleicher Logos existierende einzige Sohn Gottes geht durch Fleischwerdung in diese Welt ein, um als eschatologischer Heilsbringer zu wirken. Er vermittelt den Menschen die Fülle des Lebens Gottes: die lebendige Gemeinschaft mit Gott in der Gotteskindschaft, die Überwindung der menschlichen Lebensgrenze im ewigen Leben. So gilt nach Schnackenburg: „Die johanneische Sohn-Christologie ist wesentlich Heilslehre".[10] Oder man kann mit Mußner für das Johannesevangelium feststellen, „daß die im Sendungsgedanken zum Ausdruck kommende Präexistenzchristologie eine Pro-existenzchristologie impliziert, d.h. der Sohn ist ganz Sohn für uns".[11]

Demnach läßt sich als Konsequenz aufzeigen: Sowohl bei Paulus als auch bei Johannes ist der menschgewordene ewige Sohn Gottes das Selbstereignis Gottes in der Geschichte zum Heil der Menschen. Das spezifiziert zum einen das christliche Heilsverständnis. Indem das Heil der Menschen durch den präexistenten Sohn Gottes in der Geschichte vermittelt wird, besagt dies: Das Heil kommt von Gott; das Heil vollzieht sich zwar in echter Geschichte, aber es ist nicht aus der Geschichte ableitbar. Zum anderen spezifiziert die Verknüpfung des Heils mit der Menschwerdung des ewigen, gottgleichen Sohnes Gottes das christliche Gottesverständnis. In der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes erweist sich die Ewigkeit Gottes als Zeitmächtigkeit: Der ewige Gott hat die Macht, in der Zeit zum Heil der Menschen zu wirken. In der Menschwerdung des wesensgleichen Sohnes Gottes erweist sich die Geschichtlichkeit Gottes: Gott selbst geht durch seinen Sohn in die Geschichte ein; Gott selbst entäußert sich in der Freiheit der Liebe und bleibt doch er selbst; Gott ist Transzendenz in Immanenz und Immanenz in Transzendenz.

2. Systematische Reflexion: Der Sohn Gottes als Heilsmittler zwischen Gott und Mensch

In gegenwärtiger katholischer Dogmatik wird einerseits die zentrale christologische Bedeutung der Gottessohnaussage herausgestellt. Beispielsweise erklärt Ratzin-

[10] *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium II, Freiburg ³1980, 167.
[11] *F. Mußner*, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, 105.

ger: „Der Titel ‚Sohn' erscheint zuletzt als die einzige, alles umfassende Beschreibung Jesu. Er trägt alles andere in sich und deutet es zugleich. Das kirchliche Bekenntnis kann sich daher am Ende mit diesem Titel begnügen."[12] Nach Kasper ist das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu „das unterscheidend Christliche", denn es ist „eine Kurzformel, die das Wesentliche und Spezifische des gesamten christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt. Mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes steht und fällt der christliche Glaube".[13] Andererseits betont man die innerste Verbindung von Christologie und Soteriologie, von Gottessohnschaft und Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Man kann, so konstatiert die internationale Theologenkommission, „die Person Jesu Christi nicht vom Erlösungswerk trennen, ebensowenig wie die Früchte der Erlösung von der Gottheit Jesu Christi. Nur der Sohn Gottes kann nach dem Willen des Vaters und unter dem Beistand des Heiligen Geistes die wirkliche Erlösung von der Sünde der Welt, vom ewigen Tod und der Knechtschaft des Gesetzes vollbringen."[14]

Dem Zusammenhang von Christologie und Soteriologie in der Gottessohnschaft Jesu Christi soll nun näher nachgegangen werden. Grundlegend wird die dogmengeschichtlich ausformulierte Zweinaturenlehre bzw. die hypostatische Union als ontologisches Prinzip der Heilsvermittlung erörtert. Konkret werden dann die Heilswirkungen der Versöhnung und der Gotteskindschaft als Realisierungen der Heilsmittlerschaft des Sohnes Gottes dargestellt.

a) Ontologisches Prinzip der Heilsvermittlung:
Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch

Zur Soteriologie gehört formal entscheidend die Universalität und Geschichtlichkeit der Heilsvermittlung. Daß die Erlösung wirklich alle Menschen in ihrer geschichtlichen Existenz erfaßt, ist sichergestellt in der komprimierten Seinsbestimmung Jesu Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch, wie sie das Konzil von Chalkedon klassisch formuliert hat (DS 301). Allerdings erscheint die soteriologische Intention, die sowohl in Chalkedon wie auch in dem zugrundeliegenden Konzil von Nikaia wirksam war, vordergründig verdeckt durch den Einsatz philosophischer Kategorien. Es werden ja als zentrale philosophische Begriffe verwendet: homoousios (wesensgleich) in Nikaia (DS 125), hypostasis (Person) und physis (Natur) in Chalkedon (DS 302). Dennoch läßt sich der seit Harnack erhobene Vorwurf der Hellenisierung der Christologie durch die altkirchlichen Konzilien nicht halten, wie gründliche neuere dogmengeschichtliche Forschungen zeigen.[15] So wird in der katholischen Dogmatik die Erkenntnis herrschend: Die ontologischen Aussagen zur Christologie in den altkirchlichen Konzilien dienen wesentlich der Sicherung der Soteriologie.
Sehr deutlich steht das homoousios von Nikaia unter soteriologischer Perspektive. Die Aussage von der Wesensgleichheit des Sohnes Gottes mit dem Vater ist bestimmt durch die finale Ausrichtung im Nizänischen Glaubensbekenntnis: Der

[12] *J. Ratzinger*, Schauen auf den Durchbohrten, 16.
[13] *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 191.
[14] Internationale Theologenkommission, Ausgewählte Fragen zur Christologie, in: HerKorr 35 (1981) 142.
[15] Vgl. *P. Stockmeier*, Hellenismus und Christentum, in: SM II, 665—676; ders., Glaube und Religion in der frühen Kirche, Freiburg 1972; *A. Grillmeier*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 423—488; ders., Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon, Freiburg ^{2}1982.

wesensgleiche Sohn Gottes ist „um uns Menschen und um unseres Heiles willen" Fleisch und Mensch geworden (DS 125). Es geht also um das heilsgeschichtliche Wirken des wesensgleichen Sohnes Gottes. Primär ist nicht ein spekulatives Interesse, sondern das soteriologische Anliegen.[16] So betonte schon Athanasios bei der Verteidigung des homoousios: Es gibt keine Erlösung für uns Menschen, wenn Jesus Christus nicht wahrer Gott ist, denn nur Gott kann den Menschen von Sünde und Tod erlösen.[17] Letztlich ist das homoousios, wie Ratzinger feststellt, eine Übersetzung des biblischen Sohnesbegriffes in die Sprache der Philosophie: „Diese philosophische Vokabel ‚gleichwesentlich' fügt dem Neuen Testament nichts hinzu, sondern ist an der entscheidenden Stelle seines Zeugnisses die Verteidigung seiner Wörtlichkeit gegen jeden Allegorismus. Sie bedeutet also: Gottes Wort täuscht uns nicht. Jesus wird nicht nur als Sohn Gottes bezeichnet, er ist es."[18]

Auch für Chalkedon wirkt bei der Zweinaturenlehre ein soteriologisches Leitmotiv. Die Aussage, daß Jesus Christus wahrer Gott ist, unterstreicht nochmals das Anliegen von Nikaia: Nur durch das wahre Gottsein Jesu Christi ist die Universalität der Erlösung gewährleistet. Hingegen zielt die Betonung des wahren Menschseins Jesu Christi ab auf die Effektivität der Erlösung für uns Menschen. Nur wenn der Sohn Gottes wirklich Mensch ist, gibt es eine wirkliche Erlösung für die Menschen. Wir Menschen hätten nicht erlöst werden können, wenn der Sohn Gottes nicht „unsere Natur angenommen und zu der seinigen gemacht hätte" (DS 291): Dieses Prinzip vertrat Papst Leo I. schon im Vorfeld von Chalkedon.[19]

Freilich erkennt man in gegenwärtiger katholischer Dogmatik auch, daß die soteriologische Dimension des Dogmas von Chalkedon in späterer Theologiegeschichte durch rein philosophische Interpretation verdeckt wurde: „Aus einem Heilsgeheimnis wurde immer mehr ein Denkgeheimnis. Dabei verrannte man sich in der Tat oft in unlösbare Aporien".[20] Um den heilsgeschichtlichen Grundansatz in der Zweinaturenlehre wieder unmittelbar zum Ausdruck zu bringen, betreibt nun eine sehr breite Richtung in der katholischen Dogmatik eine „relationaltrinitarische Interpretation" der hypostatischen Union. Die Vertreter dieses Neuansatzes — K. Rahner, W. Kasper, H.U.v. Balthasar, D. Wiederkehr, J. Ratzinger[21] — unterscheiden sich zwar in einzelnen Akzenten, aber es besteht als Grundübereinstimmung: Man will „nicht mehr bei der Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus ansetzen, sondern bei dem, was nach dem Zeugnis aller Evangelien die Mitte von Leben und Person Jesu ausmacht: seine personale Kommunikation mit dem Vater".[22] Das bedeutet: In der

[16] Das stellen heraus: *W. Kasper*, Jesus der Christus, 209; *K. Lehmann*, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie, in: Jesus — Ort der Erfahrung Gottes, Freiburg 1976, 197 und 203.

[17] Vgl. *Athanasios*, Oratio contra Arianos 1,39.

[18] *J. Ratzinger*, Schauen auf den Durchbohrten, 32.

[19] Brief von Leo I. an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel (449). — Vgl. *A. Grillmeier*, Quod non assumptum — non sanatum, in: LThK VIII, Freiburg ²1963, 954—956.

[20] *W. Kasper*, „Einer aus der Trinität . . ." Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive, in: ders,. Theologie und Kirche, Mainz 1987, 232.

[21] Der Neuansatz findet sich bei: *K. Rahner*, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften I, Einsiedeln 1954, 181 f; ders., in: *K. Rahner/W. Thüsing*, Christologie — systematisch und exegetisch. (QD 55), Freiburg 1972, 28—33; *W. Kasper*, Jesus der Christus, 195 f; *H.U.v. Balthasar*, Theodramatik II/2, Einsiedeln 1978, 136—139; *D. Wiederkehr*, Entwurf einer systematischen Christologie, in: MySal III/1, 566—568; *J. Ratzinger*, Schauen auf den Durchbohrten, 15—20.

[22] *W. Kasper*, „Einer aus der Trinität . . .", 229. — Zur nachfolgenden Zusammenfassung der relational-trinitarischen Perspektive, vgl. ders., a.a.O., 230—232.

personalen Vater-Relation Jesu und der darin enthaltenen geschichtlichen Sendung durch den Vater wird die ewige Relation des Sohnes zum Vater und damit in indirekter Weise das ewige Gottsein des Sohnes und das trinitarische Geheimnis insgesamt offenbar. Die trinitarische Einheit in relationaler Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist ist die Möglichkeitsbedingung für die unvermischte und ungetrennte Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Diese qualitativ einmalige und höchstmögliche personale Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus wirkt soteriologisch als Urbild und Quellgrund unserer Gemeinschaft mit Gott.

b) Konkrete Realisierung der Heilsmittlerschaft:
Der Sohn Gottes vermittelt Versöhnung und Sohnschaft

Die soteriologische Bedeutung der Gott-Mensch-Einheit in Jesus Christus wird wesentlich in der seinsmäßigen Gottessohnschaft Jesu Christi sichtbar. Wie D. Wiederkehr sehr tiefgründig erörtert,[23] sammelt sich in der Gottessohnschaft Jesu Christi die Ganzheit der christologischen Heilsvermittlung: von göttlicher Seite her die heilschaffende Zuwendung zu den Menschen, von menschlicher Seite her die neue Gemeinschaft mit Gott.
Es sind zwei umfassende soteriologische Kategorien, die sich unmittelbar mit der Gottessohnschaft Jesu Christi verbinden. Es geht um die Grundaussagen: Der Sohn Gottes vermittelt Versöhnung und Sohnschaft. Beide Begriffe stimmen in neutestamentlicher Sicht darin überein, daß sie in der Gottessohnschaft Jesu Christi begründet sind und daß sie das trinitarische Zusammenwirken von Vater, Sohn und Geist im geschichtlichen Heilswerk zum Ausdruck bringen. Bei der Versöhnung handelt es sich um den Abbau der Störung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, bei der Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft um den Aufbau einer lebendigen und dauernden Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

(1) Der Sohn Gottes als Mittler der Versöhnung

Die Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Sohn Gottes ist ein Schwerpunktthema bei Paulus, besonders im Röm 5,1—11 und 2 Kor 5,14—21. Dort und in weiteren Einzelsätzen beschreibt Paulus in personaler Sprache das Heilswirken Jesu Christi mit folgenden zentralen Aussagen:
1. Die Initiative zur Versöhnung liegt ganz in der Liebe Gottes: „Das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat" (2 Kor 5,18; vgl. Röm 5,8—11).
2. Die Versöhnung gründet in der Hingabe des Sohnes: „Wir wurden mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes" (Röm 5,10; vgl. 2 Kor 5,14 f; Gal 2,20; Röm 8,32).
3. Die Versöhnung durch den Sohn Gottes geschieht in Stellvertretung durch einen Platztausch: „Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden" (2 Kor 5,21; vgl. Gal 3,13).
4. Die Versöhnung durch den Sohn Gottes überwindet die vom Menschen her bestehende Feindschaft gegenüber Gott: „Wir wurden mit Gott versöhnt . . . als wir noch Gottes Feinde waren" (Röm 5,10; vgl. Kol 1,21); positiv bewirkt die Versöhnung den Frieden zwischen Gott und Mensch: „Wir haben Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn" (Röm 5,1).
5. Der Kirche Jesu Christi ist der „Dienst

[23] Vgl. *D. Wiederkehr*, Die ewige Sohnschaft in der menschlichen Geschichte Jesu, in: MySal III/1, 550—583.

der Versöhnung aufgetragen": „Wir bitten an Christi statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!" (2 Kor 5,18.20).

Die Mittlerrolle des Sohnes Gottes bei der Versöhnung vollzieht sich in lebendiger Einheit mit dem trinitarischen Heilswirken Gottes. Bei Paulus ist die Liebe des Vaters das Grundmotiv für die versöhnende Hingabe des Sohnes (vgl Röm 5,8); der Heilige Geist, durch den „die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen" (Röm 5,5), macht die Versöhnung bei den einzelnen Glaubenden wirksam. Nach Johannes gründet die rettende Hingabe des Sohnes ebenfalls in der Liebe des Vaters (vgl. Joh 3,16 f); mit dem Geistempfang erhalten die Jünger die Vollmacht zur Sündenvergebung (vgl. Joh 20,22 f), d.h. die Vollmacht, das Versöhnungswirken des Sohnes Gottes konkret als persönliche Zusage weiterzugeben.

In gegenwärtiger katholischer Dogmatik wird das Versöhnungswerk des Sohnes Gottes in Jesus Christus mit verschiedenen Akzenten interpretiert. Bei Rahner, Kasper, Greshake, Lehmann und Ratzinger spielt der Gedanke der Stellvertretung eine entscheidende Rolle.[24] Während Balthasar das stellvertretende Strafleiden und das Sühnemotiv betont,[25] greift Schwager das Sündenbockthema neu auf.[26] Beinert stellt die Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche heraus.[27]

(2) Der Sohn Gottes als Mittler der Gotteskindschaft

In paulinischer und johanneischer Auffassung vermittelt der Sohn Gottes außerdem die gnadenhafte Sohnschaft oder Kindschaft Gottes für die Menschen. Paulus entwickelt in Gal 3 und 4 sowie in Röm 8 eine ausgesprochene Lehre von der hyothesia, von der Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft, die der Sohn Gottes als eschatologischer Heilbringer den Glaubenden und Getauften in neuer Weise schenkt. Demnach ist der Sohn Gottes von Gott in die Welt gesandt, um die Menschen aus der Sklaverei der Elementarmächte zu befreien und sie neu in die Gotteskindschaft, d.h. in eine innige personale Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott einzusetzen (vgl. Gal 4,3—5). Für den einzelnen Menschen wird diese Gemeinschaft mit Gott wirksam, wenn er sich in Glaube und Taufe engstens mit Jesus Christus verbindet (Gal 3,26 f). Auch bei Johannes sind der Glaube an den Sohn Gottes als den Retter der Welt (vgl. Joh 1,12; 3,17 f) sowie die Taufe (vgl. Joh 3,5) gefordert, damit der einzelne Mensch die Gotteskindschaft geschenkt bekommt. Diese ist eine seinsmäßige Bestimmung des Menschen (vgl. 1 Joh 3,1) und der Anfang des ewigen Lebens (vgl. 1 Joh 5, 11—13), d.h. der dauernden Gemeinschaft mit Gott.

Die Vermittlung der Gotteskindschaft durch den Sohn Gottes bewegt sich in einem trinitarischen Zusammenhang. Sowohl nach Paulus als auch nach Johannes ist eine doppelte heilsgeschichtliche Sendung am Werk: Der Vater sendet den Sohn zur universalen Erlösung der Welt, und er sendet den Geist zur personalen

[24] Vgl. *K. Rahner*, Versöhnung und Stellvertretung, in: Schriften 15, Einsiedeln 1983, 251—264; *W. Kasper*, Jesus der Christus, 254—269; *G. Greshake*, Erlösung und Freiheit, in: ThQ 153 (1973) 323—345; *K. Lehmann*, „Er wurde für uns gekreuzigt". Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298—317; *J. Ratzinger*, Stellvertretung, in: HThG II (1963) 566—575.

[25] *H.U.v. Balthasar*, Theodramatik III, Einsiedeln 1980, 295—327; ders., Crucifixus etiam pro nobis, in: IkaZ 9 (1980) 26—35.

[26] *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 189—224.

[27] *W. Beinert*, Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche, in: *P. Hünermann/R. Schaeffler* (Hg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. (QD 109). Freiburg 1987, 130—149.

Verwirklichung der Erlösung im einzelnen Menschen (vgl. Gal 4,4—6 und 1 Joh 4,9—15). So läßt sich bei systematischer Reflexion des biblischen Zeugnisses eine trinitarische Zueignung vornehmen:[28] Der Vater schenkt als Schöpfer allen Menschen eine ursprüngliche Lebensgemeinschaft mit Gott (schöpfungsmäßige Gotteskindschaft); diese durch die Sünde der Menschen gestörte Gemeinschaft erneuert der Sohn als Erlöser (erlöste Gotteskindschaft); die grundsätzlich erneuerte Gotteskindschaft bringt der Geist als Vollender zur Konkretion bei den einzelnen Menschen (verwirklichte Gotteskindschaft). Das eschatologische Endziel der Gotteskindschaft ist nach Paulus die vollendete „Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8,21) und nach Johannes die Verähnlichung mit Gott in der unmittelbaren Schau Gottes (vgl. 1 Joh 3,2). Den endgültig Geretteten schenkt Gott, daß sie „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilhaben" (Röm 8,29). Anders gesagt: Die definitiv Vollendeten dürfen als Brüder und Schwestern des menschgewordenen Sohnes Gottes für immer in der engsten Liebesgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott leben.

3. Anwendung für die Christusverkündigung und Christusfrömmigkeit

Die herausgearbeiteten Grunderkenntnisse über die Heilsbedeutung der Gottessohnschaft Jesu Christi können einen zweifachen Akzent in der Christusverkündigung bewirken. Zum einen soll der Begriff „Sohn Gottes" ins Zentrum der Verkündigung rücken, aber er darf dabei nicht isoliert gebraucht, sondern muß immer mit der Heilsfunktion verbunden werden. Formal kann dies mit einer Auslegung des „um unseres Heiles willen" im Großen Glaubensbekenntnis bewußt gemacht werden. Inhaltlich kommt damit das Tiefste der christlichen Frohbotschaft zum Ausdruck: Jesus Christus ist als Sohn Gottes die Person gewordene Liebe Gottes zu uns Menschen, er ist die Gegenwart Gottes in der Welt zur Heimholung der Menschen in die Liebesgemeinschaft mit Gott. Zum zweiten soll der Begriff „Heilsmittler" stärker in der Verkündigung eingesetzt werden. Denn in ihm ist am deutlichsten sichtbar, wie sowohl eine innere Einheit als auch eine unaufhebbare Polarität besteht zwischen „wahrer Gott" und „wahrer Mensch". So läßt sich von innen heraus aufzeigen, daß nur das wahre Gottsein Jesu Christi die Befreiung von den universalen Zwangsmächten Gesetz, Sünde und Tod bringen kann und daß nur das wahre Menschsein Jesu Christi wirkliches Heil für uns Menschen vermitteln kann. Damit ist jede monophysitisch einseitige Redeweise als unsachgemäß ausgeschaltet: Man darf weder nur von der Gottheit noch nur von der Menschheit Jesu Christi sprechen. Positiv kann die Gott-Mensch-Einheit Jesu Christi als Urbild und Quellgrund unserer Gemeinschaft mit Gott verkündet werden.

Für die Christusfrömmigkeit können die Grundeinsichten über die Heilsmittlerschaft des Sohnes Gottes eine lebendige Vertiefung schenken. Bei allem Beten zu Jesus Christus gilt: Es soll sich die Anbetung des Sohnes Gottes verbinden mit seiner Anrufung als gegenwärtig heilschaffender Mittler zwischen Gott und Mensch. Bei der Kreuzverehrung muß jede Art von monophysitischer Einseitigkeit vermieden werden. Am Kreuz hängt weder ein bloßer Gott noch ein bloßer Mensch, sondern der Sohn Gottes in seiner Gott-Mensch-Einheit. Nur in der Gott-Mensch-Einheit kann der Gekreuzigte als der erfahren werden, der durch seine ein-

[28] Vgl. *G. Kraus*, Gotteskindschaft, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1987, 227 f.

stige Lebenshingabe in der Gegenwart Heil wirkt. In der Sakramentenfrömmigkeit muß die Christozentrik geweckt und gefördert werden. Als sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Gnade haben die Sakramente inkarnatorische Struktur, d.h. sie vermitteln in leibhaft erfahrbaren Elementen göttliches Heil. So es in den Sakramenten das gott-menschliche Heilswirken des Sohnes Gottes konkret gegenwärtig; so geschieht in ihnen eine heilswirksame Begegnung mit dem gottmenschlichen Heilsmittler Jesus Christus.

Ihre Fidelis in Mitarbeiter-Selbstverwaltung

FIDELIS DRUCK GmbH

4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0 73 2) 27 74 87, 27 92 53
Telefax (0 73 2) 28 33 87

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt." *(1 Petr 3,15)*

Den Glauben weitergeben
Wege aus der Krise
Hrsg. von Wolfgang Beinert.
Mit Beiträgen von K. Baumgartner, W. Beinert, J. Hofmeier, K. Krenn, L. Schneider, F. Schnider
149 Seiten, kart. DM 19,80
„Keine Patentlösungen, aber viele hilfreiche Perspektiven, Deutungen und Anstöße." *Passauer Bistumsblatt*

Symbole als Glaubenshilfe
Von der Anschaulichkeit des Heiles
Hrsg. von Wolfgang Beinert.
Mit Beiträgen von K. Hausberger, K. Küppers, H. Petri, A. Schmitt, A. Schurr
126 Seiten, kart. DM 16,80

Rudolf Fischer-Wollpert
Unser gemeinsamer Glaube
Predigten über das Credo und zu dem katholischen Erwachsenen-Katechismus
91 Seiten, kart. DM 12,80

Heil und Heilen als pastorale Sorge
Hrsg. von Wolfgang Beinert.
Mit Beiträgen von K. Baumgartner, W. Beinert, H. Groß, O. Molz, J. Rief, F. Schnider
179 Seiten, kart. DM 24,80

Fritz Arnold
Der Glaube, der dich heilt
Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens
145 Seiten, kart. DM 14,80

VERLAG FRIEDRICH PUSTET • D-8400 Regensburg
Verlagsauslieferung in Österreich: **HERDER, 1020 Wien, Fugbachgasse 4**

CHRISTIAN SCHÜTZ

Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender

Die spirituellen Beiträge dieses Jahrgangs befassen sich mit der Thematik „Christenleben und Heiliger Geist".
Ihr Autor ist Abt des Benediktinerklosters Schweiklberg. (Redaktion)

In diesem Satz des Credo spricht sich unser Glaube an den Heiligen Geist auf fundamentale Weise aus. Dieses Bekenntnis zum Geist als Herrn und Lebensspender sieht sich heute mit einem weiten Umfeld von Fragen konfrontiert, die zur Rechenschaft darüber einladen, wie der Mensch mit dem Leben in all seinen Erscheinungsweisen einschließlich des Unverständlichen und des Todes zurechtkommt. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß viele Probleme der Armut, der Güterverteilung, der Umwelt-, Wirtschafts-, Energie- und Gesundheitspolitik sich im Grunde als Herrschafts- und Lebensfragen erweisen. Sie lassen sich letztlich nur vom Geist her beantworten und bewältigen. Die Vieldeutigkeit der Verhältnisse und Phänomene ruft nach dem Geist. Damit kommt der Geist Gottes als *Schöpfergeist* neu in Sicht. Als der Spender, Geber, Helfer und Anwalt des Lebens deckt er das Grundmuster alles Geschaffenen auf, sein Empfangen-Sein, sein Sich-Verdanken, sein In-Beziehung-Sein. Als der wahre Paraklet des Lebens und der Geschöpfe überspielt er keineswegs deren Gebrochenheit und Bruchstückhaftigkeit, Mängel und Leiden, sondern enthüllt sie, schenkt Mut und Freiheit zum Leben in seinen Grenzen wie in seinen Möglichkeiten. Der Geist beweist seine Lebensmächtigkeit nicht so sehr in außerordentlichen Wirkungen als vielmehr in der Auseinandersetzung mit dem gewöhnlichen, tatsächlichen und verwundeten Leben.

Diese Rolle des Gottesgeistes hängt zutiefst mit seiner innertrinitarischen Stellung zusammen. Er ist die ungeschaffene Gabe des *Lebens in Person*; Leben aber läßt sich in diesem Fall durch Lieben ersetzen und definieren:

„In seinem inneren Leben ist Gott Liebe, wesenhafte Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist: Die personhafte Liebe aber ist der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes. Daher ‚ergründet (er) die Tiefen Gottes' als ungeschaffene Liebe, die sich verschenkt. Man kann sagen, daß im Heiligen Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes ganz zur Gabe wird, zum Austausch gegenseitiger Liebe unter den göttlichen Personen, und daß Gott durch den Heiligen Geist als Geschenk existiert. Der Heilige Geist ist der personale Ausdruck dieses gegenseitigen Sich-Schenkens, dieses Seins als Liebe. Er ist die Liebe als Person. Er ist Geschenk als Person." (Johannes Paul II., Dominum et vivificantem, Nr. 10)

Im Geist als der ungeschaffenen Gabe des Lebens hat — wie in einer Quelle — jede Gabe an die Geschöpfe ihren Ursprung; das gilt für das Geschenk der Existenz genauso wie für das Geschenk des Heils. In der Ordnung des Heils ist der Geist das große und bleibende *Abschiedsgeschenk* des sterbenden Herrn. Das Haupt neigend übergibt er seinen Geist an den Vater und händigt ihn zugleich an seine Jünger aus (vgl. Joh 19,34). Hier kommt der Gabe-Charakter des Geistes voll zur Wirkung. Er ist die Gabe der neuen Schöpfung, gesandt vom Vater und vom Sohn, er vereinigt die Kennzeichen beider in sich. Er ist

der Geist der Verheißung, der Vollkommenheit und des Erbarmens; er ist gleichbedeutend mit Vergebung, Heilung und Heil; er verkörpert das „alter Ego" des abwesenden auferstandenen Herrn. Dem Geist werden vielfache und unterschiedliche Gaben, Talente, Dienste, Wirkungen und Früchte zugeschrieben. Der Geist ist der wahre Anbeter, der das Werk der Anbetung des Vaters durch Jesus im Geist und in der Wahrheit (vgl. Joh 4,24) weiterführt und vollendet, der in die Gottesverehrung einführt und Jesus verherrlicht. Er ist der Offenbarer, Zeuge und Lehrer, dem die Erinnerung, Erschließung und Verkündigung der ganzen Wahrheit anvertraut ist. Ihm obliegt auch die Aufgabe des Beistands, Anwaltes und Richters in der Auseinandersetzung zwischen Jesus bzw. seinen Freunden und der Welt. Es ist ein unendlich weites Spektrum an Rollen, Funktionen und Wirkungen, die dem Geist und seiner Sendung zugeschrieben werden.

Präsenz und Wirksamkeit des Geistes in Welt und Geschichte sind untrennbar mit der *Kirche* verbunden. Die Kirche gilt als Bau, Tempel oder Braut des Geistes. Sie versteht sich als Gemeinschaft des Heiligen Geistes und steht unter seinem Gesetz, er ist ihr Schöpfer, Herr und Führer. Der Geist formt, prägt und trägt das Sein, Leben und Handeln der Kirche, diese bildet sein Werkzeug. Durch das Lebensprinzip des Geistes wird die Kirche zu dessen Leib und Sakrament. Aufgrund der Einheit beider wird die Liebe zur Kirche zum Gradmesser des Geistempfangs: „In eben dem Maße, als einer die Kirche liebt, in eben dem Maße hat er den Heiligen Geist" (Augustinus). Als die Seele der Kirche bewirkt der Geist gleichzeitig deren Einheit und Gemeinsamkeit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Das Band zwischen Geist und Kirche ist so eng, daß Irenäus sagen konnte: „Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist Wahrheit." (Adv. haer. III 24,1) Der Heilige Geist ist der eigentliche Lehrer, Lenker, Hirte und Beter der Kirche. Näherhin ist es der auferstandene Herr selber, der durch seinen Geist seine Gemeinde leitet und zur neuen Heilsgemeinschaft messianischer Prägung macht.

Den „Ort" des Geistes in der Kirche bezeichnet die *Taufe*. Der Zusammenhang zwischen Geist und Taufe ist sowohl grundlegender wie vielfacher Natur. Im Blick auf den Geist als endzeitliche Gabe kann von der Taufe mit dem Heiligen Geist die Rede sein (vgl. Mk 1,8); Jesus spricht von der Notwendigkeit unserer Geburt aus Wasser und Geist (vgl. Joh 3,5). Der Empfang des Geistes bildet das entscheidende Kennzeichen der christlichen Taufe gegenüber der Taufe des Johannes (vgl. Apg 1,5; 2,38). Die Taufe besagt die Besiegelung und Salbung durch den Geist (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,12 f; 4,30). Der Geist übereignet den Getauften an Christus (vgl. Röm 8,4.9.14.17 f; Gal 4,6; 2 Kor 3,17), er ist der „erste Anteil des Erbes, das wir erhalten sollen" (Eph 1,14). Die Taufe wird als ein Wiedergezeugt- und Wiedergeboren-Werden bzw. als Erneuerung des Menschen und Teilnahme an der Sohnschaft zu Gott verstanden, wovon sich der Anteil des Geistes nicht trennen läßt (vgl. Joh 1,13; 3,3—8; Tit 3,5—7; Röm 8,12—17; Eph 1,3—13). Bedenkt man, daß in der Taufe Gott als der Dreieine am Menschen und für ihn handelt, dann läßt sich vom Taufgeschehen der Geist Gottes nicht ausnehmen. Die Tatsache, daß der dreifaltige Gott im Getauften Wohnung nimmt, hebt die andere nicht auf, daß der Getaufte zugleich in besonderer Weise zu einem Tempel des Geistes wird. Die Taufe begründet neben der Beziehung zu Vater und Sohn ein besonderes Verhältnis zum Hl. Geist. Der Geist wird gleichsam zum Sensorium des Glau-

benden, das sein Empfinden für Gott wie für den Menschen bildet und schärft. Die Taufe stellt die grundlegende Berührung des Menschen durch den Geist Gottes dar, die sich im Leben entfaltet und die prägende Mitte seiner Existenz bildet. Der Geist verwandelt fortwährend das Leben des Christen, indem er ihn für Gott öffnet und befähigt, sein Dasein mit Jesus Christus in der Haltung der Anbetung, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf den Vater hin zu leben.

Der Glaube an den Geist besagt folgerichtig *Leben aus dem Geist*. Christliches Leben entsteht und wächst unter dem Anruf und Gesetz des Geistes. Es ist ganz und gar Werk des im Glaubenden gegenwärtigen und wirksamen Geistes. Der Geist errichtet im Herzen des Menschen jenes innere Heiligtum oder Zelt, in dem das Wort Gottes wohnt und Frucht trägt, das Ohr für die Stimme Gottes öffnet und die Gnade des Taufpriestertums in der Liturgie des Herzens und des Lebens zum Ausdruck gelangen läßt. In der Umkehr als Lebensbewegung betritt der Christ den Weg des Geistes, der ihm den Spiegel seines Sünderseins vor Augen hält, sein Inneres durch die Therapie des Wortes Gottes und der Askese reinigt und heilt und es der Begegnung mit dem barmherzigen Gott teilhaftig werden läßt. Durch seine Charismen sorgt der Geist dafür, daß der Primat der Herrschaft Gottes, das Wissen um das, was allein notwendig ist, das reine Geschenk des Evangeliums und die unverkürzte Nachfolge des Gekreuzigten lebendig bleiben. Das Geschenk des Geistes ist das Charisma der Liebe; dieses allein ist den Herausforderungen und dem Anspruch des Lebens gewachsen. Der Geist nimmt den Glaubenden in die Pflicht des Zeugnisses für Gott und des Dienstes für die Schöpfung. Gehorsam und Offenheit tun ihm not, damit er den Geist nicht vergißt oder auslöscht. Dazu bedarf es wohl immer wieder auch der Erfahrung der Wüste, in der die Geister geprüft und geläutert werden, damit in der Auseinandersetzung mit ihnen und in der Begegnung mit dem „Gott des Unmöglichen" die Salbung mit dem Geist empfangen und bewahrheitet werden kann. Nur auf diesem Umweg kann christliches Leben die Früchte des Geistes bringen. Je getreuer es dem Geist gemäß lebt, desto intensiver steht es in Kommunikation und Partizipation mit der Therapie Gottes an seiner Kirche und an seiner Schöpfung. Durch den Geist richtet Gott seine Herrschaft in und unter uns auf und führt er unser Leben im Überschritt vom Tod zum Leben der Vollendung entgegen. Der Glaube an den Geist als Herrn und Lebenspender betrifft uns selber und zieht unser Dasein in den Bann des Geistes Gottes.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 2/89: „Studium Theologie"

Franz Kard. König Theologie und das Erbe der Menschheitsreligionen

Beiträge verschiedener Disziplinen im Gesamt der Theologie (*G. Bachl, J. Singer, J. Marböck, W. Zauner, G. B. Winkler, U. Leinsle*).

Karl H. Neufeld Der Umgang mit der Geschichte als Weg der Ökumene

Ernst Chr. Suttner Ist das „Filioque" noch kirchentrennend?

Peter J. Riga Einige Bedenken gegen die Kremation

Johann Bergsmann Positive Erfahrungen mit der Feuerbestattung

---

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Zweites Dokument zur Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus' von Kiew"

Innerhalb weniger Wochen gedachte Papst Johannes Paul II. in zwei Apostolischen Schreiben der vor 1000 Jahren eingeleiteten Christianisierung Rußlands.
Im ersten Schreiben („Euntes in mundum") brachte der Papst besonders den russisch-orthodoxen Christen viel Sympathie entgegen; 4 Wochen später (am 19. April) veröffentlichte er zum selben Jubiläum eine (schon am 14. Februar unterschriebene) Botschaft „an die ukrainischen Katholiken zur 1000-Jahr-Feier der Rus' von Kiew".
Als „Euer Bruder und erster Papst slawischer Herkunft in der Geschichte der Kirche" entbietet er den Ukrainern den Friedensgruß und versichert ihnen seine „besondere Zuneigung zu Eurer Kirche, weil sie die Geschichte hindurch viele Beweise ihrer Anhänglichkeit an Rom gegeben hat, die auch die letzte Prüfung des Martyriums einschließen". „Innig wünscht" der Bischof von Rom der ukrainisch-katholischen Kirche, die sich als die eigentliche Erbin des Kiewer Rus' ansieht, bei ihrer Jubiläumsfeier am 9. und 10. Juli in Rom „in Eurer Sprache das Tedeum des Dankes zu singen". Ukrainer aus aller Welt, die in der Diaspora leben, werden dann einstimmen.

Solche Freude hätte gerade die geknechtete ukrainisch-katholische Kirche in der Heimat nötig. Bald nach dem „großen Geschenk der Taufe" (es gibt dieser Papstbotschaft den Namen) vor 1000 Jahren in Kiew trennten sich zuerst im Jahre 1054 Ost- und Westkirche; 1448 sagte sich die russisch-orthodoxe Kirche von Konstantinopel los, 1589 wurde das orthodoxe Patriarchat von Moskau und ganz Rußland gegründet (Moskau wurde das „dritte Rom"). Viele Gläubige fühlten sich weiterhin mit dem alten Rom verbunden. 1596 beschlosssen auf der Synode von Brest ukrainische und weißrussische Bischöfe sich mit Rom zu „unieren". Sie erkannten den Papst an, blieben aber im Ritus ostkirchlich und haben keine Zölibatsverpflichtung der Priester.

Im neuen Schreiben verteidigt Johannes Paul II. diese „Union von Brest", die „gegen niemand gerichtet" gewesen sei. Auch das II. Vatikanische Konzil sehe in den unierten Kirchen „kein Hindernis auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft mit den orthodoxen Brüdern".

Über eine Million von katholischen Ukrainern lebt im Exil, in der „Diaspora" in aller Welt. An die fünf Millionen Gläubige, etwa 1000 geheim geweihte Priester und 10 Bischöfe müssen in der Heimat im Untergrund leben. Als 1946 die Sowjetunion diese Kirche verbot, gingen alle 10 Bischöfe, mehr als 1400 Priester, an die 800 Ordensfrauen und Zehntausende von Laien aus Treue zu Rom in Stalins Lager, nur wenige kehrten zurück.

Sieht der Papst in der heutigen politischen Lage einen „außerordentlichen Augenblick Eurer Kirche, die in den vergangenen Jahrzehnten von großen Nöten heimgesucht wurde"? Er schreibt: „Ich möchte noch einmal betonen, daß sowohl ihre Katholizität wie auch deren besondere Ausprägung volle Hochachtung verdienen". Johannes Paul II. verweist auf die hl. Slawenapostel Kyrillus und Methodius, die mit ihrem Beispiel an das Recht jedes Gläubigen erinnert hätten, in seinen Traditionen, in seinem Ritus und in der Identität seines Volkes respektiert zu werden. Der Papst unterstützt in diesem Dokument indirekt die Bestrebungen der ukrainisch-katholischen Kirche nach offizieller Wiederzulassung in der Sowjetunion. Diese war in letzter Zeit in verschiedenen Petitionen von einer Reihe im Untergrund lebender Bischöfe und Priester sowie von bekannten ukrainischen Katholiken gewünscht worden. Dazu sagt der Papst:

„Mögen sich die Scharen Eurer Gläubigen echter Gewissensfreiheit und der Respektierung ihrer religiösen Rechte bei der Abhaltung von öffentlichen Gottesdiensten nach ihrer vielfältigen Tradition und ihrem Ritus sowie mit ihren eigenen Seelsorgern erfreuen". Weiter betont der Papst, daß die Zugehörigkeit zur katholischen Kirchen von niemandem als „unvereinbar mit dem Wohl der eigenen Heimat und dem Erbe des heiligen Wladimir" angesehen werden dürfe.
Sodann geht Johannes Paul II. in seinem Schreiben ausführlich auf die notwendige Einheit aller christlichen Kirchen ein und reicht der russisch-orthodoxen Kirche symbolisch die Hand zum Friedensgruß, während er die ukrainisch-katholische Kirche und ihre russisch-orthodoxen Brüder indirekt zur Überwindung ihrer Spaltungen und zur Zusammenarbeit aufruft: er bekräftigt den „immer heftigeren Wunsch nach Einheit aller Christen in unserer so sehr von Spaltungen gekennzeichneten Zeit". Denn jede Spaltung unter den Christen widerspreche nicht nur ganz offen dem Willen Christi, sondern sei auch ein Skandal für die Welt und schädige die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums.
Schließlich erinnert der Papst an die Haltung des II. Vatikanischen Konzils gegenüber den Kirchen des Ostens und bezeichnet die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den Orthodoxen in aller Welt als „erwünscht".
(Apostolisches Schreiben "Magnum Baptismi donum" vom 19. April 1988; „L'Osservatore Romano", Nr. 91, vom 20. April 1988; deutsche Wochenausgabe vom 22. April 1988.)

Eucharistische Hochgebete und liturgische Experimente

Innerhalb eines Vierteljahres veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst — nach der Erklärung zu Konzerten in Kirchen vom 5.11.1987 und dem Rundschreiben zur Osterfeier und ihrer Vorbereitung vom 16.1.1988 — ein weiteres Dokument, das sich mit den Hochgebeten der Meßfeier und der Frage der „gottesdienstlichen Erprobungen" befaßt. Die relativ kurze „Declaratio" oder Erklärung besteht überwiegend aus Zitaten aus der Dritten Instruktion „Liturgicae instaurationes" vom 5.9.1970 und dem Rundschreiben „Eucharistiae patricipationem" vom 27.4.1973.
Papst Paul VI. hatte mit dem neuen „Römischen Meßbuch" 4 Eucharistische Hochgebete approbiert; in der Folgezeit hat die Gottesdienstkongregation weitere Hochgebete zugelassen und approbiert, sei es für den allgemeinen Gebrauch, wie die „Versöhnungs-Hochgebete", oder nur für bestimmte Völker und Gebiete, wie die Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern oder das Schweizer-Synoden-Hochgebet „Gott führt die Kirche". Dazu schärft die Kongregation ein, daß die Genehmigung nur für die von ihr angegebenen Zeiten und Gebiete gilt; daraus ergibt sich z.B. im deutschen Sprachgebiet die eigenartige Lage, daß das genannte Schweizer Hochgebet „Gott führt die Kirche" wohl in der Schweiz und in Österreich, aber nicht im Bereich der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz offiziell verwendet werden darf.
Prinzipiell erteilt dieses Dokument auf der einen Seite der Erstellung neuer und privater Hochgebete eine klare Absage, regt aber auf der anderen Seite zugleich an, sich Gedanken über eventuelle weitere Textfassungen für das Herzstück der Messe zu machen und dazu entsprechende Kontakte mit der Gottesdienstkongrega-

tion aufzunehmen: „Um der pastoralen Einheit willen behält sich der Apostolische Stuhl das Recht vor, in einer so wichtigen Angelegenheit, wie es die Ordnung der Eucharistischen Hochgebete ist, selber die angemessenen Regelungen zu treffen. Er wird es aber nicht ablehnen, berechtigte Erfordernisse, die innerhalb der Einheit des römischen Ritus bleiben, zu prüfen, und er wird die Eingaben von Bischofskonferenzen bezüglich der Erarbeitung eines neuen Eucharistischen Hochgebetes für besondere Verhältnisse und seine Einführung in die Liturgie wohlwollend behandeln; in jedem Einzelfall wird er die entsprechenden Regelungen treffen".

Der zweite Abschnitt dieser Erklärung befaßt sich mit „gottesdienstlichen Erprobungen": die Erlaubnis für nützliche oder notwendig erachtete Experimente erteilt ausschließlich die Gottesdienstkongregation; das liturgische Recht sieht hier keine Ausnahmen vor.

Vor Beginn der Erprobungen sollen die Bischofskonferenzen „einen genau ausgearbeiteten Vorschlag dem Apostolischen Stuhl vorlegen". Vor Eintreffen einer Antwort aus Rom dürfen die in Aussicht genommenen Anpassungen nicht eingeführt werden. Die Kongregation rechnet allerdings auch heute noch mit der Möglichkeit von „Änderungen in der Struktur der Riten oder der Reihenfolge ihrer Teile, wie sie in den liturgischen Büchern angegeben sind", oder mit „Abweichungen von der Überlieferung oder der Einführung neuer Texte"; von einem „Abschluß" oder „Ende" der liturgischen Erneuerung kann also keine Rede sein.

Das Dokument kündigt zum Schluß noch eigene Richtlinien an, die sich mit dem Problem der Anpassungen noch eingehender befassen werden, und schließt mit der Aufforderung: „Die Bischofskonferenzen und auch die einzelnen Bischöfe werden dringend gebeten, in geeigneter Weise die Priester mit Klugheit dazu zu bewegen, daß sie die einheitliche Ordnung der Römischen Kirche wahren; das wird dem Wohl der Kirche wie auch einer recht geordneten Liturgiefeier dienlich sein. Den Bischöfen obliegt es ja, das liturgische Leben zu leiten, zu fördern und zu beaufsichtigen, Mißstände abzustellen wie auch dem ihnen anvertrauten Volk das theologische Fundament der Ordnung der Sakramente und der ganzen Liturgie zu vermitteln".

(Deklaration der Kongregation für den Gottesdienst vom 21. März 1988.)

Gottesdienst ohne Priester

Die Kongregation für den Gottesdienst veröffentlichte neue Bestimmungen für Sonntagsgottesdienste, die von einem Nicht-Priester geleitet werden können. In dem „Direktorium" heißt es, „auf diese Weise solle dazu beigetragen werden, daß die christliche Feier des Sonntags sichergestellt sei, ohne jedoch dabei zu übersehen, daß die Feier der Eucharistie das eigentliche herausragende Geschehen am Tag des Herrn sei". Das „Direktorium" ist in 3 Teile aufgegliedert: Im 1. Teil wird der Sinn des Sonntags dargestellt. Im 2. Teil sind die Bedingungen für eine Entscheidung über derartige gottesdienstliche Versammlungen in Abwesenheit eines Priesters beschrieben. Hier ist auch die spezifische Mitarbeit der Laien an solchen Gottesdiensten dargestellt. Im 3. Teil wird eine kurze Beschreibung des Ritus für die sonntäglichen Wortgottesdienste mit Austeilung der Kommunion publiziert. So wird aufgezeigt, daß bei solchen Wortgottesdiensten ohne Priester zur Austeilung der Kommunion — durch Diakone oder Laien — konsekrierte Hostien aus einer früheren Meßfeier benutzt werden können; schöner und richtiger sei es jedoch, wenn durch einen Laien von der nächstliegenden Kirche mit Meßfeier ein Kelch oder Ziborium mit konsekrierten Hostien zur

Kommunionausteilung geholt werden könne.

Bei der Vorstellung dieses neuen Dokuments in Radio Vatikan verwies der Untersekretär der Gottesdienstkongregation darauf, daß Sonntagsfeiern ohne Priester auf Grund des Priestermangels oder auf Grund des wirtschaftlichen Strukturwandels vor allem in Frankreich, Belgien und der Bundesrepublik Deutschland praktiziert werden, und betonte dabei, daß durch diese neuen Leitlinien alternative Feiern keineswegs „institutionalisiert" werden sollen. Die eigentliche Sonntagsfeier sei die Meßfeier; nur wenn diese nicht möglich sei, könne sie von einer möglichst ähnlichen Feier ersetzt werden.

Die Anwendung des „Direktoriums" ist der jeweiligen Bischofskonferenz, bzw. jedem Bischof nach den besonderen Verhältnissen in seiner Ortskirche anheimgestellt.
(„Direktorium" der Kongregation für den Gottesdienst für Sonntagsfeiern ohne Priester; L'Osservatore Romano", Nr. 154, vom 30. Juni/1. Juli 1988; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 8. Juli 1988.)

Neuordnung der Römischen Kurie

Gut 20 Jahre nach der im Jahre 1967 durch Papst Paul VI. durchgeführten Kurienreform hat nun Papst Johannes Paul II. die Römische Kurie neu geordnet, die vatikanische Verwaltung umstrukturiert; nach Ansicht von Beobachtern enthält allerdings die entsprechende Apostolische Konstitution weniger Neuerungen als ursprünglich erwartet. Künftig besteht die Römische Kurie aus neun Kongregationen, bisher waren es zehn. Das Staatssekretariat hat künftig zwei Sektionen: die erste ist zuständig für die allgemeinen Angelegenheiten, die zweite für die Beziehungen zu den Staaten. Zusammengelegt werden durch die neue Reform die beiden bisher vom deutschen Kurienkardinal Augustin Mayer geleiteten Kongregationen für den Gottesdienst und die Sakramente. Diese Kurienreform tritt am 1. Januar 1989 in Kraft.

Den Rang von Päpstlichen Räten erhalten die drei „Dialogsekretariate", wie die Sekretariate für die Einheit der Christen, für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und für die Nichtglaubenden. Neu ist ein Arbeitsbüro, das zentral für alle arbeitsrechtlichen Fragen der Mitarbeiter zuständig sein wird.

In der Konstitution betont der Papst, daß alle Vatikanbehörden ihre Dokumente vor der Veröffentlichung mit der Glaubenskongregation abstimmen müßten, soweit sie Fragen von Glauben und Sitten enthalten.

Das „Istituto per le opere di religione", also die „Vatikanbank", behält die Eigenständigkeit bei, muß aber den „Kardinalsrat für die wirtschaftlichen Angelegenheiten" über die Aktivitäten informieren.

Bei der Vorstellung der neuen Konstitution unterstrich Kardinal Sebastiano Baggio, daß die Kurienreform nach zahlreichen Konsultationen unter Bischöfen, Kirchenvertretern und Mitarbeitern entstanden und entwickelt worden sei. Durch die Neustrukturierung solle die Kurie so organisiert werden, daß die Kirche in geeigneter Weise entsprechend dem II. Vatikanischen Konzil wirken könne. Der Kardinal betonte, daß alle 28 Dikasterien oder Behörden gleichgestellt seien, demzufolge könne auch nicht von einer Auf- oder Abwertung gesprochen werden, wenn ein Sekretariat oder eine Kommission jetzt den Titel „Rat" bekommen habe.

Mit dieser Neuordnung gibt es auch einige neue personelle Veränderungen, die dadurch bedingt sind, daß die leitenden Kurienkardinäle die vorgesehene Altersgrenze von 75 Jahren überschritten haben. (Apostolische Konstitution „Pator bonus" vom 29. Juni 1988: AAS LXXX/1988, 841—934); „L'Osservatore Romano", Nr. 153, vom 29. Juni 1988.)

Förderung der rechten Marienverehrung

Bezugnehmend auf seine Enzyklika „Redemptoris Mater" hat zum Ausklang des Marianischen Jahres Papst Johannes Paul II. alle Ordensleute und Mitglieder der Säkularinstitute aufgerufen, durch eine vertiefte Marienverehrung „neue Kraft und Wege einer authentischen Erneuerung" für ihr gottgeweihtes Leben sowie „die rechte Ausrichtung und Methode für ihr Apostolat" zu suchen.
In diesem neuen Schreiben ermutigt der Papst die Ordensleute, „im Einklang mit dem Denken der Kirche die Gegenwart Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche zu meditieren" und sie zur eigenen Berufung und Lebenspraxis in den jeweiligen Gemeinschaften in Beziehung zu setzen. Außerdem fordert er zu einem verstärkten Besuch der Marienheiligtümer auf. „Sucht in ihnen eure Identität! Ja, sucht durch Maria geistliche Vitalität, verjüngt euch mit ihr, und betet um Berufung!"

(Schreiben des Papstes Johannes Paul II. an alle gottgeweihten Personen in den Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten zum Marianischen Jahr; „L'Osservatore Romano", Nr. 131, vom 3./4. Juni 1988; deutsche Wochenausgabe vom 10. Juni 1988.)

Parallel zu diesem Papstdokument wurde am 1. Juni 1988 im Vatikan ein Rundschreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen veröffentlicht mit der Empfehlung, bei der Ausbildung von Theologen umfassend und korrekt über die Mariologie zu informieren. In allen Studiengängen, an katholischen Hochschulen wie in den Priesterseminaren müsse die ganzheitliche Hinführung zur Marienlehre und Marienverehrung erfolgen. Nur so komme man dazu, zwischen echter und falscher Marienverehrung zu unterscheiden und die Marienlehre vor Entstellungen zu bewahren. Die Kongregation hebt aus Anlaß des Marianischen Jahres hervor, daß die Lehre über Maria wesentlicher Bestandteil des Glaubens und Lebens der Kirche sei. Die Marienfrömmigkeit erhalte ihren Sinn durch die rechte Zu- und Unterordnung unter die Verehrung Christi, unseres Erlösers. Die Studenten der kirchlichen Hochschulen und die Seminaristen sollen eine „echte Liebe zur Mutter des Heilands und Mutter der Menschen" hegen und diese auch dem christlichen Volk vermitteln.
(Schreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen über „Maria in der intellektuellen und geistlichen Ausbildung", — an die Herren Ortsordinarien, an die Direktoren der Seminare, an die Dekane der Theologischen Fakultäten; „L'Osservatore Romano", Nr. 130, vom 2. Juni 1988; deutsche Wochenausgabe vom 24. Juni 1988.)

Der „Fall Lefebvre"

Der eigenwillige Franzose Marcel Lefebvre war schon als Erzbischof von Dakar in Senegal, Westafrika, unangenehm aufgefallen. Er war dagegen, daß Leitungsämter in der Kirche Afrikas an Schwarze übertragen würden; die katholische Kirche sollte eine Missionskirche mit weißer Vorherrschaft in lateinischer Prägung bleiben. Anpassung oder Inkulturation sah er als Verzicht auf durchgreifende Bekehrung und Zulassung heidnischen Götzendienstes in der Kirche an. 1962 legte er als Protest sein Amt zurück.
Als Teilnehmer am II. Vatikanischen Konzil hat Lefebvre am 4. Dezember 1963 zwar mit „Ja" für die Liturgie-Konstitution und damit für eine umfassende Erneuerung der Liturgie gestimmt; aber noch im Laufe des Konzils trat er gegen bestimmte Tendenzen der Erneuerung auf; am Ende hat er das Konzil abgelehnt. Er stand und steht auf dem Standpunkt, die römisch-

katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze sei auf dem Konzil teuflischen Einflüssen zum Opfer gefallen, habe somit aufgehört, unfehlbare Kirche zu sein und müsse daher bekämpft werden. Er behauptet, nicht er habe sich gegen die Kirche gestellt oder die Kirche verlassen, sondern Papst und Bischöfe haben die Kirche verraten und zerstört. Er müsse daher die wahre, reine und unfehlbare Kirche weiterführen, und dafür müsse er Priester und Bischöfe weihen, die ihm ergeben sind. Besonders gegen drei durch das II. Vatikanum erhobene Forderungen richtet sich Lefebvres grundsätzliche Ablehnung: die Liturgiereform, den Ökumenismus und die Anerkennung der Gewissensfreiheit. Das Schlüsselwort für seine Bestrebungen ist, er müsse die Tradition, die alte, reine kirchliche Überlieferung, hochhalten und verteidigen. Dazu gründete er die „Priesterbruderschaft St. Pius X." und baute in Econe in der West-Schweiz ein Zentrum auf. Aus aller Welt schlossen sich ihm Sympathisanten an, sowohl Laien als auch Priester und Ordensleute. Er weihte selbst auch Priester für die Durchführung der Seelsorge in seinem Sinn. Die Spannungen erreichten ihren Höhepunkt, als Lefebvre ankündigte, er habe die Absicht, auch Bischöfe zu weihen. Der Papst und die Römische Kurie suchten durch Briefwechsel, persönliche Kontakte und Absprachen die Abspaltung von der katholischen Kirche zu verhindern. Diese Bemühungen erreichten ihren Höhepunkt in der 1. Hälfte des Jahres 1988.

Eine „Bekanntmachung des Hl. Stuhles vom 16. 6. 1988" gibt darüber Aufschluß: Darnach erfolgte ein besonders reger Briefwechsel und Gedankenaustausch in Gesprächen zwischen Kardinal Josef Ratzinger und kanonistischen Experten der Kongregation für die Glaubenslehre auf der einen und Vertretern der Priesterbruderschaft St. Pius X., ja mit Erzbischof Lefebvre persönlich, auf der anderen Seite. Am 5. Mai wurde ein Protokoll über eine vorausgegangene ausführliche Besprechung unterzeichnet; es war auf der Basis eines gemeinsamen Einverständnisses vereinbart worden und sollte als Grundlage für das Werk der Versöhnung dienen. Am folgenden Tag, 6. Mai, erklärte sich jedoch Erzbischof Lefebvre damit nicht einverstanden und beharrte auf seinem Vorhaben, vier Bischöfe zu weihen; ein weiterer reger Briefwechsel und Meinungsaustausch konnte an der Situation nichts mehr ändern. Am 16. Juni wandten sich noch die Vorsitzenden der Deutschen, Französischen und Schweizer Bischofskonferenzen in einer Erklärung an EB Lefebvre mit der eindringlichen Bitte, er möge seinen Entschluß noch einmal überdenken und keine Handlung begehen, die der Gemeinschaft der Kirche nicht mehr gutzumachende Schäden zufügen könnte. Es war aber alles vergebens: am 30. Juni weihte EB Lefebvre in Econe in der Schweiz 4 Priester der Bruderschaft St. Pius X. zu Bischöfen. Am 1. Juli stellte Kardinal Bernardin Gantin, Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, in einer sententia declaratoria fest, daß EB Lefebvre, die 4 geweihten Bischöfe und ein direkt an der Weihe teilnehmender Bischof sich „ipso facto" die vom Kirchenrecht vorgesehenen und dem Apostolischen Stuhl zur Absolution vorgesehenen Exkommunikationen als Tatstrafen zugezogen haben. Papst Johannes Paul II. hat am folgenden Tag, 2. Juli, in einem Apostolischen Schreiben „Motu proprio" („Ecclesia Dei") seinem Schmerz, seiner Betrübnis und Trauer über dieses eingetretene Schisma Ausdruck verliehen.

Die Bemühungen, dieses Schisma zu beheben oder doch in möglichst kleinen Grenzen zu halten, gehen weiter.

(„L' Osservatore Romano" vom 3. Juli 1988; Wochenausgaben in deutscher Sprache vom 24. Juni und 15. Juli 1988.)

Päpstliche Kommission für Lateinamerika

Durch Papst Pius XII. war am 21. April 1958 die Päpstliche Kommission für Lateinamerika errichtet worden, welche die Hauptprobleme des katholischen Lebens, der Bewahrung des Glaubens und der Verbreitung der Religion in Lateinamerika gemeinschaftlich studieren sollte, um zugleich eine größere Zusammenarbeit zwischen den Organen der Römischen Kurie zu fördern und mit geeigneten Mitteln dem lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) zur Seite zu stehen. Dazu kam der Generalrat der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, den Paul VI. am 30. November 1963 mit dem Ziel einsetzte, Themen und Probleme des lateinamerikanischen Kontinentes zu studieren und entsprechende Empfehlungen zu formulieren. Die Früchte und heilsamen Wirkungen dieser beiden Organe und die Wichtigkeit ihrer Funktion sollten weiter verstärkt werden, dazu sollte ihnen eine solide und klare Struktur — in Übereinstimmung mit der neuen Organisation der Römischen Kurie — gegeben werden: „Daher erklären wir Motu proprio in vollem Wissen und nach reiflichem Nachdenken, daß die Päpstliche Kommission für Lateinamerika und der Generalrat der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika ein einziges Organ werden sollen. Das so geschaffene Organ wird weiter den Namen ‚Päpstliche Kommission für Lateinamerika' behalten", sagt nun Papst Johannes Paul II. Die Kommission, die auch eng mit der Kongregation für die Bischöfe verbunden ist, hat die Aufgabe, einheitlich die lehrmäßigen und pastoralen Probleme zu studieren, die Leben und Entwicklung der Kirche in Lateinamerika betreffen, und den Organen der Römischen Kurie in diesen Belangen Beistand und Hilfe zu leisten. Dazu kommt die Aufgabe einer besonderen Verbindung zwischen dem Heiligen Stuhl und den verschiedenen übernationalen oder nationalen Organen für Lateinamerika.
(Apostolisches Schreiben „Motu proprio" („Decessores nostri") Johannes Pauls II. zur Reform der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika vom 18. Juni 1988; „L' Osservatore Romano", Nr. 146, vom 22. Juni 1988; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 29. Juli 1988.)

Würde und Berufung der Frau

Der Abschluß des Marianischen Jahres 1987/88 war für Papst Johannes Paul II. Anlaß und Gelegenheit, ein schon früher angekündigtes Apostolisches Schreiben über die Würde und Berufung der Frau zu veröffentlichen; der Papst selber nennt dieses Dokument einen meditativen Text, der theologisch über die Würde der Frau reflektiert; in den nächsten Wochen sollen noch konkretere Ausführungen zur Situation der Frau in Kirche und Gesellschaft folgen. In dem Dokument geht es zunächst um Emanzipation und Selbstverwirklichung: Die Frau erreicht diese nicht einfach durch die Übernahme männlicher Aufgaben: „Die Frau darf nicht — im Namen der Befreiung von der ‚Herrschaft' des Mannes — danach trachten, sich entgegen ihrer fraulichen Eigenart die typisch männlichen Merkmale anzueignen . . . Es besteht die begründete Furcht, daß sich auf einem solchen Weg die Frau nicht verwirklichen wird, sondern vielmehr das entstellen und einbüßen könnte, was ihren wesentlichen Reichtum ausmacht". Dabei seien die „persönlichen Möglichkeiten des Frauseins" keinesfalls geringer als die des Mannes, sie seien nur anders, betont der Papst. Konkret nennt er dabei die Mutterschaft: „Im Empfangen und Gebären eines Kindes findet die Frau durch ihre aufrichtige Selbsthingabe zu sich selbst. Die Gabe der innigen Bereitschaft zum Empfangen und

Gebären eines Kindes ist mit der ehelichen Vereinigung verbunden." In diesem Zusammenhang mahnt das Dokument auch die Männer an ihre Verantwortung: der Mann, der die persönliche Würde und Berufung der Frau verletzt, handle damit „auch gegen die eigene persönliche Würde und Berufung". Gar oft müsse die Frau allein zahlen, wenn sie mit ihrer Mutterschaft verlassen zurückbleibe und der Mann, der Vater des Kindes, die Verantwortung dafür nicht übernehmen wolle. Der Mann habe große Verpflichtungen gegenüber der Frau, sei „für ihre Würde, für ihre Mutterschaft, für ihre Berufung" mitverantwortlich, gibt der Papst zu bedenken.

Ein Priesteramt der Frau wird erneut abgelehnt. Dazu führt der Papst theologische wie historische Argumente an: Christus habe nur Männer zu seinen Aposteln berufen, und nur Männer seien bei der Einsetzung der Eucharistie dabei gewesen. Es wäre jedoch falsch zu behaupten, diese Berufungen seien in Anlehnung an die Traditionen der damaligen Zeit erfolgt. In der gesamten Lehre Jesu sei nichts enthalten, „was die zu seiner Zeit übliche Diskriminierung der Frau widerspiegeln würde", betont der Papst. Die Art und Weise, wie Christus mit den Frauen umgegangen sei und ihre Rechte verteidigt habe, stelle angesichts der damals herrschenden Gepflogenheiten vielmehr etwas völlig Neues dar.

Auch in der Geschichte der Kirche habe es stets „heilige Märtyrerinnen, Jungfrauen, Mütter" gegeben. „Das Zeugnis und die Taten christlicher Frauen haben sich prägend auf das Leben von Kirche und Gesellschaft ausgewirkt. Selbst unter schweren gesellschaftlichen Diskriminierungen haben die Frauen, durch ihre Verbundenheit mit Christus gestärkt, frei gehandelt", betont das Dokument. In den Dank der Kirche an alle Frauen schließt der Papst zum Abschluß des Dokumentes: „Mütter, Schwestern, Ehefrauen und Frauen, die sich in der Jungfräulichkeit Gott geweiht haben", ein; weiters dankt er besonders den „Frauen, die berufstätig sind und oft schwere soziale Verantwortung zu tragen haben".

(Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem" über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des Marianischen Jahres, vom 15. August 1988; „L' Osservatore Romano" Nr. 234 vom 1. Oktober 1988; deutsche Wochenausgabe vom 7. Oktober 1988.)



Michael Seybold (Hrsg.)
„Fragen in der Kirche und an die Kirche"
Bd. 6 — Extemporalia ‚Fragen der Theologie und Seelsorge'
204 S., Broschur, DM 27,90; öS 217.60 — ISBN 3-7721-0102-X

Das Schlagwort „Gott/Christus Ja — Kirche Nein" weist meist auf Versagen und Fehlleistungen der Kirche, signalisiert aber auch, daß Fragen in der Kirche und an die Kirche der konkrete Ernstfall von Glauben und Theologie sind. Auf diese Fragen sucht das Buch Antwort zu geben.

Franz-Sales-Verlag, Postf. 1361, D-8078 Eichstätt
Auslieferung Österreich: Herder-Auslieferung, 1020 Wien

Das aktuelle theologische Buch

Über den Umgang mit unserer jüngsten Geschichte

Literatur zum Gedenkjahr 1988

Es war zu erwarten, daß 1988 — zum Gedenken an die „Machtergreifung" Hitlers vor 55 und an den „Anschluß" Österreichs an das deutsche Reich vor 50 Jahren — eine Flut von Artikeln und Büchern erscheinen würde, darunter viele „Eintagsfliegen". Die drei hier zu besprechenden Werke dürften sich dagegen als bleibend wertvoll erweisen. Gemeinsam ist ihnen der sorgfältige Umgang mit der Geschichte, ein Bemühen um eine saubere Erhebung der Fakten und um deren Interpretation aus der Zeit heraus. Da sich diese Bücher außerdem durch gute Lesbarkeit auszeichnen und Themen von allgemeinem Interesse behandeln, verdienen sie Beachtung über den Kreis der Fachwelt hinaus. Es seien zunächst die bibliographischen Daten geboten:

■ SCHOLDER KLAUS, *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft.* Gesammelte Aufsätze, hg. v. Karl Otmar v. Aretin, (307). Siedler Verlag, Berlin 1988. Ln. DM 48,—.

■ VOLK LUDWIG, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus.* Ausgewählte Aufsätze. (Veröffl. d. Komm. f. Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen, Bd. 46). (360). Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987. Ln. DM 78.—.

■ LIEBMANN MAXIMILIAN, *Theodor Innitzer und der Anschluß.* Österreichs Kirche 1938. (327). Styria, Graz 1988. Ln. S 380.—/ DM 54,—.

Scholder eröffnet die weitesten Perspektiven. Das Anliegen des 1985 mit 55 Jahren zu früh verstorbenen, der evangelischen Kirche angehörenden Autors war es im besonderen, Vorgänge nicht isoliert zu betrachten, sondern als Teil einer geschichtlichen Gesamtwirklichkeit. Darum berücksichtigt er stets größere Zeiträume und überschreitet Grenzen wie die von der Kirchen- zur Profangeschichte oder die von einer Konfession zur andern. Dadurch wird es ihm möglich, Entwicklungen aufzuzeigen, Parallelen und Unterschiede markant herauszuarbeiten und Ereignisse in ihrer tatsächlichen Bedeutung zu erkennen. Solche Art, Geschichte zu betreiben, führt zum Verstehen der Vergangenheit, nicht zu billiger Apologetik oder pauschaler Anklage, was nicht heißt, daß nicht auch Leistungen herausgestellt und Schuld und Versagen beim Namen genannt werden. Mancher Autor von „Gedenkartikeln" im Jahr 1988 hätte bei Scholder in die Schule gehen können. Manche einseitige Schuldzuweisung aus tagespolitischer oder weltanschaulicher Opportunität, manches Zurechtbiegen und einseitige Auswählen von Fakten, manche Geschichtsklitterei und manches selbstgerechte Gehaben wären uns dann vielleicht erspart geblieben.

Scholder hatte zwar gemeint, daß die Zeit nun gekommen sei, „von der Mitverantwortung der Westmächte am Aufstieg Hitlers sprechen zu können, ohne in den Verdacht zu geraten, damit die deutsche Schuld verkleinern zu wollen", daß man „den Hinweis auf die Zerstörung Dresdens und die Greuel der Vertreibung nicht mehr jenen überlassen" müsse, die „damit vor allem politische Geschäfte zu machen" versuchten (46), daß man also heute dort die Fehler suchen dürfe, wo sie gemacht wurden. Hierhin hat er sich, wie uns das Jahr 1988 gezeigt hat, leider getäuscht. Dagegen hat sich das von Scholder einmal zitierte Schleiermacher-Wort „Eine Zeit trägt die Schuld der andern, weiß sie aber selten anders zu lösen, als durch neue Schuld" (63), als richtig erwiesen.

Haben sich die Kirchen im Dritten Reich bewährt, oder haben sie versagt? Es überrascht aufgrund des Gesagten nicht, daß Scholder darauf keine eindeutige Antwort gibt und geben kann. Falsch wäre es jedenfalls, die Richtigkeit kirchlichen Verhaltens nur an der Kategorie des aktiven Widerstands zu prüfen. Eher ist es schon ein Maßstab, ob die Kirchen das Evangelium unverfälscht und unverkürzt gepredigt haben (29). Das haben sie teils eindrucksvoll getan, teils auch ungenügend und mit zu großer Zurückhaltung. Aber auch in solchen Fällen sind die Motive zu berücksichtigen. Es war nicht immer nur Feigheit, sondern zum Teil auch Vorsicht und das Bestreben, auf diese Weise noch größere Übel zu verhindern. Die Beziehung zwischen den Kirchen erörtert

Scholder in einem sachlich meisterhaften, wenn auch, da als Vortrag konzipiert, sprachlich nicht ganz ausgefeilten Beitrag mit der überraschenden Überschrift „Eugenio Pacelli und Karl Barth". Es wird gezeigt, daß die Konkordatspolitik Pacellis und Roms auch evangelische Kreise veranlaßte, ähnliche Absicherungen anzustreben. Dem widersetzte sich z. B. Karl Barth. Von einer solchen Einstellung her kam es später zur Formierung der Bekennenden Kirche. Daraus sieht man, „daß sich die beiden großen Konfessionen in Deutschland in einem viel tieferen und nachhaltigeren Sinne gegenseitig beeinflußt haben, als ihnen dies selbst bewußt war" (110).

Der Raum erlaubt es nicht, auf weitere Beispiele einzugehen. Erwähnt sei noch, daß Scholder dem selbst bei Katholiken wegen seiner vergeblichen Eingabenpolitik oft diskredidierten Breslauer Kardinal Bertram Gerechtigkeit widerfahren läßt und feststellt: „Im Blick auf die nationalsozialistische Weltanschauung gab es für ihn keine Konzessionen" (237).

Der Jesuit Ludwig *Volk*, 1984 im Alter von nur 58 Jahren gestorben, bekannt durch zahlreiche Aktenpublikationen zum Thema „Katholische Kirche und Nationalsozialismus" sowie durch eine grundlegende Arbeit über das Reichskonkordat, kommt in einer gut geordneten Aufsatzsammlung noch einmal zu Wort. Der Herausgeber hat es verstanden, die Beiträge in eine solche Abfolge zu bringen, daß sich der erste Teil (Nr. 1—6) wie eine zusammenhängende Darstellung über den deutschen Episkopat und sein Verhalten im Dritten Reich liest. Auch Volk wendet sich entschieden gegen vorschnelle Verurteilungen. Seine Ausführungen weisen Unterschiede zu Scholder auf. Vor allem die Entstehung des Reichskonkordats wird anders gesehen, nämlich nicht als das Resultat einer Initiative Roms, sondern als die Annahme eines von Hitler gemachten Angebotes. Das Bestreben, die Ereignisse stets vor dem totalitären Hintergrund zu sehen und zu verstehen, ist aber beiden Autoren gemeinsam. Für ein Urteil ist nach Volk auch zu bedenken, daß man auch Hitler erst nach und nach wirklich kennen lernte, daß man Rücksicht nehmen mußte auf die Herde und ihr das Überleben ermöglichen wollte, daß man oft unsicher war, welche Methode zum Ziel führt, daß man es nicht für die primäre Aufgabe der Kirche hielt, zur Rebellion anzuleiten, sondern das Einzelgewissen zur Mündigkeit zu erziehen. Volk macht das durch viele Beispiele bewußt. Aufgrund der guten Kenntnis der damaligen Situation wird der Autor aber auch zum Ankläger jener, die heute zwar zu jedem Kompromiß mit dem Kommunismus bereit sind, sich aber einer „geradezu neurotischen Entrüstung über die Verständigungsbemühungen der Kirche in der „NS-Zeit" befleißigen und damit jene „pharisäische Bewußtseinsspaltung" an den Tag legen, „in der sich die Gegenwart beim Urteil über die jüngste Vergangenheit" so oft gefällt (343).

Nach diesen Ausführungen verwundert es ein wenig, wie streng Volk das Verhalten der österreichischen Bischöfe in den Märztagen 1938 bewertet. Dabei weiß er aufgrund der Forschungen M. Liebmanns, *wie* die „feierliche Erklärung" für den „Anschluß" zustandegekommen ist, nämlich unter dem Diktat von Gauleiter Bürckel, unter starkem psychischen und zeitlichen Druck und unter scheinbar großzügigen Versprechungen Hitlers. Wenn man das berücksichtigt, darf man sich aber nicht über die „paradoxe Bereitschaft" der Bischöfe mokieren, etwas „als . . . innerste Überzeugung auszugeben, was . . . unter Druck abverlangt worden war" (199). Es war eben die Situation selbst, die damals paradox war. Der Hinweis auf die zurückhaltende, ja ablehnende Haltung der deutschen Bischöfe gegenüber der Anschluß-Erklärung bringt nicht viel, haben sich diese doch selbst in ähnlichen Lagen ganz ähnlich verhalten. Unter dem Eindruck des Bürgerkriegs in Spanien im Jahr 1936 z.B. kam es zu einem Hirtenwort des deutschen Episkopats, in welchem man noch einen gemeinsamen Kampf der Kirchen mit dem Regime gegen den Kommunismus für denkbar hielt und damit der Hoffnung nach „Herstellung des durch das Konkordat verbürgten religiösen Friedens" Ausdruck verlieh (z.n.Scholder, 219). Ja noch 1939 (!), anläßlich des 50. Geburtstages von Adolf Hitler, eröffnete der päpstliche Nuntius die große Gratulationscour, „in der auch von den deutschen Kardinälen geteilten Hoffnung, daß mit dem neuen Papst (Pius XII.) auch eine neue Chance zur Verständigung mit dem Reich gegeben sei" (Scholder, 231). Damit relativiert sich m.E. die Vorgangsweise des österreichischen Episkopats, wenn diese auch gewiß, wie ja auch der

Salzburger Erzbischof Waitz eingestand, nicht gerade heldenmütig war.

Diesen Zusammenhängen nachgegangen zu sein, ist das Verdienst von *M. Liebmann*. Nach jahrelangen Vorarbeiten und Vorauspublikationen hat er nun seine Ergebnisse als Buch veröffentlicht. Es wird in Hinkunft nicht mehr so leicht fallen, die österreichischen Bischöfe undifferenziert der Kollaboration mit dem Nationalsozialismus zu beschuldigen. Sie erlagen vielmehr vielfältiger Täuschung und meinten, auf dem Weg des Nachgebens und der Kompromisse der Kirche Österreichs den religiösen Frieden bringen zu können, der nach den Worten Hitlers sogar ein Modell für das Altreich hätte werden können. Das Werk Liebmanns macht freilich auch erkennbar, daß die letztlich ausschlaggebende Haltung von Kardinal Innitzer anders, nachgiebiger, man könnte wohl auch sagen naiver war als diejenige anderer Bischöfe. Als z.B. 1936 das Buch des Rektors der „Anima" in Rom, Bischof Alois Hudal, über „Die Grundlagen des Nationalsozialismus" erschien, in welchem die Auffassung vertreten wurde, Kirche und Nationalsozialismus seien vereinbar, meinte Innitzer noch, den Verfasser ermuntern zu müssen: „Ich . . . möchte als Freund dringend bitten, jetzt unbedingt auf Deinem Platz zu bleiben . . . Also, Geduld und Nerven bewahren" (50). Dagegen warnte der Linzer Bischof Johannes M. Gföllner in einem Kanzelwort am 6. Dezember 1936 vor dieser Schrift: „In letzterer Zeit sind an der Öffentlichkeit wiederholt Anschauungen und Stimmen laut geworden, durch die der Anschein erweckt werden konnte, als ob nunmehr in Österreich kirchlicherseits eine neue Stellung zum Nationalsozialismus erfolgt sei oder erfolgen müsse. Diese irrige Auffassung wird entschieden zurückgewiesen" (vgl. Widerstand und Verfolgung in OÖ. Bd. 2, 42; nicht zitiert bei M. Liebmann). Gföllner beharrte damit auf der scharfen Ablehnung des Nationalsozialismus, die er schon in seinem Hirtenbrief aus dem Jahre 1933 „Über wahren und falschen Nationalismus" geäußert hatte. Als dann am 18. März 1938 unter Schmerzen und zähem Ringen die bekannten Märzerklärungen der österreichischen Bischöfe für den „Anschluß" Österreichs an das Deutsche Reich unter dem Diktat Gauleiter Bürckels und aufgrund falscher Versprechungen zustandegekommen waren, da war das zwar kein Ruhmesblatt, es war aber vor dem Hintergrund der Ereignisse und im Hinblick auf den erhofften Kirchenfrieden immerhin verständlich. Daß freilich Innitzer noch am 31. März, angesichts der Kontroverse um die „feierliche Erklärung" an Bürckel schrieb, diese sei wegen „der bedeutsamen geschichtlichen Stunde der Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich *spontan* erfolgt" (127), ja daß er am 1. April an Kardinal Adolf Bertram, den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, ein Telegramm des Inhalts schickte: „Freue mich lebhaft über endliche Wiedervereinigung Österreich Deutschland. Österreichische Bischöfe haben Abstimmungserklärung abgegeben und erhoffen freudiges Echo bei deutschen Bischöfen" (127), wirkt schon belastend, auch wenn man den österreichischen Kardinal deswegen noch nicht zum Nazifreund stempeln wird. Die Interpretation Liebmanns trifft wohl zu: „Die Aktivitäten, die Innitzer in diesen Tagen entwickelte, lassen den Schluß zu, daß er dem psychischen Druck der ungehemmten Propagandawalze zur Anschlußabstimmung erlegen war" (127). Daß der Kardinal in Rom genötigt wurde, eine moderierende Erklärung zu den Märzerklärungen abzugeben, ist verständlich; daß er dies auch im Namen der österreichischen Bischöfe tun mußte, die nicht konsultiert worden waren, kann man am ehesten mit dem gegebenen Zeitdruck erklären. Daß einige Bischöfe nach wiederholten Konflikten mit dem Regime immer noch glaubten, es ließe sich ein modus vivendi aushandeln, und daß z.B. Innitzer, Waitz und Hefter ihre Unterschriften unter eine Verhandlungsgrundlage setzten, die zu unterzeichnen sich der Linzer Oberhirte Gföllner am 5. Juli widersetzte (158), womit er sie zu Fall brachte, verweist deutlich auf unterschiedliche Einstellungen im österreichischen Episkopat. Eindeutig und gemeinsam bezogen die Bischöfe erst Stellung am 28. September in ihrer „Denkschrift" an den Führer (178—188), in der sie diesem ein langes Sündenregister nationalsozialistischer Übergriffe vorhielten. Es folgte die Jugendfeier im Dom zu St. Stephan am 7. Oktober, bei der ein eindrucksvolles Treuebekenntnis zur Kirche abgelegt wurde und bei der Innitzer dazu aufrief, sich durch die schwierige Zeit am Glauben nicht irremachen zu lassen.

Die Gegenantwort war tags darauf die Verwüstung und Plünderung des erzbischöflichen Palais durch die Hitler-Jugend. Seither waren die Fronten klar.
Liebmann ist dafür zu danken, diese Ereignisse und Entwicklungen eingehend dokumentiert zu haben. Das Resultat ist keine Schönfärberei. Die Schlüsse muß jeder selber ziehen. Sie werden darauf hinauslaufen, den Bischöfen die bona fides auch dann zu bestätigen, wenn man zur Erkenntnis kommt, daß nicht unbedingt jeder von ihnen getane Schritt richtig und mutig war.

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

■ CORETH EMERICH SJ./NEIDL WALTER M./PFLIGERSDORFFER GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Bd 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. (799). Styria, Graz 1987. Ln. S 770.—/DM 110.—.

Der hier anzuzeigende Band 1, der „neue Ansätze im 19. Jahrhundert" im Bereich des katholischen Denkens behandelt, ist die erste Teilpublikation im Rahmen eines weitgesteckten wissenschaftlich und allgemein interessanten Projektes, dessen Redaktion Heinrich M. Schmidinger und Bernhard Braun übernommen haben. „Die weiteren Bände über den Rückgriff auf scholastisches Erbe' und ‚Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert' sind in Vorbereitung und werden bald nachfolgen" (9).
Eine Darstellung des 19. Jh. unter dem spezifischen Aspekt der Christlichen Philosophie, schon aus Gründen des „umfangreichen Materials" (ebd.) begrenzt auf deren katholische Repräsentanz, ist in der hier praktizierten umfassenden Art bisher beispiellos. Die globale Sichtweise dokumentiert bereits die Aufgliederung des Werkes, das folgende 6 Teile umfaßt: I: Der Deutschsprachige Raum (61—419) — II: Der Französischsprachige Raum (421—584) — III: Italien (585—642) — IV: Der Spanisch-Portugiesische Raum (643—685) — V: Der Angelsächsische Raum (687—749). Ergänzend dazu kommt ein "Sonderkapitel" VI (751—789) mit Skizzen, welche die „Katholische Sozialphilosophie im 19. Jahrhundert" (752—767) und „Die katholische Auseinandersetzung mit den modernen Wissenschaften" (768—789) betreffen. Die einleitenden Abschnitte (9—59) bringen — neben Formalangaben zum Gesamtband (9—17) — folgende Beiträge: Bibliographie zur Gesamtthematik des 1. Bandes (18—21) — Einleitung in das Gesamtwerk (23—28) — Zur Geschichte des Begriffs ‚christliche Philosophie' (29—45) — Geschichtliche Bedingtheit westlich neuzeitlicher Philosophie: Vom Humanismus der mediterranen Renaissance zum Zeitalter der Vernunft und der Säkularisation (1492—1789) (46—59). Das Namenregister (791—799) bietet gute Hilfe, insbesondere bei Benutzung der Publikation als Handbuch.
Eine Einzelanalyse vorzunehmen, ist hier nicht der Ort, aber schon eine genaue Durchsicht des Buches ergibt, daß trotz der großen Zahl der Autoren ein Wurf gelungen ist und daß die nicht so glücklich ausgefallenen Beiträge gering an Zahl sind.
Bei den Einzelbeiträgen ist weitgehend der Gesamtkontext der Problematik des 19. Jh. als Hintergrund so präsent, daß die Gefahr einer Buchbinder-Synthese erstaunlich gut vermieden wurde und durchgehend ein hohes Niveau von Problematisierung und Darstellung gewahrt wird.
Mit dem vorliegenden publikatorischen Auftakt dieses anspruchsvollen wissenschaftlichen Unternehmens ist ein unentbehrliches *Forschungsinstrument* geschaffen worden, wenn auch die rein bibliographischen Teile manchmal der Erweiterung bedürften.
Darüber hinaus fundiert dieses Werk das *philosophische und geistesgeschichtliche Bild des 19. Jh.* in einschneidender Weise: Nach Schnädelbach (1983) und Köhnke (1986) mit ihren anderen Zielsetzungen liegt nun weit über das bisher Vermutete hinaus das erstaunliche Ausmaß wie die Differenziertheit der Welt des katholisch bestimmten Philosophierens zutage. Dieses — weithin auch im nichtdeutschsprachigen Raum angesiedelt auf dem Boden nachidealistischer Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus — hat in vielfacher Weise für Philosophie und Theologie auch innerhalb des katholischen Umfeldes Ansätze entworfen, die durchaus kritische Fortführung lohnen; insofern ist dieses *Standardwerk* auch eine *unverzichtbare Grundlage* für den ernsten *philosophisch—theologischen Dialog* der *Gegenwart.*
Diese Monumentaldarstellung macht aber auch deutlich, daß Weltweite des geistigen Lebens Kennzeichen der katholischen Philosophie des 19. Jh. ist. Für die Forschung zum 19. Jh. wie zur Orientierungshilfe über philosophische Möglichkeiten wird dieses durchwegs auch gut geschriebene Buch unentbehrlich sein.

Passau *Rainer Beer*

■ KUŠAR STJEPAN, *Dem göttlichen Gott entgegen denken.* Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes. (Freiburger theologische Studien, Bd. 133). (419). Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 58.—.

Wenn Vf. einleitend das Programm dieser Studie dahingehend formuliert, „wie und warum" Bernhard Welte (1906—1983) in seinem schriftlichen Werk die Frage nach Gott behandelt, so zeigt sich in der Durchführung vor allem eine Konzentration auf das „Wie", während das „Warum" weitgehend ausgeklammert bleibt.
Welte versteht sich als Religionsphilosoph unter der kulturellen und sozialen Vorgabe des Christentums ebenso, wie als Denker unter den Bedingungen der neuzeitlichen Philosophie. Kušar bringt zu Recht nicht einfach einen chronologischen Abriß über den Denkverlauf eines intellektuellen Lebens hinsichtlich der Gottesfrage, sondern die ständig sich vertiefende Entfaltung der im Ansatz grundgelegten Entscheidung, den Sinn dieser Frage mit und durch das emanzipatorische Denken für die Gegenwart virulent zu halten.
Die frühe Beschäftigung mit Jaspers' Transzendenzphilosophie und eine konvergente Interpretation der thomasischen Gottesbeweise erhält für das philosophische Unternehmen Weltes den Charakter des Paradigmatischen. Husserl und die von ihm inaugurierte Phänomenologie bilden die Wendemarke, hinter die Welte nicht zurückgeht. Hier sieht er die Begriffs- und Substanzmetaphysik zugunsten eines neuen Verhältnisses von Erleben und Erlebtem, Denken und Gedachtem überwunden.
Die großen Daseinsanalysen Jaspers' und Heideggers bilden die Folie, auf deren Hintergrund nochmals der Eigenanspruch der Religion in einer Phänomenologie des Heiligen analysiert wird. Freilich ist dann das Heilige, das, um das Sinnpostulat erfüllen zu können, auf dem Niveau des Personalen zu denken ist, nicht mehr als spekulativer Entwurf festzumachen, sondern allenfalls seine Erscheinung als göttliche Epiphanie im Horizont der Geschichte erwartbar.
Gibt sich Transzendenz metaphysisch als Sein schlechthin (Thomas), oder als Nichts, weil das Andere und Nichtobjektivierbare alles Gegenständlichen (Jaspers, Heidegger), so ist Weltes letzter religionsphilosophischer Schritt in phänomenologischer Wahrnehmung die Deutung dessen als nachmetaphysisch mögliches An-gedenken. Im Vollzug dieses An-gedenkens (am Beispiel Eckhardt) zeigt sich allerdings nochmals die Entmächtigung menschlicher Eigenintention durch die Kraft des namenlosen Geheimnisses.
Die Rekonstruktion von Weltes Denkweg hinsichtlich der Gottesfrage überzeugt dadurch, daß der Verfasser systematisch die innere Logik und Dynamik dieses Vorganges nachzeichnet, ohne seine Ausführungen bei der dabei nötigen Textanalyse mit einer Überzahl von Zitaten zu befrachten. Zudem gelingt es Kušar, die kreative und doch behutsame Sprachgestalt Weltes in den eigenen Formulierungen angemessen zum Ausdruck zu bringen.
Obwohl eine Spezialuntersuchung — für Religionsphilosophen und Theologen von Interesse — zeigt sich darin fragmentarisch die Befähigung, Not und Heil der Zeit geistig zu vermitteln.

Graz *Josef Schmuck*

■ GRASSI ERNESTO, *Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus.* (Einführungen). (174). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. Kart. DM 39.— (f. Mitgl. DM 26.—).

Der große Kenner der humanistischen Philosophie E. Grassi bietet mit diesem Werk keine übliche Einführung, wie sie vielfach zu finden ist. Das zeigt nicht nur bereits der Titel an, der die philosophischen *Probleme* dieser Denkrichtung in den Mittelpunkt stellt, sondern vor allem die Fragestellungen, die sich durch die einzelnen Kapitel ziehen. Letztere können kurz folgendermaßen zusammengefaßt werden: 1. Die humanistische Philosophie ist nicht korrekt rezipiert, wenn nicht von ihrem Proprium, dem Wort und der Dichtung, ausgegangen wird. 2. Wort und Dichtung führen zu weiterer philosophischer Erkenntnis: als logische Definitionen oder ontologische Theoreme. In diesem Sinne handelt es sich um eine Einführung, die nicht nur sachlich informativ ist, sondern auch in die problematischen Diskussionspunkte (auf dem kenntnisreichen Hintergrund der Philosophiegeschichte des Autors) eindringt. Dazu werden auch die „negativen Urteile über die philosophische Bedeutung des Humanismus" (18) einbezogen und einer Kritik unterzogen. Die Sympathie des Autors für diese geistesgeschichtliche Epoche kommt dabei unmißverständlich zum Vorschein.
Die philosophische Relevanz von Dichtung wird anhand zahlreicher Autoren in sechs Themenkreisen aufgezeigt. Die Themen reichen vom Problem (13 ff) und Anspruch (35 ff) des Wortes, über spezifische Gesichtspunkte von Dichtung, wie „litterae" (69 ff) und „ratio vivendi" (90 ff), zu kritischen Implikationen der Dichtung, wie der „Entmythisierung der Geschichte" (118 ff) und der Auseinandersetzung mit dem Platonismus (145 ff).
Die ersten beiden Abschnitte zeigen an Denkern wie Dante, Petraca, Bruni u. a., daß durch die Dichtung mit ihren fiktiven Aussagen die philosophischen Wahrheiten, dem Menschen gemäß und vor allem inventiv hervortreten, was natürlich auch einer eigenen Methodik bedarf. Diese Erhellung der Wahrheit wird in den folgenden Kapiteln durch spezielle Themen weiter ausgeführt, was erweisen soll, daß etwa Musik, Tugenden, Praxis, Rhetorik zur Entbergung der Wahrheit führen. So zeigt Grassi z. B. an G.B. Vico, daß das „Sich-Entbergen des Seienden . . . . nicht auf Grund einer rationalen Ontologie des Seienden erörtert (wird), sondern in Anerkennung der Dringlichkeit des metaphorischen, dichterischen Wortes", „wobei das entsprechende Handeln ursprünglich von ‚phantastischen' und nicht rationalen Universalien geleitet wird" (98). In diesem Sinne folgt auch eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Geschichte und dem Platonismus, wofür

Denker wie Erasmus, Alberti, Leonardo da Vinci herangezogen werden.
Es liegt mit diesem Buch eine empfehlenswerte Einführung in den Humanismus und dessen Grundfragen vor, die — in relativ knappem Umfang — tatsächlich in die Thematik intensiv hineinführt. Fraglich bleibt Grassi's pointiertes Verständnis, speziell gegenüber den nachfolgenden philosophischen Systemen, wie z.B. dem Rationalismus, eingeschränkt auf logische Fragestellungen. Daß darin Fragen der Kunst für die Wahrheitsfindung gänzlich ausgeschlossen werden, trifft nicht zu, wenn man etwa an Wolff, Baumgarten oder selbst an Kant denkt.

Steyr *Enrico Savio*

■ SCHERER GEORG, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit.* (229). Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. Kart DM 49.— (für Mitgl. DM 33.—).

Je gründlicher das Thema Tod und Unsterblichkeit an den Rand des gängigen philosophischen Diskurses und gesellschaftlichen Bewußtseins gedrängt wird, umso stärker tritt es in neuen Verkleidungen auf. Weitgehend unbeachtet von einer „seriösen" Philosophie erscheint es unbekümmert, mitunter esoterisch und variantenreich neuerdings im Gefolge von „New Age".
Da ist es wohltuend, ein Buch in die Hand zu bekommen, das sich nüchtern und in erprobter Methode der entscheidenden Lebensfrage stellt: Ob es Gründe und Einsichten gibt, „welche die Hoffnung des Menschen auf eine Existenz jenseits der Todesgrenze für seine Vernunft tragfähig werden lassen" (1).
Den Ansatz für seine Untersuchung wählt Scherer im „Sinn und Sinnbegriff" (1.Kap.). Die These lautet, daß nicht alles, was dem Menschen widerfährt, sinnvoll ist, daß er aber in seinem Denken und Handeln immer Sinn intendiert.
Im dreipoligen Grundverhältnis des Menschen (zu sich selbst, zum Sein und zur Transzendenz) eröffnet sich der Horizont der Sinnerfahrung. Die im Sinnpostulat eingeforderte Verbindung zur Transzendenz als Teilhabe am umfassenden Sinn von Sein scheint jedoch durch den Tod und seine im Wissen vorweggenommene Endgültigkeit radikal gelöscht zu werden.
In den Analysen „zur Phänomenologie des Todes" (2.Kap.) hebt Vf. jene, die menschliche Person im Weltzerfall treffende Verhältnislosigkeit hervor, welche im Widerspruch zwischen Sinnpostulat und Vergänglichkeit die menschliche Existenz als Spielfeld des Absurden absteckt.
„Das Unentschieden zwischen Tod und Hoffnung" (88) wird nochmals am Kriterium der „Sinnerfahrung" (3.Kap.) befragt.
Sinnerfahrung zeigt sich als Konvenienzerfahrung, als Übereinstimmung und unbedingte Affirmation und Affirmation des Unbedingten, auch wenn die Sammlung dieser Vernehmenskraft den Charakter des Augenblicks trägt. Mit Heidegger gesprochen: „Die präsentische Kraft einer uns überlegenen Gegenwart bringt uns selbst zur Gegenwärtigkeit" (100).
In der Diskontinuität des Augenblicks lebend, wird zugleich die Kontinuität der Lebensgeschichte durch den Grund, der dem Begründeten nicht fremd ist, vermittelt. Vor allem die ästhetische, ethische und religiöse Erfahrung wird im Vollzug der Freiheit als Erscheinen des Unsichtbaren, als Verpflichtung und mysterium tremendum et fascinans (Otto) ausgelegt.
„Das Argument aus der Sinnerfahrung für Hoffnung über den Tod hinaus" (4.Kap.) ergibt sich aus der Prüfung des Lebensvollzuges, insofern als Bedingung seiner Sinnhaftigkeit „das absolute Über-Interpersonale" (183) ständig in Anspruch genommen wird. Hoffnung ist dann die Aufhebung des Widerspruchs von Absurdität und Anspruch. Sie geht auf eine absolute Freiheit, die sich dem Menschen endgültig in der Einheit von Sinn und Sein in Liebe zuwendet.
Die Argumentationsrichtung des Vf. liegt nicht in jener philosophischen Tradition, welche die Unsterblichkeit der Seele aus der geistigen Natur ableitet. Scherers Methode ist ein Zusammenführung phänomenologischer, transzendentaler und ontologischer Ansätze und der Autor weiß sich in seinen Darlegungen Kierkegaard, Rosenzweig und Thomas, den großen Exegeten dieser Frage, verbunden.
Mit dem Begriff „Philosophische Hoffnung" — in Anlehnung an Jaspers „Philosophischer Glaube" — wäre diese verdienstvolle Arbeit wohl nicht falsch charakterisiert.

Graz *Josef Schmuck*

(Vgl. dazu *G. Scherer,* Philosophische Argumente für Hoffnung auf Unsterblichkeit, in: ThPQ 134, 1986, 139—148.)

HEILIGE SCHRIFT

■ KAPPES MICHAEL/UNTERGASSMAIR FRANZ GEORG, *Zum Thema: Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen?* (Reihe: Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). (144). Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1987. Kart. DM 13,50.

Die Vf. wollen in die Schriftauslegung, in die Exegese einführen. Sie geben einen kurzen Überblick über die Geschichte der Bibelauslegung, besprechen die Öffnung der katholischen Kirche zur Bibelwissenschaft in unserem Jahrhundert durch die wichtigen Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils und beschreiben dann einen wissenschaftlich verantworteten Umgang mit der Bibel. Dieser dritte Teil ist der weitaus umfangreichere. Es werden die Methoden der historisch-kritischen Forschung dargelegt (Textkritik, Literarkritik, Formkritik etc). Hinweise für die Abfassung einer wissenschaftlichen (Seminar-) Arbeit leiten über zu einem Anhang, der eine Übersicht gibt über die Kanongeschichte und die Umwelt des NT. Nach dem Wortlaut der wichtigsten kirchlichen Aussagen zum Thema Bibelverständnis schließen die Vf. mit einer Liste von Erklärungen der wichtigsten Sach- und Fachworte.
Fragwürdig erscheint es mir, wenn nach einer kurzen Erwähnung des AT die Bibel gleichgesetzt wird mit

dem NT; wenn bei der „Umwelt des NT" das AT wohl im Zusammenhang mit dem Judentum, aber nicht als Heilige Schrift und Glaubens-Ur-Kunde auch für die Christen aufscheint; wenn der Hinweis fehlt, daß sinnvolle wissenschaftliche Arbeit am Text in erster Linie am Grundtext (der auch angegeben wird auf S. 33) zu geschehen hat, d.h. daß das angeführte deutsche Beispiel nur zeigt, wie Arbeit am Text vergleichsweise geschehen kann.

„Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen?" ist für Theologiestudenten, Religionslehrer, Seelsorger und Referenten in der Erwachsenenbildung — und allen Bibelinteressenten geschrieben. Es wird wohl für die meisten Leser so sein, daß die Anweisungen dieses Buches nicht genügen, um die Bibel der historisch-kritischen Methode entsprechend auszulegen. Am Schluß weiß der Leser, welche Methoden der Exegese es gibt und daß kirchliche Schriftauslegung wissenschaftlich abgesichert ist.

Linz *Roswitha Unfried*

■ MEYER IVO (Hg.) *Faszinierende Welt der Bibel.* Vom Menschen und Schicksalen, Schauplätzen und Ereignissen. (200, 84 farbige u. 175 s/w Abb., 35 Karten). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 49,80.

„Eine Gruppe britischer Bibelwissenschaftler hat sich für diesen Band zusammengetan, um einmal nicht für ihresgleichen zu schreiben, sondern für jene, denen die Bibel doch eigentlich gehört". Dieser Satz aus dem Vorwort Ivo Meyers faßt zusammen, was man beim Lesen des Buches von der ersten bis zur letzten Seite wohltuend und dankbar zu Kenntnis nimmt: daß es sich um ein mit viel Sorgfalt, Engagement und Fachwissen konzipiertes Werk handelt, das es versteht, eine Fülle von Material einem breiten Leserkreis auf anregende und verstehbare Weise nahezubringen. Angesichts der wachsenden Flut an Behelfsmaterial zur Bibel, deren Qualität beileibe nicht immer der Quantität entspricht, also keine Selbstverständlichkeit!

In chronologischer Abfolge werden auf mindestens je einer Doppelseite 58 atl. und 30 ntl. Themen behandelt, wobei das erste Doppelblatt beider Testamente in die betreffenden Bücher einführt. Den atl. Themen (sie beginnen mit den Ereignissen um Noah — warum nicht mit den Schöpfungsberichten?) ist zusätzlich ein Paragraph zur Geographie des alten Palästina vorangestellt. Im übrigen sind sämtliche Themen nach einem gleichen Schema aufgebaut. Demnach findet sich auf der linken Seite (optisch geschickt!) eine Spalte, welche primär den biblischen Erzählungen (sonst der Schilderung der entsprechenden geschichtlichen Epoche) gehört. Diese sind auf ansprechende Weise frei nacherzählt, an entscheidenden Stellen wird auf wörtliche Zitate zurückgegriffen. Schwierige Textpassagen sind mit kurzen Kommentierungen versehen, wobei der Leser auf behutsame Weise mit den Erkenntnissen kritischer Bibelwissenschaft vertraut gemacht wird. Es fällt auf, daß die Erklärungen atl. Schrifttums weitgehend historisches Material heranziehen, während diejenigen zum NT vorrangig hermeneutisch-theologisch argumentieren. Die verbleibenden eineinhalb Seiten sind nun recht unterschiedlich gestaltet. Traditionelle Medien (Photographien, Skizzen, Zeichnungen) und solche modernster Technologie (Satellitenaufnahmen, Computergraphiken) laden zum vertieften Schmökern ein und lassen das Gelesene insgesamt, gleichwie eine Menge Details daraus, so richtig lebendig werden (Landschaften, Geländebeschaffenheit, Bautechnik, kriegerische Strategien, Sitten, Bräuche, Musikinstrumente, religiöse Riten, Götterdarstellungen, Wirkungsgeschichte in Kunst und Kultur . . .). Daß sich die Autoren in ihrer Begeisterung gelegentlich etwas zuviel vorgenommen haben, wird man ihnen leicht verzeihen. So manche Computer-Graphik wirkt überladen und im Vergleich zum klar ausformulierten Text als überflüssige Wiederholung (vgl. bes. die Schlachtenmotive). — Das Bildmaterial ist zur Gänze mit Begleittexten versehen, die bedauerlicherweise an einigen Stellen fast wortwörtlich mit den Inhalten der linken Spalte übereinstimmen. Dazwischen finden sich, graphisch übersichtlich abgesetzt, kürzere oder längere Artikel zu aktuellen Personen, Daten und Stichworten. Jede der Doppelseiten ist also in sich derart gegliedert, daß es der Aufnahmefähigkeit und dem Interesse des Lesers überlassen bleibt, sich den Stoff gänzlich oder teilweise vorzunehmen. Gleiches gilt für den Gesamtaufbau des Bandes. Obwohl chronologisch geordnet, ist jedes der Themen für sich verständlich, wo nötig, erleichtern Querverweise das Auffinden der Zusammenhänge. Ein Namens- und Sachregister beschließt das Buch.

Gewiß kann man auch bei einem gelungenen Buch wie diesem Wünsche zur Verbesserung anmelden (z.B. die etwas stärkere Berücksichtigung von Prophetie und Weisheitsliteratur im AT, eine detailliertere Darstellung des Phänomens Geist anläßlich der Pfingstperikope). Doch stehen diese in keinem Verhältnis zu seinem Niveau insgesamt, so daß man es in die Hände möglichst vieler Leser aller Altersstufen wünschen möchte. Nicht zuletzt seine überkonfessionelle Konzeption und die Tatsache, daß es wie selten dazu motiviert, zum Bibeltext selbst zu greifen, machen es so sympathisch.

Linz *Borghild Baldauf*

■ 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.

Die Erstellung eines Bandes, welcher interessierten Laien die zum Verständnis biblischer Texte notwendigen geographischen und historischen Daten in handlicher und leicht lesbarer Form aufbereitet, ist durchaus zu begrüßen. Zwei Jesuiten aus Italien haben sich dieser Aufgabe angenommen, ihr 1985 erschienener „Piccolo atlante biblico" ist seit dem Vorjahr auch in deutscher Übersetzung zugänglich. Auf gut 60 Seiten werden nach einem grundlegenden Überblick über die großen Kulturen der Antike in 3 Kapiteln die wichtigsten Epochen der alt- und neutestamentlichen Zeit behandelt (Abraham bis David; Salomo bis Ende des Exils; die hellenistische Zeit bis zu den Reisen des Paulus). Ein Namens- und Ortsverzeichnis zu den geographischen Karten findet sich

auf den Innenseiten beider Buchdeckel. Dementsprechend liegt der Schwerpunkt der Veröffentlichung auf den zahlreichen Photos, Zeichnungen und Landkarten, welche dem, ebenfalls von römischen Jesuiten herausgegeben, Werk „La Biblia" entnommen sind. Die meisten der Darstellungen sind mit Erläuterungen versehen, die sich bezüglich ihres inhaltlichen und stilistischen (höheren) Niveaus vom übrigen Text abheben und somit ebenfalls nicht ursprünglich sein dürften.

Leider läßt der Einsatz des (an sich guten) Bildmaterials manches zu wünschen übrig. Denn nicht immer ist dieses mit den Ausführungen des jeweiligen Kapitels stimmig (vgl. etwa die Darstellung des Adligen aus Midian zur Chronologie der Könige Judas und Israels S. 27, die von Musikinstrumenten zur Prophetie S. 31, die Karte vom Feldzug Tiglat-Pilesers zum babylonischen Exil S. 35 u.ä.). Die größeren Schwierigkeiten bereitet jedoch der durchlaufende Text des Atlasses. Er ist — aufs Ganze gesehen — eine unreflektierte Vermengung historischer und kultureller Informationen, Überlegungen zum rechten Schriftverständnis sowie Hinweisen zu Einleitungsfragen, dessen (chronologischer) Aufbau nicht in jedem Fall durchsichtig wird. Häufig vermißt man den Bezug der behandelten Ereignisse zu den entsprechenden biblischen Büchern (mehr Stellenangaben — wenigstens die Kapitel — wären hilfreich), und daß die Vf. es nicht einmal der Mühe Wert fanden, die Propheten in einen zeitlichen Rahmen zu stellen, ist auf dem Hintergrund der von ihnen verfolgten Absicht, völlig unverständlich (31). Werden nicht selten die Angaben sosehr vereinfacht, daß sie das Bild der tatsächlichen Verhältnisse verzerren und vereinseitigen (oft idealisieren), so fallen umgekehrt Details ins Auge, die von einem „speziellen" Wissen der Autoren zeugen (beispielsweise wird aus Abraham ein „Karawanenführer, der Gewürze und sonstiges Handelsgut vom Orient nach Ägypten beförderte . . ." (10; vgl. auch die detaillierte Chronologie auf den Übersichtskarten zum Leben und Wirken Jesu). — Um zu vermeiden, daß die behandelten Entwicklungen und Personen allzusehr in Weltlichkeit abgleiten, werden entscheidende Inhalte spirituell aufbereitet („Mystik", „Meditation" und „spirituell" sind Leitworte im Gesamttext), wobei die hier ansetzende Kritik nicht mißverstanden werden will: Ein sorgfältigeres Vorgehen bei der Gestaltung des Buches hätte der Ehrfurcht vor Gottes Wort ehrlicher entsprochen als die ans Kitschige grenzenden geistlichen Belehrungen, welche besonders bei jüngeren Lesern ihre gewiß wohlgemeinte Absicht verfehlen werden.

Wünschen würde man sich neben einer umfassenden inhaltlichen Überarbeitung auch so manche stilistische und sprachliche (Namen!) Korrektur der deutschen Übersetzung. Die Suche nach „König Ezechiel" wird bald aufgeben, wer nicht weiß, daß dieser Würdenträger nur Hiskia (lat./ital. "Ezechia/s") sein kann, vergeblich wird man Kapitel aus dem Josuabuch beim Propheten Jona suchen, sich fragen, wo nun von „Juden", wo von „Judäern" die Rede ist, usf. Insgesamt ist der „Kleine Bibelatlas" keineswegs die „solide Informationsbasis", welche er laut Vorwort sein will und steht so noch weniger in einem angemessenen Verhältnis zum beachtlichen Preis von DM 28.50.

Linz *Borghild Baldauf*

■ HAUSMANN JUTTA, *Israels Rest.* Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. (BWANT 124). (X, 301). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 69,—.

Während die bisherigen Untersuchungen über die atl. Vorstellung vom „Rest", vor allem die von G.F. Hasel 1974 und W.E. Müller/H.D. Preuss 1973, den Schwerpunkt auf die vorexilischen Texte legten, untersucht die Verfasserin der vorliegenden Erlanger Dissertation in erster Linie die exilischen und nachexilischen Texte. Darum analysiert sie zunächst die eindeutig nachexilischen Stellen, die vom „Rest" reden, in der Chronik, in Esra und Nehemia und in den nachexilischen Prophetenbüchern Haggai, Sacharja, Joël und Trito-Jesaja, wobei sie darauf achtet, ob vom Rest in Gerichtsworten oder in Heilsworten die Rede ist, und danach fragt, wer mit dem Rest gemeint ist. Dabei zeigt sich, daß die einzelnen Bücher den „Rest" qualitativ und quantitativ recht unterschiedlich verstehen. Mir scheint besonders wichtig die Feststellung zu sein, daß die Chronik in den „Rest" auch die Samaritaner und nicht nur die Judäer einbezieht, während Esra-Nehemia darunter nur die aus dem Exil Heimgekehrten versteht, ein gewichtiger Hinweis darauf, daß Esra-Nehemia nicht, wie von vielen angenommen, zum Chronistischen Geschichtswerk gehören können. Die nachexilischen Prophetenbücher verstehen hauptsächlich unter dem Rest die durch die Gnade Gottes aus dem Gericht über Israel gerettete nachexilische Gemeinde. Der Rest ist das nach dem Exil gegenwärtige Israel, dem das eschatologische Heil zugesprochen bzw. nach anderen Texten bereits ansatzweise geschenkt ist. Während Esra-Nehemia den Rest auf die Jerusalemer Tempelgemeinde einschränken, sind die anderen Texte eher geneigt, in den Rest auch die während des Exils in Juda Gebliebenen, die Samaritaner als Erben der 722 deportierten Nordstämme, ja sogar Nichtjuden einzuschließen, sofern sie sich den Juden in der Verehrung Jahwes anschließen.

Ähnlich werden die eindeutig exilischen Texte in Deutero-Jesaja, Ezechiel, Jeremia, im Deuteronomium, im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in Leviticus auf ihre Vorstellungen vom Rest hin untersucht. Hier ist der Rest einfach der das Gottesgericht der Jahre 597 und 586 überlebende Teil des Volkes, der nur selten positiv qualifiziert wird in dem Sinn, daß sich an ihn die Hoffnung auf eine Wiederbelebung des Volkes knüpft.

Die Untersuchung der im allgemeinen als vorexilisch geltenden Bücher Jesaja 1—39, Micha, Amos, Zefanja und Genesis — andere Bücher erwähnen keinen Rest — ergibt, daß die sicher vorexilischen Texte, abgesehen von Am 5,14f, wo für die Nordstämme der Rest zum Träger der Hoffnung nach dem Gericht zu werden scheint, den Rest nur negativ sehen. Die vielen Stellen aber, wo ein Rest positiv bewertet wird, müssen bei genauerer Prüfung alle in die nachexilische Zeit datiert werden.

Nach einer semantischen Untersuchung der Wurzeln *š'r, plt , jtr* und *šrd* mit ihren verbalen und nominalen Ableitungen stellt die Verf. Beziehungen der Restvorstellung zum Messiasgedanken, zur Zionsideologie, zur Theokratie und Eschatologie dar und versucht dann das Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde zu erschließen. Dabei kommt sie zum Ergebnis, daß die vielen Richtungen, in die das nachexilische Judentum zerfällt, sich in sehr unterschiedlichem Sinn als „Rest Israels" verstehen. Die Verf. zieht das Fazit: Die sich als Rest verstehende Gemeinde ist „nicht eine Größe, deren Grenzen in allen Einzelheiten festgelegt sind bzw. die sich nach außen abschließt . . . sondern sie ist offen für Erweiterungen, für neue Glieder, für neue Aspekte" (254).
Der Band schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Stellenregister.
Die sehr lehrreiche und sorgfältige Untersuchung ist klar aufgebaut, und die Ergebnisse sind recht bedeutsam sowohl für das Verständnis der einzelnen Texte, wie auch für die Geistesgeschichte und die Theologie des AT, freilich nur dann, wenn man die Spätdatierung der Rest-Aussagen in den untersuchten „vorexilischen" Büchern akzeptiert, wozu sich wohl nicht alle Exegeten werden entschließen können. Auf jeden Fall bedeutet diese Arbeit einen beträchtlichen Fortschritt im Verständnis des Gedankens vom Rest in der Bibel.
München *Josef Scharbert*

■ OEMING MANFRED/GRAUPNER AXEL (Hg.), *Altes Testament und christliche Verkündigung.* Festschrift für Antonius H. J. Gunneweg zum 65. Geburtstag. (422). Kohlhammer, Stuttgart 1987. Geb. DM 89,—.

Zum zweiten Mal innerhalb von fünf Jahren (vgl. *P. Höffken* (Hg.), Sola Scriptura, Göttingen 1983) haben Mitarbeiter, Schüler und Kollegen A.H.J. Gunneweg einen umfangreichen Festschriftband gewidmet. Das zeigt Wirkungsbreite und Resonanz des Verfassers einer vielgelesenen Geschichte Israels (^{5}1984) und einer vielbeachteten atl. Hermeneutik (1977). Die neue Festschrift sucht einem Hauptanliegen des Geehrten zu entsprechen: wissenschaftliche Exegese transparent zu machen für die kirchliche Praxis und Verkündigung. Aus seinen Forschungsschwerpunkten akzentuiert sie Biblische Theologie und Hermeneutik.
Im ersten der vier Hauptabschnitte finden sich Beiträge zu Möglichkeit, Methode und Grenzen gesamtbiblischer Theologie, wobei *P. Höffken* („Anmerkungen zum Thema Biblische Theologie") das Problem grundsätzlich angeht, während *H.D. Preuss* („Die Frage nach dem Leid des Menschen"), *G. Sauer* („Die Messiaserwartung nach Mt 21 . . .") und *H. Schröer* („Das Erste Gebot als praktisch-theologisches Axiom biblischer Theologie") an Hand von Spezialfragen zu generellen Erwägungen vorstoßen. *O. Kaiser* („Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet") und *W.H. Schmidt* („Werk Gottes und Tun des Menschen". . . . 'Gesetz und Evangelium' im AT) tragen Überlegungen zu Teilbereichen biblischer Theologie bei.
Die Artikel des zweiten, systematischen Teils sind thematisch weit gestreut und führen von hermeneutischen Erwägungen zu „Glauben und Verstehen" (*M. Oeming*) und systematischen Überlegungen zu „Passahaggada und Osterpredigt" (*G. Sauter*) über den fundamentalen Beitrag zur „Wiederkunft Christi" (*H. Grass*) zu ethisch-systematischen Ausführungen über „Das Bösesein des Menschen und sein Freiwerden zu verantwortlicher Menschlichkeit unter dem Angebot Gottes" (*E. Vellmer*) bzw. „Zu D. Bonhoeffers Ethik" (*M. Honecker*). Eine besondere Kostbarkeit stellt die Erstveröffentlichung von fünf Briefen de Wettes aus den Jahren 1819—1822 an G.A. Reimer dar (*E. Plümacher*).
Der dritte, exegetische Teil enthält drei Abhandlungen zu Jeremia-Texten aus der Feder von *S. Herrmann* („Die Herkunft der 'ehernen Mauer'"), *H.J. Hermisson* („. . . Zum Thema der Konfessionen Jeremias") und *A. Graupner* („Jeremia 45 als 'Schlußwort' des Jeremiabuches"). *U. Becker* („Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums") und *E. Würthwein* („Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern . . .") liefern Diskussionsbeiträge zur Tendenzkritik der Dtr, *A. Soggin* „Neue Überlegungen zu Genesis 1,26f".
H. Strauß interpretiert Ps 127 samt seiner Wirkungsgeschichte. Die spätjüdische und ntl. Literatur decken die Aufsätze von *J. Maier* („Psalm 1 im Licht antiker jüdischer Zeugnisse"), *W. Schmithals* („Der Konflikt zwischen Kirche und Synagoge in neutestamentlicher Zeit") und *E. Grässer* („Die Frage nach dem historischen Jesus. Bilanz einer Debatte") ab.
Der vierte Teil bietet noch zwei atl. Predigten zu Koh 9,11 f (*H.H. Schmid*) und Jes 38,9—20 (*K. Wollenweber*).
Eine Teilbibliographie der Publikationen des Jubilars seit 1983 schließen das Buch ab.
Man wird die Festschrift vor allem als vorzügliche Informationsquelle zum Forschungsstand in den Bereichen Biblische Theologie und biblische Hermeneutik konsultieren. Dort bietet sie wertvolle Literaturübersichten und Trenddarstellungen. Auch die exegetischen Einzelbeiträge (vor allem zu Jer) wird man mit Gewinn lesen. Zu wenig repräsentiert erscheinen angesichts der Forschungsschwerpunkte des Geehrten die Bereiche der Religionsgeschichte und der Geschichte Israels.
Läßt man die allgemeine Problematik der Gattung „Festschrift" einmal außer Acht und akzeptiert diesen bunten Blumenstrauß theologischer Beiträge, wird man den stattlichen, auch im äußeren Erscheinungsbild ansprechenden Band (nur die Anmerkungen im gleichen Zeilenabstand erschweren die Lektüre!) als repräsentative Standortbestimmung zur biblischen Theologie und Hermeneutik durchaus empfehlen können.
München *Theodor Seidl*

■ SMELIK KLAAS A.D., *Historische Dokumente aus dem alten Israel.* (Kleine Vandenhoeck-Reihe). (166). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 20,80.

Beschriftete Scherben, Texte und Textfragmente auf Stein, Verputz oder Papyrus sowie eine große Menge

von Siegeln, Stempeln, Gewichten und Gefäßinschriften sind nur ein Teil der zahlreichen archäologischen Funde, welche in Israel und Jordanien — vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg— gemacht wurden. Ihre, aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes oft mühsame und umstrittene Auswertung hat immerhin gezeigt, daß manche dieser alten Zeugen dazu angetan sind, Geschichte und Lebenswelt Altisraels neu zu beleuchten. Daß nun der Großteil der Funde in primär fachwissenschaftlich ausgerichteten Publikationen veröffentlicht und diskutiert wird, und das Erscheinen des einzigen, für die breitere Öffentlichkeit gedachten Sammelwerks bereits 30 Jahre zurückreicht, war für K.A.D. Smelik der Anlaß, sich dieser Lücke (1985 in seiner holländischen Muttersprache, nun in deutscher Übersetzung von H. Weippert) anzunehmen. Entstanden ist ein „Übersichtsbuch", welches (mit wenigen Ausnahmen) in gezielter Auswahl Funde aus dem Gebiet der heutigen Staaten Israel und Jordanien aus dem Zeitraum zwischen ca. 1000 bis 500 v. Chr. behandelt. Da es darum geht, ein nicht bloß mit vielen Schwierigkeiten und ungelösten Fragen behaftetes, sondern auch recht trockenes Forschungsgebiet einer möglichst großen Zahl von für die Bibel aufgeschlossenen Lesern schmackhaft zu machen, legt Vf. sein Hauptaugenmerk auf die „historische Bedeutung der Textfunde" (6), die „Informationen, die die Texte zur Exegese des Alten Testaments und zur Rekonstruktion der Geschichte Israels während der Königszeit beisteuern" (10). Probleme der hebräischen Epigraphik bleiben im Hintergrund, werden aber zumindest in einer Weise wachgehalten, welche dem Leser die Problematik vor Augen führt, ohne ihn gleichzeitig zu überfordern.

Der einleitende Abschnitt überblickt zunächst die maßgeblichsten Bereiche, denen das antike Textmaterial seine Popularität verdankt. Es folgt ein Abschnitt zur Entstehung und Entwicklung der Schrift, zum Alphabet und zu den verschiedenen verwendeten Schriftträgern. Daneben werden in zehn Kapiteln eine Reihe interessanter Funde vorgestellt, wobei der Bogen vom Kalender von Geser und anderen Schreibübungen, die Meša-Stele und weiter moabitische Inschriften über die Ostraka von Samaria, Inschriften aus Jerusalem, die Bileam-Inschrift und neue Texte aus dem Ostjordanland, eine Bittschrift aus Yavne Yam, die Ostraka vom Tell 'Arad und aus Lachis bis zu diversen Siegeln, Stempeln und Gewichten reicht. Den Abschluß bilden Text(-fragmente) aus Hirbet el-Kom und 'Kuntilet 'Ağrud. Zeichnungen der wichtigsten Texte, Landkarten und Grundrißpläne veranschaulichen die Darstellung. Diese steht auf kompetenter Basis und wird wegen ihrer guten, flüssigen Lesbarkeit, die es versteht, an geeigneter Stelle Spannung und Humor nicht zurückzuhalten, auf offene Ohren treffen. Das Absehen vom Versuch, umstrittenen Texten um jeden Preis eine einleuchtende Deutung abzuringen ist zugunsten des Wagnisses, den Leser mit einer Reihe gleichmöglicher Interpretationen zu konfrontieren (wobei Smelik eigene Stellungnahmen und Vorschläge nicht zurückhält), ein zusätzliches Plus der Übersicht. Wer den Geschmack an antiken Texten gefunden hat, findet im 13 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis genügend Hinweise, die seiner Neugierde weiterhelfen. Ein Bibelstellenregister, ein Verzeichnis der behandelten Texte und eine Zeittafel erleichtern noch einmal das Arbeiten mit diesem Buch.

Linz *Borghild Baldauf*

■ HAAG ERNST/HOSSFELD FRANK—LOTHAR (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn.* Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. (Stuttgarter Biblische Beiträge, Bd. 13). (XII+531). Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1986. Kart. DM 39,—.

Die vorliegende Festschrift hat den schönen Vorzug, daß alle Beiträge sich mit den Psalmen befassen und daher dem Leser einen respektablen Einblick in die Forschung auf diesem Gebiet vermitteln. Von den insgesamt 27 Beiträgen beschäftigt sich nicht ganz die Hälfte mit einem ganzen Psalm. Nach der Zählung der Psalmen angeführt ist zuerst der Aufsatz von *J. Marböck* zu nennen, der der 'Wirkungsgeschichte von Ps 1' nachspürt und dabei vor allem auf die Entfaltung der Thematik von Ps 1 in Sir 14,20—15,10 und 4Q Florilegium eingeht. Um Ps 1 und einen Teil von Ps 2 geht es auch bei dem 'Fragment aus der Kairoer Genizah', das *W. Kornfeld* hier erstmals publiziert — leider ohne Abbildung. *E. Zenger* zeigt, daß Ps 2,1—4.6—9 ursprünglich ein „(messianischer) Königspsalm" (505) war, der im Zuge der Voranstellung von Ps 1 im Sinne dieses Psalms erweitert und zu einem Angebot für alle Völker wurde. Eine Auslegung von Ps 4 mit dem Augenmerk auf das, was man die bleibende Botschaft nennen könnte, bietet *O. Wahl. F.L. Hossfeld* analysiert Ps 18 und zeigt dabei, wie sich der Psalm von einem ursprünglichen „Dank- und Siegeslied eines Königs" (186) zu einem 'geistlichen Lied für die Gemeinde' entwickelt und schließlich noch den Stempel Davids aufgeprägt bekommt. *P. Weimar* legt die Prinzipien der Komposition von Ps 22 offen und führt die uns vorliegende Gestalt des Psalms auf mehrere Redaktionsstufen zurück, die im einzelnen genau beschrieben werden. Die 'strukturale relecture' von Ps 23 von *W. Stenger* ist ein schönes Beispiel dafür, wie unter diesem Zugang das poetische Kunstwerk eines Psalms und die darin eingefangene Botschaft sichtbar gemacht werden kann. Ein Stück 'Glaubensgeschichte Israels' erläutert *F.J. Stendebach* anhand von Ps 82, dessen kanaanäisch geprägter Kern erst durch die Ergänzungen (V.5 und V.8) zu einem Psalm wurde. *E. Haag* behandelt mit Ps 88 das düsterste Lied des Psalters, das Einblick gewährt „in die nachexilische Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit dem Problem des menschlichen Todes" (169). Ausgehend von den acht Begriffen für Gottes Selbstmitteilung, die den Ps 119 prägen, erläutert *J. Schreiner* den Gehalt dieses weisheitlichen 'Gesetzesalphabets', der sich für Christen im Jesus des Joh.-Ev. verdichtet. *L. Ruppert* arbeitet die kunstvolle Struktur von Ps 148 heraus und zeigt dann anhand von bibl. und außerbibl. Material die Traditionsgeschichte der 'Aufforderung an die Schöpfung zum

Lobe Gottes' auf. *N. Füglister* behandelt Ps 149 und legt dar, was es mit der eigenartigen Aussage von V.6—9 auf sich hat, u.z. nicht nur hinsichtlich des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds, sondern auch im Rahmen des Psalters. Soweit die Aufsätze zu einzelnen Psalmen, die durch die Verschiedenheit der Fragestellungen und der gewählten Zugänge dem Leser eine treffliche Schulung für den Umgang mit den Psalmen anbieten. — Sechs Beiträge behandeln Einzelfragen. *A. Angerstorfer* zeigt, wie die in Ps 39,6f so notvoll empfundene Vergänglichkeit des Menschen im Targum mit der Hoffnung auf Auferstehung des Gerechten pariert wird. Dieselbe Thematik behandelt *A. Schmitt*, wenn er die Antwort von Weish 4,7—19 auf das Problem des 'frühen Todes eines Gerechten' darstellt. *J. Becker* demonstriert eindrucksvoll, daß dem MT von Ps 110,7 auch ohne Korrektur ein Sinn abzugewinnen ist, wenn man die Bildsprache sorgfältig beachtet. *G. Braulik* geht der Frage nach, was die 'Ruhe' ist, die nach Ps 95,11 den 'Sündern' verwehrt wird, und kommt zu dem Schluß, daß nicht bloß der Tempel, sondern vielmehr „eine mystische Kategorie: Jahwes Gegenwart im Tempel" (43) gemeint ist. Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28 ist für *M. Görg* der Ansatzpunkt, um so manche neuere Erklärungen der Art der von Gott dem Menschen verliehenen Herrschaft über die Erde zurechtzurücken. *N. Lohfink* versucht anhand der Unterschiede zwischen der hebr. und der griech. Fassung von Ps 114/115 „das Milieu, in dem dieser Psalm ins Griechische übersetzt wurde" (199) zu erschließen und findet es geprägt „von einem verinnerlichten kanonischen Deuteronomiumstext" (204). — Weitere sechs Beiträge befassen sich mit allgemeinen Themen. *H.J. Fabry* zeigt was die Qumranfunde, insbesondere 11Q Ps[a], für die Frage der 'Kanonizität des Psalters' hergeben. *B. Fischer* nimmt eine Predigt von J.H. Newman aus dem Jahr 1840 und illustriert daran das Psalmenverständnis dieses großen christlichen Denkers. *J. Gamberoni* entfaltet, wie das 'Ich' der Psalmen wohl Bindungen an Mitmenschen und Institutionen verrät, doch sind diese ins 'Grundsätzliche und Symbolische' gehoben, „sodaß Konturen und Gesichter verschwimmen, nicht aber die Formen und Kundgaben des persönlichen Lebens" (121). Nach dem 'Wir' der Psalmen fragt *J. Scharbert* und kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß Israel weit mehr als die Umwelt 'Wir-Gebete' kennt. Da diese zeitlich nach den nationalen Katastrophen anzusetzen sind, stellt sich die Frage, ob das ein Zeichen der Entwicklung der Liturgie hin auf eine Gemeindeliturgie ist. Allgemeiner mit der Frage der Datierung der Psalmen beschäftigt sich *G. Schmuttermayr*, indem er auf der Basis der Entwicklung des Jahweglaubens einen Fragenkatalog erstellt, der eine Zuordnung von Psalmen zu bestimmen Stufen möglich erscheinen läßt. — Drei Aufsätze haben schließlich ihren Schwerpunkt im NT. *P.G. Müller* erläutert 'die Funktion der Ps-Zitate im Hebräerbrief'; die insgesamt 14 Zitate dienen dem Verfasser dazu, „seine christologische Konzeption vom Sohn, Hohenpriester, Priesterkönig, Messias und eschatologischen Anführer Jesus Christus schriftgemäß zu untermauern" (241). Auf Röm 9—11 beschränkt sich *F. Mußner*; hier sind es zwei Psalmzitate (18,5 LXX und 68,23f LXX), die Paulus in seiner Diskussion um das Rätsel von Israels Verstockung verwendet. Schließlich zeigt *F. Schnider* Gemeinsames und Unterscheidendes zum Thema 'Rettung aus Seenot' bei Ps 107,23—32 und Mk 4,35—41.

Auch wenn nur stichwortartig der Inhalt dieser monumentalen Festschrift angezeigt werden konnte, dürfte doch erkennbar geworden sein, wieviel fruchtbare Arbeit in diesem Band enthalten ist. Der Geehrte könnte seine helle Freude haben an dieser Gabe, wenn nicht die Zahl der Druckfehler so groß wäre, daß ihre Aufzählung allein den für die Vorstellung hier zur Verfügung stehenden Raum füllen könnte.

Linz *Franz Hubmann*

■ HOLLMANN KLAUS, *Verbirg nicht dein Gesicht vor mir.* Mit 20 Psalmen im Gespräch. (242). Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1986. Kart. DM 24,—.

Das Anliegen des Autors ist es, Psalmen in ihrer Eigenart als alttestamentliche Gebete zu sehen und sie für den Beter unserer Zeit zugänglich zu machen. Er nimmt zwanzig Psalmen, stellt jeweils an den Anfang die Überschrift der Einheitsübersetzung und einen zweiten Titel als Hinweis zum Verstehen für die heutige Zeit, z. B. „Ps 77 (76): Gottes Weg mit seinem Volk, oder: Was wird mit unserer Kirche." Vor jedem Psalm wird angegeben, wo er im Gotteslob zu finden ist und wann er laut Stundenbuch gebetet wird (vgl. 169).

Die zwanzig Psalmen werden wie folgt eingeteilt: In fünf Psalmen weist er mit Ps 8,5 auf „das alte Thema: Gott und sein Mensch, der Mensch und sein Gott" hin. Darauf folgt „Not lehrt beten — Not des Beters" (Ps 42,3) mit der Auseinandersetzung in sieben Psalmen. Dem dritten Teil gibt der Verfasser die Überschrift „Glaube weitet den Horizont" (Ps 146,8); er legt zu diesem Titel vier Psalmen aus. Den Schluß bilden vier Psalmen mit dem Titel „Gottes Segen tut dem Menschen gut." (Ps 23,6).

Der Autor geht bei den einzelnen Psalmen von menschlicher Erfahrung aus, die wie den heutigen Beter so auch die Beter des Psalms in der Vergangenheit bedrängte, oder die Beter jubeln, danken, preisen etc. ließ. In knapper Form wird angegeben, welche Aussagen der Psalm dazu macht. Dabei wird nicht der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, sondern der Fragestellung des Verfassers entsprechend wird der Psalm ausgelegt. Großer Nachdruck wird auf die Deutung und die Be-Deutung für die Gegenwart, den Beter heute, gelegt. Schließlich sind in jedem besprochenen Psalm Linien gezogen, die den biblischen Zusammenhang (AT und NT) aufzeigen und versuchen, eine christliche Deutung zu geben.

Es wird jedem Leser des Buches deutlich werden, daß nicht alle Aussagen gleich gut gelungen sind (vgl. zu Ps 137,7—9 für Christen, S. 181 ff; oder die einseitige Verwendung des Wortes „Gerechtigkeit" zu Ps 146, S. 190 ff). Insgesamt aber wird das vorliegende Buch vielen Betern neue Anstöße geben können.

Linz *Roswitha Unfried*

■ DEISSLER ALFONS, *Dann wirst du Gott erkennen.* Die Grundbotschaft der Propheten. (112). Herder, Freiburg 1987. Kart DM 14.—.

Vf. zeigt auf, daß die biblisch-prophetische Botschaft den ganzen Menschen angeht. „Gotteserkenntnis" ist nicht nur ein „Einsehen" mit dem Verstand, was aber nichts weiter bewirkt. Gotteserkenntnis ist vielmehr eine wirksame Einsicht, die in Bekehrung und Umkehr mündet.
Propheten hören das Wort Gottes und rufen die Menschen zum Hören auf. Deissler weist in diesem Bändchen auf die immer aktuelle Botschaft der Propheten hin: „Sie werden noch hörbar sein, wenn alle Worte der Heutigen in Vergessenheit versunken sind" (6).
Zunächst werden die Grundzüge prophetischen Sprechens aufgezeigt, vor allem was wohl und was nicht zeitlose prophetische Rede ist. Dann werden sechs Propheten des AT (Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia, Deutero-Jesaja) dargestellt: Der geschichtliche Hintergrund ihres Auftretens, die Person des betreffenden Propheten und die Grundzüge der Botschaft, aufgeschlüsselt in große Themen. Es wird mit weitverbreiteten Vorurteilen gegenüber dem AT abgerechnet, z.B. mit der Ansicht des „strafenden Gottes" (14), der Vorstellung des Gottes „der vergeltenden Gerechtigkeit" (44) oder eines Gottes des Gerichts: Gottesvorstellungen, die von den Christen allzu oft in Gegensatz gebracht werden zum Gott des NT.
Vf. zeigt u.a. auf, daß der Gott des AT Vater ist (44), daß der Dekalog Frohbotschaft (vgl. Ex 20,2) und Weisung für eine gelungenes Leben ist (17). Immer wieder findet sich der Hinweis, daß Glauben im biblischen Sinn immer die Gottesbeziehung und die Beziehung zwischen Menschen betrifft (z.B. 66, 75,78).
Negativ fällt auf, daß viele Fremdwörter verwendet werden. Es finden sich manche Druckfehler (z.B. S. 53 Urija statt Usija; S. 82 Jojachim statt Jojachin) und (vermutlich) falsche Bibelzitate (z.B. S. 77 Num 25,1 wohl Num 24,1; S. 108 Gen 1,28 wohl Gen 1,27). Unverständlich ist auch, warum ohne Erklärung weitgehend die Einheitsübersetzung verwendet, aber hin und wieder davon abgewichen wird (z.B. S. 103, Jes 40,12—18).
Das Büchlein bietet auf 112 Seiten eine gute Hinführung zu einer Theologie der Propheten und damit zu einer Theologie des AT.
Linz *Roswitha Unfried*

■ BENEKER WILHELM, *Das will ich wissen.* Bibellexikon zum AT. (72 mit 104 farbigen Abb.). Echter, Würzburg 1987. Ppb. S 131.—/DM 16,80.

Das vorliegende Bibellexikon zum AT folgt dem Bibellexikon zum NT vom selben Verfasser. Es gibt auf 67 Seiten Auskunft über biblische Begriffe, Wörter und Sachverhalte. Am Anfang findet sich die Liste der Abkürzungen, bzw. Zeichenerklärung für diesen Band, den Abschluß bildet eine Landkarte „Die Welt des Alten Testaments". Die sprachlichen Erklärungen des Lexikonteiles werden aufgelockert und ergänzt durch 110 vierfarbige Abbildungen.
Es wird in kurzer, knapper Form Information gegeben, die dem Forschungsstand entspricht. Der Eindruck entsteht, daß oft ein Kompromiß zwischen reformatorischer und katholischer Bibeltradition gefunden werden mußte. Dies zeigt sich schon in der Abkürzungsliste (3) mit den einerseits 46 (!) atl. Büchern und andererseits 39 (!) Büchern unter dem Stichwort „Altes Testament"; oder die Bezeichnung „Klagelieder des Jeremia" kommt in der Einheitsübersetzung nicht mehr vor. Unstimmigkeiten lassen sich in einem Lexikon kaum vermeiden; sie sind auch hier zu finden. So wird z. B. gesagt, daß Jerusalem 1050 v. Chr. von David erobert wurde (36) — er ist aber erst ab 1004 König (17). Die Stellenangabe für den Bundesschluß Ex 4,27 müßte wahrscheinlich Ex 24,7 heißen (34).
Störend ist der oftmalige Verweis in das Bibellexikon zum Neuen Testament bei Begriffen, die in der hebräischen Bibel des Alten Testaments sicher ursprünglichere Bedeutung haben als im neuen Testament, z. B. Name; Sabbat; Messias; Hebräer . . .
„Das will ich (zur Bibel) wissen" ist trotz einiger Mängel ein Buch, in dem man kurz informiert wird über biblische Stichwörter und zu verschiedenen biblischen Fragen.
Linz *Roswitha Unfried*

■ WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *Erneuerung aus dem Ewigen.* Denkweisen — Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb 1—3. (288). Herder, Wien 1987. Ln. DM 48,—/S 340.—.

Der Grazer Neutestamentler und Religionswissenschaftler, der sich durch seine umfassende Monographie über die Hoffnung einen Namen gemacht hat und der seit Jahren an einem Kommentar zur Offenbarung des Johannes arbeitet, erschließt in diesem Band den geistigen Hintergrund, in dem die Gemeinden der Asia stehen, an die 7 Sendschreiben der Kap. 1—3 gerichtet sind, um die Eigenart und Eigengestalt aufzureißen, mit welcher der Verfasser die Krise der christlichen Existenz in der heidnischen Umwelt zu bewältigen versucht. In gedanklich und sprachlich großartigen Kapiteln zeichnet er die Versuche nach, das „Erscheinende" der Wirklichkeit von Welt und Schicksal zu fassen, zu deuten und zu bestehen, näherhin in der denkerischen Selbsterlösung durch die griechische Philosophie des Sokrates und seiner Schüler, in der Stoa, in der Schule des Epikur, in den Tragödien, in der Orphik und der Mysterienfrömmigkeit, in der indischen Mystik, in der Gnosis und in der Apokalyptik, wobei vor allem die Frage nach dem Übel und dem Bösen und die Bewältigung des Unheils im Mittelpunkt der jeweiligen Skizzen und Anfragen steht. Vor diesem Hintergrund entfaltet der Autor dann den Denkansatz des Verfassers der Offenbarung, Johannes, seine Denkbewegung und die Anlage seiner Botschaft in Buchform, der Apokalypse, und weist seinen Christusglauben und seine Heilserfahrung in Christus über die Mächte des Bösen als die Mitte seines Logos auf.
Dann legt er in genauen, strukturellen und thematischen Exegesen die Botschaft der einzelnen Sendschreiben frei. Auf dieser Grundlage erhebt er schließlich die Fragen, die ihn angesichts der heutigen Krise der Menschheit und besonders der westli-

chen Gesellschaft in Hinsicht auf die Aufgabe der Kirche darin umtreiben: Worauf darf die Kirche heute hoffen? Wodurch ist sie besonders bedroht? Was schenkt den Gemeinden und ihren Gliedern die Kraft zum Bestehen und Überwinden? Wie können die verschiedenen Denk- und Glaubensweisen, die sich für die Christen heute anbieten, zu einer neuen Integration und Lebendigkeit geführt werden?
Woschitz entwirft dann legitime Glaubensweisen christlicher Existenz, die er näherhin beschreibt als homologisches (Mut zum Bekenntnis des Glaubens), als exemplarisches und mitverantwortliches Dasein für die Gesellschaft und weist dabei auf die einzelnen Gemeinden als gottgegebenen Lebensraum für die Christen und die Gesamtkirche hin.
Diese geistes- und religionsgeschichtliche Gesamtschau der menschlichen und christlichen Existenz im Denk- und Erfahrungsraum der westlichen Welt beeindruckt ebenso wie die eindringende Exegese der Kap. 1—3 der Apokalypse. Doch erscheint der erste Teil zu weit ausholend und überdimensioniert gegenüber dem zweiten. Wäre es nicht besser gewesen, beide Teile gesondert zu veröffentlichen? Und hätte eine eingehendere Analyse der heutigen Situation der Gesellschaft in alten christlich geprägten Gesellschaften zu einer differenzierten, zeitnäheren Erhebung der uns heute betreffenden Botschaft der 7 Sendschreiben geführt?
Insgesamt aber fasziniert, bewegt und trifft dieses mit stupendem Wissen und großartiger sprachlicher Kraft entworfene Videodrama der antiken Welt, in die hinein das befreiende, geschichtsmächtige Wort des Sehers von Patmos erging.

Passau *Otto B. Knoch*

■ KLAUCK HANS JOSEF, *Judas — ein Jünger des Herrn.* (Quaestiones diputatae 111). (160). Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 36,—.

Von Judas geht offenbar eine Faszination des Bösen aus. Die Reaktion, die sie hervorruft, ist vielfältig: Entsetzen und Schrecken, Abwehr, aber auch der Versuch des Verstehens, Versucht der Ent-„schuld"igung, des Bestreitens des Vorliegens einer echten Schuld bis hin zur provozierenden Identifizierung mit Judas und seiner Tat (15). Alle diese Wege sind in der Auslegung und Wirkungsgeschichte gegangen worden. Der Professor für ntl. Exegese in Würzburg versucht zuerst, eine Typologie der verschiedenen Deutemodelle zu geben, verschafft dann einen Überblick über die einschlägigen ntl. Texte und schließt einen Ausblick auf frühe außerkanonische Zeugnisse an, der nicht zufällig wieder in die Judaslegende einmündet. Die verhältnismäßig schmale Textbasis ist mit vielen Problemen historischer und literarischer Art belastet. Wirkungsgeschichte und Textbefunde werden miteinander konfrontiert. In diesem Teil des Buches wird unter dem Titel: „Die ernüchternden Fakten" festgehalten: „Was wir, historisch gesehen, über Judas wissen ist sehr, sehr wenig, aber doch mehr als nichts".
Jesus hat ihn in seine Nachfolge berufen und in die Zahl der Zwölf aufgenommen. Im Zusammenhang mit der Verhaftung Jesu spielte er eine undurchsichtige Rolle. „Was ihn zu dieser Verhaltungsweise motivierte, liegt für uns im Dunkeln. Wahrscheinlich waren enttäuschte messianische Erwartungen ein Grund . . . Geldgier oder Habsucht fallen als Motive, historisch gesehen, jedenfalls aus . . . Seinen Bruch mit der Jesusbewegung betrachtete Judas als endgültig. Die christliche Gemeinde verlor ihn in kürzester Zeit völlig aus dem Auge . . . Wann und wie er wirklich gestorben ist, wußte niemand mehr. Nur deshalb konnten sich um seine Gestalt und seinen Tod soviele erfundene Geschichten ranken" (138). Das Charakterbild des Judas verdüstert sich bei den Synoptikern durch psychologisierende Einträge immer mehr und mehr. Den Endpunkt erreicht diese Entwicklung im Johannesevangelium. Das „narrative Glanzstück" findet sich im Sondergut des Matthäus und Lukas: Judas stirbt einen ehrlosen, ja gräßlichen Tod. Die Bausteine für diese Konstruktion sind im AT und im jüdisch-hellenistischen Überlieferungen zu finden. Das Ergebnis dieser Entwicklung drängt dazu, diese Berichte über Judas Iskariot „nicht mehr ungesehen und ungeprüft zu übernehmen, ohne dem historischen Judas — mag er getan haben, was er wollte — schwer Unrecht zuzufügen". Rehabilitierung ist nicht notwendig Freispruch von jeglicher Schuld, aber doch differenzierende Betrachtung der Judastexte.
Es ist gut, daß dieses Buch geschrieben worden ist. Es wirkt klärend, wenn auch vieles im Dunkel bleibt. Es schließt mit dem Satz: „Wir sollten Judas so akzeptieren und respektieren, wie er uns bei einer kritischen Sichtung der Texte entgegentritt: als einen Jünger des Herrn, verstrikt in einen tiefen Widerspruch, der jederzeit der unsrige werden kann" (147).

St. Pölten (Hainstetten) *Alois Stöger*

■ LOHFINK GERHARD, *Wem gilt die Bergpredigt?* Beiträge zu einer christlichen Ethik. (238). Herder, Freiburg 1988, Kart. DM 28.—.

Der Tübinger Neutestamentler, der sich seit einiger Zeit der Integrierten Gemeinde angeschlossen hat, geht in dieser bewußt praktisch ausgerichteten Studie methodisch-kritisch der Frage nach, an wen die Worte der Bergpredigt Jesu heute gerichtet sind und zwar nach dem Zeugnis des neuen Testamentes, näherhin des Matthäus. Sowohl Lukas wie auch Matthäus stellen ja die Bergpredigtüberlieferung den christlichen Hörern und Lesern ihrer Generation am Ende des 1. Jahrhunderts vor Augen und haben — vor allem Matthäus, der bewußt die Bundesordnung des Volkes Israel mitbedenkt — die Absicht, damit den christlichen Gemeinden konkrete Weisung für ihre neue Lebensordnung in der Welt zu geben. Lohfink ist darin recht zu geben, daß Jesus die Bergpredigt zunächst als konkrete Auslegung des Bundeswillens Gottes an sein Volk für dessen Leben in den jüdischen Siedlungsgebieten verstand und mit der Erfüllbarkeit seiner Weisungen in der Alternativgesellschaft Israel rechnete. Insofern ist nach der Auferstehung Jesu die Kirche in ihren Haus- und Ortsgemeinden der Ort, an dem die Weisungen der Bergpredigt in eine neue Gemeinschaftsordnung umgesetzt werden sollen.
Das Volk Gottes ist der Adressat der Bergpredigt; es soll durch entsprechende neue Ordnungen und

Lebensformen den Raum schaffen, indem der einzelne Christ nach den Weisungen Jesu leben kann. Lohfink geht sodann der Frage nach, ob die Kirche ab dem Zeitpunkt, an dem sie sich als prägende gesellschaftliche Größe im römischen Reich begriff, versucht hat zu zeigen, daß die prophetische Verheißung vom eschatologischen Friedensreich Gottes auf Erden Jes 2,1—5 par Mi 4,1—5 sich in ihr erfüllt hat und auch universell erfüllen wird. Dazu führt er die Deutungen dieser Texte durch Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes vor Kaiser Konstantin und von Eusebius, Athanasius und Cyrill von Alexandrien nach dessen Entscheidung für das Christentum vor. Dabei zeigt sich, daß alle kirchlichen Zeugen von der Überzeugung ausgehen, daß der verheißene Völkerfriede durch Gewaltverzicht und Liebe im Kern der Kirche bereits anwesend ist, daß aber mit der Integration der Kirche in den Staat die Kirche ihre Kraft verlor, in sich selbst eine versöhnte Menschengemeinschaft mit Hilfe der Gnade Christi zu verwirklichen. Schließlich stellt Lohfink die provozierende Frage: „Wenn Christus wirklich die Absicht hatte, die Welt zu erlösen, sollte es ihm nicht mißlungen sein?" (191). Die Ernsthaftigkeit, Ehrlichkeit und gesellschaftliche Redlichkeit dieser Studie nötigt die Verantwortlichen der christlichen Kirchen, gerade auch der katholischen, sich zu fragen, was zu tun ist, um in den christlichen Gemeinden Gemeinschaften anzustreben, in denen mit Hilfe des Geistes Gottes versucht wird, nach den Weisungen Jesu zu leben und so unter den Christen als Gemeinschaft das Wirklichkeit werden zu lassen, was Gott seinem Volk zugedacht und ermöglicht hat. Aber an dieser Stelle erhebt sich heute ja bekanntlich die Frage: Welche Wege führen zu einer solchen Alternativgesellschaft Kirche, und gibt es dazu nur einen legitimen Weg? Und was bedeutet das „Als—Ob" von 1 Kor 7,29—31 für diese Versuche?

Passau *Otto B. Knoch*

■ SCHWANKL OTTO, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18—27 parr).* Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung. (Bonner Bibl. Beiträge, Bd. 66). (XIX, 699). Athenäum, Frankfurt a. M. 1987. Geb. DM 118.—.

Die umfangreiche Untersuchung wurde 1986 an der Universität Würzburg als theol. Diss. angenommen. Sie liegt hier als verkleinerter Abdruck des Manuskripts vor. Vf. gliedert die Studie zugleich nach 6 Kapiteln und (durchlaufenden) 21 Paragraphen. *Kap. 1* („Vorverständnis") enthält u.a. die Darstellung des Forschungstandes. *Kap. 2* nennt sich „Linguistische Untersuchung". Die eigentliche historisch-kritische Untersuchung liegt in den folgenden drei Kapiteln vor: Hier wird zuerst die Entwicklung des Auferstehungsglaubens im bibl.-jüd. Bereich dargestellt, ehe der Vf. auf die Auferstehungterminologie im NT eingeht (*Kap.3*). Eine methodisch vorbildliche „Analyse und Exegese" der im Haupttitel genannten Sadduzäerperikope (Gattungsbestimmung, Einzelauslegung, Stellung im Mk-Ev) wird mit einem Seitenblick auf Mt und Lk abgeschlossen (*Kap. 4*). Die „Rückfrage nach Jesus" (*Kap. 5*) kommt zu dem Ergebnis, daß der Anteil Jesu „an der Genese des Textes" lediglich „grundsätzlich-hermeneutisch nachweisbar" sei; daß der Text „ein bestimmtes, einmaliges Gespräch festhält, bleibt letztlich unsicher, ist aber anzunehmen" (587). Die Untersuchung schließt (*Kap. 6*) mit der Erörterung hermeneutischer und systematischer Aspekte. Dankenswerter Weise stehen am Schluß ein ausführliches Literaturverzeichnis und eine Reihe von Registern (in Auswahl).

Die vorliegende Untersuchung ist grundsolide durchgeführt und in einem klaren Stil geschrieben. Sie könnte im ntl. Proseminar als Paradigma gelten — wenn sie nicht (vor allem in den drei ersten Kapiteln) so überladen wirkte. Der Druck ist sauber ausgefallen, die griech. Buchstaben aber zu klein geraten (und kursiv geschrieben). Druckfehler sind selten (doch z.B. Sadduzzäer, 580). Auf jeden Fall hat der Vf. die bislang gründlichste Studie zu der Sadduzäerperikope geliefert.

Bochum *Gerhard Schneider*

■ DONNERSHAUSEN WERNER, *Die Umwelt Jesu.* Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. (136). Herder, Freiburg i.B. 1987. Ppb. DM 19,90.

Dieses sehr brauchbare Buch über die Zeit- und Kulturgeschichte der Umwelt Jesu liegt nun in der 4. Auflage als Sonderausgabe vor, wobei natürlich die Literatur der letzten 10 Jahre seit der 1. Auflage berücksichtigt worden ist. Der besondere Wert dieses Bandes liegt darin, daß nicht nur die politischen, sondern auch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse dargestellt werden.

Im 1. Teil wird die politische Zeitgeschichte des NT aufgezeigt, beginnend mit den Anfängen des Judentums in der persischen Zeit (539 v.Chr.). Dann folgen die Ptolemäer, der Hellenismus und die syrische Herrschaft und schließlich das Verhältnis von Palästina und Rom in den Jahren 65—37 v.Chr.; weiters Herodes I., die Teilung seines Reiches und das Verhältnis mit Rom in den Jahren 44—70, und zuletzt wird noch das Christentum und Judentum am Ende der ntl. Zeit betrachtet.

Den 2. Teil bildet dann die Kulturgeschichte des Neuen Testamentes, wobei es um die Wirtschaft außerhalb und innerhalb Palästinas geht, um die sozialen Verhältnisse im Judentum und die gesellschaftliche Lage im römischen Reich. Dem folgt noch ein Abschnitt über Tempelkult und Synagoge und „Volksreligionen" und ihre Kulte. Hilfreich für das Weiterstudium von Einzelfragen sind die jedem Paragraphen vorangestellten Literaturangaben wie auch die allgemeine Literaturliste. Im Vorwort der 1. Auflage (5) schreibt Vf., daß dieses Buch gedacht ist als Leitfaden für Studenten, daß es zugleich aber all denen eine Hilfe sein möchte, die sich um die Kenntnis des näheren und weiteren Umwelt des Neuen Testamentes bemühen. So ist es sicher auch eine gute Hilfe für Religionslehrer, Seelsorger und alle Bibelleser.

Linz *Siegfried Stahr*

Theologie und soziale Arbeit

LAMBERTUS

Inés Cremer/Dieter Funke (Hrsg.)
Diakonisches Handeln
Herausforderungen Konfliktfelder – Optionen
1988, 256 Seiten, kart. lam., DM 39,–
Diakonie ist nicht nur in der praktischen Theologie ein derzeit viel diskutiertes Thema. Die gesellschaftliche Legitimationskrise diakonischen Handelns führt vielfach zu Ohnmachten und Rückzugstendenzen in den Binnenraum der Kirche. Die Beiträge von Chr. Bäumler, O. Fuchs, N. Mette, J.-B. Metz, H. Meyer-Wilmes, H. Werners, R. Zerfaß und anderen versuchen durch ihr Plädoyer für eine diakonische Kirche diesen Tendenzen zu begegnen und Alternativen aufzuzeigen.

Hermann Steinkamp
Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde
Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie
1985, 128 Seiten, Forco, DM 16,50
Teil 1: Zum Gegenstand und zur Methodologie einer praktisch-theologischen Theorie gemeindlicher Diakonie.
Teil 2: Exemplarische und typisierende Analyse von empirischen Formen der Diakonie christlicher Gemeinden.
Teil 3: Elemente einer Theorie gemeindebezogener Diakonie.

Ottmar Fuchs
Prophetische Kraft der Jugend?
Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums
1986, 224 Seiten, Forco, DM 28,–
Die Kategorie des „Prophetischen" auf Jugendliche, auf das Verhältnis der Generationen anzuwenden, ist neu. Sie ermöglicht einen ungewöhnlichen und kritischen Blick auf individuelle sowie gesellschaftlich-kirchliche Handlungsmöglichkeiten.

Richard Völkl
Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion?
Beiträge zur Theologie und Praxis der Caritas
Ausgewählt und eingeleitet von Michael Manderscheid
1987, 272 Seiten, Forco, DM 34,–
Die Krise der europäischen Zivilisation, das umsichgreifende Leiden an Kirche und Gesellschaft fordert die Christen heraus, umzukehren zum „praktischen Primat" der Nächstenliebe. Völkl leistet einen fundierten Beitrag zur Diskussion um eine konziliare Theorie und Praxis kirchlicher Diakonie heute.

Walter Dirks
Die Samariter und der Mann aus Samaria
Vom Umgang mit der Barmherzigkeit
1985, 144 Seiten, Forco, DM 16,–
Aus dem Vorwort:
„Die Erzählung Jesu, die wir das Samariter-Gleichnis nennen, hat sich meinem Herzen eingeprägt, als es noch jung an Jahren war. Über den Text ist neunzehnhundert Jahre lang nachgedacht worden. Er hat es offenbar in sich. Deshalb habe ich gemeint, es könne nicht schaden und vielleicht diesem oder jenem nützen, wenn ich – ein Laie, ein Christ, ein Zeitgenosse – berichte, was ich mit Hilfe vieler anderer über diesen Text herausgebracht habe."

Verlangen Sie unser Gesamtverzeichnis.

Lambertus-Verlag GmbH
Postfach 1026, D-7800 Freiburg i. Br.
Tel. 07 61/3 15 66

■ ERNST JOSEF, *Markus. Ein theologisches Portrait.* (144). Patmos Verlag, Düsseldorf 1988. Brosch. DM 19,80.

Der Evangelist Markus, der der Schöpfer der urchristlichen Schriftgattung „Evangelium" ist, wird in dem vorliegenden Buch von *Josef Ernst*, Professor für ntl. Theologie und Exegese an der Theologischen Fakultät Paderborn, theologisch porträtiert — als Lehrer, Erzähler, Theologe, Prediger vom Kreuz und als bekehrter Jünger des Herrn. Knapp und faßlich umreißt er die literarischen und theologischen Vorstellungen des Evangelisten und zeigt, wie die gesamte Jesus-Überlieferung unter den interpretierenden Leitgedanken „Evangelium" gestellt ist und wie umgekehrt diesem Begriff eine veranschaulichende, inhaltliche Ausfüllung gegeben ist durch das Evangelium der Gottesherrschaft in den Worten und Gleichnissen Jesu (21 ff), im Evangelium von Jesus Christus, dem Sohne Gottes und Menschensohn (48 ff), in den Streit- und Schulgesprächen, biographischen Apophtegmata, den Wundergeschichten als Thema seiner messianischen Vollmacht und in Verbindung mit dem paradoxen Motiv des Messiasgeheimnisses (94 ff). Weiters geht es um Jüngerschaft und Nachfolge (99 ff) sowie um die zentrale theologische Bedeutung der Passionserzählung, die durch Tage zeitlich gegliedert ist und so als geschlossene Einheit erscheint. Auf sie zielen die Ereignisse von Anfang an in raschem Gefälle und deuten das Geschehen mit Worten atl. Leidenspsalmen. Abschließend wendet sich der Autor noch der literarischen Leistung des Markus zu, ferner, wie sich der Evangelist als Redaktor in seinem Evangelium spiegelt. Ein Register der Markus-Texte in der Leseordnung des Kirchenjahres will Hilfe sein für den Dienst am Wort der Verkündigung in Kirche und Schule. Im Blick auf den gottesdienstlichen „Sitz im Leben" zeigt E., wie Mk die Geschichte Jesu als Heilsgeschehen und Heilsgeschichte versteht und wie der Inhalt des „Evangeliums von Jesus Christus" nicht nur Tod und Auferstehung, sondern die „Geschichte" Jesu darbietet, die als ganze wie in ihren einzelnen Teilen (Taten, Worten) als Teile dieses Ganzen den Menschen auf das Heil hin anspricht. Denn das Evangelium ist in Jesus Christus so da, daß er darin zu Wort kommt.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ EGGER WILHELM, *Methodenlehre zum Neuen Testament.* Einführung in linguistische und in historisch-kritische Methoden. (234). Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 22.—.

Am Schluß des Vorwortes stellt sich Vf. und sein Wollen mit diesem Buch vor: „Das Manuskript wurde im Juli 1986 abgeschlossen. Durch meine Ernennung zum Bischof von Bozen-Brixen ist mir in besonderer Weise aufgetragen worden, was Heinrich Zimmermann in der Einleitung zu seiner Methodenlehre als Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft in folgender Weise umschreibt: ‚. . . zu einem tieferen Verständnis des Gotteswortes zu führen, wie es sich in der geschichtsgebundenen Gestalt des Neuen Testamentes darbietet, dessen theologischen Gehalt zu erfassen und seine Botschaft für den heutigen Menschen zum Sprechen zu bringen.' Auf den wissenschaftlichen Umgang mit dem Wort Gottes kann dabei nicht verzichtet werden" (11). Als besonderes Kennzeichen dieser Anleitung zum wissenschaftlichen Arbeiten an ntl. Texten nennt Vf. den Versuch, eine Auswahl neuerer, von der Sprachwissenschaft herkommender Methoden mit den Analyseverfahren der historisch-kritischen Exegese zu verbinden. Im ersten Teil wird die dieser Methodenlehre zugrundegelegte Texttheorie dargelegt; der Text wird als Struktur (geordnete Menge von Elementen) und Teil einer umfassenden Kommunikations-, Handlungs- und Lebenssituation aufgefaßt.

Im zweiten Teil wird der vorbereitende Schritt der Arbeit am Text dargelegt (Textkritik, Erstellung und/oder Verwendung von Übersetzungen). Im dritten Teil geht es um das Verfahren der Textlektüre im Anschluß an Methoden der Linguistik: um die sprachlich syntaktische Analyse (Aufbau, Gliederung des Textes etc.), die semantische Analyse (Bedeutungsinhalte), die pragmatische Analyse (Wirkabsicht des Textes) und die Analyse der Textsorten. Im vierten Teil wird die diachrone Methode dargelegt: die literar-, traditions- und redaktionskritische Analyse. Im fünften Teil geht es um die Frage, wie der Leser vom Text zur Rekonstruktion historischer Gegebenheiten kommen kann. Der sechste Teil will zeigen, in welcher Weise der Text durch Auslegung des ursprünglich intendierten Textsinnes und durch eine der persönlichen Aneignung des Textes dienenden Aktualisierung den heutigen Leser ansprechen kann. Dieser Teil hat besondere Bedeutung; denn „die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift kommt erst dann zum Abschluß, wenn ein existenzielles Verständnis der Schrift erreicht ist", wenn also die Schrift zum „Wort Gottes" und zum „Quell des geistlichen Lebens" geworden ist, wenn „die Kluft zwischen akademischer Auseinandersetzung mit der Schrift und Problemen des Alltags, zwischen Studierstube und Existenzkämpfen im Umgang mit der Schrift" überwunden ist. Vf. ist bemüht, seine Methodenlehre didaktisch aufzubereiten: durch optisch hervorgehobene Merksätze, konkrete, in Kasten eingebaute Arbeitsanleitungen, zahlreiche Schaubilder und Graphiken, repräsentative Textbeispiele, Angaben weiterführender Literatur, durch ein Register der Fachbegriffe. — Es gehört zu den erfreulichen Früchten des II. Vatikanums, daß die Heilige Schrift in Gruppen und Basisgemeinden gelesen wird. Wenn die Bibel nicht eine Großmarkthalle werden soll, aus der sich jeder nach Belieben holt, was ihm zusagt, dann braucht es eine Methode des Schriftlesens, die zum authentischen Sinn der Schrift führt. Nicht jeder, der die Schrift lesen will, kann und will zuerst die Methodenlehre studieren, aber die Leiter solcher Gruppen und ihre Inspiratoren sollten sich bemühen, sich in die Methodenlehre der Schriftauslegung zu vertiefen, wenn sie nicht der Oberflächlichkeit oder dem Fundamentalismus der Sekten verfallen wollen. In des Vf.s Brief an die Gläubigen „Freude am Wort Gottes" (1987) ist der Satz zu finden: „Wer sich beruflich mit dem Wort Gottes beschäftigt und wer in der Kirche Verantwortung übernehmen will, braucht eine tiefergehende, auch

wissenschaftlich abgesicherte Kenntnis der Heiligen Schrift, d. h. er muß sich über die Richtigkeit seines Bibelverständnisses auch wissenschaftlich vergewissern". Den Weg dazu bietet die Methodenlehre.

St. Pölten (Hainstetten) *Alois Stöger*

DOGMATIK

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik.* (672). Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 88,— Studienausgabe Ppb. DM 68,—.

Vielfalt kann ein Zeichen freier Fruchtbarkeit sein. Sie macht aber meistens auch Angst, weil sie leicht unüberblickbar und unheimlich wird. Die Theologie hat längst mit diesem Syndrom zu tun. Der Erfolg des Handbuches, das Wolfgang Beinert mit Energie, didaktischem Geschick und konzeptivem Gespür gestaltet hat, beweist, wie stark das Bedürfnis bei Studierenden und Lehrenden nach theologischen Büchern ist, die Komplexität reduzieren. Die damit oft verbundene Erwartung einer Vereinfachung oder gar Versimpelung wird allerdings enttäuscht. Es geht darum, Strukturen sichtbar zu machen, Fragen und Antworten in der Suche des christlichen Glaubens prägnant darzustellen. So muß das Lexikon des wohltuenden Überblickes auch das Moment der bleibenden Unruhe der Frage und des Nichtwissens dokumentieren. Die Artikel, alphabetisch angeordnet, fassen den Stoff von elf Traktaten der Dogmatik: 1. Theologische Erkenntnislehre (Prof. Wolfgang Beinert, Regensburg); 2. Gotteslehre (Prof. Wilhelm Breuning, Bonn); 3. Schöpfungslehre (Prof. Alexandre Ganoczy, Würzburg); 4. Theologische Anthropologie (Prof. Bernhard Georg Langemeyer, Bochum); 5. Christologie/Soteriologie (Prof. Gerhard Ludwig Müller, München; Prof. Lothar Ullrich, Erfurt); 6. Mariologie (Prof. Franz Courth, Vallendar); 7. Ekklesiologie (Prof. Werner Löser, Frankfurt a.M.); 8. Pneumatologie (Prof. Karlheinz Neufeld, Rom); 9. Gnadenlehre (Prof. Georg Kraus, Bamberg); 10. Sakramentenlehre (Prof. Günther Koch, Würzburg); 11. Eschatologie (Prof. Josef Finkenzeller, München).

Es fällt mir leicht, das Buch in jede Handbibliothek zu empfehlen. Ich füge den Wunsch hinzu, der Herausgeber möge seine schon so oft ausgewiesene Kompetenz dazu nützen, ein kurzes Lehrbuch der Dogmatik zu verfassen, analog zu den „Sentenzen" des Petrus Lombardus und dem „Grundriß" von Ludwig Ott. Einstweilen gelte ihm Lob und Dank für das vorgelegte Werk.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ HILBERATH B.J., *Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean".* (Innsbrucker theologische Studien, Bd 17). (366). Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1986. Kart. DM 76,—; S 520.—.

Wie in zahlreichen anderen Themen hat der kritische Geist K. Rahner auch in der Verwendung des Personbegriffs im trinitarischen Denken des Christentums Probleme geortet und erstmals präzise artikuliert, indem er sowohl aus pastoraler als auch aus wissenschaftlich-dogmatischer Verantwortung heraus die (neu)scholastische Terminologie aufzubrechen versucht hat. Rahner: „Wenn wir heute von Person im Plural reden, denken wir vom heutigen Verständnis der Wortes her fast zwangsläufig an mehrere geistige Aktzentren, geistige Subjektivitäten und Freiheiten. Drei solche gibt es aber in Gott nicht . . . es gibt keine drei Bewußtseine, sondern das eine Bewußtsein subsistiert in dreifacher Weise . . . Die 'Subsistenz' ist also als solche selbst nicht 'persönlich', wenn unter 'persönlich' das verstanden wird, was vom modernen Begriff der Person her uns geläufig ist" (zit. 22). Die Verwendung des modernen Personbegriffs in der Trinitätslehre verbiete sich demnach, weil sie das tritheistische Mißverständnis fördere.

Die klassische Trinitätslehre meine ohnehin — so Rahner — mit „Person' in recto nur die distinkte Subsistenz" und bezeichne die 'natura rationalis' nur in obliquo". Weil aber „durch die 'anthropozentrische Wende' der Neuzeit im profanen Personbegriff das Geistig-Subjektive das in recto Verstandene geworden" ist (zit. 23), lehne Rahner den Personbegriff in der Trinitätstheologie zwar nicht stricte ab, sehe es aber als geboten an, „darüber nachzudenken, ob das Wort 'Person' in jedem Fall konkret wirklich unersetzlich sei" (zit. 25) und schlage schließlich — zumal Person früher mit Hypostase identisch verwendet worden sei — den „formaleren" Ausdruck der „distinkten Subsistenzweise" (26) zur Mitverwendung (29) vor.

Unter Zuhilfenahme der einschlägigen Sekundärliteratur und in kritischer Unterscheidung zu ihr prüft Vf. ferner in diesem ersten Teil der Untersuchung Rahners umstrittenes trinitätstheologisches Grundaxiom („Die 'ökonomische' Trinität ist die 'immanente' Trinität und umgekehrt") auf seine Voraussetzungen und widersprüchlichen Folgerungen hin. Rahners Motive werden hier gewürdigt; fraglich bleibe jedoch die Ergänzung (oder gar Ersetzung) des trinitarischen Personbegriffs.

Im zweiten Teil beleuchtet Vf. die Geschichte des christlichen Personbegriffs in „systematischer Absicht". Gefragt wird, ob Rahners Analyse korrekt und seine Berufung auf lehramtliche bzw. traditionelle Sprachregelungen legitim seien. Selbstverständlich werden nur die wichtigsten trinitätstheologischen Texte (auf die sich auch Rahner beruft!) des Lehramtes und hervorragender östlicher und westlicher, vor- und nachnizänischer sowie mittelalterlicher Theologen analysiert.

Vf. läßt sich bei seiner historischen Analyse sowohl lehramtlicher, als auch anderer traditioneller Texte stets von der systematischen Frage leiten, „ob Selbstand und Relation als konstitutive Elemente des Personbegriffs fungieren und wie gegebenenfalls ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen ist" (84). Untersucht wird zudem, ob der Verzicht auf personale Kategorien und die Rede von drei Subsistenzweisen angesichts des „modernen" Personbegriffs tatsächlich notwendig seien.

Dem Vf. gelingt der Nachweis, daß sowohl der moderne als auch der traditionelle trinitätstheologi-

sche Personbegriff, wenngleich „bei den einzelnen Schriftstellern und Texten die Akzente jeweils unterschiedlich gesetzt werden" (142), je zwei Momente, Selbständigkeit und Beziehung, beinhalten. Gegenüber Rahner sei festzuhalten: Das „unter spezifisch neuzeitlichen Bedingungen entwickelte Verständnis der Person als eines absolut autarken Subjektes stellt eine defiziente Ausprägung dar gegenüber der christlichen Auffassung, die freilich — nach einer wechselvollen Geschichte — selbst erst auf dem II. Vatikanischen Konzil . . . zum Durchbruch kam. In der gegenwärtigen (philosophisch-) anthropologischen Diskussion ringen zwei Grundeinstellungen bezüglich des Personbegriffs miteinander, die jeweils mehr oder weniger dezidiert eines der beiden Begriffsmomente favorisieren: Personsein als radikale Relationalität bzw. Personsein als absolutes Für-sich- oder/und Durch-und-aus-sich-Sein. Die Person wird dann entweder durch Relationalität oder durch absoluten Selbstand konstituiert" (143). Das Resümee dieses Ganges durch die Geschichte: „Relation und Selbstand erweisen sich zumindest seit dem Aufziehen des christlichen Erfahrungshorizontes als die beiden dominierenden Momente des Personverständnisses" (144).

Der umfangreiche und vorbildliche dritte Teil versteht sich als historischen „Fallbeispiel" (84) der Begriffsgeschichte, welches den Beweis erbringen will, daß schon am Anfang der systematischen lateinisch-westlichen Trinitätstheologie ein kommunikativer Personbegriff geprägt wird. Schon der erste lateinische Theologe Tertullian habe die für die christliche Trinitätstheologie grundlegende theologische Sprache geschaffen. Die gewissenhaften Analysen in erster Linie des Werkes „Adversus Praxean" beweisen, daß er einen Personbegriff, „der Selbstand und Relation gleichermaßen wahrt" (294), ausgebildet hat.

Im vierten Teil wird zunächst Rahners These von der „Unvereinbarkeit des klassischen mit dem modernen Personbegriff" nochmals von dem Ergebnis der historischen Analysen her kritisch hinterfragt und damit wenigsten *erschüttert*. Zwar seien die unterschiedlichen Akzentsetzungen so einschneidend, daß eine gemeinsame Struktur des klassischen und modernen Personbegriffs nicht als erwiesen gelten könne, aber „eindeutig ist, daß Rahners Auffassung bezüglich des modernen Begriffs zu revidieren ist". Zudem stelle sich von Tertullian her „jedenfalls die Frage auch bezüglich des altkirchlichen, sicherlich des vornizänischen Verständnisses" (328).

Wie berechtigt Rahners pastorales Anliegen auch immer erscheine, ihm sei W. Kaspers bekanntes Argument entgegenzuhalten: „Wird . . . der Personbegriff in der Trinitätslehre aufgegeben und spricht man statt dessen von Seins- bzw. Subsistenzweisen, dann wird diese um ihren 'Ertrag' gebracht; statt der konkreten Freiheit der Liebe wird ein abstrakter Seinsbegriff zum Letzten und Höchsten erklärt, während es doch gerade der Sinn der Trinitätslehre ist zu sagen, daß die Wirklichkeit als ganze zutiefst personal bzw. interpersonal strukturiert ist" (zit. 326). Von daher versteht Vf. den ganzen vierten Teil seiner Untersuchung als „Plädoyer" für die Beibehaltung jenes spezifischen Personbegriffs in der Trinitätstheologie, der den kommunikativen Sinn ursprünglicher Beziehung von Person zu Person so ausdrückt, daß der Selbstand der Personen die personale Gemeinschaft nicht gefährdet.

Für überflüssig erachte ich die ans Ende dieser sorgfältigen Forschungsarbeit gestellte Auflistung der „Soll-Themen" künftiger Forschung.

Regensburg *Adam Seigfried*

■ GRESHAKE GISBERT, *Erlöst in einer unerlösten Welt?* (170). (Topos-TB). Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 9,80.

Mit dem Titel „Erlöst in einer unerlösten Welt?" hat der Autor des kleinen und äußerst lesenswerten Taschenbuches eine Problemanzeige getroffen, mit der er in der gegenwärtigen Publikationslandschaft nicht ganz allein steht (vgl. etwa die einschlägigen Veröffentlichungen von *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1985, sowie *A. Halder* u.a. (Hg.), Spuren der Erlösung, Düsseldorf 1986). Greshakes Buch reiht sich somit ein in eine gegenwärtig offenbar recht sensible Fragestellung, die einst Nietzsche als Vorwurf formuliert hat: „Erlöster müßten die Christen aussehen . . .!" Während die beiden anderen zitierten Werke stark auf die philosophischen Rahmenbedingungen der Erlösungsproblematik eingehen (was für eine erschöpfende Behandlung der Thematik freilich unerläßlich ist), beschränkt sich Greshake auf einen rein theologischen Ansatz, der sich im Wesentlichen auf eine — allerdings originelle — Wiedergabe des dogmatischen Traktates über die Soteriologie verlegt.

Am Beginn des Buches wird zunächst ein weiter Ausgriff versucht, indem eine Unterscheidung getroffen wird zwischen „zwei Antworten aus der Geschichte" auf die Heilsfrage (12). Als Kronzeuge für den Weg der „Innerlichkeit" dient Augustinus, auf der anderen Seite die politische Theologie in ihrem Grundmuster („Ich habe keine anderen Hände als die euren", 21). Nach dieser etwas grobrastrigen Einführung klingt alsbald das eigentliche Motiv des Büchleins an: „Communio — der Urgedanke des Schöpfers" (29 f). Die Wahl dieses Zentralbegriffes scheint insofern beachtenswert, als er genau das Anliegen der Ekklesiologie des II. Vatikanums trifft und damit einen höchst zeitgemäßen (und im übrigen biblisch fundierten) Zug in den beabsichtigten Aufriß einer Soteriologie hineinbringt.

Die Darstellung der christlichen Erlösungslehre auf diesem Hintergrund des Communio-Gedankens darf also als originell gelten und eröffnet durchaus überraschende Einblicke in die traditionelle Begriffswelt von Schöpfung, Sündenfall, Sühne und Erlösung. Vieles wird dabei zurechtgerückt, was Strömungen in der Theologiegeschichte oft mehr verdunkelt als erhellt haben.

Ein zweiter wohltuender Zug in der Abhandlung ist zweifellos auch die angestrebte Korrektur eines individualistischen Konzeptes von Erlösung, wie es in der Geschichte lange dominierte. Hier hat vor allem das 4. Kapitel des Buches („Die Wirklichkeit der Erlösung als communiale Praxis", 122-161) einen wert-

vollen Meilenstein dogmatischer Reflexion bereitgestellt. Reich Gottes wird hier nicht nur als transzendente Größe begriffen, sondern in seinem aktuellen Hier und Jetzt (vgl. 123). Diese besagte Immanenz des Gottesreiches wird dabei nicht nur verbal beschworen, sondern argumentativ eingelöst, indem drei Bereiche des Lebens in ihrer Erlösungsbedürftigkeit betrachtet werden: die Frage der eigenen „heilen Identität", die Frage gelingender zwischenmenschlicher Beziehungen und die Frage einer „gnädigen Welt" (123). Hier wird die lutherische Anfrage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" wohltuend ausgeweitet im Sinne einer umfassenden Gnadentheologie, die alle Geschöpfe und auch die Schöpfung selbst miteinbezieht.
Im Konzert der verschiedenen Stimmen zum Thema Soteriologie, die gegenwärtig in der theologischen Literatur erklingen, sollte gerader dieser Ton, den Greshake beisteuert, nicht fehlen, zumal es ein Ton ist, der sowohl aus dem Herzen der theologischen Tradition kommt, als auch hohe Verständlichkeit und Klarheit für den Leser beanspruchen darf.
Linz *Alfred Habichler*

■ SCHÜTZ CHRISTIAN, *Einführung in die Pneumatologie.* (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften). (332). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. Kart. DM 44,—.

Der frühere Dogmatiker von Passau und Regensburg, nun Abt von Schweiklberg bei Passau, versucht in dieser „Einführung" eine Standortbestimmung der heutigen Pneumatologie, wobei er sich besonders bemüht, die ökumenischen Ansätze um ein ganzheitliches Verstehen der Geistaussagen der Bibel und der kirchlichen Überlieferungen wie auch die neuen „geistlichen" Aufbrüche (bes. die sog. charismatische Bewegung) zu sichten, zu werten und so eine Ausgangsbasis für eine zureichende christliche Pneumatologie zu gewinnen. Denn „die Pneumatologie (steckt) noch in den Kinderschuhen. Entwicklung und Forschungslage mahnen zur Selbstbescheidung und laden zu verstärktem Studium ein" (Vorwort).
Das Werk ist folgendermaßen gegliedert: A) Einführung in Notwendigkeit, Verständnis und Geschichte der Pneumatologie: I) Der Hl. Geist als Hypothek und Anfrage, II) Orts- und Aufgabenbestimmung der Pneumatologie, III) Ein Blick in die Geschichte; B) Das biblische Zeugnis vom Hl. Geist: AT; NT, C) Dimensionen der theologischen Rede vom Hl. Geist: I) Bemerkungen zum Sprachgebrauch; II) Geist und Gott; III) Geist und Glaube; IV) Christliche Existenz als befreites Leben aus dem Hl. Geist; V) Kirche als Gemeinschaft im Hl. Geist; VI) Der Hl. Geist als Gabe des Gebetes.
Vf. verfügt über die Gabe, in knappen, klaren Gedankengängen und mit veständlicher Sprache alle wichtigen Aspekte der komplexen Wirklichkeit darzulegen und dabei vor allem die Wirkung des Geistes Gottes im Leben der Kirche, in geistlichen Bewegungen und im Leben der einzelnen Christen aufzuzeigen. Dabei zieht er die neuen theologischen Einsichten (Liturgie, Mission, Ökumene) ebenso in seine Darlegung ein, wie die heutigen geistlichen Aufbrüche und die gegenwärtigen Ansätze sozialen und personalen Verstehens des Geistes. Alle wichtige Literatur zum Thema ist erfaßt und berücksichtigt. Überzeugend ist die ordnende und urteilende Kraft der Darstellung. Vor allem aber gelingt es dem Autor, den Leser selbst hineinzuziehen in den Wirkbereich des Geistes Gottes.
Insofern handelt es sich hier um ein theologisch in die Tiefe und Weite führendes, zugleich geistlich sehr anregendes Buch. Alle, die sich mit der Verkündigung und Unterweisung des Glaubens befassen, sollten daher dieses zentrale Werk über die Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche studieren.
Passau *Otto B. Knoch*

■ BOGENSBERGER HUGO/ZAUNER WILHELM (Hg.), *Versuch, über Gott zu reden.* (Forum St. Stephan, Bd 4). (116). NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1987. Kart.

Der Band, publiziert vom Forum St. Stephan, enthält Beiträge, die bei einem Symposion in Linz im März 1986 vorgetragen wurden. Das Thema ist die Frage nach Gott und der Anspruch des Bandes ist ein hoher: „Könnten nicht die Aussagen der Offenbarung über Gott, die jahrhundertelang durch einseitige Akzente verfälscht und unkenntlich gemacht wurden, heute besser als in früheren Zeiten verstanden werden?" (7).
Eins solches Urteil über die Tradition philosophischen und theologischen Denkens ist rüde, wenngleich zugegeben werden muß, daß die Gottesfrage wohl immer leiden wird an der Defizienz menschlicher Sprache und menschlicher Denkbemühung. Wer vermöchte schon die Gottrede so gekonnt einzufangen, wenn selbst die biblischen Zeugnisse uns das „Wort Gottes" bei aller Inspiriertheit nur in der Gebrochenheit menschlicher Grammatik und — wie unschwer zu erkennen ist — als äußerst polyphone Komposition nahezubringen vermögen?
Des hohen Anspruchs ungeachtet, der im Vorwort erhoben wird, reichen dennoch die einzelnen Beiträge in beachtenswerter Weise heran an das, was man ein verantwortetes Reden von Gott in unserer Zeit nennen könnte.
Erfrischend ist die Buntheit der Beiträge, die von der Perspektive der Physik über Literatur und Philosophie bis hin zur Theologie reicht.
Eine durchaus gesunde Herausforderung an den Theologen stellt der Beitrag des Physikers *Gernot Eder* dar. Mit der Freimütigkeit eines Denkers, der keine lehramtliche Disziplinierung zu gewärtigen hat, stellt er manch kritische Anfrage an das christliche Religionssystem (vor allem was die Infrastruktur religiösen Redens betrifft). Strittig bleibt an der durchaus provokanten Anfrage Eders freilich manches; wenn er etwa behauptet, Gott sei auch kein Gegenstand der Theologie, Gottesbeweise seien grundsätzlich Fehlkonstrukte (wobei sein eigenes Verständnis solcher „Beweise" einer allzu physikalischen Unterstellung zu erliegen scheint) und die theologische Theorie zur ntl. Kanonbildung sei dringend revisionsbedürftig. Auch an Eders Anfrage an

die Theologie, so gesund sie ist, bliebe einiges anzufragen.
Äußerst kenntnisreich und dem neuesten Stand der Literatur folgend stellt sich der Beitrag von *Wolfgang J. Bandion* dar (der offenbar anstelle des beim Symposion gehaltenen Referates von Alois Brandstetter eingefügt wurde). Der Artikel des Vf. „Der Gott der Dichter" ist untertitelt mit der Note: „Rhetorik des Schweigens". Bandion greift damit ein Motiv auf, das Eugen Biser einmal als theologisches Desiderat geäußert hat, wenn er davon sprach, daß das „Wort Gottes ebenso in seinem Reden wie in seinem (theologisch noch kaum bedachten) Schweigen . . . gesehen werden muß." So sei es auch das Charisma des Dichters, den Menschen wegzuführen „von der Oberflächlichkeit des Seins in die Tiefe der Seele, wo er schweigend die Wortgewalt Gottes erfährt" (48).
Eine ausgesprochen gründliche philosophische Studie zum Problem einer „Theologie des Namens Gottes" bietet der Beitrag von *Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld*. Der ausführliche Aufsatz (49—102) ist eine gelungene Apologie der Bedeutung des „Namens" im Vergleich zur Welt der philosophischen „Begriffe". „Die Frage nach der Person lautet aber anders als die nach dem Etwassein, Wassein, Wesen oder Sobestimmtsein." (67) Den Abschluß des Bandes bildet ein Aufsatz des holländischen Theologen *Piet Schoonenberg*, der auch den Titel für das Buch abgegeben hat: „Versuch, über Gott zu reden." Der Beitrag kreist um das zentrale Mysterium des christlichen Glaubens, nämlich den Gott der Liebe. In eindrucksvoller Weise wird dabei die Liebesmetaphysik des Thomas von Aquin ausgebaut und bereichert um die schon bei den Mystikern anzutreffende „ekstatische Auffassung" von Liebe (110). Ohne philosophisches Denken zu umgehen, betont Vf. ähnlich wie einst Pascal: „Für mich ist das Geheimnis Jesu und der Jesus des Evangeliums *das* Zeugnis geworden, das es für mich möglich und sinnvoll macht, auch die philosophischen Gottesbeweise mitzuvollziehen." (104)
Insgesamt bietet dieser 4. Band der Reihe „Forum St. Stephan" eine Reihe von anregenden und lesenswerten Essays, die jene wohl wichtigste Frage von verschiedenen Seiten beleuchten, die sich uns im Leben stellt: die Frage nach Gott!

Linz *Alfred Habichler*

KIRCHENGESCHICHTE

■ WALSH MICHAEL, *Christen und Caesaren.* Die Geschichte des frühen Christentums. Übersetzt von Gabriele Wollmann. (256). Ploetz, Freiburg 1988. Geb.

Ohne Zweifel ist in den letzten Jahren das Interesse breiterer Kreise an der Frühzeit des Christentums gewachsen. Dem will auch das vorliegende Buch, eine Übersetzung des 1986 erschienen Titels „Roots of Christianity", Rechnung tragen. Vf., der schon zahlreiche Beiträge zur Kirchengeschichte und zu religiösen Fragen der Gegenwart veröffentlicht hat, unternimmt hierin den „Versuch, die Geschichte des frühen Christentums zu erzählen und sich in das Leben der Christen hineinzudenken, die als Mitglieder einer Minderheitenreligion inmitten einer ihnen feindlich gesinnten Umwelt lebten" (11). Dabei möchte er auch herausfinden, ob die Kirche am Anfang des 4. Jh. noch dem entsprach, was Jesus — wenn überhaupt — gewollt hatte, und wie der Wandel bis zu diesem Zeitpunkt zu werten ist.
Seine Darstellung geht von der politischen und religiösen Situation Palästinas zur Zeit Jesu aus und erstreckt sich bis zur Konstantinischen Wende. Der Leser wird mit dem Schicksal und der Botschaft Jesu vertraut gemacht, er lernt die Bücher des NT und ihre Probleme kennen und erfährt, wie sich das Christentum ausgebreitet und in den verschiedenen Gebieten des Römischen Reiches recht eigenständig entwickelt hat. Weitere Kapitel sind dem gottesdienstlichen Leben, den christlichen Wertvorstellungen und der Herausforderung durch die Verfolgungen gewidmet. Ergänzt wird alles noch durch ein Verzeichnis der wichtigsten — zumeist englischsprachigen — Bücher und Aufsätze, die zugrunde gelegt wurden, und durch ein Personen- und Sachregister.
Das Buch besticht zunächst durch seine Anschaulichkeit; der engagierte Stil, die relativ häufige Einbeziehung von Quellentexten und die reiche Bebilderung tragen dazu bei. Darüber hinaus bemüht sich der Autor, dem heutigen Stand der ntl. und kirchengeschichtlichen Forschung gerecht zu werden; bislang immer noch verbreitete Vorstellungen werden hinterfragt und offene Probleme beim Namen genannt. Ein mit der Materie nicht vertrauter Leser dürfte dabei freilich manchmal überfordert sein.
Erwähnenswert ist weiterhin, daß verschiedene Themen zur Sprache kommen, die zu den „heißen Eisen" gegenwärtiger Diskussionen gehören. Das betrifft z.B. die Wechselwirkung zwischen Christentum und jeweiligem Umfeld, das Verhältnis der Christen zum Staat, die Frage des Wehrdienstes, die Einstellung zur Sexualität oder die Rolle der Frauen in der Kirche. Zu letzterem kann man u.a. lesen: „Eines der wesentlichen Merkmale des frühen Christentums, welches der Konvention geopfert wurde, war die Führungsrolle der Frauen." (117)
Ist das Buch an einigen Stellen auch etwas tendenziös, so verfällt der Autor doch im großen und ganzen keiner „Schwarz-Weiß-Malerei", sondern bemüht sich immer wieder um eine verantwortete Ausgewogenheit. So wertet er das Arrangement des Christentums mit seiner Umwelt und die Wandlungen der kirchlichen Struktur und Theologie auch nicht als Verrat am Ursprung, sondern beantwortet am Ende seiner Darstellung die Frage, ob sich die Kirche, der Konstantin im Jahre 313 die Religionsfreiheit gewährte, trotz aller Veränderungen noch mit der Gründung Jesu identisch gefühlt hat, mit einem klaren „Ja". Einen kritischen Leser kann dieses Buch sicher recht gut in die frühchristliche Zeit und ihre Probleme einführen.

Erfurt/Rom *Gerhard Feige*

■ ISERLOH ERWIN (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 4.* (KLK 47). (96). Aschendorff, Münster 1987. Kart. DM 22,—.

In dem verdienstvollen Unternehmen, an Hand von übersichtlichen, allgemein verständlichen Kurzbio-

graphien der katholischen Theologen der Reformationszeit Konkretes über das intellektuelle Umfeld der reformatorischen Ereignisse auszusagen, Einzelbelege über die Reaktion hauptsächlich der Kontroverstheologie zu liefern und damit auch Verständnis für die konfessionelle Mentalität der vortridentinischen Zeit zu wecken, liegt jetzt das vierte Heft vor. Die Sammlung enthält drei Theologen aus dem Dominikanerorden, darunter den Inquisitor *Hoogstraeten*, den wir aus den „Dunkelmännerbriefen" kennen, dann die Reichstags- und Konzilstheologen *Vehe* und *Pelargus*. Den Augustiner *Hoffmeister* kennen wir von den Religionsgesprächen, die dem Schmalkaldenkrieg vorangingen. Dazu kam der Reformkardinal *Sadoleto* und der Löwener Theologe *Tapper*. Das Schrifttum der Autoren ist, wie es sich von selber versteht, durch die reformatorische Kontroverse bestimmt. Dabei zeigen die auffallend hohen Auflageziffern vor allem katechetisch-dogmatischer „Summen" wie die der *Loci communes*-Literatur, daß die Anzahl derer, die jetzt Klarheit über Kontroversthemen wie Meßopfer, Beichte, Fegefeuer u. a. erlangen wollten, das theologisch interessierte Lesepublikum aus dem Zeitalter der Handschriften quantitativ bei weitem übertraf. Was das für den Wandel des Bewußtseins bedeutete, ist unschwer zu ermessen. Wolfgang Reinhard weist darauf hin (29), daß z. B. Sadoleto als gelernter Jurist eigentlich theologischer Autodidakt war. Damit hat er ein Thema angeschlagen, das zwar nicht für dieses Heft charakteristisch ist. Denn hier sind hauptsächlich Schultheologen versammelt. Aber es wäre reizvoll, einmal eine Monographie über Werdegang und Rolle der theologischen Autodidakten der frühen Neuzeit zu schreiben. Eigentlich war auch Erasmus theologischer Autodidakt trotz seines in Turin flüchtig erworbenen theologischen Doktorats.

Salzburg—Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ HONÉE EUGENE, *Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530.* Untersuchung und Text zur kath. Concordia-Politik. (rst 125). (XXVII+362). Aschendorff, Münster 1987. Kart. DM 98,—.

E. Honée hat sich bereits in mehreren Veröffentlichungen als hervorragender Kenner der Religionsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag ausgewiesen. In dem vorliegenden Band legt er eine Untersuchung zur katholischen Concordia-Politik vor und zeigt sie am Beispiel des Hieronymus Vehus und seines Libells zum Augsburger Reichstag auf. Der badische Kanzler Vehus, der durch die Biographie von H. Immenkötter neuestens einem weiteren Kreis bekannt geworden ist, hat auf dem Reichstag zu Augsburg eine einflußreiche Rolle gespielt. Für die Kenntnis der Unionsverhandlungen in Augsburg sind seine Akten eine bedeutsame Quelle. H. untersucht die Entstehungsgeschichte der Vehus-Akten und ihre Nachwirkungen auf dem Religionsgespräch von Hagenau 1540 und legt eine Textausgabe der Akten in kritischer Edition vor. Eingehend erörtert er die Textüberlieferung, berichtet über die Karlsruher und Wiener Handschriften der Akten. Eine der wichtigsten Quellensammlungen von katholischer Seite über den Augsburger Unionsversuch wird so der Forschung zugänglich gemacht.

Das Werk dokumentiert, wie sehr man sich 1530 auf katholischer Seite — leider erfolglos — bemüht hat, die Glaubensspaltung zu überwinden.

Der umfassende Kommentar, den H. seiner Edition voranschickt, liefert zahlreiche neue Forschungsergebnisse. Von den vielen aufschlußreichen Einzelheiten über die Verhandlungen im August 1530 seien nur die Ausführungen von H. über die Drei-Männer-Delegation erwähnt. H. macht deutlich, daß die Vermittlungsvorschläge vom 20. August im evangelischen Lager eine regelrechte Krise auslösten. Die evangelischen Reichsstände waren der Ansicht, es seien zu weitgehende Zugeständnisse gemacht worden, besonders hinsichtlich der bischöflichen Jurisdiktion. Melanchthon mußte deshalb seine Verhandlungsposition gegen innerprotestantische Kritik verteidigen, konnte sich aber nicht durchsetzen. Trotz dieser ablehnenden Haltung der Protestanten machte die katholische Delegation am 28.8.1530 neue Zugeständnisse.

Die Untersuchung von Honée ist ein bedeutsamer Beitrag über die katholischen Unionsbemühungen auf dem Augsburger Reichstag 1530 und beim Religionsgespräch in Hagenau 1540. Sie bringt eine Fülle von neuen Erkenntnissen und kann zahlreiche herkömmliche Ansichten korrigieren.

Freiburg i. Br. *Remigius Bäumer*

■ KLAUSNITZER WOLFGANG, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken.* Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 20). Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien 1987.

Das vorliegende Werk wurde als Habilitationsschrift von Walter Kern SJ betreut. Es steht hier leider nicht der Raum zu Verfügung, die fast 600 Druckseiten auch nur annähernd erschöpfend zu würdigen. Zunächst darf man den Mut zur Themenwahl anerkennen. Denn nicht in der Wahl des Modischen liegt die Zukunft der Theologie, auch nicht die des ökumenischen Gesprächs. Schließlich ist von Paul VI. das humorvolle Wort aus Genf bekannt: „Ich weiß, daß der Papst das größte Hindernis der Ökumene ist!"

Die erste Hälfte des Werkes ist der Motivgeschichte gewidmet, wobei „Papalisten" und Anti-Papalisten in wohlgemeintem Proporz zu Wort kommen. Dabei ist sich der Verfasser der Problematik des Auswählens wohl bewußt.

Die auffallenden Parallelen zwischen Marsilius von Padua und Luther waren immer schon bekannt, aber trotzdem ist es reizvoll zu sehen, wie revolutionäre Ideen (wie das Schriftprinzip, der Summepiskopat der Fürsten und die Reduktion des Klerus auf die bloß geistlichen Obliegenheiten) Jahrhunderte zuvor ausgedacht wurden, bis sie ohne erkennbaren literargeschichtlichen Zusammenhang plötzlich zur Explosion führten. Ockham wird als direkter Vorläufer Luthers gesehen, wie es auch namhafte Kirchenhistoriker tun.

Nur tut man, glaube ich, auch historischen Gestalten

Unrecht, wenn man über den Gemeinsamkeiten fundamentale Differenzen übersieht. Valla und Cusanus wußten z.B. um die Konstantinische Fälschung, aber die gleiche Erkenntnis war für Luther Anlaß, das Papsttum als widergöttliche Einrichtung zu verurteilen.
Ich glaube immer noch, daß der Haß den Häretiker macht, nicht primär die *fides quae*.
In einem zweiten Teil behandelt Vf. die Primatsfrage vom Ersten Vatikanum bis zum Zweiten, indem er eine analysierende Bestandsaufnahme der theologischen, ökumenischen und lehramtlichen Diskussion bietet. Das Buch schließt mit der Forderung zu einer kirchlichen „Unfehlbarkeit" als Verpflichtung, verbunden allerdings mit der energischen Forderung nach Umformulierung des mißverständlich gewordenen Vokabels: etwa im folgenden Sinne: „vom Geist Gottes geleisteter Dienst der treuen Überlieferung und Bewahrung der Offenbarung" (546).
Das anspruchsvolle Buch hat für die meisten theologischen Fächer Wichtiges beizutragen. Seine Lektüre ist auch Religionslehrern an Höheren Schulen und theologisch interessierten Laien zu empfehlen.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ EBERT KLAUS, *Thomas Müntzer.* Vom Eigensinn und Widerspruch. (292). Athenäum, Frankfurt/M. 1987. Geb. DM 56,—.

Der thüringische Theologe Thomas Müntzer, der vor 1490 geboren und am 27. 5. 1525 hingerichtet wurde, hatte in Mitteldeutschland als religiöser Revolutionär mit chiliastisch-kommunistischen Vorstellungen großen Erfolg angesichts einer sozialen Krise. Er forderte, weit über Luther hinausgehend, größere eigene Aktivität in der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, die Beseitigung der sozialen Not, um frei zu werden für Bibelstudium und den Empfang des Heils. Er gehört zu den umstrittenen Gestalten in der deutschen Geschichte; die Diskussion um ihn ist bereits zu seinen Lebzeiten entbrannt; lange vor den deutschen Revolutionären Marx und Engels hat er sich, als Gegenspieler Luthers, im Bauernkrieg auf die Seite der Aufständischen gestellt und sich maßgeblich an den Unruhen beteiligt. Sein Bauernheer wurde bei Frankenhausen von den vereinigten Heeren der Fürsten von Hessen, Sachsen und Braunschweig geschlagen; er selbst wurde gefangen genommen und enthauptet. Seine theologischen Schriften zeigen, daß er ein gebildeter Gelehrter ist, der aus der „Geisttheologie" gegen die „Worttheologie" eines Martin Luther antritt.
Geschichte wiederholt sich nicht, aber gerade die von Klaus Ebert neu geschriebene Biographie dieses Theologen, der ein großes Maß an Widerständigkeit und Eigensinn zeigt, führt in einer Rezeptionsgeschichte von Luthers Polemik bis hin zum Streit um die revolutionären Theologen heute. Er diskutiert die revolutions- und sozialgeschichtlichen Ursachen des Bauernkrieges und erzählt von der Alltags- und Frömmigkeitsgeschichte des ausgehenden Mittelalters.
Eine Geschichte des Scheiterns, die uns aber auch deshalb zu denken gibt, weil sich für uns die Frage erhebt, ob DER, dem wir nachfolgen, nicht das Scheitern zu einem unserer Lebensprinzipien gemacht hat.
Linz *Georg Datterl*

■ HEILINGHAUSEN GEORGES, *Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J.Th. Laurent und C.A. Lüpke.* Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemarks um 1840. (Pont. Univ. Gregoriana, Misc, Hist. Pont. 53). (364). Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987. Kart.

Die Arbeit wurde von der Kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana betreut. Warum sie Vf. (Alumne des Germanikums) nicht als Doktorarbeit deklariert, ist mir nicht erfindlich. Die fleißige, aus zahlreichen europäischen Archiven erstellte Arbeit ist wohl gegliedert, gut durchdacht, sauber belegt und, wie mir scheint, ausgewogen im Urteil.
Und doch enthält sie Sprengstoff. Jedem interessierten Laien werden sich sofort Vorgänge und die Begleiterscheinungen einiger unserer gegenwärtigen Bischofsernennungen und der ihnen zugrunde liegenden Bestellungskriterien als Analogie aufdrängen. Ich weiß nicht, ob die auffallenden Ähnlichkeiten vom Vf. bewußt als Akzente gesetzt wurden oder ob sie sich ungewollt aus der Materie ergaben.
Trotzdem möchte ich sehr vor einer Überschätzung der Analogien warnen. Denn bekanntlich wiederholt sich in der Geschichte nichts stereotyp. Auch sind die Unähnlichkeiten von Person, Zeit und Pontifikat Gregors XVI. weitaus erheblicher als die Ähnlichkeiten, wenn wir sie mit Person, Zeit und Pontifikat des gegenwärtigen Papstes vergleichen.
Und doch mögen vergleichbare Probleme eine vorsichtige Analogisierung rechtfertigen: Als der Aachener Johann Theodor Laurent, dessen Vater aus Luxemburg stammte, 1839 zum Apostolischen Vikar für den „Norden" mit Sitz in Hamburg bestellt wurde, geriet die hohe Diplomatie von Brüssel bis Wien und von Kopenhagen bis München in Aufregung, heftig sekundiert von der internationalen Presse, die damals erst lernte, ihre Muskel spielen zu lassen. Warum wurde der neue Bischof, den man dann unter dem Druck der Öffentlichkeit 1841 zum Apostolischen Vikar von Luxemburg machte, für die protestantischen Mächte, für die Medien und schließlich auch für Metternich unakzeptabel?
Laurent war seiner Gesinnung nach (so wie viele Spätromantiker seiner Zeit) ein Ultramontaner, der den im rheinischen Katholizismus damals überaus angesehen Hermesianismus strikt ablehnte. Aus diesem Grund hatte er sich als Seelsorger ins „katholischere" Belgien zurückgezogen. Von dort aus beteiligte er sich literarisch am Kölner Kirchenstreit (1833—1840). Er versorgte auch die Brüsseler Nuntiatur mit Nachrichten über das Kölner Domkapitel, das sich seiner Meinung nach nicht genügend für den von Preußen gefangengesetzten Erzbischof Klemens August von Droste-Vischering einsetzte. Theologisch gedachte er weder dem Zeitgeist Zugeständnisse zu machen, noch sich den großen Anregungen der neuesten deutschen Philosophie zu öffnen. Als Folge der Französischen Revolution war das gesamte Gefü-

ge der seit 1648 festgelegten Konfessionslandschaften ins Wanken geraten. In den protestantischen Niederlanden, in Großbritannien, Norddeutschland und in Skandinavien sollten sich dadurch auch zugunsten der katholischen Kirche ungeahnte Möglichkeiten ergeben.
Das hatte Gregor XVI., der selbst Präfekt der *Propaganda fide* gewesen war, mit Deutlichkeit erkannt. Die in einem neuen Pietismus erstarkenden nordischen Protestanten waren sich der umwälzenden konfessionsgeschichtlichen Neuerungen, die auf sie zukamen, genau so bewußt, wie sich die katholischen Ultramontanen durch die Säkularisation und ihre Folgen bedroht fühlten.
Auf alle Fälle wurde der von Rom ernannte neue „Bischof von Hamburg" als Spion, Jesuit, päpstlicher Agent, Unruhestifter, Rechtsbrecher, Störer des konfessionellen Friedens, Ausländer, Belgier und Integralist massiv bekämpft. Auch die katholischen Mächte wollten sich für den ultramontanen „Neuerer" nicht allzu stark machen, weil sie eine allzu selbständige Handhabung der päpstlichen *potestas directa* ablehnten. Der Verfasser meint m. E. zurecht, daß hier immer noch politische und pastorale Kategorien unstatthaft vermischt wurden. Der Historiker wird zu fragen haben, was an diesen Reaktionen verständlich, ja berechtigt war und was in den Bereich der Massenhysterie, der Projektion und irrationaler Verteufelungsmechanismen gehört. Die neuen Erkenntnisse der Arbeit bestanden nicht in den schon bekannten äußeren Abläufen der Ereignisse um die „Hamburger Affäre" (1839—1841), sondern in der aus den Quellen erarbeiteten Mentalitätsgeschichte einer konfessionsgeschichtlichen und kirchenpolitisch motivierten Kontroverse von überzeitlichem Beispielcharakter.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Pfarr- und Gemeindeorganisation.* Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 10). (151). Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1987. Brosch. DM 21.—

Am 4. und 5. März 1986 fand in Freising ein Symposion statt, auf dem die Entwicklung der Pfarrorganisation am Beispiel österreichischer, schweizerischer und deutscher Diözesen von der Säkularisation bis zum II. Vatikanum erörtert wurde; die dabei gebotenen Referate werden hier veröffentlicht.
Für Österreich bzw. für den südostdeutschen Raum werden als Beispiele aufgezeigt die Diözese Linz (*R. Zinnhobler*), die Erzdiözese Wien (*J. Weißensteiner*) und die Diözese Passau (*H. W. Wurster*); aus der Schweiz beleuchtet *P. L. Surchat* die Verhältnisse in der Diözese Basel; die französische Pfarregulierung in den linksrheinischen Gebieten im allgemeinen und die Erzdiözese Köln im besonderen stellt *E. Gatz* vor, anschließend *H. Ammerich* die Diözese Speyer; die Beiträge von *H. G. Aschoff* über die Diözese Hildesheim und von *H. Meier* über die Diözese Dresden-Meißen führen über den Norden hinüber zum Osten Deutschlands.
In den gebotenen Untersuchungen werden viele Parallelen der Entwicklung sichtbar, aber auch große Unterschiede. An übergreifenden Grundtendenzen lassen sich feststellen: Das Konzil von Trient betonte zwar die Bedeutung der Pfarre und die bischöfliche Zuständigkeit für die Organisation der Pfarrseelsorge; zunächst wurde aber die katholische Erneuerung im 16. und 17. Jh. vornehmlich von den neuen Seelsorgeorden getragen, der Weltklerus gewann erst langsam an Profil und Gewicht. Eine besondere Situation stellt in weiten Gebieten die Diasporaseelsorge dar. In den habsburgischen Ländern gewann die Neuordnung der Pfarrorganisation mit der starken Betonung der Patronate unter Maria Theresia (1740—1780) und besonders unter Joseph II. (1780-1790) besondere Bedeutung; sie wirkt bis in die Gegenwart fort. Noch einschneidender war die nach 1802 in Frankreich durchgeführte Pfarregulierung, die auch die linksrheinischen Gebiete betraf; der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 brachte die Säkularisierung der Stifte und Klöster und die Eliminierung des Ordensklerus aus der Pfarrseelsorge in manchen Gebieten; so war in der 1. Hälfte des 19. Jh. die Pfarre in der Seelsorge dominierend. Im Zeitalter der Industrialisierung führte die Bildung von Ballungsräumen zu einer mächtigen Binnenwanderung; das die Pfarren übergreifende Vereinswesen bildete auf seine Art eine Hilfe für die Seelsorge; die Großstadtseelsorge brachte neue Probleme und auch neue Organisationsformen. Das NS-Regime förderte eigentlich — unbeabsichtigt — die Pfarrgemeinde durch die Unterdrückung der katholischen Vereine und die wachsende Behinderung der Sonderseelsorge, z.B. in der Schule. In Österreich kam dazu die Aufhebung der Patronate, des Religionsfonds und die Einstellung der staatlichen Leistungen an die Kirche: das machte den verstärkten Aufbau der Pfarrstruktur notwendig und auch möglich. Der 2. Weltkrieg und die Nachkriegszeit lösten durch die Zerstörung und Entvölkerung der Innenstädte, durch das Einströmen von Heimatvertriebenen in manchen Gegenden die einschneidensten Veränderungen auf dem Gebiet der Pfarrstruktur seit der Säkularisation aus; dies betraf vor allem die Diasporagebiete. Über die allgemeinen Tendenzen der Entwicklung hinaus hat jedes der behandelten Gebiete auch seine eigene Entwicklung genommen; besonders deutlich zeigt sich das in der Schweiz, wo die konfessionellen Zustände und damit auch die kirchenrechtlichen Regelungen von Kanton zu Kanton verschieden sind. Österreich wurde und wird vielfach als Klösterreich bezeichnet, die christliche Kultur ist hier auch weithin Klosterkultur. Für die Leser dieser Zeitschrift ist daher der letzte Beitrag von *R. Zinnhobler* über den Anteil der Orden an der Pfarrseelsorge im Bistum Linz besonders aufschlußreich; die hier geschilderten Verhältnisse finden sich auch in anderen Diözesen der ehemaligen habsburgischen Länder. Überhaupt verdient diese sehr aufschlußreiche Publikation weite Beachtung.
Linz *Peter Gradauer*

■ HARTWICH RICHARD SVD, *Steyler Missionare in China.* III. Republik China und Erster Weltkrieg (1911—1919). (Studia Band 40). (638). Steyler Verlag, Nettetal 1987. Brosch. DM 58,—.
IV. *Geistlicher Führer seiner Chinamissionare, Rev. mus P. Wilhelm Gier (1922).* (Studia Band 42). (110). Steyler Verlag, Nettetal 1988. Brosch.

Im Anschluß an die Nummern 32 und 36 der „Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini", die bereits von der Chinamission gehandelt hatten, werden in den Nummern 40 und 42 der dritte und vierte Band dieser Serie vorgelegt, gesammelt und herausgegeben von P. Richard Hartwich.
Band III umfaßt die Zeit der Gründung der Republik und des Ersten Weltkriegs. Daten und Fakten sind gewissenhaft zusammengestellt: Personallisten, Statistiken und eine Fülle von Einzelthemen wie die Entstehung der Schwesternkongregation „Oblatinnen der Heiligen Familie", die Generalvisitation durch P. Johann Weig, die Kriegsereignisse mit Internierung und Repatriierung. Eine große Fülle von Briefen, Artikeln und Archivmaterialien bilden den Grundstock für spätere vergleichende und auswertende historische Darstellungen.
Band IV gibt den Briefwechsel wieder, den P. Generalsuperior Gier mit den Chinamissionaren führte, die ihn zum Großteil von ihrer Ausbildungszeit im Missionspriesterseminar St. Gabriel, Mödling, gekannt hatten. Die Briefausschnitte sind nach Themen geordnet.
Mödling *Kurt Piskaty*

■ JUST-DAHLMANN BARBARA/JUST HELMUT, *Die Gehilfen.* NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945. (328). Athenäum, Frankfurt 1988. Geb. DM 38,—.

Barbara Just-Dahlmann, geboren 1922 in Posen (Polen), war bis 1979 Oberstaatsanwältin in Mannheim und ab 1980 Direktorin des Amtsgerichts Schwetzingen. Sechs Jahre war sie Bundesvorsitzende der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland. Sie ist Mitglied der Arbeitsgruppe „Juden und Christen" beim deutschen Evangelischen Kirchentag. Ihr Gatte Helmut Just war bis 1986 Vorsitzender Richter am Landesgericht Mannheim. Auch er ist engagierter Aktivist im christl.-jüd. Dialog.
Ende April 1960 wurde Barbara Just-Dahlmann aufgrund ihrer polnischen Sprachkenntnisse vorübergehend an die „Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltung zur Verfolgung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen" abgeordnet. Die erschütternde Konfrontation mit dem Geschehen des Holocaust und das bewußte Erleben von Verdrängungsmechanismen in der Bevölkerung und in den Institutionen der BRD — insbesondere in der Strafjustiz — prägten fortan das Leben der Autorin und ihres Mannes. Durch Vorträge, Briefe, Appelle und Veröffentlichungen versuchten beide „Zeugnis zu geben." Wie es ihnen dabei erging, dokumentiert das vorliegende Buch. In einer repräsentativen Auswahl von Dokumenten, die hier zum ersten Mal bekanntgegeben werden, bietet sich eine kritische Innenansicht der deutschen Justiz nach 1945 bei der Ahndung von NS-Verbrechen. Schonungslos wird die Relativität menschlicher Rechtsprechung, ja die Begrenztheit menschlichen Rechtssprechungsvermögens aufgezeigt. Viele Fragen bleiben offen: Wie konnten Menschen, auch Akademiker, aus einem Kulturvolk schließlich soweit kommen, sich am systematischen Völkermord in unfaßbar grausamer Weise zu beteiligen? Was muß noch alles geschehen, bis das Menschheitsgewissen erwacht?
Die beiden Autoren haben sich als zutiefst Ergriffene der Herausforderung gestellt. Sie wollen aufrütteln und mahnen. Es liegt am Leser, seinen Beitrag zu leisten.
Wiener Neustadt *Josef Lettl*

LITURGIK

■ HEINZ ANDREAS/RENNINGS HEINRICH (Hg.), *Heute segnen.* Werkbuch zum Benediktionale. (400). Herder, Freiburg DM 38,—.

In einer Zeit des weithin verblassenden Glaubens ist es überraschend, aber nicht unbegründet, daß das neue deutsche Benediktionale eine rasche und freudige Aufnahme fand. Es hat einen wichtigen Beitrag geleistet, den Blick für den Zusammenhang der Schöpfung mit dem Schöpfergott zu schärfen und den „gläubigen Umgang mit der Welt" besser zu realisieren.
In der Freude, daß nun in einem offiziellen liturgischen Buch eine große Fülle von zeitgemäßen Formularen für Segnungen zur Verfügung steht, muß einer gefährlichen Verkürzung begegnet werden: die neuen Texte und Vorlagen allein bewirken noch nicht ein erneuertes Verständnis, was Segnungen im Sinne der Kirche eigentlich sind. Sicher ist in der „Pastoralen Einführung" zum Benediktionale Wesentliches gesagt, sicher geben auch die Einführungen und Hinweise bei den einzelnen Segnungen die Richtung an, wie solche Feiern strukturiert und gedeutet werden sollen. Die ganze Tragweite einer Aussage aber, wie sie verdichtet in der Pastoralen Einführung (7) steht, „wenn die Kirche segnet, handelt sie im Auftrag des auferstandenen Herrn und in der Kraft seines Geistes, den er ihr als bleibenden Beistand verliehen hat. Sie preist Gott für seine Gaben. Sie ruft seinen Segen auf die Menschen herab und auf das, was sie schaffen und was ihnen dient" wird dem bewußt, der dieses „Werkbuch zum Benediktionale/Heute segnen" genauer einsieht. Erfahrene Fachleute zeigen nämlich, wie gründlich die Benediktionen von ihrem bibeltheologischen, liturgischen und anthropologischen Grundverständnis her ihr Gesicht verändert haben. Besonders im ersten, allgemeinen Teil (15—152) wird das, was bisher nur sehr fragmentarisch zu finden war, und wohl auch sehr stiefmütterlich in der Theologie und Pastoral behandelt wurde, in seiner Vielschichtigkeit dargeboten. Erst wenn man dieses Fundament geprüft und als tragfähig erkannt hat, dann haben die Untersuchungen, Modelle und Anregungen im „Speziellen Teil" über die „Segnungen im Kreislauf des Jahres" (153—258), die „Segnungen auf den Wegen des Menschenlebens" (259—333) und die „Segnungen bei verschiedenen

Anlässen" (334—383) ihren Mutterboden und ihre Zielgerichtetheit. Was beim Erscheinen des Benediktionale erhofft wurde, zu dem werden durch dieses Werkbuch wichtige Stufen gebaut: durch die Segnungen sollen Gottesdienst und Leben enger aneinander gebunden, eine rationalistische Einseitigkeit überwunden und einer Verarmung im Bereich liturgischer Feiern entgegengewirkt werden. „Heute segnen" ist ein Buch, das nicht nur einmal gelesen, sondern vor Segensfeiern regelmäßig zu Rate gezogen werden soll.

St. Pölten *Alois Hörmer*

■ BERGER RUPERT, *Kleines liturgisches Lexikon.* (160). Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 16,80.

Vf. hat sich seit Jahrzehnten dafür ausgewiesen, daß er gründliches Fachwissen im Bereich der Liturgie verbunden mit reicher pastoraler Erfahrung in eine Sprache zu fassen vermag, die gut lesbar und verstehbar ist. Schon das „Kleine liturgische Wörterbuch" und das mit Adolf Adam zusammen erarbeitete „Pastoralliturgische(s) Handlexikon" bezeugen es und haben mit Recht dankbare Benützer gefunden. Liturgische Weiterbildung aller an einem lebendigen und fruchtbringenden Gottesdienst Mitwirkenden ist heute ein dringendes Anliegen. Was Prälat Johannes Wagner schon vor Jahren sagte, gilt unvermindert für die gegenwärtige Zeit: „Im Grunde müssen viele Gemeinden erst lernen, Gottesdienst zu feiern . . . Was ist zu tun? Zu sorgen, daß vor allem das Gros mitkann. Manche Liturgen selbst wissen nichts anzufangen mit den Freiheiten, die ihnen gegeben sind . . . Vor uns steht noch eine riesige Bildungs- und Ausbildungsarbeit" (vgl. gd 3/1988). Rupert Berger hat sich dieser Aufgabe mit Intensität gewidmet; auch sein „Kleines liturgisches Lexikon" dient diesem Ziel; es ist eine Fundgrube und zuverlässige Informationsquelle für Mesner, Ministranten, Lektoren und Kommunionhelfer, ja für alle, die am gottesdienstlichen Leben ein waches Interesse haben. Die einzelnen Stichworte, vom Benützer mit Sorgfalt und Geduld zusammengefügt, ergeben allmählich ein Mosaik, das zu betrachten man nie müde wird, und das nicht nur Wissen vermittelt, sondern den fruchtbaren Mitvollzug fördert (vgl.Lit.Konst. Art.11).

St. Pölten *Alois Hörmer*

■ RICHTER KLEMENS, *Was bedeutet die Liturgie für mein Leben?* Zu Fragen aus der Gemeinde. (Reihe: Gemeinde im Gottesdienst). (128). Freiburg i. Br. 1983. Kart.lam. DM 14,80.

Nach zwei Jahrzehnten ist eine Statio angebracht, um die Liturgiereform des II. Vatikanums „an ihrer Bedeutung für den Glauben unserer Gemeinden, an ihren Erfolgen und ihren Versäumnissen zu messen" (7), ist doch in die Feier der von Gott ausgehenden Heilsinitiative die Glaubensgemeinde entscheidend und aktiv eingebunden.

Methodisch geht der Verfasser, Münsterer Liturgiewissenschafter, auf Fragen ein, die „aus der Gemeinde von heute" kommen (?) und die er unter den Kapitelüberschriften „Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch; Die Träger der Liturgie; Liturgie und geistliches Leben; Die Vielfalt liturgischer Feiern; Elemente der liturgischen Erneuerung; Andere wichtige Fragen" ordnet.

Maßstab für die 38 kurzgefaßten Antworten ist die Liturgiekonstitution. Ausrichtung auf den Kern, historische Rückblenden und Umsetzungshinweise für die Praxis können heraushelfen aus erstarrten und bisweilen falschen Traditionen oder bequemen Sackgassen.

Hippolyt (3.Jh.) beschreibt die liturgische Versammlung als den Ort, wo der Geist blüht. R. fügt mit der Frage „Trifft das auch auf unsere Gemeinden zu?" an: „Dem Wirken des Geistes könnte sicher größerer Raum geschaffen werden" (35). Für mich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, aus welchen Gründen gerade eine Stelle wie 1Kor 14, 26 ff in der Lese-Ordnung übergangen wird.

Nach dem Geist-Kapitel beantwortet R. folgerichtig die Frage nach der Bedeutung der Laien, die laut LK 14 „kraft der Taufe *Recht und Amt* besitzen" (39). Die Niederen Weihen wurden eigens abgeschafft, um neuen, der Würde und Situation entsprechenden Dienstämtern über bischöfliche Beauftragung Platz zu geben. „Das Konzil wollte ja eine Erneuerung der Kirche erreichen" (69). Hier stößt die Liturgiereform an die Kirchenreform, bzw. an kurialen Zentralismus.

Dem Verfasser geht es um eine ganzheitliche Sicht, d.h. um ein Ineinandergreifen von Verkündigung, Glaubensfeier und Glaubenstat. „Gott ist nicht dort, wo die schöne und richtige Form ist, sondern wo der Bruder sich dem Bruder in helfender Liebe zuwendet" (8), und „Wird diese Spannungseinheit zugunsten eines der beiden Pole (Gott-, Mensch- u. Weltbezug) aufgelöst, so wird der Gottesdienst von der Wurzel her zerstört" (23).

Das Buch ist geeignet, dem S. 55 angesprochenen „Defizit an gottesdienstlicher Bildung" abzuhelfen. Es gehört zur Begleitlektüre der Liturgie-Fachausschüsse, die sich selbst lt. LK 14 als Amtskollegien der Gemeinden verstehen dürfen.

Bei einer Neuauflage wäre zu wünschen, die Kapitelüberschrift „Andere wichtige Fragen" inhaltsbezogener zu formulieren.

St. Nikola *Franz Schmutz*

■ BOCK SEBASTIAN (Hg.), *Brot des Lebens.* Meine Erstkommunion. (64, viele farb. Fotos und Ill.) Verlag St. Gabriel, Mödling 1988. Geb. S 165.—/ DM 24,—.

Wer immer die Aufgabe hat, Kindern die Geheimnisse des christlichen Glaubens zu erschließen, wird wissen, wie schwer es ist, eine lebendige und einladende Sprache zu finden. Dem Autor gelingt dies hier durch eine reiche Bildersprache und durch nachvollziehbare Geschichten. Nicht die Erstkommunionfeier als solche steht im Mittelpunkt, vielmehr ist diese eingebunden in die Geschichte der Eucharistie. In vier Kapiteln wird dies gezeigt: 1. Meine Erstkommunion: Das Kind darf durch ein Ausfüllen der ersten Seiten und durch das Einkleben eines Bildes das Buch zu seinem machen. 2. Wie Jesus das Abendmahl feierte: Der Ursprung jeder Eucharistiefeier (damit auch der Erstkommunion) wird

anschaulich in die Zeit und in den Lebenskreis Jesu eingebettet. Bilder, eine Landkarte und Symbole der Eucharistie bringen dem Kind die Mitte des Glaubens nahe. 3. Die Freunde Jesu: Eucharistiefeier wird sich im Leben weiter ausdrücken müssen. In Geschichten aus der Erfahrung der Kinder wird gezeigt und auch spannend ermutigt, wie sich christliches Leben gestalten wird. Geschichten für Kinder — zugleich eine Herausforderung für Erwachsene. 4. Lieber Gott — Lieder und Gebete: In diesem Kapitel finden wir neben für Kinder und Erwachsene „faszinierenden" Bildern Gebete, die wieder zur Verwurzelung christlichen Lebens in Gott verweisen.
Mit dem Wunsch um gute Freunde schließt das Buch, das nicht einfachhin nur Kinderbuch ist. Ich denke, daß es auch für alle Christen geeignet ist, die bewußt vollziehen wollen, was sie feiern: Gottes Mitgehen mit den Menschen in Jesus Christus, der in Brot und Wein für uns zur Nahrung wird.
Linz *August Aichhorn*

■ LAARMANN HERIBURG, *Wir feiern Erstkommunion.* Gottesdienstmodelle. (80). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 10,80.

Wie schon in ihren früheren Modellen für Familiengottesdienste gelingt es Schwester Heriburg Laarmann in acht Vorschlägen für den Erstkommuniongottesdienst, wie auch in fünf Modellen für eine Dankandacht und in einer Maiandacht, eine gelungene Hilfe für die richtige Feier dieses für ein Kind so einschneidenden Festes vorzulegen. Verschiedene Zeichen (Brot, Weinberg, Regenbogen . . .) zeigen Themen auf, die für das tiefere Verständnis der Erstkommunion von großer Bedeutung sind. Die in der Praxis erprobten Modelle sind von der Begrüßung bis zum Abschluß der Feier (auch in Verbindungsworten) ausgeführt und erleichtern damit die Vorbereitung in der Gemeinde. Predigtgedanken aus der Sprachwelt der Kinder werden auch Erwachsene ansprechen.
Ganz gewiß bringt dieses kleine Buch zahlreiche Anregungen, die in Pfarren oder Schulen von den Zuständigen für die Kinderliturgie weiterentwickelt und konkretisiert werden können.
Linz *August Aichhorn*

■ SCHÜTZEICHEL HARALD, *Die musikalische Gestaltung des Stundengebetes.* Eine Einführung mit Notenbeispielen an Hand des „Gotteslob". (80). Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 14,80.

Aus dem reichen Schatz unseres „Gotteslob" ist bislang die Deutsche Vesper am wenigsten Volkssache geworden. Dies ist nicht verwunderlich. Denn dazu braucht es ja eine lebendige, lernbereite und beharrliche Gemeinde oder wenigstens singende „Basisgruppen".
Dieser vorliegende Behelf will darum Schulung und Anleitung theoretischer und zugleich praktischer Art sein. Diese Aufgabe erfüllt er in genauer, ja fast schulmäßiger Art. Zudem legt er das notwendige Verständnis für die uralte Tradition des gesungenen Stundengebetes, dessen theologische Berechtigung und dessen pastoralen Reichtum dar, der ja jetzt, nach der vollen Öffnung zur Muttersprache hin, auch für das gesamte Volk genützt werden soll.
Dabei wäre es wohl auch nützlich gewesen, wenn dieser mahnende und informierende Behelf auch auf die uralte Tradition der Vesper in der allerdings lateinischen Form des Gregorianischen Chorals hingewiesen hätte. In diesem unübersehbaren Schatz ist ja die Vesper der volkstümlichste, leichteste und lebendigste Teil gewesen. Wirklich nur mehr gewesen? Es scheint so: denn nicht einmal im angefügten, an sich wertvollen „Kleinen Lexikon" dieses Büchleins kommt das Stichwort „Choral" oder „Gregorianik" vor.
Das lateinisch gesungene Magnifikat oder eine der herrlichen Marianischen Antiphonen wären ein leichter Einstieg in diese alte Schatzkammer als kleiner Teil des vom Konzil geforderten Minimums an Gregorianik für den gesamten orbis catholicus gewesen — oder heute schon ein Teil der allgemein geforderten und notwendigen „Inkulturation".
Linz *Hermann Kronsteiner*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ GUERRA JESÚS, *El concepto de pecado a la luz de Don Bosco.* Análisis de las principales biografías juveniles escritas por el Santo. (Quaderni di „Salesianum", Bd.14). (130). LAS, Roma 1987. Kart. L. 15.000.

Die vorliegende Untersuchung behandelt den Sündenbegriff bei Don Bosco. Merkwürdigerweise gab es bisher keine einschlägige Studie über dieses wichtige Thema, obwohl der heilige Erzieher in seiner Jugendarbeit mit dieser dunklen Lebensseite seiner Zöglinge ständig konfrontiert war. Deswegen ist Guerra für diesen Schritt zu danken. Die Studie will die grundlegende Kategorie „Sünde" bei Don Bosco erschließen. Vf. verbirgt nicht die Schwierigkeiten dieses Unternehmens. Denn der große Turiner Erzieher hat sich nie systematisch über den Sündenbegriff geäußert, aber er predigte oft darüber. Das Material für eine solche Studie ist so umfangreich, daß daran die Durchführung einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung zu scheitern droht. Daher richtet G. sein Augenmerk zuallererst auf die Eingrenzung und Auswahl repräsentativer Quellen wie auf die Frage nach einer effizienten Methode. Er hat vier von Don Bosco selber verfaßte Biographien über vier Jugendliche (Luigi Comollo — Alumne und Kommilitone Don Boscos im Priesterseminar von Chieri; Domenico Savio, Michele Magone und Francesco Besucco — alle drei Zöglinge des heiligen Erzieher, an deren Erziehung und Heiligung er maßgebend beteiligt war) ausgewählt, die zahlreiche Auflagen während 43 Jahre erlebt haben. Man könnte sogar sagen, daß sie die priesterlich-pastorale Tätigkeit Don Boscos (46 Jahre insgesamt) begleitet haben. Ihre Adressaten waren vor allem die Jugendlichen selbst und ihre Erzieher. Die Methode der Untersuchung von G. besteht darin, eine sachgerechte Analyse der in verschiedenen literarischen Formen und Verhaltensweisen Don Boscos enthaltenen Aussagen über die Sün-

de durchzuführen. Die vorherrschende literarische Form ist dabei die Erzählung. Die Untersuchung zielt auf eine vollständige integrale Beschreibung des Sündenbegriffs bei Don Bosco.

In fünf Kapiteln werden die allgemeinen Aspekte der Kategorie „Sünde" dargestellt. Dabei ist hervorzuheben, daß Vf. seine Ergebnisse jeweils in statistischen Tafeln und das Verständnis erleichternden Skizzen zusammenfaßt. Das erste Kapitel analysiert und klassifiziert die literarischen Formen und Aussagen Don Boscos über die Sünde anhand charakteristischer Texte aus den vier Biographien. Die so gewonnenen Aspekte werden in den folgenden Kapiteln dann weiter untersucht. Das zweite Kapitel beschreibt die Sünde als ein aus einer schuldhaften Übertretung der moralischen Ordnung stammendes Übel. Er berücksichtigt nicht nur den Verstoß gegen die göttlichen Gebote, sondern auch gegen die Vorschriften der Eltern und Erzieher. Die Sünde verdient Strafe von Gott; sie muß daher gemieden bzw. verhindert werden. Das umfangreiche dritte Kapitel stellt den entscheidenden Aspekt des Sündenbegriffs nach Don Bosco dar: seine religiöse Tragweite als Gegensatz bzw. Widerspruch zu Gott. Don Bosco hat zwar die Herrschaft, Heiligkeit und Rechte Gottes immer betont, aber noch stärker hat er dessen Nähe, Da-Sein und Liebe zu den Menschen herausgestellt. Sünde ist deshalb eine Mißachtung Gottes, eine Undankbarkeit gegen ihn und ein Verstoß gegen seine göttliche Liebe. Das vierte Kapitel betrachtet die Sünde als einen Verstoß gegen die menschliche Würde. Daraus ergibt sich die Pflicht, die Sünde zu meiden, zu verhindern (Absage an die eigenen Sünden; Bekämpfung der Sünden des Nächsten; Vorbeugung), zu bereuen und Genugtuung für sie zu leisten. Das fünfte Kapitel faßt die Ergebnisse zusammen und zeigt weitere Fragestellungen für zukünftige Untersuchungen über den Sündenbegriff bei Don Bosco auf. Als Ergebnis der Untersuchung wird herausgestellt, daß sich Don Bosco nicht *einseitig* auf nur einen einzigen Aspekt der Sünde beschränkt hat, sondern daß sie von ihm immer *mehrseitig* (psychologisch, anthropologisch, ethisch, theologisch) verstanden wurde. Diese umfassende Betrachtungsweise entspricht seiner Erziehungsmethode und -ziel, *integrale, authentische* Christen und Bürger heranzubilden.

Die Lektüre hinterläßt den Eindruck, daß der Sündenbegriff Don Boscos sehr traditionell war; besonders betont wird die Sünde als Undankbarkeit gegen Gott und als Verstoß gegen die menschliche Würde. Eine schärfere Unterscheidung zwischen den traditionellen Aspekten des Sündenbegriffs und den originellen Akzenten Don Boscos wäre sehr wünschenswert; dann müßten freilich weitere Methodenschritte integriert werden (Quellen- und Motivkritik, soziologische, psychologische und theologiegeschichtliche Methode). Dieses Desiderat mindert aber in keiner Weise den Wert dieser ersten wissenschaftlichen Untersuchung über den Sündenbegriff Don Boscos. (Vgl. zu Don Bosco: *F. Schmid*, Den ganzen Menschen ernst nehmen, in: ThPQ 136, 1988, 28—37.)

Benediktbeuern *Miguel Rodriguez-Ruiz*

■ PAUL EUGEN/STOCK ALEX (Hg.), *Glauben ermöglichen.* Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter Stachel. (386). Grünewald, Mainz 1987. DM 48.—.

Eine Festschrift für G. Stachel zu seinem 65. Geburtstag herauszugeben beansprucht zweifellos ein entsprechend hohes Qualitätsniveau. Der vorliegende Sammelband kommt diesem Erfordernis in beachtenswerter Weise nach. Man könnte wohl sogar von einem Standardwerk der Religionspädagogik sprechen. Von verschiedenen Blickpunkten her werden Anliegen, Probleme und Möglichkeiten heutiger Glaubensvermittlung aufgezeigt. Damit sich der Interessierte einigermaßen eine zutreffende Vorstellung von den 25 enthaltenen Beiträgen machen kann, soll wenigstens eine kurze Inhaltsübersicht geboten werden.

In einem ersten Themenblock werden zunächst grundlegende Aspekte bezüglich Theorie und Praxis der Glaubensvermittlung beleuchtet. *E. Feifel* geht auf die Entwicklung von der curricularen zur kommunikativen Didaktik ein und markiert die Situation der derzeitigen Religionspädagogik. *E. Paul* befaßt sich mit dem ebenso vielschichtigen wie zentralen Begriff der Katechetik und zeigt anhand amtlicher Dokumente und relevanter Stellungnahmen die daraus sich ergebenden Konsequenzen auf. Die Struktur des christlichen Glaubens analysiert *F. Schreibmayr* (†), die vielfältigen Möglichkeiten der Glaubensvermittlung durch Erzählen und Handeln macht *D. Mieth* bewußt, wobei er sich besonders mit einschlägigen Positionen G. Stachels befaßt.

Auf den Religionsunterricht selbst nimmt ein 2. Themenkreis bezug. Während *G. Biemer* das hochbedeutsame Problem der Stellung des Religionsunterrichtes in der Schule behandelt und *R. Sauer* ein Plädoyer für die katechetische und handlungsorientierte Dimension hält, gibt *A. Gleißner* einige Hinweise zur didaktischen Funktion des Bildlichen.

Besonders erwähnenswert sind m. E. in einem weiteren Abschnitt die Beiträge von *F.X. Kaufmann* (Religiöser Indifferentismus) und *H. Zwergel* (Empirische Religionspädagogik und Alltagskonzeption), da sie sowohl das existenzbestimmende bzw. hemmende Umfeld des Religionsunterrichtes bewußt machen und realisierbare Zielsetzungen skizzieren.

Alle weiteren Beiträge sind zumeist ganz konkreten Sachthemen des Religionsunterrichtes bzw. der Gemeindekatechese gewidmet und behandeln im einzelnen: Biblische Themata (Psalm 139, matthäische Kindheitsgeschichte, Galaterbrief, Mythos und Bibel), biblische Arbeitsweisen (Grundformen biblischen Lernens, Erzählen und Spielen biblischer Texte), ethisch-moralische Probleme (Wertpädagogik, Bußerziehung) sowie spirituelle Belange (Zen-Meditation, Wort und Schweigen, Bildmeditation, Poesie, Liturgiefeier und -fähigkeit).

Abgerundet wird das Ganze von einem bedenkenswerten Beitrag von *H. Halbfas* über das Paradoxon als Sprachfigur spiritueller Wachsamkeit und religiöser Empfänglichkeit.

Ein Sammelband dieser Aussagekraft empfiehlt sich selbst.

Linz *Franz Huemer*

■ SCHARER MATTHIAS, *Leben/Glauben lernen — lebendig und persönlich bedeutsam.* Handbuch zu „Miteinander glauben lernen." (484). Müller, Salzburg 1988. Geb. S 320,—/DM 45,80.

Der neue Lehrplan für den Religionsunterricht an Hauptschulen (1985) macht die Herausgabe neuer Religionsbücher nötig. Ein Autorenteam hat die Aufgabe übernommen, eine neue Lehrbuchreihe zu planen und herauszubringen. *Matthias Scharer*, Professor an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, hat nun zu dem von ihm verfaßten Religionsbuch für die 1. Klasse Hauptschule auch das dazugehörige Lehrerhandbuch erstellt. Diesem kommt insofern besondere Bedeutung zu, als es die Gesamtkonzeption dieser neuen Reihe ausführlich darstellt und begründet. In dem einführenden 1. Teil wird diese vor allem durch drei fundierende religionsdidaktische Leitlinien erläutert, die sich an der Symboldidaktik, der Themenzentrierten Interaktion (TZI) und dem Korrelationsprinzip orientieren. Angesichts des fortschreitenden religiösen Verdunstungsprozesses in Familie und Gesellschaft, von dem auch bereits spürbar die Schüler erfaßt werden, müssen neue Strategien der Glaubensvermittlung angewendet werden, sollen die Adressaten überhaupt erreicht werden können.

Dieser neuen Situation versucht fürs erste die Symboldidaktik gerecht zu werden. Entwicklungsspezifische Dispositionen und Strebungen der 10/11jährigen Schüler — konkretisiert in den Grundsymbolen Nest (Haus) und Weg — vermögen auf diese Weise allgemein menschliche Erfahrungen bewußt zu machen, von denen aus die religiöse und christliche Dimension erschlossen werden kann. Es gelingt Vf. recht gut, auch den mit der Symbolsprache nicht sonderlich Vertrauten in Sinn und Bedeutung derselben so einzuführen, daß er sie auch im unterrichtlichen Vollzug integrieren kann. Die zahlreichen symbolischen Bilder und Texte des Religionsbuches werden aber nicht nur didaktisch erschlossen, sondern auch behutsam von Fall zu Fall in begriffliche und satzhafte Formulierungen übergeführt. Darauf sei besonders verwiesen, um den bisweilen geäußerten Verdacht zu entkräften, diese neue Religionsdidaktik erschöpfe sich im Bildhaften und vernachlässige die inhaltlichen Aspekte. Auf die unerläßlich Aufgabe, ein fundiertes Glaubenswissen zu vermitteln, verweist Vf. wiederholt hin — etwa, wenn er von unverzichtbarem Marschgepäck spricht oder wenn er diese Forderung auch in konkreten Unterrichtsbeispielen realisiert.

Im übrigen betont er die Bedeutung religiöser Inhalte im Gesamt des Lernprozesses auch in der durchgehenden Hereinnahme der TZI, bei der bekanntlich dem Es (Themen-Inhalte) im Sinn der geforderten Balance zumindest der gleiche didaktische Rang zukommt wie dem Ich (Schüler/Lehrer) und dem Wir (Gruppe/Klasse). Auch diese fundierende Unterrichtsform wird prägnant dargestellt und so verfügbar gemacht.

Schließlich kommt das umfassende Korrelationsprinzip, die kritisch-konstruktive Wechselbeziehung von Glaube und Leben zur Anwendung, wobei Vf. jenes Hauptanliegen klar hervortreten läßt, das er im Untertitel seines Buches bereits angekündigt hat: lebendig und persönlich bedeutsam lernen. Das ist selbstredend viel mehr, als religiöses Wissen verstehend aufnehmen und im Gedächtnis stapeln; weit mehr auch als bloß im Unterricht vergnüglich zeichnen, basteln und spielen — und was es sonst an attraktiven Schülertätigkeiten geben mag. Diese hier vorgestellte besondere Art des Lernens zielt vielmehr auf persönliche Glaubensannahme, Glaubensentfaltung und human-christliche Lebensgestaltung. Daß hierbei der Person des Religionslehrers erstrangige Bedeutung zukommt, wird überdies klar aufgezeigt.

Für den besonders an der Praxis Interessierten seien ergänzend noch einige Vorzüge dieses Handbuchs exemplarisch genannt: ausführliche Planungshilfen (nach dem „Grell-Rezept"), verbundene Bibel- und Gebetsschule (einschließlich der namentlich nicht ausgewiesenen „Lebensschule"), Kommentierung sämtlicher Text- und Bildangebote, laufende Hinweise auf themenbezogene Medien und Arbeitsmaterialien, sowie zahlreiche Unterrichtsbeispiele.

Das Layout ist mit außergewöhnlicher Sorgfalt erstellt — ein Umstand, der umso lieber nach diesem in vielerlei Hinsicht hilfreichen Handbuch greifen läßt.

Linz *Franz Huemer*

■ BREINBAUER INES M./LANGER MICHAEL (Hg.), *Gefährdung der Bildung — Gefährdung des Menschen.* Perspektiven verantworteter Pädagogik. Festschrift für Marian Heitger zum 60. Geburtstag. (348). Böhlau-Verlag, Graz-Wien 1987. Kart. S 420,—.

Dem Religionspädagogen sei es gestattet, aus der Fülle der Beiträge zum Bildungsbegriff (23—82), zum Selbstverständnis der Pädagogik als Wissenschaft (83—166), zur Frage nach dem rechten Handeln (167—216), zur Frage nach dem Ich (217—248) und schließlich zum Bereich „Lernen in Schule und Beruf" (249—272), lediglich das abschließende Kapitel, das theologische und religionspädagogische Perspektiven (273—316) behandelt, herauszugreifen. Drei Beiträge dieses Abschlußkapitels sind für die Diskussion eines christlichen Bildungsbegriffes von grundsätzlicher Bedeutung, zwei sind Einzelfragen gewidmet.

Der Münchner Religionspädagoge *E. Feifel* behandelt den Zusammenhang von Glauben-/Leben lernen und Symbolbildung. Er zeigt diesen an den, für dieses Thema naheliegenden Beispielen von Familiensymbolen der christlichen Kunst: der „Heiligen Familie", dem Vatersymbol (der evangelischen Theologie zugeordnet), dem Muttersymbol (der katholischen Theologie zugeordnet), dem „Kind in der Spiegelung des Sinnbildes Jesus" und schließlich dem Bild der „Hl. Anna — Selbdritt", das den Generationenzusammenhang verinnerlicht und die Familiensymbole relativiert.

Der Wiener Religionspädagoge *W. Langer* kritisiert die einseitige Fixierung der Glaubensvermittlung auf „Rechtgläubigkeit", wie sie sich in der neuen Katechismusbewegung, die „von oben" initiiert wird, ausdrückt; sie ist ein „fragwürdiges Ziel christlicher Bil-

dung". Nicht das Beharren auf eine apologetische Abgrenzung der Glaubensinhalte, also der Kampf um die Verteidigung der „Außenbastionen des Christentums" dürfe im Vordergrund stehen, sondern die Vermittlung einer lebendigen, existentiell bedeutsamen Gottesbeziehung.
Der dritte Grundsatzartikel — er kommt aus der Feder des Münchner Kirchenhistorikers *P. Stockmeier* — geht dem neuerwachten Interesse an der frühchristlichen Bildung nach. P. Stockmeier verweist auf die Differenz zwischen der antiken, durchaus religiös gefärbten Bildung und dem christlichen Glauben an den gekreuzigten und erhöhten Herrn, die den Anschluß der Christen an das antike Bildungsideal keineswegs als selbstverständlich erscheinen ließ. Erst aus dem christlichen Selbstverständnis, Jesus Christus allen zu verkünden, ergab sich das Bemühen um diesen Anschluß. Dabei entfaltet die „Imago Dei"-Vorstellung eine immer neue Wirkkraft. Der benediktinischen Bildungsarbeit mit dem Prinzip der Stabilität in einer Welt der Mobilität ist der Beitrag des Benediktinerabtes von St. Bonifaz, München, *O. Lechner* gewidmet.
Den theologisch-religionspädagogischen Teil der Festschrift beschließt eine Untersuchung *M. Langers* zur „Eschatologiekatechese im Wandel der Zeit" mit dem aussagekräftigen Titel: „Abschied von der 'Jenseitsphysik'". Es geht darin speziell um die Vermittlung der Begriffe „Himmel — Hölle — Fegefeuer". Den Hintergrund des Themas bilden Tendenzen der Eschatologiekatechese seit P. Canisius im Vergleich mit einem Problembefund gegenwärtiger systematisch-theologischer Entwürfe (H.U. v. Balthasar, J. Ratzinger, K. Rahner).
Insgesamt bietet die Festschrift dem interessierten Leser ein breites Spektrum an Beiträgen zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion. Die Auswahl der religionspädagogischen Beiträge läßt in diesem Zusammenhang eher Forschungsschwerpunkte der Autoren als die eingehende Beschäftigung mit der Thematik der Festschrift erkennen.
Linz *Matthias Scharer*

■ JOHANNSEN FRIEDRICH/REENTS CHRISTINE, *Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.* (224). Stuttgart 1987. (Kohlhammer TB, Band 1041). DM 24.—.

Mit viel Geschick, Wissen und Einfühlungsvermögen werden hier wesentliche atl. Themenbereiche erarbeitet und gut lesbar und auch für einen nicht in der atl. Bibelwissenschaft beheimateten Leser dargeboten. Themenbereiche wie Gottesbild, Freiheit (Urgeschichte), Verpflichtung zum Gehorsam — Aufbruch zur Mündigkeit (Abraham—Isaak—Jakob), Hoffnung auf Befreiung (Exodus), Schalom, Heiliger Krieg, Macht und Recht (Frühe Königszeit), Bedeutung der Prophetie, Gesetze und Gebote, Rolle der Frau und Beziehung der Geschlechter im AT, Leben und Tod im AT, werden auf der einen Seite exegetisch erarbeitet und auf der anderen Seite werden gute religionspädagogische Impulse eingebracht. Es scheint den Autoren ein Anliegen gewesen zu sein, innerhalb der einzelnen Themenschwerpunkte Aspekte herauszugreifen, die gerade in der religionspädagogischen Arbeit mit der Bibel immer wieder auf-tauchen und mit denen man sehr häufig konfrontiert wird. Ich denke z.B. an die Schöpfungserzählungen, an die Entstehung des Pentateuch oder den Dekalog usw. Auch die verschiedenen Züge des atl. Gottesbildes z.B. werden übersichtlich dargestellt: auch die mütterlichen Züge des Gottesbildes finden Erwähnung. Neben der Schöpfungstheologie sind auch wesentliche Züge der atl. Bundestheologie aufgearbeitet worden. Verschiedenste biblische Gestalten wie Adam und Eva, Kain und Abel, Mose, Abraham, Isaak, Jakob, Könige wie Saul und David, Propheten wie Jesaja und Jeremia usw. werden in den verschiedensten Themenbereichen eingearbeitet. Besonders hoch rechne ich es den Autoren dieses Buches an, daß sie versucht haben, auch kritische und umstrittene Problemkreise aufzugreifen, und sich den verschiedensten Fragekomplexen zu stellen: Friedensvorstellungen, Heiliger Krieg-Kriegsverständnis, Funktion der Unheilsverkündigung, die Rolle der Frau im AT usw. Denn gerade mit solchen Themenkreisen, Fragen oder Problemen ist der einzelne Religionspädagoge und Katechet in seiner alltäglichen Bibelarbeit konfrontiert. Was für die Handhabung des Religionspädagogen und Katecheten von besonderer Bedeutung ist, sind die Zusammenfassungen, Schlußfolgerungen, Exkurse, Literaturhinweise und vor allem die für die Erarbeitung eines Themas konkret formulierten Aufgabenstellungen. Diese Aufgabenstellungen sind für die Bibelarbeit in der Schule, in der Gemeinde oder Erwachsenenbildung sehr geeignet. Sie versuchen auf der einen Seite den jeweiligen alttestamentlichen Text oder den Themenkreis zu vertiefen oder zu erweitern und auf der anderen Seite Aktualisierungsmöglichkeiten erarbeiten zu lassen und anzuregen. Sie sind gegenüber dem übrigen Text gut kenntlich hervorgehoben. Auch die Tabellen und Skizzen sind ein unverzichtbares Element für ein gut verwendbares Arbeitsbuch. Zusammenfassend kann man sagen, daß dieses Arbeitsbuch in der Gemeinde, in der Schule und im persönlichen Studium Verwendung finden soll.
Graz *Andreas Schnider*

■ BARTHOLOMÄUS WOLFGANG, *Glut der Begierde — Sprache der Liebe.* Unterwegs zur ganzen Sexualität. (294). Kösel, München 1987. Geb. DM 36.—.

Wer das Thema Sexualität bearbeiten will, läuft gegenwärtig Gefahr, zwischen den herrschenden Ansichten zerrieben zu werden. Einer moralischen Engführung, die in der Sexualität die Wurzel alles Bösen sieht, stehen verkrampfte Liberalisierungsversuche gegenüber. Neben derartigen Extremen sind jedoch auch die gesellschaftlich gültigen Sexualnormen in einem starken Wandel begriffen, wobei die früher geltenden Normen meist zugleich als die christlichen verstanden werden, von denen sich das gegenwärtige Bewußtsein immer mehr entfernt. Verhängnisvollerweise unterscheidet eine derartige Denkweise wenig zwischen der Geistigkeit Jesu und den menschlichen Verhaltensweisen, die sich (hof-

fentlich) unter ihrem Einfluß in einer bestimmten Gesellschaftsform ausgeprägt haben.

Vf. ist sich dieser Schwierigkeiten wohl bewußt. Er versteht Sexualität in einem weiten Sinn (25—27), sodaß sie nicht nur die genitale Sexualität und die damit zusammenhängenden Normierungen umfaßt, sondern die Gesamtheit weiblichen und männlichen Menschseins mit allen sich daraus ergebenden Erlebnismöglichkeiten und Beziehungen und der damit verbundenen Attraktivität.

Einen breiten Raum nimmt ein geschichtlicher Rückblick über die katholische Sexualpädagogik der letzten 200 Jahre ein (59—137). Von diesem Rückblick aus, der bei aller Berücksichtigung früherer Denkweisen und bei Anerkennung des ehrlichen Bemühens doch recht nachdenklich stimmt, sind wohl die folgenden Ausführungen zu verstehen. Es geht dem Vf. um eine von moralischer Ängstlichkeit befreiten, positiven und sympathischen Darstellung menschlicher Geschlechtlichkeit, die zugleich verantwortlich gelebt und als bereichernd erfahren wird. Zu lange wurde in der christlichen Tradition Sexualität vor allem als böse „Glut der Begierde" und als gefährliche Triebhaftigkeit gesehen, die nur mit Mühe zu bändigen sind. Es ist an der Zeit, von den in ihr schlummernden Möglichkeiten zu reden, die Leben ermöglichen und Liebe zur Sprache bringen.

In den einzelnen Kapiteln geht es um Sexualität im Kontext der Anthropologie, um sexualpositive Elemente biblischer Tradition, um die Sinnvielfalt der Sexualität und zuletzt noch um die Gefährdung der Sexualität. Die Überlegungen bleiben eher allgemein, Lösungen in Detailfragen werden nur angedeutet; eine eingehendere Bearbeitung dieser Probleme ist einer weiteren Veröffentlichung vorbehalten. B. ist Religionspädagoge und Kerygmatiker und nicht Moraltheologe. Er hält aus einer bejahenden Grundstimmung nach neuen Lebensmöglichkeiten Ausschau und fragt nicht primär nach notwendigen Regelungen. Immer wieder finden sich schöne und aufschließende Formulierungen, so z.B. wenn davon die Rede ist, daß Sexualität Vertrautheit stärkt und Liebe bindet: „Doch wer nachher (sc. dem Geschlechtsverkehr) so tut, als sei nichts gewesen, soll nicht behaupten, er habe die Sprache der Liebe gesprochen." (174)

Allerdings bleiben auch manche Anfragen. Es scheint, daß die Ehe eher als Institution gesehen wird, die in Pflicht nimmt, denn als Bindung, die aus vertrauter Liebe entsteht. Vielleicht wird auch das Ideal, das Jesus vorgibt, zu rasch und wohlwollend an die praktischen Gegebenheiten des Lebens angepaßt und damit harmonisiert. Bei aller berechtigten Kritik an der katholischen Sexualpädagogik wird nicht mitbedacht, daß es kaum eine Kultur gab und gibt, in der menschliche Sexualität nur „gut aufgehoben" ist. Es ist nun einmal die Sache an sich schwierig und nicht (nur) eine Kultur dumm. Daß Sexualität verteufelt wurde, ist gewiß tragisch; aber es liegt ein starker Drang im Menschen, etwas oder jemanden zu verteufeln, da er des Bösen, das ihn bedrängt, nicht habhaft werden kann.

Aber auch wenn man nicht mit allen Aussagen und allen Färbungen des Buches einverstanden ist, so lohnt sich die Auseinandersetzung mit der Grundoption des Vf. Diese besteht darin, daß man mehr Vertrauen in die kreativen und heilenden Kräfte des Menschen haben darf, die auch in seiner Geschlechtlichkeit zum Ausdruck kommen, als daß man ihre zerstörerische Macht fürchten sollte. Sexualität bleibt zwar immer auch gefährdet; wer sie jedoch durch ängstliche Normierungen zu sehr unter Druck setzt, verursacht mit, daß sie unkontrolliert ausbricht. Er bewirkt mit, was er befürchtet.

Linz *Josef Janda*

■ LÄPPLE ALFRED, *Lesebuch zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus.* (652). Pattloch, Aschaffenburg 1986. Geb. S 351.—.

Das vom pensionierten Salzburger Religionspädagogen A. Läpple verfaßte umfangreiche Material- und Arbeitsbuch zum 1985 erschienen Erwachsenen-Katechismus orientiert sich streng an der thematischen Abfolge desselben, also am Glaubensbekenntnis. Jedes der vierzig Kapitel ist übersichtlich in drei Abschnitte gegliedert: Zeugnis der heiligen Schrift — Lehre und Liturgie der Kirche — Denk- und Glaubensimpuls. Der Verlag verbindet mit der Herausgabe des Handbuches die Hoffnung, daß es zu einem neuen „Denzinger" für alle werden könnte, die in der Glaubensverkündigung stehen.

Der Wert des Buches liegt in der umfangreichen Textsammlung zu den einzelnen Katechismusabschnitten. Gleichzeitig darf aber die ernste Gefahr einer Segmentierung des Glaubens durch kurze, unverbundene Bibelzitate und durch aus dem Zusammenhang gerissene Texte der Überlieferungsgeschichte nicht übersehen werden. Die wertvollen, dem Originalkatechismus des Petrus Canisius entnommenen Bilder, sind so kleinformatig und „zufällig" in den Text eingestreut, daß sie sich einer verantwortbaren Bilddidaktik versagen.

Linz *Matthias Scharer*

■ BALDAS EUGEN, *Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums.* (526). Herder, Freiburg 1986. Kart. lam. DM 39,80.

Diese Freiburger Dissertation erarbeitet zuerst die in der katholischen Soziallehre zur Diskussion stehenden Begriffe, präsentiert dann (90—111) eine Lehrerbefragung aus den Jahren 1981/82 über „Katholische Soziallehre im Religionsunterricht", recherchiert vor allem und ausführlich die zur Zeit zur Verfügung stehenden Unterrichtshilfen, befaßt sich dann mit den didaktischen Möglichkeiten, ehe sie exemplarisch aufzeigt, wie eine Vermittlung der KSL im RU des Gymnasiums vorstellbar ist: „KSL konkret: Die Sozialenzyklika „Laborem exercens" im RU" (370—411). Die im Anhang vorgestellten „Medien zur Unterrichtseinheit 'Laborem exercens'" (509—524) sind vielleicht nicht die Überzeugendsten. Der Anreiz, ähnliche Materialien zu sammeln, steckt aber jedenfalls in diesen Karikaturen, Schemata und dgl.

KSL ist kein leicht vermittelbarer „Stoff". Was der eifrige Verfasser hier aufgearbeitet und aufbereitet hat, ist keineswegs wenig. Es besteht die Gefahr, die ganze Wahrheit für den Haus- und Schulgebrauch zu verkürzen.

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

RELIGIONEN

■ ELIADE MIRCEA, *Erinnerungen 1907—1937.* (439.) Insel, Frankfurt a. M. 1987. Ln. DM 56,—.

Wer mit dem Werk Eliades ein wenig vertraut ist und Freude hat am Nach-Denken seiner religionswissenschaftlichen Überlegungen, beginnt mit einer gewissen Neugierde in den Aufzeichnungen zu lesen, in denen sich E., der 1986 im Alter von 79 Jahren gestorben ist, an die ersten 30 Jahre seines Lebens erinnert.

Der erste Teil bezieht sich auf die Kindheit und die Schulzeit, die E. in Bukarest verlebte. Die Mansarde im elterlichen Haus wird immer mehr zu seinem Reich, in dem er sich trotz der Behinderung durch seine schwachen Augen in einem Übermaß dem Lesen hingibt. Den Traum, nach Indien zu kommen, kann E. mit 21 Jahren verwirklichen aufgrund eines Stipendiums, das dem begabten Studenten gewährt wird. Er studiert in Indien nicht nur Sanskrit und indische Philosophie, sondern taucht tief in die indische Geisteswelt und die damit verbundenen Übungen ein. Nach drei Jahren muß er nach Bukarest zurück, um dort seinen Militärdienst abzuleisten. Er stellt in dieser Zeit seine Dissertation fertig, wird zum gefeierten Romanautor, bekommt einen Lehrauftrag an der Universität und beginnt sein gemeinsames Leben mit Nina.

Die „Erinnerungen" sind weder Biographie noch Tagebuch, beinhalten aber Elemente von beidem. Ein erwachsener Mensch schaut auf die Wege seiner Jugendzeit zurück, die er mit Leidenschaft und einer unerschöpflichen Lebensenergie beschritten hat und mit denen er immer noch nicht zu Ende ist. Schon früh und auf verschiedene Weise kommt zum Vorschein, was zum Lebenswerk Eliades werden sollte. Es geht in seinem eigenen Leben, im Leben seiner Romanfiguren und in seiner wissenschaftlichen Arbeit um das Erfassen (bzw. Erahnen) des Unbedingten im Bedingten, des Heiligen im Profanen, des Jenseitigen im Diesseitigen. Immer wieder verschwimmen dabei die Grenzen zwischen dem realen Leben und seiner mythologischen Bedeutung. Es nützt E. nicht viel, wenn er versucht, sich an die ‚Realität' zu halten, denn „. . . diese ‚Realität' war mythologisch geworden in dem Augenblick, als ich sie erlebt hatte" (247).

In einem Leben zu beiden Seiten der Grenze mag das Eigentliche liegen, das das Werk des großen Religionswissenschaftlers prägt und auszeichnet. Er arbeitet bis zur Erschöpfung, kennt aber genauso das notwendige Warten auf die Inspiration. Er lebt in einer realistischen Welt und stellt sich ihren Anforderungen, er pflegt intensive Beziehungen zu anderen Menschen und erfährt die damit verbundenen und das Leben verändernden Verstrickungen, er weiß aber auch um die Existenz einer Hintergrundwelt, von der alles Vordergründige erst Bedeutung und Sinn bekommt und die es zu erreichen gilt — eine Auffassung, die auch ganz dem tantristischen Denken entspricht. Das Leben ist Weg zum Eigentlichen und zu einer Mitte; man geht diesen Weg selber und wird ihn zugleich geführt; man kann sich dabei auf labyrinthische Weise vergehen, aber das Eigentliche, auf das man zugeht, bleibt bestehen. Anders gesagt: die profane Existenz, alles Alltägliche und Banale haben eine zusätzliche Dimension; sie bergen eine (meist) unsichtbar bleibende Tiefe.

Von diesen Bereichen, die miteinander das eine Leben ausmachen und doch voneinander zu unterscheiden sind, erzählen die „Erinnerungen" Eliades. Die Intensität und Gedrängtheit, die sein damaliges Leben charakterisieren, waren jedoch nicht nur Ausdruck eines persönlichen Lebensstils; sie waren mitbedingt durch die Befürchtung, daß die Zeit des freien Arbeitens begrenzt ist und daß eine (politische) Zeit bevorsteht, „in der wir nicht mehr frei sein werden zu tun, was wir wollen" (426).

Linz *Josef Janda*

■ MEIER ERHARD, *Weisungen für den Weg der Seele.* Aus dem tibetischen Totenbuch. (158.) Herder, Freiburg 1987. (HerBü 1381). DM 9,90.—

Im Unterschied zum Ägyptischen Totenbuch, das dem Toten ins Grab mitgegeben wurde und hinter dem auch eine andere Jenseitsauffassung steht, werden die Texte des Tibetischen Totenbuches (Bardo Thöhol) dem Sterbenden und dem Toten während 49 Tagen vorgelesen. Neben den vorzulesenden Texten enthält es Kommentare und Anweisungen für den Vorleser und allgemeine metaphysische Belehrungen (40). „Bardo Thöhol heißt übersetzt die ‚Befreiung durch Hören im Zwischenzustand' zwischen Sterben und Wiedergeborenwerden" (16). Durch das Hören der Texte wird die Seele in den Nach-Tod-Erfahrungen auf schamanistische Weise geleitet, sei es auf dem Weg zur Erkenntnis des Klaren Urlichtes oder — wenn dies noch nicht möglich ist — auf dem Weg zu einer neuen Inkarnation.

Der Weg zur wahren Erkenntnis und zur endgültigen Befreiung führt immer vorbei an furchterregenden Geistern und Dämonen, an erschreckenden und Angst einjagenden Gegebenheiten und bedrohlichen Abgründen, was immer sich hinter diesen Worten verbirgt. Das Sterben ist ein Vorgang, in dem der Mensch mehr als sonst von Ausweglosigkeit und Verzweiflung bedroht ist, da er seine Verstrickungen in ein schlechtes Karma deutlicher sieht. Gerade in diesem Zustand ist es darum wichtig, ihm auch die Gegenwart seiner persönlichen Schutzgottheit vor Augen zu führen. Diese Schutzgottheiten sind nach buddhistischer Auffassung nicht das Endstadium, sondern in Erscheinung tretende Boddhisattvas, die dem Menschen auf seinem Weg zu Hilfe kommen. Das Lesen des Bardo Thöhol wirkt jedoch nicht magisch; es kann lediglich in Erinnerung rufen, was bereits während des Lebens eingeübt wurde. Es gilt, die in der Seele aufsteigenden Ängste durch das Wissen um ein wirksames übermenschliches Erbarmen zu bändigen.

Das moralische Bemühen des Menschen, das nicht nur gegen das Böse, sondern auch gegen eine allgemeine menschliche Unzulänglichkeit anzukämpfen hat, ist nicht Selbstzweck; es bleibt dem Erkennen des klaren Urlichtes zu- und untergeordnet. Beides ist jedoch im tantristischen Buddhismus nicht nur Ergebnis des menschlichen Bemühens; es ist zugleich

vermittelt durch gütige und helfende Wesen, die dem zu erreichenden Ziel schon näher sind und von denen ein Sog der Güte und des Erbarmens ausgeht.
Vf. hat sich schon durch seine „Einführung in den Buddhismus" (HerBü 1158) und durch seine Einleitung in das Bändchen „Buddha für Christen" (HerBü 1303) einen guten Namen gemacht. Auch die hier vorliegende Darstellung ist gut gelungen. Nach einer allgemeinen Einleitung folgt der durch Zwischenkommentare erläuterte gekürzte Text des Totenbuches; Schlußbemerkungen runden die Ausführungen ab.
Vf. erweist sich als guter Kenner der Materie und besitzt zudem eine hohe Einfühlungsgabe für Zusammenhänge; darüber hinaus hat er auch die Fähigkeit, die komplizierte Materie verständlich zu machen. Er vermittelt interessante Informationen, erinnert aber zugleich an die in den Worten und Bildern verborgenen Wahrheiten, die nicht im Bereich vordergründiger Erfahrung und Wahrnehmung liegen und die auch der christlichen Überlieferung bekannt sind, auch wenn sie gegenwärtig etwas in Vergessenheit geraten sind.
Linz *Josef Janda*

■ SEQUEIRA A. RONALD, *Gandhi für Christen.* Eine Herausforderung. (HerBü 1345). (222.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,80.

Das machtvolle und zugleich gewaltfreie Auftreten von M. Gandhi (1886—1948) hat bis heute kaum etwas von seiner faszinierenden Kraft verloren. Es besteht jedoch die Gefahr, daß diejenigen, die sich auf ihn berufen, sein Anliegen nur kolportagehaft oberflächlich kennen und darum seiner Intention nicht gerecht werden.
Das vorliegende Herderbändchen beschreibt im ersten Teil (15—140) das Leben Gandhis. Die Betonung liegt dabei auf dem inneren Werdegang und der geistigen Auseinandersetzung. Gandhi suchte nach Wahrheit und Gerechtigkeit, was bei den oft ungerechten gesellschaftspolitischen Verhältnissen mit viel Mühe verbunden war und in einer Vielfalt von politischen Aktivitäten zum Ausdruck kam. Die Schauplätze sind vor allem Südafrika und Indien. Der zweite Teil (142—221) beinhaltet eine Auswahl von Texten aus der Feder von Gandhi. Sie vermitteln einen Eindruck von den geistig religiösen Wurzeln, aus denen er gelebt hat, und geben Einblick in die Zielsetzungen seines Handelns.
Es gelingt dem Verf., das oft verwirrende Ineinander von innerer Geistigkeit und politischer Aktivität sichtbar zu machen. Die Verbindung von beiden ist nicht leicht, aber der spirituelle Mensch darf sich weder aus dem vielfältigen Kleinkram des Alltags in eine beschauliche Innerlichkeit zurückziehen, noch darf er sich in äußeren Aktivitäten verlieren. Er braucht eine große geistige Kraft, daß seine Auseinandersetzungen nicht unter der Hand zu einem Kampf werden, in dem man den Gegner nur mehr besiegen will. Gandhi fand im Fasten ein hervorragendes Mittel, die eigenen Gedanken und Absichten immer wieder zu überprüfen und zu läutern. Fast unübersehbar groß werden die Schwierigkeiten, wenn diese hohen Forderungen an eine Massenbewegung gestellt werden. So war auch die Bewegung, die er ins Leben rief, ständig vom Abgleiten in Gewaltakte bedroht.
Die Gewaltlosigkeit, für die Gandhi eintritt, ist keine Methode, die man propagieren und anwenden kann, sondern ein Glaubensgrundsatz, zu dem man sich bekehren muß und der dann das ganze Leben bestimmt. Was er will, ist nicht „passiver Widerstand", sondern Seelenstärke, die von der Wahrheit lebt und die auch den Gegner nicht vom Respekt und von der Liebe ausschließt. Das Denken und Handeln Gandhis sind nicht zu trennen von seiner religiösen Überzeugung. Diese Tatsache mag einem säkularisierten Menschen fremd bleiben; ein gläubiger Christ wird von ihr zutiefst berührt.
Linz *Josef Janda*

■ SESTERHENN RAIMUND (Hg.), *Das Freie Jüdische Lehrhaus — eine andere Frankfurter Schule.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (130.) Schnell & Steiner, München 1987. Ppb. DM 22,—.

Der kleine Band enthält sechs Vorträge einer Tagung anläßlich des 100. Geburtstages des jüdischen Denkers und Bibelübersetzers F. Rosenzweig. Im Mittelpunkt steht das von ihm ab 1920 geleitete Jüdische Lehrhaus, das mit einer Unterbrechung bis 1938 bemüht war, jüdisches Wissen und Bewußtsein zu wecken und zu vertiefen; hier lehrten neben Rosenzweig auch M. Buber, der später dann in New York lehrende Religionsphilosoph Abraham Heschel, von dem inzwischen einige Werke auch in Deutsch vorliegen sowie Erich Fromm, mit dem (wie auch mit anderen) eine personelle Brücke zur anderen, bekannteren Frankfurter Schule, nämlich der soziologischen Schule gegeben ist. Dem Jüdischen Lehrhaus als Schule der Umkehr zum Judentum sowie dem Denken seiner schon genannten wichtigsten Repräsentanten sind die einzelnen Beiträge gewidmet; K. E. Grözingers Aufsatz über das Distanzverhältnis Bubers zur jüdischen Tradition oder J. Reiters knappe und prägnante Darstellung der Religionsphilosophie Heschels werden die Leser dieser Zeitschrift wohl besonders interessieren. Insgesamt zeigt der Band sehr eindringlich, wie deutsche Juden in schwerster Zeit sich mit ihrer Tradition auseinandersetzten und wie diese Jahre für so manche geistige Strömungen der kommenden Jahrzehnte prägend geworden sind.
Wien *Günter Stemberger*

■ STROLZ WALTER, *Heilswege der Weltreligionen.* Bd. 3: Quellentexte zu Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus. (285.) Herder, Freiburg i. B. 1987. Ln. DM 39,80.

Im ersten Band der „Heilswege der Weltreligionen" ging es um eine christliche Begegnung mit Judentum und Islam, im zweiten Band um die mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. Im dritten Band kommen nun die genannten Religionen durch ihre eigenen religiösen Texte zur Sprache.
Nach einer allgemeinen Einführung zum Gespräch zwischen den Religionen und knappen und recht guten Einleitungen zu den einzelnen Religionen wer-

den die ausgewählten Texte ohne weiteren Kommentar angeführt. Bei den monotheistischen Religionen (1. Teil) sind die Texte, die aus den Heiligen Schriften und den jeweiligen Überlieferungen stammen, den drei zentralen Themen dieser Religionen zugeordnet (Schöpfung, Offenbarung, Erlösung); beim Islam ist Erlösung durch Eschatologie ersetzt. Die Trennungslinie zwischen diesen Themen ist allerdings unscharf und die Zuordnung darum nicht immer eindeutig; so ist z. B. der Text von der Verklärung Jesu sowohl bei Offenbarung wie auch bei Erlösung angeführt. Die Texte des Hinduismus, Buddhismus und Taoismus stehen unter der Überschrift „Asiatische Befreiungswege" (2. Teil), wodurch deutlich wird, wie zentral in diesen Religionen der Erlösungsgedanke ist. Eine Unterscheidung in Texte aus den Heiligen Schriften und aus der Überlieferung ist hier nicht in derselben Weise wie bei den Offenbarungsreligionen möglich.

Es kann und soll hier nicht beurteilt werden, ob in allen Fällen die „richtigen" Texte ausgewählt wurden und ob immer die beste verfügbare Übersetzung verwendet wurde (z. B. bei dem Korantext 165f und bei einigen Texten aus dem Tao Te King). Bedauerlich — bei einem Werk auf diesem Niveau — ist jedoch die Tatsache, daß bei einer Reihe von Texten nähere Angaben über den Texthintergrund fehlen. Bei den Texten, die aus der Quellensammlung von Eliade stammen, hätte man diese leicht von dort mitübernehmen können.

Davon abgesehen geben die Texte jedoch einen guten Einblick in die sehr unterschiedlichen religiösen Denk- und Vorstellungsweisen. Sie vermitteln etwas von der in ihnen lebendigen Glaubensüberzeugung; es spiegelt sich in ihnen gelebte Religiosität und nicht ein unverbindliches Interesse an religiösen Fragen. Sie sind schön zu lesen, verlangen allerdings auch vom Leser eine religiöse Überzeugung, die Voraussetzung für ein adäquates Verstehen ist. So paradox dies klingen mag: man kann mit einer anderen Religion nur dann ins Gespräch kommen, wenn und soweit man in der eigenen beheimatet ist (22).

Eine abschließende Bemerkung: Es ist glücklicherweise für viele religiöse Menschen selbstverständlich geworden, daß man einer anderen religiösen Überzeugung mit Respekt begegnet, daß das gemeinsame Gespräch notwendig ist und daß sich die Religionen den großen und schweren Fragen stellen, die heute die Menschen bedrängen. Gerade wegen dieser Selbstverständlichkeit ist jedoch (schon wieder) daran zu erinnern, daß es die primäre Aufgabe einer Religion ist, das Gespräch mit Gott zu suchen und erst in der Folge davon das Gespräch mit den Menschen, die einen anderen Weg zu Gott gehen. Die spezifischen religiösen Vokabel heißen Welt und Schöpfung und nicht Umwelt, Vollendung und nicht Ende, Leben und nicht Überleben, Heil und Friede und nicht Weltfriede. Religiöse Texte besitzen eine Aktualität, die sich — auch wenn die Worte dieselben sind — vielfach nicht mit den vorhandenen Tagesaktualitäten deckt und nicht ohne (manchmal schwierige) Übersetzungsarbeit auf diese angewendet werden kann.

Die sich aus dem religiösen Glauben ergebenden Folgerungen dürfen nicht mit deren eigentlichem Inhalt verwechselt werden. Die Religionen leben von dem Geheimnis, dem sie sich zu nähern suchen, und nicht von den praktischen Wirkungen, die sich daraus für das gesellschaftspolitische und persönliche Zusammenleben ergeben, auch wenn an diesen Wirkungen die Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit des religiösen Suchens abgelesen werden kann.

Linz *Josef Janda*

■ *Schalom für Österreich.* Christlich-jüdische Begegnungen in Wien. (96.) Herold, Wien 1986.

Die bekannten Entwicklungen im Zusammenhang mit dem österreichischen Bundespräsidentschaftswahlkampf 1986 veranlaßten die Katholische Aktion Österreichs und den Österreichischen Laienrat, zwei herausragende Veranstaltungen zu initiieren und durchzuführen. An diesen nahmen Spitzenvertreter der christlichen Kirchen und der jüdischen Gemeinde, sowie bedeutende Persönlichkeiten aus Politik, Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft teil.

Am 12. Oktober 1986, dem Vorabend des jüdischen Versöhnungstages fand im Prunksaal der Österreichischen Nationalbibliothek eine christlich-jüdische „Stunde der Besinnung und Versöhnung" statt. Zwei Wochen später, am österreichischen Nationalfeiertag, wurde ein Abend des Nachdenkens und Gespräches über das Thema „Schalom — der Friede, den Er uns gibt" gestaltet.

Besondere Bedeutung hatte die religiös akzentuierte Begegnung vom 12. Oktober 1986: Der neue Erzbischof Hans Hermann Groer, Vertreter der evangelischen Kirchen, Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg, sowie der damalige Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde, Ivan Hacker, waren gekommen. Erika Weinzierl hielt einen Vortrag zum Thema: Christen und Juden bis 1945. Jacob Allerhand, vom Institut für Judaistik der Universität Wien brachte die Sorgen und Hoffnungen der Juden Österreichs anläßlich des Jom Kippur 5747 zum Ausdruck.

Das Programm der Veranstaltung am 26. Oktober beinhaltete Referate des Europäischen B'nai-Brith-Direktors Ehrlich, des Altbundespräsidenten Kirchschläger sowie eine Podiumsdiskussion unter der Leitung von Stadtrat Dolores Bauer. Das Schlußwort sprach Erhard Busek, Vizebürgermeister von Wien.

Die Dokumentation der beiden Begegnungen ist der eine Zweck dieses Buches. Außerdem werden einige für den christlich-jüdischen Dialog wegweisende Erklärungen der katholischen Kirche aus den vergangenen zwei Jahrzehnten in Erinnerung gebracht: Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Teilnehmer eines Symposions zum 20. Jahrestag der Konzilserklärung „Nostra Aetate" am 19. April 1985, die Erklärung der Wiener Diözesansynode 1971 über die christlich-jüdische Begegnung, und der Text der Pastoralkommission Österreich vom Sommer 1982 zum Thema „Die Christen und das Judentum".

Das Buch bietet eine Fülle von historischen Zusammenhängen, theologischen Gedankengängen und pastoralen Vorschlägen. Einiges sei davon herausgegriffen:

Erhard Busek setzte sich mit Thesen von Friedrich Heer auseinander: „‚Der österreichische Katholik' Adolf Hitler war vielmehr ein moderner Heide und hat, jenseits seines rassischen Wahnsinns, gerade die tiefe religiöse Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen erkannt und sie als ‚Fluch vom Berg Sinai' bezeichnet." (67/68).
Erika Weinzierl stellte fest: „Die entscheidende Wandlung, eine sich auch nach außen manifestierende Umkehr in der christlichen Grundeinstellung zu den Juden, ist daher im katholischen wie im evangelischen deutschsprachigen Raum erst zu Beginn der vierziger Jahre bemerkbar geworden." (15) Der Grund sei das Gebot der Nächstenliebe und die Erkenntnis der unlösbaren Verbindung der Kirche mit dem Judentum gewesen (16).
Kirchschläger wies darauf hin, „daß die Neukonzeption der Stellung der Juden nicht aus einem dem Mitleidskomplex entsprungenen politischen Opportunismus, sondern aus dem religiösen Aufbruch des Konzils zu verstehen ist." Es sei „ein Glücksfall, oder sagen wir richtiger Gottes Fügung, daß dies auch von seiten des Judentums in diesem Sinn gesehen und erkannt wird" (51).
Erzbischof Groer brachte schließlich zum Ausdruck, daß der christlich-jüdische Dialog nicht nur von der Kirchenführung, sondern auch von der Basis getragen wird: „Eine Tat ist dieses Treffen hier, und es möge ein erster Schritt sein, ein Start . . . Und ich darf hier im Geiste . . . jetzt auch die vielen, vielen grüßen, die für dieses Treffen sehr viel und lange Zeit schon gebetet und auch heute die ganze Nacht gewacht haben . . . viele beteten, daß es ein Schritt werde, dem weitere Schritte folgen. Sonst ist es nur ein Zeichen, und nachher ist Schönes, Wahres gesprochen worden und es würde dabei geblieben sein!" (25)
Zusammenfassend kann man sagen, daß diese Dokumentation jeder lesen sollte, der die Zeichen der Zeit erkennen, und dementsprechend sein Leben gestalten will.
Der christlich-jüdische Dialog ist jedoch untrennbar verbunden mit dem gemeinsamen, wenn auch zum Teil von verschiedenen Standpunkten ausgehendem Bemühen um ein besseres Verständnis der Bedeutung und Botschaft Jesu. Dieser Aspekt hätte stärker betont und ausführlicher behandelt werden können.
Wiener Neustadt *Josef Lettl*

GESELLSCHAFT

■ JOHANNES PAUL II., *Solidarität — Die Antwort auf das Elend in der Welt.* Enzyklika „Sollicitudo rei socialis". Mit einem Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner. (144). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 12,80.

Die neue Sozialenzyklika Johannes Pauls II. vom 19. Februar 1988 hat in Österreich leider ein nur sehr geringes Echo gefunden. Größer war das Echo in Amerika, wo sich Widerspruch wegen der „kapitalismusfeindlichen" Aussagen der Enzyklika regte und in der Dritten Welt, die die Enzyklika als richtige Analyse ihrer Situation sieht.
Mit der vorliegenden großen Enzyklika — 20 Jahre nach dem Erscheinen von „Popolorum progressio", der großen Sozialenzyklika Papst Pauls VI. — bringt Johannes Paul II. ein Dokument, das Rücksicht nehmen soll auf die inzwischen erfolgte Veränderung in der Welt. Die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil, als dessen Sachwalter Paul VI. seine „Entwicklungsenzyklika" schrieb, war getragen vom Glauben an den fast unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit (zur Erinnerung: ein Jahr später, 1968, war der Menschheit die Mondlandung gelungen); Optimismus und Hoffnung, daß die Welt nach einer entsprechenden Analyse durchaus noch gut eingerichtet werden könnte, bestanden durchaus. Die Erfahrungsbasis der neuen Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" ist hingegen Ernüchterung, Sorge und Mutlosigkeit. Auf Dauer konnte die Menschheit die Kriege nicht verhindern, die Kluft zwischen Armen und Reichen wird größer und die Menschheit fliegt zwar in den Weltraum, aber die Lebensbedingungen der Menschheit auf der Erde werden immer unwirklicher und lebensbedrohender! Das zentrale Anliegen der neuen Enzyklika ist ein verändertes Verständnis von Entwicklung, daß sich nicht nur auf den ökonomischen und technisch zivilisatorischen Bereich einschränken soll, das auch und vor allem die sozialen, kulturellen und ethischen Ansprüche und Aufgaben des Menschen umfaßt. Als einzige Überlebenschance der Menschheit wird die Solidarität dargestellt.
In der vorliegenden Ausgabe findet sich die deutsche Übersetzung der Sozialenzyklika vollständig und dazu ein kurzer Kommentar, der den Text Abschnitt für Abschnitt im Kontext der heutigen Diskussion analysiert. Es werden Zusammenhänge mit der Soziallehre der Kirche dargestellt, untersucht und zukunftsweisende Perspektiven herausgearbeitet. Die Verfasser des Kommentars, Wilhelm Korff und Alois Baumgartner, machen es damit wirklich leichter, die Enzyklika zu lesen und zu verstehen.
Linz *Georg Datterl*

■ KAMPHAUS FRANZ, *Der Preis der Freiheit.* Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Herausgegeben von Paul Deselaers. (176). Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 22,80.
Die vorliegende Sammlung von Reden und Aufsätzen des Bischofs von Limburg, Franz Kamphaus, zielt auf die „Früchte der Christen". Hatte die Kirche lange Zeit eine Monopolstellung in bezug auf Sinnantworten, so hat sie heute durch andere „Anbieter" Konkurrenz bekommen. Auch wenn man überzeugt sein kann, daß die anderen Antworten nicht immer ausreichen, so ergibt sich doch eine neue Situation. Die Kirche braucht dringlich die Erneuerung ihrer eigenen inneren „Plausibilität", denn erst der gelebte Glaube kann Sinn schenken, den die Menschheit sucht. Und so spannt die vorliegende Sammlung, die zu Gunsten des bischöflichen Werkes Misereor erschienen ist, einen sehr weiten Bogen. Es geht um Aussagen zur menschlichen Freiheit, zum Frieden, zum Paragraph 218 in der Bundesrepublik, zur Bedeutung der Caritas in der Gemeinde, Asylantenfrage, zum Problemfeld Wirtschaft und Kirche,

zur Betriebsverfassung, zur Askese in der Konsumgesellschaft. Besonders interessant sind auch die Stellungnahmen zur Theologie der Befreiung und zur katholischen Soziallehre, zur christlichen Verantwortung in der Entwicklungspolitik, zur Technik, zum Nord-Süd-Konflikt und zu den Grundwerten in der Politik.
Es geht um die Verantwortung der Christen für die Zukunft aller Menschen und in diesem Sinn ist diese Sammlung von verschiedenen kürzeren Beiträgen aus der Praxis für die Praxis leicht lesbar und ein großes Reservoir für Anregungen.
Linz *Georg Datterl*

■ PANNENBERG WOLFHART, *Christentum in einer säkularisierten Welt.* (79). Herder, Freiburg i.B. 1988. Ppb. DM 10,80.

Die Säkularisierung ist ein gesellschaftlicher Vorgang, der das Denken und Empfinden des neuzeitlichen Menschen prägt und daher auch seine Religiosität stark beeinflußt. Im Gegensatz zu Löwith und noch mehr zu Blumenberg, der Säkularisierung als Akt der Selbstbehauptung gegenüber einem im Spätmittelalter entstandenen „theologischen Absolutismus" versteht (15), vertritt P. die Auffassung, daß sich die Säkularisierung aus der Not der Glaubenskriege des 16. und 17. Jh. ergeben hat. Da die christliche Religion die Einheit der Gesellschaft nicht mehr garantieren konnte, suchte man nach einem neuen Garanten für diese Einheit und meinte, sie in der Vernunft gefunden zu haben. Die Säkularisierung hatte Folgen für die politische Ordnung, für die öffentlichen Erziehungseinrichtungen, für die Entwicklung der Wirtschaft und vor allem für den kulturellen Bereich. Bei aller positiven Beurteilung der Säkularisation ist der Preis, der für sie zu bezahlen ist, hoch; sie bedeutet das Schwinden eines das Individuum einbindenden Haltes.
Die christlichen Kirchen tun sich mit einer säkularisierten Kultur nicht nur deswegen schwer, weil das Verhältnis zueinander geschichtlich belastet ist. Die Lösung für die Kirche kann weder in einem entschlossenen Gegenkurs noch in einer Strategie der Anpassung liegen, die in einem modischen Reden vom Tod Gottes, im Versuch der Entmythologisierung, in einer feministischen Theologie und in einer vordergründig bleibenden Befreiungstheologie zum Ausdruck kommen kann. Eine christliche Theologie hätte die Aufgabe, „den Verkürzungen der säkularen Kultur gegenüber eine tiefere und weitere Vernunft zur Geltung zu bringen" (76).
Der gesellschaftliche Vorgang, der als Säkularisation bezeichnet wird, ist komplex und kann selbstverständlich in einer kleinen Schrift nicht erschöpfend dargestellt werden. Es ist Vf. jedoch gelungen, einem interessierten Leser verständlich zu machen, was Säkularisation heute bedeutet und was sich daraus ergibt. Dies gilt auch dann, wenn man sich nicht allen Auffassungen Pannenbergs, wie z.B. der über die Ursache der Säkularisation, ohne Vorbehalte anschließen kann.
Linz *Josef Janda*

■ SPIEGEL EGON, *Gewaltverzicht.* Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. (279). Weber, Zucht & Co, Kassel 1987. Kart.lam. DM 24,80.

Der Autor Egon Spiegel, Jg. 1952, ist Diplomtheologe und Diplompolitologe und tätig als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Pädagogischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Hochschule Aachen. Ausgehend von der Annahme, die theologische Friedensforschung sei bislang unzureichend gewesen und die Sozialethik habe sich stärker als bisher der Exegese zuzuwenden, sucht Spiegel einen weiteren Ausbau der theologischen Friedensforschung durch die Neubestimmung des Gewaltverzichts Jesu. In drei Großkapiteln untersucht er 1. den Umfang, 2. die Wurzeln und 3. das Ziel des Gewaltverzichts Jesu. Dem Umfang nach ist der Gewaltverzicht Jesu total, auch die Tempelreinigung und das lukanische Schwert-Logion (Lk 22,35—38) sprechen nicht dagegen. Die Wurzeln des totalen Gewaltverzichts Jesu liegen in seinem bedingungslosen Glauben an den liebenden und zärtlichen Gott. In einem interessanten und akribischen Großexkurs wird versucht, alle Argumente, die den Gott des AT als einen Gott der Gewalt hinstellen könnten, zu entschärfen (114—218). Gerade hier bringt die Lektüre nachhaltigen Gewinn, zumal auch der Nichtexeget den Eindruck hat, Spiegel habe hier die ganze einschlägige alttestamentliche exegetische Literatur durchgearbeitet. Das Ziel des Gewaltverzichts Jesu ist die Realisierung des Reiches Gottes.
Im Ergebnis kommt der Autor zur radikalpazifistischen These, der Gebrauch und der Einsatz von Gewalt sei atheistisch. Der Gewalttäter bestimmt den Lauf der Dinge selbst, der Gewaltfreie schafft der lebenbringenden Macht Gottes Raum (168ff, 239f). Die These vom „Atheismusverdacht" der (kriegerischen) Gewalt steht im Widerspruch zur These des II. Vatikanums (Gaudium et spes, Nr. 79), wonach konventionelle Verteidigungsgewalt legitim sein kann, solange der Krieg nicht international als ultima ratio der Konfliktlösung wirksam geächtet ist. Nun ist es heutzutage schon notorisch, daß die Lehrautorität des II. Vatikanums auf dem Wege der Interpretation und der Mißachtung ausgehöhlt wird. Man denke nur an das Schicksal der Liturgiekonstitution angesichts des (inzwischen allerdings gescheiterten) höchstamtlichen Arrangements der Kirche mit Erzbischof Lefebvre und an die „Leichenstarre" der Kirchenkonstitution hinsichtlich der Kollegialität der Bischöfe in praxi (siehe die Bischofssynode und die Bischofskonferenzen). Das Konzil stört offenbar weder Traditionalisten noch Ultra-Progressive.
Uns will scheinen, daß der Autor in die Gefahr gerät, die „Theologie Jesu" und deren Konsequenzen zu verabsolutieren. Wenn der historische Jesus aus der Naherwartung des Reiches Gottes lebte, dann war seine Gewaltfreiheit eine logische Verhaltenskonsequenz. Wenn aber — wie in der gegenwärtigen Weltzeit — die Gottesherrschaft gegenüber der „Sünde der Welt" nicht dominant ist, geschweige denn fortschreitend stärker die Strukturen der Welt durchdringt, dann bedarf es einer die „Sünde der Welt" humanisierenden „Notordnung". Augustinus und alle, die ihm folgten, spürten das und suchten Hand-

lungsnormen, mit denen man den „strukturellen Sünden" der Zeit begegnen konnte. Aus dem „Wesen der Dinge" meinten sie eine „Naturordnung" und ein sittliches „Naturrecht" zur Lösung kriegerischer Notsituationen herleiten zu können. Mag sein, daß die Tradition der Kirche das „Naturrecht" auf den „gerechtfertigten Krieg" überbetont hat. Die Tradition hatte eine „Theologie der Sünde" — ein paulinisches Erbe —, und sie wollte das „Reich des Bösen" einigermaßen human in Form auch naturrechtlicher Ordnungsnormen bändigen.

Was Spiegel in seinem Buch skizziert und von der heutigen Christenheit einfordert, ist u.E. jene Gewaltlosigkeit, die verlangt ist, wenn der „zukünftige Äon", das volle Reich Gottes also, unmittelbar bevorstehen; da wäre Gewaltanwendung, weil Mangel an Gottvertrauen, zweifellos praktischer Atheismus. Indessen fragt es sich, ob eine biblische Friedenstheologie, wenn man sie ohne Theologie der Sünde konzipiert, der realen Situation des Äons, in dem wir (auf wie lange noch?) leben, gerecht wird. Ein Buch, das in allen einschlägigen Fragen biblisch informiert, in vielen Punkten aber auch zu einer grundsätzlichen Diskussion herausfordert; ein gut lesbares Buch mit einem großen Apparat an Anmerkungen und Literaturhinweisen.

Linz *Georg Wildmann*

■ DIRKS WALTER (Hg.), *Die Aufgabe der Christen für den Frieden — Max Josef Metzger und die christliche Friedensarbeit zwischen den Weltkriegen.* Mit Beiträgen von Rupert Feneberg, Paulus Engelhardt, Gunther Wenz, Walter Dirks, Helmut Engler, Karl Gnädiger, Konrad Jutzler, Klaus Kienzler und Marianne Möhring. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (144). Schnell & Steiner, München 1987. Ppb. DM 29.—.

Max Josef Metzger, am 3.2.1887 im südbadischen Schopfheim geboren, Priester, profilierter katholischer Pazifist der Zwischenkriegszeit und fast ebenso bedeutender Ökumeniker, ist wohl eines der markantesten Opfer des Nationalsozialismus aus der Priesterschaft des deutschen Katholizismus. Er wurde von Freislers Volksgerichtshof in Berlin zum Tode verurteilt und am 17. April 1944 in Berlin-Brandenburg hingerichtet. Seinem hochinitiativen Charakter entsprechend zählen zu seinen Gründungen der „Friedensbund Deutscher Katholiken" 1917, gewissermaßen der Vorläufer der Pax-Christi-Bewegung, die „Christkönigsgesellschaft", auf der das heutige Christ-Königs-Institut Meitingen bei Augsburg basiert und schließlich die Una-Sancta, eine Art Bruderschaft und Dachorganisation, gegründet 1938/39, deren Ideen zusammen mit dem Gedanken an ein Unionskonzil er Papst Pius XII. 1939 in einem Brief mitteilen wollte. Durch einen Gestapolockspitzel veranlaßt, versuchte er 1943 ein „Memorandum" für ein neues Deutschland und für Frieden nach Schweden zu schicken. Das führte zu seiner Verhaftung und zu seiner Verurteilung als „ehrloser Volksverräter".

Das Buch beinhaltet die Referate und Ansprachen der Tagung, die die Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg im Geburtsort Metzgers veranstaltete. Sie bringt die wohl politisch wie kirchenkritisch nachdrücklichste Betonung der Leistung Metzgers. Den Hauptreferenten ist ihre unausgesprochene radikalpazifistische Linie am Gedankenduktus abzulesen. Sie wollen die Rezeption der Grundpositionen Metzgers und verbinden damit eine massive Kritik an der Haltung des deutschen Katholizismus zu den Anfängen des Nationalsozialismus. Zwischen 1925 und 1930 waren das Zentrum und die Bayrische Volkspartei der selbstverständliche Arm der Kirche. Ihre Entscheidungen konnte der Friedensbund Deutscher Katholiken nicht mehr mittragen (29f). Unter „Konsequenzen einer Rezeption Metzgers heute" sagt *Rupert Feneberg*, Pädagogische Hochschule Weingarten: „Es muß doch zu denken geben, daß viele der Katholiken, die sich 1933 nicht täuschen ließen, 15 Jahre Lern- und Friedensarbeitszeit im Friedensbund Deutscher Katholiken hinter sich hatten (32f)". Womit wohl gesagt sein soll, daß auch heute nur die Katholiken, die in der radikalpazifistischen Friedensarbeit mitarbeiten, die politisch richtigen Entscheidungen treffen können. Daß Walter Dirks, ein Christ von anerkanntem persönlichem Engagement, seit den Anfängen der Bundesrepublik aber ein notorischer Gegner der Politik der Unionsparteien, als Herausgeber fungiert, dürfte kaum ein Zufall sein. Ein Buch für alle, die sich mit „Politischer Theologie", „Politischem Katholizismus", Friedensarbeit und Aufarbeiten der jüngeren kirchlichen Vergangenheit sowie mit der Frage, was „Prophetischer Katholizismus" heißen könnte, beschäftigen.

Linz *Georg Wildmann*

■ LIPP WOLFGANG, *Stigma und Charisma.* Über soziales Grenzverhalten. (Schriften zur Kultursoziologie Bd. 1). (315). Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1985. Kart.

Zwei stark theologisch besetzte Begriffe bringt die sozialwissenschaftliche Habilitationsschrift des jungen Universitätslehrers in Zusammenhang: Charisma und Stigma. Er verwendet diese Begriffe freilich in ihrem soziologischen Sinn, wie Max Weber sie geprägt hat: Charisma als übernatürliche oder außerordentliche Fähigkeit, die einer Person von ihrer Gefolgschaft zugeschrieben wird; Stigma als negative Abweichung von der gesellschaftlichen Norm. Stigmatisierte in diesem Sinne sind z.B. verunstaltete und kranke Personen (wo die Gesellschaft bei den entsprechenden „Verteilungskämpfen" solchen Menschen ein entsprechendes Stigma auferlegt), Kriminelle und Ketzer. Eine Verbindung zum charismatischen Bereich erreicht Vf. dadurch, daß er den Begriff der „Selbststigmatisierung" einführt: ein gesellschaftlich stigmatisierter Mensch kann sein Stigma bejahen (statt es zu verbergen oder abzuschwächen), die ihm zugemessene „soziale Schuld" ostentativ auf sich nehmen und den Schuldvorwurf zurückgeben (82). So „doppelt" der Stigmatisierte den Stigmatisierungsprozeß und kehrt ihn gewissermaßen um, begründet eine neue Wertordnung — und kann Ziel von Projektionen werden, die ihm besondere Fähigkeiten und Führerschaft zuschreiben bzw. bei ihm anerkennen. Der Stigmatisierte wird zum Charismatiker.

Wenngleich hier notwendigerweise nur die sozialen Bezüge in Blick genommen werden und die Frage nach Objektivität oder Gnadenhaftigkeit eines persönlichen Charismas außerhalb der Betrachtung bleibt, liegt die theologische und kirchliche Relevanz doch auf der Hand. Alle großen religiösen Führer haben in diesem Sinne als Charismatiker zu gelten; freilich nicht nur sie. Neben ihnen werden auch Napoleon, Hitler und Lenin und viele andere beispielshalber erwähnt.
Der praktische Theologe liest sich in das Buch zunächst recht mühsam ein. Die Sprache ist zu Beginn recht kompliziert und umständlich. Alle Anmerkungen sind in den Text eingearbeitet, was die Lesbarkeit nochmals beeinträchtigt. Aber von Kapitel zu Kapitel wird die Sprache verständlicher, öffentlicher, das Interesse des Theologen unmittelbarer. Wird doch gegen Ende auch der Opfertod Christi gewürdigt. Paulus kommt in dem Buch leider nicht vor, obwohl er sicher hier zu den paradigmatischen Persönlichkeiten gerechnet werden könnte, andererseits in seinen Briefen so etwas wie eine „Demokratisierung" des Charismas propagiert, in dem Sinne: Alle Gläubigen sind auf ihre Weise Charismatiker. Der profane Wortgebrauch in der Antike kommt nur sehr kurz zur Sprache (79). Insgesamt empfiehlt sich das Buch dem Theologen zur geistigen Auffrischung.
Ising am Chiemsee *Winfried Blasig*

SPIRITUALITÄT

■ SCHÜTZ CHRISTIAN, *Der Herr lebt.* Auferstehungsgedanken. (128). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kart. DM 14,80.

Ursprung und Kern der christlichen Frohbotschaft ist die Erfahrung der Jünger Jesu, daß der Gekreuzigte lebt! Wie kann diese Botschaft vom Leben heute dem Menschen vermittelt werden, der, umgeben von Zeichen des Todes, alles Reden von Hoffnung als unrealistisch verdächtigt? Eben diese Vermittlung ist das Anliegen des Autors. In jedem der drei Abschnitte läßt er die Bedeutung menschlicher Erfahrungen, biblischer Aussagen und kirchlich-liturgischer Glaubensäußerungen in ihrem Zusammenhang erkennen.
Der erste Abschnitt („Am Abend vor seinem Leiden") gilt den Ereignissen um das Letzte Abendmahl. Jesu testamentarische Zeichen des Abschiednehmens, des Brotbrechens, der Fußwaschung verdeutlichen, warum er uns zum „Brot des Lebens" geworden ist. Eucharistie als Rettung für den Menschen, der in Gefahr ist, den „Tod am Brot" (34) zu sterben!
Der zweite Abschnitt („Er war gehorsam bis zum Tod am Kreuz") gibt Gelegenheit, auf die menschlichen Erfahrungen von Kreuz, Leid, Schuld und Tod einzugehen. Am Karfreitag werden wir mit diesen Erfahrungen konfrontiert, weil Jesus ihnen nicht ausgewichen ist. „Der Gekreuzigte ist unser Gott, unser Heil" (63).
„Hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten" heißt der dritte Abschnitt. Daß die Frauen und Jünger so ratlos und erschrocken beim leeren Grab stehen und „völlig hilflos, verschüchtert und furchtsam wirken" (80), verschafft uns heute eher einen Zugang zu dieser 'unglaublichen' Botschaft von der Auferstehung als grandiose Darstellungen des Auferstehungsgeschehens. Mit diesen verschreckten Zeugen können wir „Etappen auf dem Weg zum Osterglauben" gehen (85ff).
Der Autor versteht es, in einer allgemein verständlichen Sprache tiefe Lebens- und Glaubenserfahrungen deutlich zu machen. Das Buch kann dem Leser helfen, sein Verständnis von der christlichen Botschaft zu festigen und den Glauben zu vertiefen.
Linz *Max Mittendorfer*

■ MARTINI CARLO M., *Tun, was Er will.* Christliches Sendungsbewußtsein nach dem Neuen Testament. (144). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Kart. DM 19,80.

Hier sind Exerzitienbetrachtungen von Kardinal Martini für Priesterseminaristen abgedruckt. In elf 'Meditationen' geht er zunächst den Wurzeln des apostolischen Sendungsbewußtseins am Beispiel des Apostels Paulus nach. Da die ersten Wurzeln bereits in der Taufe zu finden sind, ist klar, daß hier nicht von priesterlicher Sendung allein, sondern von apostolischer Sendung des Christen überhaupt die Rede ist. In der Meditation über 'Trübungen des Sendungsbewußtseins' werden viele, die in einem apostolischen Dienst stehen, ihre eigenen Erfahrungen angesprochen fühlen. Schließlich kommt auch Jesus, der 'vom Vater Gesandte' in den Blick. Jesu Sendungsbewußtsein wird deutlich an der Art, wie er mit 'den Leuten' umgeht, und wie er Petrus und Paulus in ihren Krisen zu einem neuen Sendungsbewußtsein führt. Das Sendungsbewußtsein des Apostels und des apostolischen Christen steht in der Spannung zwischen dem Zwang des „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde" (1 Kor 9,16) und dem Wort aus 1 Petr 5,2: „Sorgt als Hirten für die euch anvertraute Herde Gottes, nicht aus Zwang, sondern freiwillig".
Hervorzuheben ist noch die Meditation über „Unterscheidungsgabe und Sendungsbewußtsein" (39ff), in welcher der Autor in knapper Form „die Stadien des christlichen Gebetes" darlegt und dabei besonders die Bedeutung der Kontemplation unterstreicht: „Sie ist der Übergang von der Betrachtung der Wertmaßstäbe zur Anbetung der Person Jesu. . . . Hier wird das Gebet zum Ereignis." Zu empfehlen ist das Buch allen, die sich als getaufte und gefirmte und noch mehr als geweihte Christen zum Apostolat berufen fühlen.
Linz *Max Mittendorfer*

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

In einer mehr als dreißig Jahre währenden Tätigkeit als Spiritual des Priesterseminares in Münster/Westfalen erwarb sich Vf. eine reiche und tiefe Erfahrung in der geistlichen Bildung. Aus dieser bot er schon

bisher durch seine zahlreichen spirituellen Bücher den religiös aufgeschlossenen und bemühten Christen gediegene Anleitungen zu einer konsequenten geistlichen Lebensführung. Mit Vorliebe schöpft der Autor seine Betrachtungen aus dem schier unermeßlichen Reichtum der Heiligen Schrift, so auch im vorliegenden Band. In diesem zeigt er anhand von dreizehn Persönlichkeiten aus dem Alten Testament, unter diesen auch solchen, die selten als Gegenstand zu religiöser Motivation herangezogen werden, wie Hagar, Nehemia oder die Magd Naamans, Wege zur Einübung in die Gotteserfahrung. Diese erfordert aufmerksames Hinhorchen auf Gottes Weisung, Bereitschaft zu ehrlichem, persönlichen Ringen um echtes Gottvertrauen, Geduld, wenn Gott im Feuer seines Geistes läutert; sie führt aber auch zur Freude an Gott und zu einer Freiheit, wie sie nur in Gott erlebt werden kann.
Der biblische Text wird vorwiegend in der Einheitsübersetzung zitiert, nur in einigen Fällen in der Übersetzung Martin Bubers, um die Sprachgewalt der Bibel hervorzuheben. Die Auslegung ist exegetisch gediegen.
In der jeweiligen Reflexion über den biblischen Text wird der betrachtende Leser persönlich getroffen. Die Beispiele aus der Literatur sind sparsam, aber treffend ausgewählt und verstärken die Anregung zur Meditation. An die einzelnen Betrachtungen schließen sich Fragen, die zu weiterem persönlichen Nachdenken anregen.
Inmitten einer gegenwärtigen Überfülle von angebotener spiritueller Literatur ragt dieser Band durch seine wohl abgewogene Sprache, seine gedankliche Tiefe und seine biblische Bezogenheit hervor und eignet sich besonders für Einzelexerzitien.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Es ist der Herr — Christus begegnen.* (96). Herder, Freiburg Kart. DM 11,50.

Der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini, ist ein exzellenter Bibelwissenschafter und, was noch bedeutsamer ist, er versteht es, den Gehalt und die Aussage biblischer Texte in eine zeit- und lebensnahe Sprache zu übertragen.
Die fünf hier gebotenen Meditationen aus Johannes 21 zielen alle auf die Berufung zur Christusnachfolge. Jede einzelne Meditation wird in drei Schritten erschlossen: in der Betrachtung der Aussage der entsprechenden Verse, in der Rückfrage nach der jeweiligen Verfassung der betroffenen Apostel und in der konkreten Frage nach dem Verhalten des angesprochenen Lesers. Jede Meditation ist umrahmt von einem Gebet, sei es zur Einstimmung oder zur zustimmenden Antwort des Meditierenden.
Der Erzbischof hat mit diesen Meditationen zunächst wohl jene Menschen im Auge, die selber um den geistlichen Beruf ringen und will diesen Mut, Zuversicht und Freude zu diesem Beruf zusprechen. Eine kurze Hinführung zum fruchtbaren, persönlichen Empfang des Bußsakraments schließt diesen kleinen Kurs zur Besinnung auf das geistliche Leben ab.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Das immer neue Antlitz der Kirche.* (176). Styria, Graz 1988, Kart. S 178.—/DM 24,80.

Seit mehr als fünf Jahren veranstaltet der Erzbischof von Mailand an jedem ersten Donnerstag im Monat eine „Schule des Wortes Gottes" im Dom zu Mailand, zu welcher Tausende von Jugendlichen kommen, um sich mit der Heiligen Schrift vertraut zu machen. In diesem Jahr unterbrach der Erzbischof diesen biblischen Glaubenskurs, um die Mitglieder der Pfarrgemeinderäte seiner Erzdiözese in einer eigenen Veranstaltungsreihe mit dem Thema „Kirche" anhand von Texten aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes sowie entsprechenden Stellen aus den Konzilsdokumenten vertraut zu machen. Die hier vorliegenden Meditationen sind eine Frucht dieser Veranstaltungsreihe.
In sieben Schritten wird an das Geheimnis der Kirche herangeführt: die betende, die hörende Kirche, die Kirche als Geheimnis und Gemeinschaft, als Zeichen der Einheit, der Mission und ihrer Liebe für das Leben der Welt. Die Schlußbetrachtung über Lk 10,39 gibt einen Vortrag wieder, den Kardinal Martini am 30.12.1985 in Assisi zum Thema „Das II. Vaticanum in der Kirche Italiens: Erinnerung und Prophetie" gehalten hatte.
Die einzelnen Meditationen nehmen ihren Ausgang vom biblischen Text und leiten über zu einer deutenden und ergänzenden Aussage des II. Vatikanums. Der Auftrag an die Laien ist dabei der besondere Aspekt dieser Betrachtungen, in welchen zu größerer Liebe und Einsatzbereitschaft für die Kirche ermuntert wird, wobei das Moment der Freude darüber, zu dieser Kirche in unserer Zeit zu gehören, ein wesentlicher Akzent ist. Dem Seelsorger in der Pfarre bietet dieses Buch eine vorzügliche Hilfe in der Betreuung der Pfarrgemeinderäte.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ KUNTNER FLORIAN/STIMPFLE JOSEF/WÜST OTTO, *Erneuerung aus dem Geist Gottes.* Ermutigung und Weisung. Mit einem Kommentar von Heribert Mühlen. (225). Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, DM 19,80.

Dieses von drei mitteleuropäischen Bischöfen herausgegebene Dokument lenkt angesichts der Überlieferungskrise des Glaubens die Aufmerksamkeit auf neue Formen der Evangelisierung und der Gemeindespiritualität. Mit dem Zweiten Vatikanum ist für die gesamte Kirche eine pfingstliche Stunde angebrochen, die auf eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes und auf eine Neu-Evangelisierung Europas drängt. Geistliche Erneuerungsbewegungen, Gebetskreise und Umkehrliturgie sind Ausdruck eines fortdauernden konziliaren Erneuerungsprozesses. Ein Anliegen dieses Grundlagendokumentes ist es, das deutsche Gesicht der katholisch-charismatischen Erneuerung zu zeichnen, ihr Profil zu skizzieren und gegen Mißverständnisse abzugrenzen. Die Erneuerung aus dem Geist Gottes betrifft sowohl den spirituellen Weg des einzelnen wie den Aufbau und das Leben der christlichen Gemeinde. Dadurch werden fundamentale Momente wie das Gottesbild, die Grundentscheidung des Menschen,

ein positives Verständnis von Kirche, sowie die Relevanz des Geistes Gottes in den Mittelpunkt gerückt. Positiv wirkt sich dabei der Rekurs auf die pastoralen Nöte, die Fragen und Erfahrungen des heutigen Menschen, die Erkenntnisse und Resultate der Anthropologie und Humanwissenschaften aus.
In diesem Zusammenhang gewinnt die Frage nach dem Katechumenat für Erwachsene und entsprechenden Ausdrucksformen für eine passende Umkehrliturgie an Aktualität. Sie signalisiert die unumgängliche Notwendigkeit, Taufentscheidung und Grundentscheidung miteinander in Verbindung zu bringen und der Taufe in Theorie und Praxis den Rang des Grundsakramentes wieder zurückzugeben. Ein weiterer Schwerpunkt betrifft die Wiederentdeckung und Aufwertung der Charismen sowohl als christliche Grundwirklichkeit als auch in ihren Konkretisierungen. Hier ist der Verdacht sicher nicht falsch, daß neue Zeiten und Situationen durchaus auch neue Charismen bedeuten können.
Mit besonderem Interesse wird man nach Wegen zur Erneuerung der Kirche Ausschau halten. Das Dokument bleibt auch hier auf dem Boden der Wirklichkeit und der Erfahrungen. Ausgehend vom Selbstverständnis der Gemeinde als „Gemeinschaft im Geist" betont es den Stellenwert der Gottesdienstgemeinde, die Funktion der Pfarr- und Hausgemeinden, der zwischengemeindlichen Gruppen, Lebensgemeinschaften, Orden und geistlichen Gemeinschaften, schließlich auch der Ökumene. Es ist ein weites Spektrum an Orten und Möglichkeiten der Erneuerung, das sich hier auftut. Der Tenor der Darstellung ist sowohl an dieser Stelle wie auch in der Skizzierung der geistlichen Bewegungen und ihres Beitrags zur Gemeinde-Erneuerung ein wohltuend positiver, der vor allem auf das Gemeinsame und Verbindende achtet.
Das Dokument bietet insgesamt solide theologische Information und Grundlegung über die Erneuerung der Kirche, ihre geistig-geistlichen Grundlagen und Realisierungsversuche. Es nimmt Maß am Zeugnis der Schrift und den Aussagen des Konzils und markiert damit eine sinnvolle und orientierende Mitte, die wegweisende Kraft für die Zukunft besitzt. Es ist ein sprechendes Zeugnis dafür, wie Verantwortung für den Glauben heute aussehen kann. Es ist klar, daß sich über manche Aussagen oder Annahmen streiten läßt. Der Begriff „Volkskirche" bleibt nach meinem Eindruck etwas schillernd und unbestimmt. Was versteht man darunter? Ist sie ein biblisch verbindliches Modell von Gemeinde? Es scheint mir angesichts der augenblicklichen Situation auch nicht gerade leicht zu sein, sie wieder „verlebendigen" zu wollen. Vielleicht sind solche Erwartungen doch etwas zu hoch gesteckt. Eine zentrale Anfrage besteht auch wohl darin, ob es gelingt, die Priester für dieses Verständnis und diesen Prozeß von Erneuerung der Kirche zu gewinnen und mobil zu machen. Als sehr hilfreich empfinde ich die Überlegungen über Geist und Kreuz bzw. Geist und Armut. Diese Perspektiven wären es wohl wert, noch weiter vertieft und ergänzt zu werden, da ihnen ohne Zweifel eine Schlüsselposition zukommt, wenn es um Erneuerung von Glaube und Kirche geht.

Schweiklberg *Christian Schütz*

■ BÖSEN WILLIBALD, *Auf einsamer Straße zu Gott.* Das Geheimnis der Kartäuser. (191). Herder, Wien 1987. Ppb. DM 19,80.

Es war schon seit jeher das besondere Schicksal des Kartäuserordens, ein von der Welt unbeachtetes Leben zu führen und so zum Unverständnis herauszufordern. Ein Grund für diese öffentlichkeitsscheue Existenz mag auch die konstante Weigerung des Ordens gewesen sein, durch Selbstdarstellung Einblick in dieses einmalige, faszinierende — aber auch unbekannte — Leben zu gewähren. Umso erstaunlicher ist die Tatsache, daß sich in den letzten Jahren die Veröffentlichungen häufen, die einen völlig neuen Zugang zur Ordensfamilie in der Nachfolge des hl. Bruno vermitteln. Dazu zählt das Buch von W. Bösen, der aufgrund seiner bemerkenswert engen Beziehung zum Orden in mühseliger Kleinarbeit ein informatives Werk vorlegen kann.
Sowohl durch die Einstimmung von Judith Frei OSB (9—12) als auch durch die Abschlußkapitel (181—187; 190) wird das kartusianische Programm des „Soli Deo", des ausschließlichen Blicks auf Gott — eines Lebens aus Gott und für Gott allein — großartig umrahmt. Da Vf. in einem ersten Teil in seinen Begegnungen und Gesprächen mit Kartäusern die „Betroffenen" selbst zu Wort kommen läßt, kommt er dem berechtigten Wunsch des Lesers nach der Erfahrungsdimension entgegen und läßt uns hautnah an diesem „Einzelkampf in der Wüste" teilnehmen, in der zeitweise ein unerbittlicher Kampf ums Überleben geführt wird, wie es das anonyme Tagebuch eines Novizen veranschaulicht (31—81).
Im zweiten Teil „Was man über die Kartäuser wissen sollte" hat Vf. ein Grundwissen über Geschichte, Verbreitung und Tagesablauf dieses Ordens zusammengetragen, das den Nichteingeweihten kaum verfügbar ist und nur über die Zuhilfenahme mehrerer Handbücher einsehbar wird.
Während sich die Interviews und Aussagen der Kartäuser durch eine große Nüchternheit, Einfachheit und durch einen überraschenden Realismus auszeichnen, entgeht Vf. in den Teilen des Buches, die unmittelbar von ihm selbst stammen, nicht ganz einer idealisierenden und glorifizierenden Tendenz. Trotzdem hat W. Bösen das theozentrische Anliegen als das eigentliche Ziel der Kartäuserexistenz sehr gut verstanden und in allen Teilen seines Werkes immer wieder transparent werden lassen.
Unverständlich bleibt, daß Vf. als ausgewiesener Kenner der Ordensfamilie des hl. Bruno mit keinem Wort und in keiner Anmerkung die Kleinen Brüder und Schwestern von Bethlehem erwähnt, die doch eine unerwartete Neubelebung des Ideals des hl. Bruno darstellen und auch im deutschsprachigen Raum längst Fuß gefaßt haben. Etwas enttäuschend ist auch die Tatsache, daß Vf. mit keinem Satz auf das Problem eingeht, wie Christen, die nicht zum Kartäuser berufen sind, trotzdem wichtige Momente dieses Lebens in Schweigen und Einsamkeit in Ehe, Familie und Beruf einbringen können. Welche Aktualität einer solchen Umsetzung der Spiritualität des hl. Bruno heute zukommt, braucht nicht extra betont zu werden.

An kleinen sachlichen Fehlern wäre anzumerken, daß es einen Irrtum darstellt, den Orden der Steyler Missionare (SVD) als Priesterkongregation zu qualifizieren (85). Auf S. 168 wird zwar auf die Fraglichkeit einer Differenzierung von „Priester- und Brudermönch" hingewiesen; dennoch wird vom Autor der nicht sachgemäße Terminus „Priestermönch" anstelle von „Kreuzgangmönch" auch weiterhin verwendet.

Salzburg *Josef Außermair*

VERSCHIEDENES

■ ELA JEAN-MARC, *Mein Glaube als Afrikaner.* Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit. (Theologie der Dritten Welt Bd. 10). Freiburg, Herder 1987.

Über das *Wie* der Glaubenslehre und Glaubenspraxis heute in Afrika nachzudenken und zwar unter ernsthafter Einbeziehung all dessen, was zur Lebenswirklichkeit des Afrikaners gehört, ist das Ziel dieses Buches. Damit betrifft es die Grundthematik der gegenwärtigen theologischen Entwicklung in den sogenannten „Dritte-Welt-Kirchen".

Glauben als Afrikaner, was ist das? Was heißt hier „glauben", d. h. christlich glauben, und dies auf „afrikanische Art"? Vf., einer der bedeutendsten afrikanischen Theologen, unternimmt in diesem Buch, in dem auch frühere Veröffentlichungen in überarbeiteter Fassung angeboten werden, den nachdenklichen Versuch, zu erzählen, nicht *was*, sondern wer Gott für den Afrikaner ist und wie der Glaube des Afrikaners an ihn aussieht. Dabei wird auch nach jenen Quellen der afrikanischen Tradition gefragt, die dazu verhelfen können und sollen, im christlichen Verständnis die Selbstoffenbarung Gottes als einen lebendigen, befreienden Umgang, auch im Alltag, mit der göttlichen Wahrheit zu erleben.

Inhalt: 1. Als erstes wird die Notwendigkeit angesprochen, daß aus den Quellen der afrikanischen Tradition neues Leben erwacht. Der Rahmen dafür ist die Erfahrung des Volkes, die zum aufmerksamen Hinhorchen auffordert: „In der Erfahrung, deren Verlauf ich hier skizziere, wurzelt eine Glaubensreflexion, in der der Theologe ständig hinhorchen muß auf das, was in der Gemeinschaft konkret erlebt und erfahren wird, um es aufzugreifen und zum Gegenstand seiner Meditation und seines Gebetes zu machen" (25). Hier geht es darum, mit wachen Sinnen die Zeichen wahrzunehmen, durch die uns die Botschaft der Wirklichkeit aus der Tiefe des Seins erreicht.

Die Integration des christlichen Glaubens in die afrikanische Kultur erfordert ein offenes Ohr, ein offenes Auge, ein offenes Herz, welches das Evangelium eine neue Sprache sprechen läßt, eine Sprache, die dem Afrikaner keine kulturelle Entfremdung auferlegt, gleichzeitig aber das Evangelium das sein läßt, was es ist: eine Heilsbotschaft *Gottes* und nicht bloß eine Botschaft nach menschlichem Maß und Belieben, und schon gar nicht die Botschaft einer einzigen Kultur, so sehr sie auch daran glauben mag, höher als alle anderen zu stehen. Die neue Sprache, die das Evangelium heute in Afrika braucht, ist die kritisch beleuchtete Sprache des Ahnenglaubens, der afrikanischen Symbolwelt, der afrikanischen Religionen, der afrikanischen Kunst und Frömmigkeit, der afrikanischen Spiritualität und Lebensdynamik. Von all dem erzählt Vf. in einer ebenso flüssigen wie fesselnden Art und legt selbst damit ein beredtes Zeugnis für das ab, was er die „Kunst, die Offenbarung Gottes zu erzählen" genannt hat (47 ff).

2. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens hängt aber nicht zuletzt auch davon ab, wie bodennah er zu sein vermag. „Der Glaube nimmt sich aller Probleme an, die das Dasein insgesamt betreffen" (80 f). Daher befaßt sich Ela im zweiten Teil des Buches auch mit der konkreten Lebenssituation des Afrikaners, aber immer mit Blick auf das Evangelium. Es verwundert deshalb nicht, daß dort, wo die Armutssituation des Volkes, beispielsweise die medizinische und soziale Lage, angesprochen wird (80 ff), auch Überlegungen zu Krankheit und Sünde in der Bibel angestellt werden. Denn nicht außerhalb, sondern innerhalb der Herausforderung durch die allgemeine Situation von Armut und Unterentwicklung des afrikanischen Volkes soll und muß sich das Wort Gottes von Heil und Heilung und von Befreiung bewähren. „Gott ist nicht neutral" (117 ff). Das ist die ermutigende und befreiende Botschaft vom Kreuz Christi, welche nicht nur tröstet, sondern vor allem schöpferische Kräfte für die Errichtung einer gerechten Welt der Kinder Gottes freisetzt.

3. Neues Leben unter dem Wort Gottes, Inkulturation, d. h. neue Beziehungen von Glauben und Theologie zur afrikanischen Kultur und Lebenswirklichkeit ist nur möglich, wenn das Evangelium, wie Vf. im dritten Teil seiner Ausführungen hervorhebt, ins „Zentrum der Konflikte" gestellt wird (128—150). Das bedeutet die Bereitschaft, in Namen des Evangeliums und mit dem Evangelium sich „die Hände schmutzig zu machen, um eine lebendige Gottesbeziehung zu erfahren" (150). Dabei geht es um nichts anderes als die Relevanz des Glaubens für den Afrikaner auf der Suche nach menschlicher Vollgestalt im Schatten der Ahnen und im Licht des Evangeliums. Gerade dies aber kann auch zum Bruch mit fertigen Systemen führen, in die das Wort manchmal oder gar nicht selten eingepreßt wird.

Diesem Buch kommt das Verdienst zu, die „Kontextualisierung" der Theologie nicht bloß als „Inkulturierung", sondern als *Sprache und Aus-sprache* des ganzen afrikanischen Menschen (67), als eine neue Evangelisierungsmethode an der Basis vorzustellen. Das Material dazu gewinnt Vf., wie das Buch deutlich zeigt, nicht am Schreibtisch in einer Studierstube, sondern aus einer langjährigen Glaubenspraxis zusammen mit den Ärmsten der Armen seines Landes. Nicht der Drang zur „Bekehrung" im alten Stil, um dem diktatorischen Verlangen der Statistik zu genügen, sondern die Pflege einer umfassenden Gottesbeziehung ist der Hauptpfeiler jeder „Pastoral der beschmutzten Hände" (101), die sich allen Lebensbereichen des Afrikaners und dem Gesamtkontext des

heutigen Afrika verschrieben weiß. Das Buch ist zweifellos eine hilfreiche Lektüre; ein Beitrag nicht nur zur afrikanischen Theologie, sondern zu Theologie und Glaube schlechthin.
Münster *Kossi J. Tossou*

■ BECK HEINRICH, *Reinkarnation oder Auferstehung.* Ein Widerspruch? (47). (Schriftenreihe für Grenzgebiete der Wissenschaft. Hg. v. Andreas Resch. Bd. 14). Reschverlag, Innsbruck 1988. Brosch. S 78,—.

Der Vf. (Prof. f. Philosophie in Bamberg) bietet eine knappe und verständliche Auseinandersetzung mit der Frage der Reinkarnation. Nach einer ontoanthropologischen Grundlegung über die Beziehung von Körper und Seele wird überlegt, wieweit die dem Westen eigene Suche nach Unterscheidung (Dualismus) und das den Osten bestimmende Verlangen nach Einheit (Monismus) einander ausschließen oder auch als einander ergänzende Gesichtspunkte verstanden werden können.
Es ist für ein christliches Denken entscheidend, daß es dem Glauben an eine endgültige und leibhafte Auferstehung verbunden bleibt, die geschenktes Ereignis ist. Reinkarnation ist für dieses Ziel weder notwendige Voraussetzung noch könnte sie es aus sich heraus erreichen.
Anders ist es jedoch, wenn man sich die Läuterung in einem weiteren Leben als Alternative zum Fegefeuer denkt. Damit würde allerdings auch das bereits 'Erworbene' neu zur Entscheidung gestellt und könnte daher auch verloren werden. Beck verweist darauf, daß auch die 'abgeschiednen Seelen' für immer an die Materie gebunden bleiben und in Liebe mit der Schöpfung verbunden sind. Der Gedanke, daß diese Liebe zu einem nochmaligen Eintreten in irdische Abläufe führen könnte, erinnert stark an das buddhistische Ideal des Bodhisattva.
Die Möglichkeit einer Reinkarnation, die auf solche Weise und immer im Hinblick auf eine endgültige Auferstehung und den Willen Gottes gedacht wird, hat jedoch mit dem, was sie in einem anderen anthropologischen Denksystem bedeutet, außer dem Namen kaum mehr etwas gemeinsam.
Linz *Josef Janda*

■ HUMMEL REINHART, *Reinkarnation.* Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum. (128). Grünewald, Mainz/Quell, Stuttgart 1988. Kart. DM 18,80.

Was R. Hummel zum Thema Reinkarnation zu sagen hat, unterscheidet sich wohltuend von dem heute üblichen oberflächlichen Gerede, das auf Einverständnis abzielt, indem es die Aufmerksamkeit auf bestimmte psychische Erfahrungen lenkt. H. hat einige Jahre als Leiter eines theol. College in Indien verbracht; seit 1981 ist er Leiter der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart.
Der Glaube an die Wiedergeburt (bzw. Wiederverkörperung) ist der Versuch einer Antwort auf die Frage nach der Ursache und dem Sinn des Leidens, nach dem Bösen und nach dem Spielraum und den Folgen menschlicher Entscheidungen. Die Idee der Reinkarnation ist daher immer in eine bestimmte Gesamtschau der Welt und der menschlichen Existenz eingebunden und wird zu deren Ausdruck. Ist von *der* Reinkarnationslehre die Rede, wäre demnach immer zu fragen, welche gemeint ist.
Die Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Denken sind auch in der Reinkarnationslehre groß. Was im östlichen Denken ein belastendes Müssen ist, wird nach westlichem Denken zu einem entlastenden Können. Dem Osten geht es um ein Auslöschen der an der irdischen Welt orientierten Individualität, der Westen hat hingegen das Individuelle fast bis zur Absolutsetzung kultiviert; dadurch wird die Reinkarnation zu einem Mittel der Selbstverwirklichung und der Ausweitung der individuellen Existenz in Vergangenheit und Zukunft; sie wird zu einer neuen und auf das Individuum eingeengten Geschichtlichkeit.
Vieles von dem, was im Reinkarnationsglauben zum Ausdruck kommt, widerspricht dem christlichen Denken. So ist es christliche Überzeugung, daß die strikte Gerechtigkeit durch die Liebe abgelöst ist, wodurch der unbedingte Zusammenhang zwischen Tat und Folge aufgehoben ist; freilich bleibt es ein schwieriges Problem, die richtige Balance zu finden zwischen dem gratis Geschenkten und dem, was ausgelitten werden muß. Das Christentum erlebt in der neuerlichen Begegnung mit der Reinkarnationslehre eine Neuauflage des Gnadenstreites, wenn auch unter stark veränderten Voraussetzungen. Trotz aller Widersprüche bleibt dem christlichen Jenseitsglauben die Auseinandersetzung mit der Idee der Reinkarnation aufgegeben, wobei vom Christen mehr denn je verlangt ist, das Unchristliche von dem zu unterscheiden, was (nur) fremd und ungewohnt ist.
Hummel zeigt auf, welche Bedeutung der Reinkarnation im Weltbild des Hinduismus, des Buddhismus, des Spiritismus (A.Kardec) und der Anthroposophie (R. Steiner) zukommt und wie sie aus christlicher Sicht betrachtet werden kann. Er bietet damit eine gute Grundorientierung zu einer heute viel diskutierten Frage.
Linz *Josef Janda*

■ KALTENBRUNNER GERD-KLAUS (Hg.), *Im Anfang war das Spiel.* Schöpfertum und Glück zwischen Arbeit und Freizeit. (Herderbücherei Initiative 71). Freiburg—Basel—Wien 1987. Kart. DM 12,80.

Die Erinnerung an das Jahr 1938 muß nicht zwangsläufig zur kollektiven Depression führen. Auch in diesem Jahr gab es erfreuliche Ereignisse; zum Beispiel erschien damals Johan Huizingas Buch „Homo ludens". Seit „Homo ludens" wissen wir wieder, daß der Mensch nicht nur homo oeconomicus und homo politicus, daß Spielen kein Privileg des unfertigen Kindes, daß Spielen eine nicht zu unterschätzende Komponente des Mensch-Seins ist. Kapital und Arbeit, die unumschränkten Triebkräfte neuzeitlicher europäischer Geschichte, haben diese Aussicht auf den Menschen allzu oft verstellt. Wo Leistungsdenken, Zweckorientierung und Lustunterdrückung Raum greifen, findet das Spiel in seiner schönen, freundlichen Zwecklosigkeit keinen Platz mehr.
Huizingas Verdienste um eine Rückbesinnung zogen in den Jahrzehnten darnach eine Fülle von Literatur

zum Thema Spiel nach sich. Wer sich genauer informieren will, findet in Kaltenbrunners Buch eine umfangreiche Bibliographie. Er findet aber nicht nur dies; Kaltenbrunner hat verschiedene Beiträge gesammelt, die sich dem Thema Spiel aus unterschiedlichen Perspektiven nähern. Die Soziologie kommt zu Wort, die Völkerkunde, die Biologie, die Theaterwissenschaft, natürlich die Pädagogik, aber auch die Theologie. Was da gesagt wird, ist nicht immer ganz neu. Daß wir das Spiel in seiner freiwillig akzeptierten Regelhaftigkeit als nicht-entfremdetes Arbeiten deuten können, daß Modellspiele für das sogenannte ernsthafte Leben eine wichtige Funktion haben, daß spielerische Rituale im Alltagsleben oft zu finden sind, daß das zeitgenössische Theater an einer Spielkrise leidet: das alles ist auch schon an anderer Stelle von anderen gesagt worden. Und auch Huge Rahners Aufsatz über das „himmlische Tanzspiel", über den deus ludens also, ist immerhin schon 1952 zum ersten Mal erschienen. Das Buch liest sich also einerseits wie eine Zwischenbilanz zur interdisziplinären Erforschung des homo ludens; eine fragmentarische Zwischenbilanz freilich, denn der Germanist vermißt gewiß einen Betrag über die Sprachspieltheorie, die seit Wittgenstein die Sprachwissenschaft so nachhaltig beeinflußt hat. Andererseits bietet das Buch — und darin sehe ich seinen eigentlichen Wert — dem Leser ohne umfassende Vorkenntnisse einen interessanten und vielseitigen Einstieg in die Thematik.

„Im Anfang war das Spiel" — wenn Kaltenbrunner mit diesem programmatischen Titel sagen will, daß der Mensch Haltungen anstreben sollte, die Goethe einmal mit der Formel „Ernst ohne Trockenheit" so treffend beschrieben hat, dann kann man gewiß zustimmen. Allerdings sollte man nicht ganz unerwähnt lassen, daß die Schickimicki-Mentalität des postmodernen Zeitgeistes aus allem und jedem eine Spielerei macht: Partnerschaft, Beruf, Kunst, Politik . . . Hauptsache, man unterhält sich. Lustig geht die Welt zugrunde! Wenn daher Ruth Rau in ihrem Beitrag die Sandkastenspiele und die Rituale des Liebesspiels in einem Zug mit den militärischen Plan„spielen" der Supermächte abhandelt, dann wird mir plötzlich ganz ernst zumute. „Wir spielen immer," heißt es bei Schnitzler. Furchtbar, wenn er recht behielte.

Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

■ KRANZ GISBERT, *Was ist christliche Dichtung?* Thesen—Fakten—Daten. (122). Pfeiffer, München 1987. Kart.

Gisbert Kranz selbst ist es, der sich in der Einleitung zu seinem Buch die Latte ziemlich hoch legt: „Was wir im folgenden entwerfen, ist eine Theorie der christlichen Dichtung." Der Verlag ist mit der hohen Selbsteinschätzung seines Autors einverstanden: Bisher habe es keine Kriterien der Unterscheidung zwischen christlicher und nicht-christlicher Dichtung gegeben; jetzt — im Jahre 1 nach Kranz — gibt es sie endlich.

Der Leser ist also gespannt, wie der Autor sein aufwendiges Vorhaben auf nicht einmal 100 Seiten realisiert hat. Erster Eindruck: Der Zugang zum Thema ist überzeugend. Kranz begnügt sich nicht mit werkimmanenten Beschreibungen, sondern bezieht mehrere Konstitutionsfaktoren der Literatur mit ein: den Autor, das Publikum, die poetischen Mittel, schließlich die „Sache" selbst, das „Christliche" also. Was aber ist das „Christliche"? Kranz ist sich dessen bewußt, daß unterschiedliche Menschen, auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft, unterschiedliche Vorstellungen vom „Christlichen" haben. Die Frage „Was ist christliche Dichtung?" stößt daher auf ähnliche wissenschaftstheoretische Probleme wie die Frage „Was ist realistische Literatur?" oder „Was ist Romantik?" Exakte Definitionen grenzen ein und grenzen aus; bis zu einem gewissen Grad bleiben sie immer Sache der persönlichen Wertung, es sei denn, eine letzte Instanz bestimmte dogmatisch, was christliche Dichtung zu beinhalten und wie sie auszusehen habe. Da sei aber Gott vor (den ich mir in kulturellen Fragen ziemlich liberal vorstelle). Die „Sache" wird auch dann nicht leichter zu klären, wenn sich Kranz von ihr ab- und dem Autor zuwendet. Wer ist ein christlicher Autor? Wer sich selbst dafür hält? Wen die Literaturkritik dazu macht? Wer christliche Motive verwendet? Kranz kritisiert an Karl-Josef Kuschel, daß er den Begriff des christlichen Autors allzu weit fasse. Möglich. Aber wie eng faßt ihn Kranz? Er begnügt sich mit der Antwort, daß dies alles eben nicht so leicht ist, und daß man es sich aber auch nicht leicht machen soll. Kranz' Grabungen im Bereich der formalen und sprachlichen Mittel bringen auch wenig Förderliches zutage. Christliches kann sich subjektiv-metaphorisch, intellektuell-rhetorisch, dramatisch, lyrisch, episch oder anders äußern. Auch so führt also kein Weg nach Rom.

Wir haben somit das Schlußkapitel erreicht und stehen da, so klug als wie zuvor. Wieder einmal hat einer versucht, eine theoretische Systematik zu erarbeiten, wo geschlossene kategoriale Systeme nur zu nutzlosen und letztlich willkürlichen Abgrenzungen führen. Kranz hat ein Buch geschrieben, das zwar im Detail interessante Fakten, kluge Überlegungen und brauchbare Denkanstöße enthält. Die Latte war aber eindeutig zu hoch gelegt. Weder gesicherte Unterscheidungskriterien noch eine Theorie christliche Literatur sind das Ergebnis dieser Arbeit. Brauchbar scheint sie mir vor allem für den ambitionierten Laien, auch für den interessierten Theologen, der den Weg zur Literatur sucht. Dem Literaturwissenschaftler, den Kranz auch als Adressaten nennt, bringt das Buch aber wenig Neues.

Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

■ MUTH LUDWIG, *Lesen — ein Heilsweg.* Vom religiösen Sinn des Buches. Mit einer Einleitung von Eugen Biser. Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Kart. DM 12,80.

Cur deus auctor? Gott hat die Schrift zum Medium der Offenbarung erwählt. Muth meint, dies sei kein bloßer Zufall, geschweige denn eine Notlösung, die aus dem begrenzten medientechnologischen Standard der Zeit erklärbar sei. Ob Gott — offenbarte er sich heute — den Evangelisten die Produktion von

Video-Clips nahelegen würde, diese Frage wird wohl unbeantwortet bleiben. Tatsache ist, die Schrift ist ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Heilsgeschichte, und Muth bedauert, daß die Kirche diesem Umstand nicht immer gerecht geworden ist. Schon in den frühen Tagen der Kirchengeschichte sei eine gewisse Skepsis gegen die Schrift- und eine Bevorzugung der Bildkultur feststellbar. Das allzu ängstliche Mißtrauen gegen den mündigen Leser, der seine Lektüre selbstverantwortlich wählt, habe sich dann bei der Erstellung des Index gezeigt. Die Lese- und Schreibwirklichkeit habe — dem Index zum Trotz — ihr Eigenleben entfaltet, dies zum Nachteil der Kirche, insbesondere der katholischen, die im Gegensatz zur protestantischen wenig Liberalität aufgebracht habe.

Muths Anliegen ist es, dem katholischen Lesedefizit durch eine wirksame, nicht-autoritäre Lese-Pastoral entgegenzusteuern. Dafür kann er zwar keine Rezepte anbieten, aber er formuliert einige wichtige Probleme, die zum Weiterdenken anregen. Und Weiterdenken tut not, denn grundsätzlich hat Muth gewiß recht, wenn er den Umgang mit dem Buch als Bestandteil der Persönlichkeitskultur bezeichnet. Diesen Gedanken formuliert auch Eugen Biser in seiner Einleitung, und er fügt hinzu: Das Buch „entzieht den Leser dem Andrang der alltäglichen Pflichten und Sorgen und bringt ihn . . . vor sich selbst."

Manchmal freilich scheint mir Muth in seiner Begeisterung fürs Geschriebene ein wenig über das Ziel zu schießen. Schon der Buchtitel ist für meinen Geschmack etwas zu pathetisch ausgefallen. Und manchmal versteigt sich der Autor — der essayistische Stil mag dazu verführen — zu Verallgemeinerungen, die schwerlich haltbar sind: Elektronische Medien schaffen Ersatzwirklichkeiten, das Buch gibt Primärerfahrungen weiter. Kann man das so stehen lassen? Schon Cervantes führte den Wirklichkeitsverlust seines Helden Don Quichotte auf allzu exzessive Lektüre trivialer Ritterromane zurück. Das Medium allein garantiert noch keine Qualität. Woody Allens „Manhattan" ist allemal wertvoller als Konsaliks Gesammelte Werke, und die verfilmte „Blechtrommel" ist sehenswerter, als die in Buchform gebrachte „Schwarzwaldklinik" lesenswert wäre.

Linz *Christian Schacherreiter*

■ RAAB PETER (Hg.), *Heilkraft des Lesens.* Erfahrungen mit der Bibliotherapie. (Herder-TB/1535). (176). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

Es geht um das geglückte Leben, um die Persönlichkeit, ihre Reifung, Öffnung, Entfaltung — sagt der Herausgeber in der Einleitung, und der kritische Leser befürchtet, daß ihn wieder einmal eine jener mysteriösen Publikationen ereilt hat, die das gesamte Lebensglück als Sonderangebot zum Sparpreis von siebzig Schilling ins Haus liefern. Aber der Herausgeber beugt sogleich diesem Mißverständnis vor: Nicht um Rezepte zur Vermeidung von Angst, Leid und Enttäuschung bemühe er sich, sondern um Methoden, die uns ermöglichen, mit den unausweichlichen Schattenseiten der Existenz leben zu lernen. Solch eine Methode ist die *Bibliotherapie*, der rechte Umgang mit dem Buch, denn „Bücher sind es, die die wichtigsten Menschheitserfahrungen weitergeben". Wer sich auf Bücher einläßt — fernab der wisschenschaftlichen Diskussion — lernt sich und die Mitmenschen besser kennen. Lesen hilft leben.

Die Mitarbeiter an Raabs Buch beleuchten die Bibliotherapie aus 14 unterschiedlichen Perspektiven. Die historische Perspektive zeigt, daß der therapeutische Gebrauch des Buches schon eine lange Tradition hat, daß Autoren des 17. Jh. ihren Büchern eine gewisse Heilkraft gegen Melancholie zugesprochen haben, daß über den Bibliotheken von Pharaonen zu lesen stand: Heilstätte der Seele. *Helmut Thielicke* erläutert in seinem Beitrag, daß Lesen vor allem deshalb als Therapeuticum taugt, weil es die Erholungsform der *Sammlung* ermöglicht, im Gegensatz zur heute üblichen *Zerstreuung*. Dem Wort (das führt auch *Gertrude Sartory* in ihrem Aufsatz aus) müssen wir Zeit lassen. Es kann nicht als rasche Abfolge von Reizen konsumiert werden. Außerdem findet der Leser Erfahrungen anderer Leser mit bestimmten Büchern, Hinweise auf richtige Lesemethoden und eine Bibliographie mit Sachbüchern zu Themen wie Partnerschaft, Lebenskreis, Sinnsuche.

Peter Raab hat ein wichtiges Buch herausgegeben, das für viele lesenswert ist: für Menschen, die sich einmal über Bibliotherapie informieren möchten, für Menschen, die selbst Hilfe beim Buch suchen möchten, und natürlich für solche, die anderen durch Bücher helfen möchten.

Gallneukirchen *Christian Schacherreiter*

■ STUHLHOFER FRANZ, *Naturforscher und die Frage nach Gott.* (134). (Telos — Bücher 522). Schwengeler Verlag, Berneck 1988. Brosch. sfr 7,80/DM 8,80.

Dem Autor geht es um die Geschichte der Naturwissenschaften und die weltanschauliche Verwertung ihrer Entdeckungen und Theorien. Nach Klärungen einiger Begriffe setzt er sich mit — zumindest zu ihrer Zeit — berühmten Naturforschern und der Gottesfrage auseinander; konkret mit Einstein, Darwin, Livingstone, Steffens, Euler, Linne, Boyle, Kepler.

Dabei zeigt er auf, daß schon *A. Einstein*, ein Vertreter einer kosmischen Religiosität, im Begriff eines persönlichen Gottes geradezu die Ursache für den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Glaube sieht.

Ch. Darwin, ein ursprünglich gläubiger Mensch, wird immer mehr zum Skeptiker (vielleicht bedingt durch seine Kränklichkeit) und Agnostiker, der nie eine persönliche Beziehung zu einem vergebenden und liebenden Gott fand.

Leonhard Euler, ein Mann mit glänzendem Verstand und großer Willenskraft, ungeheuer produktiv als Mathematiker, versucht auf der Ebene der Ratio die Offenbarung gegen Freigeister zu verteidigen.

Carl v. Linne, ein Erfahrungswissenschafter, der einerseits an der Bibel, andererseits an antiken Dichtern orientiert ist, sieht Gott als strenges Schicksal. Für Umkehr und Vergebung oder Jenseits ist bei ihm wenig Raum.

Robert Boyle, Chemiker und eifriger Förderer der Mission, befaßt sich in einem Viertel seiner Schriften mit religiösen Fragen. Gott ernstnehmen heißt für

ihn, die Bibel ernst nehmen. Um sie besser verstehen und verteidigen zu können, lernt er sogar die Originalsprache der Bibel.
Für Menschen, die sich fragen: „Wie konnte sich die Naturwissenschaft so weit von Gott entfernen?", ist dieses Büchlein eine Antwort. Es liegt nicht an der Naturwissenschaft und nicht an Gott oder seinem Wort, sondern an der Entscheidung der Menschen, der Naturwissenschafter. Das zeugnishafte Schlußkapitel des Buches zeigt deutlich die evangelistische Absicht des Autors.
Puchenau *Karl Rohregger*

■ HELLER THOMAS, *Untersuchungen zur Passauer Pressegeschichte.* Das Passauer Zeitungswesen von 1785—1890. (Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau, Nr. 44). (182). Verlag des Vereines für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1986. Kart. DM 28.—.

In dieser Darstellung des 1. Jahrhunderts Passauer Pressegeschichte findet nicht nur der Publizist viele interessante Details über Entstehen, Blühen und Vergehen der Zeitungen in diesem Raum; auch der Historiker wird mit einer Fülle von Material über die geschichtlichen Entwicklungen konfrontiert. Nicht zuletzt erfährt auch der wirtschaftsgeschichtlich Interessierte mancherlei über das mit der Presse untrennbar verbundene Druckergewerbe.
1785 beginnt das Pressewesen mit dem „Passauer Intelligenzblatt", das in einer Auflage von nur einigen hundert Stück den Lärm der großen Weltgeschichte in die rund 8000 Einwohner zählende Stadt dringen läßt. So berichtet es 1789 beispielsweise vom Sieg des russischen Fürsten namens Potemkin über die Türken. In den nächsten Jahrzehnten folgen Zeitungsgründungen und Zeitungseinstellungen, Besitzwechsel, Druckereigründungen, verbunden mit dem Familienschicksal der Redakteure, Verleger und Drucker. Ständig mußte man sich nicht nur mit Konkurrenten, sondern auch mit der Zensur und den Gerichten herumstreiten, die mehr oder weniger schikanös in das Leben der Zeitungen eingriffen. Auch die Beziehungen zum Bischöflichen Stuhl waren wechselvoll: 1785 förderte der „aufgeklärte" Fürstbischof die Zeitungsgründung; 1813 beschwerte sich das Ordinariat über den Abdruck von Anekdoten aus dem 17. Jahrhundert über das Konzil von Konstanz 1414. Einige Jahrzehnte später entzog die Diözese einem Zeitungs- und Druckereibesitzer die kirchlichen Druckaufträge, weil die Linie der Zeitung nicht mehr genehm war. Die Herausbildung von Weltanschauungsparteien in der 2. Hälfte des 19. Jhs. prägte auch das Zeitungswesen stark, sodaß es immer mehr zur Stimme politischer Richtungen und deren Persönlichkeiten wurde. Kostproben der damaligen Schreibweise zeigen, daß der Stil der politischen Auseinandersetzungen unserer Tage als geradezu manierlich einzustufen ist.
Alles in allem zeigt diese gründliche Darstellung, wie sich die großen politischen Entwicklungen in einem kleinen Raum konkretisierten und im Pressewesen spiegelten.
Linz *Hubert Lehner*

■ JOURNALISTENINDEX 1988: *Trend zur Spezialisierung.* In einem um 40 Seiten verstärkten Umfang ist der für die Öffentlichkeitsarbeit so wichtige Österreichische Journalistenindex 1988 erschienen. Der Trend für 1988 zeigt, daß sich die Journalisten immer mehr auf Fachgebiete spezialisieren.
In dem nunmehr 340 Seiten starken Nachschlagewerk finden sich Daten über 6200 in Österreich tätiger Journalisten der Tages- und Wochenzeitungen, Zeitschriften und Fachjournale, des ORF's, der Nachrichtenagenturen, der Pressefotografen und der Auslandskorrespondenten.
Sehr wichtig für die Pressearbeit sind die Fachgebietsregister. Die Einteilung erfolgt nach 32 Fachgebieten: Von der Agrarwirtschaft gibt es 192 Fachjournalisten, Außenpolitik 295, Buchkritiker 205 bis Wirtschaft mit 405 und Wissenschaft mit 234 Journalisten. Neu in der Ausgabe 1988 ist die Rubrik Tierecken mit 22 Fachjournalisten.
Aus dem Fachgebietsregister geht auch die zunehmende Spezialisierung der Redaktionen hervor. So gibt es zum Beispiel im Vergleich zum Vorjahr 15 neue Außenpolitiker, die Anzahl der Journalisten die sich mit Frauenthemen befassen, stieg von 97 auf 122, die Anzahl der Innenpolitiker von 228 auf 247 und die Medizinjournalisten von 189 auf 216. Gegenüber 1987 gibt es um 26 mehr Modejournalisten, um 8 mehr Motorjournalisten und um 24 mehr Touristikjournalisten. (Redaktion)

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE

SPLETT JÖRG/FROHNHOFEN HERBERT (Hg.), *„Entweder/Oder".* Herausgefordert durch Kierkegaard. (156). Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1988. Ppb. DM 24.—.
ULKE DIETER, *Vorbilder im Denken.* 32 Porträts großer Philosophen. (224). Kösel, München 1988. Geb.

HEILIGE SCHRIFT

FIEDERLEIN FRIEDRICH MARTIN, *Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche.* (264). Don Bosco Verlag, München 1988. Kart. DM 24,80.
GERSTENBERGER ERHARD S., *Jahwe — ein patriarchaler Gott?* Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. (171). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 20,—.

GNILKA JOACHIM, *Das Matthäusevangelium — II. Teil.* Kommentar zu Kap. 14,1 — 28,20 und Einleitungsfragen. (Reihe: Herders theol. Kommentar zum Neuen Testament). (552). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 118.—.
KOCH KLAUS, *Die Profeten II.* Babylonisch-persische Zeit. (Urban Taschenbücher 281). 2.durchgesehene Auflage. (216, 2 Abb.). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 22,—.
LOHSE EDUARD, *Theologische Ethik des Neuen Testaments.* (Theologische Wissenschaft, Bd. 5,2). (145). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 25,—.
PORSCH FELIX, *Johannesevangelium.* (Stuttgarter Kleiner Kommentar, NT 4). (232). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988. Kart. DM 15,80.
SCHARBERT JOSEF, *Ich bin Josef, euer Bruder.* Die Erzählung von Josef und seinen Brüdern, wie sie nicht in der Bibel steht. (114). EOS-Verlag, St. Ottilien 1988. Kart. DM 14,80.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

THOMAS VON AQUIN, *Die Hoffnung.* Übersetzung von Josef F. Groner. Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. (204). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 32.—.
AUER JOHANN, *Kleine Katholische Dogmatik. Jesus Christus — Heiland der Welt. Maria — Christi Mutter im Heilsplan Gottes.* Band IV/2. (509). F.Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 38,—.
EICHER PETER (Hg.), *Neue Summe Theologie. Band 1: Der lebendige Gott.* Übersetzung aus dem Französischen von A. Himmelsbach. (456). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 65,—.
VORGRIMLER HERBERT, *Karl Rahner verstehen.* Eine Einführung in sein Leben und Denken. (224). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 22,80.
SCHNEIDER THEODOR/ULLRICH LOTHAR (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes.* (Erfurter theol. Studien, Bd. 16). (211). St. Benno-Verlag, Leipzig 1988. Kart.
SCHNEIDER THEODOR/ULLRICH LOTHAR (Hg.). *Vorsehung und Handeln Gottes.* (QD 115). (208). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 48,—.
LUYTEN NORBERT A., *Ewigkeit des Menschen?* Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über das Leben nach dem Tod. Im Nachlaß herausgegeben von Hildegard Christoffels. (191). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1988. Brosch. sfr 24,—.
COLLET GIANCARLO (h.), *Der Christus der Armen.* Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. (232). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 44,—.
FREY CHRISTOFER, *Die Theologie Karl Barths.* Eine Einführung. (304). Athenäum, Frankfurt 1988. Kart. DM 48,—.
LESSMANN THOMAS, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys.* Eine Darstellung. (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 30). (174). Evangelisch-methodistische Kirche, Recklingshausen 1987. Kart. DM 10,—.
BIRMELÉ ANDRÉ/RUSTER THOMAS, *Allein seligmachend? Das Thema Kirche im Gespräch der Kirchen.* (Reihe: Arbeitsbuch Ökumene, Band 4). (104). Echter, Würzburg und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. Brosch. DM 15,80.
HINTZEN GEORG/KLEIN ALOYS/URBAN HANS JÖRG, *Zum Thema: Lehrverurteilungen — kirchentrennend?* Eine katholische Lesehilfe. (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). (134). Bonifatius 1988. Kart. DM 14,80.

LITURGIK

ITINERA DOMINI. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 14. August 1988 dargeboten. Hg. v. Anselm Rosenthal OSB. (370, 1 Tafel). Aschendorff, Münster 1988. Ln. DM 68,—.
KÜPPERS KURT, *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter.* Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet. (Münchener Theol. Studien, Hist.Abt. — Bd. 27). (336). EOS-Verlag, St. Ottilien 1988. Kart. DM 78,—.
THALER ANTON, *Gemeinde und Eucharistie.* Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. (Praktische Theologie im Dialog, Band 2). (558). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1988. Kart.
SCHLEMMER KARL, *Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester.* Lesejahr C. (320). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 46,—.
DAS GROSSE SCHOTT-FÜRBITTBUCH: Sonn- und Festtage A-B-C. (464). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 46,—.

KIRCHENGESCHICHTE

FABISCH PETER/ISERLOH ERWIN (Hg.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517 — 1521).* 1. Teil: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablaßthesen (1517—1518). (Corpus Catholicorum, Bd. 41). (II und 459, 27 Tafeln). Aschendorff, Münster 1988. Efalin. DM 160,—.
FREUDENBERGER THEOBALD, *Hieronymus Dungersheim* von Ochsenfurt am Main 1465—1540 Theologieprofessor in Leipzig. Leben und Schriften. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte — 126). (XX und 423). Aschendorff, Münster 1988. Kart. DM 115,—.
PILVOUSEK JOSEF, *Die Prälaten des Kollegiatstiftes St. Marien in Erfurt von 1400—1555.* (Erfurter theol. Studien, Bd. 55). (291). St. Benno — Verlag, Leipzig 1988.
HOGG JAMES (Hg.), *Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum.* Internationaler Kongreß vom 2. bis 5. September 1987. Band 2. (160). (Analecta Cartusiana 116:2). Inst.f.Anglistik u. Amerikanistik, Salzburg 1988. Kart.
ANHELL FERDINAND/HAGER GERHARD (Hg.), *Kirche unter dem Nationalsozialismus.* Symposion 1988. Plenarvorträge und Beiträge der Arbeitsgruppen. (491). Selbstverlag: Religionspädagogisches Institut der ED Wien 1988. Kart. S 190;—.

RELIGIONSUNTERRICHT

GROM BERNHARD/SCHMIDT JOSEF, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens.* (176). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 19,80.
APPESBACHER MATTHÄUS, *Religionsunterricht in der Erzdiözese Salzburg 1968—1985.* (464). Otto Müller, Salzburg 1988. Brosch. S 248,—/DM 35,80.

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

MAIER HANS, *Revolution und Kirche.* Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. Fünfte, neubearbeitete und erweiterte Auflage. (352). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 42,—.
GLÄSSGEN HEINZ/TOMPERT HELLA, *Zeitgespräch. Kirche und Medien.* Zur Erinnerung an Bischof Georg Moser. Mit einem Geleitwort von Bischof Karl Lehmann. (192). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 24,—.
BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Glaube und Weltverantwortung.* (163). (Kirche heute, Bd. 1). Styria, Graz 1988. Kart. S 148;—/DM 19,80.
HARMS JENS (Hg.), *Christentum und Anarchismus.* Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis. (288). Athenäum, Frankfurt 1988. Kart. DM 39,80.
KLENNER FRITZ, *Die österreichische Gewerkschaftsbewegung.* Entstehung—Entwicklung—Zukunft. (712). Verlag des ÖGB, Wien 1988. Efalin. S 495,—.

LÄNDER

SCHOLZ FRANZ, *Zwischen Staatsräson und Evangelium.* Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Tatsachen, Hintergründe, Anfragen. (225). Josef Knecht, Frankfurt 1988. Kart.
CHACOUR ELIAS, *Und dennoch sind wir Brüder!* Frieden für Palästina. Aus dem Englischen übertragen von H. Schiffl u. M. Gruber. (240). Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1988. Ppb. DM 29,80.
TERAZONO YOSHIKI/HAMER HEYO E. (Hg.), *Brennpunkte in Kirche Theologie Japans.* Beiträge und Dokumente. Mit einem Geleitwort von Theo Sundermeier. (235). Neukirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988. Kart. DM 38,—.
RÖSER JOHANNES (Hg.), *Gott kommt aus der Dritten Welt.* Erfahrungen und Zeugnisse. (240). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 26,—.

SPIRITUALITÄT

VOLK HERMANN KARD., *Erneuert euren Geist und Sinn.* Exerzitien nach dem Epheserbrief. (288). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 24,80.
WULF FRIEDRICH, *Gott begegnen in der Welt.* Erfahrungen des Glaubens, (204). Echter-Verlag, Würzburg 1988. Geb. DM 34,—.
GRAFF MICHAEL, *Mein Markus.* Ein Evangelium im täglichen Gebrauch. (192). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
WANKE JOACHIM, *Die Frohbotschaft der Weihnacht.* (96). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 12,80.
CARETTO CARLO, *Und doch ist alles gut.* Zeugnis des Vertrauens. (144). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 19,80.
GUARDINI ROMANO, *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau.* (88). M. Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 7,80.
LÄPPLE ALFRED, *Maria in der Glaubensverkündigung.* (154). EOS-Verlag, St. Ottilien 1988. Kart. DM 9,80.
KAMPHAUS FRANZ, *Briefe an junge Menschen.* (96). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 5,80 (Mengenpreise).
ROTZETTER ANTON, *Wenn ihr um Brot bittet.* Tischgebete. (96). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,80 (Staffelpreise).
PRIJS LEO (Auswahl und Einleitung), *Du, unser Vater.* Gebete aus dem Judentum. (128). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.
KHOURY ADEL THEODOR/HÜNERMANN PETER (Hg.), *Wer ist mein Nächster?* Die Antwort der Weltreligionen. (Herderbücherei 1512). (160). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

NEUES DENKEN

LEDERGERBER KARL, *Mit den Augen des Herzens.* Ein neues Denken breitet sich aus. (128). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 8,90.
SUDBRACK JOSEF, *Die vergessene Mystik* und die Herausforderung des Christentums durch New Age. (124). Echter-Verlag, Würzburg 1988. Brosch. DM 14,80/S 115,50.
BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur.* (Kirche heute, Bd. 2). (143). Styria, Graz 1988. Kart. S 148,—/DM 19,80.
SCHNURR OTMAR, *Aberglaube.* Faszination und Versuchung. (127). Kösel, München 1988. Kart.
GROTHUES DIRK, *Kehren die Propheten wieder?* Erfahrungen mit Gottes Geist in Geschichte und Gegenwart. (Herder-Tb 1568). (16o). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
WEHR GERHARD, *Karlfried Graf Dürckheim.* Ein Leben im Zeichen der Wandlung. (320). Kösel, München 1988.

VERSCHIEDENES

SCHIPPERGES HEINRICH, *Die Technik der Medizin und die Ethik des Arztes.* Es geht um den Patienten. (180). Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1988. Ppb. DM 24,—.
SCHÄFER ROBERT/LECHNER WOLFGANG (Hg.), *Treffpunkt Unsere Welt.* (192). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 19,80.
PAULUSKALENDER 1989. Zusammengestellt von August Berz. Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1988. Buchform: sfr. 9,90/DM 12,50/S 99,—. Auch als Abreißblock und Wandkalender erhältlich.
ISRAEL/SINAI — Autokarte im Maßstab 1:400.000. Freytag — Berndt u. Artaria KG., Wien 1988. S 95,—.



Herbert Roth SJ

Katholisch glauben? — Einführung in die Glaubenslehre

Der Inhalt der Glaubensbotschaft erschließt sich nur einem ehrfürchtigen Fragen und Meditieren. Dazu will dieses Büchlein in einer katechismusartigen Zusammenschau Denkanstöße und klar formulierte Antworten geben.

Broschiert, 148 Seiten, öS 98,—

W. ENNSTHALER·VERLAG, 4402 STEYR

Not ist immer unter uns

Helfen Sie uns dabei,
die Not in unserem Land
und in der Welt zu lindern!

CARITAS

PSK 2,314.000
SOS-Gemeinschaft der Caritas Linz
Erlagscheine bei den Postämtern



Bischof Josef Stimpfle
Im Dienst am Evangelium



25 Jahre bischöfliche Verkündigung und Weisung
Ein Querschnitt.

Dieser Band dokumentiert den 25-jährigen Dienst von Bischof Josef Stimpfle am Evangelium. Mit ausgewählten Aufsätzen und Abhandlungen, Referaten und Predigten, Reden und Interviews, Hirtenworten und Briefen, herausgegeben von Professor Dr. Georg Schmuttermayr.

928 Seiten, Format 16,5 × 24 cm, repräsentativer Leineneinband mit Schutzumschlag, DM 86,–

Verlag Ludwig Auer · Donauwörth

Bildungszentrum

Stift Reichersberg

KURSE — KONZERTE — AUSSTELLUNGEN

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

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

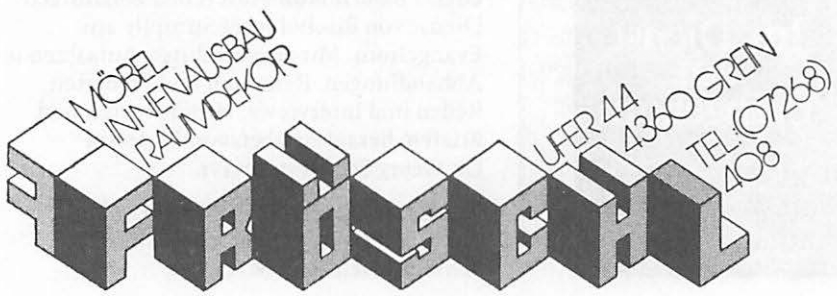
Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)
Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden
Laufend
Sonderausstellungen
im neuen Kapitelsaal

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

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



Erzeugung von Kircheneinrichtungen
und Portalen

ERNST RUDOLF HUBER · WOLFGANG HUBER

Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert

Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts

Band IV
Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik

XLIII, 884 S. 1988. Lw. DM 258,–

Die fünfzehn Jahre der Weimarer Republik gehören zu den bedeutenden Krisenepochen der deutschen Geschichte. Für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche gilt dies in besonderem Maß. Deshalb ist diesem Zeitabschnitt im Rahmen der vorliegenden Dokumentation ein eigener Band gewidmet. Er stellt die spannungsvollen Entwicklungen, die mit der Novemberrevolution anheben, in einem dreifachen Durchgang dar. Der Teil A dokumentiert die für alle Religionsgemeinschaften gültigen Grundentscheidungen und das die beiden großen Kirchen in gleicher Weise bestimmende Geschehen. Der Teil B ist den besonderen Vorgängen in der katholischen Kirche, der Teil C entsprechend den bedeutenden Entwicklungen in den evangelischen Kirchen zugewandt. Der Übergang von der konstitutionellen Monarchie zur Republik, der sich in der Novemberrevolution vollzog, verwandelte die rechtliche Stellung der Kirchen im und zum Staat tiefgreifend. Die Grundlagen der Beziehungen zwischen beiden Gewalten wurden in der Form, die das 19. Jahrhundert ihnen gegeben hatte, in Frage gestellt. Das nun ausgerufene Programm der Trennung von Kirche und Staat, das zu den leitenden Verfassungsgrundsätzen der sozialdemokratischen Parteien gehörte, konnte indessen in höchst gegensätzlichem Sinn verstanden werden. Es konnte in den Dienst der individuellen wie der korporativen Religionsfreiheit treten; es konnte aber auch staatlichen Eingriffen in das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen zur Rechtfertigung oder zum Vorwand dienen.

Aus dem Vorwort

DUNCKER & HUMBLOT / BERLIN

SOZIALE PERSPEKTIVEN

Die aktuelle Reihe für gesellschaftspolitische Streitfragen.



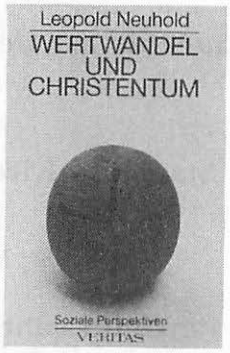
Valentin Zsifkovits
Ethik des Friedens

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

PRESSESTIMMEN:

Ethik des Friedens:
"Die Studie kann als heilsamer Beitrag zu einer Desillusionierung dem Anliegen des Friedens mehr dienen als diverse Bekenntnisbüchlein."
(Kleine Zeitung)

Wertwandel und Christentum:
Wertwandel - Chance oder Gefahr für die Kirche? Zu dieser Existenzfrage des Christentums legt Neuhold eine fundierte Studie als Diskussionsbasis vor.



Leopold Neuhold
Wertwandel und Christentum

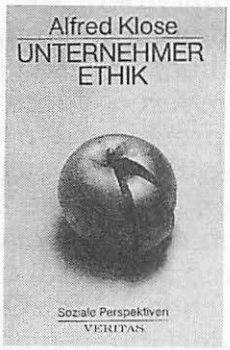
158 Seiten,
13,5 x 20,5 cm, kt.
S 198,-/DM 29,80
ISBN 3-85329-677-7



Otto Kimminich
Umweltschutz-Prüfstein der Rechtsstaatlichkeit

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

Umweltschutz:
"Lesbar, hinterfragend, philosophierend - wie gesagt: herausragend aus der Fülle heutiger Umwelt-Literatur."
(Der Städtetag)



Alfred Klose
Unternehmerethik

128 Seiten,
12,5 x 20,5 cm, kt.
S 148,-/DM 22,-
ISBN 3-85329-638-6

Unternehmerethik:
"...eine Fülle fruchtbarer Denkanstöße für ein harmonischeres Zusammenwirken von Wirtschaft und Gesellschaft."
(Rheinischer Merkur)

VERITAS
Buchverlag

Oberösterreichische
LANDES-BANK

Dieser Name bürgt für

- Leistungsstärke
- Wirtschaftskraft
- Sicherheit

HYPO BANK

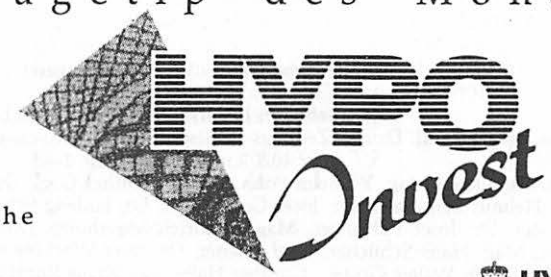
Oberösterreichische
LANDES-BANK

Die Bank der Oberösterreicher mit

- Kundennähe
- Schnelligkeit
- Service
- Zuverlässigkeit

HYPO BANK

Der Anlagetip des Monats



Oberösterreichische
LANDES-BANK

13x in Linz, Wels, Ried

HYPO BANK

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

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

PETER LANG

THEOLOGISCHE REIHEN

*

- ☐ **Archives of International Adventist History**
  Archiv für Internationale Adventgeschichte
  Archives de l'Histoire Adventist Internationale
- ☐ **Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum**
- ☐ **American University Studies**
  Theology and Religion
- ☐ **Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie**
- ☐ **Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums**
- ☐ **Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie**
- ☐ **Disputationes Theologicae**
- ☐ **Europäische Hochschulschriften**
  Reihe 23: Theologie
- ☐ **Europäische Hochschulschriften**
  Reihe 33: Religionspädagogik
- ☐ **Erfahrung und Theologie**
  Schriften zur praktischen Theologie
- ☐ **Elementa Theologiae**
  Arbeiten zur Theologie und Religionspädagogik
- ☐ **Frankfurter Judaistische Studien**
- ☐ **Forschungen zur praktischen Theologie**
- ☐ **IC – Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums**
  Etudes d'histoire interculturelle de christianisme
  Studies in the Intercultural History of Christianity
- ☐ **Judaica et Christiana**
- ☐ **Judentum und Umwelt**
- ☐ **Kontexte**
  Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie
- ☐ **Regensburger Studien zur Theologie**
- ☐ **Religionswissenschaft**
- ☐ **Studies in Moral Philosophy**
- ☐ **Studia Irenica / Reihe A: Studia**
- ☐ **Studia Irenica**
  Reihe B: Documenta
- ☐ **Traditio Christiana**
  Texte und Kommentare zur patristischen Theologie
  Thèmes et documents patristiques
- ☐ **Theologie im Übergang**
- ☐ **Toronto Studies in Religion**
- ☐ **Theologie und Wirklichkeit**
  Beiträge aus den Fachbereichen Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. und der Justus Liebig-Universität Giessen
- ☐ **Würzburger Studien zur Fundamental-Theologie**
- ☐ **Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte**

* Bitte gewünschte Titelübersicht ankreuzen und Karte mit Ihrer Anschrift an den Verlag schicken!

PETER LANG AG – JUPITERSTRASSE 15 – CH-3000 BERN 15

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ STUDIUM THEOLOGIE

Kardinal König Die Theologie angesichts des religiösen Pluralismus

Bachl Der Glaube sucht das Denken

Singer Verantwortung unserer Hoffnung

Marböck Bibelauslegung in Kirche und Theologie

Zauner Prüfstein Pastoraltheologie

Winkler Kirchengeschichte als historische Theologie

Neufeld Der Umgang mit der Geschichte als Weg zur Ökumene

Wallner Die kommunikative Predigt

Riga Einige Bedenken gegen die Kremation

Bergsmann Positive Erfahrungen mit der Feuerbestattung

Schütz „Tröste den, der trostlos weint!"

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur

G. Rombold, Der Streit um das Bild (F. Mennekes) (Heilige Schrift, Dogmatik, Pastoraltheologie, Kirchengeschichte, Lateinamerika, Kirche und Gesellschaft u. a.)

2. Heft 1989 137. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1989

Schwerpunktthema: Studium Theologie

Franz Kardinal König: Die Theologie angesichts des religiösen Pluralismus 115
Gottfried Bachl: Der Glaube sucht das Denken 122
Johannes Singer: Verantwortung unserer Hoffnung 127
Johannes Marböck: Bibelauslegung in Kirche und Theologie 135
Wilhelm Zauner: Prüfstein Pastoraltheologie 142
Gerhard B. Winkler: Kirchengeschichte als historische Theologie — Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie 148

Abhandlungen

Karl-Heinz Neufeld: Der Umgang mit der Geschichte als Weg zur Ökumene — Gezeigt am Beispiel des Bollandisten P. de Buck 155
Alfred Wallner: Die kommunikative Predigt — Impulse aus Theorie und Praxis 167

Mitteilungen

Peter J. Riga: Einige Bedenken gegen die Kremation 176
Johannes Bergsmann: Positive Erfahrungen mit der Feuerbestattung 179

Spiritueller Beitrag

Christian Schütz: „Tröste den, der trostlos weint!" 181

Bericht

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 184

Literatur

Friedhelm Mennekes: Streit und Streiter um das Bild — Zum neuen Buch von G. Rombold, Der Streit um das Bild 193
Besprechungen 195
Heilige Schrift (195), Dogmatik (198), Pastoraltheologie (199), Kirchengeschichte (203), Augustinus (205), Lateinamerika (206), Kirche und Gesellschaft (210), Psychologie (214)
Eingesandte Schriften 215

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. Gottfried Bachl, A-5023 Salzburg, Linzer Bundesstraße 42a.
Mag. Johann Bergsmann, A-4020 Linz, Herrenstraße 26.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
Franz Kardinal König, A-1060 Wien, Millagasse 6—8.
o. Prof. DDr. Karl-Heinz Neufeld S. J., A-6020 Innsbruck, Sillgasse 6.
Abt Christian Schütz, D-8358 Vilshofen, Abtei Schweiklberg.
o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10.
Dr. Alfred Wallner, A-8041 Graz, Anton-Lippe-Platz 1.
o. Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Getreidegasse 13/2.

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-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die Oberösterreichische Landesregierung.

FRANZ KARDINAL KÖNIG

Die Theologie angesichts des religiösen Pluralismus

Anläßlich der Eröffnung des Neubaus der Katholisch-Theologischen Fakultät Linz hielt Kardinal König den im folgenden veröffentlichten Vortrag. Dieser verleiht der Behandlung des Schwerpunktthemas „Studium Theologie" zusätzliche und größere Perspektiven, indem er die christliche und katholische Theologie hineinstellt in die Vielfalt der Religionen, welche für sie eine Herausforderung bedeuten bei der Suche nach den Antworten auf die Rätsel des Lebens im Lichte der christlichen Offenbarung. (Redaktion)

Mit dem Blick auf die geistigen Fragen, die heute unsere westliche Welt bewegen, meinte ein Beobachter im Anschluß an verschiedene wissenschaftliche Kongresse des Jahres 1988: Die geistige Landschaft unseres Kontinentes sei im Begriffe, sich stark zu verändern. Die verschiedene Themen und Diskussionen würden heute in diese Richtung weisen. Daher spreche man von einem Traditionsbruch, dessen erste Anzeichen durch die europäische Unruhe des Jahres 1968 (Studentenunruhen) registriert wurden. Seriöse Zeitgenossen sprechen in diesem Zusammenhang von einem Bewußtseinswandel, der nicht nur unsere westliche Welt, sondern die ganze Menschheit zu erfassen scheine. Im Zusammenhang mit einer solchen Art von Bewußtseinswandel und eines damit verbundenen religiösen Pluralismus werden gerne religiöse Themen aufgegriffen; andererseits aber werden sie oft außerhalb und unabhängig von einer kirchlich verfaßten Struktur und Tradition behandelt. Der emanzipierte und autonome Mensch gilt als das Maß aller Dinge. Das führt notwendig zur Relativierung bisher gültiger Standpunkte und Urteile. Es gibt nur mehr Fragmente jenes gültigen Maßstabes, den der Mensch nicht selbst gesetzt, sondern als gültiges Maß akzeptiert hat. Der Mensch als creatura hat sein Gemessen-werden am creator verloren. Relativ geworden sind die Werte in der Familie, in der Gesellschaft; relativ sind die Standpunkte, mit der das Schöne und die Kunst beurteilt werden; relativ ist das Gute und auch die Wahrheit. Relativ geworden ist christlicher Glaube und seine Herausforderung.

In diesem Sinne kann man sagen, daß sich die geistige Landschaft in unserer Welt in zunehmendem Maße verändert. Das stellt die katholische Kirche, die christlichen Kirchen mit ihrer ökumenischen Aufgeschlossenheit, vor nicht geringe Schwierigkeiten. Damit — so scheint es — ist auch die katholische Theologie, d. h. die Darlegung der Glaubenswissenschaft, herausgefordert, ihr Umfeld neu zu überdenken, ihren Standort in Geschichte und Gegenwart, in der Tradition, aber auch im geistigen Umbruch unserer Zeit zu überprüfen. Es wäre kurzsichtig, damit nur einen Hinweis auf Apologetik, auf Selbstverteidigung zu sehen. Die Veränderungen in unserem geistigen Weltbild sind eine Herausforderung für unseren Glauben, und daher auch für unsere theologischen Fakultäten und ihre Pläne.

Es geht mit anderen Worten darum, daß Theologie sich nicht ins Abseits gedrängt sieht, sondern sich mitten hineingestellt weiß in das Zentrum eines Bewußtseinswandels mit all den neuen Herausforderungen an den christlichen Glauben, an die religiösen Grundlagen des Christentums.

Wenn im 19. und in der ersten Hälfte des

20. Jahrhunderts die Spannungen zwischen Naturwissenschaft und Religion zu den hauptsächlichen Herausforderungen eines christlichen Welt- und Menschenbildes zählten, so ist diesbezüglich ebenfalls ein Bewußtseinswandel eingetreten. Die Wissenschaftsgläubigkeit von gestern war antireligiös und daher auch antichristlich. Die Zeit, in der Naturwissenschaft und Glaube sich gegenseitig auszuschließen schienen, geht heute zu Ende. Die Naturwissenschaft erhebt heute nicht mehr den Anspruch, die Wirklichkeit abzubilden. Aus quantenmechanischer Sicht rücken, so sagt man, beobachtendes Subjekt und beobachtetes Objekt zusammen und überschneiden sich gewissermaßen. Die Naturwissenschaft ist bescheiden geworden hinsichtlich einer objektiv existierenden Realität und ihrer diesbezüglichen Aussagen. Dies ist die Meinung des Nobelpreisträgers und Atomphysikers Hans Peter Dürr auf einer wissenschaftlichen Tagung im Frühjahr des Jahres 1988. Umso mehr aber rückt der religiöse Pluralismus in den Vordergrund und verunsichert, verwirrt die Christen und alle, die sich damit auseinandersetzen wollen.

Das Christentum, so heißt es, ist heute eine Religion neben anderen. Aber erst in der Neuzeit begegnet das christliche Abendland dem Phänomen der Pluralität der Religionen, wird mit einem religiösen Pluralismus konfrontiert. Damit tauchen außerhalb der Theologie eine Reihe neuer Fragen auf, etwa: Was bedeutet Religionsgeschichte mit ihren Untersuchungen der verschiedenen Erscheinungsformen der Religion in Vergangenheit und Gegenwart, mit einer heute schwer überschaubaren Fülle des Materials? Was ergibt ein Religionsvergleich, was bedeutet die vergleichende Religionswissenschaft für den christlichen Glauben? Was ist Religionsphilosophie, Religionssoziologie und -psychologie oder Religionsphänomenologie und welche neue Einsichten ergeben sich daraus? Gibt es einen Dialog der Weltreligionen? Was bringt das für den Frieden der Welt, welcher Stellenwert ergibt sich daraus für das Christentum? — Das II. Vatikanische Konzil — so sagen manche — habe eine neue Verwirrung hineingetragen in die bereits vorhandene Pluralität der Weltreligionen, der neureligiösen Bewegungen und Sekten und damit in das Reden über Religion und Glaube. Ich verweise auf die konziliaren Stichworte wie Religionsfreiheit, Religionsdialog, Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.

Auf diesem Hintergrund taucht auch für uns die Frage auf, die seinerzeit die Apostel beschäftigte. Ich zitiere aus dem Matthäus-Evangelium: In einer gegebenen Situation legt sich für Jesus die Frage nahe: „Für wen halten eigentlich die Leute den Menschensohn?" Die Antwort aus dem Kreis der Befragten lautete: „Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elias, wieder andere für Jeremias oder sonst einen von den Propheten" (Mt 16,13-14). Das heißt in unserer Sprache: Die Leute halten dich für einen der religiösen Führer, für eine besonders charismatische Persönlichkeit. Jesus aber insistiert: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" Oder nochmals in unserer Sprache: Wofür haltet ihr, halten wir das Christentum? Welchen Rang hat es im Kreise anderer Religionen und religiöser Führerpersönlichkeiten? Der Pluralismus der Religionen hat für viele einen nivellierenden Effekt in bezug auf Herausforderung christlichen und katholischen Glaubens.

In den folgenden Ausführungen will ich die Jesusfrage: „Wofür haltet ihr mich?" in den Kontext unseres heutigen religiösen Pluralismus stellen und damit in das geistige Umfeld im weiteren Sinne. Ich versuche zu zeigen: 1. daß die Religionswissenschaft, die vergleichende Religionswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts,

zwei Tendenzen aufweist: a) Die Abwertung der Religion und des Christentums, weil alle Religionen gleich seien; b) Die neue Phase der Religionswissenschaft mit dem Verweis auf den Wert der Religion durch die anthropologische Grundlegung und daher der Neubewertung des Christentums. 2. möchte ich hinweisen auf den Dialog mit den Religionen als neuen Weg zu Christus, bzw. zur Frage, die Christus gestellt hat.

I

a) Der deutsche Philosoph Hegel hat aus seiner weitgespannten philosophischen Konzeption die Idee einer absoluten Religion skizziert. In seinem umfangreichen Opus findet sich in diesem Zusammenhang der Satz: „Die christliche Religion wird sich uns als die absolute Religion zeigen." Dieser philosophisch-metaphysische Grundbegriff aus der Zeit Spinozas, seine Gottesvorstellung wurde in der Neuzeit im Sinne Hegels auf die christliche Religion und ihre Ansprüche übertragen. Hans Urs von Balthasar war der letzte, der die damit verbundenen Schwierigkeiten und Diskussionen von der Philosophie weg auf die biblischen Aussagen lenkte: „absolut" sei nicht im Sinne von Abwertung zu verstehen. Er meinte in diesem Sinn, daß in Jesus Christus die Fülle Gottes geoffenbart worden sei; seine Offenbarung, seine Botschaft ist so unüberbietbar. Die Kirche ist das stellvertretende Zeichen dafür; sie schließt damit die Welt und Religionen nicht aus, sondern ein (der geschichtlich-eschatologische Aspekt ist dabei nicht mitberücksichtigt).
Das Christentum mit seinem philosophischen Absolutheitsanspruch aus dem 19. Jahrhundert stieß durch die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen auf Schwierigkeiten. Das Interesse für fremde Religionen hat in Europa seinen Anfang genommen. In der Zeit des Kolonialismus mit seinem Vordringen in außereuropäische Gebiete kam es zur Begegnung nicht nur mit fremden Sprachen und Kulturen, sondern auch mit den dortigen Religionen. Die aus Europa kommenden Missionare zeigten zunächst wenig Interesse an den nichtchristlichen Religionen. Mit ihrer Vorstellung von der Absolutheit des Christentums war das apologetische Interesse im Vordergrund. Nicht die Missionare waren es, sondern die aus dem christlichen Westen kommenden Sprachforscher und Ethnologen haben ihr besonderes Interesse auch den fremden Religionen zugewendet. Das so in Europa bekannt gewordene religionsgeschichtliche Material veranlaßte zunächst nur die Vertreter der Aufklärung, eines extremen Rationalismus, eines Atheismus, die bekannt gewordenen Dokumente für ihre Zwecke zu benützen. Mit dem damals vorhandenen Material versuchten sie zu zeigen, daß alle Religionen gleich sind oder als Produkt einer allgemeinen menschlichen Entwicklung, der Evolution im Sinne Darwins betrachtet werden können. Die damit verbundene Religionskritik im Sinne eines Animismus nach Taylor, einer Astralmythologie eines Winkler, einer psychologischen Mythendeutung nach C. G. Jung richtete sich einerseits gegen Religion im allgemeinen, andererseits aber gegen das Christentum im besonderen.
Die aus anderen Motiven stammenden Argumente gegen das Christentum, wie sie von Feuerbach, Marx und Nietzsche formuliert wurden, schienen sich mit den religionswissenschaftlichen Theorien zu verbinden und ihre These zu bestätigen: Das heißt, das Christentum, die christliche Religion unterscheidet sich in keiner Weise von den anderen Religionen. Eine höhere, übernatürliche Offenbarung komme für das Christentum genau so viel oder genau so wenig in Frage wie für die anderen nichtchristlichen Religionen. So

wurde die Beschäftigung mit der Fülle religionswissenschaftlichen Materials aus Vergangenheit und Gegenwart, die Vielfalt der Religionen, ihr Pluralismus zu einer früher kaum gekannten Herausforderung für den christlichen Glauben.

b) In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts kam es zu einer neuen Bewertung der Religionen als ein wesentliches Element in der Geschichte der Menschheit. Die Religionswissenschaft, die Religionsgeschichte und ihre Zweige sind über eine einseitige Kritik von selbst hinausgewachsen. In den letzten Jahrzehnten ist die Beschäftigung mit den Religionen der Menschheit mit dem immer größer gewordenen wissenschaftlichen Material, das tiefere Eindringen in die Quellen, in Kultur und Ausdrucksformen religiösen Glaubens zu einer neuen Sicht gelangt. Rudolf Otto, Friedrich Heiler, W. Schmid, J. Wach haben ganz neue Zugänge aufgezeigt. Der aus Rumänien stammende internationale Fachmann auf diesem Gebiet, Mircea Eliade, hat mit seiner profunden Beschäftigung auf dem Gebiet der Religionsphänomenologie, im besonderen mit seiner Gegenüberstellung vom Heiligen und Profanen eine Neubewertung der Religionen und ihrer Pluralität, der Beschäftigung mit der Vielfalt der Religionen einen neuen Stellenwert gegeben. Dazu kommt heute die Erkenntnis, daß Religion nicht nur als Produkt eines Kulturprozesses zu verstehen ist. Religion hat immer mit dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft zu tun. Man hat lange Zeit außer acht gelassen, daß religiöser Glaube, daß Religion im Menschen wurzelt. Man hat zunächst daraus eine Wissenschaft ohne Mensch gemacht. Religion ohne Mensch ist etwas Totes, ist wie ein leeres Haus ohne Bewohner. Hinterlassene Spuren müssen mit dem in Verbindung gebracht werden, von dem sie stammen. Das ist der Mensch. Religiöse Quellen untergegangener Völker und Kulturen können nur durch Analogieschlüsse und ihren menschlichen Bezug einigermaßen erforscht werden. Heute heißt es, daß die Wissenschaft der Religionen eine Wissenschaft des religiösen Menschen sei. Und das ergibt wieder, daß der Mensch in Vergangenheit und Gegenwart, in allen Kulturepochen der Menschheitsgeschichte sich vom Göttlichen im Menschen oder einem höchsten Wesen abhängig weiß und das Ziel seines Weges in einer „anderen Welt" erahnt. Die Verbindung von persönlichem Glauben und Religionswissenschaft kann so zu einer großen persönlichen Bereicherung werden. Die vielen Formen des religiösen Ausdrucks weisen nachdrücklich auf die Frage, was der Mensch ist und worin sein Lebensziel besteht. Alles wird so zu einem Hinweis auf das schwer Ergründbare der menschlichen Existenz. Das Bewußtsein, abhängig zu sein, auf dem Weg zu sein zum Heiligen, zu einer transzendentalen Macht gehört zur Wurzel menschlichen Seins. Die Frage des Todes, die Frage nach dem Woher und Wohin ist mit dem Menschen in allen Zonen und Zeiten verbunden, ist hineingeschrieben in die Vielfalt menschlicher Kulturen, ist umkleidet vom bunten Wechsel menschlicher Lebensformen.

In allen Kontinenten und Zeiten haben Menschen bittend und lobend, dankend und sühnend vor der Gottheit, den Göttern das Knie gebeugt, haben uns Formeln von Anrufungen und Gebeten hinterlassen, durch die wir heute noch einen Blick tun können in das Innerste der Menschen längst vergangener Zeiten. — Das schlichte Dankgebet der Yamanas auf Feuerland, das Bittgebet in den ägyptischen Grabkammern, die auf kleinen Tontäfelchen in Keilschrift verewigten Klagerufe, die Anrufung des Himmels in China, die Bittgebete der Griechen und Römer um Sieg und Erfolg, die Formel der Ergebenheit in den Büchern des buddhistischen Kanons,

die Lobrufe an die Götter des awestischen und vedischen Pantheons in Indien und Persien — sind ein vielstimmiges, nicht verstummendes Gloria, in Felsen geritzt, auf Ton geschrieben und in Stein gemeißelt. Sie sind ein ergreifendes Miserere und De profundis einer um Erlösung zu den „Superi" rufenden, um Hilfe von oben flehenden Menschheit vergangener Jahrtausende. So lehrt uns ein Blick in das Buch der Geschichte, so berichten uns die großen Werke der Religionsgeschichte. Das heißt mit anderen Worten: Der Mensch hat Religion nicht erfunden, sondern sie gehört zu seinem Leben in allen möglichen Formen, in allen Weisen seines Daseins.

II

Diese neuen Einsichten und Erkenntnisse einer modernen Religionswissenschaft haben im II. Vatikanum ihren besonderen Niederschlag gefunden. Das Dokument über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" ist textlich das kürzeste Dokument, aber nach Meinung von Karl Rahner ist nicht zu übersehen, „daß die Erklärung nach ihrem heute vorliegenden Wortlaut und nach ihrer inneren Dynamik in der Geschichte der Kirche, ihrer Konzilien und ihrer Theologie einzigartig ist".
Damals wurde der Wandel von der Apologetik zum Dialog vollzogen. Jene Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen stellte fest: „Die katholische Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist." (NAe 2). Einer Weltkirche geht es außerdem auch darum, „all das ins Auge zu fassen, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt" (NAe 1). Ohne also das eigene Glaubensverständnis als Christ zu modifizieren oder zu adaptieren, bringt das Konzil — mit einem Hinweis auf die Friedensaufgabe der Religionen — den Respekt und die Hochachtung den nichtchristlichen Religionen gegenüber zum Ausdruck. Ein Zusammenhang der Religionen untereinander ergibt sich auch dadurch, daß „die Menschen von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel menschlichen Daseins erwarten" (NAe 1), auf Fragen, die heute so wie eh und je die Herzen der Menschen aufs Tiefste bewegen —: Was ist der Mensch? Was ist der Sinn und das Ziel unseres Lebens? Schließlich „was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus der wir kommen und wohin wir gehen?" — Mit diesem Hinweis auf die allen Menschen gemeinsame Unruhe des Herzens zieht das Konzil die Folgerung: „Deshalb mahnt sie (die Kirche) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (NAe 2).
Damit, so scheint mir, hat das Konzil auch der Theologie eine neue Aufgabe gestellt: Nämlich die Beschäftigung, Auseinandersetzung mit der Pluralität der Religionen und ihren theologischen Implikationen. Mit dieser Aufgabe ist nicht *in erster Linie* das Thema Religionsfreiheit, Toleranz, Religionsphilosophie, Religionskritik vor dem Hintergrund eines europäischen Agnostizismus und Indifferentismus gemeint. Im Vordergrund einer solchen neuen Aufgabe steht vielmehr die Kenntnisnahme des religiösen Pluralismus, aber auch der neureligiösen Bewegungen, der Sekten oder weltanschaulicher Gruppen. Das schließt zudem eine Kenntnisnahme der Dynamik, des missionarischen Interesses gegenüber dem westlichen Christentum ein, wie es in

unserer Zeit beim Islam und bei den neuen asiatischen Bewegungen anzutreffen ist. Sie werden angezogen, so heißt es, von dem religiösen Vakuum des Westens.

Zweitens geht es um eine Klärung jenes christlichen Selbstverständnisses, das Voraussetzung ist für den Umgang, für den Dialog mit nichtchristlichen Religionen. Zu einem solchen Dialog gehört vor allem eine solide Kenntnis der eigenen christlichen Ausgangsposition; dazu gehören also nicht nur Interesse und Respekt für das Fremde, sondern eine wissenschaftlich grundgelegte Kenntnis des anderen, des Fremden, anderer religiöser Vorstellungen. Der Tübinger Theologe J. Moltmann (Kirche in der Kraft des Geistes, 181) meint zu dem Thema Dialog mit den nichtchristlichen Religionen: „Der Dialog der Weltreligionen ist ein Prozeß, auf den man sich nur einlassen kann, wenn man sich in Offenheit verwundbar macht und aus ihm verändert hervorgeht. Man verliert seine Identität nicht, sondern gewinnt im Gegenüber zum Partner ein neues Profil."

Die Frage der Inkulturation des Christentums führt uns *drittens* zur Frage der Stellung des Monotheismus und damit des Christentums im Kreise der Weltreligionen und religiösen Bewegungen. So kehren wir noch einmal zum Bewußtseinswandel in unserer geistigen Umwelt zurück. Denn die Vielfalt der nichtchristlichen Religionen, noch mehr die schwer überschaubaren neuen religiösen Bewegungen und Sekten mit ihren oft widersprechenden Beiträgen, sind ohne Zweifel eine direkte oder indirekte Herausforderung des Christentums und der katholischen Kirche im Horizont unserer heutigen Welt und Wirklichkeitserfahrung. Diese Herausforderung ist gegeben durch die Existenz und Konkurrenz religiöser sowie nichtreligiöser Weltanschauungen. Am Ende dieses nur flüchtig skizzierten pluralistisch religiösen Background bleibt uns die Frage: Und wer ist Christus? oder die Frage, die Christus an die Apostel, an uns alle richtet: Wofür haltet ihr mich? Auf diese Herausforderung eine Antwort zu geben, vor dem pluralistischen Hintergrund der Religionen und Weltanschauungen, ist eine neue und interessante Aufgabe für die Theologie, eine immer neue und aufs neue gestellte Frage an die Theologie. Es ist eine Aufgabe, die von uns allen eine persönliche Antwort verlangt.

Ich fasse kurz zusammen.

1. Die Geschichte der Religionen als eine Geschichte des religiösen Menschen verweist uns auf die Tatsache, daß der Mensch das Absolute sucht, ja braucht, um die Vergänglichkeit und Relativität seiner Existenz „auszuhalten", bestehen zu können. Dieses Ringen um das Absolute ist im Grunde nicht eine Frage, die der Mensch sich stellt, sondern eine, vor die er gestellt ist (vgl. Augustinus). Das Unbestimmbare dieser Sehnsucht, die Kreatur mit dem Verweis auf einen Creator, ist Basis der Vielfalt konkreter Religionsformen — solange ich nicht weiß, daß Gott durch eine konkrete Offenbarung sein Wort an den Menschen gerichtet hat.
2. Die neureligiösen Bewegungen, wie sie etwa in der Form des New Age mit Wucht in die westliche, an der Wurzel noch christlichen Welt eingebrochen sind, haben einen gnostischen Ursprung, d. h., das Wissen um Gott ist ein Geheimnis, das nur einer Elite vorbehalten ist. Damit geht es im Grunde gegen den Monotheismus, also gegen den biblischen Eingottglauben; denn die gnostischen Bewegungen aus Vergangenheit und Gegenwart sind mit einer monistischen oder dualistischen Weltanschauung verbunden.

Es ist heilsam für uns Christen, an die Singularität des Eingottglaubens in der Geschichte der Religionen erinnert zu werden. Denn darauf gründet unser Welt- und Menschenbild, damit ist verbunden

der Grund für die Würde, Freiheit und Gleichheit der Menschen, damit ist verbunden nicht das zyklische Denken einer ewigen Wiederkehr, sondern die menschliche und religiöse Ausrichtung auf ein persönliches und religiöses Ziel als Lebensaufgabe.

3. Die Frage, ob Gott nicht nur als Creator, als Schöpfer, sondern als Vater in Liebe zum Menschen gesprochen hat, der uns den Weg weist, läßt sich zeitweise beiseite schieben, aber kaum ohne persönliche Schuld für immer unbeantwortet lassen. Die Feststellung: Gott hat zum Menschen gesprochen durch Abraham, durch die Propheten, zuletzt in dieser Zeit aber durch Jesus Christus, als menschgewordenes Wort — das ist die schicksalhafte Herausforderung jedes Menschen. Die Antwort können nicht andere für mich geben; ich muß es selber persönlich, in persönlicher Glaubensentscheidung tun. Dazu liegt vor mir die Bibel, das Alte und das neue Testament; vor mir liegt das Glaubensbekenntnis, gesprochen und gelebt durch eine zweitausendjährige Geschichte christlichen Glaubens; vor mir liegt das Buch der Bekenner, Märtyrer und Heiligen, mit ihrer jeweils ganz persönlichen Illustration der Gottes- und Nächstenliebe als Bausteine des Friedens im kleinen und im großen. In diesen Zeugnissen lesen und meine persönliche Antwort zu geben, in Verbindung mit den letzten Lebensfragen, das ist meine ganz persönliche Aufgabe, die mir niemand abnehmen kann. Nicht die anderen, sondern ich muß die Frage beantworten: „Ihr aber, wofür haltet ihr mich?"

Die Herausforderung des religiösen Pluralismus führt uns zur Feststellung, die Johannes 1,18 gibt: „Niemand hat Gott je gesehen; der Einzige, der Gott *ist* und ruht am Herzen des Vaters, er hat Kunde gebracht." — So verstehe ich den Schluß der Bergpredigt: „Ich aber sage euch . . . wer diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein kluger Mann, der sein Haus auf Fels baute. Wer aber meine Worte hört und nicht danach handelt, ist wie ein unvernünftiger Mann, der sein Haus auf Sand baute." (Mt 7,24-27) Das gilt auch für den Bewußtseinswandel in unserer Zeit.

GOTTFRIED BACHL

Der Glaube sucht das Denken

Der Begriff Systematische Theologie weckt oft falsche Hoffnungen. Prof. Bachl, Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg, skizziert in acht Thesen Grenzen und Vorläufigkeit, aber auch Offenheit und Lebendigkeit der Theologie als Auslegung und Bedenken des Glaubens an den Gott des Evangeliums.
In diesem und den folgenden Beiträgen kommen Vertreter der theologischen Fächergruppen zu Wort. Sie wollen zeigen, welche Funktion ihr jeweiliges Fach im Gesamt der Theologie hat und was Theologie überhaupt zu leisten bzw. nicht zu leisten vermag. (Redaktion)

Die systematische Theologie steht von Anfang an im Zwielicht der Faszination und der Angst. Die frühen christlichen Schriftsteller wie Clemens von Alexandrien[1] sahen sich genötigt, ihre Arbeit zu verteidigen. Es schlug ihnen Mißtrauen und Furcht entgegen, die Vermutung, ihre Theologie sei nichts als eine mutwillige Zutat zum Glauben, gefährlich und überflüssig zugleich. Die Sache des Glaubens zog aber die Kraft des Denkens ebenfalls vom ersten Augenblick des Christentums an und gewann immer wieder, bis in dieses Jahrhundert, Menschen größter geistiger Begabung für sich. Die Häuser, in denen heute Theologie getrieben wird, sind umwölkt von Neugier, Anziehung, Angst und Argwohn wie eh und je. Dazu kommt, daß jenes Zwielicht auch in den Hörsälen dämmert, sehr oft die Motivation der Studierenden schwächt und die Freude halbiert.
Ich will in acht Thesen beschreiben, warum die Theologie mehr sein kann und sollte als mißmutige Pflichterfüllung auf dem Weg zu den eigentlichen Lebenszielen.

1. Die Theologie ist dem Glauben entsprechendes Denken

Wer das Vaterunser betet oder den Psalm 139, spricht seinen Glauben aus, die totale Lebenswende und Hingabe an Gott „mit dem ganzen Herzen, der ganzen Seele und aller Kraft" (Dtn 6,5). Wie einfach immer der Ausdruck dieser Übereignung lauten mag, wie umfassend er gemeint ist, er sagt etwas, macht klar, daß der Mensch, der so spricht, sich in ganz bestimmter Weise versteht. Er will nicht ein Ergebnis des Zufalls sein, kein quantitatives Teilchen einer kosmischen Summe, nicht der nebelhafte Schein, der in das wahre Ein und Alles zu verschwinden hat. Er erkennt sich als Kind Gottes, und alles, was irgendwie und irgendwo zu seiner Welt gehört, ist mitgegeben, mitgeschaffen. So ist der Glaube der ursprüngliche und totale Vorgang des Verstehens, in dem sich der Mensch als ein Wesen bewußt wird, das dem ewigen, von Gott gestifteten Sinn zugehört. In diesem Vorgang ist ein Grundgehalt an Wahrheit gegeben, der vernünftig erfaßt werden kann. Die theoretische Auslegung entspricht also der Struktur des Glaubensaktes, ist keine äußerliche Hinzufügung, die ebensogut auch wegbleiben könnte. In der Theologie tritt der Glaube gleichsam sich selbst gegenüber. Sie setzt die Verstehensstruktur dieses Aktes heraus und vollzieht sie nach. Auch in den Zielsetzungen der

[1] Teppiche I, 18,1; 43—44.

Theologie offenbart sich noch einmal die auf Verstehen gerichtete Intention, die im Glauben enthalten ist. Denn sie versucht den Wahrheitsgehalt zur erschließen, in allen Konsequenzen und Zusammenhängen. Sie wehrt Mißverständnisse ab und gibt Aufklärung über die sachgemäßen Fragestellungen, sie versucht im Disput mit den Kulturen der menschlichen Gattung die Option des christlichen Glaubens zugänglich und einleuchtend zu machen.

„Ein solches Denken, das einerseits sich selber nichts erdenkt, sondern einer ihm gegebenen Sache nachdenkt, und das andererseits zugunsten gegenwärtiger und zukünftiger Kommunizierbarkeit dieser Sache vorausdenkt, verantwortet seine Sache."[2]

2. Das Thema der Theologie ist der Gott des Evangeliums

Die Vernunft ist fähig zum Wissen und zum Glauben. Denn dieser bedeutet nicht die Zerreißung des Menschen in völlig heterogene Weisen des Verhaltens, sondern die unbedingte Erstreckung der einen und ganzen Person auf den, „der da ist und der da war und der da kommt" (Offb 1,8). Da die Theologie vernünftige Auslegung des Glaubens sein soll, kann sie nicht anders vollzogen werden als in entschiedener Konzentration auf den Gott des biblischen Evangeliums. Damit ist ihr der Horizont entworfen und das Kriterium vorgegeben, nach dem sie alles andere bedenken kann, die Welt und den Menschen im Gottbezug. Erst in der aufmerksamen Verfassung der unverwechselbaren Wahrheit des biblischen Glaubens wird es möglich, dessen Verkehrung abzuwehren, mag sie von innen kommen oder von außen nahegelegt werden. *Innen* heißt die Perversion Aberglaube. „. . . wie gefährlich wird es für den Apostel und den Frommen, wenn Theologie ihm fehlt! Wieviel Verirrungen, und vorher schon: wieviel Lücken!"[3] Von außen erhöht sich heute der Druck, die Eigenart des Glaubens auf ethische Aktivität zu reduzieren, seine ästhetischen, konsumfreundlichen Elemente auszuwählen, seine widerstehende, unterbrechende Kraft dem Kontinuum gesellschaftlichen Wohlergehens zu unterwerfen und im synkretistischen Gemenge religiöser und weltanschaulicher Impulse aufgehen zu lassen. Der Glaube kann aber nur lebendig sein, wenn ihm Profil und Präsenz gewahrt bleiben, und nur so wird er auch eine beachtenswerte Instanz sein, wenn es einmal zu einem ernsten Dialog der Weltreligionen kommen sollte.

3. Alle theologische Erkenntnis ist vorläufig

Menschen, die sich an das Studium der Theologie machen in der Erwartung, hier endlich die Mittel zu finden, die ihre schwankenden, bruchstückhaften Erkenntnisse vom Heiligen endgültig und vollständig machen, stoßen schließlich auf den harten Satz des Paulus im ersten Korintherbrief: „Jetzt sehen wir in einem Spiegel nur undeutliche Bilder . . .Jetzt ist mein Erkennen nur Stückwerk" (1Kor 13,12). Sie erleben, wie ihnen die Theologie nicht hilft, diesen Ausspruch zu falsifizieren, sondern ihn geradezu als ihr Grundgesetz ansieht, das sie in allem bestimmt, was sie kann. In jedem Schritt, den die Erkenntnis auf Gott hin macht, wird der Abstand deutlicher, jede Annäherung ist begleitet vom Bewußtsein der noch größeren Unähnlichkeit Gottes. Das gilt nicht etwa allein für die theologische Arbeit, sondern für jede Form christlicher

---

[2] *E. Jüngel*, Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beiträgen von F. H. Tenbruck, G. Klein, E. Jüngel, A. Sand, Freiburg/Br. 1972, 155.

[3] *H. de Lubac*, Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 30.

Rede über Gott. Die Theologie hat diese Bedingung bewußt zu machen. Sie erinnert daran, sei es im Drang nach dem Gottbesitz gelegen oder ungelegen, daß wir im Glauben auf dem Weg sind zu jenem *Aug in Aug*, in dem Gott sich dem Geschöpf geben wird. Niemand kann diesen Augenblick vor der Grenze des Todes vorausnehmen und vorausbenützen. Alle Herstellungen des ewigen Momentes in der Zeit müßten auf das Veto der christlichen Theologie stoßen, denn „weder Christ noch Heide erkennt das Wesen Gottes, wie es in sich selbst ist."[4]

4. Die Sprache der Theologie ist ein offenes Geschehen

Die Begriffe *Dogmatik* und *Systematik* klingen pompös wie eine magische Verheißung, daß wenigstens in den Fächern, die sich so nennen dürfen, doch alles rund und geschlossen wird. Aber diese verfügen über keine anderen Erkenntnismittel als die übrigen, sie suchen den Zusammenhang und die Wahrheit der Glaubensaussagen zu erschließen, so daß deren normativer Rahmen sichtbar wird. Gerade diese Arbeit ist nicht abzuschließen, sondern ist immer wieder aufgegeben. Keinem Konzil, keinem Papst, keinem Bischof und keinem von den epochemachenden Theologen ist es gelungen, die endgültige Sprachregelung zu schaffen. Jeder verbindlich geäußerte Satz hat neue Fragen, Mißverständnisse und Verweigerungen provoziert und wieder Deutung nötig gemacht. Die theologische Reflexion ist dem Spannungsverhältnis von Gesagtem und neuem Sagen zugewendet, das die Sprache des Glaubens bestimmt. Es geht ihr darum, diese Spannung nicht brechen oder erlöschen zu lassen, sondern als Zeugnis der lebendigen Tradition zu bewahren. „Die dogmatische Rede erfüllt nur dann ihren Sinn, wenn sie sprechfähig macht."[5] Die perspektivische Verfassung des menschlichen Erkenntnisvermögens kann nur in einer Vielfalt von Entwürfen theologischer Sprachen der Fülle der Glaubenswahrheit gerecht werden. Die Überzeugungskraft dieser Fruchtbarkeit wird für das unerschrockene Gemüt größer sein als die Gefahr der subjektiven Auflösung des einen Glaubens. Im übrigen täte in der gegenwärtigen Situation von seiten der Theologie eine prophetische Warnung not vor dem Geschwätz im Hause Gottes, etwa im Sinn von Kohelet 5,1: „Sei nicht vorschnell mit deinem Munde, und laß dich durch den Drang deines Herzens nicht dazu bringen, ein Wort vor Gott auszusprechen. Denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf der Erde. Darum mache wenig Worte."

5. Die Theologie sucht die Selbigkeit des Glaubens im Laufe der Geschichte zu erkennen

Es mangelt nicht an häufigen und lautstarken Behauptungen, die katholischen Christen des 20. Jahrhunderts verbinde ein lückenloses Kontinuum mit den ersten Stunden der Jesusbewegung. Es ist in der Tat keine Nebensache für das redliche Wagnis des Glaubens, ob sich der Christ, der es unternimmt, mit den Generationen vor uns eins wissen kann. Aber es besteht heute weniger Bedarf nach der Behauptung als vielmehr nach dem positiven Erweis des Zusammenhanges. Viel historisches Wissen dringt immer weiter in das Bewußtsein und nährt den Zweifel, ob die Zeit der Kirche noch mit Jesus zu tun hat, oder sein Wort und seine Vision im eigen-

[4] *Thomas von Aquino*, STh I, q 13 a 11 ad 5.
[5] *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 464.

mächtigen Trend ihrer Geschichte untergegangen sind. So ist es die Aufgabe der Theologie, die das Ganze des Glaubens zu bedenken hat, den Zusammenhang der Tradition zu erschließen: den Reichtum der gewonnenen Einsichten, die Fruchtbarkeit vielfältiger Perspektiven, die Gegensätzlichkeit der Positionen, aber auch die Irrgänge und Sackgassen, in die sich nicht nur die Theologie oft genug verrannt hat. Auf diese Weise tut die Wissenschaft des Glaubens einen wichtigen Dienst. Sie zeigt, daß die Zeit der christlichen Überlieferung die riskante Exegese des Evangeliums bringt, und leistet der einäugigen, zwanghaften Einfalt Widerstand, die sich so leicht und gern der Wahrheit bemächtigt und den Glauben dem Verdacht der Unredlichkeit aussetzt.

6. Der soziale Ort der Theologie ist die Kirche

Jede Wissenschaft ist auf menschliche Gemeinschaft bezogen, ihr fundamentales Selbstverständnis und ihre Interessen. Die Theologie nennt den sozialen Rahmen, in dem sie sich bewegt, ausdrücklich: es ist die Kirche. Sie ist damit nicht selten aufrichtiger als andere Wissenschaften, die den Eindruck der absoluten Unabhängigkeit machen möchten. Das Problem liegt heute allerdings nicht hier, sondern im Raum der Kirche selbst. Soll es denn Theologie überhaupt geben, und in welcher Form? Johannes Paul II. hat diese grundsätzliche Frage klar beantwortet:

„Die Kirche wünscht eine selbständig theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volk Gottes."[6]

Das Wort des Papstes wird allen denen zu weit gehen, die der Theologie nur eine Funktion beschränkter Dienstleistungen zuweisen wollen, als Denk- und Schreibhilfe, als apologetische Feuerwehr und intellektuelle Sicherung der rechten Doktrin im Auftrag kirchlicher Obrigkeit. Der Papst aber will mehr, und man wird ihn wohl beim Wort nehmen müssen. Er spricht von „unverzichtbarer Eigenständigkeit" der Theologie und entwirft ein Modell der Kooperation:

„Lehramt und Theologie haben beide eine unterschiedliche Aufgabe. Darum können sie auch nicht aufeinander reduziert werden. Dennoch dienen sie dem einen Ganzen. Gerade bei dieser Struktur müssen sie jedoch stets miteinander im Gespräch bleiben."[7]

Wir wissen, daß von der Theorie zur Praxis oft ein weiter Weg ist, aber es ist schon entschieden, wohin dieser führen soll: in die Mündigkeit. Wird man sich nach dieser nur zurücksehnen können wie Newman, als er schrieb:

„Weshalb waren die mittelalterlichen Schulen so stark? Weil ihnen freier Spielraum gelassen wurde — weil die Disputanten nicht bei jedem Wort, das sie sprachen, den Zaum im Munde fühlen mußten, sondern ihre Glieder frei bewegen und nach Belieben ausgreifen konnten."[8]

7. Theologische Erkenntnis ist kein bloßes Mittel zum Zweck, sondern Teilhabe an der göttlichen Weisheit

Wenn die Theologie einem Zweck unterworfen wird, der außerhalb von ihr liegt, verliert sie jeden eigenen Sinngehalt. Sie wäre nichts als Vorarbeit für das Eigentliche, eine lehramtliche Äußerung zum Beispiel, oder die Praxis der Pastoral, ein bloßes Mittel. Menschen der Kirche, die sich

---

6 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25A, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980³,33.

7 O. c. 173.

8 Zitiert nach: Worte des Kardinals John Henry Newman, ausgewählt von *A. Weiss*, Zürich 1970, 16.

mit Theologie befassen, hätten daher keinen Grund, in ihr ein Ziel, ein selbstzweckliches Tun zu sehen, sondern müßten sich von ihr wegbegeben, um den Zweck zu finden. Die Logik der Mittel-Zweck-Relation beherrscht gerade die Motivation der Studierenden, wenn unter dem Schild praktischer Absicht Wahrheit nur erkannt wird, insofern sie weitergesagt werden kann. Das ist das Prinzip aller Verschulung, dem nicht durch Umorganisation der Lehrveranstaltungen, sondern nur durch eine andere Sicht der Theologie beizukommen ist. Diese wäre zu finden in einem heute fremd klingenden Satz des Thomas von Aquino: „Im Maße der Mensch der Ergründung der Weisheit sich hingibt, insoweit besitzt er schon einen gewissen Anteil an der wahren Glückseligkeit."[9] Der Theologe des Mittelalters vergleicht sein Studium mit dem Spiel und meint, es gehe in beiden Vorgängen um die Erfahrung, daß Wahrheit eine überfunktionelle Qualität ist. In aller Vorläufigkeit der Erkenntnis erscheinen Funken der Einsicht, gibt sich die Wahrheit des Ganzen im Fragment, jetzt schon. Sie ist der Grund der Zustimmung und Freude, die nicht mehr weiter veräußert werden können. Vielleicht geht deshalb so manchen Praktikern die Praxis schief, weil sie von Anfang an alles zum Mittel für ihre späteren Auftritte degradiert haben.

8. Dem Glauben entsprechende Theologie ist frisch

Wie das Leben so läßt sich auch der Glaube nicht aufbewahren. Es gibt freilich die Vorstellung eines Depots, in dem die Glaubenssätze gestapelt und aus dem sie bei Bedarf hervorgeholt werden. Aber was wären so gelagerte Wahrheiten? Der Glaube ist ein Vorgang des geistigen Lebens, er dauert in der Zeit nur durch lebendige Weitergabe. Die Theologie hat teil an diesem Ereignischarakter. Natürlich hat sich im Laufe der Jahrhunderte so viel Material angesammelt, daß es möglich wäre, sich mit der Sichtung und Ordnung der vorhandenen Schätze zu begnügen. Aber das entspräche nicht mehr dem Glauben, denn Glauben heißt anfangen im Anfang, der schon gemacht ist, mit dem ganzen Einsatz der heute verfügbaren Lebenskraft. Das treibt die Theologie an, die Anstrengung der Frage und des Denkens zu unternehmen, nicht, als wäre noch nichts gewesen, aber doch so, daß der Einsatz der Vernunft ohne Vorbehalt geleistet und die Wahrheit gesucht wird wie am ersten Tag.

„Die Wahrheit des Christenlebens gleicht darin dem Manna, das sich nicht aufspeichern läßt: es ist heute frisch, morgen faul. Eine Wahrheit, die nur noch tradiert wird, ohne von Grund auf neu gedacht zu werden, hat ihre Lebenskraft eingebüßt. Das Gefäß, das sie enthält, zum Beispiel die Sprache, die Bild- und Begriffswelt — verstaubt, verrostet, zerbröckelt: Altes bleibt nur jung, wenn es mit jüngster Kraft auf das noch Ältere, Immerzeitliche, die gegenwärtige Offenbarung Gottes bezogen wird."[10]

Literatur:

W. Beinert, Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten, Regensburg 1985.
M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg/Br. 1988.
H. von Stietencron (Hg.), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986.

[9] SCG 1,2.
[10] *H. U. von Balthasar*, Schleifung der Bastionen, Einsiedeln 1954[4], 22.

JOHANNES SINGER

Verantwortung unserer Hoffnung

Der Linzer Fundamentaltheologe stellt sein Fach vor, dem es so ergeht wie der Theologie überhaupt: ein nur menschlicher Verstehensversuch einer göttlichen Gabe zu sein, sogar der Selbstgabe Gottes in Menschwerdung und Geistsendung. Ein solcher Reichtum ist nicht einzuholen, nicht einmal durch die Vielzahl von Fächern und Theologien, die sich das Evangelium auf seinem Weg durch die Geschichte erwirkt hat. Auch das Unheil ist größer als jedes Denken; nur durch die Selbstgabe des absolut guten Gottes ist es aus der Welt zu schaffen. Der Vorsprung des Evangeliums ist der Motor, der das Verstehenwollen, Theologie genannt, nie zur Ruhe kommen läßt. Wo sie diesem ihrem Wesen treu bleibt, wird sie ständig dazulernen, indem sie Neues aus dem Schatz der Offenbarung hervorholt. Dieser Beitrag will einiges von dem erzählen, was speziell die Fundamentaltheologie dazugelernt hat, vor allem seit der Mitte unseres Jahrhunderts. Es ist sehr viel. Verkürzungen in der Darstellung müssen dabei in Kauf genommen werden.

Generell ist zu sagen, daß sich die Fundamentaltheologie als Disziplin ihrer Geschichtlichkeit deutlich bewußt geworden ist. Die Schultheologie war neuscholastisch, und geschichtliches Denken ist die Sache der Neuscholastik nicht. Die Lehrbücher der Fundamentaltheologie[1] wußten zwar, daß 1 Petr 3,15 immer Geschichte gemacht hat. Dem dortigen Auftrag zu Apologia, dem Stehen von Rede und Antwort, wenn der Christ nach dem Grund seiner Hoffnung befragt wird, war man nachgekommen in den Auseinandersetzungen mit dem Judentum, mit dem Heidentum (als Staat, als Religion, als Philosophie), mit dem Islam, innerkirchlich mit Schismen und Häresien. Aber um das Zustandekommen der traditionell gewordenen Gestalt der Fundamentaltheologie wußte man nicht viel. Die Trias ihrer Schritte — Religion/Gott, Offenbarung/Christus, Kirche[2] — und die Weise ihres Argumentierens waren wie selbstverständlich vorgegeben. Zwei bedeutende Arbeiten haben in den letzten Jahren Licht in das neuzeitliche Werden der Fundamentaltheologie gebracht[3]. Das geschichtliche Wachstum des Faches soll nun anhand einiger Durchgänge illustriert werden.

Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie

Der ältere Name des Faches ist „Apologetik", der gegenwärtige „Fundamentaltheologie". Die Lehrbücher koppelten die beiden Bezeichnungen etwa so: Die Glaubwürdigkeit und Glaubpflichtigkeit des Christentums sei das „Fundament", das es zu „verteidigen" gelte. Oder: Als Apologetik ziele das Fach mehr negativ

[1] Autoren sind u. a. F. Hettinger, T. Specht, J. Mausbach, C. Pesch, R. Garrigou-Lagrange, L. Lercher, H. J. Dieckmann, S. Tromp, J. Goebel, J. Brinktrine, A. Lang, A. Kolping. Fast alle Werke fallen in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts.

[2] Manche Autoren verstanden unter Fundamentaltheologie im strikten Sinn nur den Offenbarungs- und Kirchentraktat.

[3] *F.-J. Niemann*, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktates, Innsbruck 1983. — *G. Heinz*, Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie, Mainz 1984.

auf die Verteidigung des Glaubens, als Fundamentaltheologie mehr positiv auf die Grundlegung der Offenbarungstheologie. Oder: Die Verteidigung des Christentums geschehe durch den wissenschaftlichen Beweis, daß das Christentum die von Gott geoffenbarte Religion sei. Noch einmal anders: Das Fach richte sich als Fundamentaltheologie an die Gläubigen, als Apologetik an die Nichtgläubigen.

Die Fundamentaltheologie hat inzwischen dazugelernt, daß ihre Geschichte und die Geschichte ihrer Benennungen sehr verwickelt ist.

„Zu ihrem heutigen Namen kam sie erst spät, ihre Identitätsfindung verlief bei aller Kontinuität der sie tragenden Kräfte und Interessen in Sprüngen, ihr Begriff und ihre Bestimmung blieben kontrovers, bezüglich ihrer Einheit und ihrer inneren Gliederung gehen die Meinungen auseinander."[4]

Ihre heutige Gestalt kam so zustande, daß die drei zuerst unverbundenen Traktate vereinigt wurden. Der Kirchentraktat ist der älteste. Die Vorarbeiten reichen ins 12./13. Jahrhundert zurück, im 15. entstand er allmählich, in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren nahm er die traditionelle Gestalt an. Die beiden anderen Traktate haben ihre Wurzeln im 15. Jahrhundert, als Marsilio Ficino († 1499) das Christentum gegen Juden, Muslimen, Heiden und Neuheiden als die wahre Religion verteidigte. Diese vorhandenen Ansätze vereinigte der in Bordeaux lebende Jurist und spätere Priester Pierre Charron († 1603) zum ersten Mal in ein Buch mit der seither klassischen Dreiteilung unseres Faches.

Als seit dem 17. Jahrhundert das Christentum immer deutlicher unter dem Aspekt „Offenbarungsreligion" gesehen wurde, wurde auch „Offenbarung" zu einem zentralen Begriff der Christentumsverteidigung. Diese fand um 1770 jene feste Form (Möglichkeit, Notwendigkeit, Kriterien und Tatsache der Offenbarung), die sie bis zum Vatikanum II beibehält; zur selben Zeit drückt sie ihr Selbstbewußtsein als neue Disziplin in einem neuen Namen aus. Sie nennt sich als Fach „Apologetik".

Apologetik in einer neuen Funktion

Zu diesem Zeitpunkt war bereits ein Prozeß im Gange, der zur Umbenennung der Apologetik führte. Wenn das Christentum als Offenbarungsreligion gesehen und verteidigt wurde, war alle Theologie, die Dogmatik im besonderen, Offenbarungstheologie. Die protestantische Theologie war damals schon seit Jahrzehnten dabei, für sie einen Unterbau, eine Untermauerung, eine rationale Abstützung zu finden. Dazu bot sich die Apologetik an. Bisher hatte sie eine Funktion nur nach außen, jetzt bekam sie eine solche auch innerhalb der Theologie: eine fundierende, eine „fundamentale", die sogar in die Mitte rückte. Zur abwehrenden Funktion war nun die begründende gekommen. Auf katholischer Seite geschah die Einfügung des apologetischen Offenbarungstraktates (zusammen mit dem Kirchentraktat) in den Bau der Theologie zum Zweck ihrer Grundlegung durch eine bildungspolitische Maßnahme Josephs II.: durch die vom Abt Rautenstrauch — dem Vater des Faches Pastoraltheologie — ausgearbeitete Studienreform. Sie wurde durch den streitbaren Wiener Dogmatikprofessor P. M. Gazzaniga OP († 1799) als erstem in die Tat umgesetzt, d. h. in ein vollständiges Lehrbuch.

[4] *M. Seckler*, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4,451.

Der neue Name des Faches

Der gelehrte Donauwörther Benediktiner Beda Mayr nannte sein 1787/89 erschienenes volkstümlich verfaßtes Werk „Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion". Johann Sebastian Drey, der Begründer der katholischen Tübinger Schule, hätte aber die 1838—47 erschienenen drei Bände seiner Apologetik schon „Fundamentaltheologie" nennen können. Dies tat dann der Piarist Johann Nepomuk Ehrlich, zuerst Philosophieprofessor in Krems; 1857 übernahm er den neuerrichteten Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Prag. Sein 1859—62 erschienenes Werk trägt als erstes Buch in deutscher Sprache den Titel „Fundamental-Theologie"[5]. Das Vatikanum I hat durch einen Nebensatz die Umbenennung bestärkt, indem von der „recta ratio" gesagt wird, daß sie „fidei fundamenta demonstret" (DS 3019).

Apologetisches Argumentieren im Offenbarungstraktat

Nur mehr von ihm kann aus Platzgründen im folgenden die Rede sein; er ist ohnedies für die Fundamentaltheologie zentral. Deren Aufgabe wird von den Lehrbuchautoren beschrieben als Begründung des Glaubens, als dessen Rechtfertigung, als rationale Rechtfertigung des Glaubensaktes, als wissenschaftlicher Nachweis der Glaubwürdigkeit des katholischen Christentums, als Frage nach den vernunftgemäßen Voraussetzungen des Glaubensaktes.
Das apologetische Argument der Lehrbücher sah seit Gazzaniga vereinfacht so aus: Wenn Gott spricht, hat der Mensch zu glauben. Nun hat aber Gott gesprochen: durch Jesus Christus. Also hat der Mensch zu glauben. Der Untersatz, daß Gott durch Christus gesprochen habe, wird bewiesen durch Wunder und erfüllte Weissagungen. Die Glaubwürdigkeit und die Glaubpflichtigkeit der durch Jesus ergangenen Offenbarung sei damit erwiesen.

Diese Argumentation ist das Ergebnis einer Folge theologischer Weichenstellungen. Die grundlegende war die erwähnte Sicht des Christentums als „Offenbarungsreligion". Aus der biblischen Mehrzahl „Offenbarungen" war bereits im Mittelalter die Einzahl „Offenbarung" geworden als umfassende Grundkategorie des Glaubens und der Theologie. Hatte man aber noch bis zum Tridentinum die Gesamtheit des christlichen Glaubens als Heilslehre, Weg des Lebens oder Evangelium verstanden, so wird als Reaktion vor allem auf die Offenbarungskritik der Aufklärung der christliche Glaube als Offenbarung Gottes gesehen und legitimiert. Als der eine Komplex aller von Gott geoffenbarten Wahrheiten wurde Offenbarung scharf von allen aus der Vernunft erkannten Wahrheiten abgehoben.
Die Tatsächlichkeit einer solchen Offenbarung Gottes galt es zu erweisen. Die Weichen dazu stellte Hugo Grotius († 1645), der deswegen auch als Begründer der neuzeitlichen Apologetik bezeichnet wird. Er wollte niederländischen Seeleuten das Rüstzeug für die Begegnung mit Nichtchristen vermitteln. Zur Vermeidung dogmatischer Streitigkeiten um einer gemeinsamen christlichen Praxis willen schied er den Inhalt der Offenbarung, die Glaubenswahrheiten, aus der Apologetik aus. Zum Erweis tatsächlich ergangener Offenbarung Gottes bedarf es

[5] In Linz gibt es im Studienjahr 1865/66 zum ersten Mal einen „Professor der Fundamental-Theologie und speziellen Dogmatik": Joseph Sprinzl. Auch er lehrte später in Prag.

nur eines beglaubigten Überbringers. Erkennbar ist die Beglaubigung durch Kriterien, die aber nicht der Botschaft selber entnommen sind, sondern ihr äußerlich sind: Jesus Christus ist durch seine Wunder und durch seine Auferstehung als Legat Gottes beglaubigt. Auf Jesu Gottessohnschaft wird in der Apologetik nicht rekurriert.

Der Weg in die Aporie

Das implizierte Verständnis von Offenbarung favorisiert ein Zweistockwerkdenken, bei dem die Offenbarung dank der scharfen Abhebung bald zu einem erdrückenden Überbau, zu einem störenden Fremdkörper wird. — Offenbarung wird verkürzt auf die Mitteilung von Wahrheiten durch Gott aus dem ihm eigenen göttlichen Fundus. Diesen Begriff von Offenbarung nennt man seit M. Seckler „instruktionstheoretisch"; sie ist die von Gott gegebene und darum unbedingt wahre Information über göttliche und menschliche Sachverhalte. Die so verstandene Offenbarung stieß auf die wachsende Ablehnung durch die deistische Aufklärung. Die Vernunft fühlte sich desavouiert; Offenbarung als „Wissen ganz anderer Art" wurde zum Gegenbegriff von Wissenschaft und geriet in die schwächere, wenn nicht überhaupt unhaltbare Position.

Im Sog des neuzeitlichen Vergewisserungsstrebens versteifte sich das apologetische Bemühen auf ihre autoritäre Verbürgung, auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Das verführt leicht zu der schiefen Sicht, Gott wolle nur sein Herrentum ausüben, indem er uns Dinge zu glauben und zu tun vorschreibt allein um seiner selbst und seiner Autorität willen ohne Einsicht in die inneren Gründe[6]. Offenbarung wird zu einem „himmlischen Ukas".

Der Inhalt der Offenbarung wird in die Apologia nicht einbezogen. Auf die Selbstevidenz der Wahrheit, die zuinnerst für den Menschen Heilswahrheit ist, wird kein Wert gelegt. Was allein gilt, ist die Beglaubigung der Botschaft. Die Wunder des Legaten und dieser selbst gehören nicht zur Offenbarung; die Faszination seiner Person etwa, sein Wunder des Menschseins, kommt nicht zum Tragen. Der Offenbarungsbote überbringt lediglich einen mit königlichem Siegel versehenen Brief, durch den der Inhalt des verschlossenen Briefes als Wille des Königs beglaubigt ist. Das Bild findet sich bereits bei Thomas von Aquin (STh III 43,1c). Allerdings ist der Inhalt der Offenbarung Gottes, wie ihn die Lehrbücher angeben, nicht gerade berückend: einiges von dem, was Gott selbst erkennt (Pesch); höhere Belehrung (Brunsmann); Kundmachung der Übereinstimmung zwischen zwei Begriffen über die natürliche Erkenntnis hinaus (Tanquerey); autoritativ lehrendes Reden Gottes (Tromp u. a.).

Wenn sich der Mensch auf eine so verstandene Offenbarung einläßt, wird solches Glauben begrifflich nicht viel mehr als ein mageres Fürwahrhalten sein, noch weit entfernt vom biblischen Glauben, dem befreienden Standfassen in Gott.

Die Krise

Die traditionell argumentierende Fundamentaltheologie war in das Vatikanum I eingegangen und verstärkt aus ihm herausgegangen. Sie war überzeugt, bestätigt zu sein. Die Produktion von Lehrbüchern war, wie wir sahen, in der Folgezeit impo-

[6] So der Hallenser Theologieprofessor J. A. Nösselt († 1807); es gibt auch eine katholische Tradition dieser Sicht. Vgl. *G. Heinz*, Divinam 139f.

nierend. Doch bewegt sich das Fach auf eine Krise zu — aus Gründen, die zuerst in ihm selber lagen. Da war einmal die Frage des Selbstverständnisses dieser theologischen Disziplin. Die Metapher „Fundament" hat etwas Schillerndes an sich und die Beziehung zwischen Fundamentaltheologie und Apologetik war ungeklärt. Bedingt durch die Unkenntnis der historischen Zusammenhänge wurden solche konstruiert; man hat sie in der Zeit zwischen den Konzilien mehr oder weniger identifiziert.

Schwerwiegender war, daß das Ungenügen des apologetischen Beweisens immer schmerzlicher spürbar wurde. Es war auf den Fragesteller, den neuzeitlichen Menschen, zu wenig oder gar nicht eingegangen, war also empfindlich hinter der biblischen Weisung von 1 Petr 3,15 zurückgeblieben. Es war zu wenig, die Aufklärung auf ihrem eigenen Felde schlagen zu wollen, durch rationalistisches Beweisen nämlich. Für den Menschen, der wie nie zuvor von seinem eigenen Erkennen und von seiner eigenen Freiheit Besitz ergriff, hatte Offenbarung, instruktionstheoretisch verstanden, das Odium von etwas den Menschen Verfremdenden an sich. Die fortschreitende Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts artikulierte die Ablehnung „propter nos homines" von Religion und Offenbarung immer deutlicher und radikaler.

Doch auch von außen wirkte ein Krisenfaktor. Die katholische Bibelwissenschaft war seit Pius XII. im Kommen begriffen. Dieser so positive Prozeß hatte aber für die Fundamentaltheologie in ihrer überlieferten Gestalt vorerst negative Auswirkungen. Biblische Argumente erwiesen sich in wachsender Zahl als nicht tragfähig. Es schwamm sozusagen ein Fell nach dem anderen davon. Die neuen Möglichkeiten kamen nicht gleich in Sicht. Nur wenige Autoren (Lang, Kolping) bemühten sich um die Einbeziehung neuer biblischer Erkenntnisse.

Das Vatikanum II wurde Krise und Wende. Zuerst geriet die Fundamentaltheologie in eine offene Krise. An manchen Fakultäten verschwand sie aus dem Fächerkanon und wurde von anderen Disziplinen absorbiert. Internationale Kongresse wie die von Löwen und Gazzada wurden nicht fortgesetzt. Es erwies sich als ungemein schwierig, neue Lehr- und Handbücher zu verfassen — bis endlich 1985 gleich deren drei erschienen. Schon 1972 konstatierte W. Kasper bei katholischen Theologiestudenten eine Verlagerung des Interesses von der zuvor stark betonten biblischen Theologie auf Fragen der Glaubensbegründung. Impulse des Konzils, der Offenbarungs- und Kirchenkonstitution vor allem, und Erkenntnisse der Bibelwissenschaft kamen zum Tragen.

Der Aufbruch

Er war ein Ausbruch aus der zementierten Gestalt, der längst vor dem Vatikanum II eingesetzt hatte. Bedient man sich der scholastischen Transzendentalien des Seienden, so bewegte sich die überkommene apologetische Theologie einseitig im „Verum" (wobei das Wahrsein noch einmal zum Richtigsein abgemagert war). Schritt um Schritt wurde die Christusoffenbarung als „Bonum" artikuliert und entsprechend wurde argumentiert. Ihrem Wesen nach ist sie ja Heilsbotschaft. Der Weg zur größeren Schriftnähe wurde damit beschritten.

Ein erster Schritt war die sogenannte Immanenzapologetik besonders der französischen Theologie um die Jahrhundertwende. Die Herrschaft der allein geschätzten äußeren Kriterien wurde gebrochen, indem der Inhalt der Offenbarung zum Tragen gebracht wurde: ihre Wertfülle und Sinnhaftigkeit, ihre „appetibilitas". Der Mensch mit seinem Gefühl und sei-

nem Bedürfen des Göttlichen sollte zu seinem Recht kommen.

Maurice Blondel

Doch wurde zur selben Zeit ein weiterer Schritt getan, der nicht mit dem eben angedeuteten verwechselt werden sollte: durch den französischen Philosophen Maurice Blondel (1861—1949), einem der größten Religionsphilosophen unserer Zeit. Er verbleibt nicht auf der Ebene des nur Psychologischen, sondern entdeckt in einer anthropologischen Daseinsanalyse im Menschsein selber ein Offensein zur Offenbarung Gottes hin, sodaß ihr der für den neuzeitlichen Menschen so fatale Geschmack der aufoktroyierten Fremdgesetzlichkeit (Heteronomie als Gegensatz zur Autonomie) genommen wird. Es ist nämlich im Menschsein selber eine Dialektik, eine Disproportion, eine klaffende Differenz, eine „offene Wunde" sozusagen: zwischen dem Wollen des Menschen, das auf eine unendliche Erfüllung aus ist, der geistigen Grunddynamik, seinem Grundwollen einerseits, und dem Wollen, das immer nur Begrenztes erreicht und die Weite des Grundwollens nie auszufüllen vermag. Was das Grundwollen will, übersteigt absolut das Vermögen des Menschen. Der Mensch vermag sich nicht zu vollenden, es sei denn, er eröffnet sich einer anderen Tat als der menschlichen. Ohne ein freies Gnadengeschenk Gottes kann der Mensch nicht zur Vollendung kommen. Kommt dem Menschen die Botschaft von einer solchen Tat Gottes entgegen, wäre sie alles andere als eine tyrannische Auflage.
Blondel hat Schule gemacht. Bernhard Welte († 1983) etwa artikuliert diese Differenz als Heilsdifferenz: als Differenz zwischen dem Heil, das ist, und dem Heil, wie es sein sollte. Für Johann Baptist Metz klafft die Differenz zwischen der Subjektwerdung aller, auch der Toten, und der Unfähigkeit nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gesellschaft, sie zu ermöglichen. Gott ist der, der alle, Lebende und Tote, ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft.

Offenbarung — biblischer bedacht

Ein weiterer Schritt auf dieser Linie ist lehramtlich auf dem Vatikanum II geschehen und betrifft den Offenbarungsbegriff selber. In der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung findet sich zwar auch die instruktionstheoretische Sicht traditioneller Provenienz. Es ist aber kein Zweifel, daß primär die älteste Tradition aufgegriffen wird, die biblische, das „kommunikationstheoretische" Verständnis von Offenbarung nämlich: In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,2; Jo 15,11,11—15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen (Art. 2).

Gottes Offenbarung ist seine Selbstoffenbarung in der Gestalt der Selbstmitteilung; er teilt sein Selbst mit der Menschheit, zuhöchst in seinem geliebten Sohn, Mittler und Fülle der Offenbarung, in der Kraft des Heiligen Geistes. Daraus wird die neue, die versöhnte Menschheitsfamilie, deren (oft recht verhüllte) Antizipation die Kirche ist.
Glauben ist jetzt Selbstüberantwortung des Menschen als ganzen in Freiheit an diesen Gott (Art. 5), ist erlösende, rettende, heilende, vollendende Daseinskommunikation mit dem absolut guten Gott. Glauben ist kein Gegenbegriff zum Wissen mehr, kein Konkurrenzbegriff. Glauben ist ein Stand-Gewinnen des ganzen Menschen samt seinem Verstand in der tiefsten und letzten Wirklichkeit. Glauben engt nicht ein; vielmehr tut sich eine neue

Daseinsmöglichkeit auf, die jede bisherige überschreitet. Das Geheimnis Gott ist hier nicht ein Rätsel, das durch göttliche Instruktion aufgelöst wird, sondern bergende Heimat. Glauben ist jetzt ein Sicheinlassen nicht mehr nur auf satzhafte Mitteilungen Gottes, sondern auf seine Tatoffenbarung, deren Aufgipfelung die Menschwerdung ist: Jesus Christus. Seine Wunder und seine Auferstehung sind nicht mehr nur das der Offenbarung außen aufgedrückte göttliche Siegel; sie sind selber wesentlich Offenbarung Gottes: Alle Wunder Jesu sind eine Entfaltung des Urwunders, das er selber ist.

In einem damit ist auch die Weise des Argumentierens „menschenfreundlicher" geworden. Überflüssig zu sagen, daß jede Gewaltsamkeit und Aggressivität ausgeschlossen ist: „Antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen" (1 Petr 3,16). Aber auch klappernde Syllogismen und die Pose der Rechthaberei von vornherein können nicht das Ideal sein. In 1 Petr 3,15 ist Anfrage und Antwort als Weg gewiesen, der Dialog, insofern auch der Glaubende an den anderen viele Fragen hat. Der Dialog hat kathartische Wirkung für beide Seiten. Es geht beiden um den Sinnentwurf für das menschliche Dasein, um eine Hermeneutik des Menschseins: um zu sehen, was es zu sehen gibt (P. Neuner). Unersetzlich ist die genuin christliche Lebenspraxis, das „rechtschaffene Leben" in der Gemeinschaft mit Christus (1 Petr 3,16).

Alle diese Schritte des Aufbruchs lassen sich im Horizont des Transzendentale „Bonum" sehen. Im Horizont des „Pulchrum" hingegen hat Urs von Balthasar († 1988) in seinem großen Werk „Herrlichkeit" die Offenbarung Gottes aufleuchten lassen: die göttliche Liebe in ihrem selbstlosen Dienen bis zur Kenose des Kreuzes und des Höllenabstiegs. Eine solche Liebe bringt ihre eigene Glaubwürdigkeit mit sich, sie braucht keine äußeren Stützen.

Apologetik und Fundamentaltheologie

Daß die apologetische Theologie geschichtlich zum Fundament der als Offenbarungstheologie verstandenen Theologie geworden ist, brachte es mit sich, daß ihr Argumentieren einseitig auf die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der übernatürlichen Offenbarung fixiert wurde, die in Christus ergangen ist und in der Kirche anwesend bleibt. Die Lehrbücher blieben im Bannkreis der deistischen Offenbarungskritik der Aufklärung und nahmen die folgende atheistische und agnostische Religionskritik kaum zur Kenntnis, von den erst jetzt aufkommenden neureligiösen Bewegungen gar nicht zu reden. Eine gewissen Entkoppelung tut not.

Ein anderes Desiderat meldete sich schon bei J. S. Drey und in der Gegenwart aufs neue: Apologetik des Christentums so zu betreiben, daß die Offenbarung als Entfaltung eines Grundgedankens, etwa von Erlösung und Heil durch Gott, gesehen wird; daß dadurch der innere Zusammenhang aufgedeckt und so die Offenbarung als ein einziges Ganzes gesehen wird, das aus sich selber überzeugt. Es geht um das Aufspüren des innersten Wesens des Christentums, seines „Begriffs", seiner Sinnhaftigkeit, sodaß die göttliche Wahrheit aus sich selber als glaubwürdig einleuchtet.

Dann fragt es sich aber, ob nicht der Theologische Grundkurs (er hat das „Fundament" im Namen) diese Aufgabe übernehmen kann. Drey verstand in seiner Erstlingsschrift (1812) das Christentum als einen die ganze Menschheitsgeschichte durchwaltenden Ratschluß Gottes. Dieser Satz erscheint fast wörtlich in der Präambel zur „Einführung in das Heilsmysterium", dem Theologischen Grundkurs also, im Konzilsdekret über die Ausbildung der

Priester (Art. 14). Als Ziel dieses Kurses wird u. a. angegeben, das ganze persönliche Leben auf den Glauben zu gründen. Eine Ausarbeitung sieht K. Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens"; der Untertitel lautet bezeichnenderweise „Einführung in den Begriff des Christentums" (1. Auflage 1976). Für Rahner ist dieser Grundkurs ein Versuch der von ihm geforderten „neuen Fundamentaltheologie".

Literatur

H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz 1985.
H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985.
W. Kern/H. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg.
1. Traktat: Religion (1985), 2. Traktat: Offenbarung (1985), 3. Traktat: Kirche (1986), 4. Traktat: Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie (1988).

Theologie und Philosophie im Tyrolia-Verlag

Karl Rahner
Sendung und Gnade
Beiträge zur Pastoraltheologie.
Herausgeber: K. H. Neufeld SJ.

552 Seiten, Reprint, ergänzt durch Einleitung, Anmerkungen und Register, gebunden, S 480.–, DM 68.–, ISBN 3-7022-1671-5. Alle 24 Texte sind der konkreten Praxis des christlichen Lebens gewidmet. Sie dokumentieren, daß sich der bedeutende Theologe Rahner immer auch als Seelsorger verstand.



Johann B. Lotz
Die Grundbestimmungen des Seins
Einheit – Wahrheit – Gutheit – Heiligkeit – Schönheit.
96 Seiten, engl. Broschur, S 188.–, DM 26.–, ISBN 3-7022-1669-3

Als Abschluß und Summe seines langen Denkweges legt Johann Baptist Lotz in diesem Buch eine philosophische Betrachtung zu einem alten Grundsatz der abendländischen Weltanschauung vor.



JOHANNES MARBÖCK

Bibelauslegung in Kirche und Theologie

Es geht dem Verfasser, Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz, um die Integration von Bibel, Bibelwissenschaft und Leben. Das wird im Anschluß an Neh 8 dargelegt. Wissenschaftliche Exegese sei nicht einfachhin Selbstzweck; sie ist hingeordnet auf Liturgie und Praxis. Erforschung und Verkündigung der Bibel müssen auch dem Aufbau der Gemeinde dienen. Gegenüber fundamentalistischen Tendenzen beim Umgang mit der Schrift wird Nachdruck auf die „große Geschichte des Sprechens Gottes in vielerlei Weisen und Formulierungen" verwiesen. (Redaktion)

1. Zur Situation

An der Bedeutung der Bibel als Grund-Urkunde unseres Glaubens und der wissenschaftlichen Reflexion darüber als „Basiswissenschaft" sollte eigentlich unter Christen kein Zweifel sein. Von der Frühzeit der Kirche bis ins hohe Mittelalter war auch die Einheit von Bibelauslegung, Bibelfrömmigkeit und Theologie weithin ungebrochen. Vorbereitet durch die Entwicklung der Exegese zu einer eigenen Disziplin, setzt mit Beginn der Neuzeit ein langer, konfliktreicher, z. T. schmerzlicher Prozeß des Ringens um das Heimatrecht neuer historisch-kritischer Fragen und Methoden in der Erforschung des Werdens der Bibel und um die Anerkennung ihrer Ergebnisse in der katholischen (und auch evangelischen) Kirche ein. Die Bibelenzyklika *Divino afflante Spiritu* Pius' XII. (1943) empfahl zum ersten Mal ausdrücklich die Anwendung der historisch-kritischen Methode zum rechten Verständnis des Gotteswortes als Wort auch in den Eigenheiten und Grenzen menschlicher Sprache und Geschichte (vgl. Nr. 27—29). Dieses Ja zur modernen Bibelwissenschaft erfuhr durch die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (DV) über die göttliche Offenbarung auf dem 2. Vatikanum (1965) ihre feierliche Bestätigung (vgl. DV 12). Dieses Konzil, das dem Aufbruch der Bibelwissenschaften entscheidende Impulse verdankt, bekennt sich in seinen Dokumenten vielfältig zur Bedeutung des Bibelstudiums für Theologie und kirchliches Leben.

Das Dekret über die Priesterausbildung bezeichnet das Studium der heiligen Schrift als „die Seele der ganzen Theologie" (Nr. 16; vgl auch DV 24) und verlangt deshalb eine gründliche Schulung in den exegetischen Methoden. Im Leben der Kirche steht der Tisch des Wortes Gottes an Bedeutung dem Tisch des eucharistischen Brotes nicht nach (vgl. DV 21). „Auch der Dienst des Wortes, die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung, in der die liturgische Homilie einen besonderen Platz haben muß, holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft." (DV 24). Ja, dem Volk sollen nach der Liturgiekonstitution (Nr. 51) „innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift vorgetragen werden."

Daß es um den konziliaren Aufbruch in Bibelwissenschaft und Bibelpastoral bald darauf wieder stiller geworden ist, hat verschiedene Ursachen. Unsachliche Verallgemeinerungen, Vielfalt und z. T. Widersprüchlichkeit der Ergebnisse, vor allem aber das nicht völlig bewältigte Erbe der Aufklärung als eine der geistesgeschichtlichen Wurzeln der historisch-kritischen Methode haben Unsicherheit verursacht und fundamentalistische Tendenzen zum Verzicht auf Fragen und rationale Reflexion über Werden und Inhalt der Bibel sowie zum Ruf nach buchstäblichem Verständnis und nach Eindeutigkeit der Auslegung wieder gefördert. Eine Überspezia-

lisierung der Methoden, z. T. mit einer zu starken Gewichtung historischer und literarkritischer Fragen hat zudem des öfteren den Vorwurf wachsender Entfremdung zwischen akademischer Exegese und dem Leben der Kirche sowie gegenüber elementaren Problemen des Menschen von heute heraufbeschworen. — Diese unleugbare Spannung zwischen manchen Einseitigkeiten wissenschaftlicher Bibelauslegung und der gegenwärtigen Situation des Menschen hat allerdings in jüngster Zeit auch zu einer Reihe neuer, kräftiger *Aufbrüche* im Umgang mit der Bibel geführt, die diese Kluft zu überbrücken suchen. Als Herausforderung für die Bibelwissenschaft führen aber diese Ansätze freilich weithin noch ein Eigenleben und sind erst in den Gesamtvorgang der Exegese einzubinden.

Ein Blick auf einen Text aus der biblischen Urkunde selber, auf die Szene von der Verkündigung und Erklärung des Gesetzes Gottes durch Esra und dessen Helfer in Nehemia 8 mag als Impuls und Orientierung für diese bleibend verantwortungsvolle und schwierige Aufgabe der Integration von Bibel, Bibelwissenschaft und Leben der Kirche dienen.

2. Erklären — Verstehen — Teilen — Gottes Gesetz in der Gemeinde (Neh 7,72—8,12)

In den Büchern Esra und Nehemia geht es um die Bewältigung der Situation der nachexilischen Gemeinde in Jerusalem unter der Perserherrschaft, um die Frage der Bewahrung ihrer Identität. Darum nimmt in der Darstellung der von Gott gelenkten Wiederherstellung Israels nach der Heimkehr aus dem Exil und dem Tempelbau (Esr 1—6) die Reise des Schriftgelehrten Esra nach Jerusalem und die Reinigung der Gemeinde nach Esr 7 — 10 einen besonderen Platz ein: auch der Neuanfang nach dem babylonischen Exil soll auf dem Fundament und Anfang des Gesetzes des Mose gegründet werden. So geschieht denn nach der Vollendung des Mauerbaues mit all seinen Schwierigkeiten und nach der Linderung sozialer Nöte durch Nehemia (Neh 1—7,3) die Verlesung der Tora, der Weisung des Mose, im Zusammenhang der Neukonstituierung der Gemeinde an hervorragender Stelle Neh 7,4—10,40, noch vor der Einweihung der Mauern (Neh 12,27—43):

„Als der siebte Monat herankam, waren die Israeliten bereits in ihren Städten. Das ganze Volk versammelte sich geschlossen auf dem Platz vor dem Wassertor und bat den Schriftgelehrten Esra, das Buch mit dem Gesetz des Mose zu holen, das der Herr den Israeliten vorgeschrieben hat. Am ersten Tag des siebten Monats brachte der Priester Esra das Gesetz vor die Versammlung; zu ihr gehörten die Männer und die Frauen und alle, die das Gesetz verstehen konnten. Vom frühen Morgen bis zum Mittag las Esra auf dem Platz vor dem Wassertor den Männern und Frauen und denen, die es verstehen konnten, das Gesetz vor. Das ganze Volk lauschte auf das Buch des Gesetzes. Der Schriftgelehrte Esra stand auf einer Kanzel aus Holz, die man eigens dafür errichtet hatte. Neben ihm standen rechts Mattitja, Schema, Anaja, Urija, Hilkija und Maaseja, und links Pedaja, Mischaël, Malkija, Haschum, Haschbaddana, Secharja und Meschullam. Esra öffnete das Buch vor aller Augen; denn er stand höher als das versammelte Volk. Als er das Buch aufschlug, erhoben sich alle. Dann pries Esra den Herrn, den großen Gott, darauf antworteten alle mit erhobenen Händen: Amen, amen! Sie verneigten sich, warfen sich vor dem Herrn nieder, mit dem Gesicht zur Erde. Die Leviten . . . erklärten dem Volk das Gesetz; die Leute blieben auf ihrem Platz. Man las aus dem Buch, dem Gesetz Gottes deutlich vor und gab dazu Erklärungen, so daß die Leute das Vorgelesene verstehen konnten.

Der Statthalter Nehemia, der Priester und Schriftgelehrte Esra und die Leviten, die das Volk unterwiesen, sagten dann zum ganzen Volk: Heute ist ein heiliger Tag zu Ehren des Herrn, eures Gottes. Seid nicht traurig, und weint nicht! Alle Leute weinten nämlich, als sie die Worte des Gesetzes hörten. Dann sagte Esra zu ihnen: Nun geht, haltet ein festliches Mahl, und trinkt süßen Wein! Schickt auch denen etwas, die selbst nichts haben; denn heute ist ein heiliger Tag zur Ehre des Herrn. Macht euch keine Sorgen; denn die Freude am Herrn ist eure Stärke. Auch die Leviten beruhigten das ganze Volk und sagten: Seid still, denn dieser Tag ist heilig. Macht euch keine Sorgen! Da gingen alle Leute nach Hause, um zu essen und zu

trinken und auch andern davon zu geben und um ein großes Freudenfest zu begehen; denn sie hatten die Worte verstanden, die man ihnen verkündet hatte." (Neh 7,72—8,12).

Diese feierliche Darstellung eines Wortgottesdienstes ist wohl bereits Reflex einer konkreten Praxis des Synagogengottesdienstes zur Zeit des Chronisten (4/3. Jh.v.Chr.); zugleich sind aber auch grundsätzliche Linien zur Rolle der Schrift in der Gemeinde sowie zu deren Auslegung und Verständnis angedeutet. Die Stichworte *Gemeinde/Volk Gottes, Liturgie, Vermittlung, Verstehen, Festesfreude und Teilen* mögen dies etwas akzentuieren.

Die Verlesung und Erklärung des Gesetzes des Mose ist nach Neh 8,1—12 zentraler Akt der *Neubegründung der Gemeinde* des wahren Israel, Höhepunkt und Ziel von Esr/Neh, mehr noch als der Wiederaufbau des Tempels. Das Volk ergreift die Initiative und bittet Esra, das Buch des Gesetzes des Mose herbeizubringen (Neh 8,1); der Verfasser wird nicht müde, immer wieder vom „ganzen Volk" zu sprechen (Neh 8,1.2f.5.6.9.11.12), das die Weisung hören, verstehen und tun soll. Rahmen des Geschehens ist eine feierliche, große *Liturgie des Wortes* außerhalb des Tempelsbezirkes, am Wassertor (8,1.3). Zug um Zug des Geschehens lassen die Ehrfurcht vor dem Gewicht der verkündeten Weisung erahnen: das Herbeibringen der Buchrolle (8,2), das feierlich-sichtbare Öffnen (8,4), das Aufstehen des Volkes (8,5), Lobpreis und Proskynese (8,6) vor dem Hören und der Unterweisung. Untrennbar mit diesem Wortgottesdienst verbunden bzw. aus ihm herauswachsend ist ein Prozeß der Vermittlung, des *Lesens, Lehrens* und *Nachbereitens* durch eine Gruppe von Leviten und Lehrern um den Schriftgelehrten und Priester Esra (8,4.7). Der Text betont eine *qualifizierte Vermittlung.* Esra selber ist bewandert im Gesetz des Mose (Esr 7,6), gelehrt in den Worten der Gebote JHWHs . . .(7,11; vgl. auch 7,12); er zieht nach Jerusalem, „um das Gesetz JHWHs zu untersuchen, zu tun und in Israel Recht und Gesetz zu lehren" (Esr 7,10; vgl. 7,14). Das Bild des schriftgelehrten Weisen in Sir 38,34c—39,11 ist eine idealisierende Entfaltung solcher Schriftgelehrsamkeit. Aber auch Esras Mitarbeiter und Helfer in Verkündigung, Unterweisung und Gesetzesstudium sind verständige Männer, vor allem die Leviten (vgl. Esr 8,18; Neh 8,7f.13) aber wohl auch Laien wie die Lehrhäupter Esr 8,16 und die Vertreter des Volkes neben Esras Kanzel Neh 8,4. — Ziel des Gottesdienstes und der damit verbundenen Vermittlung des Wortes ist ja *Verständnis.* Man kann es kaum deutlicher sagen als die dreifache Formulierung Neh 8,8: „Und sie lasen vor aus dem Buch des Gesetzes Gottes, deutlich und Verständnis bewirkend und man verstand die Lesung." Die Adressaten sind bereits nach Neh 8,2.3 „Verständige". Wie umfassend aber dieses Verstehen ist und über das Hören und bloß intellektuelle Auffassen hinaus alle Dimensionen des Menschen und des Volkes Gottes meint, zeigt die abschließende Ermunterung Neh 8,9—12. Wahre Heiligung dieses Tages und Betroffenheit von der Torabelehrung bedeutet nicht Trauer und Weinen, sondern Freude (Neh 8,9.10.11), ja mehr noch: das Teilen von Speise und Trank, das Teilen der Freude des Festes auch mit den Abwesenden. „Da ging das ganze Volk hin, um zu essen und zu trinken und um (anderen) Portionen zuzusenden und eine große Freudenfeier zu veranstalten. Denn sie hatten die Worte verstanden, die man sie hatte wissen lassen." (Neh 8,12). Damit erst kommt alle Verkündigung, alles Verstehen zum Ziel und zur Vollendung.

3. Konsequenzen für die Gegenwart

Die schöne Szene aus dem Nehemiabuch ist zwar kein billiges Rezept für alle Pro-

bleme der Bibelauslegung, aber sie sammelt entscheidende Gesichtspunkte und Aufgaben in einem bleibend gültigen Modell.

3.1 Ort der Bibelauslegung

Die Koordinaten, die den Rahmen der Tätigkeit des Schriftgelehrten Esra und seiner Helfer bestimmen, nämlich Gemeinde, Liturgie und Praxis, gelten auch für die Schriftauslegung heute. D. h. die wissenschaftliche Arbeit des Exegeten darf sich nicht isolieren; sie muß auch in der Bibliothek, am Schreibtisch und am Katheder um den umfassenden *Ort* des Schriftgelehrten und der Schrift wissen. Dies ist nach Neh 8 „das ganze Volk". Denn das Wort der Schrift in seiner Lebendigkeit und Kraft (vgl. Hebr 4,12) ist Grund der Existenz der Gemeinde, „Halt und Leben für die Kirche" (DV 21). Erforschung und Verkündigung des Gotteswortes dienen letztlich dem Aufbau und der Praxis der Gemeinden. Vornehmste Form aller Verkündigung und Auslegung bleibt die Liturgie des Wortes im Wortgottesdienst (vgl. bereits Ex 24,3—8 die Verkündigung des Gesetzes beim Bundesschluß), dessen Ziel jedoch weit über Stunde und Akt der Verkündigung hinausreicht — hinein in das alltägliche konkrete Leben.

3.2 Wege und Methoden des Verstehens

Die Wege und Methoden verantworteter Auslegung im Blick auf dieses Ziel allen Verstehens können nur *vielschichtig und mehrdimensional* sein; sollen sie doch die Lebenswirklichkeit der *Gemeinde* und die Ganzheit des Menschen vor Augen haben, zugleich aber auch in aller Sorgfalt auf die Eigenart und Ganzheit des *Textes* hören.

So bezeugt unzweifelhaft *eine Reihe neuer Ansätze* die Lebendigkeit und Kraft des Gotteswortes sowie dieses Wissen um die Gemeinschaft der Kirche und um den konkreten Menschen als umfassenden Ort für das Verstehen der Schrift durch das Aufsprengen rein historischer Kritik. Dies gilt z. B. für Impulse aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die die Bibel mit den Augen des Volkes als Buch der Armen, aber auch ihres rettenden und befreienden Gottes lesen lehrt; dazu gehört auch die Ergänzung einer einseitig von Urteilen und Themen der Männerwelt geprägten Bibelauslegung durch eine frauenorientierte Lektüre. Gerade diese Anliegen treffen sich mit einer intensiveren Berücksichtigung der sozialgeschichtlichen Verhältnisse, die hinter den biblischen Texten stehen. Auch die vieldiskutierten Werke Eugen Drewermanns mit ihrem tiefenpsychologischen Ansatz sind — bei aller berechtigten Kritik — angesichts der vielfältigen psychischen Not des Menschen als ein Anstoß zu betrachten, der Ganzheit des Menschen und seiner Suche nach religiöser Erfahrung durch die Erschließung der Symbolwelt der Bibel in der Exegese verstärkt Raum zu gewähren.

Diese neuen Perspektiven stellen wertvolle, z. T. zukünftig unverzichtbare Ergänzungen und Bereicherungen, aber *keinen Ersatz historischer und neuerer literaturwissenschaftlicher Methoden* der Auslegung dar. Ohne Wissen um die völlig andere kulturelle Situation des Menschen der biblischen Epoche in seiner Auseinandersetzung mit einer als bedrohlich erfahrenen Natur und mit wilden Tieren wird es z. B. in der Umweltdiskussion immer wieder vorschnell zu negativer Qualifikation oder umgekehrt zu unreflektierter positiver Vereinnahmung des sog. Herrschaftsauftrages des Menschen in Gen 1,26ff; 9,2ff kommen. Ohne Beachtung eines biblischen Textes als sprachliche Größe und Ganzheit mit ihren eigenen Schwerpunkten oder als Teil eines Kommunika-

tionsgeschehens zwischen Autor und Adressaten (Hörer, Leser) von damals mit ihren Anliegen und Interessen bekommen sehr leicht einzelne, beliebig aus dem Zusammenhang gelöste Motive und Inhalte ein Gewicht, das ihnen im Text selber so nicht zukommt, etwa einzelne Symbole (Schlange, Baum, Frucht . . .) der vielschichtigen Erzählung von Gen 3 oder auch der Aufenthalt Jonas im Bauch des Fisches in der Jonaerzählung, die ihren Höhepunkt erst in Kap 4 in der berührenden Schlußfrage Gottes an seinen Boten erreicht. Ähnlich bedenklich ist es auch, wenn einzelne Aussagen der „gesunden Lehre" (Tit 2,1) des Neuen Testaments stärker gewichtet werden als die zentrale Frohbotschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft in Jesus Christus.

Der Dienst des schriftgelehrten Esra (vgl. Esr 7,6.10f.12) und seiner Helfer für das außerordentlich stark betonte Mühen um das Verstehen des ganzen Volkes bedeutet im Horizont von heute gewiß auch, daß hinter die historischen und literaturwissenschaftlichen Methoden der Bibelwissenschaft nicht mehr zurückgeschritten werden darf — als notwendiges Korrektiv gegenüber unkontrollierter Naivität und Beliebigkeit von Auslegung und Aktualisierung in Frömmigkeit und Praxis.

Noch gewichtiger scheint der positive *Dienst der Exegese als Basiswissenschaft im Gesamt der Theologie.* Gegenüber neuerwachten fundamentalistischen Tendenzen und Versuchungen des Unterbindens kritischen Fragens und der Forderung uniformer Antworten kann die Bibelwissenschaft in Erinnerung rufen, daß der Kanon der einen Bibel des Alten und Neuen Testamentes nach Hebr 1,1 eine lebendige, große Geschichte des Sprechens Gottes in vielerlei Weisen und Formulierungen bezeugt. Ein sorgfältiges, unvoreingenommenes Hören und Lesen zeigt also, daß es in der Bibel einen *Pluralismus* des Redens von Gott und vom Menschen, eine Vielfalt theologischer Entwürfe gibt, die in einem spannungsreichen einander z. T. ergänzenden, aber auch korrigierenden Verhältnis stehen, und daß darum eine Verabsolutierung einzelner aus dem Gesamtzusammenhang gerissener Worte, Texte und Auffassungen stets bedenklich ist. Beispiele aus dem Alten Testament wären etwa die große Spannung innerhalb der Auffassungen über Krieg, Gewalt und Frieden, von „Kriegen des Herrn" (vgl. Num 21,14; 1 Sam 18,17) bis zum Zerbrechen bzw. Umschmieden der Kriegswerkzeuge in Werkzeuge des Lebens (vgl. Ps 46,10;76,4.—Jes2,4) und damit auch im Gottesbild; die Rede vom davidischen Königtum mit der Legitimation (vgl. 2 Sam 7; Ps 2.110) aber auch der radikalen Infragestellung politischer Macht in den Visionen von einem gewaltlosen Gesalbten und Friedenskönig (vgl. Jes 11,1—10; Sach 9,9f), sowie der menschlichen Herrschaft des Menschensohnes (Dan 7) und in der Botschaft vom Königtum Gottes selber. Nicht harmonisierbar und auflösbar ist vor allem die Spannung im Gottesbild zwischen Gottes Gegenwart und Nähe und seiner Freiheit und Verborgenheit (vgl. Ex 3,7—15; Gen 32,23—33; Jes 45,15), zwischen Gottes Gericht und Zorn und seinem Erbarmen (vgl. Jes 54,7—10). Auch der dem Menschen vor Gott gewährte Raum der Freiheit umfaßt die Spannung der radikalen Fragen eines Kohelet, die Leidenschaft der Klage und Anklage Gottes bei Ijob, aber auch die Antworten letzten Vertrauens z. B. Ijob 19,25f sowie vieler Psalmen (vgl. Ps 22,10f; 31,2; 73,23—26. . .). — Für das Neue Testament sei nur hingewiesen auf die sehr verschiedenen Ansätze zur Christologie, zur Eschatologie oder zu Ekklesiologie.

In den biblischen Zeugnissen des Ursprungs von Glauben und Leben der Kirche ist demnach eine große Freiheit menschlicher Rede vor Gott und zu Gott,

aber auch geschichtliches Wachstum, Beweglichkeit und nicht einzuebnende Vielfalt des Geschehens der Offenbarung sowie des Denkens und Redens über Gottes Wort und Wirklichkeit bleibend bewahrt und festgehalten. Es ist neben den Herausforderungen durch die Fragen und Nöte des Menschen gerade die Konfrontation mit diesem von der Exegese erschlossenen lebendigen und vielgestaltigen Wort des Anfangs, die Orientierung an diesem Maßstab (Kanon), die entscheidend dazu beitragen kann, daß Bekenntnis (Dogma), Theologie (Reflexion) und Praxis der Kirche offen und lebendig bleiben (vgl. DV 24). Denn „das Lehramt der Kirche steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist . . ." (DV 10); und es ist Aufgabe der Exegese, darauf hinzuarbeiten, daß „gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift." (DV 12).

Es ist zweifellos gegenwärtig schwieriger geworden, den Dienst des „Schriftgelehrten" am Wort der Weisung Gottes in der Gemeinde des ganzen Volkes zu erfüllen. Die Spannung, die Neh 8 in jenem so nachdrücklich betonten Verstehen beschlossen liegt, ist bedrängend groß. Gerade die Ehrfurcht vor Gottes Wort, wie sie jene Szene der Liturgie des Wortes berührend darstellt, erfordert beides ohne Verkürzung: — selbstlos dienendes Hören auf den Text der Schrift, ehrliches wissenschaftliches Forschen (vgl. Esr 7,10) nach Sinn und Bedeutung der maßgebenden Zeugnisse des Anfangs, — ein Hören und Forschen, das aber zugleich um seinen Ort und seine Funktion in der Gemeinschaft der Kirche weiß und das mit einem „hörenden Herzen" (1 Kön 3,9) für die Fragen und Nöte des Menschen und der Welt geschieht.
Solche Bibelauslegung, in der Wissenschaft, Weisheit und Betroffenheit immer wieder zur Begegnung kommen, hält nicht nur jenes Verstehen, die Freude und das Teilen von Neh 8,12 lebendig; sie bereitet auch den Weg zur dankbar-staunenden Frage der Jünger am Ende ihres Weges nach Emmaus, die beim Brotbrechen den Herrn erkennen: „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als ER unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?" (Lk 24,32).

Literaturauswahl zur Thematik

1. Bibel und Bibelwissenschaft in der Geschichte der Kirche:

B. J. Diebner, Bibelwissenschaft I/2: Geschichte und Methoden, in: TRE 6, 346—374.
M. Karpp, Die Funktion der Bibel in der Kirche, in: TRE 6, 48—93.
O. Knoch, Die Katholiken und die Bibel. Ein Gang durch die Geschichte, ThPQ 136 (1988) 239—251.
H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{3}1982.
A. Stöger, Bibelwissenschaft und Verkündigung, ThPQ 134 (1986) 330—337.

2. Zu Nehemia 8:

A. H. J. Gunneweg, Esra.KAT XIX/1, Gütersloh 1985.
Ders., Nehemia. KAT XIX/2, Gütersloh 1987.

3. Zugänge zur Bibel:

3.1 Grundsatzfragen (Bibelwissenschaft und Kirche — Methoden):

I. Baldermann, Einführung in die Bibel, UTB 1486, Göttingen 1988.
J. Blank, Exegese als Basiswissenschaft, ThQ 159 (1979) 2—23.
F. Hahn, Exegese, Theologie und Kirche, ZThK 74 (1978) 25—37
J. Kremer, Die Bibel — ein Buch für alle. Berechtigung und Grenzen einfacher Schriftlesung, Stuttgart 1986
M. Limbeck, Die Heilige Schrift, in: *W. Kern* u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 4, Freiburg 1988, 68—99, bes. 96—99.
K. H. Müller, Exegese/Bibelwissenschaft, in: *P. Eicher*, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 1, München 1984, 332—353.
P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie, Göttingen 1975.
H. Schweizer, Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986.
F. Zeilinger, Schriftauslegung als Wissenschaft, in: Theologie im Dialog. FS z. 400-Jahr-Jubiläum d. Katholisch-Theologischen Fakultät . . . Graz, Graz 1985, 171—186.

3.2 Einzelfragen:

H. Ritt, Gegen die verkopften Methoden der Bibelwissenschaft?, BiLit 61(1988) 210—216 (Überblick über gegenwärtige Neuansätze!).

Zur Diskussion um Drewermann vgl. u.a.:

ThPQ 133 (1985) 364 (J. Janda), 134 (1986) 201—203 (J. Goldbrunner), 135 (1987) 175f (J. Janda).
HerKorr 39 (1985) 275—279, 42 (1988) 114—118.531-536.
A. Görres — W. Kasper, (Hg), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? QD 113, Freiburg 1988.

Zum Problem des Fundamentalismus:

W. Raberger, Der Fundamentalismus — Eine Illusion? ThPQ 134 (1986) 160—169.
J. Niewiadomski (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988.
Fundamentalismus: Themenheft von Bibel und Kirche 43 (1988) Heft 3.

Feministische Bibelauslegung:

E. Schüssler-Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988.

WILHELM ZAUNER

Prüfstein Pastoraltheologie

Die „Ratio Fundamentalis" über die Ausbildung der Priester, die 1970 von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen herausgegeben wurde, sagt über die Pastoraltheologie: „Sie soll die theologischen Prinzipien der Tätigkeiten aufzeigen, aufgrund derer der Heilswille Gottes in der Kirche von heute durch die verschiedenen Dienste und Einrichtungen wirksam wird."
Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick und einigen Fragen an die heutige Pastoraltheologie macht der Autor unseres Beitrages, Pastoraltheologe an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, die Funktion seines Faches im Sinne der Umschreibung der „Ratio Fundamentalis" spürbar. (Redaktion)

Im Auftrag der Kaiserin Maria Theresia wurde 1752 eine erste Reform der theologischen Studien eingeführt.[1] Die Urheber dieser neuen Ordnung, Erzbischof Trautson und Studiendirektor de Biel, waren davon überzeugt, daß das Studium der Theologie auch eine Anleitung zur Praxis enthalten muß. Sie unterschieden zwischen einer höheren und einer niederen Theologie. Die Einführung in die seelsorgliche Praxis galt als „niedere Theologie"; sie war für jene vorgesehen, die „nur" Seelsorger werden wollten oder (und) für die „wissenschaftliche" Theologie zu wenig begabt waren.
Der Urheber der zweiten Reform der theologischen Studien (1774), der Kanonist, Abt und Fakultätsdirektor Franz Stephan Rautenstrauch, vertrat ein anderes Konzept. Er faßte die „praktischen Fächer", die unmittelbar der Seelsorge dienen sollten, zu einem Fach „Pastoraltheologie" zusammen, das für das letzte Jahr der Ausbildung vorgesehen war. Dieses neue Fach sollte gleichrangige Universitätsdisziplin sein, keine „niedere Theologie". Rautenstrauch setzte sein Anliegen durch, auch gegen den Einspruch des Wiener Kardinals Migazzi, der eine Lehrkanzel der Pastoraltheologie für überflüssig hielt.[2] So wurde denn 1777 durch kaiserliche Verordnung die Pastoraltheologie endgültig als Universitätsdisziplin eingeführt.[3]

Zu den pastoraltheologischen Fächern im weiteren Sinn gehören alle, die eine kirchliche Grundfunktion zum Thema haben: Liturgik, Homiletik, Katechetik, Religionspädagogik, Missions- und Caritaswissenschaft. Die Pastoraltheologie im engeren Sinn umfaßt nicht nur die Gemeindepastoral, sondern ist vor allem eine theologische Prinzipienlehre, eine Theorie der Praxis der Kirche auf allen Ebenen (Individualseelsorge, Ehe und Familie, Pfarre und Gemeinde, Vereine, kategorielle Seelsorge, Diözese, Weltkirche). Sie wird als solche, meist in der Bundesrepublik Deutschland, auch „Praktische Theologie" genannt. — In Verbindung mit den Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Medizin, Anthropologie, Gesellschaftslehre) wurden neue Fächer entwickelt, die dann mit dem Vorsatz „Pastoral-" versehen werden

[1] *R. Füglister,* Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin, Basel 1951, 12—15.
[2] *F. Dorfmann,* Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin, Wien/Leipzig 1910, 8—83.
[3] vgl. *J. Müller,* Beginnt die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin 1777 oder 1778?, in: *F. Klostermann/J. Müller,* Pastoraltheologie — ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform, Wien 1979, 13—15.

und eine Brücke der Theologie zu diesen Wissenschaften bilden.
Der Makel der „niederen Theologie" ist jedoch bis heute nicht ganz von der Pastoraltheologie gewichen. Sie ist zwar seit der Apostolischen Konstitution „Sapientia christiana" (1979) als Pflichtfach an theologischen Fakultäten vorgesehen[4], wird jedoch fast nur in den deutschsprachigen Ländern durch ein Ordinariat betreut.

Kritik an der heutigen Pastoraltheologie

Nach dem Würzburger Pastoraltheologen Rolf Zerfaß[5] wird heute an der derzeitigen Studienorganisation folgende Kritik angebracht:

1. Die Pastoraltheologie erreicht den Studenten zu spät.

Das Motiv für das Studium der Theologie entspringt meist einer Praxiserfahrung (Begegnung, Jugendgruppen, Gebetskreise, Pfarrpraxis u. dgl.). Daraus ergibt sich zunächst ein Interesse für eine vertiefte Theorie der Praxis und für methodische Fragen. Die Studienpläne nehmen darauf keine Rücksicht. Sie sind deduktiv aufgebaut: Was logisch zuerst kommt, wird auch zeitlich früher angesetzt. Das wirkt auf den Studenten enttäuschend. „Er erlebt das Sprachen-, Geschichts- und Philosophiestudium als eine 'Durststrecke', die ihn von seiner Motivationsbasis her austrocknen läßt, weil er sich ständig mit Fragestellungen konfrontiert sieht, die nicht seine Fragen sind."[6] Die „Einführung in das Heilsmysterium", die in der neuen Studienordnung vorgesehen ist und von Karl Rahner im „Grundkurs des Glaubens"[7] konzipiert wurde, gibt zwar einen Einblick in den inneren Zusammenhang der theologischen Fächer[8], jedoch kaum eine erste Theorie der Praxis der Kirche. Soweit die Studenten nicht frustriert ihr Studium abbrechen und sich auf den vorgesehenen Verlauf der Ausbildung einlassen, ergibt sich eine neue Schwierigkeit:

„Sie messen die Praktische Theologie mit der Elle von Exegese, Historie und Systematik, deren Denk- und Argumentationsstil sie sich inzwischen angeeignet haben. Diese Studenten sind nicht mehr willens, sich . . . von der Praktischen Theologie her die eben erst mühsam erworbene theologische Identität in Frage stellen zu lassen. Dies ist aber unvermeidlich, seit sich die Praktische Theologie nicht mehr nur als Anwendungsdisziplin, sondern als selbständige theologische Fachwissenschaft versteht, die mit einem genuinen methodischen Instrumentar ihren eigenen Fragen nachgeht."[9]

Manche sehen dann die Beschäftigung mit pastoraltheologischen Grundfragen als ein überflüssiges Theoretisieren an, durch das sich diese Disziplin einen Platz an der Sonne der Wissenschaft sichern möchte. So wirkt sich bis heute der „Geburtsfehler" der Pastoraltheologie aus, daß sie als Einführung in die Praxis für jene verstanden wurde, die ihre Theorie bereits gelernt haben oder dafür zu wenig begabt sind und also „nur" Praktiker werden wollen.

2. Die Pastoraltheologie hat kein einheitliches Konzept.

Es wirkt sich bis heute auf die Konzeption der Pastoraltheologie aus, daß sie aus mehreren vorhandenen Fächern zusammengestellt wurde und daß sie die „Anwendungen für die Praxis" aus der Exegese und Dogmatik, der Moraltheolo-

[4] Sapientia christiana, Verordnungen Art. 51,1b.
[5] *R. Zerfaß*, Zur Organisation des Studiums der Praktischen Theologie, in: *R. Zerfaß/N. Greinacher* (Hg.), Einführung in die Praktische Theologie, München/Mainz 1976, 64—69.
[6] *Zerfaß*, Einführung 65.
[7] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976.
[8] Sapientia christiana, Verordnungen Art. 50.
[9] *Zerfaß*, Einführung 66.

gie und dem Kirchenrecht übernommen und ausgebaut hat. So kommt es zu Überschneidungen mit anderen Fächern, vor allem mit Liturgik, Homiletik, Katechetik und Ekklesiologie. Mit Recht sagt aber jeder „Theoretiker", er müsse auch zeigen, welche Konsequenzen sich aus seinen Überlegungen für die Praxis ergeben. Mit Recht sagt aber auch der Pastoraltheologe, er könne nicht eine Theorie der Praxis entwerfen, ohne die exegetischen, dogmatischen, fundamentaltheologischen und kirchengeschichtlichen Überlegungen mit darzustellen.

Daraus ergibt sich eine Unklarheit im Konzept: Was ist eigentlich die „Kernmaterie", welche sind die spezifischen Methoden der Pastoraltheologie? Sie hat im Lauf ihrer relativ kurzen Geschichte ihr Selbstverständnis mehrmals grundlegend geändert, von einem untheologisch-pragmatischen Ansatz bis zum Anspruch einer höchst qualifizierten theologischen Theorie.[10] Dabei wird oft vergessen, daß sich auch andere Disziplinen in ihrem Selbstverständnis und ihren Methoden stark gewandelt haben und sich ebenso ihres Namens nicht so sicher waren. Man denke etwa an die Entwicklung von der Apologetik zur Fundamentaltheologie. Wenn also alles ringsum Federn läßt, darf man es auch der Pastoraltheologie nicht krumm nehmen, wenn sie sich mausert. Keine Wissenschaft und keine einzelne Disziplin ist ja in ihrem Selbstverständnis und in ihren Methoden so unwandelbar, wie es manchen erscheinen mag.

3. Die Praktische Theologie ist zu unpraktisch.

Je mehr sich die Pastoraltheologie zur „Theorie der Praxis" entwickelt, desto enttäuschender ist sie für jene, die sich von ihr bloß Tricks erwarten, wie man am besten „ankommt" oder Tips, wie man Erfolg hat und durchhält. Ein Pfarrer, in dessen Gemeinde ich innerhalb einer Woche achtzehn Mal gepredigt hatte, sagte mir anerkennend, weil ich auch bei der letzten Predigt noch nicht heiser war: „Jetzt glaube auch ich an die Pastoraltheologie." Dabei hatte er sie nur mit der Stimmbildung verwechselt, so wie sie manche mit Erfahrung und Routine verwechseln, wenn sie klagen, daß die Neulinge noch recht unsicher seien, wenn sie eine Taufe oder eine Jugendstunde hielten; da müsse doch etwas in der Pastoraltheologie nicht stimmen.

Die „Praxis", die manche zu erlernen hoffen, läßt sich oft besser durch Humanwissenschaften vermitteln, durch Gesprächsmethodik, Gruppendynamik oder durch Vermittlungsmethoden der modernen Erwachsenenbildung. Die Pastoraltheologie muß sich sicher auch um die Vermittlung beruflicher Qualifikation und seelsorglicher Kompetenz bemühen; sie muß Praxiseinsätze vorsehen, die seminaristisch verarbeitet werden. Sie muß jedoch darauf bestehen, daß sie sich nicht in Praxiseinführung und Praxisbegleitung erschöpft, sondern zu den Grundlagenwissenschaften der Theologie gehört.

Pastoraltheologie als Prüfstein

Pastoraltheologie ist die wissenschaftliche Reflexion der Pastoral. Darunter versteht man heute das dem Glauben entsprechende und daher auch situationsgerechte Handeln der Kirche.

Mit „Kirche" ist hier jeder einzelne gemeint, insofern er Kirchenmitglied ist. Es ist die sakramentale Ehe gemeint, nach Karl Rahner „die kleinste, aber doch wahre Gemeinde der Erlösten und Geheiligten, deren Einheit noch auf demselben Grund aufbauen kann, auf den die Einheit der Kirche gegründet ist, also die

[10] Handbuch der Pastoraltheologie, hg. von *F. X. Arnold* u. a., Freiburg 1964, I, 47—107.

kleinste, aber wahre Einzelkirche"[11]; es ist der Vollzug von Kirche in der Familie und Familienrunde gemeint, in der Pfarre und Gemeinde, in der Diözese und im Zusammenspiel der Diözesen eines Landes und Kontinents, in der Weltkirche.

Dieses Handeln aus dem Glauben als Kirche ist es, worauf das Evangelium abzielt. Schon die frühe Kirche hat sich entschieden gegen eine Auffassung von der Botschaft Christi als einem elitären Geheimwissen gewehrt. Sie hat gegen die Gnosis bekannt: „Am Anfang war das Wort, und das Wort ist Fleisch geworden" (Johannesprolog). Nicht allein wer die Glaubenswahrheit kennt und reflektiert, sondern „wer die Wahrheit tut, der kommt ans Licht, und von seinen Taten wird offenbar, daß sie in Gott getan sind" (Joh 3,21). Die Planung des Handelns aus dem Glauben sowie die Reflexion über die Gesetzmäßigkeiten des Handelns als Kirche sind also von grundlegender Bedeutung und gehen weit über das hinaus, was Gegenstand der Dogmatik oder der Moraltheologie, der Kirchengeschichte oder des Kirchenrechts ist. So wird die Einstellung zur Pastoraltheologie auch zum Prüfstein, und zwar in folgender Hinsicht:

1. Prüfstein für die Annahme der Botschaft von der Inkarnation

„Das Wort ist Fleisch geworden" bedeutet nicht nur, daß Gott Mensch geworden ist und daß wir an Jesus Christus erkennen können, wie sich Gott zu uns verhält und wie wir uns nach dem Willen Gottes verhalten sollen. Es bedeutet vielmehr auch, daß Gott in Christus ein Glied der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte geworden ist. Gott erwartet uns also nicht nur am Ende unserer Tage, sondern er lebt unser Leben mit, im Geheimnis seiner sakramentalen Gegenwart und als „Leib Christi" in seiner Kirche. Daher muß jeder, der an Christus glaubt, auch ein leidenschaftliches Interesse an der Gesellschaft, ihren Entwicklungen und Strukturen, ihren Gesetzmäßigkeiten und ihren Veränderungen haben. Er wird sich nicht nur für den Weg interessieren, den Menschen bisher aus dem Glauben gegangen sind und den die Kirche als ganze genommen hat. Er wird auch Wege suchen, die heute gangbar und in Zukunft begehbar sind. Er wird dankbar sein für eine theologische Disziplin, die ihm hilft, die Situation möglichst objektiv zu erfassen; die Handlungsvorschläge für die Kirche erarbeitet, die dem Glauben und der Situation entsprechen; die hilft, daß die Kirche eine dem Glauben widersprechende Distanz zur übrigen Gesellschaft überwindet, deren Sprache versteht und zu sprechen lernt, die tatsächlichen Probleme der Menschen erfaßt und deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" teilt, wie die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute sagt.[12] Die Pastoraltheologie muß unentwegt darüber nachdenken, wie die Kirche die Welt so ernst nehmen kann, wie sie Christus ernst genommen hat, aber auch wie sie sich verhalten muß, daß sie nicht in der Welt aufgeht und an ihr hängen bleibt.

2. Prüfstein für das Handeln der Kirche

Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß das II. Vatikanum ein „bloßes Pastoralkonzil" gewesen sei und kein einziges Dogma formuliert habe. Es sei daher in seiner Bedeutung nicht einmal mit dem I. Vatikanum, schon gar nicht mit dem

[11] *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, Freiburg 1960, 99.
[12] Kirche/Welt 1.

Konzil von Trient zu vergleichen, das eine ganze Reihe von Dogmen formuliert hat.

Eine solche Einstellung verkennt völlig die Bedeutung des „aggiornamento" für den Auftrag der Kirche. Ihr ernsthaftes Bemühen um eine Änderung der Strukturen gemäß der Wegstrecke, die jeweils zurückzulegen ist sowie gemäß der Landschaft, durch die der Weg gerade führt, wurde und wird von manchen als „Strukturalismus" belächelt, der zur Häresie eines „sola structura" führe, die nicht minder gefährlich sei als das „sola fide" und „sola scriptura". Manche meinen, die Kirche könne sich von allen Fragen nach Struktur und Kompetenz und verbindlichen Vorgangsweisen ins Mysterium zurückziehen und auf ihre hierarchische Grundordnung verweisen. Sie kann sich aber mit auch noch so richtigen theologischen Aspekten (Kirche ist mysterium, communio, Leib Christ usw.) nicht über die Tatsache hinwegheben, daß sie auch eine der großen Institutionen der menschlichen Gesellschaft ist, in der sich formal dieselben Fragen ergeben wie in den anderen Sozialkörpern: Rollen, Kompetenzen, Normen, Sanktionen, Instanzenzüge, Meinungbildung u. dgl. Sie kann ihre Botschaft nicht nur verbal ausrichten, sondern sie muß versuchen, zuerst selbst als Organisation und Institution zu verwirklichen, was sie den anderen Institutionen der Gesellschaft vermitteln will.

„Sie hat sich selbst den Spiegel der Botschaft Jesu vorzuhalten, ihr Handeln *in der* Gesellschaft ist unausweichlich, zum Guten oder zum Schlechten, ein Teil ihrer Botschaft *an die* Gesellschaft. Vor allem ist ihre eigene Sozialstruktur der Ort, wo zuerst ihre Botschaft an die Gesellschaft Subjekt werden müßte, nämlich vorgelebtes Beispiel des zu Sagenden", schreibt der Pastoraltheologe und Dogmatiker Alois Müller.[13]

Damit tauchen für die Kirche unangenehme Frage auf: Läßt sich durch eine absolutistisch organisierte Kirche eine demokratische Gesellschaft die Botschaft Jesu sagen? Läßt sich in feudalistischem Gewand und Stil der Glaube an den einen Vater vermitteln, vor dem wir alle Schwestern und Brüder sind? Läßt sich die Gesellschaft eine Forderung nach mehr Freiheit durch die Kirche gefallen, wenn diese nicht selbst klar und eindeutig die Gewissensfreiheit respektiert sowie Meinungs- und Lehrfreiheit gewährt? Wird sie auf kirchliche Amtsträger hören, die ständig beteuern, es gehe ihnen um den Menschen, um die Liebe und den Dialog, wenn sie nicht zugleich wenigstens die Mitarbeiter in der Kirche menschlich und liebevoll behandeln und mit ihnen den Dialog pflegen? Eine theologische Disziplin, die solche Fragen aufgreift, macht sich in der Kirche unbeliebt. Sie ist aber auch in der Gesellschaft nicht unbedingt willkommen, weil sie ihr die Forderung des Evangeliums unmittelbar zu interpretieren hat. Diese verlangen ein Umdenken, ein an den anderen und an alle Denken, einen Verzicht auf Mißbrauch von Macht, u. U. eine Umstrukturierung von Betrieben, Organisationen und staatlichen Einrichtungen, wenn sie der Menschenwürde widersprechen.

Die Pastoraltheologie, die darüber nachzudenken und die Grundlagen für Maßnahmen und Entscheidungen zu erarbeiten hat, ist also keine bequeme Wissenschaft, die sich in den Hain des Akademos zu gescheiten Gesprächen zurückziehen kann. Sie muß vielmehr sich selbst und die ganze Kirche hinausdrängen auf den Areopag der „politischen" Wirklichkeit, in die öffentliche Auseinandersetzung um das Wohl aller und des ganzen Menschen.

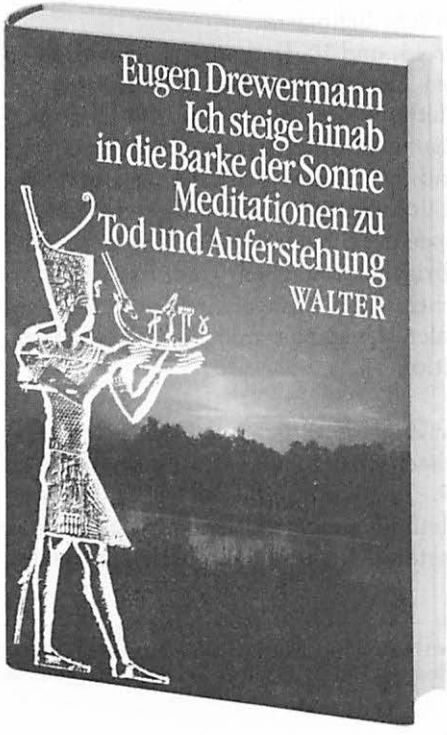
[13] *A. Müller,* Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft, in: *F. Klostermann/R. Zerfaß* (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 24.

3. Prüfstein der Theologie

Die Pastoraltheologie gehört nicht zu den altehrwürdigen Fächern der Theologie. Was sie heute will, das wollte aber doch die Theologie zu allen Zeiten leisten: mitzudenken und mitzuhelfen, um die Welt in Christus zu erneuern. Wenn nun dieses Anliegen in einer Disziplin greifbar wird, die als eigenes Instrument im Orchester der Theologie mitspielt, so ist die Frage, wie es einzuordnen ist. Nein, es ist nicht die „erste Geige" und nach all dem Gesagten auch nicht eine liebliche Flöte. Eher schon ist sie das Schlagzeug, das bestimmte Stellen der Musik betont oder rhythmisch stützt, das manchmal auch ein wenig laut wird und mit der Tschinelle Publikum und Orchester erschreckt. Der laute Bruder kann jedoch das Ensemble daran erinnern, was es doch als ganzes will: Es will gehört werden; es will, daß sich der Rhythmus auf das Publikum überträgt, daß ihm die Musik in die Knochen fährt.

So zeigt sich auch am Verhältnis anderer Fächer zur Pastoraltheologie, ob sie der Kirche, dem „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"[14] dienen wollen oder sich in bloße Spekulation ohne Konsequenzen verflüchtigen. Pastoraltheologie ist ohne alle anderen theologischen Fächer nicht möglich; aber auch alle anderen Fächer der Theologie dürfen nicht auf das Anliegen und die Disziplin Pastoraltheologie verzichten.

[14] Kirche 1.



Eugen Drewermann
«Ich steige hinab in die Barke der Sonne»
Meditationen zu Tod und Auferstehung
322 Seiten mit 8 Abbildungen,
Leinen DM 43,–

Die faszinierende ägyptische Religion enthält bereits so viele Elemente des späteren Christentums, daß jede Hybris sich verbietet. Dieses Buch über Tod und Weiterleben danach vermittelt jedem Leser Hoffnung und Mut.

«Die Botschaft des Christentums hat dem Glauben der Menschheit an die Unsterblichkeit des Lebens inhaltlich keine neuen Erkenntnisse hinzugefügt.» *Eugen Drewermann*

Walter-Verlag
In jeder Buchhandlung

GERHARD B. WINKLER

Kirchengeschichte als historische Theologie

Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie

Ignaz von Döllinger sprach im 19. Jh. von den beiden „Augen der Theologie: dem philosophischen und dem historischen". Er meinte damit, daß die Theologie im eigentlichen Sinn, d. h. vor allem die dogmatische, ohne das Instrument der Philosophie und der Geschichtswissenschaft nicht in der Lage sei, ihre Aufgabe recht zu erfüllen, d. h. eigentlich „blind" für die Wirklichkeit sei. Diese Sicht teilt auch der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg. (Redaktion)

1. Entwicklung der rationalen Reflexion über die Offenbarung

Man kann im Zusammenhang unseres Themas von einer Wesensbeschreibung von Theologie als einem systematisch-kritischen Reflektieren über die christliche Offenbarungstradition ausgehen. Dieser, wörtlich verstanden „apologetische"[1] Vorgang wurde im Laufe der Jahrhunderte methodisch unterschiedlich ausgeführt. Die Kirchenväter versuchten diese verstandesmäßige Durchdringung und Bewältigung mit den Denk- und Gestaltungsmitteln der klassischen Rhetorik und den durch die Antike bereitgestellten Auslegungsmethoden. Die Alexandrinische Schule des 3. Jh., Clemens von Alexandrien und Origenes, wagten die Verbindung der christlichen Tradition mit der hellenistischen Gelehrsamkeit und schufen damit die Grundlagen für eine rationale Überprüfbarkeit der christlichen Botschaft. Das Christentum sollte keine orientalische Mysterienreligion mit Arkandisziplin und Geheimritual werden. Augustinus leistete im 5. Jh. Vergleichbares für die Theologie des Westens. Sein theologisches Bildungsprogramm formulierte er in *De doctrina Christiana.*

Das 12. Jh. brachte nun die Geburtsstunde der „Theologie" im westlichen Sinn. Das bedeutet, daß nun die Mittel der Philosophie (der *dialectica)* analytisch und systematisch auf Kritik und Erforschung der textlich und verbal überlieferten Glaubensgeheimnisse angewendet wurden. Die Verwendung der aristotelischen Logik in der Theologie begründete die mittelalterliche Scholastik.
Im 15. und 16. Jh. kam es zu einer massiven Kritik an der philosophischen Methode der Scholastiker durch Humanismus und Reformation. Lorenzo Valla und Erasmus entwickelten als erste die philologisch-kritische Methode, um die Texte der Bibel, der Kirchenväter und der übrigen kirchlichen Tradition zu erforschen. Auch das war eine Form des rationalen Umgangs mit der Glaubenstradition.

Im Zuge der Entstehung der Geschichtswissenschaften und des Historismus im 19. Jh. wurde die historisch-kritische Methode auch zu einem wesentlichen Bestandteil aller theologischen Reflexion

[1] 1 Petr 3,15: Christus aber, den Herrn, haltet heilig in euren Herzen, allzeit bereit zur Verantwortung (logon pros apologian) gegenüber einem jeden, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die ihr in euch tragt.

über die Glaubensgeheimnisse. Die *geschichtliche Methode* war demnach nichts anderes als *eine der rationalen Methoden*, mit den Daten der Offenbarungstradition umzugehen. So wie etwa in der Jurisprudenz die Rechtsgeschichte ein hermeneutischer Schlüssel wurde, um Gesetze und Rechtstraditionen voll zu verstehen und richtig auszulegen, so wurde jetzt die genetische Betrachtungsweise zur *conditio sine qua non*, um Dogmen, Moraltraditionen, Rechtsstrukturen und Frömmigkeitsformen richtig zu lesen und zu deuten. Die Kirchengeschichte wurde in dieser Zeit zur „Schul"-Disziplin, weil sie den Rahmen aufzeigte, in dem sich Lehre und Leben der Christenheit entwickelte, ja den „objektivierten" Geist des Evangeliums durch Entstehung und Wandel der Kirche schilderte. Das wichtigste Ergebnis dieser Entwicklung war die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise innerhalb der Theologie, die trotz mancher Risiken und Einseitigkeiten auch im katholischen Raum nicht mehr einfach als „modernistisch" zu umgehen war. Die Tragweite dieser historisch-kritischen Durchdringung des Glaubensgutes ist m. E. weder in der dogmatischen Theologie völlig zu Ende geführt und schon gar nicht in der Moraltheologie. Hier den rechten Mittelweg zwischen der Darstellung unveräußerlicher Werte und der geschichtlichen Bedingtheit von Sittennormen zu finden, wird die Aufgabe einer geschichtlich informierten und geschulten Generation von Moraltheologen sein.

2. Unterscheidung von Zeitbedingtem und Unveräußerlichem in der kirchlichen Tradition

Den rationalen Methoden der Kirchengeschichte fällt die Aufgabe zu, die „Relativität" kirchlicher Einrichtungen, juridischer Strukturen, religiöser Lebensformen, ja auch dogmatischer Formulierungen aufzuzeigen. Das heißt nicht, daß die Kirchengeschichte das kirchliche Dogma unterminiert, vielmehr bietet sie Instrumentar und Wissensinhalte an, die helfen können, das Zeitbedingte vom immer Gültigen zu unterscheiden. Ich möchte das an einem Beispiel erläutern: In Zeiten revolutionärer Umbrüche, wie sie z. B. das 19. Jh. gebracht hat, erhob sich wie selbstverständlich auch für die Kirche die Frage, welche Strukturen ohne Verlust der Identität eventuell zu opfern sind und welche nicht. So betrieb um die Jahrhundertwende der Kirchenhistoriker Albert Erhard seine Studien über die weltliche Herrschaft des Papsttums, um aus der Zufälligkeit seines Gegenstands zu zeigen, daß die Päpste seiner Zeit nichts wesentlich Kirchliches aufgeben würden, wenn sie auf ihre Tiara verzichteten. Oder : Gegen den Monopolanspruch der Neuscholastik zeigten seine historischen Studien der Theologie des Mittelalters, daß der Thomismus nur eine von vielen Theologien der Christenheit war und auch wiederum nur einen begrenzten Aspekt christlichen Denkens repräsentierte. Hier lieferte die Arbeit der Kirchenhistoriker den kirchlichen Entscheidungsträgern auch das nötige Wissen für kirchlich verantwortbare Maßnahmen. Ähnliche Studien würden auch heute etwa für eine Neukonzeption des geistlichen Amtes erforderlich sein. Es müßte klar herausgestellt werden, daß z. B. der Bischof einer heutigen Millionendiözese in Inhalt und Form der Amtsführung sehr wenig mit einem Fürstbischof des 16. Jh. oder einem Hofbischof des 18. Jh. gemeinsam hat, daß Bischof nie gleich Bischof war. Ein Systematischer Theologe oder Dogmatiker schiene mir z. B. heute maßlos überfordert zu sein, wenn er aufgrund seiner Quellen und Methoden feststellen müßte, ob eine Priesterweihe für Frauen in der katholischen Kirche legitim wäre oder nicht. Für den Kirchenhistoriker ist diesbezüglich die Vorgangsweise

des alten Origenes vorbildlich: Als es in der Christenheit Zweifel über den Umfang der kanonischen Schriften gab, soll er sich auf den Weg gemacht und Gemeinde um Gemeinde besucht haben, um zu erfragen, welche Texte die allgemeine Kirche bei der Liturgie als heilige Schriften verwendete. Das war sein Kriterium für die Kanonfrage. Da der Brauch der Universalkirche in Ost und West eine gewisse konstitutive, wenn nicht normative Bedeutung für die Christenheit besitzt, ist bei der Erhebung und Reflexion dieser Strukturen naturgemäß zunächst die historische Methode anzuwenden. Man kann darüber geteilter Meinung sein, ob Asketentum und Ordenswesen zum konstitutiven Bestand der Gesamtkirche zählen. Aber ein geschichtlich geschulter Theologe, Reformer oder Amtsträger würde wohl nie auf die Idee kommen, z. B. das Ordenswesen total abzuschaffen, wie dies ungeschichtlich denkende Willensmenschen wie die Jansenisten des 18. Jh. versuchten.
Eine kirchliche Gesetzgebung, der die kirchengeschichtliche Bildung mangelt, halte ich daher auch vom theologischen Anspruch aus für bedenklich, so wie Pastoralkonzepte und Seelsorgstheorien ohne hinreichende Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche als kopflose Unternehmen im wörtlichen Sinn bezeichnet werden müßten.

3. Unterscheidung der Geister: Überwindung des Historismus

Eine der größten Gefahren für die Erfassung des „Wesens des Christentums" (Adolf von Harnack) ist der Historismus[2]. Er besteht darin, daß eine Periode der Kirchengeschichte (ob nun das Mittelalter, die Urkirche, die Tridentinische Epoche u. a.) idealisiert, ja auf Kosten anderer Perioden oder auch der Gegenwart, die man zu verteufeln trachtet, absolut gesetzt wird. Der Historismus ist ein Mißbrauch der geschichtlichen Kategorie, ja eigentlich seine Perversion. Der Begriff Historismus wird auch als Verabsolutierung der Methode verstanden. Der „Historist" zieht die philosophische Schlußfolgerung, daß es keine Wahrheit und Wirklichkeit außer der historisch verifizierbaren gibt. Im Sinne der Hegelschen Philosophie versteht man unter Historismus auch die Ansicht, daß alle Wahrheit (ausschließlich) nicht nur einem geschichtlichen Formulierungsprozeß unterworfen ist, sondern vom geschichtlichen Prozeß erst hervorgebracht wird und mit diesem identisch ist. Ein dogmatischer Historismus ist mit der biblischen Sicht von Geschichte nicht vereinbar. Er verkennt vor allem das Element der Kontinuität der Glaubensüberlieferung trotz alles historisch bedingten Wandels. Er verkennt auch die Lebendigkeit der Glaubenswahrheiten, die, *nova et vetera* (Mt 13,52), in jeder Generation neu zu verkünden sind. Der theologische Historismus tendiert zu einem dualistischen Weltbild, nach dem absolut böse Perioden den absolut heilen folgen. Wir haben z. B. noch erlebt, wie man die Renaissance im historischen Urteil herabsetzte (im Sinne einer üblen Nestbeschmutzung), um im Vergleich zu suggerieren, wie herrlich weit wir es heute gebracht hätten. Eine plakative Gegenüberstellung der Borgiapäpste und der Piuspäpste mußte die letzteren in umso hellerem Licht erstrahlen lassen.

Das sind Vorgänge, bei denen man mit rigoristischen Vorurteilen und aprioristischem Reformismus unter Mißbrauch von historischem Material Historie und

[2] Der Begriff „Historismus" schillert. Man vgl. etwa die verschiedenen Umschreibungen in Lexika: LThK 5 (^{2}1960), 393f.; RGG 3 (^{3}1959), 369—371; *C. Andresen—G. Denzler*, Wörterbuch der Kirchengeschichte (dtv 3245), München 1982, 264f.; *V. Drehsen* u. a., Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 486.

Wahrheit verfälschte. Es sei allerdings zugegeben, daß diesem Übel mit gründlicher historischer Bildung allein nicht beizukommen ist, weil hier auch sittliche Vorentscheidungen negativer Art das Wahrheitsurteil trüben können. Zur rechten Verwendung des historischen Instrumentars gehört, wie man weiß, auch die sittliche Fähigkeit, die Vorgänge der Vergangenheit mit Respekt, Verständnis, Zurückhaltung, ja auch Sympathie zu studieren. Dazu kommt die ständige Bereitschaft, auch bequeme Denkschemata und interessante Arbeitshypothesen aufzugeben, wenn die Fakten eine andere Sprache sprechen. Ein guter Historiker muß demnach im Prozeß seiner Nachforschungen jederzeit zu einer *conversio* bereit sein. Gerade das scheint mir aber das Problem der Historisten zu sein. Früher hätte man schlicht und einfach gesagt, es fehle ihnen an der Demut, sich mit der Wirklichkeit so einzulassen, wie sie war.

Hier sind wir bei einer zentralen Frage der kirchlichen Ketzergeschichte angelangt. Seit den Tagen des Markion und der altchristlichen Rigoristen gehört es zum Wesen der Ketzer, daß sie gegen alle Voraussagen der Evangelien von einer Gemeinde der Reinen, von einer spirituellen Kirche, einer geläuterten Schrift, der reinen Lehre und einer Elite von Reinen und Eingeweihten träumen. Vor allem hing man dieser Illusion gerne nach, indem man die Vätergeneration verdammte und irgend eine Großvätergeneration idealisierte. Im Grunde liegt dem theologischen Historismus der alte Denkmechanismus des Manichäertums zugrunde. Das heterodoxe Phänomen Marcel Lefevbre ist daher nur an der Oberfläche eine Angelegenheit der Liturgiesprache. Zutiefst ist dieser jedoch den eben geschilderten sittlichen und weltanschaulichen Voraussetzungen verfallen. Eine gute Kirchengeschichte müßte in diesem Zusammenhang ihren Beitrag zur theologischen Unterscheidung der Geister leisten.

4. Die Kirchengeschichte und das Dogma

Die Kirchengeschichte versteht sich als theologische Wissenschaft, d. h. ihre Methode unterscheidet sich zwar in nichts von der Profanhistorie, ihre Belege, ihre Interpretation und ihre gesamte Argumentationsweise müssen von jedem Fachkundigen genauso wie in anderen vergleichbaren Wissenschaften überprüft werden können, und ihre Ergebnisse wird man nach der Qualität der angebotenen Argumente zu beurteilen haben. Was die Kirchengeschichte zur theologischen Disziplin macht, ist demnach nicht die Methode, sondern es sind die Fragestellungen, die ihrerseits auf der Glaubenstradition beruhen. Daraus folgt, daß der Kirchenhistoriker, der sich als Theologe versteht, die historischen Vorgänge auf dem Hintergrund der christlichen Glaubensbekenntnisse sieht. Er deklariert im vorhinein seine Wertordnung, so wie man erwarten darf, daß ein ernst zu nehmender liberaler, nationaler oder marxistischer Historiker seine metahistorische Wertordnung offenlegt. Diese vorgegebene Wertordnung beeinflußt das Endergebnis durch die Fragestellung. Man könnte sich z. B. vorstellen, daß ein katholischer Reformationshistoriker die Kirchenspaltung des 16. Jh. nicht als gottgewollte Notwendigkeit annimmt und deshalb nach katholischen Alternativen zu Luther und Calvin Ausschau hält, durch die die Kircheneinheit nicht gestört worden wäre. Solch einer Wertordnung liegt demnach eine etwas andere Option zugrunde als eine Option, die aus den Kirchen der Reformation kommt. Oder ein anderes Beispiel: Der gläubige Kirchenhistoriker weiß, daß Gott durch seinen Geist aus untauglichen Mitteln neues Leben zu wecken vermag. Mit den wissenschaftli-

chen Methoden wird er, so wie dies der Profanhistoriker gar nicht anstrebt, das Wirken des Gottesgeistes zwar nicht nachweisen wollen; er wird aber etwa die Verhältnisse nach der Säkularisation, die z. B. zur Afrikamission des 19./20. Jh. führten, in ihrer szientistisch nicht völlig auflösbaren Paradoxie darstellen, so daß für einen Gläubigen die Annahme eines metahistorisch wirkenden Gottesgeistes eine plausible und vernünftige Möglichkeit wird. Der Kirchenhistoriker wird als historischer Theologe auch sein Quellenmaterial als geschulter Dogmatiker, Moraltheologe, Kanonist etc. betrachten und es nach Möglichkeit vermeiden, daß die theologisch relevanten Antworten, die in den Quellen und Texten verborgen sind, unbeachtet bleiben. Er wird z. B. Frömmigkeitsgeschichte nicht nur auf der Ebene der Volkskunde betreiben, sondern auch auf dem Boden der Religionskritik oder der Fundamentaltheologie. Bei all diesen Bezügen zum Dogma bleibt seine Tätigkeit Wissenschaft, deren vornehmstes Kennzeichen die Überprüfbarkeit der Argumente ist.

5. Die Kirchengeschichte und die Dogmatik

Es ist nicht Aufgabe der Kirchengeschichte, die dogmatische Reflexion der Glaubenstradition zu korrigieren. Allerdings müßte die historische Detailforschung ihren Beitrag dazu leisten, daß sich die Theologie nicht in hehren Idealismen verliert. Was z. B. die theandrische Struktur der Kirche wirklich ist, d. h., daß sich in ihr die göttliche und menschliche Natur ihres Stifters spiegeln, kann man erst sagen, wenn das Wohl und Wehe der Kirche der letzten 2000 Jahre aufgezeigt ist. Einer der letzten Päpste soll sehr überrascht gewesen sein, als man ihm sagte, daß sich in den Vatikanischen Archiven auch Aktenbündel von Häresieprozessen über seine Vorgänger befänden.

Über das Infallibilitätsdogma von 1870 kann man sehr weltfremd, ja mißverständlich reden, wenn man die Geschichte verbindlicher päpstlicher Glaubenslehre nicht im einzelnen kennt.

Wer nicht weiß, welche Rolle bei den Diskussionen des 1. Vatikanischen Konzils das *gallikanische Trauma* gespielt hat, wird die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit fast zwangsläufig mißverstehen. Die gallikanischen Artikel von 1682 liefen darauf hinaus, daß päpstliche Entscheidungen — auch in Glaubendingen — zu ihrer Verbindlichkeit der im nachhinein gegebenen Zustimmung der Ortskirchen bedürften[3]. Indem man 1869/70 dieses Schreckgespenst wiederum heraufbeschwor, kam es zu der zugespitzten Formulierung, päpstliche Glaubensdefinitionen seien „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles", d. h. sie seien „aus sich, nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich". Wer die Hintergründe, vor denen das Dogma ausformuliert wurde, nicht kennt, wird es so auffassen, als könne der Papst für sich allein und ohne — ja vielleicht sogar gegen — die Kirche „drauf los dogmatisieren".[4]

Es rührt daher auch von mangelnder

[3] Der vierte gallikanische Artikel lautet: „Auch in Fragen des Glaubens hat der Papst den Hauptanteil und seine Dekrete betreffen die sämtlichen und einzelnen Kirchen, aber sein Urteil ist nicht unabänderlich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzugetreten ist." Bis in die Formulierung hinein spiegelt das Dogma von 1870 diesen Artikel wider.

[4] Zu diesem Fragenkomplex vgl. u. a. die gute Arbeit von *U. Horst*, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (Walberberger Studien. Theologische Reihe Bd. 12), Mainz 1982; dazu die Rezension von *R. Zinnhobler* in: ThPQ 131 (1983), 286.

Kenntnis kirchengeschichtlicher Zusammenhänge, wenn enttäuschte Dogmatiker das Kind mit dem Bad ausgießen und auch das im Dogma recht Gemeinte mit dilettantischer Argumentation aus der Historie verwerfen. Ein Dogmatiker kann ohne eine gründliche Dogmengeschichte nicht adäquat argumentieren. Diese wiederum bleibt unvollständig ohne eine umfassende Rezeptionsgeschichte der *doctrina Christiana*. Diese darzustellen ist Aufgabe der Kirchengeschichte, die ihrerseits keinen Aspekt der „Verfleischlichung" des Gotteswortes außer acht lassen dürfte. Das bedeutet mit anderen Worten, daß die Theologen im eigentlichen Sinn die Kirchengeschichte als die Geschichte des neuen Gottesvolkes und als die Geschichte des Wortes Gottes (Gerhard Ebeling) so lesen müßten, wie die ersten Christen die Geschichte des Alten Bundes lasen, um im Glauben die Wege Gottes zu erahnen und Deutungshilfen für die anstehenden Glaubensprobleme und die der Zukunft zu finden. Ein wesentlicher Unterschied bei diesem Vergleich wird allerdings der Umstand sein, daß in der Geschichte des alten Gottesvolkes bereits theologische Geschichtsdeutung vorliegt, was in der wissenschaftlichen Kirchengeschichte der letzten 200 Jahre nicht der Fall war. Es wäre aber sicher keine Schande — auch für eine moderne Kirchengeschichte —, wenn sie eine theologische Deutung im gläubigen und theologisch forschenden Leser wenigstens nicht direkt verhinderte. Dabei werden sich die Kirchenhistoriker auch bei großer fachlicher Kompetenz nicht einbilden dürfen, daß sie die eigentlichen Ekklesiologen sind. Denn bekanntlich kommen manchmal Dichter, Utopisten und Propheten der Wirklichkeit näher als die vermeintlichen Realisten. Bisweilen weiß Don Quixote mehr von der wahren Natur der Windmühlen als Sancho Pansa. Aber um den Gedankenaustausch der beiden wird keine gute Theologie herumkommen. Oder, um auf das einleitende Döllingerwort zurückzukommen: Die Kirchengeschichte mag das „Auge" liefern, damit die Dogmatik nicht zu sehr im Dunkel tappt. Sie wird aber ihrerseits auch dankbar das Licht der Dogmatik annehmen, es sei denn, sie gibt sich mit der Perspektive von Maulwürfen zufrieden.

6. Die Kirchengeschichte und die Seelsorge

Ich möchte hier nicht über die praktische Verwendbarkeit kirchengeschichtlicher Kenntnisse in der Glaubensverkündigung sprechen. Wer einen Blick in Kirchenblätter, Hirtenbriefe, Skripten für Erwachsenenbildung und Katechesebehelfe macht, wird allerdings überrascht sein, welche Rolle das Argument aus der Kirchengeschichte auch bei solchen Verkündigern spielt, die oft ein eher gebrochenes Verhältnis zum wissenschaftlichen Fach aufweisen. Angesichts der gegenwärtigen Flut von populärwissenschaftlicher Umweltverschmutzung durch kirchen- und religionsfeindliche Historie wäre auch eine möglichst gute historische Aufklärung unserer praktizierenden Christen dringend nötig. Ein historisch schlecht geschulter Pfarrer, Katechet, Religionslehrer, alle Eltern und Erzieher stehen historischen Halbwahrheiten einer diesbezüglich sehr regen Publikationspolitik völlig hilflos gegenüber. Von daher gesehen wäre es ein Gebot der Stunde, eine saubere wissenschaftliche Apologetik wieder zu Ehren zu bringen. Aber auf dieses Problem möchte ich hier nur nebenbei verweisen.

Die eigentliche pastorale Bedeutung der Kirchengeschichte sehe ich ähnlich wie die der alten biblischen Geschichte. Ich erinnere mich an das Bon Mot eines meiner Lehrer in Linz, der uns gelegentlich sagte, man müsse die teilweise sehr ärgerniserre-

genden Geschichten des Alten Testaments fleißig in Nonnenklöstern lesen. Er meinte damit, daß das Wissen um die menschlichen Gemeinheiten, die Versäumnisse und Dummheiten, die Schuld, den Skandal und den Glaubensabfall, die Beschränktheit und die geistige Enge, auf die sich das Gotteswort einläßt, gerade für die Frommen sehr wichtig ist. Man kann angesichts des Bösen in der Heilsgeschichte natürlich auch den Glauben verlieren, oder ein Markionist werden, wie mir kürzlich ein jüngerer Geistlicher (im Sinne des großen evangelischen Theologen Adolf von Harnack) sagte: „Für mich hat das Alte Testament, vor allem die Psalmen, keinerlei Bedeutung für das geistliche Leben." In Wirklichkeit geht es dabei m. E. um das Ärgernis, daß Gott sich mit einer zerstrittenen, mörderischen, törichten, ehebrecherischen, neidischen, gotteslästerlichen Menschheit (und Kirche) eingelassen hat. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Geschichte des Neuen Bundes. Auch da können die bekannten Reizthemen der Kirchengeschichte Anlaß geben, den Glauben an die Heilsbedeutsamkeit dieser so sündhaften Gemeinschaft und ihre göttliche Stiftung aufzugeben. Ich hatte einen älteren Mitbruder, der, bevor er aus der Kirche austrat, zu sagen pflegte: „Wenn man Geschichtswissenschaften studiert hat, kann man nicht mehr an eine göttliche Sendung der Kirche glauben." Auch das ist eine, wenngleich tragische Möglichkeit, auf die Erkenntnis der Menschlichkeit der Kirche zu reagieren. Aber die andere scheint mir trotz aller notwendiger Risiken doch unverzichtbar zu sein: Die Erfahrung, daß diese so fehlerhafte und beschränkte Kirche trotz ihrer Sünden und ihres Versagens so liebenswert ist, daß ich mich mit ihr immer noch identifizieren kann. Dabei ist die wichtigste Erkenntnis wohl die, daß die Kirche durch Menschen allein schon längst zugrunde gerichtet wäre, daß es in ihr aber wider alle menschliche Berechnung und Vernunft weitergeht. Ich bin überzeugt, daß einer, der die Geschichte der Kirche *gut* studiert hat, ohne dabei hämisch und bitter geworden zu sein, auch die gegenwärtige Kirche mit Humor und Gelassenheit ertragen kann.

Insofern mag das einleitende Döllinger-Wort auch für die praktische Seelsorge und unser tägliches Leben in und mit der Kirche gelten: Die Kirchengeschichte ist das „Auge" auch für die Seelsorge und das, was man geistliches Leben nennt.

Weiterführende Literatur

A. Darlap, Geschichtlichkeit, in: Handbuch theol. Grundbegriffe 1 (1962), 491—497
R. Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute, Trier 1970
Th. Michels (Hg.), Geschichtlichkeit der Theologie, Salzburg—München 1970.
R. Zinnhobler, Die Geschichtlichkeit der Kirche, in: G. Rombold und R. Zinnhobler (Hg.), Wegbereitung der Gegenwart (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd. 9), Linz 1978, 7—12
E. Iserloh, Kirchengeschichte — Eine theologische Wissenschaft;
V. Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin;
P. Stockmeier, Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik;
W. Kaspar, Kirchengeschichte als historische Theologie; alle in: Römische Quartalschrift 80 (1985)
H. R. Seelinger, Kirchengeschichte — Geschichtstheologie — Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981
P. Stockmeier, Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988), 181—194
G. L. Müller, Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft, ebd. 195—206

KARL H. NEUFELD

Der Umgang mit der Geschichte als Weg zur Ökumene

Gezeigt am Beispiel des Bollandisten P. de Buck

Ein ehrliches Ja zu gesicherten Ergebnissen der Geschichtsforschung ist nicht nur eine Forderung der Wahrhaftigkeit. Damit können auch Korrekturen des Verhaltens in die Wege geleitet werden, die letztlich auch der Ökumene förderlich sind. Die umgekehrte Haltung, das fundamentalistische Vorurteil, führt dagegen nicht selten zu unnötigen Spannungen. Ein exemplarisches Beispiel für diese Tatsachen wird im folgenden mit dem Bollandisten P. de Buck († 1876) vorgeführt. Anzumerken bleibt, daß für Geschichtswissenschaft bzw. Geschichtsforschung gelegentlich in abgekürzter Form von „Geschichte" gesprochen wird.
Der Verfasser des Beitrags ist Professor für Dogmatik an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. (Redaktion)

Wenn von der Spaltung zwischen Christen die Rede ist, wenn der Blick auf getrennte christliche Kirchen und Gruppen fällt, dann stellt sich unwillkürlich die Frage nach den historischen Ursprüngen des Auseinandergehens. Das geht vielfach so weit, daß die ganze ökumenische Frage als Problem der Geschichte erscheint. Entsprechend sucht man ganz spontan die Heilmittel zur Überwindung von Spaltung und Trennung in der Geschichte: in einer vertieften Kenntnis der Situation und ihrer Bedingungen, die den Streit entstehen ließen; in einer Aufarbeitung scheinbarer und echter Gegensätze von damals, in einer historischen Vermittlung zunächst widersprüchlich scheinender Formeln und Schlagworte für das entscheidend Christliche. Im vorigen Jahrhundert — mit seinem aufkommenden starken historischen Bewußtsein — wies man der Geschichtswissenschaft für die Aussöhnung der Konfessionen eine ganz entscheidende Rolle zu, was in einer Erinnerung Ignaz von Döllingers an König Max II. von Bayern markant zum Ausdruck kommt, wenn er sagt:

> So erschien denn „dem König das Gebiet der geschichtlichen Wissenschaft wie der Gottesfriede im Mittelalter, oder wie eine geweihte Stätte, auf welcher die sonst religiös Getrennten sich zusammenfinden, einträchtig miteinander forschen und wirken können, wo alle . . .zu einer Gemeinschaft zusammenwüchsen; und aus dieser Gemeinschaft, aus diesem wissenschaftlichen Bruderbunde, werde einst, so hoffte er, wenn . . . die konfessionelle Eisrinde auftauen und zerfließen werde, eine noch höhere, das ganze Gebiet geschichtlicher, und also auch religiöser Wahrheit umfassende Einheit und Versöhnung hervorgehen, wie der Patriot und der Christ sie wünsche und erflehe"[1].

Heute wird diese Erinnerung eher wehmütig stimmen, hat sich doch deutlich genug gezeigt, daß ökumenische Einsicht durchaus nicht automatisch aus größerer historischer Kenntnis folgen muß. Ganz im Gegenteil. Man kann die Geschichte auch zur Verschärfung von Feindschaft benützen, als ein Arsenal für neue Argumente wider den Gegner. Man hat eben die Möglichkeit, sich ihrer ganz unterschiedlich zu bedienen, man kann sie mißbrauchen. Das heißt nun keineswegs, daß man auf die Historie verzichten soll. Aber ihre Rolle ist richtig einzuschätzen, soll die Hoffnung nicht enttäuscht werden, die man in sie setzt. Es bleibt genauer zu bestimmen,

[1] Aus der Rede vom 30. März 1864 "König Maximilian II. und die Wissenschaft", in: *I. von Döllinger*, Akademische Vorträge II, Nördlingen 1889, 193—227 (Zitat 217).

wie sich Geschichte im Blick auf Ökumene fruchtbar erweist.

An einem Beispiel aus dem letzten Jahrhundert soll näher dargestellt werden, welche Bedeutung die Geschichtsforschung für einen auf Kircheneinheit bedachten Einsatz haben kann. In einer Zeit, in der alles in eine andere Richtung wies, gab der belgische Jesuit P. Victor de Buck (1817—1876)[2], dem die Ökumene ein persönliches Anliegen war, geradezu beispielhaft zu erkennen, was der Umgang mit Geschichte im Bemühen um die Kircheneinheit wert ist, bzw. wo seine Grenzen liegen. So wurde er zu einem Pionier der Ökumene.

1. Geschichte — Weg zur Ökumene

P. de Buck[3] war Bollandist, d. h. er war ein Mitglied jener Gruppe von Jesuiten, die das Werk der kritischen Hagiographie, das im 17. Jh. von J. Bolland begonnen wurde, fortsetzten. Man hat de Buck neben den bedeutenden Daniel Papebroch gesetzt, um so seine Wichtigkeit für die Erforschung des Lebens der Heiligen zu würdigen. Der 1817 geborene Flame verfolgte in eindrucksvoll offenen Auseinandersetzungen die geistigen Strömungen seiner Zeit. 1835 — in den frühen Jahren des Königreiches Belgien — wurde er Jesuit. Später wurde er bekannt durch seine Bemühungen um die orthodoxe und die anglikanische Kirche und Theologie sowie sein Wirken auf dem Ersten Vatikanischen Konzil als beratender Theologe des Generaloberen der Gesellschaft Jesu[4]. Bei all seinen Tätigkeiten wirkte sich die Geisteshaltung aus, die er vor allem im Umgang mit der Geschichte hatte einüben können. Als Herausgeber der „Acta Sanctorum"[5] ging er sein Leben lang wissenschaftlich mit der Vergangenheit um, wieweit sie dokumentiert und belegt ist, wieweit sie der kritischen Klärung unbegründeter legendärer Züge dient. Er selbst gewöhnte sich dabei an eine umfassende Betrachtung von Geschichte und Kirchengeschichte, die nichts isoliert und sich auch nicht in Einzelheiten erschöpft. Selbstverständlich gehörte dazu die lebendige Vertrautheit mit den Hilfswissenschaften auf dem Stand der Zeit wie Chronologie, Geographie, Archäologie, Liturgik und Kirchenrecht. Überall wies er sich durch wichtige Beiträge aus[6].

Seine Gesamtsicht war also solide verankert in präziser Kenntnis der Einzelelemente von Geschichte. Ein erstaunlich weiter Blick für Möglichkeiten und Entwicklungen eröffnete sich ihm für Perspektiven, die damals keine Beachtung fanden oder die den beherrschenden Strömungen zuwiderliefen.

Doch de Buck war kein Historiker, der ganz in der Vergangenheit aufging. Nicht in Abstraktion von der eigenen Gegen-

---

[2] Über ihn vgl. *K. H. Neufeld*, Rom und die Ökumene. Victor De Buck S. J. (1817—1876) als Theologe auf dem I. Vatikanum, in: Catholica 33 (1979) 63—80; *V. Baesten*, Le R. P. V. de Buck de la Compagnie de Jésus, in: Précis historiques 27 (Brüssel 1876) 389—410; *Ch. De Smedt*, De P. Victore de Buck, in: Acta Sanctorum, Nov. II, I, Brüssel 1891 (mit Bild; ebd. der Vergleich mit D. Papebroch (1628—1714), dem bedeutendsten Bollandisten); *J. Van den Gheyn*, Buck (Victor De), in: DThC 2/1, Paris 1905, 1164—66; *R. Simpson*, Portrait of a Bollandist — Victor de Buck, in: The Month 7 (1952) 21—34 (Hg. N. Abercrombie); *H. Delehaye*, L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615—1915, Brüssel ²1959, 134—148 und 186 seine Werke; *P. Peeters*, L'oeuvre des Bollandistes, Brüssel 1961, 77—95. *J. P. Jurich*, The Ecumenical relations of Victor de Buck, S. J., with Anglican leaders on the eve of Vatican I (3 Bände).

[3] Vgl. seine Bibliographie bei Sommervogel II 318—328.

[4] Vgl. *E. Campion*, Lord Acton and the First Vatican Council. A Journal, Sydney 1975, 23: „De Buck is theologian of the General — A peculiar position, as he declares that he will never consent to what he does not believe. Formerly in bad odour here, but he has made himself right again".

[5] Offizieller Name der Sammlung der Bollandisten; vgl. LThK 2 ²(1958) 571f.

[6] Vgl. seine Bibliographie (wie Anm. 3).

wart interessierte ihn das Gewesene, so als ließe es sich beziehungslos für sich betrachten. Sein Bemühen galt nicht nur den „Acta Sanctorum", es war vielmehr bestimmt von einer aktuell lebendigen Beziehung und Haltung zu den Überlieferungen. Historische Erkenntnis und Einsichten werden deshalb bei de Buck unmittelbar praktisch bedeutsam, freilich geprüft, durchdacht, verantwortet und überlegt auf Grund christlicher Überzeugung, wissenschaftlicher Arbeit und sachlicher Darstellung.

Der so motivierte Umgang mit geschichtlichen Dokumenten, vor allem über jene Zeugen des Christseins, in denen die Kirche ausdrücklich die Erfüllung ihre Auftrags in dieser Welt erkennt, führt zu einer bewußten Konzeption von Geschichte, die nach historischen Spuren der Glaubenswirklichkeit befragt wird. Heilige als Zeugen der sieghaften Gnade Gottes an je ihrem Ort und zu je ihrer Zeit weisen zugleich über beide hinaus. Wie läßt sich das historisch erfassen und verdeutlichen? „Acta Sanctorum" — schon dieser Titel drückt die Spannung aus zwischen „Akten", d. h. dokumentarisch erfaßter und belegter Wirklichkeit, und anderseits „Heiligkeit" als Faktor christlichen Glaubensbewußtseins. Dem Anspruch nach geht es hier nicht nur um das mehr oder minder private, wenn möglicherweise auch beeindruckende Schicksal eines Einzelnen, sondern um exemplarische Verwirklichung des Christseins überhaupt.

Die damit erkennbare Auffassung von Geschichte unterschied sich in mehrfacher Hinsicht von der zeitgenössischen Konzeption, die namentlich in Deutschland für die damals aufblühende historische Wissenschaft, aber auch für die Theologie *andere* Wurzeln besaß. Die Philosophie des Idealismus und das Weltgefühl der Romantik kamen darin weit stärker zum Tragen als eine gediegene eigene Forschungstätigkeit. Von hier her erklärt sich auch die Neigung zu einer verklärt gesehenen Vergangenheit sowie ein wenig realistisches Verhältnis zur Gegenwart. Gelebte religiöse Überzeugung muß sich hingegen der Wirklichkeit stellen und muß gerade aus diesem Grund auf Tradition zurückgreifen. Erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts intensivierte sich allgemein die Verbindung zwischen historischen Untersuchungen und zeitgeschichtlicher Wirklichkeit, weil man diese mit Hilfe jener zu erklären und zu legitimieren versuchte. Aber auch von einer solchen historistischen Sicht- und Denkweise unterscheidet sich de Bucks Einstellung beträchtlich.

Der Historismus hatte gleichwohl damals einen gewissen Einfluß auf die Betrachtung dogmatischer Glaubenswahrheit im katholischen Raum. Dabei waren Voraussetzungen und Denkformen am Werk, in denen die Modernismuskrise und der Vorwurf des Relativismus schon vorprogrammiert waren. Wie weit dieser Entwicklung von der Gegenseite her auch eine immer starrer werdende Neuscholastik in Philosophie und Theologie Vorschub leistete, wie weit diese Haltung von dem damals überall wirksamen naturwissenschaftlichen Systemdenken gefördert wurde und wie weit sich in dieser Lage die umstrittenen sozialen und politischen Prinzipien menschlichen Zusammenlebens auswirkten, ist schwer zu entscheiden. Von dem durch diese Tendenzen bedingten Rückgriff auf Geschichte stach die Konzeption de Bucks deutlich ab.

Seiner Herkunft aus der Bollandistentradition entsprechend äußerte er sich in einer ihm eigentümlichen Kritik und Unabhängigkeit, die selbst im vorigen kritischen Jahrhundert auffiel. Der bekannte römische Archäologe und Begründer christlicher Altertumswissenschaft G. B. de Rossi[7] notierte:

„Gewiß, soweit es um unabhängige und scharfe Kritik geht, hat man bei den neuen Bollandisten biswei-

len den Eindruck, daß sie zu weit gehen, nie jedoch, daß sie servil sind oder Wahrheit und Wissenschaft in anpasserischer Gefälligkeit korrumpieren . . ."[8]

Wichtig an diesem Lob ist vor allem die hier unterstrichene Entschiedenheit zur Kritik auf einem Gebiet, auf dem frommen Christen eher die gegenteilige Haltung eigentümlich ist. Und die Aussage wird nicht nur für *einen* Mitarbeiter gemacht, sondern für die Bollandisten insgesamt. Er stand also nicht allein. Übrigens verstand er seinen Einsatz als Historiker ganz bewußt als Auftrag zur Zusammenarbeit in einer Zeit, in der die großen Einzelnen das Feld der historischen Wissenschaften beherrschten: ein Droysen, ein Ranke u. a. Und diese Haltung wirkte sich auch anderweitig aus, z. B. im Verständnis für die Ökumene der Christen. Idee und Wirklichkeit gemeinsamer Arbeit dürften de Buck geradezu den Sinn und die Möglichkeit eines echten Miteinanders von Christen erschlossen haben. Ein mehr formaler Umstand förderte also ein inhaltliches Ziel.

Ein Beleg hierfür ist die Mitarbeit de Bucks in der Gruppe um die 1855/56 zu Paris gegründeten „Etudes"[9], die unter dem Anstoß der beiden konvertierten Russen J. S. Gagarin SJ (1814—1882) und J. Martinow SJ (1821—1894) der Annäherung zwischen der Orthodoxie, besonders der Kirche Rußlands, und der katholischen Kirche dienen wollten. Auch de Bucks Verbindung zu Kreisen der anglikanischen Kirche ist das Ergebnis verantwortlichen Zusammenwirkens; für ihn ging es bei solchem Tun nie um ein isoliertes Einzelunternehmen[10]. Wenn er dabei auch selbst stärker in den Vordergrund trat, so hatte das seinen Grund nur in den ihm eigenen besonderen Fähigkeiten. Diese waren es auch, die den Generaloberen der Gesellschaft Jesu veranlaßten, de Buck zu *seinem* Theologen für das Erste Vatikanische Konzil zu bestellen[11]. Diese Wahl bedeutete zugleich eine Option für eine an der Geschichte orientierte Offenheit, die den Gegebenheiten Rechnung tragen wollte. Damit war auch jene apologetische Enge überwunden, die nur auf den Nachweis eigenen Rechtes aus ist; eine Entscheidung zu Gunsten einer echten Ökumene war gefallen. Der Beitrag de Bucks zum Konzil bestätigt das.

Fast bis zum Schluß stand de Buck der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie sich damals präsentierte, skeptisch gegenüber. Zwar hatte er keine Schwierigkeiten mit der Wahrheit selbst, umso entschiedener aber hatte er Zweifel an der Notwendigkeit der Definition und an der Form der Erklärung, und zwar aufgrund seines auf geschichtlicher Kenntnis beruhenden Urteils; dieses teilte er mit einer ganzen Reihe anderer Teilnehmer der Kirchenversammlung.

Als Historiker und Theologe verband de Buck in seinem Leben Glaube und Wissenschaft, weil er sich ernsthaft historischer Forschung und ihren Ergebnissen als unverzichtbares Stück bewußter Glaubensverantwortung verpflichtet wußte. Besondere Bewährung verlangte diese Einstellung im vorigen Jahrhundert angesichts der überall debattierten „römischen Frage", an der bis zur Einigung Italiens — und noch Jahrzehnte darüber hinaus —

---

[7] (1822—1894), Erforscher der römischen Katakomben und Begründer neuzeitlicher christlicher Archäologie; vgl. Enc Catt 4 (1950) 1453—56.

[8] Vgl. zum Zitat *Ch. De Smedt*, a. a. O. (Anm. 2).

[9] Sollten ausdrücklich der Annäherung zwischen dem christlichen Osten und der katholischen Kirche dienen; J. Martinow war auf dem Ersten Vat. Konzil Theologe des melchitischen Patriarchen von Antiochien.

[10] P. de Buck besprach Pläne und Gedanken mit Mitbrüdern, aber auch mit Wissenschaftlern außerhalb seines Ordens, mit Bischöfen und anderen Fachleuten.

[11] Vgl. *Quirinus*, Römische Briefe vom Concil, München 1870, 69f.

viele Katholiken in ein Dilemma gerieten. Von einem Priester und Jesuiten erwarteten viele, in dem Sinne Stellung zu beziehen, daß für eine politische Frage ein religiöser Anspruch erhoben werde. Die hier nötige Differenzierung war ohne unbefangenen Rückgriff auf die Geschichte kaum zu leisten. Dies gelang vielen nur unzulänglich. So kam es zu der innerkatholischen Polarisierung, die unzutreffend und wenig hilfreich mit den Etiketten „liberal" und „ultramontan" gekennzeichnet wird. Eine ökumenische Öffnung hatte da keine Chance und wurde schließlich ganz vergessen. Und dort, wo sich die Berufung auf die Geschichte nicht mehr verdrängen ließ, kam es mehr und mehr zu einer historistischen Sicht, in der die Begegnung mit der Vergangenheit zu einem wirkungslosen Glasperlenspiel ausartete.

2. *Geschichte und Kurskorrektur*

Die Bollandisten hatten seit dem 17. Jahrhundert die zuverlässigen Grundlagen christlicher Heiligenverehrung zu erheben, um dadurch deren wahre Bedeutung für das religiöse Leben zu sichern. Gleichzeitig wollte man diese Frömmigkeitsform vor Entstellungen und Abwegen schützen. Die protestantische Kritik an der Heiligenverehrung hatte dieses Bemühen ausgelöst, das jedoch zugleich humanistischen Tendenzen des 16. Jahrhunderts entsprang. Im Rahmen dieses Bemühens wurden jedenfalls wesentliche Voraussetzungen und Bedingungen historischen Arbeitens überhaupt entwickelt[12], wenn das ursprünglich auch weder beabsichtigt noch vorauszusehen war. Mit der herkömmlichen Frömmigkeit, die in der Heiligenverehrung des Barock erneut auflebte, gerieten die Bollandisten mehr als einmal in Konflikt, während umgekehrt zünftigen Historikern der Gegenstand ihrer Forschung oft als absonderlich erschien. Die Aufklärung und dann die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, die französische Revolution und die Umwälzungen unter Napoleon brachten die Arbeit zum Stillstand; man nahm sie erst nach Gründung des eigenen belgischen Königreichs wieder auf.

Dazu gab es manch aktuellen Anlaß. Gerade damals stießen die Katakomben und die dort beigesetzten Christen des Altertums auf ein breites Interesse. Man wollte wissen, ob sich auch die Reliquien von Märtyrern darunter befanden und wie man das erkennen könne. Kleine Fläschchen als Grabbeigaben, die man als Blutampullen deutete, wurden in diesem Sinn als Unterscheidungsmerkmal angesehen[13]. Eine Reliquienübertragung einer angeblichen Märtyrerin Theudosia nach Amiens im Jahr 1853 führte zur Bitte an P. de Buck, die Übertragung der Reliquien in einem Zeitungsbericht zu würdigen. So machte er sich an die Prüfung der Echtheit. Dabei stieß er zunächst auf verschiedene Schwierigkeiten und Ungereimtheiten. Seine Ordensoberen beauftragten ihn daraufhin, die ganze Frage gründlich und umfassend zu studieren. Das Ergebnis bildete einen Bericht: „De phialis rubricatis quibus martyrum romanorum sepulcra dignosci dicuntur observationes"[14], der 1855 als Privatdruck in Buchform erschien. Der Band war nicht

[12] Vgl. *K. Hausberger*, Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten, in: Historische Kritik in der Theologie (Hg. G. Schwaiger), Göttingen 1980, 210—244.

[13] Die Angaben macht de Buck in seiner Anm. 14 nachgewiesenen Untersuchung.

[14] Brüssel (Typis Alphonsi Greuse) 1855. Der Name des Autors ist mit den Initialen auf dem Titelblatt angedeutet; das Buch zählt 265 Seiten und ist lateinisch verfaßt. Schon De Smedt (Anm. 2) wies die Behauptung zurück, von dem Buch gebe es nur 4 oder 5 Exemplare.

für den Handel bestimmt und ist heute sehr rar. P. de Buck durfte ihn nur mit Erlaubnis des Ordensgenerals an bestimmte Fachleute weitergeben, so etwa an den Grafen Ch. de l'Escalopier in Paris[15]. Das Resultat der Forschungen de Bucks zwang zu einer Korrektur bisheriger Ansichten: Die erwähnten rotgefärbten Fläschchen waren nicht als Zeichen für ein Martyrium des jeweils im gleichen Grab Beigesetzten zu werten.

Daß hier eine historische Erkenntnis eine bisherige kirchliche Meinung widerlegte, mag an sich als wenig bedeutsam erscheinen. Aber es hingen damit Formen eines kirchlichen Frömmigkeitswesen zusammen, die sich nun nicht mehr aufrecht halten ließen. So kam die Furcht auf, ein *öffentliches* Eingeständnis bisheriger Fehlformen könne unabsehbare Folgen für das Vertrauen in das Wort und in die Leitung der Kirche haben. Zunächst drang von der ganzen Sache nichts an die große Öffentlichkeit, doch fiel sehr bald in aller Stille die grundsätzliche Entscheidung, den auf den früheren Anschauungen basierenden Reliquienkult zu unterbinden. Darauf berief sich 1881 der römische Kardinal-Vikar, als er gegen private und nichtautorisierte Weitergabe angeblicher Reliquien Stellung nahm. Er sagte:

„Schon seit etwa 20 Jahren ist kein Leichnam eines heiligen Märtyrers aus den römischen Gräberfeldern, die Katakomben heißen, mehr herausgeholt und legitimerweise der frommen Verehrung der Gläubigen überlassen worden."[16]

Veröffentlicht wurde ein der Sache nach gleichlautendes Dekret im Jahre 1878[17]. Unerwähnt blieb hingegen ein Dekret der Ritenkongregation von 1863[18], das im Gegensatz zur Untersuchung und zum Ergebnis de Bucks noch einmal auf eine Erklärung aus dem 17. Jahrhundert zurückgriff und betonte, daß beigegebene Fläschchen roter Färbung ein Zeugnis für das Martyrium eines Toten seien. Daß es sich um Blutfläschchen handle, setzte man einfach voraus.

Zur Zeit, als de Buck seine Untersuchung beendet hatte, stand er mit dem berühmten Begründer der Christlichen Archäologie G. B. de Rossi in Briefkontakt. Von ihm erfuhr er, daß in Rom die Klarheit und Direktheit seiner Darstellung Mißstimmung hervorgerufen hatte, während man sich anderseits bis in höchste Kreise der Folgerichtigkeit und Schlüssigkeit seines Nachweises nicht hatte entziehen können[19]; de Rossi bestätigte 1861 ausdrücklich de Bucks Untersuchung[20]. Auch andere Fachleute, die von der Studie wußten, hatten ihr zugestimmt. So dürfte das Dekret von 1863 der letzte Versuch gewesen sein, die anstehende Frage gegenteilig zu entscheiden und eine öffentliche Diskussion zu verhindern; es erwies sich jedoch schon bald als völlig wirkungslos und überholt. An die Öffentlichkeit geriet die Sache 1867 ausgerechnet durch eine private Veröffentlichung aus Rom („De phiala cruenta indicio facti pro Christo martyrii"), durch die A. Scognamiglio P. de Buck und seine Untersuchungen aufs schärfste angriff[21]. Es hieß darin: Der

[15] Einem der beiden Exemplare in der Bibliothek „Les Fontaines" zu Chantilly ist ein persönlicher Brief de Bucks an diesen Adressaten beigebunden. Im gleichen Exemplar findet sich auch ein Stück des weiter unten behandelten offenen Briefes an einen römischen Kardinal.

[16] ASS XIV (1881) 39f: Litterae Em. Card. Vicarii de mandato D.N. Leonis XIII . . . quoad sacrilegium commercium falsarum reliquiarum.

[17] ASS XI (1878) 365f.

[18] Vgl. AIP VII 954; vgl. *H. Delehaye* (Anm 2) 139—142.

[19] Vgl. *H. Delehaye* (Anm. 2) 143.

[20] Vgl. *A. Ferrua*, G. B. de Rossi — Sulla Questione del Vaso di Sangue, Rom 1944, XLI LXVIII: Il De Buck e l'idee del de Rossi fino al 1868.

[21] Paris 1867.

ungenannte Autor des — gar nicht veröffentlichten — Berichtes sei ein Ketzer und Kirchenfeind. Dieser massive Angriff erregte Aufsehen. Die Besprechung des Buches im „Theologischen Literaturblatt"[22] veranlaßte de Buck, sich in einem Brief an die Redaktion als Verfasser der angegriffenen Studie zu erklären und seine Auffassung sowie seinen guten Ruf zu verteidigen. In weiteren Beiträgen wurde die Frage aufgegriffen, u. a. äußerte sich auch der Kirchenhistoriker F. X. Kraus[23]. Für die Sache selbst und deren weitere Klärung erbrachte diese Diskussion so gut wie nichts. Ein späterer Berichterstatter macht jedoch aufmerksam, daß de Bucks entscheidende Arbeit in dieser Frage noch bis in die Zeit Papst Pius X. Auswirkungen hatte[24], und zwar nicht im Sinne von Zustimmung oder Lob für den Verfasser, obwohl man sich auf die Dauer seinen Argumenten nicht widersetzen konnte.

Schon einige Jahre vor der öffentlichen Diskussion über seine Arbeit zu Märtyrern und Märtyrergräbern war de Buck in Rom denunziert worden. Alles zusammen, gerade aber auch, daß man ihm der Sache nach recht geben mußte, scheint dazu beigetragen zu haben, ein seiner Person wenig günstiges Klima zu erzeugen.

3. Eine Anklage — eine Verteidigung

Hier soll die ökumenische Relevanz der vorgestellten historischen Forschungen de Bucks aufgezeigt werden. Wie wir schon angedeutet haben, führten seine Erkenntnisse zu Kurskorrekturen im katholischen Frömmigkeitsleben. Dies geschah in Punkten, in denen sich der konfessionelle Unterschied besonders deutlich manifestierte. Aber nicht nur vom Sachverhalt dieser oder jener Frage her, sondern vor allem in der von de Buck bewirkten Änderung der Einstellung gegenüber eigenen Überlieferungen liegen neue Möglichkeiten für eine echte Annäherung unter Christen. Ein auf ängstliche Verteidigung eingestellter Geist erblickt darin allerdings eher Gefahren für den Glauben. Eine solche apologetische Einstellung zeigte sich zu Anfang des Jahres 1864, als in Rom der Syllabus[25] vorbereitet wurde. Der belgische Jesuitenprovinzial[26] erhielt damals über den Ordensgeneral[27] die Nachricht, P. de Buck sei beim Hl. Stuhl und sogar direkt beim Hl. Vater[28] als Häretiker und Feind der Kirche denunziert worden. Die Hauptpunkte der Anklage lagen dem Schreiben in Form einer Liste von Fragen bei, zu denen sich P. de Buck äußern sollte. Leider ging es nicht mehr nur um einen

---

[22] Theologisches Literaturblatt (Bonn) 1868, 487 (von F. X. Kraus). Die Stellungnahme de Bucks vgl. bei *A. Ferrua* (Anm 20) 161—163.

[23] (1840—1901), Kirchenhistoriker in Straßburg und Freiburg/Br. Veröffentlichte zur Frage: Die Blutampullen der römischen Katakomben, in: Annalen des Vereines für nassauische Altertumskunde und Geschichte 9 (1868) 198—276; Blutampullen der römischen Katakomben, in: Allgemeine Zeitung 1871, Nr. 217 vom 5. 8.; Über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung der römischen Blutampullen, Freiburg/Br. 1872. Darin wandte er sich gegen *J. P. Münz*, Die Blutfläschchen der Katakomben — ein Beweis des Martyriums, in: Der Katholik 48/II (1868) 609—622. 641—671 und gegen den ungezeichneten Beitrag „Die Blutfläschchen der römischen Katakomben", in: Hist.—pol. Blätter 62 (1868) 792—800.

[24] Vgl. *H. Delehaye* (Anm. 2) 144.

[25] Die Enzyklika „Quanta cura" und der Syllabus gegen die Irrtümer der Neuzeit vgl. DS 2890—96 und 2901—80; berührt sind auch Auffassungen, wie sie P. de Buck vorgeworfen wurden.

[26] P. Fr. Bossaert, Provinzial von 1860 bis 1865.

[27] P. P. Beckx (1795—1887), seit 1853 Generaloberer.

[28] Vgl. *G. Martina*, in: *G. G. Franco S. J.*, Appunti storici sopra il Concilio Vaticano, Rom 1972, 178.

vertraulichen, persönlichen Kontakt mit dem Betroffenen, durch den man herausfinden wollte, was überhaupt an den Vorwürfen war. Als de Buck mit der Anklage konfrontiert wurde, war ihre Tatsache und ihr Inhalt in bestimmten Kreisen Roms und Italiens bereits ein öffentliches Gesprächsthema. Und auch in Belgien redete man in Kreisen, die mit der Sache in keiner Weise befaßt waren, schon über den „Fall de Buck"[29].

Indiskretionen und Gerüchte *vor* jeder Möglichkeit, die erhobenen Anschuldigungen zu klären, zwangen P. de Buck — im Einvernehmen mit seinen Ordensoberen —, den guten Ruf seiner Gemeinschaft und seiner Person in der Öffentlichkeit zu verteidigen. Eine kleine Verteidigungsschrift „Literae Victoris De Buck Presbyteri Societatis Jesu ad Eminentissimum virum N., S.R.E. Cardinalem" wurde 1864 gedruckt[30] und wichtigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zugestellt. Dieser offene Brief an einen Kardinal gibt nach Form und Inhalt ein beredtes Zeugnis für den Umgang mit verleumderischen Anklagen und für die Bemühung um Sicherung des eigenen wissenschaftlichen Beitrags. Hier genügt es, aus dem lateinischen Text die entscheidenden Punkte der Verteidigung zu erwähnen, um Art und Weise der Reaktion de Bucks zu erkennen und den Geist seiner Antwort zu erfassen. Der Brief richtete sich an den in der gedruckten Fassung nicht namentlich genannten Kardinal Patrizi[31]. Einleitend wird der Leser informiert, daß das Schreiben durch eine geheime Anklage ausgelöst worden sei. Diese gehe auf jemanden zurück, der weder den Angegriffenen persönlich noch die Gesellschaft Jesu, der dieser angehöre, wirklich kenne. Nur beiläufig und in Gegenwart anderer habe er, P. de Buck, mit dem Ankläger einmal einige Worte über belanglose Dinge gewechselt. Die Denunziation sei nach Rom gegangen, ohne daß man ihn oder seine Oberen vorher auf ein „Fehlverhalten" hingewiesen habe. Nun werde der „Fall" in Italien öffentlich diskutiert und sei auch schon in Belgien bekannt. Deswegen sei er einfach gezwungen, den eigenen Namen und den seiner Familie sowie die Gesellschaft Jesu gegen derlei üble Nachrede zu verteidigen; die Anklage selbst scheine schon über ein Jahr umzulaufen.

Vorher hatte sich de Buck mit seinen Oberen beraten. Seinem Rektor P. Franckeville[32] und auch dem Bischof von Boston J. B. Fitzpatrick (1812—1866), der gerade in Belgien weilte, hatte er die Anschuldigungen vorgelegt. Beide kannten ihn persönlich gut und nannten die Anklagen spontan Verleumdungen. Die erste Anklage erhob den Vorwurf, P. de Buck habe an der liberal ausgerichteten Zeitschrift „Le Correspondant"[33] mitgearbeitet, was einfach falsch war. Den Kern der Denunziation enthielten aber erst die weiteren Anklagen: er habe sich in seinem Einsatz um die Einheit der Christen und in seinem Verhältnis zu Nichtkatholiken in der Frage der „communio in sacris", in seiner Einstellung zu den anglikanischen Weihen, zur weltlichen Herrschaft des Papstes und zum Ehesakrament gegensätzlich zu den katholischen Auffassungen verhalten.

De Buck legt zu jedem der angeführten Punkte seine frühere und seine damalige Auffassung ausführlich dar und weist deren Übereinstimmung mit allgemeinen

[29] Vgl. *De Smedt* (Anm. 2).
[30] Brüssel 1864 (Typis Josephi Greuse), 12 Seiten, Latein.
[31] Vgl. *De Smedt* (Anm. 2).
[32] (1800—1877), in verschiedenen Stellungen als Oberer tätig.
[33] Franz. Zeitschrift des liberalen Katholizismus 1829f und seit 1843.

katholischen Anschauungen nach. Zugleich bemüht er sich, tatsächliche Schwierigkeiten nicht aus historischen oder ökumenischen Gründen zu vereinfachen oder beiseitezuschieben. Einerseits bestand er auf der Katholizität seiner Auffassungen, andererseits wehrte er sich gegen unzulässige, wenn auch noch so „fromme" Vereinfachungen, die der Wirklichkeit nicht gerecht wurden. Er suchte den Leser seines offenen Briefes in die gemeinsame Verantwortung für die Wahrheit einzubinden und ihn daran zu erinnern, daß diese Verantwortung auch über der theoretischen Klarstellung konkreter Vorwürfe nicht vergessen werden dürfe. Aus solcher Verantwortung heraus hatte er sich seit Jahren um die Begegnung der katholischen Kirche mit der orthodoxen Kirche und zunehmend auch mit den hochkirchlichen Kreisen der anglikanischen Kirche bemüht. Diese seine öffentlichen Aktivitäten wurden ihm jedoch gar nicht vorgeworfen, sondern die angeblich praktischen Folgen, die sich aus seiner Einstellung gegenüber den Nichtkatholiken ergäben. Die Denunziation hatte also gar keine Tatsachen zum Gegenstand, sondern Interpretationen und Meinungen, die zum größten Teil Vermutungen ohne realen Anhaltspunkt waren, ja Befürchtungen eines ängstlichen Geistes. Gegen solche Annahmen ist natürlich schwer zu argumentieren; denn sie erklären sich aus persönlichen Sichtweisen und Vorlieben, die sich als Vorurteile schon auf die Erfassung der Wirklichkeit auswirken. Wie beherrschend diese Sicht der Dinge war, geht daraus hervor, daß in den späteren Nachrufen auf de Buck betont wird, er sei in all seinen Äußerungen nie von der katholischen Wahrheit abgewichen, habe sich aber Illusionen gemacht und sei darum bereit gewesen, den getrennten Brüdern zu sehr entgegenzukommen. Diese späten Entschuldigungsversuche verkennen gerade den entscheidenden Punkt in der Haltung de Bucks: seinen unbedingten Sinn für historische Gerechtigkeit.

P. de Buck war ganz selbstverständlich Katholik, auch im Gespräch mit anderen Christen. Nicht durch Konzessionen, die Abstriche von seiner katholischen Überzeugung gewesen wären, suchte er eine günstige Ausgangsposition für die Ökumene zu gewinnen; vielmehr war ihm die katholische Wahrheit auch ökumenisch so verpflichtend, daß er sich zu seinem Einsatz im Gewissen gedrängt sah. Die ganze Aufgabe war nicht ein Unternehmen gegenseitiger Anpassung und ein Kompromiß, sondern eine Bemühung um den wahren und vollen Sinn der Botschaft und des Glaubens, dessen volle Erfassung auch die trennenden Hindernisse beseitigen könne. Nur so meinte er, persönlich glaubwürdig zu bleiben und der Lehre der katholischen Kirche Rechnung zu tragen. Ziel war ihm die Einheit aller Christen im Glauben. Persönliche Meinungen konnten da nicht den Ausgangspunkt abgeben, sondern allein das Glaubensbewußtsein der katholischen Kirche. Diese Haltung hebt sich von der damals für gewöhnlich an den Tag gelegten entschieden ab; sie ist nicht absichernde Abwehr. De Bucks Äußerungen lassen so gut wie nichts spüren von jener kleinmütigen Angst, die einzelne Christen, ja die Kirche selbst fast automatisch in Verteidigungsstellung bringt. Hat de Buck damit die aktuellen Bedrohungen und Gefahren unterschätzt? Oder ging er vielleicht Konfrontationen prinzipiell aus dem Weg? Keineswegs! Seine nüchtern realistische Analyse und Beurteilung der Lage ist ebenso eindeutig belegt wie sein Mut zur unvermeidlichen Auseinandersetzung. Sein offener Brief bezeugt das. Der bewußte und entschiedene Wille, Mißverständnisse, Unklarheiten und Ungerechtigkeiten aus dem Weg zu schaffen, betraf schließlich nicht nur P. de Bucks persönliche Denunziation in

Rom, sondern bestimmte seinen ganzen ökumenischen Einsatz.

4. Der Historiker als Christ und Theologe

P. de Buck läßt in der Behandlung der gegen ihn erhobenen Vorwürfe erkennen, daß er hier letztlich einen Streit um *Haltungen* sich abspielen sieht. Die Einstellung des Historikers gegenüber der Wirklichkeit forderte die damals vorherrschenden theologischen Einstellungen des Kanonisten und des Dogmatikers heraus. Jeder sah die theologischen Sachfragen unter seinem Blickwinkel, ohne daß diese selbst darum andere geworden wären. So kann solche Einstellung zum Streitpunkt werden, gerät sie mit einer anderen in Konflikt; Ärgernis wird gegeben und genommen. Deshalb konzentriert sich de Buck auf Hinweise zum alten Prinzip „Ad evitanda scandala" im kirchlichen Leben. Skandal meint nämlich gar nicht so sehr Differenz in sachlichen Auffassungen, d. h. objektive Begründung und objektives Recht in der Sache. Hier steht die Reaktion eines Betroffenen im Vordergrund, und die ist weder immer vorauszusehen noch zu vermeiden. Doch genau darum soll sich der Christ im Rahmen seiner Möglichkeiten mühen. Der christliche Historiker muß also auch daran denken, wie er mit seiner Meinung ankommt; daß er Recht hat, erlaubt ihm nicht ohne weiteres, jedes Risiko eines Skandals in Kauf zu nehmen oder es gar — um der größeren Resonanz willen — zu suchen. Wie aber hat er sich konkret zu verhalten?

Für de Buck ist die Entscheidung des zuständigen Bischofs normalerweise bindend für sein Verhalten. Dabei ist es nicht die Frage, eine Wahrheit zu unterdrücken oder zu verschleiern, sondern wie sie unter Berücksichtigung der bestehenden Voraussetzungen möglichst zutreffend verständlich gemacht und gelebt werden kann. Anders gesagt: der Christ und Theologe kann Wahrheit nicht ausschließlich so vertreten, wie sie ihm als eigene, als je *seine* einsichtig ist, nicht isoliert und in gewisser Weise abstrakt, sondern immer nur mit Rücksicht auf die Glaubensgemeinschaft. Das heißt aber natürlich auch wieder nicht, immer so lange warten zu müssen, bis der letzte der sich mit einer neuen Einsicht am schwersten tut, auch so weit ist, daß er für eine Erkenntnis offen ist. Bezüglich der anglikanischen Weihen z. B. war de Buck von deren historischem Recht überzeugt, wollte aber daraus nicht gleich ein theologisches Argument machen. Hierzu schien es ihm nötig zu sein, zu einer gemeinsam zu erreichenden Sicht vom theologischen Recht solch einer geschichtlichen Gegebenheit zu kommen. Nur unter Voraussetzung dieser Unterscheidung zwischen dem Historischen und dem Theologischen, die beileibe nicht als Trennung mißverstanden werden darf, konnte de Buck seinen Kollegen die Anerkennung des historischen Wandels als legitime Möglichkeit zumuten, als Element seiner Sicht theologischer Wahrheit. Allerdings gibt es dann auch Probleme, die vorwiegend der Geschichte angehören. Die Diskussion um die Notwendigkeit des Kirchenstaates war zu de Bucks Zeiten unter dieser Rücksicht ein Testfall. Der Historiker und Theologe wird hier konsequent die unzulässige Vermengung historischer und theologischer Argumente in Frage stellen, zugleich aber darauf achten, sie auch für dieses Problem nicht unbegründet auseinanderzureißen. P. de Buck hat sich — Extreme meidend — für den Kirchenstaat eingesetzt, dabei aber historisch zu erkennen gegeben, daß sich andere Modelle als das damals in katholischen Kreisen einzig favorisierte denken ließen. Der Provinzialobere des Bucks schrieb dem Generaloberen nach Rom, die ganze Anklage gegen de Buck enthalte kaum echte und begründete Vorwürfe, sondern

gemeine Verleumdungen. Mit sachlichen Entgegnungen sei dem nicht beizukommen, weil hier eine Grundeinstellung bestimme. Bevor sich der Angegriffene überhaupt äußern könne, seien schon Mißtrauen und Vorbehalte gegen ihn gesät. Die Wertschätzung seiner Person, seine Glaubwürdigkeit seien unterhöhlt. Diese Frage der Abwertung einer anderen Haltung hat offenkundig Parallelen in den gestörten Beziehungen getrennter Christen. Überwindung dieser Störungen heißt darum auch hier: Wiedergewinn verlorenen Vertrauens.

P. de Buck versuchte für sich, neues Vertrauen zu wecken, indem er den Kardinal persönlich bat, den Hl. Vater über die Hintergründe und die entscheidenden Seiten der Anklage aufzuklären. Dem Papst seien die Vorwürfe offenbar so zu Ohren gekommen, daß Vertrauen zerstört worden sei. Zur Bekräftigung dieser Bitte erwähnt de Buck seine Eltern, die wegen ihres Glaubens in der französischen Revolution und unter der niederländischen Besetzung Belgiens gelitten hatten. Er verweist auch auf seine Kritik an Thesen P. Passaglias[34], der mittlerweile für die Einheit Italiens und gegen den Kirchenstaat eintrat; solche Ansichten habe dieser schon in Löwen geäußert, als er dort Theologie studierte; der Bruder des Kardinals könne das bezeugen[35]. All dies belege seine christliche und katholische Einstellung, d. h. seine Bereitschaft, den Glauben und den Hl. Stuhl zu verteidigen. Die erwähnten Tatsachen sind freilich nicht entscheidend; sie belegen die persönliche Ehrlichkeit und Loyalität de Bucks, die es unberechtigt erscheinen lassen, ihm mit dem oben geschilderten Mißtrauen zu begegnen.

Wie läßt sich Vertrauen gewinnen? Mißtrauen und Vorurteile kann man nicht ohne weiters zerstreuen. Um die eigene Glaubwürdigkeit zu untermauern, führt de Buck schließlich Zeugen an, die ihn gut kennen und die bereit sind, seine Aussagen und mehr noch seine Vertrauenswürdigkeit zu bestätigen. Die Männer, die er nennt, genossen selbst untadeligen Ruf und hohes Ansehen[36]. Auch die Berufung auf solche persönliche Zeugnisse angesehener Leute zugunsten der Glaubwürdigkeit ist im Zusammenhang von Ökumene und Geschichte bezeichnend. Oft wird das vorhandene Mißtrauen auch auf solche Gewährsmänner übertragen, so daß schließlich eine ganze Reihe von unbescholtenen und angesehenen Zeugen verdächtigt wird. Eine andere Haltung wäre es, vorhandenes Mißtrauen und bestehende Vorurteile wirklich und von Grund auf zu prüfen und sie gegebenenfalls zurückzunehmen. Die Bereitschaft zum Abbau von Mißtrauen verlangt freilich, daß eigener Irrtum nicht von vornherein für unmöglich gehalten wird und daß eine vielleicht notwendige Korrektur der eigenen Meinung nicht als Zeichen von Schwäche mißverstanden wird.

Der offene Blick auf die Geschichte hilft, auf Grund konkreter Beispiele etwas auch anders zu sehen und zu beurteilen, als man es vielleicht bisher gewohnt war. In der Regel wird man dazu ohne die Hilfe der Geschichte nicht auskommen, denn sie lehrt nicht nur Sachverhalte verstehen, sondern ebenso Haltungen von Menschen, die in Sachverhalte verwickelt sind,

---

[34] (1812—1887), bedeutender Theologe der 'Römischen Schule'; seit 1860 auf Seiten der italienischen Einigungsbestrebungen; 1848 kurze Zeit in Löwen; vgl. *K. H. Neufeld*, „Römische Schule", in: Greg 63 (1982) 677—699.

[35] F. X. Patrizi S. J. (1797—1881), Exeget, weilte mit P. Passaglia u. a. 1848 zeitweilig in Löwen.

[36] Es waren bekannte Mitbrüder der belgischen Ordensprovinz, die z. T. führende Stellungen bekleidet hatten und auch in Rom Vertrauen genossen.

deren Einstellungen aber nur in vermittelten Zeugnissen greifbar werden.
Wie das Beispiel P. de Bucks zeigt, macht der Umgang mit Geschichte kritisch, nicht nur gegenüber Zeugnissen, Dokumenten und Überlieferungen, sondern vor allem auch gegen sich selbst. Zu dieser Haltung gehört ganz selbstverständlich ein Stück Selbstkritik, das für ökumenische Annäherung unverzichtbar ist. Damit wird eine echte Überzeugung nicht einfach verfügbar, wohl aber rechnet man in Offenheit und Ehrlichkeit mit einem möglichen eigenen Versagen. Denn diese Haltung setzt ja als notwendige Grundlage dieser Offenheit gerade eine feste Überzeugung voraus; sie verlangt einen starken und klaren Glauben, um historisch unbefangen auf die gegebenen Unterschiede und Wandlungen eingehen zu können. Umgekehrt verlangt aber auch dieser starke Glaube genau jene Beweglichkeit und Sensibilität für die Wirklichkeit, in der er selbst zum Ausdruck kommen soll.
Insofern hängen christlicher Glaube und lebendige Geschichte miteinander untrennbar zusammen. Die Annahme, der Glaube schade der Geschichte oder die Geschichte bringe den Glauben in Gefahr[37], arbeitet mit falschen Begriffen. Gleiches gilt in entsprechender Anwendung auch für das Verhältnis von Ökumene und Geschichte. Sie sind nicht nur äußerlich aufeinander angewiesen, sie bedingen sich gegenseitig. Das beweisen nicht allein überall zu machende Erfahrungen (z. B. ökumenische Gespräche), das geht auch aus einer intensiveren Betrachtung der ökumenischen Aufgabe selbst hervor. Andererseits genügt geschichtliche Betrachtung allein nicht; ausschließlich historisch angelegte ökumenische Bemühungen verfehlen letztlich das eigentliche Ziel.

[37] Kardinal Manning hat im Zusammenhang mit dem 1. Vatikanum gemeint, man müsse die Geschichte durch das Dogma besiegen.

ALFRED WALLNER

Die kommunikative Predigt

Impulse aus Theorie und Praxis

Dem pastoral—homiletischen Ansatz der „kommunikativen Predigt" liegt die These zugrunde, daß die Predigt — sowohl die Gemeindepredigt am Sonntag als auch die Kasualpredigt an den Lebenswendepunkten der Menschen und ihrer Familien — aus dem Leben der Gemeinde und aus ihrer Kommunikation mit dem Evangelium wächst. Zunächst wird der Weg der Predigtvorbereitung in und mit der Gemeinde pastoral-theologisch und homiletisch begründet (I). Zwei exemplarisch ausgewählte Beispiele aus der Praxis sollen der Veranschaulichung des Vorgangs der Entstehung einer Predigt dienen (II).
Der Autor ist Pfarrer in Graz-Süd und Lehrbeauftragter für Homiletik an der Kath.-Theol. Fakultät Graz.

Prediger und Predigthörer erfahren Sonntag für Sonntag nicht nur den Segen, sondern auch die Not der Predigt. Zum Segen wird die Predigt, wenn sie einen Impuls zum Glauben auslöst: Befähigung zu Bekenntnis und Dank in der gottesdienstlichen Feier, ein religiöses Gespräch am Kirchplatz oder in der Familie, Bewährung des Glaubens im alltäglichen Leben . . . Und zur Not wird die Predigt, wenn sie als „moralisierend", „weltfern" und „distanzierend"[1] empfunden wird. Klagen über die Predigt gibt es viele. *Ein Weg*, der diese Klagen ernst zu nehmen versucht, ist der pastoral—homiletische Ansatz der „kommunikativen Predigt", d. h.: Die Predigt erwächst aus dem Lebenszusammenhang der Gemeinde, deutet das Leben der Menschen vom Evangelium her und führt wieder zum alltäglichen Leben zurück.[2]

Dieser Ansatz zielt nicht darauf ab, zu den vielen pastoralen Aktivitäten im Leben und Wirken der Gemeinde eine weitere, nämlich die der „kommunikativen Vorbereitung der Predigt", hinzuzufügen, sondern die vielen pastoralen Begegnungen, die jedem Seelsorger geschenkt werden, auf die Predigtvorbereitung hinzulenken und so diese in das seelsorgliche Wirken einzugliedern. Dabei behalten andere Wege der Predigtvorbereitung und andere Predigttypen selbstverständlich ihre Bedeutung und Gültigkeit.

I. Für eine kommunikative Predigt

Hand in Hand mit dem Wandel des Selbstverständnisses der Gemeinden seit dem II. Vatikanischen Konzil geht auch ein Wandlungsprozeß der Predigtpraxis der Gemeinden vor sich. Ob eine Gemeinde im Status der „kirchlichen Verwaltungseinheit" (Typ A) verharrt, ob sie sich wandelt zur „religiösen Organisation" als „bürgerliche Angebots- und Servicekirche" (Typ B) oder gar zur Kirche als „Gemein-

[1] Vgl. *W. Feneberg*, Wie heute predigen? Gott und sein Reich in der Verkündigung, in: *J. Wiener* und *H. Erharter* (Hg.), Verkündigung und Evangelisierung als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi, Freiburg 1984, 82—89.

[2] Vgl. *R. Zerfaß* (Hg.), Mit der Gemeinde predigen. Beispiele — Berichte — Überlegungen, Gütersloh 1982; *P. Düsterfeld* (Hg.), Neue Wege der Verkündigung, Düsseldorf 1983; *G. Otto*, Wie entsteht eine Predigt. Ein Kapitel praktischer Rhetorik, München 1982. Die Erarbeitung der Predigt im Dialog mit der Gemeinde ist auch das Grundanliegen meines im Herbst 1989 im Styria-Verlag erscheinenden Buches: „Werkbuch Predigt im Dialog mit der Gemeinde".

wesen", zur „nachbürgerlichen Initiativ- und Basiskirche" (Typ C)[3] — jede dieser Gemeinden wird einen spezifischen Typ der Predigt hervorbringen. An der Gemeindepredigt läßt sich der Entwicklungsprozeß der Gemeinde seit dem Konzil ablesen.

So wird die Gemeindepredigt im Wandlungsprozeß von der isolierten Predigtvorbereitung zum kommunikativen Vorbereitungsprozeß gewissermaßen die Rede eines „Redakteurs": so wie die Evangelisten seinerzeit redigiert dieser unter dem Aspekt des pastoralen Zieles und der Botschaft für seine Hörer die gemeinsam erarbeiteten und zusammengetragenen Elemente der Predigt. Nicht das rhetorische Genie ist gefragt, sondern der kommunikative Redakteur und der Architekt der Elemente der Predigt.

1. Die Verantwortung für die Predigt trägt die ganze Gemeinde.

Die Predigt ist ein Teil der Praxis der Gemeinde und ist mit den anderen Lebensvollzügen wie Diakonie, Liturgie und Koinonia untrennbar verknüpft. Die Gemeinde verwirklicht und lebt, was ihr vom Evangelium aufgetragen ist und bringt dies in ihrer Predigt zur Sprache: ihre Bundesgeschichte mit Christus, dem auferstandenen Herrn, der sie um sich versammelt, sie mit seinem Wort und Sakrament stärkt und zu allen Menschen sendet. Von ihm erhält die Gemeinde insgesamt und jeder einzelne Christ in ihr Anteil am Auftrag Christi, alle Menschen zu Jüngern zu machen und sie zu lehren, alles zu befolgen, was er ihnen geboten hat (Mt 28,19f). Die Erfüllung dieses Auftrags macht die heutigen so wie die ersten nachösterlichen Gemeinden erst voll zu Gliedern an der Kirche Christi.

Die ganze Gemeinde und jedes ihrer Mitglieder ist zum „Zeugendienst" berufen:

„Getaufte Christen mit ihrer je eigenen charismatischen Begabung bilden miteinander die Ekklesia (Gemeinde/Kirche). Die Gemeinde als ganze ist dem Evangelium unterstellt. Ihr einziger Herr ist der Auferstandene selbst, der durch den Geist in sie hineinwirkt. Diese fundamentale Gegebenheit liegt allen Ausformungen von Funktionen und Diensten voraus und darf durch sie nicht verstellt werden. Strukturen sind notwendig, sie können innerhalb dieses umfassenden Rahmens je nach Ort, Zeit und Lage unterschiedlich ausfallen. Die Kirche hätte hier, durchaus in Analogie zu den Entwicklungen der ersten beiden Jahrhunderte, viel mehr Gestaltungskompetenz und Gestaltungsfreiheit, als sie sich in der Regel selbst zugesteht. Gewahrt bleiben muß nur die Einbeziehung der ganzen Gemeinde in den Zeugendienst."[4]

Eine Gemeinde wird krank, wenn sich ihre Glieder dieser Verantwortung entheben. Ohne die lebendige Kraft des Evangeliums in ihrer Lebensmitte werden alle pastoralen, sozialen und kulturellen Initiativen und Aktivitäten für die Menschen kraft- und geistlos. Auch wenn noch Tendenzen der vorkonziliaren „Versorgungskirche" nachwirken, die diese Verantwortung den hauptamtlichen Seelsorgern zuweist, müssen doch Wege gesucht werden, wie die Gemeinde insgesamt dieser Verantwortung für das Evangelium und seiner Verkündigung auch in der Gemeindepredigt gerecht werden kann. Ein Weg dazu ist der homiletische Ansatz der kommunikativen Predigtvorbereitung und Predigt.

---

[3] Zur Gemeindetypologie: *H. Steinkamp*, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: *N. Greinacher* u. a. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München/Mainz 1979, 77—89; *J. B. Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980, 111—127.

[4] *H. J. Klauck*, Die Autorität des Charismas, in: *E. Klinger/R. Zerfaß* (Hg.), Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987, 25—37; hier 34.

2. Auf dem Weg zu Christus wird und wächst die Kirche.

Kirche und Gemeinde sind ein Organismus, der wird und wächst.

Vornehmlich geschieht dies, „wenn Menschen ihren Glauben teilen, sich gegenseitig mit dem Brot des Glaubens nähren . . . Menschen lesen dann nicht nur die 'große Heilige Schrift', sondern lesen aus jenen oft unbekannten 'kleinen heiligen Schriften' vor, die ihr Leben selbst schreibt. Dabei kommt jeder und jedem eine unvertretbare Glaubensautorität zu. Wo dies geschieht, wird der verborgene Schatz der Kirche ans Licht gehoben: das, was Gott gerade an den Kleinen Großes getan hat" (Lk 1,49).[5]

Kirche Jesu Christi wird und wächst auch, wenn sich Mitglieder der Gemeinde auf den Vorbereitungsprozeß der Predigt einlassen und sich dabei — in der gemeinsamen Verantwortung für Gottes Wort — auf den Weg zu Christus machen. Ihm können sie in seinem Wort begegnen, und zwar nicht nur im sakralen Raum der liturgischen Gottesdienstfeier. Es kann durchaus geschehen, daß vielen Christen auf dem Weg des Vorbereitungsprozesses der Predigt die Begegnung mit Christus wie ein Wunder geschenkt wird; damit ist aber auch das Wunder der Kirche mitgeschenkt. Nicht schon der Weg zur Kirche wirkt dieses Wunder (Kirche kann zu Christus führen, sie kann aber auch den Weg zu ihm verstellen!), sondern erst der Weg zu Christus. So wie dieser der Weg zu Gott ist (Joh 14,6), so kann die Gemeinde der Weg zu Christus werden. Der verantwortliche Prediger, der mit seinem Charisma und Auftrag in der Gemeinde diesen Weg zu Christus mitgeht, kann letztlich nicht anders als kommunikativ predigen.

3. Der Predigtkern

Die Predigt, die aus der Kommunikation der Gemeinde mit dem Evangelium und mit den Menschen in ihrer Situation erwächst, weist drei wesentliche homiletische Merkmale auf: sie ist bezogen auf die Schrift, die Hörer und die Situation. Je stärker sie diese Beziehung zu Gottes Wort und zu den Hörern in ihrer Situation ausdrückt, desto stärker wächst ihre innere Spannung. Aus der Kommunikation mit den Hörern in ihrer Situation wird der verantwortliche Prediger fähig, das Leben und die Situation seiner Zuhörer so zur Sprache zu bringen, daß sie sich im Wort der Predigt wiederfinden und darin eine Deutung ihres Daseins erleben. Aus der gemeinsamen Kommunikation mit dem Evangelium wächst die Fähigkeit, eben dieses Leben mit seiner konkreten Situation vom Wort Gottes her, sozusagen mit den Augen Gottes, wie mit einem Scheinwerferlicht auszuleuchten, es mit neuen Augen zu sehen und ihm von Gott her eine neue Deutung zu geben.

Eine große Hilfe, das Wort Gottes in einem Schrifttext genau zu hören und zu sich selbst und zu den Hörern in Beziehung zu bringen, ist die homiletische Unterscheidung zwischen dem *pastoralen Ziel* der Predigt und ihrer *Botschaft*. Die Botschaft begründet die pastorale Zielsetzung.

Ein klassisches Beispiel dafür ist Phil 2,1—11: das pastorale Ziel, zu dem Paulus seine Gemeinde führen will, ist ihre Einheit (2,1—5); er begründet diese Zielsetzung mit der Botschaft des Christusereignisses: Tod und Auferstehung Jesu Christi für sie (2,6—11).

Rolf Zerfaß hat diese Unterscheidung im Würzburger „Grundkurs Predigt" auch methodisch aufbereitet und dadurch dem Predigtpraktiker einen hilfreichen Weg gewiesen:[6] Das pastorale Ziel und die begründende Botschaft bilden sozusagen den Kern einer Perikope und auch der Pre-

[5] Zur Ekklesiogenese vgl.: *P.M. Zulehner*, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987, 14—31; hier 23. *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz ²1980.

[6] *R. Zerfaß*, Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt, Düsseldorf 1987, 86—93. Diese Unterscheidung ist letzt-

digt über sie. Auf die Spur des pastoralen Zieles der Perikope wie auch der Predigt bringt uns die Frage: Was will der biblische Autor bzw. der Prediger bei den Hörern erreichen? Auf die Spur der begründenden Botschaft bringt uns die Frage: Wie hat der biblische Autor bzw. der Prediger sein pastorales Ziel begründet? Diese methodische Unterscheidung ist ein gangbarer Weg, miteinander das pastorale Ziel und die Botschaft eines Schrifttextes zu entdecken und für neue Adressaten in neuer Situation zu übertragen.

II. Beispiele aus der Praxis

Zwei exemplarische Beispiele sollen den Entstehungsprozeß der Predigt in der Gemeinde veranschaulichen und Orientierungshilfen vermitteln: Eine Jugend- und eine Gemeindepredigt.

1. Zur Nachfolge gerufen: Jugend und Evangelium (A)

Vorzubereiten ist die Vorabendmesse zum 3. Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr B, als Jugendgottesdienst, zu dem die Firmkandidaten eingeladen werden. Diese bereiten sich in Kleingruppen mit ihren Firmbegleitern auf die Firmung vor. Grundlage der Predigt ist der Text des Evangeliums Mk 1,14—20: Jesus tritt in Galiläa zum ersten Mal an die Öffentlichkeit, sagt das Reich Gottes an, ruft zur Umkehr und zum Glauben auf und beruft seine ersten Jünger.

Schon die persönliche Spontanbegegnung mit dem Text bringt mich als Prediger auf die Spur des pastoralen Zieles der Predigt: die Jugendlichen darauf aufmerksam zu machen, daß der Ruf Jesu zur Nachfolge auch sie heute betrifft. Die begründende Botschaft muß natürlich jugendgemäß ausgerichtet werden; was heißt für einen jungen Menschen mit 14 Jahren (das ist das Mindestalter der Zulassung zur Firmung in der Diözese Graz-Seckau): „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe . . ."?

Mit dieser Frage trete ich in das Gespräch mit den Jugendlichen einer Firmgruppe ein. Die Einladung an die Gruppe lautet: „Bereiten wir miteinander die Predigt für unseren Gottesdienst vor! Hören wir jetzt zuerst das Evangelium, das dann verkündet wird! Jeder kann sagen, was ihm wichtig scheint und was er unbedingt seinen Freunden beim Gottesdienst sagen möchte."

Das Protokoll dieses Gespräches wird der Ausgangspunkt der Predigtvorbereitung und der Predigt:

Werner: „Ich bezweifle stark, daß heutige Menschen für Christus alles aufgeben. Ich finde es großartig, wenn man Jesus als Vorbild sehen und an ihn bedingungslos glauben kann; ein modernes Beispiel, um Christus heute nachzufolgen ist z. B. der Beruf des Entwicklungshelfers (Problem: Heimat und Besitz verlassen) oder des Priesters."

Reinhard: „Nicht jeder kann gleich so extrem nachfolgen; Nachfolge kann schon bei guter Nachbarschaftshilfe beginnen; dann würde man im Alltag mehr von Gott spüren; nicht nur am Sonntag in der Kirche sein, um gesehen zu werden."

Markus: „Ich könnte nicht einfach alles liegen und stehen lassen — das ist ja verantwortungslos. Jeder Mensch hat doch Verantwortung zu tragen. Außerdem darf man nicht kritiklos alles hinnehmen, gerade in unserer Zeit nicht. Vorsicht bei Menschen, die ein gutes Rednertalent besitzen und begeistern können; es gibt auch gefährliche Menschenfischer (Sekten, Politiker — deren Anführer meinen Willen einschränken, meine Freiheit, mein Denken manipulieren)."

Eva dazu: „Heute muß man sogar damit rechnen, seinen Arbeitsplatz zu verlieren, wenn man in einem nicht oder wenig christlichen Betrieb seine Haltung zeigt und zu seinem Glauben steht."

Andreas: „Mein bester Schulfreund läßt sich nicht firmen, er findet das nicht notwendig. Was soll ich ihm sagen? Er ist mir nicht egal, weil ich mich sonst

lich eine Konsequenz der Sprechakttheorie, die ja Sprechen als Handeln auf zwei Ebenen interpretiert: auf der Beziehungsebene und auf der Inhaltsebene.

gut mit ihm verstehe. Ich habe ihm trotzdem von den Firmstunden erzählt."

Mit den Eindrücken und Anfragen der Jugendlichen wird das exegetische Studium des Schrifttextes auf einmal farbig: Welche Auskunft geben uns die Kommentare über die pastorale Zielsetzung und die Botschaft des Textes? Die *Intention* des Autors ist eindeutig: so wie Jesus soll auch die nachösterliche Gemeinde die Menschen sammeln und mit der Nachfolge Jesu konfrontieren (W. Grundmann). Die *Begründung* für dieses Tun der Gemeinde ist die Tatsache, daß Gott in der Welt der Menschen mitredet und mithandelt: nicht nur in der Schöpfung und in der Geschichte seines Volkes, sondern jetzt in Jesus von Nazareth; dieser hat in seinem Leben und Sterben die Geschichte der Menschheit gewendet (R. Schnackenburg).

Die nächste Stufe der Predigtvorbereitung ist der meditative Umgang mit dem in der Jugendgruppe und auch persönlich aufbereiteten Schriftwort: Die Botschaft des Textes nehme ich mit in mein Gebet und in meine Begegnungen mit den Mitmenschen. Nur mitten im Hören auf die wirklichen Fragen der Menschen und im solidarischen Suchen um eine christliche Deutung des Lebens kann ich als verantwortlicher Prediger das pastorale Ziel und die Botschaft des Schrifttextes mit dem Leben der Menschen zusammenbringen. So aber kann ich mich zum Sprecher der fragenden und suchenden Menschen machen.

Die rhetorische *Gestalt der Predigt* erwächst aus dem Gespräch der Firmgruppe und aus den Stufen der Vorbereitung: Den Einstieg der Predigt bildet eine kurze Vorstellung jener Firmgruppen, die bereit waren, den Gottesdienst und die Jugendpredigt mitzugestalten. Die Motivierung zum Hören kann umso eher gelingen, je mehr sich die Gottesdienstbesucher mit den Mitgliedern der Gruppen, die den Gottesdienst vorbereitet haben, identifizieren: Jugend identifiziert sich nun einmal eher mit Jugend als mit dem Prediger, und hätte sich dieser allein noch so gut vorbereitet.

Der erste Teil der Predigt greift die Anfragen der Jugendlichen an das Evangelium auf, wie sie das Protokoll von der Firmstunde aufzeigt. Der Hauptteil der Predigt bringt die Botschaft vom Reich Gottes zur Sprache: Mit Jesus von Nazareth tritt Gott auf den Plan; jetzt agiert er mit auf der Bühne der Weltgeschichte . . . Jetzt ist alles anders und alles möglich, z. B. daß Menschen Jesus Glauben schenken und ihm buchstäblich nachfolgen.

Der dritte Teil der Predigt artikuliert die pastorale Zielsetzung: Was zur Zeit des Evangelisten Markus geschehen ist, geschieht heute ebenso, hier und jetzt: Gottes Herrschaft wird ausgerufen; und auch heute gibt es Menschen, die Jesus nachfolgen. Die Jugend selbst nennt moderne Nachfolger: Entwicklungshelfer und auch Priester — (sie durften den beliebten Pastoralpraktikanten erleben der sich gerade auf die Priesterweihe vorbereitet) — Nachfolge kann aber auch schon mit guter Nachbarschaftshilfe im Hochhaus beginnen. Gefordert wird von den jungen Menschen: Kritikfähigkeit („nicht kritiklos nachfolgen", „Vorsicht bei guten Rednern"!); gefordert wird die Fähigkeit, gegen den Strom zu schwimmen und zu lernen, seinen eigenen Standpunkt zu vertreten; gefordert wird, zu tun, was Jesus sagt: mit Gott im Leben zu rechnen und in seinem Sinn in der Welt zu leben; an ihn zu glauben und dazu zu stehen; mit der Welt so umzugehen, daß sie für alle Menschen Glück bedeutet; die Mitmenschen mit seinen Augen zu sehen und zu behandeln . . .

2. Was wir einander zu sagen haben: eine Gemeindepredigt (B)

Der Adressat der Predigt ist der Hörer: Es

geht um sein Leben und um dessen Deutung vom Evangelium her. Im Vorbereitungsprozeß hat daher der verantwortliche Prediger dafür zu sorgen, daß das Leben der Zuhörer auch zur Sprache gebracht wird. Dies kann er nur, wenn er mit seinen Hörern auch im Alltag in Kommunikation steht. Nur so kann er jene Fakten und Ereignisse zur Sprache bringen, die den Hörer angehen oder — in ähnlicher Weise — jederzeit angehen können. Und weil diese Fakten und Ereignisse Betroffenheit auslösen, bedarf der Hörer einer Deutung derselben.

Im folgenden soll an einem Beispiel gezeigt werden, wie die Predigt diesen Weg von Betroffenheit zur Deutung durch das Evangelium gehen kann, nämlich am Beispiel der Krankheit. Jeder Mensch wird ja im Leben mit ihr konfrontiert und versucht eine Deutung. Warum sollte nicht der verantwortliche Prediger und Seelsorger diese Deutungen aufgreifen und sich zum Sprachrohr der Betroffenen machen? Aus seinen Begegnungen mit Kranken oder mit der Krankheit anderer Konfrontierten ergibt sich die Ausgangslage für die Gemeindepredigt am 5. Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr B, mit dem Evangelium Mk 1,29—39: Nachdem Jesus die Schwiegermutter des Petrus geheilt hatte, brachte man alle Kranken und Besessenen zu ihm; er heilte viele, „die an allen möglichen Krankheiten litten" (1,34); am nächsten Morgen brach er aus Kafarnaum in die benachbarten Dörfer auf: auch hier predigte und heilte er.

Die Ausgangsfrage für die Begegnung mit dem Text und mit den Hörern richtet sich an drei Adressaten: an die Kranken, an die Gesunden und an den Christus des Evangeliums. Diese alle sind Subjekt *ihrer* Geschichte und haben sich gegenseitig Wesentliches über das Leben und dessen Deutung zu sagen. Nur wenn der Prediger diesen allen lange vor der Predigt immer wieder begegnet, kann er wissen, was diese einander zu sagen haben, und sich so zu ihrem Sprecher machen. Seine Predigt erwächst demnach aus vielen Begegnungen, deren exemplarischen Gehalt er wie ein Redakteur zusammenträgt und unter das Wort des Christus des Evangeliums stellt:

Was haben Kranke den Gesunden zu sagen?

„Seid dankbar, wenn ihr das Glück habt, halbwegs gesund zu sein; es muß nicht immer so bleiben!"

„Bringt eure Gesundheit nicht in Gefahr durch Überdosis an Alkohol, an Streß, an Hektik, an Spitzenleistung in Arbeit und Leistungssport . . ."

„Baut euch in gesunden Tagen ein Netz von Freunden, von guten Nachbarn . . .; in den Tagen der ernsten Krankheit ist es zu spät!"

„Lernt auf Gott vertrauen, auch in gesunden Tagen! Uns Menschen ist es nicht gegeben, alles machen zu können, weder die ewige Gesundheit, noch das ewige Glück, alles ist Geschenk, alles ist Gnade!"

Was haben die Gesunden den Kranken zu sagen?

„Ihr bezeugt mit eurem Leben, daß unser Leben gebrechlich ist. Wenn wir euch besuchen, seid ihr für uns eine lebendige Predigt."

„Nützt die viele Zeit, die ihr jetzt habt, vor allem auch zum Gebet."

„Wenn ihr an Gott glauben könnt — trotz der vielen aufbrechenden Fragen, ist euer Gebet für uns so wertvoll wie einst eure Arbeit in gesunden Tagen. Ihr lehrt uns so, auf Gott zu vertrauen und Christus wirklich nachzufolgen . . ."

Die Deutung des Lebens und die Aufforderung zur christlichen Bewältigung des Lebens, auch des Leides, machen in der Predigt die pastorale Zielsetzung für beide Adressaten aus. Diese gilt es nun mit der Botschaft des Schrifttextes Mk 1,29—39 zu begründen. Diese Botschaft läßt sich nur zur Sprache bringen durch die Spontanbegegnung mit dem Schriftwort, durch den kontemplativen Umgang mit ihm auf dem Weg zur Predigt und durch das Studium von Kommentaren:

Was hat Christus den Kranken und den Gesunden zu sagen?

Hat nicht jeder Mensch seine Erfahrungen mit Krankheit, die ihn behindert und seinem Leben und Wirken Grenzen setzt? Von dieser Erfahrung von

Krankheit und Behinderung gibt es einen Weg zur Identifizierung mit der fiebrigen Schwiegermutter des Petrus und mit den „Kranken" und „Besessenen" von Mk 1,32. Diese Erfahrungen müssen nur zur Sprache gebracht werden: Behinderung ist z. B. Erfahrung von Grenze.
Hat nicht jeder Mensch seine Wunden? Der eine lehnt sich auf gegen sie und kämpft; der andere schämt sich ihrer; ein dritter verdrängt sie; ein anderer läßt Heilung zu . .[7]
Hat nicht auch der Christus des Mk als der „Gottesknecht" seine Wunden, an denen er nach seiner Auferstehung erkannt werden wird (Mk 15,39)? Sind nicht seine Wundmale Zeichen seiner Solidarität mit den verwundeten Menschen und Berührungspunkte des Glaubens geworden, wie sie in Joh 20,24—29 gedeutet werden? Das ganze Johannes-Evangelium spitzt sich auf diese Botschaft zu.
Verkündet der Seelsorger und Prophet Johannes in seiner Offenbarung den erhöhten Herrn und Vollender der Geschichte nicht bewußt als „ein Lamm", das aussah "wie geschlachtet" (Offb 5,6), im scharfen Gegensatz zu dem „Tier" aus dem Meer, dessen „tödliche Wunde" geheilt wurde (Offb 13,3)?
Dies ist auch die Botschaft, die Mk in diesem Bericht an seine Gemeinden ausrichtet: „Wunder und Bekenntnisse erweisen Jesus als Menschensohn, der auf Erden Vollmacht hat (2,10.28), zur Rechten Gottes auferstehen (8,31; 9,31; 14,62) und wiederkommen wird (13,26;14,62). Beide würden aber mit Notwendigkeit mißverstanden ohne das Wissen um Jesu Weg ans Kreuz, der Nachfolge fordert und möglich macht (8,34)."[8]

So richtet sich schon im Vorbereitungsprozeß der Predigt die Botschaft Christi an beide, an die Kranken und an die Gesunden: Der verwundete Herr selbst wird zur Botschaft für den verwundeten Menschen — für den Kranken und für den Gesunden; beide haben Wunden.
Die rhetorische Brücke zur Botschaft der Predigt möge eine Geschichte aus dem Leben des hl. Martin bauen:

Ein Christus ohne Wunden?
Einmal wollte sich der Teufel dem hl. Martin als Halt anbieten. Er erschien ihm als König in majestätischer Pracht und sagte: „Martin, ich danke dir für deine Treue! Du sollst erfahren, daß auch ich dir treu bin. Du sollst jetzt immer meine Nähe spüren. Du kannst dich an mir festhalten." St. Martin fragte: „Wer bis du denn eigentlich?" „Ich bin Jesus, der Christus" antwortete der Teufel. „Wo sind denn deine Wunden?" fragte Martin zurück. „Ich komme aus der Herrlichkeit des Himmels" sagte der Teufel, „da gibt es keine Wunden." Darauf St. Martin: „Den Christus, der keine Wunden hat, den mag ich nicht sehen. An dem Christus, der nicht das Zeichen des Kreuzes trägt, kann ich mich nicht festhalten."[9]

Die Botschaft der Predigt ist die Botschaft des auferstandenen Christus:
„Wisse! Jeder trägt seine Wunde; diese ist jetzt nicht ganz zu heilen. Habe den Mut zur offenen Wunde; er ist der Mut zur Traurigkeit, die in der Bergpredigt selig gepriesen wird.
Auch ich trage die Wundmale, bin wie ein Lamm, wie geschlachtet; ich habe mein Blut vergossen für die vielen (Mk 14,24). So habe ich euch gerettet, und nicht schon durch Arbeit und Tüchtigsein und Leistung. Meine Heilungstaten und meine Predigt müßt ihr mit meinem Kreuz zusammen sehen: Ich habe nicht nur geredet und gewirkt, ich habe gelitten und bin gestorben . . . auch ich habe meine Wunden.
Wer mir nachfolgen will, muß bereit sein, täglich sein Kreuz auf sich zu nehmen (Mk 8,34). Nachfolge ist immer auch Kreuzesnachfolge; es gibt keine andere!"

Auch das pastorale Ziel der Predigt gibt Christus vor:
„Wenn wir zusammenhalten, wenn ihr an mich glaubt und mir nachfolgt, könnt ihr die Welt retten helfen: die Gesunden mit ihrer Arbeit und die Kranken mit ihrer Behinderung; beide tragen sie ihre Wunde. Konkret heißt das: Werdet Freunde, werdet Geschwister des einen Vaters, die ein Netz von Hilfe bauen für jene Not, die mit Selbsthilfe nicht mehr zu bekämpfen

[7] Vgl. *H. J. Stenger*, Die Zeit heilt nicht alle Wunden. Trauerarbeit und Ergebung, in: Ders., Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Salzburg 1985, 183—189.
[8] *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, Göttingen [15]1978, 26.
[9] In: *W. Hoffsümmer*, Kurzgeschichten 2, Mainz [5]1987, 50.

ist! Heilt gegenseitig eure Wunden; und wenn sie nicht zu heilen sind, nehmt sie an als Einladung zur Kreuzesnachfolge!
In dieser Solidarität der Wunden wirken die Kräfte der Erlösung für die Menschen und ihre Welt; jeder von uns hängt am Schicksal derer, die mit ihm verbunden sind . . ."

3. Zusammenfassung

Der Weg zur Predigt läßt sich als gemeinsamer Weg zu Christus und damit als Erfahrung von Kirche weder programmieren noch methodisch völlig in den Griff bekommen. Wohl aber können die Gemeinde und der verantwortliche Prediger in ihr die homiletischen Voraussetzungen schaffen und bewährte Orientierungshilfen übernehmen. Einige Orientierungspunkte seien zusammenfassend genannt:

Der kommunikative Umgang mit der Schrift

Zwei Möglichkeiten stehen dem Prediger offen, um mit dem Wort der Schrift kommunikativ umzugehen: das vorbereitende Gespräch in einer Kleingruppe (A) und das spontane Gespräch in alltäglicher Begegnung (B). Beide Male sind die Spontaneindrücke und Äußerungen der Ausgangspunkt für die weiterführenden Fragen an das Schriftwort und an das Leben derer, die dem Schriftwort begegnen. Diese Fragen sind für die Predigt deshalb so wichtig, weil sie zusammen die innere Spannung der Predigt ausmachen: spannend und für die Hörer wichtig wird eine Predigt nicht, wenn sie entweder biblisch fundiert *oder* lebensnah ist, sondern wenn sie beides — Evangelium und Leben — im Blick hat und von da her einen Weg weist. Aus diesen kommunikativen Spontanbegegnungen führt der Weg der Predigtvorbereitung zum je persönlichen schöpferischen, reflektierenden (Studium!) und kontemplativen Umgang mit dem Schriftwort.

Das pastorale Gespräch

Auch der Hörer hat grundsätzlich dem Prediger ebenso viel zu sagen wie dieser ihm. Der Vorbereitungsprozeß der Predigt ist eigentlich nichts anderes als der gegenseitige Austausch von Lebensgeschichte, die zur Sprache gebracht und vom Evangelium her gedeutet wird (B). Die Betroffenheit der je einzelnen Hörer zu erkennen und vom Evangelium her zu klären ist vor allem im pastoralen Gespräch möglich.

Die christliche Deutung des Lebens[10]

Nur wer genau hinschaut und unterscheidet, kann das Leben der Einzelnen und der Gemeinde so zur Sprache bringen, daß die Betroffenen sich auch wiederfinden und eine Deutung vom Evangelium her annehmen. Beim Vorbereitungsprozeß sind deshalb Fragen zu richten: an die „homiletische Großwetterlage" (sogenannte öffentliche Meinung), an die Situation in der Pfarrgemeinde und an die Atmosphäre im liturgischen Kontext. Im Blick auf die Lebensgeschichten der einzelnen Predigthörer ist ebenso genau und mit pastoralem Einfühlungsvermögen zu scheiden zwischen der persönlichen Lebensgeschichte im Raum der personalen Diskretion und den exemplarischen Erfahrun-

[10] Eine große Hilfe für den Predigtpraktiker bietet die monatlich erscheinende Predigtwerkstatt, die den Prediger bei seiner Vorbereitung in sieben Schritten begleitet (Kurzexegese, Stichworte, Kontexte, Psalmen—Gebete—Lieder, das Bild zum Text, ein Predigtentwurf, Liturgieblatt): *W. Blasig* (Hg.), Die Botschaft heute. Eine Predigtwerkstatt, Aachen.

gen, die für andere Hörer ebenso gültig sind.[8]

Fragen zur Selbstkontrolle

Im Blick auf die Spontanbegegnung mit dem Text und den Mitmenschen: Welche Spontaneindrücke haben exemplarischen Gehalt, gelten also auch für andere Hörer? (Assoziationszettel: Ein Gedanke — ein Zettel!)
Im Blick auf das pastorale Ziel: Wohin wird die Predigt die Hörer führen? Ist das pastorale Ziel gedeckt durch die Intention des biblischen Autors? Wie groß ist der Ich-Anteil des Predigers als Zeuge? Ist sein Zeugnis glaubwürdig?
Im Blick auf die Botschaft: Wie wird in der Predigt das pastorale Ziel begründet? Sind Widerstände zu erwarten? Ist die Botschaft der Predigt durch die Botschaft des Schrifttextes gedeckt?
Im Blick auf die Situation der Hörer: Trifft das Wort der Predigt die Hörer? Spricht sie ihre Sprache? Bringt sie ihr Leben und Denken, ihre Fragen zur Sprache?
Im Blick auf die rhetorische Gestalt der Predigt: Hat die freie Rede eine innere Ordnung? Welche? Ist der rhetorische Rahmen für das pastorale Ziel und die Botschaft ein natürlich-logischer? Ist die Sprache anschaulich? Liegt die Intention und Botschaft einer Kurzgeschichte (B) oder des Zitates eines Heiligen, Denkers oder Dichters auf einer Linie mit Ziel und Botschaft der ganzen Predigt? Korrespondieren Schluß und Einstieg der Predigt?
Im Blick auf die weitere Predigtarbeit: Welches Karteikartensystem (Heimcomputer?) garantiert mir ein zielsicheres und schnelles Finden von Anschauungsmaterial für die konkrete Predigt mit ihrer konkreten Zielsetzung und Botschaft?

Der Weg zur „kommunikativen Predigt" ist deswegen nicht so schwierig, weil er aus den pastoralen Begegnungen des Seelsorgers kommt. Unter diesem Aspekt predigt jeder Seelsorger, der wirklich auf die Menschen eingeht, kommunikativ, auch wenn er diesen Predigttyp nicht bewußt sucht.
Die vorgelegten Orientierungshilfen für diesen Predigttyp wollen Predigtvorbereitung und Predigt als Teil des gesamten seelsorglichen Wirkens unter den Menschen und als Weg mit ihnen zu Christus bewußt machen. Vielleicht wächst in dem einen oder anderen Seelsorger der Mut, seine Mitchristen in der Gemeinde stärker in den Vorbereitungsprozeß der Predigt einzubeziehen. Diese werden sich dann eher in seinem Wort wiederfinden und für die christliche Deutung ihres Lebens dankbar sein.

PETER J. RIGA

Einige Bedenken gegen die Kremation

Die nachfolgenden Ausführungen setzen eine teilweise andere Praxis der Kremation in den Vereinigten Staaten voraus, nämlich die sofortige Einäscherung nach dem Tod und die völlige Beseitigung der Überreste der Verstorbenen. Die vom Autor artikulierte Tendenz nach der Verdrängung des Todes ist aber auch in unseren geographischen Breiten eine Tatsache und kommt bei der Kremation stärker zum Ausdruck als bei der traditionellen Beerdigung. Insofern sind die geäußerten Warnungen von allgemeiner Bedeutung. Der Aufsatz erschien zuerst in „homiletic and pastoral review" vom November 1986 und wird hier mit der gütigen Erlaubnis des Chefredakteurs Kenneth Baker S. J. wiederveröffentlicht. Die Übersetzung besorgte Rudolf Zinnhobler. (Redaktion)

Unlängst begab ich mich auf einen Friedhof, um für einige Verstorbene zu beten. Auf einem einfachen Grabmal fand ich eine Aufschrift, die Verzweiflung und Schmerz ausdrückte: „Maria, 10 Jahre alt, kehrte am . . . zum Staub zurück." Jedes religiöse Zeichen fehlte. War das eine christliche Erinnerung an das traditionelle „Memento mori" des Aschermittwochs, das besagt, daß wir von der Erde kommen und zur Erde zurückkehren müssen (Gen 2,7)? Oder war es vielmehr ein Eingeständnis der brutalen Realität eines Todes ohne jede Hoffnung? Ich weiß es nicht.

Der Brauch der Bestreuung der Menschen mit Asche am Aschermittwoch legt nahe, daß es auch bei Christen keinen triftigen theologischen Grund gegen die Kremation gibt. Ihre Ablehnung durch die Kirche im 19. Jahrhundert hatte es mit anderen geschichtlichen Gründen zu tun; fielen diese Gründe weg, gab es keinen lehrmäßigen Einwand mehr gegen die Kremation.

Viele christliche Autoren haben festgestellt, daß es in der westlichen Gesellschaft stets eine „Geschichte des Todes" gegeben hat. Sie haben uns gezeigt, wie sich im Verlauf der Jahrhunderte die Einstellungen zum Sterben, zum Tod, zu den Begräbnissen und zum Totengedenken immer wieder geändert haben und wie sich dementsprechend auch die christliche, theologische und liturgische Sicht anpassen oder widersetzen mußte.

Die christliche Anthropologie von Tod und Auferstehung, die in den liturgischen Begräbnisriten zum Ausdruck kommt, ist selbst ein Tribut an eine tausendjährige „Kultur des Todes", welche diesen zu einer gesellschaftlichen Realität gemacht hat; diese ist notwendigerweise ritualistisch, d. h. sie gibt dem Tod eine besondere Deutung. Solch eine tausendjährige Kultur hat vor kurzem ein abruptes Ende gefunden und ist durch eine höchst technisierte, wissenschaftliche Kultur — mit anderen Aussagewerten als die frühere — ersetzt worden. Wir müssen uns daher logischerweise fragen: Repräsentiert die Kremation eine besondere Stufe der Evolution des Umgangs mit dem Tod und ist sie heute angemessene Ausdrucksform, die aber allen unseren derzeit üblichen Riten und der Sprache des Glaubens nur schlecht oder gar nicht entspricht? Müssen wir über neue Rituale für eine neue Kultur, welche den Tod anders sieht und von ihm auf eine ganz andre Weise spricht, nachdenken?

Trotz verschiedener Interpretationen der komplexen sozialen Wirklichkeit der Moderne haben nahezu alle einschlägigen Autoren, weltliche und religiöse, festgestellt, daß das 20. Jahrhundert eine Strate-

gie entwickelt hat, welche den Tod ignoriert oder über ihn so schnell und so unauffällig wie möglich hinweggeht. Den Sterbenden wird nicht mehr wirklich als Sterbenden Beistand geleistet; es erfolgt keine wirkliche Auseinandersetzung mehr mit dem Tod. Die Begräbnisriten sind kurz, ja existieren kaum mehr. Man kann auch feststellen, daß in großen Städten die Friedhöfe entweder überhaupt verschwunden sind oder aus einer vergangenen Zeit stammen.

Kurz gesagt: *vor* dem Tod gibt es eine ausgiebige und komplizierte medizinische Versorgung des Sterbenden, meist im Spital, wo er jedoch, wenn auch umgeben von neuestem technischen Gerät und bei Anwendung modernster medizinischer Erkenntnisse, in schrecklicher Einsamkeit bleibt. *Nach* dem Tod wird der Leichnam rasch entfernt, eingekühlt und dann, so schnell als nur möglich, eingeäschert. Die Begräbnisriten sind kurz und unaufdringlich und lassen keinen Blick auf den toten Körper zu. Kummer und Trauer über den Tod eines Angehörigen zu zeigen, wird als schlechter Geschmack oder als altmodisch empfunden. Dem Tod ist es tatsächlich verboten, in Erscheinung zu treten oder erwähnt zu werden mit Ausnahme der Todesanzeige in den lokalen Zeitungen. Die Zeit für Trauer und Schmerz, wenn es sie überhaupt noch gibt, muß kurz sein und alles außer der persönlichen Erinnerung an den Toten hat so schnell wie möglich zu verschwinden. Die Kremation ist nun der jüngste Schritt in dieser Entwicklung.

Die Kremation negiert den Tod

Die Kremation ist die moderne Form, die die geschilderte Einstellung zum Ausdruck bringt; darüber hinaus stellt sie eine Negation des Todes dar. Sie ist die effizienteste Art, um der Konfrontation der Lebenden mit dem Tod auszuweichen. Die Kremation eliminiert den Friedhof (den „campo santo", wie ihn die Italiener nennen, also den geheiligten Ort für die Entschlafenen), ja überhaupt jeden Ort, um die Toten besuchen zu können. Der tote Körper wird durch die Kremation radikal entfernt. Die äußeren Gründe, die für diesen Vorgang angegeben werden, scheinen plausibel zu sein (Hygiene, Urbanisation, Ökologie, Ökonomie). Dennoch bleibt die Kremation eine Verdrängung des Todes durch eine verwaltete, rationalisierte und säkularisierte Gesellschaft, in der die Zeit zum Gedenken an die Toten und für die Begräbnisriten als bedeutungslos erachtet wird, ja als Zeitverschwendung und Vergeudung wertvoller Ressourcen. Die Zeit gehört den Lebenden und sollte nicht für die Toten verschwendet werden!

Die Sterbenden bzw. diejenigen, die testamentarische Verfügungen bezüglich einer Kremation treffen, wollen den Lebenden keine „Scherererei" bereiten, d. h. sie teilen die technisierte und säkularisierte Sicht des Todes. Was die moderne Gesellschaft als „Belastung" empfindet (die Sorge für die Kranken und die Sterbenden), hielt dagegen die frühere Gesellschaft für ein grundlegendes Zeichen der Menschlichkeit und der Gemeinschaft.

Das ist der Grund, warum Christen beunruhigt sind über diese technisierte, schnelle, kalte und unaufdringliche Methode, sich dessen, was nach dem Tod übrigbleibt, zu entledigen; sie sind nicht so sehr über die Sache an sich beunruhigt, sondern über das, was sie in unserer Gesellschaft bedeutet. Es ist oft nicht ganz leicht, zwischen der Säkularisation des Todes in der modernen Gesellschaft und der theologischen Interpretation dieses Phänomens zu unterscheiden.

Die unmittelbar nach dem Tod erfolgende Kremation läßt uns keine Zeit zum Trauern, Gedenken und „Ritualisieren", um so auf christliche Weise dem, was sich in

unserem Leben als ein schreckliches Ereignis abgespielt hat, eine Bedeutung abzugewinnen. Wir brauchen aber Zeit zum Trauern durch Rituale und wir brauchen Orte, wo das sichtbar getan werden darf. All das wird durch die Kremation verhindert, zumindest dann, wenn sie sofort nach dem Tode durchgeführt wird.

Das ist kein Einwand gegen die Kremation an sich. Die Theologie der Auferstehung hängt nicht von einem intakten Körper ab, der der Erde intakt übergeben wird. Wenn das so wäre, wäre es uns auch verboten, Organe zu spenden, was offensichtlich falsch ist. In dieser Sicht dient die Kremation sogar dazu, einen gewissen christlichen Fundamentalismus zu zerstreuen, der die Auferstehung irgendwie zum realen, physischen Körper in Beziehung setzt. Das ist theologischer Unsinn, und tatsächlich sind im Verlauf der Jahrhunderte die Christen auch auf verschiedenste Art und Weise mit den Leichen umgegangen (Kremation, Begräbnis, Aussetzung oder Versenken ins Meer). Was wirklich zählt, ist immer die „Bedeutung", die — bevor der Körper zur Erde zurückkehrt — dem Tod durch Wort und Ritual gegeben wird.

Das Heidentum von einst und jetzt geht davon aus, daß der Tod das absolute Ende darstellt. Diese Sicht muß durch das christliche Wort und Ritual ständig zurückgewiesen werden. Diese Worte und Rituale können aber bei jeder möglichen Form des Begräbnisses angewendet werden. Es ist auch kein überzeugendes Argument, wenn man sagt, daß Jesus nun einmal begraben wurde. Schließlich war Jesus Jude, und die jüdische Kultur regelte ihre Angelegenheiten eben auf ihre besondere Weise. Wenn dieses Argument richtig wäre, müßten wir über dem Boden an einem Hang in Nachahmung eines Mausoleums begraben werden. Nichts von dem verpflichtet uns als Christen, wenn wir keine Fundamentalisten sind.

Worauf die Kirche bestehen sollte

Man könnte gegen die Kremation keine Einwände erheben, wenn sie auf die Zeremonien, die an den Toten vollzogen werden, folgte. Jede andere Abfolge dagegen läuft darauf hinaus, den Symbolgehalt des christlichen Rituals zu zerstören. Aus diesem Grund sollte die Kirche auf der richtigen Abfolge der Geschehnisse bestehen. Nicht, um dies nochmals zu sagen, wegen des Aberglaubens einer angenommenen Beziehung „Körper—Auferstehung", sondern wegen des psychologischen und symbolischen Aspektes von Zeit, Ritual, Wort, Gegenwart und Raum, die alle zusammen entscheidend sind für menschliches Verstehen und christliche Sinndeutung. So gesehen sollte die Kirche den Wünschen der Gläubigen oder der technisierten Gesellschaft mit ihrer säkularisierten Sicht des Todes nicht nachgeben. Es bleibt noch genügend Zeit *nach* der Durchführung der Totenzeremonien, um den Körper zu verbrennen.

Die Kremation wird sogar noch mehr absurd und bedeutungslos, wenn die religiösen Riten vor einer mit Asche gefüllten Urne oder einem Foto durchgeführt werden. Diese Elemente, eingebaut in das Ritual, haben mehr die Natur von Fetischen. Die Gegenwart des Leichnams während der Totenzeremonien ist viel respektvoller gegenüber Lebenden und Toten; sie gibt mittels der gesprochenen Wort und des durchgeführten Rituals Zeit zum Trauern und Hoffen.

Die geforderte Gegenwart des Leichnams sollte nicht verwechselt werden mit dem Narzißmus des Körpers bzw. für den Körper, welcher in den Vereinigten Staaten so häufig durch Geschäftemacher praktiziert wird: Nach den vom Tod angerichteten Verheerungen wird der Körper zurechtgemacht, damit er aufgrund der Kunst des Bestatters wieder „lebendig" und „gut" aussieht.

Der Leichnam sollte gereinigt und bekleidet und, wenn nur immer möglich, wenigstens von den Familienangehörigen nochmals angeschaut werden, bevor der Sarg geschlossen wird. Das ist entscheidend für den Prozeß der Trauer. Auf keinen Fall besteht aber eine Notwendigkeit für einen „offenen Sarg". Ich glaube aber, daß, wenn nur irgendwie möglich, die Gegenwart des Leichnams während der christlichen Riten einen psychologischen Imperativ darstellt.

So gibt es also zwei Extreme in den Vereinigten Staaten: die Tendenz, den Leichnam sofort zu verbrennen, so daß ihn niemand mehr sieht (Verneinung des Todes), und das schöne Zurechtrichten des Körpers, damit ihn alle sehen (Fetischismus). Soziale und persönliche Gründe treffen sich, um einerseits jede Spur des Todes, andererseits um den menschlichen Körper selbst aus der Umwelt zum Verschwinden zu bringen. Das ist in der Tat eine andere moderne Form der Leugnung des Todes.

Seit unvordenklichen Zeiten hat der Mensch religiöse Riten zur Verabschiedung der Toten praktiziert, und es ist entscheidend, jener säkularisierten Mentalität zu begegnen, welche durch Rituale des Wortes so viel von der Tendenz zur Kremation verschleiert. In unserer westlichen, technologisch ausgerichteten und völlig säkularisierten Gesellschaft ist ein gewisser Grad an Widerstand gegen die Kremation durchaus gerechtfertigt. Die Kirche sollte auf bedeutungsvollen Zeremonien bestehen, die in Gegenwart des Leichnams vollzogen werden; nur dann sollte die Kirche den Gläubigen die Zustimmung geben, über ihre lieben Verstorbenen in der Weise zu verfügen, wie sie es für geeignet halten.

JOHANN BERGSMANN

Positive Erfahrungen mit der Feuerbestattung

Der Verfasser, Dompfarrer in Linz, teilt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen eine andere Sicht der Feuerbestattung als P. J. Riga. Entscheidend ist freilich, daß die Form gut überlegt wird. (Redaktion)

Die folgenden Überlegungen möchten die Bedenken gegen die Kremation nicht verdrängen. Wo die Tendenz besteht, die Auseinandersetzung mit Vergänglichkeit und Tod auszuklammern, dort ist sicher Vorsicht geboten. Gottesdienstliche Formen und Riten sollen sich gerade im Angesicht des Todes als Verkündigung entfalten können. Es geht aber nicht nur um Verkündigung und sinnvolle Zeremonien. Die Trauernden selbst haben das Verlangen nach Entfaltung des Abschieds von einem lieben Verstorbenen.

Bei trauernden Menschen treten nicht selten Symptome oder Beschwerden auf, die den Zustand des Trauerns fast als Krankheit erscheinen lassen: Kopfschmerzen, Verdauungsstörungen, Gewichtsverlust, gesteigerte Anfälligkeit für Infektion etc. Unzureichende Trauerarbeit bildet eine gesundheitliche Gefährdung.

Der „Heilungsprozeß" kann nur einsetzen, wenn der Betroffene die Heilung (das Trauern) auch selbst will. Es ist wichtig, daß der Prozeß des Trauerns überhaupt in Gang kommt, daß der Betroffene sich nicht so verhält, als sei nichts geschehen.

Das aber setzt Vertrauen voraus. Vertrauen in die Mitmenschen und in Gott, daß sie dem Trauernden beistehen und ihm die Trauer auch gestatten. Das gemeinsame Trauern und Beten in einer guten Begräbnisliturgie vermittelt diese notwendige Voraussetzung.

Wie sehr die Menschen diese Zusammenhänge auch spüren, zeigt folgendes Beispiel aus Oberösterreich: In Wels wurde bei Feuerbestattungen bis Anfang der 80er Jahre nach dem Verabschiedungsritus in der Friedhofshalle der Sarg einfach in das am Tor wartende Auto verladen. Etwa 1981/82 wurde dann aus der Bevölkerung an die Bestattung der Wunsch nach einem „letzten Geleit" herangetragen. Nach einigen Versuchen bildete sich folgende Form heraus: die Trauergemeinde begleitet den Toten von der Halle bis zum Friedhofskreuz (ein Weg von ca. 150 m), dort wird der Verstorbene verabschiedet und langsam im Auto weggefahren.

Eine ähnliche Form wird bei Feuerbestattungen auch in Linz am St.-Barbara-Friedhof praktiziert: nach der ersten Station des Begräbnisses in der Friedhofshalle formiert sich die Begräbnisprozession wie bei einem Erdbegräbnis. Der Weg führt statt ans Grab zum Friedhofstor, wo das Auto wartet. Ein eher frei gestalteter liturgischer Abschied (in verschiedenen Pfarreien auch verschieden gehandhabt) begleitet das Verladen des Sarges. Das Zuschlagen der Hecktüre des Autos und das langsame Entschwinden des Verstorbenen durch das Friedhofstor steht an Erlebensintensität dem Einsenken des Sarges in die Erde kaum nach.

Auch der Urnenhain in Linz/Urfahr bietet die Möglichkeit zu einem gut gestalteten Begräbnisritus. Schon der Weg zur Feuerhalle durch den schönen Urnenfriedhof wirkt als beruhigende Einstimmung. Eine Freitreppe führt zur Verabschiedungshalle, die etwa in der Höhe eines ersten Stockwerkes liegt. Dort versammelt sich die Trauergemeinde. Unter Glockengeläute oder Musikbegleitung erscheint (von einem Aufzug hochgehoben) der geschmückte Sarg in einer grabähnlichen Steinfassung. Da Störungen durch Lärm oder Witterung wegfallen, ist ein sehr besinnliches Feiern in der Halle möglich. Nach Beendigung des Verabschiedungsritus versinkt der Sarg wieder unter Musikbegleitung in der „Grabeinfassung". In all den genannten Fällen ist es auch möglich, noch in kleinen Aufbahrungskammern persönlich vom Toten Abschied zu nehmen, bevor die eigentliche Begräbnisfeier beginnt. Die Beisetzung der Urne im Urnenhain oder in einem Familiengrab wird allerdings nur selten von kirchlichen Riten begleitet.

Bei aller Hellhörigkeit für die Gefahr der Verkümmerung, die bei der Kremation auftreten kann, wird man doch sagen dürfen: Dort, wo die nötige Sorgfalt für die Gestaltung des Begräbnisses aufgewendet wird, kann auch die Feuerbestattung den menschlichen und christlichen Erfordernissen entsprechen.

CHRISTIAN SCHÜTZ

„Tröste den, der trostlos weint!"

Diese Bitte entstammt dem Mittelteil der bekannten Pfingstsequenz. Sie ist eines der wenigen Gebete in der Tradition der lateinischen Kirche, das sich unmittelbar an den Hl. Geist wendet. Christen haben mit diesem Gebet im Laufe der Geschichte einmalige Lebens- und Glaubenserfahrungen gemacht. P. Alfred Delp bezeichnet es beispielsweise als „Tischgebet aus den Hungerwochen" seiner Haft. Aus den Tagen seiner Gefangenschaft ist uns eine Auslegung der Pfingstsequenz erhalten, die etwas von der Kraft dieses Gebetes erahnen läßt. Darin findet der ungeschminkte Dialog der armen und leidenden Kreatur mit dem heilenden Schöpfergeist seinen Niederschlag.

Hl. Geist und Leid gehören zusammen. Diese tiefe Verwandtschaft beider spricht sich allein schon in den Bezeichnungen für den Geist und seine Tätigkeiten aus. Er ist der Tröster, der tröstet, der Arzt, der verbindet und heilt, der Vater der Armen, der sich erbarmt und hilft, das Licht, das erleuchtet und wärmt. Noch deutlicher sagt es Paulus:

„Wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden . . . So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein." (Röm 8,22—27).

Der Geist ist der Anwalt und Fürsprecher, der eigentliche Vor-beter der leidenden Kreatur.

Wie ist das näher zu verstehen? Wir tun uns gleich schwer mit beiden, mit dem Hl. Geist wie mit dem Leiden. Das muß nicht unbedingt ein schlechtes Zeichen sein. Darin steckt Ehrlichkeit, die befreit, hilft und empfänglich macht für tiefere Zusammenhänge. Wenn wir uns auf die bestehenden Schwierigkeiten einlassen, dann müssen wir nicht unbedingt zu einer „Lösung" oder „Antwort" kommen, wir könnten auch dem Geheimnis des Geistes, des Leidens und damit des Lebens näher auf die Spur kommen. Der Dienst des Geistes in diesem Fall könnte ein eminent spiritueller sein. Er führt uns tiefer in den Sinn des Leidens ein und hinein; das Leiden seinerseits schließt uns die Wirklichkeit des Geistes von ganz anderen Dimensionen her auf. Damit das geschehen kann, ist allerdings ein Mißverständnis von vorneherein auszuräumen.

Wir drängen den Hl. Geist bekanntlich gerne in eine gewisse „Lückenbüßerrolle". Er hat dort einzuspringen, wo wir versagt haben oder am Ende sind. Auf diese Weise entsteht ein etwas merkwürdiges Bild vom Geist Gottes. Der Mensch und der Geist erscheinen als zwei, die nebeneinander oder nacheinander einhergehen und wirken. So wird der Geist zu unserem Ersatzmann, Konkurrenten oder Wundertäter. Dadurch geraten bei aller Eigenständigkeit Geist und Mensch in ein nicht unproblematisches Gegenüber, das sagt: Hier ist der Mensch und seine Freiheit, dort ist der Geist und seine Welt. In dieser vergleichenden Gegenüberstellung begegnen sich Mensch und Geist wie zwei Fremde. Eine solche Betrachtungsweise verführt dazu, die Beziehungen zwischen beiden unter dem Vorzeichen des Gegensatzes zu

sehen. Der Geist fängt dort an, wo der Mensch aufhört. Die Folgen davon liegen auf der Hand. Eine falsch verstandene Autonomie des Menschen und seiner Freiheit, seines Wollens und Könnens führt zur Entleerung und Selbstzerstörung des Lebens. Von dieser Gefahr wird wohl die Frage nach dem Leiden und seinem Sinn am meisten betroffen.

Das Reich des Geistes liegt nicht einfach jenseits des Leidens. Seine schöpferische Kraft bewirkt es nicht, noch hebt sie es einfach auf; sie zeigt, bewährt und bewahrheitet sich gerade darin. Das wird nirgendwo so exemplarisch deutlich wie in der Gestalt des leidenden Jesus selber. Wie das ganze Leben und Werk Christi unter der Klammer des Geistes steht, so auch seine Passion. Nach Hebr 9,14 hat Christus „sich selbst in der Kraft des ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht". Der Geist bildet gleichsam die Seele der Passion des Herrn, er macht sie zum makellosen Opfer, zur freiwilligen Selbsthingabe. Es ist der Geist, der Jesu Bitte inspiriert und insinuiert: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen." (Lk 22,42). Der Geist führt Jesus ins Leiden hinein, er offenbart ihm darin den väterlichen Willen, den väterlichen Sinn und die Gegenwart des Vaters. Durch den Geist und in ihm übernimmt Jesus seine Passion und verwandelt sie in ein Stück seiner Sendung, seines Weges, seines Lebens. Das geschieht in einem solchen Maß und in einer solchen Intensität, daß das Kreuz nunmehr zum Inbegriff und Kennzeichen Christi und er selber zum „Gekreuzigten" schlechthin wird. Der Geist sorgt dafür, daß im Leiden und Kreuz des Herrn der Aspekt des Scheiterns, der Katastrophe, der Gewalt, des Unrechts, des Verbrechens, der Sünde und des Todes nicht der einzige und dominierende bleibt; er offenbart die heilende, rettende, erbarmende und befreiende Macht der Liebe von Vater und Sohn zueinander und zur Welt, die darin am Werk ist. Der Geist macht die Innen- und Tiefendimension des Leidens aus und deckt sie auf. Er verharmlost nicht das Leid noch verklärt und beseitigt er es, vielmehr „vertieft" er es. In seinem Licht stellen sich vor den Augen Jesu und seiner Jünger jene hintergründigen Zusammenhänge ein, die durch die Passionsgestalten des Alten Bundes wie Jeremia, Ijob oder den Gottesknecht vorgezeichnet sind.

Der gleiche Geist begleitet auch den Glaubenden auf dem Weg des Leidens und belehrt ihn in der „Schule" des Leidens. Das geschieht zunächst einfach dadurch, daß der Geist den Weg des Leidens — oft still und unbemerkt — mitgeht. Er ist der selbstverständliche Begleiter, der berufene Tröster und Helfer, darum bemüht, daß dem Leidenden der „Geist", der Mut oder die Kraft nie ganz ausgehen oder fehlen, selbst am Abgrund der Verzweiflung oder an der Grenze des Nichts. Es entsteht eine stillschweigende Solidarität des Geistes mit den Leidenden, die das Leiden nicht unterdrückt, sondern dessen Ventil öffnet und sich im „Seufzen" Ausdruck verschafft. Wir kennen das verunsichernde und bohrende Schweigen der Leidenden, die Stille, die von ihnen ausgeht, ihre großen und fragenden Augen, die radikalen Fragen, die sie stellen können, die Klagen und Anklagen, die aus ihrem Herzen aufsteigen, aber auch die Weisheiten des Lebens, die ihnen auf dem Weg der Passion zugereift sind. Der Geist ist der Anwalt des Leidens und der Leidenden, der ihre Sprache versteht und ihre Dimensionen bloßlegt. Der Geist stellt gewissermaßen das für den Schmerz seiner Kreatur sensible Herz Gottes dar. Wo sich im Leid „Sinn" auftut, da ist der Geist gegenwärtig und am Werk. Allerdings wird hier „Sinn" weniger erdacht, erklärt oder erfunden, sondern erlitten, erfahren, empfangen. Der Geist weiß um die Pas-

sionsgeheimnisse und die Passionstiefen der Schöpfung, des Lebens, des Geistes, der Liebe, der Wahrheit, der Treue, der Güte oder der Gerechtigkeit. Ihre Verwirklichung schließt immer auch ein Stück Passion mit ein. Entscheidende Dimensionen dessen, was Sinn heißt, können nur leidend erahnt, ertastet und verkostet werden. Zur Rolle des Geistes als desjenigen, der in die volle Wahrheit einführt, gehört es wohl auch, die Erinnerung an das Leiden und an die Leidenden am Leben zu erhalten. Darin meldet sich der Protest der Hoffnung, die Verheißung des Anfangs und der Zukunft. Im Gedächtnis an den Gekreuzigten ist die Erinnerung an alle Leidenden hinterlegt, die sich gegen jede Art von Vergleichgültigung wehrt.
Der Trost des Geistes kommt dort zum Tragen, wo das Leid zur Begegnung mit dem barmherzigen Gott wird. Gottes Barmherzigkeit heißt, daß Gott sich dafür entschieden hat, der Gott mit uns zu sein. Er trägt den Namen Jahwe oder Immanuel, der bis in seine Eingeweide hinein von Mitleid mit dem Menschen ergriffen ist (vgl. Hos 11,8; Mk 8,2). Er geht nicht nur den Weg des Mitleids, er lebt und leidet mit seinen Geschöpfen. Die Leiden, die uns treffen, sind auch seine; unsere Schmerzen sind auch die seinen. Der Geist Gottes ist zutiefst der Geist der Liebe, des Mitleids, der Barmherzigkeit. Die Frage oder der Schrei des Leidenden sind die Frage oder der Schrei nach Gott. Es ist der Geist, der sie hört und an ihr „Ziel" bringt. Er versetzt den in seinem Leiden nach Gott Rufenden in eine tragende Solidarität mit dem am Kreuz nach seinem Vater schreienden Jesus „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34). Der Leidende hört auf, allein zu sein; die Gemeinschaft Christi und des Geistes umfängt und tröstet ihn, sie beschenkt ihn mit der Zuversicht, daß in ihnen der Vater auch ihn hört und erhört.

BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag

Jetzt NEU:

Liboristraße 1-3
D-4790 Paderborn
Tel. 0 52 51 / 2 97 - 1 71

LITURGIE FÜR LAIEN!

Michael Kunzler
Berufen, dir zu dienen
15 «Lektionen» Liturgik
für Laienhelfer im Gottesdienst
196 S., Kt 24,– DM
ISBN 3 87088 568 8

Ein klar gegliedertes, flüssig geschriebenes „ Lehrbuch" für alle, die für die Gestaltung der Gottesdienste Verantwortung übernommen haben und bei ihrer Feier mithelfen.

EIN AUFRÜTTELNDES JESUS-BUCH!

Klaus Hollmann
Gesucht: Jesus
Eine Wegbeschreibung
155 S., Kt 16,80 DM
ISBN 3 87088 561 0

Ist der Weg zu dem lebendigen Jesus nicht mehr vermittelbar?
Klaus Hollmann, Professor für Theologie, versucht hier eine neue Wegbeschreibung zu geben, ausgehend von den Symptomen der gegenwärtigen Glaubenskrise.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Am 14. Oktober 1988 waren es zehn Jahre, daß der Krakauer Bischof Karol Wojtyla zum Papst gewählt wurde. Aus diesem Anlaß hat einer seiner engsten Mitarbeiter, Kardinal Joseph Ratzinger, in einem Buch die Persönlichkeit des Papstes und dessen zehnjähriges Wirken besonders gewürdigt. Dabei betonte der Würdenträger, daß im Denken Wojtylas immer der Mensch im Mittelpunkt stand und steht. Diesem Umstand sei es auch zu danken, daß es der Kirche heute wieder in besonderem Maße gelinge, sich als moralische Kraft darzustellen, die auch auf der höchsten Ebene der internationalen Politik gehört werde.

Aufregung verursachte ein Dokument, das der Papst Ende September 1988 veröffentlichte. Das Apostolische Schreiben „Mulieris dignitatem" über die Würde und Berufung der Frau wurde nämlich von einer Agentur zum Ärger des Vatikans in Auszügen schon vor der Veröffentlichung bekannt. Die Kernaussagen der neuen Verlautbarung sind die Gleichberechtigung von Mann und Frau ohne Gleichmacherei, Respekt vor dem Einsatz der Frauen, besonders der Mütter, und eine weiterhin kategorische Ablehnung des Frauenpriestertums mit dem Argument, daß Christus nur Männer zu Aposteln berufen hat. Bei der Vorstellung des Dokumentes sagte Kardinal Ratzinger: „Es wäre eine Verleumdung, zu unterstellen, der Papst wolle die Frau ins Aschenputteldasein abdrängen".

Mit der Konstitution „Pastor bonus" vom 29. Juni 1988 hat der Papst die Reform der Kurie, die Paul VI. 1967 in die Wege geleitet hatte, vorläufig abgeschlossen. Danach besteht der päpstliche Verwaltungsapparat nun aus 28 Dikasterien. Nach manchen Beobachtern war diese Erneuerung aber nicht mehr als eine kosmetische Operation. Hans Jakob Stehle, einer der besten Kenner der Vatikans, schreibt: „Eine sogenannte Kurienreform vom Juni hat an der Organisationsstruktur außer Namen kaum etwas geändert, Koordination und Kompetenzenverteilung nicht spürbar verbessert. Nicht einmal die Vatikanbank IOR . . . wurde verändert oder durchsichtiger gemacht." Damit wären wir bei den Finanzen des Vatikans. Dank der Spendenfreudigkeit der Katholiken, vor allem in den USA und der Bundesrepublik Deutschland, hat das Defizit des Heiligen Stuhles 1987 beträchtlich abgenommen. Immerhin betrug es noch 74 Milliarden Lire.

Eine wertvolle Initiative des Vatikans im verflossenen Jahr war ohne Zweifel die Errichtung eines Obdachlosenheimes neben der Audienzhalle. Das Haus, das den Namen „Dono di Maria" trägt, wird von den Schwestern von Mutter Teresa geleitet und bietet 70 mittellosen Personen eine Schlafstätte.

Nach der ersten Kirchenspaltung dieses Jahrhunderts, die vom Alterzbischof *Marcel Lefebvre* am 30 Juni 1988 ausgelöst worden war, zeigten sich bei seinen Anhängern gleich Spaltungstendenzen. Eine Gruppe von romtreuen Priestern und Seminaristen hat unter dem Schweizer Abt Joseph Bisig eine eigene Priesterbruderschaft „St. Petrus" gegründet, die am 18. Oktober 1988 vom Papst anerkannt worden ist. Diese Gemeinschaft hat dann anfangs November in Wigratzbad bei Wangen im Allgäu ihr erstes Priesterseminar errichtet, wo nun Theologiestudenten

eine traditionelle Theologie studieren können. Namhafte Professoren wie der Augsburger Kirchenhistoriker Walter Brandmüller sollen dort unterrichten. Der Augsburger Bischof Josef Stimpfle, in dessen Territorium Wigratzbad liegt, hat das Unternehmen gebilligt.

In *Italien* nimmt der politische Einfluß der Kirche zu, so daß sich ein Nachrichtenmagazin bereits die Frage gestellt hat: „Sind wir eigentlich in Italien oder in Polen?" In der Tat schrieben die Zeitungen in diesem Jahr immer wieder vom Einfluß der Jesuiten auf die christlichdemokratische Stadtverwaltung von Palermo. In dem Streit um die Chemiefabrik Acna bei Turin traten ständig auch kirchliche Gruppierungen auf. Auf dem Jahrestreffen von „Communione e liberazione" im September in Rimini feierten tausende von jungen Katholiken den Sozialisten Craxi, weil er den Marxismus über Bord geworfen hat.

Schlagzeilen machte in der italienischen Presse der Tod von Carlo Carretto am 4. Oktober 1988 in Spello in Umbrien. Der weit über die Grenzen Italiens hinaus bekannte Ordensmann und Schriftsteller engagierte sich in den 50er Jahren sehr als Leiter der Katholischen Aktion Italiens. 1954 trat er in die Gemeinschaft der „Kleinen Brüder" von Charles de Foucauld ein und lebte zehn Jahre als Eremit in der Sahara. 1964 errichtete er in Spello ein Zentrum christlicher Lebensgestaltung. Seine einfache Art und seine tiefe Frömmigkeit haben viele Menschen angezogen. — Italienweites Aufsehen erregte der Papstbesuch im Juli 1988 in Maria Weißenstein in Südtirol. Bei dieser Visite, die ein herzliches Fest des Glaubens wurde, trug der Papst den Südtirolern auf, miteinander im Sinne Jesu umzugehen. — Leider wurde anfangs November erstmals in diesem Lande eine Kirche Ziel eines Bombenattentats.

In Erinnerung an die *Reichskristallnacht* am 9. November 1938 haben die deutschen (DDR und BRD) und die österreichischen Bischöfe einen vielbeachteten Hirtenbrief veröffentlicht. Darin verweisen die Oberhirten besonders auf das vom II. Vatikanischen Konzil 1965 publizierte Dekret „Nostra aetate", das einen Neuanfang im christlich-jüdischen Gespräch einleitete.

Anläßlich der Eröffnung des Neubaus der *Katholisch-Theologischen Hochschule Linz* wurde diese am 15. November 1988 definitiv zu einer Fakultät päpstlichen Rechtes erhoben. Damit fanden die langjährigen Bemühungen um eine Anhebung des Status einen Abschluß und die gediegene Tätigkeit der Bildungsstätte ihre Anerkennung. Theologische Fächer werden in Linz seit 1672 gelehrt. Maria Theresia ist der Ausbau zum Vollstudium zu danken. 1853 wurde die Hochschule in das Priesterseminar verlegt, womit dem Ideal eines Tridentinischen Seminars entsprochen wurde. 1964/65 waren intensive Bemühungen im Gange, die bestehende Philosophisch-Theologische Hochschule der entstehenden Hochschule für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften als Fakultät anzugliedern, was nicht zuletzt an der Haltung des damaligen Diözesanbischofs scheiterte. Seit 1970 wurde eine Rangerhöhung der Theologischen Hochschule angestrebt. Verhandlungen mit Wien und Rom erbrachten mit 25. Dezember 1978 die Erhebung zur päpstlichen Fakultät, zunächst allerdings nur ad experimentum. Nach Durchführung der auch von Rom erwünschten Trennung von Seminar und Hochschule und in Anerkennung der guten geleisteten Arbeit, die nicht zuletzt auch in der Herausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift ihren Ausdruck findet, ist nun die päpstliche Fakultät definitiv geworden. Bei der Festfeier am 15. November 1988 hielt Kardinal Franz König die Festrede, Bischof Francesco Marchisano von der Kongregation für das katholische Bildungswesen nahm

die Segnung der Räumlichkeiten vor und verkündete das Dekret über die definitive Errichtung der Fakultät. Derzeit zählt die Hochschule etwa 390 Studentinnen und Studenten.

Der scheidende *Salzburger Erzbischof Dr. Karl Berg* vollendete am 27. Dezember 1988 sein 80. Lebensjahr. Er hat die Diözese durch 16 Jahre mit Umsicht, mit Fleiß und Gewissenhaftigkeit geleitet. Unerschrocken und versöhnlich, entschieden und überlegt ging er an die Probleme der Zeit heran. Vor allem auch in der jüngsten Phase der Polarisierung in der österreichischen Kirche hat er — als Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz — immer wieder seine Stimme erhoben und zum Ausgleich gemahnt. Der Wiener Weihbischof Krätzl meinte über Berg: „Er ist in den letzten Jahren zu einem 'Berg' geworden, über sich selbst hinausgewachsen." Kardinal Dr. Franz König sagte bei der Geburtstagsfeier für den Erzbischof zu den Anwesenden: „Mit euch schätze ich die einheitsstiftende Kraft eures Erzbischofs für die Kirche von Salzburg und auch für die Kirche von Österreich." Bergs Grundsatz sei es stets gewesen, „zuerst das Gute zu sehen, Gegensätze so weit wie möglich zu überbrücken und immer für die Begegnung mit Menschen offen zu sein, offen zu sein als Seelsorger und als Bischof". Berg habe die Hoffnungen und Freuden der Menschen immer geteilt und sich allgemeine „Wertschätzung und Verehrung" erworben. Er habe sich der Aufgabe des Bischofs verpflichtet gefühlt, „die Treue im Glauben und die damit gebotene Einheit in seinem Kirchengebiet zu wahren". Das heiße aber auch, „den ihm Anvertrauten zu helfen, die Zeichen der Zeit zu verstehen und sie damit in der Treue zum Evangelium wachsen zu lassen".

In *Holland* hält der steigende Priestermangel und das Desinteresse vieler Katholiken an den Belangen der Kirche an. In Amsterdam müssen Kirchen ihre Tore schließen, weil Geistliche und Gläubige fehlen. Wirkten vor 18 Jahren in dieser Stadt noch 112 Priester, sind es heute nur mehr 38. Böses Blut löste (in Holland) das vatikanische Veto gegen die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen für den als fortschrittlich geltenden Bischof von Breda, Hubert Cornelius Antonius Ernst, aus.

Vom 8. bis 11. Oktober besuchte der Papst zum vierten Mal *Frankreich*, ein Land, in dem der Glaube immer mehr abbröckelt, in dem aber auch immer neue religiöse Bewegungen auftauchen und ein beachtliches Engagement der Laien zu beobachten ist. Die diesjährige Papstvisite galt der Region Elsaß-Lothringen und stand ganz im Zeichen Europas. Immer wieder forderte der Papst bei seinen Reden ein freies und geeintes Europa vom Atlantik bis zum Ural. Bei seiner Rede vor dem Europa-Parlament in Straßburg kam es leider zu einem peinlichen Zwischenfall. Der protestantische irische Pfarrer Ian Paisley bezeichnete den Papst als „Antichrist". Anschließend wurde der militante Geistliche von Saaldienern aus dem Raum gedrängt.

In *Spanien*, wo sich einerseits ein merklicher Schwund an Glaubenssubstanz und anderseits eine stark restaurative Tendenz bemerkbar machen, wurde im Mai 1988 ein neues System der Kirchensteuer eingeführt. Die Steuerzahler haben erstmals die Möglichkeit zu entscheiden, ob 0,52 Prozent ihrer Steuergelder der katholischen Kirche, anderen Religionsgemeinschaften oder sozialen Zwecken zufließen sollen. Nach einer Umfrage sind 40 Prozent der Steuerzahler bereit, diesen Beitrag für die katholische Kirche zu bestimmen.

In den *USA* machen ungehorsame Theologen der Kirche zu schaffen. Bei einer Audienz für Bischöfe aus diesem Lande ermahnte Johannes Paul II. im Oktober

1988 katholische Theologen und Universitätsprofessoren zum Gehorsam und betonte, daß die Unfehlbarkeit auch im ordentlichen Lehramt und nicht nur in den „feierlichen Erklärungen des römischen Papstes und der ökumenischen Konzilien" enthalten sei. Die Kirche sei zwar für einen legitimen Pluralismus in der Theologie, es müsse jedoch immer die Übereinstimmung mit dem authentischen Lehramt erhalten bleiben. Nachdem bereits dem amerikanischen Theologen Curran die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen worden war, hat der Vatikan auch den Dominikanerpater Matthew Fox, Gründer des Institutes für Kultur- und Schöpfungsspiritualität am Holy-Name-College im kalifornischen Oakland, mit einem einjährigen Lehr- und Predigtverbot belegt. Fox wird vor allem zur Last gelegt, die Homosexualität nicht entsprechend der Lehre der Kirche beurteilt und die Heilige Schrift willkürlich interpretiert zu haben.

In *Lateinamerika* erregte eine Rede Aufsehen, die Kardinal Joseph Ratzinger im Juli 1988 vor der chilenischen Bischofskonferenz hielt. Vehement wandte sich der Purpurträger gegen die Ansicht, das II. Vatikanische Konzil sei eine Art „Superdogma". „Die Wahrheit ist," sagte der Kardinal, „daß das Konzil selbst kein Dogma festgelegt hat: es hat sich bewußt auf einem niedrigeren Niveau, als einfaches pastorales Konzil ausgedrückt." Ratzinger setzte sich auch mit dem Vorwurf auseinander, daß der Vatikan mit großer Härte die progressistischen Bewegungen behandle, während er übertriebenes Verständnis für die restaurative Rebellion zeige. In diesem Zusammenhang sagte er: „Der Mythos der vatikanischen Härte gegenüber den progressistischen Abweichungen hat sich als leere Ausklügelung entpuppt. Bis heute sind grundsätzlich nur Verwarnungen und in keinem Fall kirchenrechtliche Strafen im engeren Sinn ausgesprochen worden." So eine Verwarnung bekam der brasilianische Bischof Pedro Casaldaliga der Prälatur Sao Felix, der als Verfechter einer politischen Variante der Befreiungstheologie gilt. 1985 hatte er in Nicaragua einen Hungerstreik unternommen, um so gegen die Mittelamerikapolitik der USA zu protestieren.

Afrika stand in der letzten Jahreshälfte ganz im Fieber der vierten Papstreise. Stationen dieser Visite, die vom 10. bis 19. September dauerte, waren Simbabwe, Botswana, Lesotho, Swasiland und das vom Bürgerkrieg erschütterte Mocambique. Ein Besuch in der Apartheidrepublik Südafrika stand nicht auf dem Programm, doch eine Schlechtwetterfront zwang die Boeing 707 der Air Simbabwe mit dem Papst an Bord zu einer Notlandung in Johannesburg. Während sich die weißen Machthaber über diese „wundersame Fügung" freuten, soll der Papst gesagt haben: „So schnell wollte ich wirklich nicht kommen." Daß Johannes Paul II. es vermied, den Boden zu küssen, erklärte eine Nachrichtenagentur mit dem Hinweis, das Rollfeld sei zu ölverschmiert gewesen. Mut bewies der Papst, als er in Gegenwart des mit vier Frauen verheirateten Königs Mswati III. bei einer Messe in Swasiland erklärte, die Christen betrachteten die monogame Ehe entsprechend der göttlichen Vorsehung als Grundlage einer stabilen Familie. Zu weltweiter Solidarität hat der Papst in Mocambique aufgerufen, damit das Land seine durch Bürgerkriege entstandene katastrophale wirtschaftliche Lage überwinden könne.

Im *Heiligen Land* herrscht seit Dezember 1987 in dem von Israel besetzten Westjordanland und im Gaza-Streifen der Aufstand. Die Gewalt eskaliert. Die Bilanz sind viele Tote, zahlreiche Verletzte, wachsender Haß und ein rasanter wirtschaftlicher Niedergang. Die Opfer sind vor allem die kleinen Leute und nicht zuletzt die Christen. In Israel gibt es näm-

lich nicht nur Probleme für die islamische Bevölkerung, auch die Christen werden zunehmend — und zwar auch von muslimischen Eiferern — unter Druck gesetzt, so daß immer mehr sich gezwungen sehen, ihre Heimat zu verlassen. Parallel zur Bedrohung der Christen im Heiligen Land ist in *Jordanien* eine Übertrittswelle von Christen zum Islam zu beobachten. Die Christen werden auch in der *Türkei* angesichts der zunehmenden fundamentalistischen Re-Islamisierung immer mehr genötigt, das Land zu verlassen. Das gilt auch vom Iran. Christliche Kriegsgefangene berichteten von psychischen Foltern, die gegen sie angewendet wurden, um sie zum Übertritt zum Islam zu bewegen.
Erfreuliches läßt sich aus *Südkorea* melden. Im Lande, in dem im vergangenen Jahre die XXIV. Olympischen Sommerspiele stattfanden, nimmt die Zahl der Katholiken ständig zu. Ein Grund für den Wechsel aus der konfuzianisch-buddhistisch geprägten Lebenswelt zum Katholizismus liegt in der Orientierungslosigkeit vieler Koreaner im gesellschaftlichen Leben. Im Steigen begriffen ist auch die Zahl der Katholiken in *Japan*. In *Vietnam* scheint sich die Führung um ein besseres Verhältnis zur katholischen Kirche zu bemühen. Anders als die Patriotische Vereinigung der chinesischen Katholiken hat das vietnamesische Komitee für patriotische Katholiken die Verbindung zu den von Rom ernannten Bischöfen aufrechterhalten, obwohl es sich als autonom ansieht. Erzbischof Nguyen Van Binh von Ho-Chi-Minh-Stadt bestätigte dies, als er sagte, diese Gruppe habe der Kirche kein Leid zugefügt.
20 Jahre nach dem Prager Frühling zeigt die kirchliche Situation in der *Tschechoslowakei* wenig Hoffnung. Immerhin haben die Behörden erstmals seit Jahren Ordensfrauen wieder die Aufnahme ihrer Tätigkeit genehmigt. Während es in der CSSR nur in kleinen Schritten vorwärts geht, überdenkt der *ungarische Staat* seine Position gegenüber der Kirche. Dies bewiesen auch die Feiern anläßlich des 950. Todestages des hl. Stephan, des Gründers Ungarns. Bei dieser Gelegenheit verkündete der Primas Kardinal Paskai, der Papst sei offiziell nach Ungarn eingeladen. 40.000 Gläubige nahmen diese Nachricht mit stürmischen Beifall auf. In *Polen* spielt die Kirche immer mehr eine Vermittlerrolle zwischen der verbotenen Gewerkschaft Solidarität und der Regierung.

2. Perestroika auch für die Kirche?

In der *Sowjetunion* scheint die Perestroika sich auch auf die Religion auszuwirken. In Wilna, Hauptstadt der baltischen Sowjetrepublik Litauen, ist im Oktober die Kathedrale den Katholiken zurückgegeben worden. Als diese Entscheidung dem Volk am 22. Oktober 1988 mitgeteilt wurde, kam es zu unbeschreiblichen Freudenkundgebungen. Ca. 100.000 Menschen zogen zur Kathedrale und sangen die alte Nationalhymne. Im November durfte in Litauen sogar eine religiöse Zeitung erscheinen.
Das Eis scheint in Moskau gebrochen zu sein, nachdem es im Zusammenhang mit der 1000-Jahr-Feier der Russisch-orthodoxen Kirche am 13. Juni im Kreml zu einer historischen Begegnung zwischen Gorbatschow und Kardinalstaatsekretär Agostino Casaroli gekommen war. Das wichtigste Ergebnis der Unterredung war es nach Aussage des Mannes aus Rom, daß es jetzt wieder einen Dialog zwischen der UdSSR und dem Vatikan gebe. Zu den problematischen Themen der beiden so ungleichen Kontrahenten zählt heute aber vor allem die Ukrainische Katholische Kirche.
Die Differenzen zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und den ukrainischen Katholiken gehen auf die Brester Union von 1596 zurück, als der damals zu Polen-Litauen gehörende Teil des orthodoxen

Metropolitansprengels eine Union mit Rom einging, gleichzeitig aber am slawisch-byzantinischen Ritus festhielt. Nach den polnischen Teilungen des 18. Jahrhunderts taten die Zaren alles Mögliche, um die Katholiken wieder gewaltsam der Orthodoxen Kirche anzugliedern. Erreicht wurde dieses Vorhaben aber erst unter Stalin im Jahre 1946. Auf Geheiß des Diktators wurde eine Synode nach Lemberg einberufen und die Ukrainer wurden mit der Orthodoxen Kirche zwangsvereinigt. Als Vorwand diente die angebliche Kollaboration der Ukrainer mit der deutschen Wehrmacht.
Nachdem Hirten und Volk sich geweigert hatten, diese erzwungene Union zu akzeptieren, wurde der Großteil der Geistlichen inhaftiert, gefoltert, deportiert und ermordet. Der Erzbischof der Diözese Lemberg Slipyj hat nicht weniger als 18 Jahre in sowjetischen Gefängnissen und Lagern verbracht. Im Jahre 1963 wurde er auf eine vatikanische Intervention hin freigelassen und nach Rom gebracht. Bischöfe und Geistliche wirkten aber in dieser Zeit im Untergrund. Im Jahre 1987 gaben sich zwei Bischöfe und 23 Geistliche sowie zahlreiche Laien als Mitglieder der Kirche zu erkennen und baten in einem Brief Gorbatschow um die Legalisierung ihrer Glaubensgemeinschaft. Dieser Ukrainischen Kirche gehören heute in der UdSSR etwa fünf und im Exil 1,5 Millionen Gläubige an. Ihr Oberhaupt ist der in Rom lebende Kardinal Myroslav Ivan Lubachivsky. Bleibt nur zu hoffen, daß die Perestroika bald auch in der Ukraine ihre Früchte trägt.

3. Frauenordination — ein Schlag für den Dialog

Im Oktober 1978 hat die 11. Lambeth-Konferenz aller anglikanischen Bischöfe die Ordination von Frauen zum Priesteramt mit großer Mehrheit gutgeheißen. In der damals veröffentlichten Resolution hieß es, Kirchen, die die Frauenordination einführten, sollten die gegenteilige Entscheidung anderer Kirchen respektieren und umgekehrt. Mehrere anglikanische Teilkirchen haben dann in der Tat auch Frauen geweiht. Vor allem in der USA, Kanada und in Neuseeland dürfte es heute ca. 1500 anglikanische Priesterinnen geben. Die Kirche von England hat jedoch erst Anfang Juli 1988 bei ihrer Generalsynode mit 299 zu 216 Stimmen der Priesterweihe für Frauen grünes Licht gegeben. Der Gesetzesentwurf muß aber noch einen langwierigen legislativen Weg durchlaufen. Erst 1992 könnte es soweit sein, daß auch in England die ersten Frauen zu Priestern geweiht werden. Immerhin haben sich bei einer Umfrage im Sommer 1988 in Großbritannien drei von vier Gläubigen für die Zulassung von Frauen zum Priestertum ausgesprochen. 75 Prozent aller befragten Anglikaner haben erklärt, auch einen weiblichen Bischof zu akzeptieren.
Als sich die 500 Bischöfe aus 27 Provinzen der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft in den Gebäuden der Universität von Kent in Canterbury vom 16. Juli bis zum 7. August vergangenen Jahres zur 12. Lambeth-Konferenz trafen, ging es auch bei ihnen nicht mehr um die Frauenpriesterweihe, sondern um die Ordination weiblicher Bischöfe. Der Papst hatte in einer Botschaft an den anglikanischen Primas, Erzbischof Robert Runcie, zu Beginn des Treffens die Befürchtung geäußert, es könnten „neue Hindernisse" in der Ökumene auftauchen. Runcie hat sich aber in erster Linie nicht um die Ökumene, sondern um die Einheit der weltweit verzweigten anglikanischen Kirche Gedanken gemacht. In der Tat hat er dann auch bei der Eröffnung der Konferenz die Fragen gestellt: „Wollen wir wirklich Einheit innerhalb der Anglikanischen Gemein-

schaft? Soll unsere weltweite christliche Familie weiterhin zusammenbleiben?"
Die Befürchtungen des Papstes, nicht jene des anglikanischen Primas, haben sich dann bewahrheitet. Die Bischöfe haben mit 423 gegen 28 Stimmen bei 19 Enthaltungen eine Resolution verabschiedet, die es den einzelnen Provinzen freistellt, auch Frauen zu Bischöfen zu weihen. Immerhin hat die Konferenz diesen Beschluß gefaßt, ohne daß sie auseinandergebrochen wäre. Allerdings ist die Debatte sehr kontrovers verlaufen. Ein Bischof aus Melanesien meinte: „Wenn die Frauenweihe ein Ergebnis der Frauenbefreiung ist, dann stammt sie meiner Meinung nach vom Satan." Der farbige Bischof von Washington sagte hingegen: „Die gleichen Hindernisse, die Jahrhunderte hindurch Weiße gegen Schwarze aufrichteten, gelten jetzt für Frauen." Damit es zu keiner Spaltung kommt, kündigte Runcie an, er werde bald eine Kommission errichten, die den Dialog zwischen Befürwortern und Gegnern der weiblichen Bischofsordination pflegen wird.
Wie vorauszusehen war, wurde noch im Herbst 1988 eine Frau zum Bischof geweiht; die 58jährige farbige Amerikanerin Barbara Harris wurde neuer Bischof der anglikanischen Diözese Boston. Dort ist es Tradition, daß eine Delegiertenversammlung den Bischof wählt. Für Frau Harris wurden 276, für ihren männlichen Gegenkandidaten 224 Stimmen abgegeben. Einer der Wähler des neuen weiblichen Bischofs sagte: „Ich kann nicht glauben, daß Gott irgendein Motiv in Betracht zieht, warum Frauen nicht Bischof werden sollen."
Daß die Frauenordination für die Ökumene einen harten Schlag bedeutet, ist kein Zweifel. Selbst die gemischte katholisch-anglikanische Dialog-Kommission bezeichnete bei ihrer ersten Sitzung nach dem Zusammentreffen des anglikanischen Weltepiskopats zwar die bisherige Arbeit für die Versöhnung der beiden Kirchen als positiv, die Entscheidung der Lambeth-Konferenz hingegen als ein „großes Problem" für die Beziehungen zwischen beiden Kirchen.

4. Neuer Investiturstreit?

Die Besetzung der Bischofstühle war nicht nur im Mittelalter ein Zankapfel.
Nach can. 377 § 1 des neuen kirchlichen Gesetzbuches werden die Bischöfe frei vom Papst ernannt *oder* von ihm nach rechtmäßiger Wahl bestätigt. Hier stehen die zwei Möglichkeiten, wie eine Diözese nach heutigem Kirchenrecht zu einem Bischof kommt, nebeneinander. In jedem Fall hat der Bestellung eines Bischofs ein Konsultationsverfahren vorauszugehen.
In den deutschsprachigen Ländern haben aufgrund konkordatärer Regelungen von 38 Diözesen die Domkapitel bei genau der Hälfte ein Wahlrecht (vgl. diese Zeitschrift 136, 1988, 258). Bei den Bistümern Köln und Salzburg, die zur Besetzung anstanden, unterbreitet Rom einen Dreiervorschlag. Offenbar waren beide Kapitel — Köln war seit 15 Monaten, Salzburg erst seit kurzer Zeit vakant — der Meinung, daß in den überreichten Vorschlägen den Ergebnissen des Konsultationsverfahrens nicht Rechnung getragen worden war, weshalb es zu Unstimmigkeiten kam. So verlief in beiden Fällen das Ringen um die tatsächliche Besetzung sehr dramatisch.
Nach Zeitungsberichten standen für Köln die Bischöfe Cordes, Dyba und Meisner, für Salzburg Dechant Eder, der Moraltheologe Laun und der Regionalvikar des Opus Dei in Österreich Küng auf der Liste.
Das Preußen-Konkordat von 1929 sieht im Artikel 6 vor, daß „der vom Domkapitel Gewählte" Bischof wird. Von einer ohne das Ergebnis einer Wahl möglichen Ernennung durch den Papst ist nicht die Rede. Eine solche hätte nach Meinung der

zuständigen Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz eine Verletzung des Konkordates bedeutet. Für Salzburg gilt die Bestimmung des österreichischen Konkordates von 1933 (Artikel IV § 1), nach der das Metropolitankapitel „aus der Kandidatenliste des Heiligen Stuhles in freier, geheimer Abstimmung den Erzbischof zu wählen hat".

Innerhalb der gesetzten Frist kam man anscheinend weder in Köln noch in Salzburg zu einem dem Wahlmodus entsprechenden Ergebnis. Bemühungen, in Rom neue Dreiervorschläge zu erreichen, scheiterten. Dagegen scheint Rom jeweils einen nochmaligen Wahlakt verlangt zu haben. Dabei wurde für Köln der Wahlmodus, der eine absolute Mehrheit vorsah, dahin abgeändert, daß einfache Mehrheit genüge. Formalrechtlich hat Rom die Konkordate eingehalten.

In Köln wurde schließlich der Bischof von Berlin, Kardinal Dr. Joachim Meisner (54), gewählt, in Salzburg der Dechant von Altenmarkt, Dr. Georg Eder (60). Dramatisch blieben die Vorgänge bis zum Schluß. Eine Erklärung des Salzburgerdomkaptiels sorgte für Aufsehen. Nach dieser sei die Auswahl der Kandidaten durch Rom „nicht in so ausgewogener Weise vorgenommen worden, wie man dies aus den Namenslisten, die aus der Diözese offiziell eingegeben wurden, und aus der Praxis früherer Bischofswahlen erwarten konnte". Das Domkapitel habe seit Vorliegen des Dreiervorschlages alle nach kirchlichem Recht gegebenen Möglichkeiten ausgeschöpft, um in Gesprächen und in einer Bittschrift an den Heiligen Stuhl die Lage und die Bedürfnisse der Diözese aus örtlicher Sicht darzustellen und so eine Entscheidung zu erleichtern. Der Vatikan habe aber der Bitte um Anhörung einer Delegation des Kapitels nicht stattgegeben, sondern mit Schreiben vom 14. Dezember auf der Durchführung der Wahl aus dem vorliegenden Dreiervorschlag beharrt. Das sei mit dem Wortlaut des österreichischen Konkordates, wonach des Domkapitel aus dem römischen Dreiervorschlag „zu wählen hat", und mit dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes begründet worden. Auf Grund dieser Situation, „mit der auf den Kanonikern ein schwerer Gewissenskonflikt lastete", habe das Domkapitel die Wahl innerhalb der gestellten Fünftagefrist durchgeführt. Der steirische Diözesanbischof Johann Weber sieht in dieser Erklärung eine „Bitte in Richtung Rom", die man „nicht zu den Akten legen, sondern sehr ernst nehmen" solle.

Wie sich diese Bischofsbestellungen auf die Kirche auswirken werden, bleibt abzuwarten. In seiner ersten Predigt als designierter Erzbischof sprach Dr. Eder erfreulicherweise von Aussöhnung. Der scheidende Erzbischof Dr. Berg warnte bei seiner Silvesteransprache, die er als Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz hielt, mit deutlicher Anspielung auf die jüngsten Ereignisse, vor Spaltungen. Er zitierte 1 Kor 1,10: „Seid alle einmütig im Bekenntnis und duldet keine Spaltungen unter euch." Er meinte, die Kirche dürfe sich nicht „an der Binnenproblematik innerkirchlicher Differenzen zerfleischen", während die Mitmenschen von ihr wissen wollten, woran sie in der Welt seien und wie sie an Gott glauben könnten. „Kirche ist Treue zum Papst. Aber sie ist mehr als das: Sie ist das Miteinander des neuen Gottesvolkes", erinnerte Berg an das Zweite Vatikanum. Noch deutlicher sagte er dann: Nach dem Aufbruch des Konzils scheine die Kirche heute Angst zu bekommen „vor ihrer eigenen Courage, vor den weit geöffneten Fenstern dieses Konzils". Die Kirche dürfe die Angst vor der Zukunft nicht umsetzen in „unfruchtbare Sehnsucht nach dem Gewesenen". Nichts fordere so viel Treue wie lebendiger Wandel.

Mit diesen Aussagen trifft er sich mit seinem Domkapitel, das im konkreten Fall der Bischofsnachfolge der Hoffnung Ausdruck verlieh, daß der Gewählte „die schwere Bürde des hohen Amtes zum Segen des Diözesanvolkes tragen und das Erbe der Erzbischöfe Rohracher, Macheiner und Berg weiterführen wird", d. h. im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils.

Während Kardinal Groer zur Wahl des neuen Salzburger Erzbischofs Eder nicht Stellung nahm, sagte er in einem Interview Anfang Jänner, er sei überzeugt, daß der Vatikan den in der Öffentlichkeit als „liberal und human" definierten Kurs der Kirche nicht ändern werde.

Die Weihe Dr. Eders am 26. Februar 1989 verlief entgegen manchen Befürchtungen ruhig und würdig. Sehr positiv wurde es registriert, als er bei seiner Ansprache im Rahmen der Bischofsweihe sagte: „Meine Türe steht Euch offen! Wenn ich bisher vielleicht etwas zu verschlossen war, so möchte ich mich nun allen öffnen. Und wenn jemand geglaubt hätte, ich werde mich hinter den Mauern von Hohensalzburg verschanzen, so soll er in Zukunft eine offene Türe und ein offenes Herz finden. Ich bitte aber auch meinerseits: Verschließt Euch nicht vor mir."

Das aktuelle theologische Buch

Streit und Streiter um das Bild*

Wenn nach den konstruktiven Chancen einer Begegnung zwischen Kunst und Kirche gefragt wird, dann spielen im internationalen Vergleich zwei Länder eine besondere Rolle: Frankreich und Österreich. Beide Länder haben eine große katholische Vergangenheit, aber beide haben auch eine starke laizistische Bewegung hervorgebracht. Religion ist hier oft ein positiver oder negativer Identifikationsfaktor, an dem sich die Geister scheiden.
Die Kunst wurde vor allem in Frankreich meistens von der anti-kirchlichen Seite vereinnahmt. Sehr zu Unrecht, wie sich zeigte, als sich einige aufgeschlossene Dominikaner aufmachten, sich um konkrete Berührungspunkte zu bemühen und viele namhafte französische Künstler für Gestaltungen an modernen Kirchen zu gewinnen. Zu nennen sind hier Louis Bertrand Rayssignier, Alain Marie Couturier, Pie Regamey und M. R. Cappellades. Assy, Ronchamp, Audincourt, Vence sind Orte, wo Künstler wie Richier, Matisse, Léger, Manessier, Le Corbusier und Braque Unvergeßliches und Maßgebliches geschaffen haben.
Auch für Österreich sind solche Namen zu nennen, allen voran der Wiener Monsignore Otto Mauer, aber ebenso Prälat Karl Strobl und Professor Ferdinand Klostermann. Sie stehen in diesem Land für eine engagierte Form, Kunst und Kirche zu ihrer gemeinsamen Sache zu bringen, nämlich zur Weltdeutung um des Menschen und seiner kulturellen Kraft willen. Zahlreich sind die Kontakte, häufig die gelungenen Berührungen. Auch hierfür stehen Namen wie Boeckl, Wotruba, Mikl, Rainer. Freilich gibt es auch eine lange Liste von Versäumnissen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Künstlertagungen zu erwähnen, die in den „Christlichen Kunstblättern" ihre Dokumentation fanden, vor allem die drei ersten in Wilhering (1955), in Puchberg (1956) und in Schlierbach (1957).
Bei diesen Tagungen und später bei der Redaktion der „Christlichen Kunstblätter" wirkte seit 1955 ein junger Geistlicher mit, der einen heute unverzichtbaren Brückenschlag zu der neueren Generation von Laien und Geistlichen in beiden Konfessionen, die sich um den Dialog zwischen Kunst und Kirche mühen, gewagt hat. Es ist *Günter Rombold*, seit 1971 Professor für philosophische Anthropologie und Kunstwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. Er erkannte früh, daß zu diesem Engagement nicht nur die Feder und das gesprochene Wort gehören, sondern auch Organisation und sozialpolitischer Wille. Es war ihm klar, daß dieser Dialog nicht mehr nur von der Basis der Kirche aus geführt werden konnte. So bewahrte er die wichtige Zeitschrift der „Christlichen Kunstblätter" vor dem Schicksal vieler ihrer Schwesterunternehmen, nämlich vor dem langsamen Einschlafen. Unter seiner maßgeblichen und weitsichtigen Beteiligung wurde die Zeitschrift im Jahre 1971 mit der damals noch evangelischen Publikation „Kunst und Kirche" fusioniert. Rombold wurde ihr erster Chefredakteur. 1984 gründete er an seinem Linzer Wirkungsort das Institut für Kunst und Kirchenbau, das katholischerseits keine Parallele aufzuweisen hat.
Zahlreich sind Rombolds Untersuchungen zur Kunstgeschichte, vor allem aber seine Arbeiten zur zeitgenössischen Kunst. Rombold darf viele Künstler zu seinem Bekanntenkreis rechnen. Vor allem hat er durch die Leitung der Jury des Otto-Mauer-Preises unter den österreichischen Künstlern einen bedeutenden Namen.

Es ist ihm nun gelungen, gewissermaßen eine Summe seiner Bemühungen um die Kunst zu ziehen und sie in einer hervorragend aufgemachten Form der Öffentlichkeit vorzulegen.* Darin behandelt er ausführlich das Werk von so verschiedenen Künstlern wie Vincent van Gogh, Paul Cézanne, Pablo Picasso, Max Beckmann, Emil Nolde, Wassily Kandinsky, Georges Rouault, Otto Dix, Alfred Kubin, Max Ernst, Mark Rothko, Barnett Newman, Francis Bacon, Alfred Hrdlicka, Arnulf Rainer, Hermann Nitsch und Joseph Beuys.
Den „Streit um das Bild" entfaltet er als den ständigen Aspekt, der sich im Abendland zwischen Kunst und Kirche durchgehalten hat, und zwar in allen Epochen. Die radikalen Aussagen der Bibel, nach der es dem Menschen untersagt ist, sich ein Bild von Gott zu machen, begründete den ersten byzantinischen Bilderstreit, dem sehr viele Kunstwerke, vor allem nahezu das gesamte Ikonenschaffen der damaligen Zeit, zum Opfer fielen. Dieser Streit entbrannte erneut in der Reformation und entfachte den Fanatismus der Bilderstürmer. In unserem Jahrhundert schließlich trat ein neuer „Bilderstreit" auf: der Bruch im Verhältnis der Kirche zur Moderne, wie er z. B. im ‚Antimodernisteneid' der kirchlichen Amtsträger zum Vorschein kommt, der bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil Geltung hatte, entfremdete die

* *ROMBOLD GÜNTER, Der Streit um das Bild.* Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion (mit zahlreichen Farb- und Schwarzweißabbildungen). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988. Geb. DM 78,—.

Kirche immer mehr der zeitgenössischen Kunst. Die Kirche verdammte in unzähligen Mißgriffen die moderne Kunst als kernlos, negativ und zersetzend, lehnte sie rundweg ab und verspielte dabei die ehemals oft fruchtbar eingesetzte Kompetenz im Unterscheiden von qualitativ guter und schlechter Kunst. Das fatale Ergebnis war der Einzug zahlreicher „Gestalter", die im Kunstschaffen ihrer Zeit wenig oder gar nicht reüssierten. Es ist die Kunst der Jasager und Verniedlicher, die Programmkunst mit christlichen Vorzeichen, die den künstlerischen Ausdruck des Religiösen zur Belanglosigkeit verkommen ließ und die kirchlichen Ausstattungen dem allgemeinen Spott preisgab. Gleichzeitig wurden in der Kirche die zahlreichen künstlerischen Gestaltungen von hohem religiösem Rang übersehen. „Fast unbemerkt von den Kirchen haben Meister der Moderne zahlreiche Bilder mit hohem spirituellen Anspruch geschaffen: ungegenständliche Ikonen des unsichtbaren Gottes, expressive Passionsbilder und realistische Konfrontation mit der bitteren Wirklichkeit unserer Tage." (Rombold) Freilich war die Kunst nicht frei von Kritik. Dabei nahm sie immer wieder bestimmte kirchliche, vor allem kunstfeindliche Tendenzen der Kirche aufs Korn und machte deren Aufklärungsfeindlichkeit zum Gegenstand erbitterter Kritik. Alle diese Gedanken finden in dem Buch von Rombold eine meisterhafte Darstellung. Ebenso kompetent wie allgemein verständlich weiß Rombold den Leser wie den Betrachter an die Bilder und die Ausdrucksformen der wichtigsten Künstler heranzuführen. Dabei gelingt es ihm, die besondere Rolle, welche die österreichische Kunst im Gesamt der internationalen Kunst einnimmt, darzustellen. Kubin und Schiele füllen heute mit ihren Werken international die Museen und die Kassen. Arnulf Rainer, Alfred Hrdlicka, Hermann Nitsch oder Walter Pichler dominieren auf den internationalen Ausstellungen. Die junge Kunst Österreichs hat weltweit ein hohes Sammlerinteresse geweckt, das Rombold als einer der ersten entdeckt hat. Sein Gespür für das Qualitative ist in seinem Buch deutlich zu erkennen. Es gibt Kunde von der aufregenden Suche nach Wahrheit und authentischem Ausdruck des Transzendenten in der Kunst, von ihrem Bemühen um Wirklichkeitsnähe und von ihrem unerbittlichen gestalterischen Voranschreiten.

Jedem, der sich für die Kunst interessiert und jedem, der sich für seine Kirche interessiert, sei dieses Buch wärmstens empfohlen. Es vermittelt Eindrücke in ein Aufbruchsgeschehen, dessen vornehmliches Ziel es ist, ansteckend zu sein.

Frankfurt *Friedhelm Mennekes*

Ihre Fidelis in Mitarbeiter-Selbstverwaltung

FIDELIS DRUCK GmbH

4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0732) 27 74 87, 27 92 53
Telefax (0732) 28 33 87

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.

HEILIGE SCHRIFT

■ ZENGER ERICH, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern.* Einführung in das Psalmenbuch. (240). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Gebunden, DM 28,—.

Unter dem Motto „Begreifen, was uns ergreift" (E. Staiger) ist dem Münsteraner Alttestamentler mit seiner Einführung in das Psalmenbuch eine anregende Synthese von exegetischer Information und engagierter Erschließung der gesellschaftlichen und mystischen Dimension des Psalmengebetes gelungen. Zwei einleitende Kapitel (I. Psalmen rezitieren — wozu und wie? und II. Das Psalmenbuch als Teil der Bibel) bieten in ansprechender Weise wichtige Gedanken zum Psalmengebet heute, etwa über immer noch existierende christliche Vorbehalte oder über die Pss als Bekenntnis zur Solidarität mit dem jüdischen Volk und zur jüdischen Ursprungsgeschichte des Christentums, aber auch prägnante Informationen zum Werden des Psalmenbuches.
Eine Auswahl von Auslegungen einzelner Psalmen führt exemplarisch in verschiedene Gattungen und Themen des Psalters ein. Unter dem Titel „Das zweifache Portal des Psalmenbuches" werden Ps 1.2.149.150 als theologisch-politischer Rahmen (40) des Psalmenbuches vorgestellt. Im folgenden kommen jeweils nach einer kurzen Einführung zur geistigen Heimat, zur literarischen Gestalt und Zielsetzung folgende Psalmen und Themen zur Sprache: Klage und Dank (Ps 13.30.40), Volk Gottes (Ps 47.15.133), Leben in der Geschichte des Volkes (Ps 114.126); von der Verantwortung des Staates (Ps 20.21.101), Option für die Armen (Ps 12.14.11); des Herrn ist die Erde und die auf ihr leben (Ps 19.33.8); Gottesmystik (Ps 16.23). Als Zeugnis frühjüdischer Psalmentheologie bzw. als theologisches Nachwort zum Psalmenbuch wird abschließend der nichtkanonische Psalm 151 vorgestellt. Hervorgehoben seien die ausführlichen Auslegungen zu Ps 13 als Klage eines einzelnen, zu Ps 16 mit der Thematik JHWH's als „ein und alles" des Beters; Ps 114 als Bekenntnis der Macht und Güte des Exodusgottes, die die Erde verwandelt und durch sein königliches Volk vermittelt wird, sowie Ps 126 mit einer Einführung in die Wallfahrtspsalmen. — Charakteristische Akzente der Psalmenauslegung Zengers sind auf der literarischen Seite der Versuch, dem redaktionellen Wachstum einzelner Texte besondere Aufmerksamkeit zu widmen und inhaltlich die Hervorhebung der mystischen und politischen Dimension der Psalmen, die aus der Hoffnung auf des eschatologische Handeln JHWH's, des Gottes der Armen, das Tun des einzelnen hier und heute wider alle Resignation inspirieren.
Das Buch ist allen Psalmenbetern als Erschließung der befreienden Kraft dieser Texte („Mit meinem Gott überspringe ich Mauern": Ps 18,30) nachdrücklich zu empfehlen; aber auch der Exeget wird daraus viele Anregungen schöpfen. Dem angekündigten Psalmenkommentar von Zenger-Hossfeld in der Neuen Echterbibel darf man mit Erwartung entgegensehen.
Graz *Johannes Marböck*

■ SCHNIDER FRANZ, *Der Jakobusbrief.* (Regensburger Neues Testament). (170). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1987. Ln. DM 38,—/S 296,40.

Vielen Lesern des Neuen Testaments ist vom „Jakobusbrief" hauptsächlich bekannt, daß Martin Luther dieses Schreiben als „eine strohern Epistel" bezeichnete, die „keine evangelische Art an sich hat" und die dem Reformator insbesondere deshalb nicht schmeckte, weil sie der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen „sola fide" ein radikales Insistieren auf den Werken entgegensetzt. F. Schnider hat sich wie sein ehemaliger Lehrer F. Mußner (vgl. dessen Kommentar zu diesem Brief in der Reihe Herders Theologischer Kommentar zum NT, XIII/1, Freiburg ^{4}1981) dieses häufig an den Rand geschobenen Briefes angenommen und eine Erklärung verfaßt, die großes Gewicht auf Sprache und Begriffe legt, aber auch deutlich und immer wieder den zeitgeschichtlichen Hintergrund mit seinen bedrückenden sozialen Verhältnissen hervorhebt. In dem Auseinanderklaffen von Armut und Reichtum und in der „Bewährung des christlichen Glaubens in der sozialen Wirklichkeit seiner Gemeinde" (15) ist ein guter Teil des ganzen Briefs verankert, den der christliche, anonyme Lehrer „Jakobus" unter dem Pseudonym des Herrenbruders Jakobus an die „zwölf Stämme in der Diaspora" ergehen läßt. Die „katholische" Adresse weist dabei darauf hin, daß die Erfahrungen des Verfassers in seiner eigenen Gemeinde nach dessen Überzeugung von Bedeutung für die Allgemeinheit der Kirche sind und falschen Folgerungen aus der paulinischen Rechtfertigungslehre entgegengetreten werden muß. Schnider entspricht damit dem heutigen Trend der Exegese, das Schreiben als pseudepigraphisch in die spät-ntl. Zeit zwischen 80—100 anzusetzen und es nicht zuletzt wegen seiner ausgezeichneten Kenntnisse in bezug auf griechische Sprache und griechischen Stil dem Herrenbruder zu bestreiten. Der Kommentar bringt viel sprachliches und inhaltliches Vergleichsmaterial, sodaß der Leser die erwähnte Beurteilung selber Schritt für Schritt verfolgen kann. Exkurse u. a. zum Thema „Glaube und Werke" bei „Jakobus" und Paulus und zur sozialen Situation in der zeitgenössischen Antike erleichtern das Verständnis. Eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Text hätte man höchstens im Abschnitt 5,13—18 (Bittgebet, Krankenheilung und Sündenvergebung) erwartet, wo die Erfah-

rung der Realität oft den Aussagen des „Jakobus" zu widersprechen scheint. Dies kann aber nicht den Eindruck verhindern, daß Schnider mit seinem Kommentar die für den christlichen Glauben allzeit wichtigen Themen des „Jakobusbriefes" besser verständlich gemacht und dem Leser einen gangbaren Weg zu dem spröden Inhalt des Briefes gebahnt hat.
Druckfehler: S. 31 muß es 3,15 statt 3,5 heißen, S. 86 ist das griechische Wort geennēs verschrieben. Von der Bibliographie zu „arm und reich" S. 115f sind zahlreiche Bücher in neueren Auflagen erschienen (Harnack; Hengel, Theißen), von dem im Namenregister genannten J. Cothenet fehlt S. 134 die Literaturangabe.
Linz *Albert Fuchs*

■ SCHNEEMELCHER WILHELM (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übersetzung. 1. Band: Evangelien. (X + 442). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 5. Auflage der von E. Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1987. Ln. DM 98,—.

Das Standardwerk der altchristlichen Literatur außerhalb des Neuen Testaments liegt jetzt in der fünften Neubearbeitung vor.
Bekanntlich handelt es sich bei den ntl. Apokryphen um kein einheitliches Corpus, sondern um altchristliche Schriften, „die alle in irgendeiner Weise einen Bezug zu Inhalt und Formen der Schriften des NT aufweisen" (8). Aus dem kirchlichen Gebrauch ausgeschieden führte diese Volksliteratur außerhalb der Großkirche in einzelnen Gruppen ihr Sonderdasein. Vor allem die Kindheitsevangelien, und hier besonders das Protoevangelium des Jakobus, übten im Altertum, im Mittelalter und in der Renaissance auf das Bewußtsein der Gläubigen, auf die Literatur und die Kunst oft eine stärkere Wirkung aus als irgendein kanonisches Evangelium. Aber auch die Bedeutung der anderen Apokryphen für das Glaubensleben der einzelnen Trägergruppen ist sehr hoch zu veranschlagen.
Der nun vorliegende *erste Band* enthält die apokryphen Evangelien und die dazugehörige Literatur über Jesus. Gegenüber früheren Auflagen werden zusätzlich viele erst in den letzten Jahrzehnten entdeckte Texte der koptisch-gnostischen Bibliothek aus Nag Hammadi geboten.
Die vom Herausgeber völlig neu bearbeitete Haupteinleitung bietet neben einer *ausführlichen Kanongeschichte* auch eine *aufschlußreiche Einführung in die Apokryphen*. Verschiedene Autoren behandeln dann gut gegliedert die ganze Fülle des apokryphen Evangelienmaterials in folgenden zwölf Kapiteln: Versprengte Herrenworte, Fragmente unbekannter Evangelien, das koptische Thomasevangelium, Judenchristliche Evangelien (Nazaräer-, Ebonäer-, Hebräerevangelium), Evangelium nach Philippus, Ägypterevangelium, Petrusevangelium, Dialoge des Erlösers, andere gnostische Evangelien, Kindheitsevangelien (Protoevangelium des Jakobus, Kindheitsevangelium des Thomas, Gnostische Legenden) und schließlich Texte über Jesu Verwandtschaft und sein Wirken und Leiden.
Der *deutschen Übersetzung* der einzelnen Schriften geht stets eine ausführliche Einleitung voraus mit zahlreichen Literaturangaben, Hinweisen auf die ältesten Bezeugungen und die Textüberlieferung, einer kurzen Inhaltsangabe, Ausführungen zur (Ur-)Sprache und zum Charakter sowie zur Datierung und Lokalisierung. Da manche Evangelien nur sehr schlecht überliefert sind (teilweise wird sogar auf noch unedierte Texte verwiesen, vgl. 255 und 276.327.350) und nicht selten wichtige Passagen fehlen, lassen sich allerdings oft nur Vermutungen äußern.
Einige Einleitungen wurden gegenüber der vierten Auflage von 1968 nur geringfügig bearbeitet (bes. 285ff); auch scheinen ein paar Beiträge nicht ganz aufeinander abgestimmt zu sein (so z. B. 138 mit 317 oder 102 und 105 mit 177).
Ein Bibelstellen- und ein Sachregister würde den Umgang mit den dargebotenen Texten wesentlich erleichtern. Doch diese Register können im bereits angekündigten — ebenfalls neu edierten — zweiten Band (Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes) nachgeholt werden.
Wer *kompetente Einführungen* in die apokryphen Evangelien und eine möglichst *umfangreiche Textsammlung* sucht, wird zum „Schneemelcher" greifen.
Rohr *Franz Kogler*

■ ERLEMANN KURT, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Siebente Folge, Band 126). (308). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. D 78,—.

Die vorliegende Heidelberger Dissertation von *K. Erlemann* wendet sich der religiösen Bildersprache von neun ausgewählten synoptischen Gleichnissen zu und untersucht darin das Bild Gottes hinsichtlich der metaphorischen und gleichnishaften Aussagen sowie seiner bildhaften Handlungsweisen. Inwiefern darin Gott „als" Gleichnis zur Sprache kommt, wird anhand einer differenzierten Methodik unter linguistischen, rezeptions- und formkritischen, sowie kompositions- und traditionskritischen Fragestellungen entfaltet. Damit wird die seit *Jülicher* übliche Vergleichung zweier Phänomene mit der Übertragung des aus der Bildhälfte gewonnenen Urteils auf den gemeinten Sachverhalt als tertium comparationis differenzierter angegangen, und zwar von dem Phänomen semantischer Verzahnung von Bild und Ausgangsebene her, sodaß neben der einen Pointe als Zielaussage und inhaltlicher Brennpunkt mit mehreren „tertia" zu rechnen ist (28). Nach einer Skizze der gängigen Arbeitsweise der Gleichnisauslegung und der Auseinandersetzung mit ihr sowie der subtraktiven Methode bei der Frage nach dem historischen Jesus und den mit Hypothesen befrachteten Rekonstruktionsversuchen einer „Urform", will die Untersuchung dem Gleichnis als Gleichnis und als literarisches Kunstwerk gerecht werden. In einem ersten Schritt geht es um eine Klärung der Thematik und Pointe der Gleichniserzählung mit den Detailfragen des Aufbaus, der Handlungsträger, der Spannungsbögen und Oppositionen sowie der in der

„Erzählstrategie" verwendeten rhetorischen Mittel des Autors. In einem damit kommen auch wesentliche sozial- und rechtshistorische Verstehensbedingungen in den Blick. In einem zweiten Schritt kommt es zur Darstellung des Bildes Gottes, wie es mittels unterschiedlicher Metaphern, „Rollen", Bildfelder und aus verschiedenen Lebensbereichen heraus entfaltet wird: z. B. seine Souveränität und Unverfügbarkeit sowie sein Wille zur Durchsetzung des Heils (vgl. 251). Durch den Aufbau der Gleichniserzählung in verschiedenen Erzählphasen mit der Entfaltung der verschiedenen „Rollen" Gottes kommt die Dimension der Zeit als wesentlicher Faktor in den Blick, das Nebeneinander der exklusiven und universalistischen Tendenzen, Gott als Vollstrecker des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (255) u. a. m. In einem dritten Arbeitsschritt wird das Bild von Gott nach seiner Funktion im literarischen und historischen Kontext der Gemeinde befragt, wobei neben sozialhistorischen Erwägungen den Methoden der Kompositions- und der Formkritik besonderes Gewicht zukommen, sowie dem Ausblick auf nichtgleichnishafte Aussagen bei den Synoptikern. Das Bild Gottes hat eine belehrende, argumentative und pragmatische Funktion (261) und wirft Licht auf bestimmte Gemeindeprobleme (falsche Heilssicherheit, mangelndes Engagement, Spannungen innerhalb der Gemeinde) vor dem Hintergrund des Handelns bzw. der Basileia Gottes. Die Adressaten des Matthäus sind eine in verschiedener Hinsicht „corpus permixtum" zu nennende Gemeinde (266). Abschließend kommt jedes Gleichnis unter der Frage in den Blick, wie sich das synoptische Gleichnisbild von Gott zu alttestamentlich-jüdischen, aber auch außerjüdischen Vorstellungen und seinem religiösen Umfeld verhalte. Einige Exkurse (z. B. Zur Methodik der Pointenbestimmung; Das Bild vom Licht u. a.) greifen Detailfragen auf und führen sie weiter. Eine systematische Zusammenfassung bündelt die Einzelbeobachtungen zu einem Strauß und zeigt, wie Traditionselemente auf eine neue Weise „miteinander verknüpft und zum Teil auf die Gestalt Christi und die urchristliche Gemeinde bezogen" werden (278). „Kernpunkt des 'proprium' des Gottesbildes in den synoptischen Gleichnissen ist die Identifizierung des lange erwarteten Menschensohnes mit der Gestalt Jesu" (278). Die Arbeit ist methodisch sauber durchgeführt und pflügt das vielbehandelte Gleichnisthema unter neo-linguistischen Fragestellungen — wobei z. T. Altbekanntes in einer neuen Diktion zum Ausdruck gebracht wird — um.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ PESCH RUDOLF. *Der Prozeß Jesu geht weiter.* (Herderbücherei 1507). (128). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.

Wie war es eigentlich mit dem Prozeß Jesu? Das ist nicht leicht zu beantworten, denn die Evangelien machen unterschiedliche Angaben und die Exegeten und Rechtshistoriker erteilen unterschiedliche Auskünfte. Es geht ja vorallem darum, wer für den Tod Jesu verantwortlich war: Die jüdische Behörde allein oder der römische Statthalter oder beide und in welchem Verhältnis? Und warum ist Jesus verurteilt und gekreuzigt worden? Weil er als religiöser Verführer oder politischer Rebell angesehen wurde?

Im 1. Teil geht es um die historische Untersuchung: Was wissen wir über den Prozeß Jesu? Und wie war der Verlauf des Prozesses Jesu? Hier werden die Ereignisse vom Einzug in Jerusalem, dem darauf folgenden Prozeß vor dem Synedrium und dem Prozeß vor Pilatus bis zur Hinrichtung Jesu am Kreuz rekonstruiert. Dabei wird der römische Prokurator ungleich mehr belastet als die jüdische Obrigkeit.

Im 2. Teil werden dann die theologischen Einsichten erhoben: Wie sollen wir den Prozeß Jesu beurteilen? Wie haben ihn die 4 Evangelien beurteilt? Sie haben den Juden die Hauptschuld an der Hinrichtung Jesu gegeben. Warum aber? Den ersten Christen ging es nämlich offensichtlich nicht um die *Rechts*-Entscheidung, sondern um die *Glaubens*-Entscheidung: War Jesus ein Ketzer oder der verheißene Messias? Antisemitismus lag ihnen also fern! Vielmehr deuteten sie das Verfahren als Prozeß Gottes mit seinem Volk (4. Abschnitt: „Mein Volk, was habe ich dir getan?"), worin sie selbst verwickelt waren.

Im Vorwort schreibt Vf.: „Wer über den Prozeß Jesu urteilen will, muß umdenken lernen." (7). Und am Schluß heißt es: „Der Prozeß Jesu geht weiter — obwohl das Urteil gesprochen ist. Der Prozeß Jesu geht weiter — obwohl die Revision vollzogen ist. Der Prozeß Jesu geht weiter — 'weil sie nicht an mich glauben'" (123).

Linz *Siegfried Stahr*

■ SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.* Bd. 2: Die urchristlichen Verkündiger. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 2). (285). Herder, Freiburg i. B. 1988. Geb. DM 56,—.

Nachdem Vf. im 1. Bd. (Besprechung in dieser Zeitschrift 135, 1987, 180) die sittlichen Anforderungen der Botschaft Jesu herausgearbeitet hat, geht es ihm jetzt um die ethischen Akzentsetzungen, die in den einzelnen Schriften des NT zu erkennen sind. Die in den ntl. Schriften enthaltenen moralischen Forderungen sind zu verstehen als Ergebnisse eines Prozesses, der von einer theologischen Durchdringung des Christusgeheimnisses ausgeht, der die Situation und die Erfahrung einer bestimmten Gemeinde einbezieht und auch die gegebene kulturelle und gesellschaftliche Umwelt mitbedenkt.

Im Vordergrund einer christlichen Ethik des NT stehen nicht Normen oder deren kasuistische Einhaltung; christl. Ethik ist vielmehr der leibhaftige Ausdruck der Veränderung, die sich in einem Menschen und in einer Gemeinde vollzieht, nachdem Jesus zur Mitte des Lebens geworden ist. So ist dieser 2. Bd. an einer doppelten Nahtstelle angesiedelt: Einmal geht es um den Übergang von der 'Urkirche' zur Geschichte der Kirche in der Welt und dann um den Schritt von einer inneren Glaubensüberzeugung zu einer ihr entsprechenden und in der realen Welt möglichen Lebenspraxis.

Im einzelnen kommen in den 6 Kapiteln zur Sprache: Paulus, die Verkünder in seinem Wirkungsfeld (Kol, Eph, Pastoralbriefe), die Synoptiker, Johannes, Jakobus, und schließlich die anderen christl.

Verkünder (1 Petr, Hebr, Judas, 2 Petr, Offb). Schnackenburg zeigt zunächst den theologischen Ansatz der einzelnen Schriften auf und dann die sich daraus ergebenden ethischen Forderungen. Wer in diesem Werk, das infolge seiner Gründlichkeit und Vielfalt dessen, was zur Sprache gebracht wird, zu sehr nach den konkreten ethischen Anweisungen sucht, könnte enttäuscht sein. Dies liegt nicht nur daran, daß der Schwerpunkt bei Schnackenburg verständlicherweise in einer sauberen Exegese liegt, sondern es kommt auch daher, daß die Themen des NT zu grundlegend sind, als daß sie sich vordergründig als Sammlung einer allgemein gültigen christl. Ethik gebrauchen ließen. Die zentralen Themen der ntl. Schriften sind Umkehr und Nachfolge, das Neuwerden des Menschen, durch das alle anderen Unterschiede zweitrangig werden, das neue Leben, der Glaube, der in der Liebe sichtbar und wirksam wird, das Bleiben in Licht und Wahrheit. Im Mittelpunkt steht die Jesusbegegnung, durch die alles anders wird, von der zwar starke Impulse für eine neue Lebensgestaltung ausgehen, von der aber nicht ohne weiteres stereotype Verhaltensanweisungen abzuleiten sind.

Je stärker die Fragen nach dem richtigen Verhalten in den Vordergrund rücken, umso größer wird die Gefahr, daß die Geistigkeit verlorengeht, die deren treibende Kraft sein sollte. Will man die ethischen Imperative entdecken und vermitteln, die in den Schriften des NT enthalten sind, darf man sich nicht damit begnügen, die vorgefundenen Anforderungen möglichst getreu zu wiederholen. Die Gefahr wäre groß, daß Situationsbedingtes mit Grundsätzlichem gleichgesetzt oder verwechselt wird oder daß man nur das als bestätigt findet, was dem eigenen Denken und moralischen Empfinden entspricht.

Christliche Moral lebt von der unsichtbaren Geistigkeit des Glaubens und bleibt bezogen auf die jeweiligen Lebensumstände, von denen sie lernt und auf die sie einwirkt. Geht einer von diesen beiden Gesichtspunkten verloren, verkümmert christliche Moral zu einer vernunftbedingten Tugendlehre oder zu einem Erfüllen vorgeschriebener Gebote; sie hat mit dem Glauben auch ihre lebensverändernde Kraft verloren.

Die Überlegungen, die Schnackenburg anstellt, sind von großer Bedeutung für jede moraltheologische Diskussion, da sie die größeren Zusammenhänge bewußt machen. Einzelne Themen, auf die nur beispielsweise hingewiesen werden soll, sind die Gedanken zur Bruderliebe und Nächstenliebe in der johanneischen Theologie, das Aufzeigen der theologischen Hintergründe des Jakobusbriefes und die Hinweise auf die Verwendung des Gewissensbegriffes bei Paulus.

Linz *Josef Janda*

DOGMATIK

■ BAUER JOHANNES B. (Hg.), *Entwürfe der Theologie.* (352) Styria, Graz 1985. Geb. S 298,—/ DM 39,80

Um das Eine und das Gesamte von Theologie ist es in unseren Tagen nicht zum Allerbesten bestellt; man wartet ziemlich vergeblich auf einen großen theologischen Entwurf oder Ansatz. Unter den vielen Beispielen „plätschernder Theologie" bildet das vorliegende Sammelwerk eine erfreuliche Ausnahme. Vierzehn namhafte Theologen (darunter nur eine Frau) fanden sich auf Einladung dazu bereit, ihr persönliches Anliegen als Theologe zu formulieren. Daß es auch nach K. Rahners Tod gescheite Theologen gibt, wird in dem Buch nicht nur an Beispielen von eminenter Denkleistung bewußt (z. B. bei P. Schoonenberg), sondern es wird fast durchgehend spürbar. Und was den Leser sicher ermutigen wird: Hier geht es nicht nur um eine „Theologie als Glaubenswissenschaft", es geht um Theologie als gläubige Wissenschaft. Es gibt dabei freilich nicht nur wohldosierte Antworten; es bleiben berechtigte „Fragezeichen" stehen. Es ist ein sehr ernsthaftes Unternehmen. Theologisches Denken ist immer und vor allem auch eine Einstellungssache; und dazu gehört die Einsicht: „Gute Theologie kann man nicht züchten, sondern nur wachsen lassen" (G. Ebeling, 74). Die Ernsthaftigkeit von Theologie erweist sich nicht primär am Gehorsam einer kirchlichen Autorität gegenüber, sie erweist sich im geistigen Mühen an der verborgenen, aber lebendigen Wahrheit; das aber ist nicht Sisyphus-Arbeit, denn: die „Theologie denkt dem Kommen Gottes nach" (E. Jüngel, 172).

All jene, die Theologie treiben müssen oder wollen, können diese Denkansätze, können diese Entwürfe *zur* Theologie, *einer* Theologie, ja *der* Theologie folgen und hier so etwas wie Leitfäden finden. Es geht nicht um eine bestimmte (zu verteidigende) Theologie, es geht um „Theologie als Vorgabe und Aufgabe". Es tut gut, hier zu spüren, daß es unter den Theologen selber viel weniger Präpotenz gibt als beim „Handel mit Theologen"; diese Theologen machen sich u. a. auch selber dran, dem Abusus entgegenzutreten, daß die Theologen überschätzt werden und die Theologie unterschätzt wird (vgl. 163)!

Dieses Buch hat einen vorrangigen (und bleibenden) Platz in meiner theologischen Bibliothek.

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ SCHWARZ HANS, *Kurs: Gotteslehre.* Band I: Gott oder kein Gott? Band II: Die Suche nach einer letzten Grundlage. Band III: Gottes Selbstoffenbarung in der jüdisch-christlichen Tradition. (Bd I: 118; Bd II: 154; Bd III 94). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. Kart. DM 14,80 (je Band).

Ein „Kurs: Gotteslehre", noch dazu in drei Bänden, verspricht nicht wenig. Die Themenstellung klingt vom Anfang an ziemlich apodiktisch: „Gott oder kein Gott". Alsbald meldet sich die Skepsis gegenüber einer derartigen dem Intellekt voll vertrauenden Haltung (vgl. ähnlich bei Hans Küng, „Existiert Gott?").

Vf. dieser drei Bändchen möchte aber eigentlich nicht viel mehr als den Befund der heute üblichen christlichen Gotteslehre präsentieren, gleichsam für den Normalgebrauch, näherhin wohl für den Schulgebrauch. Was geboten wird, ist keineswegs uninteressant; ein spezifischer Wert mag darin zu sehen

sein, daß in den Fußnoten auf viel englischsprachige Literatur verwiesen ist (weil es sich beim Vorliegenden um eine Übersetzung eines ursprünglich englischen Programms handelt).

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ BECKER THOMAS, *Geist und Materie in den ersten Schriften Teilhard de Chardins.* (Freiburger theologische Studien, Bd. 134). (240). Herder, Freiburg i. Br. 1987. Kart. DM 48,—.

Teilhard de Chardin (1881—1955) ist der bereits klassisch gewordene Prototyp eines Denkens, das Glaube und Wissen, Materie und Geist, christliches Weltbild und naturwissenschaftliche Weltbetrachtung unter den Bedingungen der Evolutionstheorie zusammenschaut.

In der Teilhardforschung gilt „Das kosmische Leben" (1916) als der entscheidende Entwurf, in dem die wesentlichen Elemente seiner synthetischen Konzeption erstmals sichtbar werden.

Beckers Forschungsinteresse konzentriert sich auf die vorhergehenden Schriften Teilhards. Aufsätze aus seinen Studienjahren (1905—1912), welche Problemfelder zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie (Wunder, Evolution, Mensch) behandeln, werden unter Beachtung des lebens- und geistesgeschichtlichen Zusammenhanges einer genauen Analyse unterzogen. Dabei zeigt sich, daß Teilhard bereits zu dieser Zeit die Mauern des Dualismus auf ihre Haltbarkeit abklopft und Ansätze zu einer Synthese findet.

Das Verdienst dieser Untersuchung liegt darin, dem Denken Teilhards bis zu den ursprünglichen Quellen nachzugehen und dadurch sein integrales Weltbild nicht als plötzliche Fulguration, sondern als fortschreitende Entwicklung verständlich zu machen.

Graz *Josef Schmuck*

PASTORALTHEOLOGIE

■ HOFFMANN PAUL (Hg.), *Priesterkirche.* (Theologie zur Zeit, Bd. 3). (368). Patmos, Düsseldorf 1987. Ppb.

Mit dem Titel „Priesterkirche" greift der Herausgeber dieses Sammelbandes ein Thema auf, das engagierten Christen unter den Nägeln brennt. Zunächst verbindet sich damit die durch den Titel nahegelegte Behauptung: Wir leben in einer Priesterkirche, aber es sollte nicht so sein. An diese Behauptung hängen sich aber andere Themen an: „Priestermangel", „Frauen als Priester", „Allgemeines Priestertum", „Priester im neuen Testament". Alle diese Themen werden in dem vorliegenden Sammelband aufgegriffen und fast durchwegs in einer interessanten, zum Denken anregenden Weise behandelt; was nicht heißen soll, daß die Lektüre einfach wäre.

Es werden aber auch noch andere Themen angeschnitten, deren Bedeutsamkeit erst beim Lesen richtig ins Bewußtsein dringt: „Die Bürokratisierung der katholischen 'Priesterkirche'", „'Priesterbild' und 'Priesterkrise' in psychologischer Sicht"; es wird auch über „das geistliche Amt des Volkes Gottes" und über die „Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche" geschrieben. Alle diese Artikel stellen Selbstverständliches dadurch in Frage, daß historische Entwicklungen aufgezeigt werden. In den „Konkretionen" wird das Thema von verschiedenen gelebten Gemeindeformen und von verschiedenen konfessionellen Ansätzen her beleuchtet.

Die Hauptarbeit hat der Herausgeber *Paul Hoffmann*, Professor für Neues Testament in Bamberg geleistet. Er macht eine Bestandsaufnahme über „Priestertum und Amt in Neuen Testament" und zeigt, wie aus der ursprünglich charismatisch verfaßten Gemeinde immer mehr Institution wird. Er zeigt es in einer Weise, daß dem Leser dabei der praktische Wert der historisch-kritischen Methode eindrucksvoll vor Augen geführt wird. Es ist nicht neu, aber dennoch eindrucksvoll, das Markus-Evangelium mit seinem Priesterbild zeitlich neben dem Kolosserbrief zu finden. Dabei läuft vor den geistigen Augen des Interessierten die Entwicklung ab, wie die Christengemeinden immer wieder neue Situationen zu bewältigen hatten. Vieles, was dem Konzil von Trient direkt in die Schuhe geschoben wurde, hat seinen Ursprung im 19. Jahrhundert, allerdings noch als Auswirkung des genannten Konzils.

E. L. Grasmück, Professor der Kirchengeschichte und Patrologie in Bamberg, führt die Beschreibung dieser Entwicklungsgeschichte fort bis in die Neuzeit und macht dabei auch die Entwicklung zum spezifisch Priesterlichen am Priester verständlich. Das wird ergänzt durch die Beschreibung der Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche" im Artikel von *M. N. Ebertz*.

In einem Beitrag aus feministischer Sicht wären beachtenswerte Gedanken enthalten, aber die Art und Weise, immer beide Geschlechter durch die Schreibweise: . . . Innen, also z. B. PriesterInnen, so irritierend, daß sie sich über das Verständnis des Textes gelegt hat. Diese Art und Weise zu schreiben, macht es unmöglich, den Text vorzulesen und ist überdies eine Vergewaltigung der Sprache. Weniger störend, aber doch den Lesefluß hemmend ist die Form: . . ./innen, also z. B. Laientheologen/innen, die in einigen Artikeln zu finden ist. Wenn die Ausdrucksweise so umständlich sein soll, muß sie ehrlicherweise ausgeschrieben werden.

Eine besonders listige Art, denen die Augen zu öffnen, die sie vor den Anforderungen der Zeit verschließen wollen, ist die Schilderung des Unterganges der vorchristlichen ägyptischen Priesterschaft, die auch nur noch ihre Funktion in der Bewahrung alter Formen, Schriften und Sprachen gesehen hatte. Sie wird von *M. Görg* geboten.

Das Ziel der Aussagen in den Artikeln ist die Forderung nach einer Kirche, in der alle Getauften ihre Gnadengaben, also ihre Charismen finden können und ausüben dürfen. *Paul Hoffmann* faßt das in Perspektiven am Schluß des Buches auch in dieser Weise zusammen.

Das Buch ist anstrengend, hat manchmal auch Fehler (z. B. wird es auf S. 57 in der 3. Zeile von oben wohl 10,41 statt 10,4 heißen müssen), aber es ist empfehlenswert. Es sollte in jedem Priesterseminar und in jedem Laientheologenzentrum eifrigst bearbeitet werden.

Linz *Hubert Puchberger*

■ STENGER HERMANN (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche.* Klärung, Beratung, Begleitung. (288). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 29,80.

Ein Buch, auf das man schon lange gewartet hat; einerseits sind seit dem letzten Konzil die Anforderungen an einen Seelsorger sicherlich gestiegen, andererseits erschwert unsere hochdifferenzierte Gesellschaft die Entwicklung der menschlichen, gläubigen und beruflichen Identität.

Im Grunde handelt es sich jedoch um ein Problem, das schon seit den Anfängen der Kirche besteht. „Mit dem Herrgott habe ich keine Probleme, aber mit seinem Bodenpersonall" — dieser Stoßseufzer dürfte so alt sein wie die Kirche selbst. So bietet auch der erste Beitrag, ein geschichtlicher Überblick über die Zulassungskriterien zum Priesterberuf, einen guten Einstieg in die Thematik. *Friedrich Wulf* zeigt insbesondere an der Diskussion der letzten 100 Jahre, wie einmal die innere Neigung zum Priestertum im Vordergrund steht, dann wieder die Entscheidung der berufenden Kirche. Er merkt bedauernd an, daß nun wieder „bei Papst Johannes Paul II. das ganze Pathos bei der Beschreibung der Geschichte einer priesterlichen Berufung auf der inneren Gnadenführung" liegt.

Hermann Stenger baut seinen Beitrag auf den Begriffen Kompetenz und Identität auf. Er verzichtet bewußt auf eine isolierte Behandlung des Priesters, um das Gemeinsame aller pastoral Tätigen herauszustreichen. Es ist ein gut durchstrukturierter pastoralanthropologischer Entwurf, der um eine ständige Verbindung zwischen psychologischen Erkenntnissen und aktuellen pastoralen Fragen bemüht ist. Besonders bei der Deutung der Identitätstheorie Eriksons ist dies gut gelungen. Man spürt das Engagement des Autors, das ihn allerdings manchmals zu Abschweifungen verführt, die den roten Faden etwas verdecken.

Mit dem konkreten Problem der Eignungsfeststellung beschäftigt sich der sehr grundsätzlich angelegte Beitrag von *Karl Berkel.* Ausgehend davon, „daß alle hauptamtlich pastoral Tätigen in der Kirche . . . eine Position innehaben, die derjenigen von Führungskräften auf den verschiedenen hierarchischen Ebenen von anderen Organisationen entspricht" (160), bringt er wichtige sozialpsychologische Gesichtspunkte ein, die man in dieser Nüchternheit in kirchlichen Aufrufen zum Thema 'geistliche Berufe' schmerzlich vermißt.

Klemens Schaupp möchte mit seinem Beitrag Hilfen zur Unterscheidung der Motivationen von Bewerbern für einen kirchlichen oder geistlichen Beruf geben und stützt sich dabei auf diesbezügliche amerikanische Forschungen. Den Abschluß bilden Berichte über pastoralpsychologische Initiativen im deutschsprachigen Raum.

Ein Buch, das allen Verantwortlichen im Bereich der kirchlichen Ausbildung einen fundierten Hintergrund bietet, von dem man sich aber wegen der Vielfalt der angesprochenen Aspekte und Theorien keine unmittelbar verwendbare Handreichung erwarten sollte. Angesichts der derzeitigen personellen Situation mag die Fragestellung dieses Buches überhaupt als Luxus betrachtet werden. Zum einen sind der Zulassung zu den Berufen der Kirche enge kirchenrechtliche Regeln gesetzt, wodurch viele Fähigkeiten brachliegen, zum anderen könnte man sagen: „Sind wir doch froh, wenn sich überhaupt jemand zum Priester berufen fühlt." Wenn es aber stimmt, daß eine Gemeinschaft weitgehend so attraktiv ist wie ihre Vertreter, dann verlangt eine wirkungsvolle Weitergabe des Evangeliums Initiativen in beiden Richtungen.

Linz *Markus Lehner*

■ PETER NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk.* (236). Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1988. Brosch. DM 32,—.

„Wenn im kirchlichen Sprachgebrauch noch nicht ohne Begriff 'Laie' auszukommen ist, dann kann dies ein Zeichen dafür sein, daß die Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Glieder der Kirche vom Bewußtsein des christlichen Volkes noch nicht rezipiert ist" (220).

Dem Schicksal dieser Wahrheit von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen will das vorliegende Buch nachspüren. Es weist nach, daß der Bibel und den Gemeinden der alten Kirche jede Trennung in Stände fremd war. Der Begriff 'laós' bezeichnet die christliche Gemeinde als Ganze im Unterschied zu den Nicht-Glaubenden und weist keineswegs auf eine innerkirchliche Differenzierung hin.

Mehr als theologische Thesen förderte dann der Trend zu einer besonderen Lebensführung der Amtsträger (eigene Kleidung, Zölibat . . .) und ihr Bildungsmonopol die Konsolidierung eines eigenen Standes und die Abgrenzung von anderen Ständen bis hin zu einem feindseligen 'Gegenüber' von Klerus und Laien. Erst dem zweiten Vatikanum gelang es, die verschütteten Ursprünge wieder freizulegen. Offen ist allerdings, ob aus dieser Rückbesinnung ein neuer Anfang wird, wie an der weiteren Entwicklung bis hin zur Bischofssynode über den Laien gezeigt wird.

Die Analyse dieser historischen Entwicklung nimmt den Großteil des Buches ein. Es folgt ein Überblick über systematische Entwürfe zur Frage des Laien (Yves Congar, Gérard Philips, F. X. Arnold, Alfons Auer, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Edward Schillebeecks). Warum hier Ferdinand Klostermann nicht erwähnt wird, bleibt unverständlich, auch wenn man in Rechnung stellt, daß der Autor eben Dogmatiker und nicht Pastoraltheologe ist. Ein kurzer Einblick in die Diskussion um die Laientheologen und die neue Form einer Theologie des Laien in den christlichen Basisgemeinden beschließt das ganze.

Ein empfehlenswertes Buch für alle an dieser Thematik Interessierten, das auch gut lesbar ist. Wenn sich am Ende zeigt, daß der Begriff des Laien — wenn man ihn nicht nur in negativer Abgrenzung zum Klerus definieren will — mehr Fragen aufwirft als er Erkenntnis bringt, dann liegt dies gewiß nicht am Autor.

Linz *Markus Lehner*

■ PRACHER CHRISTIAN, *Ökonomie der Nächstenliebe.* Kirche als Dienstleistungsbetrieb. (Sozialwissenschaftliche Materialien, Band 13). Universi-

tätsverlag Rudolf Trauner, Linz 1987. (284, 56 Tab. 17 Abb.). Ppb. S 178,—/DM 29,—.

Die katholische Kirche — als Beispiel dient näherhin die Diözese Linz — wird hier von einem selten eingenommenen, eigenartig anmutenden Standpunkt aus betrachtet, nämlich aus der Sicht der Betriebswirtschaft; von daher ist nämlich dem Autor — er ist Assistent und Lehrbeauftragter am Institut für Betriebswirtschaftslehre an der Johannes Kepler Universität Linz — die „Firma Kirche" zu wenig durchforscht worden. Er ist sichtlich bemüht, vorurteilsfrei und objektiv, vor allem nüchtern, schulmäßig wissenschaftlich das Thema zu behandeln: zunächst den Kirchenbegriff nach kirchlichen und staatlichem Recht, in soziologischer und theologischer Hinsicht, sowie die Beziehung zwischen Kirche und Staat; sodann sieht er die Kirche als Betrieb, legt an sie Maßstäbe an und verwendet Begriffe, auf die sonst ein Mitglied der Kirche nicht kommen würde; er untersucht genau die Organisation der Weltkirche, ihren hierarchischen Aufbau, die diözesanen Ämter mit ihren Nebenstellen, die Katholische Aktion mit ihren Gliederungen, und findet, daß sich betriebswirtschaftliche Erkenntnisse und Methoden nicht ohne weiteres auf die transzendente „Gestalt" der Kirche anwenden lassen; das liegt vor allem in der Natur der kirchlichen „Produktion". Der Autor sieht als Grund dafür in erster Linie die Diskrepanz zwischen der hierarchischen Struktur auf der einen Seite und den erst in jüngerer Zeit gewachsenen demokratisch-kollegialen Strukturen (Synoden, Räte, Katholische Aktion) auf der anderen Seite. Als Ergebnis seiner Analyse wünscht er sich aus seiner Sicht zu allererst eine exaktere Formulierung und „Operationalisierung" der kirchlichen Ziele und dann eine Rangordnung nach Dringlichkeit.

Bei allem Bemühen um Objektivität in der Darstellung tut sich die Wirtschaftswissenschaft mit kirchlichen Inhalten doch schwer; das zeigt sich an manchen Stellen der Arbeit, z. B. bei der Bewertung der Predigt in der Gemeinde oder überhaupt der Ausübung der Verkündigung, wie sie etwa in der Erwachsenenbildung in den Bildungshäusern, bei Exerzitien und schließlich auch durch die kirchliche Presse geleistet wird; daß sich die Zahlen bei den Finanzen und in sonstigen Statistiken ständig ändern können und nur kurze Zeit Geltung haben, ist einsichtig. So ist auch in der Diözese Linz inzwischen manches überholt und verwirklicht, z. B. Überstellung auf EDV, Einführung einer Revisionsstelle, Überlegungen für ein diözesanes Rechnungswesen. Die „Firma Kirche" ist halt doch ein Betriebstyp „sui generis": die „Ziele" der Kirche sind letztlich nicht rational begründbar, sie sind eindeutig „idealistischen Ursprungs" (277).

Als Zielgruppe für diese Arbeit werden angeführt: mit wirtschaftlichen Belangen befaßte Beschäftigte der Kirche, an wirtschaftlichen Dingen interessierte Theologen, Betriebswirte, allgemein an der Institution Kirche Interessierte: — und diesen Personen, nicht so sehr den Gläubigen, wird diese Publikation sicher wertvolle und aufschlußreiche Einblicke und Erkenntnisse vermitteln.

Linz *Peter Gradauer*

■ SPORSCHILL GEORG, *Verstehst du mein Problem?* Pater Georg Sporschill antwortet jungen Menschen. (144). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 16,80.

Das Buch enthält 19 Briefe, die an den Jesuitenpater Georg Sporschill in Freundschaft geschrieben wurden, samt dessen Antworten. Die Probleme sind allgemein menschlich oder spezifisch religiös, von Loslösung, Partnerschaft, Verwundung und Lebensentscheidung bis zu Gebet, Beichte, Sekten und Kirche. Aus der klaren Grundhaltung des Autors ergibt sich ein durchgehender Zug in den Antwortbriefen: der Ansatz beim Positiven, die Ermutigung und Weisung sowie die Benennung der Grenze als Chance. Psychologische Erkenntnisse und Erfahrungen mischen sich in günstiger Weise mit biblischen und theologischen Argumenten.

Das Buch ist lebensnah geschrieben. So können Jugendliche profitieren von den klaren Problemschilderungen in den Briefen sowie von den Inhalten der Antwortbriefe. Aber auch alle Erwachsenen, die Wege der Verständigung zu jungen Menschen suchen, werden darin Anregungen finden.

Linz *Willi Vieböck*

■ SCHNIDER ANDREAS, *Mit jungen Menschen von Gott sprechen.* (208). Styria, Graz—Wien—Köln 1988. Kart. S 220,—.

Ein Buch dieses Titels nimmt man mit Interesse zur Hand, noch dazu, wo dem Autor vor einigen Monaten die Gestaltung der Zeitschrift „Pfeil" anvertraut wurde. Daß das Buch auf eine Dissertation zurückgeht, mindert die Lesbarkeit nicht. Und im Vorwort bemüht sich der Autor dankenswerterweise, die Erwartungsoptik des Lesers richtig einzustellen: „Keine Rezepte für das Sprechen von Gott", sondern aus konkreten Situationen entwickelte entsprechende „kleine Bausteine, Ideen oder Splitter" (7).

Im ersten Teil geht der Autor auf klassische Strömungen der Religionskritik (bes. Feuerbach, Marx, Freud) ein. Er stellt jeweils die Position dar, greift das berechtigte Anliegen heraus und bietet einen Antwort- oder besser Gesprächsvorschlag. Im zweiten Teil legt er eine Umfrage unter Schülern über ihre Gottesvorstellungen vor samt 10 Thesen als Ergebnis. Im dritten und ausführlichsten Teil bietet er „wesentliche Bausteine des Sprechens von Gott". In 27 Beispielen macht er sich im Anschluß an ausformulierte Lebenserfahrungen Gedanken und bringt Vorschläge, jeweils in einem kurzen Impuls zusammengefaßt.

Der Gesamtansatz ist ein katechetischer. Das ist wichtig zu wissen, da es auch andere Entwürfe gibt, die in stärkerem Maß die Jugendlichen als Subjekt der Evangelisierung sehen (z. B. Ottmar Fuchs oder die Jugendkommission des CELAM). An manchen Stellen ist die Formulierung etwas pauschal (z. B.: „Es ist ein Eingeständnis des heutigen Menschen, daß er das Träumen verlernt hat" — 119; oder: „. . . daß die Jugendlichen nicht so areligiös sind, wie das heute oft behauptet wird" — 73; oder vor allem Seite 12: „Man sucht kaum eine Beziehung zur Schrift."). Zumindest mißverständlich ist der Satz: „Ihm (sc. Jesus) ging es nicht um eine Revolution, sondern um eine Evolution der Herzen." (20f) Ist nicht Revolution von den

beiden Begriffen passender für den Kern der Botschaft Jesu, für radikale Umkehr, für metanoia? Vielleicht wäre es am passendsten, von einer Revolution der Herzen zu sprechen.
Insgesamt bietet das Buch eine Fülle von Anregungen für alle, die mit jungen Menschen arbeiten: für Religionsprofessoren und Jugendleiter, für Eltern und Priester. Zumal der letzte Vorschlag (offenes Forum für Glaubensgespräche) sollte darüberhinaus für ganze Pfarrgemeinden wohlwollend bedacht werden.
Linz *Willi Vieböck*

■ HUNGS FRANZ-JOSEF. *Das Alter — ein Weg zu Gott?* Orientierungen für die Altenpastoral. (136). Josef Knecht, Frankfurt 1988. DM 19,80.

In der Zeit, da unsere heutigen Senioren jung oder junge Erwachsene waren, in der sie ihre Ehen geschlossen haben, in der sie ihr Orientierungswissen für den Aufbau einer bestimmten Lebensform in sich aufgenommen haben, gab es für den Glauben der Menschen keine guten Zeiten. Nach 1920: Freidenkertum, große Austrittsbewegung, Kampf gegen den Religionsunterricht, politischer Druck gegenüber bekennenden Christen. Nach 1930: Blut- und Bodenpropaganda, Religion und Glaube wurden verspottet, lächerlich gemacht, Verleumdung von Priestern und Ordensleuten. Viele Eltern wagten es aus politischen Gründen nicht, den Gottesdienst zu besuchen. Nach 1948: Die Zeit des Aufbaus der Städte, der Wirtschaft. Für die Menschen war wenig Zeit für Beschäftigung mit Glaube, mit Kirche. Es ist begreiflich, daß in vielen unserer Senioren große Defizite an religiösem Wissen vorhanden sind, ganz verschiedene Vorstellungen über das Leben darnach. Die Umstellungen und Erneuerungen der Kirche rund um das Vatikanum II konnten von manchen Senioren nicht verstanden werden und brachten neue religiöse Verwirrung.
Umso dringender ist heute Altenpastoral, Pastoral mit den Alten und für die Alten. Das Buch von Franz Josef Hungs ist aus diesen Gründen sehr zeitgemäß. Das Buch behandelt folgende Themenkreise: Wirkfaktoren, die Senioren, Mitarbeiter, die biblische Botschaft, Funktion in der Altenpastoral, die Träger, die drei Säulen der Altenarbeit: Altenpastoral, Altenhilfe, Altenbildung; Austausch mit den Wissenschaften, das zugrundeliegende Menschenbild, die Orte der pastoralen Bemühungen, pastorale Planung, Einzelprobleme. „Ohne greifbaren Gemeindebezug verliert Altenpastoral ihre Kraft, ihren Halt. Die Gemeinde bleibt ihr Nährboden" (124).
Wir würden dieses Buch ganz besonders empfehlen: Unseren Bischöfen, den Generalvikariaten der Diözesen, den Pastoraltheologen, den Altenseelsorgern, Altenbildner, Altenhelfern.
Grieskirchen *Karl Wild*

■ BREITENBACH ROLAND, *Gott wird wissen warum.* Aus dem Tagebuch eines Stadtpfarrers. (126). Grünewald, Mainz 1988. Kart.

„Heute habe ich den ganzen Tag nichts getan. Der Tag kommt mir vor wie ein Wunder: Das eine ICH hat Schadenfreude über das andere." (S.43) Eine lapidare Aussage und doch voller Gewicht, wenn man erlebt, daß die Arbeit eines Seelsorgers nie zu Ende ist. Da braucht es Stunden, freie Tage zum richtigen Aus- und Einatmen. Das Buch ist eine Sammlung vom geistigen und geistlichen Atmen eines Stadtpfarrers. Amüsante, anregende, humorvolle, ehrliche, fragmentarische und spitze Tagebucheintragungen werden hier einfach aneinandergereiht. Das Buch hat dort seinen Platz, wo man sich nach getaner Arbeit ruhig und entspannt hinsetzt. Es macht indirekt Mut, auch selbst kurze Bemerkungen niederzuschreiben, am Abend schriftlich auszuatmen.
Linz *Ferdinand Kaineder*

■ BLEISTEIN ROMAN, *Menschen unterwegs.* Das Angebot der Kirche in Freizeit und Tourismus. (292). Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1988. Brosch. DM 29,80.

Der erste Teil dieses Buches beschäftigt sich mit der geschichtlichen Entwicklung in der Tourismus-Pastoral, wobei die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Urlaubsseelsorge aufgezeigt werden.
Im zweiten Teil behandeln verschiedene Autoren diverse Arten des Tourismus und bis heute gemachten Erfahrungen, insbesondere werden Schwerpunkte der Campingseelsorge und moderne Formen des Tourismus dargestellt.
Im dritten Teil dieses Buches sind die Institutionen beschrieben, die sich sehr stark mit dem Urlaubsfeld beschäftigen.
Es werden Tips gegeben, auf welche Weise das Phänomen Tourismus mit der Seelsorge vernünftig verbunden werden kann.
Bisher scheint sich die Urlaubsseelsorge am Massentourismus zu orientieren, was natürlich auch Nachteile mit sich bringen kann. So wird zum Beispiel die Urlaubsseelsorge im Alpenbereich nicht angesprochen, weil alle in diesem Buch beschriebenen Modelle sich nur dort entwickeln konnten, wo es zu einer Ballung der Touristenströme kam, oder aber im Bereich des Städte-Tourismus. Für den alpinen Raum mit sehr vielen kleinen Pfarreien und einem trotzdem sehr intensiven Tourismus fehlen leider Hinweise und Beispiele.
Die Zusammenfassung der bisherigen Erfahrungen ist wertvoll.
Innsbruck *Egon Zimmermann*

■ BAUMGARTNER KONRAD / LANGER MICHAEL (Hg.), *Mit Außenseitern leben.* Eine Herausforderung für die Christen. (270). Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 29,80.

Der vorliegende Sammelband beleuchtet sehr umfassend das Leben der Außenseiter in unserer Gesellschaft. Theologen, Psychologen und Therapeuten, Schriftsteller, Seelsorger, Sozialpädagogen und engagierte Mit-Christen geben dem Leser fundierte und praxisorientierte Informationen über die Außenseiter der Achtziger Jahre: die AIDS-Kranken, die Prostituierten, die Homosexuellen, die Drogensüchtigen, die Asylanten, die arbeitslosen und dissozialen Jugendlichen, die Körperbehinderten, die psychisch Kranken, die Alkoholiker, die Obdachlosen und die Strafgefangenen.

Von den zwanzig Beiträgen sind besonders erwähnenswert: *Ottmar Fuchs'* bibeltheologische Überlegungen zum diakonalen Umgang mit Außenseitern. Er konstatiert eine Verengung des Universalcharakters der Nächstenliebe auf die gemeindliche „Bruderliebe" und stellt dieser die jesuanische Diakonie sehr engagiert und anschaulich gegenüber. *Rolf Zerfaß* bringt uns die fremde Welt der psychisch Kranken nahe und leitet davon pastoraltheologische Konsequenzen für die christliche Gemeinde und für den einzelnen Christen ab.
Anneliese Diery/Ferdinand Pronold geben eine eindeutige und mutige Stellungnahme zu der diskriminierenden Behandlung der Asylsuchenden ab. *Hans Luther* hatte die schwierige Aufgabe, das neue und wissenschaftlich noch kaum bearbeitete Problem „AIDS" zu behandeln. Sein Beitrag enthält sowohl wichtige Informationen zur Krankheit AIDS als auch zum Umgang mit den AIDS-Patienten.
Michael Langer kommt in seiner religionspädagogischen Untersuchung zu dem Ergebnis, daß das Thema „Außenseiter in unserer Gesellschaft" im Rahmen des katholischen Religionsunterrichts in der BRD ebenso einen Außenseiterstatus einnimmt.
Leider sind in dem vorliegenden Buch die Projektberichte unterrepräsentiert. Und das bringt mich zu einem Vergleich mit dem 1973 erschienenen Buch: *„Otto Seeber/Yorick Spiegel* (Hg.), Behindert — süchtig — obdachlos. Projektarbeit mit Randgruppen." Damals waren die Projektarbeiten im Sinne einer politischen Diakonie auf Änderung ungerechter Strukturen ausgerichtet. Im Vergleich dazu ist der vorliegende Band stärker von einer Individualisierung der Diakonie geprägt, was allgemein der Diakonie der Achtziger Jahre entspricht.
„Mit Außenseitern leben" ist ein aktuelles, sehr informatives Buch, das allen in der kirchlichen Sozialarbeit Tätigen sehr empfohlen ist.
Garsten *Hermann Deisenberger*

KIRCHENGESCHICHTE

■ BARDY GUSTAVE, *Menschen werden Christen.* Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten. (Hg. und übersetzt von Josef Blank). (364). Herder Freiburg i. B. 1988. Geb. DM 42,—.

Die französische Originalausgabe erschien 1949 unter dem Titel 'La conversion au Christianisme durant les premiers siècles'. Der Patrologe G. Bardy (1881—1955) war einer der bedeutenden Vertreter der frz. Nachkriegstheologie. J. Blank war ihm 1954 begegnet und behielt diese Begegnung in bleibender Erinnerung. Der Grund für eine Übersetzung dieses Werkes liegt für Blank zunächst darin, daß er die gründlich gearbeitete Studie über die Situation der frühen Christen einem deutschsprachigen Leserkreis zugänglich machen wollte.
Bardy macht zuerst deutlich, daß dem griechisch römischen Heidentum der Gedanke der religiösen Bekehrung aus verschiedenen Gründen fremd war. In weiteren Kapiteln ist von einer damals verbreiteten Bekehrung zu bestimmten philosophischen Auffassungen und von den möglichen Formen der Bekehrung zum Judentum die Rede. Vier Kapitel beschäftigen sich sodann mit der Bekehrung zum Christentum: mit der Motivation, den damit verbundenen Forderungen, den bestehenden Widerständen und den Methoden. Das letzte Kapitel hat den Glaubensabfall zum Inhalt, der neutral betrachtet schon immer die Kehrseite der Bekehrung ist.
Die Darstellung Bardys ist gekennzeichnet durch eine profunde Kenntnis der Quellen, auf die immer wieder zurückgegriffen wird. Manche idealisierende Klischeevorstellung wird zurechtgerückt und an der historischen Realität korrigiert. Es wird dem Leser ein lebendiger Eindruck der frühchristlichen Situation vermittelt, von der Fremdheit, die zwischen den damals geltenden religiösen und philosophischen Denkweisen und dem christlichen Glauben bestanden, und von der Notwendigkeit, sich mit dieser fremden (geistigen) Welt, in der man auch (über)leben mußte, zu arrangieren. Bei aller Nüchternheit in der Einschätzung der historischen Situation übersieht Bardy aber auch nicht die spirituelle Kraft der neuen Bewegung und die Faszination, die von ihr ausging, auch wenn deren Ursachen geschichtlich nicht faßbar sind. Auch wird man daran erinnert, daß die geschichtliche Wirklichkeit immer umfassender ist, als dies durch die verfügbaren Quellen belegt werden kann.
Was Bardy lebendig zu beschreiben und auszudeuten vermag, informiert jedoch nicht nur über die Anfänge des Christentums, sondern gewinnt zusätzliches Interesse dadurch, daß die gegenwärtige Situation des Christentums in manchem an die frühchristliche Situation erinnert. Daß der Prozeß der Säkularisierung im deutschen Sprachraum eine gewisse Verzögerung gegenüber Frankreich aufweist, ist einer der Gründe dafür, daß Blank eine Übersetzung ins Deutsche gerade jetzt für sinnvoll hielt.
Das Christentum findet sich wieder in einer Umwelt, der es fremd gegenübersteht. Auch heute ist es nicht so, daß dieser Welt nichts heilig wäre. Was aber dem heutigen Lebensgefühl entspricht, läßt sich kaum mehr in der verfügbaren christlichen Begrifflichkeit und Sprache ausdrücken. Wieweit es sich dabei nur um ein Sprachproblem handelt, so mühevoll dessen Lösung im Einzelfall auch sein kann, oder um einen unüberbrückbaren Gegensatz zu einer Welt, die meint, auf eine Erlösung im religiösen Sinn nicht angewiesen zu sein, ist eine Frage, deren Beantwortung den heutigen Christen in einer ähnlichen Weise aufgegeben ist wie den Christen der ersten Jahrhunderte.
Für derartige Überlegungen sensibel zu machen und dabei doch nüchtern an die geschichtliche Realität gebunden zu bleiben, die nur allzugerne idealisiert und geträumt wird, ist das Verdienst dieses Buches.
Linz *Josef Janda*

■ GÖRICH KNUT, *Ein Kartäuser im Dienst Friedrich Barbarossas: Dietrich von Silve-Bénite (c 1145—1205).* (Analecta Cartusiana Bd. 53). (153, 2 Karten). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1987. Brosch.

In einer — aus eingehender Quellen- und Literaturbenützung hervorgegangenen — Arbeit erbringt Vf.

den Nachweis für eine nicht unbeachtliche diplomatische Tätigkeit des Kartäusers Dietrich von Silve-Bénite. Dieser war sowohl an der Aussöhnung zwischen dem Kaiser und dem Papst im Frieden von Venedig (1177) als auch zwischen dem Kaiser und dem lombardischen Städtebund im Frieden von Konstanz (1183) beteiligt. Die Wurzel für die ungewöhnliche politische Agilität eines Mönchs erblickt der Vf. einerseits in der engen Verwandtschaft zwischen Barbarossa und Dietrich, der am ehesten ein unehelicher Sohn des Kaisers gewesen sein dürfte, andererseits in einer tiefen Frömmigkeit als Frucht einer Bekehrung. Die saubere Studie erlaubt einige interessante Blicke hinter die Kulissen der großen Weltpolitik, auch wenn Dietrich nicht im hellen Rampenlicht der Geschichte steht und seine Bedeutung nicht überschätzt werden darf. Für eine Prüfungsarbeit hat das kleine Buch ein beachtliches wissenschaftliches Niveau.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOGG JAMES, *Die Ausbreitung der Kartäuser,* und LANDEL LEON, *La Chartreuse de Lugny 1172—1789.* (Analecta Cartusiana Bd. 89). (144). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1987. Brosch.

Der kurze Beitrag von J. Hogg verdient Beachtung, weil er auf wenigen Seiten einen vorzüglichen Überblick über die Verbreitung der Kartäuser bietet. Innerhalb der 18 Provinzen werden die einzelnen Kartausen chronologisch aufgelistet. Als Ergebnis zeichnet sich ab, daß von 271 Klöstern heute nur mehr 23 bewohnt sind. Die Schicksale der aufgehobenen Kartause Lugny behandelt der derzeitige Besitzer. Seine Studie enthält auch eine umfangreiche Beschreibung der erhaltenen Baulichkeiten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KÜPPERS KURT, *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter.* Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet. (Münchener Theologische Studien. I. Hist. Abt. Bd. 27). (336). EOS, St. Ottilien 1987. Brosch.

Wir können uns hier kurz fassen, da der Autor des Buches selbst in dieser Zeitschrift die beste Zusammenfassung seiner Ergebnisse geboten hat („Frömmigkeit in Wandel und Bestand — am Beispiel der Maiandacht", ThPQ 135, 1987, 155—165). Das vorliegende Werk wurde 1986 an der Universität Regensburg als liturgiewissenschaftliche Habilitationsschrift angenommen. Es bietet zunächst Einblicke in die Vorformen der Maiandacht, die ursprünglich stärker auf Christus und die Kreuzverehrung ausgerichtet war. Der Hauptteil stellt eine saubere Bestandsaufnahme marianischer Maiandachtsformen im deutschen Sprachraum von ca. 1850 bis ca. 1950 dar. In einem systematischen Teil werden u. a. die kirchengeschichtlichen und politischen Hintergründe und die konkrete Gestaltung der Maiandacht erörtert. In einem „Ausblick" wird dafür plädiert, die Maiandacht dort, wo sie noch lebendig ist, zu erhalten und sie wieder stärker auf Christus zu beziehen. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte und zeichnet sich durch eine sorgfältige Sprache und angenehme Lesbarkeit aus, auch finden sich nur wenige Druckfehler. Auf zwei sei verwiesen: die ThPQ stand 1853 nicht im 56., sondern im 6. Jahrgang (S. 107 Anm. 193); das österreichische Konkordat wurde 1855 angeschlossen, nicht 1856 (S. 108).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ALTERMATT URS/WIDMER JOSEF, *Das Schweizerische Missionswesen im Wandel.* Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955—1962. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswesen — Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionaire XXXII). (50). Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1988. sfr 8,—.

Trotz der Kürze liegt hier eine recht interessante Studie vor. Der Aufsatz holt zunächst etwas weiter aus, als der Titel besagt. So bringt er den Ausgangspunkt des Missionswesens in der Schweiz etwa seit dem Ende des Ersten Weltkriegs, die Leistungen der schweizerischen Missionsinstitute, aber auch die Schwäche und Einseitigkeit des Missionsbewußtseins. Eine merkliche Änderung brachte dann die Missionsausstellung „Messis" 1955. Waren Geldbeschaffung und Werbung bis dahin Angelegenheit der einzelnen Orden und Institute, so nahmen sich nunmehr die damals noch gut funktionierenden katholischen Laienorganisationen der Sache an; hervor taten sich die KAB und die Jugendorganisationen. Wenn auch vom damaligen Antikommunismus getragen, schufen sie doch eine neue Sicht der Mission und der Verpflichtung der Katholiken für die Mission. Davon ging auch die Idee eines Missionsjahrs aus, und speziell die Jugend war es, die das Missionsjahr 1960/61 und dessen Weiterführung durchsetzte. Daraus resultierte die Idee des jährlichen Fastenopfers für die Missionen. Wegen der der Schweiz eigentümlichen Kirchenfinanzierung wurde zunächst die Hälfte für pastorale Aufgaben in der Heimat einbehalten, später gingen zwei Drittel an die Missionsinstitute.

Sehr deutlich wird in diesem Aufsatz die Veränderung des Missionsbewußtseins innerhalb der Gemeinden in relativ kurzer Zeit herausgearbeitet; es wird auch dargestellt, daß über das Fastenopfer es auch zur ersten ökumenischen Zusammenarbeit innerhalb der Schweiz kam. Recht einsichtig werden auch die Zusammenhänge zwischen politischen, weltkirchlichen und ortskirchlichen Vorgängen beleuchtet.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ ANHELL FERDINAND — HAGER GERHARD, *Kirche unter dem Nationalsozialismus.* Symposion 1988. (483). Religionspädagogisches Institut der Erzdiözese Wien, Wien 1988. Brosch. S 190,—.

Das interessante Symposion ging den verschiedensten Facetten kirchlichen und antikirchlichen Tuns im Dritten Reich nach. Daß es fast allen Rednern nicht um Apologetik, sondern um die Erhebung und Wertung des Geschehenen ging, sei positiv vermerkt. Nicht in allen Beiträgen erfährt man Neues,

einige jedoch haben geradezu Neuland beschritten. So hat z. B. *H. Gamerith* aufgrund der Ergebnisse einer Umfrage versucht, die Strategie des Regimes beim Vorgehen gegen die katholischen Privatschulen zu rekonstruieren. *F. Oswald* hat gezeigt, wie sehr die nationalsozialistische Schule ein „Instrument der Ideologie" war. *A. Fenzl* erörtert die Hilfeleistungen Kardinal Innitzers für die Juden. Damit sind auch schon einige Schwerpunkte des Symposions genannt. Mit Judenfrage und Schulfrage befassen sich auch andere Beiträge (z. B. *M. Liebmann, E. Deifel, M. Widmann, A. Fussek).* Weitere Vorträge waren dem Anschluß (*M. Liebmann),* der kirchlichen Jugendarbeit *(M. Bittner)* und der Sprache des Nationalsozialismus *(J. Kurzreiter* und *W. Wagerer)* gewidmet.

So interessant das Buch auch ist, so bedauerlich ist es, daß zahlreiche Beiträge offenbar nach Tonbandaufnahmen abgedruckt wurden, ohne jeden Versuch sprachlicher Glättung, ohne Weglassung überflüssiger Rhetorik, ohne Hinzufügung von Quellen und Literaturangaben. Auch zahlreiche Druckfehler sind stehengeblieben. Das mindert den Wert der Publikation.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WILTGEN RALPH M., *Der Rhein fließt in den Tiber.* Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. (316). Lins-Verlag, Feldkirch 1988. Brosch. S 178,—/DM 24,80/Fr 19,80.

Eine definitive Geschichte des Vaticanum II wird man erst schreiben können, wenn einmal das gesamte Quellenmaterial zugänglich ist. Vorerst kann das zu besprechende Buch vorzügliche Dienste leisten. Der Verfasser, der während des Konzils einen unabhängigen Konzilsnachrichtendienst betreute, verfügt über sehr viel Hintergrundinformation, die er auch bereitwillig mitteilt. Zusätzlich stand ihm jetzt schon umfangreiches Dokumentationsmaterial zur Verfügung. So gelang ihm eine recht detaillierte Darstellung vom Konzilsverlauf, die auch das dramatische Ringen um die einzelnen Dekrete, etwa um jenes über die Kirche oder um das über die Religionsfreiheit, ausführlich schildert. Wie stark Ereignisse außerhalb der Konzilsaula, z. B. die Reise Papst Pauls VI. ins Heilige Land, auf das Konzil einwirkten, wird ebenfalls gezeigt. Der zunächst etwas kryptisch anmutende, aber journalistisch gut gewählte Haupttitel will besagen, daß die Haupteinflüsse auf dem Konzil aus den Ländern an den Ufern des Rheins kamen: Deutschland, Österreich, Schweiz, Frankreich, Niederlande. Für die oberösterreichischen Leser sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß auch die Rolle von Bischof Franz Zauner für die Liturgiekonstitution eingehend behandelt wird. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Inge Köck. Das Unternehmen ist gelungen, obwohl sich gelegentliche Unschärfen in der Diktion feststellen lassen. Daß das Register leider alles eher als vollständig ist, ist bedauerlich, weil dadurch das Auffinden von Einzelheiten erschwert wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

AUGUSTINUS

■ CAPRIOLI ADRIANO/VACCARO LUCIANO (Hg.), *Agostino e la conversione cristiana.* (Augustiniana, Bd. 1). (96). Edizioni Augustinus, Palermo 1988. Ln. L. 20.000.

Die 1600. Wiederkehr der Bekehrung des hl. Augustinus war Anlaß für ein internationales Kolloquium „S. Agostino nelle terre di Ambrogio". Die Vorträge der ersten Sitzung über Augustinus und die christliche Bekehrung werden hier vorgelegt. *Hans Urs von Balthasar* eröffnet mit einer Analyse des Bekehrungsgeschehens überhaupt, in der er den Unterschied zwischen philosophischer und spezifisch christlicher, sog. erster und zweiter, personaler und sozialer Bekehrung herausarbeitet (17—21). Die Bekehrung Augustins beleuchtet vor allem unter ekklesiologischem Aspekt Kardinal *Giacomo Biffi.* Gegenüber der Legende von engen Beziehungen zwischen Augustinus und Ambrosius zeigt er deutlich auf, wie spärlich die Kontakte zwischen beiden, wie wichtig die Vermittlung Monicas, aber auch die Ekklesiologie, das Schrift- und Philosophieverständnis Ambrosius' für den Weg Augustin in eine „plena ecclesia" waren, in der „alius sic ibat, alius autem sic" (Conf. 8,1,2) (23—34). *Luici Alici* zeichnet mehr mit aktuellen Bezügen den Weg des Intellektuellen zwischen Glauben und Forschung nach. Augustins Weg des *intelligere* ist genährt vom Ideal der *vita beata,* die in der Übereinstimmung von Wahrheit und Glückseligkeit gesehen wird (35—54). Beachtenswert ist der Beitrag von *Giovanni Saldarini,* der die Bekehrung Augustins als Weg zur Schönheit deutet (55—64). Wahrheit erscheint als Schönheit (56f). Die Liebe zur Schönheit zieht sich von den Cassiciacum-Dialogen bis zur Bestimmung seiner Mönche als „amatores spiritalis pulchritudinis" (Reg. VIII,1) wie ein roter Faden durch Augustins Werke (59f). Bekehrung besteht deshalb im Schönwerden der Seele durch die Liebe zu Gott (61) und in einer „goiosa penitenza" (62).

Im Anhang wird die immer noch unbeantwortete Frage nach dem Ort des „rus Cassiciacum" neu gestellt. *Luigi Beretta* weist mit vielen historischen Details u. a. an der Gestalt des Ortsnamens, an archäologischen Funden und vor allem an einer in der Renaissance lebendigen und deshalb älteren Augustinusverehrung nach, daß bessere Gründe für Cassago Brianza sprechen als für Casciago (67—83). Diese Gründe können von *Silvano Colombo,* der ohne neue Argumente nur mit Hinweis auf fehlende Grabungen und topographische Hypothesen Casciago verteidigt, nicht entkräftet werden (83—92). Doch ist in dieser Frage eine endgültige Antwort auch nach diesem Kolloquium noch ausständig.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ REALE GIOVANNI / PIZZOLATO LUIGI FRANCO / DOIGNON JEAN / OROZ RETA JOSE / MADEC GOULVEN / FOLLIET GEORGES, *L'Opera Letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano.* Agostino nelle terre di Ambrogio (1—4 otto-

bre 1986). (Augustiniana, Bd. 2). (221). Edizioni Augustinus, Palermo 1988. Ln. L. 32.000.

Der zweite Band mit Beiträgen des Internationalen Kolloquiums „Agostino nelle terre di Ambrogio" bietet die Ergebnisse einer „Lectura Augustini", in deren Mittelpunkt die Schriften von Cassiciacum stehen. *G. Reale* stellt *Contra Academicos* vor, beschäftigt sich aber nur mit dem Schlußteil des 3. Buches ausführlicher (13—30). In der Möglichkeit, Wahrheit auf dem Weg der *ratio* nicht nur zu suchen, sondern zu finden, wächst Augustinus über die akademische Skepsis hinaus. Speziell christliche Inhalte wie Erlösung und Kreuz werden aber an *Comm. in Jo.* dargestellt, der mit Cassiciacum nichts mehr zu tun hat. Bereits vom Umfang her fällt die gründliche und einfühlsame Studie von *L. F. Pizzolato* zu *De beata vita* auf (31—112). Augustins Suche nach der Wahrheit zeigt sich als Weg zur Glückseligkeit, zum „deum habere" (85—95). Dadurch sagt Augustinus jeder fideistischen „superstitio puerilis" ab (59). In den *Retr.* muß er seine Lehre allerdings korrigieren, weil sich sein Optimismus hinsichtlich der gänzlichen Unterworfenheit der Leiblichkeit unter den Geist nicht durchhalten ließ (106ff). *J. Doignon* zeigt mit wertvollen Literaturhinweisen zu einzelnen Lehren bzw. Ausdrücken die Quellen und Hauptthemen von *De ordine* auf (113—150). Nach der Überwindung des stoischen Dogmatimus (118ff) erweist sich 'rationabilis' als Schlüsselwort der Gesprächsführung. Die Ordnung der Welt wird verlassen zu Gunsten der Ordnung der Wissenschaften, die der Ordnung des Verstandes entstammt, diese aber auch bewirken soll. Eine ähnliche Einführung bietet *J. Oroz Reta* zu den *Soliloquia*, wobei seltsamerweise auch die Kapitelüberschriften herangezogen werden (164.168). Die Fragen der Erkenntnis, vor allem die Illuminationstheorie und das „augustinische Cogito" werden ausführlich erörtert (158—174), nicht dagegen Ansätze zur Anamnesislehre (Solil. II, 20,35). Sehr optimistisch wird der Wert der Unsterblichkeitsbeweise gesehen (177). Vorarbeiten für das nicht geschriebene 3. Buch der *Solil.* bietet *De immortalitate animae*, das *G. Madec* in einer gründlichen Studie vor allem hinsichtlich seiner Quellen untersucht (179—190). *G. Folliet* geht schließlich den Hauptthemen des Briefwechsels zwischen Augustinus und seinem Schüler und Freund *Nebridius* nach (Ep. 3—14): Rückkehr zu sich selbst, Fragen der Erkenntnis und vor allem der ersten Formulierungen einer Trinitäts- und Inkarnationslehre (191—215). Die Persönlichkeit des ebenso liebenswürdigen wie hartnäckigen „inquisitor ardentissimus veritatis" Nebridius (Conf. 9,3,6) wird aus Augustins Zeugnissen lebendig.

Bei aller Unterschiedlichkeit in Methode und Darstellung stellen die italienischen, französischen und spanischen Beiträge des Bandes eine wertvolle Hilfe zur „Lectura Augustini", vor allem seiner Frühwerke dar.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

LATEINAMERIKA

■ SIEVERNICH MICHAEL (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa.* Ein Lesebuch. (Forum Politische Theologie 6). (196). Kaiser u. Grünewald, München u. Mainz 1988. Kt. DM 22,80.

Das vorliegende Buch ist in der momentanen Flut befreiungstheologischer Publikationen eine Bereicherung. Nicht, weil die bereits anderorts erschienenen Aufsätze namhafter Befreiungstheologen wiederum — nun von europäischen Theologen — verkauft werden, sondern weil die Auswahl und Anordnung eine herausfordernde und zugleich umsichtige Einführung in die Anliegen und Vielfalt der Befreiungstheologie darstellt.

Der Hg. beabsichtigt mit dem „Lesebuch" „eine solche Grundkenntnis der Wurzeln der Befreiungstheologie und ihrer Entfaltung zu vermitteln, um auf diesem Hintergrund den Brückenschlag von Lateinamerika nach Europa zur Sprache zu bringen" (9). Dementsprechend unterteilt sich die Aufsatzsammlung nach einer Einleitung des Hg. („Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch, 15—43), die sich um die historische und systematische Bedeutung des Eroberers und Bischofs der Indios, Bartolome de las Casas (1484—1566), für die heutige Theologie der Befreiung (=ThdB) bemüht, in drei Teile: Im Teil I (Wurzelgrund) kommen der kürzlich verstorbene Bischof *Leonidas Proano* (Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika, 45—55) und der ermordete Bischof *Oscar A. Romero* (Die politische Dimension des Glaubens, 56—68) zu Wort und unterstreichen in lebensnaher und kritisch-narrativer Weise die Bedeutung der Option für die Armen, die selbst „authentische Verkündiger des Evangeliums" (52), somit der eigentliche Ort der Kirche sind. Kirche hat sich nach Bischof Romero in diese Welt der Armen zu inkarnieren.

Teil II (Entfaltung) versucht mit Aufsätzen von *S. Galilea* (Die Theologie der Befreiung nach Puebla, 69—102) und *J. L. Segundo* (Die zwei Theologien der Befreiung in Lateinamerika, 103—117) historische Entwicklung, Grundanliegen, vor allem auch die innere Vielgestaltigkeit und Prozeßhaftigkeit dieser theologischen Strömung aufzuzeigen. Besonders instruktiv und in analytischer Hinsicht für die Entwicklungsfähigkeit der ThdB neuartig ist der Beitrag Segundos.

Teil III (Brückenschlag) greift Aufsätze von Befreiungstheologen auf, in denen explizit auf den Beitrag der ThdB für Europas Kirche und Theologie eingegangen wird. *Jon Sobrino* (Christus in Lateinamerika: Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität, 119—138) verweist dabei die europäische Kirche auf den Ort des Evangeliums, „die Armen dieser Welt" (134), wenn sie Zukunft haben will. *J. B. Libânios* Überlegungen (Europäische und lateinamerikanische Theologie: Unterschiedliche Perspektiven, 139—158) thematisieren ausdrücklich die unterschiedlichen Ansätze und Sehweisen lateinamerikanischer und europäischer Theologie, während *E. Dussel* (Die Gezeiten des Evangeliums. Wie die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden,

159—171) die gegenläufigen Bewegungen der Missionierung zwischen einer Kirche des Zentrums (Europa) und einer Kirche der Peripherie (Kirche der Armen) im Bild von Flut und Ebbe als heutige Chance einer gegenseitigen Befruchtung deutet. *C. Boff* beschließt in der literarischen Form eines Briefes (Die „Intuitionen" Lateinamerikas auf Europa übertragen. Ein „Brief", 172—186) in behutsamer, aber umso klarerer Weise, mit einer Deutung seiner „europäischen Erfahrungen" und mit Vorschlägen für eine partikulare Rezeption einer ThdB den Aufsatzband. Die vom Hg. nach jedem Aufsatz eingeschobenen „Stolpersteine" in Form von Zusammenfassungen und Fragen verhindern ein schnelles Überlesen und regen auch dazu an, das Buch mit anderen gemeinsam zu lesen. Dieses Lesebuch zur ThdB eignet sich vorzüglich, die Intentionen dieser neuen Theologie kennenzulernen, besonders aber auch den notwendigen Dialog in kreativer Differenz und Solidarität hierzulande weiterzutreiben.

Linz *Franz Gruber*

■ METZ JOHANN BAPTIST/ROTTLÄNDER PETER (Hg.), *Lateinamerika und Europa.* Dialog der Theologen. (Forum Politische Theologie B). (172). Kaiser u. Grünewald München u. Mainz 1988. Kt. DM 22,80.

Nach Jahren heftiger Kontroversen um die Befreiungstheologie, scheint sich eine Phase des fruchtbaren Dialogs abzuzeichnen. Gewiß, die von Metz und Rottländer herausgegebenen Beiträge sind keine Sammlung von Pro- und Contra-Positionen, sondern gehen auf einen großangelegten, weit über die Theologie hinausgehenden Kongreß mit Werkstattcharakter der Universität Münster Ende September 1987 zurück, der dem Thema „Lateinamerika und Europa im Dialog" gewidmet war. Der Bogen der Auseinandersetzung reichte von Theologie, Recht, Wirtschaftswissenschaft bis hin zu Geographiedidaktik. Unter den neun „Werkstätten" war wohl die Werkstatt Theologie mit 100 Teilnehmern die größte und wichtigste. Sie wurde von J. B. Metz vorbereitet, moderiert und stand unter dem Generalthema „Religion, Kirche und Theologie im Spannungsfeld zweier Kontinente". Zweifellos wurde damit ein Bündel brisanter und klärungsbedürftiger Fragen aufgegriffen, die sich in den hier veröffentlichten Beiträgen von L. Boff, G. Gutiérrez, J. C. Scannone, F.—X. Kaufmann, R. de Almeida Cunha, H. Steinkamp, E. Dussel, A. Wagua, Kardinal P. E. Arns widerspiegeln. Aufgrund dieser Fülle seien nur stichwortartig Probleme genannt, die zur Sprache kamen: das Verhältnis europäischer Freiheitstraditionen zum Befreiungsprozeß der Armen der „Dritten Welt" (L. Boff); Ausgangsbasis und methodische Entfaltung von Unterdrückungserfahrungen durch eine Befreiungstheologie (G. Gutiérrez); die Bedeutung der Volksreligion in Lateinamerika und die Rolle der Religion in der modernen postindustriellen europäischen Gesellschaft (H. C. Scannone, F.—X. Kaufmann); Fragen zum Verhältnis Vergesellschaftung und Gemeinbildung, Basisgemeinde und Pfarrei (R. die Almeida Cunha, H. Steinkamp); Fragen über die Situation von Ethnien (Bauern, Indios, . . .) und Möglichkeiten des Schutzes und der Weiterbildung ihrer kulturellen Identität im Austausch mit dem Christentum (A. Wagua), schließlich die erschütternde Lage um die Menschenrechte in Lateinamerika (P. E. Arns, E. Schillebeeckx, J. Moltmann, J. Terán-Dutari, M. Siegle).

Wie in vielen anderen Beiträgen lateinamerikanischer Befreiungstheologie so auch hier, beeindruckt die nichtidealistische, an den konkreten Auswirkungen des umfassenden Dominanzverhältnisses Europa/Nordamerika — Lateinamerika orientierte und auf Veränderung drängende (oft narrative) Rede der Theologie der Befreiung. Für den europäischen Theologen und Christen ist zum Verstehen und zur notwendigen, aber auch theoretisch komplex zu erfassenden Veränderungspragmatik ein Standortwechsel unabdingbar. Erst solcher Wechsel läßt die kontextgerechten Differenzierungen zwischen „drüben" und „herüben" wahrnehmen.

Was das Buch leider nicht vermittelt (vermitteln kann), war der konkrete Dialog in der Werkstatt. Der Dialog der Theologen kommt nur im Podiumsgespräch zur Menschenrechtsproblematik zum Ausdruck — dort aber herrscht erwartungsgemäß Einmütigkeit. Zukünftige Dialogpublikationen könnten sich aber durchaus am vorbildhaften Kolloquiumsmodell W. Oelmüllers (Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie) orientieren.

Linz *Franz Gruber*

■ MEIER JOHANNES (Hg.), *Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika.* Mit Beiträgen von Wolfgang Reinhard, Eduardo Hoornaert, Johannes Meier, Fernando Mires. (96). Schnell & Steiner, München 1988. Kt. DM 18,—.

Daß die Theologie der Befreiung keine nur gegenwärtige Form des Theologietreibens ist, zeigt der Blick in die Kirchen- und Kolonialgeschichte Lateinamerikas. Kirchengeschichte als theologische Disziplin wird zur *memoria passionis,* ist „aktive Erinnerung" (Hoornaert, 91) im Dienste der Veränderung todbringender Lebensformen. Dazu ist auch eine „Revision der Kolonial- und Missionsgeschichte" (6) notwendig, wozu die Aufsatzsammlung einen Beitrag leisten will, auch angesichts der bevorstehenden 500—Jahr—Feier der europäischen Bemächtigung „West-Indiens".

Der Beitrag von *W. Reinhard* versucht „Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion" (8—25), die gigantische Ausmaße annahmen, freizulegen. Die Privatisierung der Motive „Profit-Status-Mission" für die Kolonialisierungswelle vermag aber nicht recht zu überzeugen, schon gar nicht der Satz: „Man kann nur gierige Individuen, die Kapitalisten, nicht aber die Gesetze des Marktes, den Kapitalismus, moralisch denunzieren" (19). Diese Auffassung ist eine offensichtliche Grenze der spezifischen Differenz zu einer (Kirchen-)Geschichtsschreibung aus der Perspektive der unterworfenen Länder. *E. Hoornaert* (26—39) zeigt nämlich, wie die Zyklen der Conquista konstitutiv waren für den Missionierungsprozeß und beides Hand in Hand ging. *J. Meier* (40—55) konzentriert seinen Blick auf die strukturelle Ausgestaltung des Verhältnisses Kirche—Krone

unter der spanischen Kolonialherrschaft, verweist deutlich auf den Verlust der „kritische(n) Distanz zur Kolonialherrschaft" (46) von seiten der kirchlichen Hierarchie, ohne die utopischen Versuche einer friedlicheren Missionierungsform zu vergessen. „Der Kampf um die Menschenrechte der Indios" (56—64) beginnt, wie *F. Mires* verdeutlicht, auf der Insel „Hispaniola" (Haiti) und erhält in Bartolomé de las Casas seinen hervorragendsten Exponenten, der in seinen theologischen Arbeiten sogar als „Vorkämpfer der Religionsfreiheit" (62) bezeichnet werden kann und heute in der Befreiungstheologie als der eigentliche „Kirchenvater" gilt.

Narrativ-biographische Kirchengeschichte treibt am Schluß nochmals *E. Hoornaert* (80—92), der in der anhaltenden westlichen Invasion die Ursachen demographischer Katastrophen, die Entwurzelung der Bevölkerung, die Unterbindung der Subjektwerdung an Millionen von Afrikanern in Lateinamerika sieht. Kirchengeschichte wird nach Hoornaert in diesem Kontext „Belebung der Wurzeln" durch „aktive Erinnerung" als „Praxis" und „Kampf" (91).

Zwar bringen insgesamt die Aufsätze zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika keine wesentlich neuen Erkenntnisse, für eine erste Information aber erfüllt das Buch seinen Zweck. Es zeigt zudem eindrücklich, daß vor allem lateinamerikanische Theologen begonnen haben, sich die eigene leidvolle Geschichte als Prozeß zur Befreiung anzueignen.

Linz *Franz Gruber*

■ DUSSEL ENRIQUE, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika.* (435). Matthias-Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 48,—.

Lange hat es gedauert bis endlich dieses Werk auch in deutscher Sprache vorliegt; denn bereits 1971 erschien es als „Historia de la Iglesia en América Latina" in Madrid. Die vorliegende deutsche Ausgabe ist allerdings wesentlich erweitert und bis 1985 heraufgeführt worden.

Um es gleich vorwegzunehmen: Es handelt sich bei diesem Buch keineswegs um eine Kirchengeschichte Lateinamerikas im herkömmlichen Sinne; ich will es vielmehr als eine leidenschaftliche Apologie der Theologie der Befreiung bezeichnen. Dabei soll „leidenschaftlich" positiv im Sinne von „engagiert" verstanden sein. Der Autor selbst ist ja ein „confessor", der den Pressionen in Argentinien weichen mußte. Dies erklärt auch den Stil des Buches. Wer daher eine Faktengeschichte der lateinamerikanischen Kirche erwartet, wird enttäuscht sein. Diese bietet eher Prien in seinem umfangreichen Opus (*Hans-Jürgen Prien*, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978). Aber darum geht es Dussel gar nicht. Er sucht eher die Reflexion der Geschichte und damit die Deutung der Gegenwart. Natürlich will er damit beweisen, daß die ständige Unterdrückung eines Großteils der Bevölkerung nach Befreiung schreit, und daß das Evangelium diese Befreiung bringen kann. Die Argumentation erfolgt dabei auch auf biblischer, soziologischer und theologischer Ebene, wobei durchaus auch die Hegel'sche Dialektik angewandt wird (nicht aber im Sinne des Marx'schen historischen Materialismus, wenn man von dessen Frühformen absieht).

Das Werk gliedert sich in vier Teile, von denen wiederum einige Unterkapitel den Charakter eigenständiger Essays haben. Der erste Teil nennt sich „Hermeneutische Einleitung", bringt aber bereits grundlegende Aussagen über Unterdrückung und Befreiung und zwar ganz konkret in der Situation Lateinamerikas. Der zweite Teil behandelt „Die Christenheit der Westindischen Länder (1492—1808)". So sachlich zunächst dieser Übertitel erscheinen mag, so handelt es sich doch nicht primär um eine Faktendarstellung, vielmehr wird immer versucht, auch die Hintergründe auszuleuchten. So geht er auf die verschiedenen zivilisatorischen und religiösen Voraussetzungen bei der Begegnung der Indios und Spanier ein und schildert den dabei auftretenden Schock für die Eingeborenen, die Problematik der Missionsmethoden (wenn er auch den Idealismus herausstreicht), vor allem aber den übermächtigen Einfluß der Politik auf die Kirche durch das Patronat der spanischen Könige.

Der dritte Teil behandelt die Zeit von 1808 bis 1962 und ist mit „Die Agonie des kolonialen Christentums" betitelt. Geschildert wird die junge Unabhängigkeit der neuen Staaten, die durchaus das alte Patronatsrecht der spanischen Krone beanspruchen, die Kirche also in ihrem kolonialen Zustand kontrollieren wollten. Auch hier sind wiederum Reflexionen über den Status der Kirche bei den verschiedenen Bevölkerungsgruppen eingebaut, die eine tiefere Sicht erlauben. Etwas anspruchsvoll nennt sich der vierte Teil „Die Kirche und die lateinamerikanische Befreiung (ab 1962)". Für einen Historiker doch ein relativ knapper Abschnitt! Es handelt sich aber dabei um das Kernstück des ganzen Buches und umfaßt etwa ein Drittel des Umfangs. 1962 steht für den Beginn des Konzils und der antioligarchischen und antiimperialistischen Volksrevolution. Das Konzil mit der Enzyklika „Populorum progressio" ermöglichte die Beschlüsse der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellin (1968) und die sich daraus entwickelnde Volksbewegung, deren Entwicklung allerdings noch nicht abzusehen ist. Erst ab diesem Abschnitt werden in die Beschreibungen erstmals der karibische Raum und Brasilien ausführlicher behandelt. Liebevoll werden die Bemühungen von Priester und Laien, aber auch kritisch die Haltung einzelner Bischöfe behandelt. Vor allem der Aufbruch an der Basis wird herausgestellt und damit auch das neue Selbstbewußtsein der Christen. Der fünfte Teil betitelt sich mit „Theologische Bedeutung der Ereignisse seit 1962", wobei der Autor wieder auf sein ureigenstes Feld der Reflexionen gelangt. In einem Anhang, der den Zeitraum von 1982 bis 1984 behandelt, wird der jüngsten Ereignisse und Entwicklungen gedacht, vor allem aber auch der Opfer der Repressionen unter den diktatorischen Regimen.

Zweifellos ist dieses Buch eine Pflichtlektüre für alle, die sich für die Entwicklungen Lateinamerikas interessieren, die die Theologie der Befreiung kennen und verstehen lernen wollen. Allerdings muß auch gesagt werden, daß die Art des Theologisierens mit soziologischem Vokabular die Lektüre nicht einfach macht. Es ist auch klar, daß eine so engagierte Schrift auch

ihre Einseitigkeiten hat und sicherlich nicht ein komplettes Bild des Kontinents bringen kann. Aber gerade wegen des Engagements und der für Europäer ungewohnten Methoden ist das Buch auch sehr erfrischend zu lesen, wenn man dem Autor auch nicht in allem folgen muß.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ SEIBEL WOLFGANG (Hg.), *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört.* Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. (144). Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 22,80.

Dieses Buch stellt Aufsätze, die in der Monatsschrift „Stimmen der Zeit" in den Jahren 1985 und 1986 erschienen sind, einer breiteren Öffentlichkeit zur Verfügung. Hervorragende Theologen wie Raúl Fornet-Betancourt, Rogelio García-Mateo, Gustavo Gutiérrez, Norbert Lohfink, Oswald von Nell-Breuning und Michael Sievernich garantieren für das hohe Niveau dieses Sammelbandes.

Der Herausgeber und Chefredakteur der „Stimmen der Zeit", Wolfgang Seibel, erklärt im Vorwort, worum es in diesem Sammelband geht: Um ein Verstehen der Theologie der Befreiung und um einen innerkirchlichen Dialog mit dieser Theologie. Die Autoren verwirklichen dieses Vorhaben in tiefer Verantwortung und brüderlich-kritischem Verstehen.

Dem Inhalt nach geht es in der Hauptsache um folgende Themen: 1. Entstehung, Inhalt und Methoden der Theologie der Befreiung (Gustavo Gutiérrez, M. Sievernich, R. García-Mateo, R. Fornet-Betancourt). 2. Kritik an der Theologie der Befreiung, hier insbesondere die Kritik wegen der Rolle der Sozialwissenschaften, marxistischer Elemente in der Theologie der Befreiung (R. Fornet-Betancourt, Oswald von Nell-Breuning). Es wird auch der Vorwurf, von der kirchlichen Tradition abzuweichen, aufgegriffen (R. García-Mateo). 3. In einen brüderlichen, kritischen und weiterführenden Dialog tritt N. Lohfink ein mit seinem Beitrag über den Exodus als klassische Stelle der Befreiungstheologie.

Jeder einzelne Beitrag stand ursprünglich für sich, sodaß im Sammelband Überschneidungen unvermeidlich sind. Doch stören solche Überschneidungen keineswegs, da die Inhalte in einem je spezifischen Zusammenhang stehen, ja sie beleuchten die Theologie der Befreiung von verschiedenen Seiten. Manche Beiträge (etwa O.v. Nell-Breuning, N. Lohfink) haben in der Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung eine entscheidende Rolle gespielt. Es ist ein Anschauungsbeispiel dafür, wie theologischer und innerkirchlicher Dialog aussehen soll.

Das Buch ist leicht lesbar, bietet eine der besten Darstellungen, die es über die Theologie der Befreiung gibt, zeigt die Bedeutung dieser Theologie für das gesamtkirchliche theologische Schaffen auf und ist eine anregende Herausforderung für die ganze Kirche, diese Impulse aus Lateinamerika aufzugreifen. Dieses Buch vermittelt Optimismus und Hoffnung, es sollte in keiner Bibliothek fehlen.

Mödling *Jakob Mitterhöfer*

■ DEELEN GODFRIED/GOHLA HANS-PETER (Hg.), *Das Leben teilen.* Basisarbeit lateinamerikanischer Christen in Selbstzeugnissen, Reportagen und Interviews. (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, Bd. 21). (172). Grünewald, Mainz und Kaiser, München 1987. Kart. DM 19,80.

„Eine solche Hütte ist in der Regel nicht größer als das Badezimmer eines Durchschnittsniederländers. Dennoch schlafen hier oft 15 bis 20 Menschen, auf dem Boden oder auf einem Stück Pappe. . . . Und doch, trotz allen Elends, sieht man hier mehr frohe Gesichter als an einem sonnigen Tag in den Niederlanden." Diese beiden Sätze aus einer Reportage über einen holländischen Pater auf Haiti charakterisieren die Spannung, mit der die lateinamerikanischen Christen leben müssen. Trotz des Elends noch Hoffnung haben, trotz der Armut „das Leben teilen", das fasziniert uns Europäer an dieser jungen Kirche.

Die Herausgeber des vorliegenden Buches, beide Mitarbeiter von Misereor, haben aus ganz Lateinamerika und von allen Ebenen der Kirche, also von Laien bis zu Bischöfen, Zeugnisse über den Aufbruch der Kirche zusammengetragen. Diese Zeugnisse vermitteln eindringliche Eindrücke über das Elend und die Hoffnung, aber auch über die Ängste und das Scheitern derer, die sich für eine Arbeit an der Basis, mit den Armen entschieden haben. Die Männer und Frauen, über die der Band berichtet, sind keine Helden. Sie leiden unter den ungerechten Verhältnissen und beginnen, kleine Schritte zu tun, um eine Verbesserung zu erreichen. Bildung, Nahrung, Wohnung und Kleidung: damit beginnt ihre Arbeit. Sie versuchen, den Armen bewußt zu machen, daß sie ihr Leben selbst in die Hand nehmen können und müssen. Wie sie das tun, woher sie den Mut und die Ausdauer dazu nehmen, trotz aller Rückschläge weiterzumachen, das ist ein Anstoß für uns, über unser eigenes Christsein nachzudenken.

Dieses Buch bietet keine große theologische Reflexion, aber es ist ein theologisches Buch, weil es erzählt von Gott, der auf der Seite der Armen steht. Wie das ganz praktisch aussieht, ist etwas, das wir in Europa erst wieder lernen müssen. Das Buch ist für alle Christen empfehlenswert, die auf der Suche nach einem authentischen Glauben sind. Die einfache, klare Sprache und die Kürze der Zeugnisse machen es auch zu einer wertvollen Hilfe in Pädagogik und Katechese, wenn es darum geht, über „Heilige" in unserer Zeit nachzudenken. Mehr als jede theoretische Abhandlung über die Befreiungstheologie zeigen die Zeugnisse dieses Bandes, was wir lernen können von unseren Brüder und Schwestern in den jungen Kirchen.

Höchberg (BRD) *Peter Hartlaub*

■ EICHER PETER (Hg.), *Theologie der Befreiung im Gespräch.* Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Gutiérrez, Josef Sayer. (Evangelium konkret). (128). Kösel, München DM 15,80.

Der Band enthält neben der Einführung des Herausgebers (7—23) und dessen abschließender Analyse des innerkirchlichen Konfliktes um die Befreiungstheologie (107—125) zwei Gespräche zweier deutscher Theologen, die die lateinamerikanische Situation kennen (Josef Sayer und Horst Goldstein) mit zwei der bekanntesten Vertreter der Theologie der

Befreiung: mit Gustavo Gutiérrez (25—50) und Leonardo Boff (81—106) sowie einen konkreten Erfahrungsbericht aus einer Pastoral der Befreiung in Cuzco (Peru) durch Josef Sayer (51—79). Vom „Evangelium konkret" zu reden, ist das Programm der Reihe. Neu gelernt werden soll diese konkrete Rede im Gespräch mit der Theologie der Befreiung, die „eine konkrete Verbindung zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung und dem Kampf um die Befreiung aus einer politisch gestützten Wirtschaftsform" sucht (9), die darin das Evangelium nicht marxistisch verfremdet, sondern die Unterscheidung zwischen Gott und den Götzen auch in der Praxis des Glaubens geltend macht (10f). In diesem Ausgangspunkt gründet die scharfe Abgrenzung von der traditionellen christlichen Sozialethik sowie streckenweise ein aggressiver Ton gegenüber der Glaubenskongregation (bezeichnenderweise nur im Munde deutscher Theologie). Auch wenn der innertheologische und innerkirchliche Konflikt auch hier noch nicht auf den Punkt gebracht ist — während die eine Seite (darunter auch die Glaubenskongregation) die Unterscheidung von Gott und Götzendienst als logische Voraussetzung jeder Glaubenspraxis betont, sieht die andere Seite (darunter auch die hier beteiligten Theologen) diese Unterscheidung nur durchgeführt, wenn sie auch in der Praxis des Glaubens wirksam wird —, so eignet sich der Band doch hervorragend als Einführung in die Theologie der Befreiung (auch für weitere Kreise). Vor allem aber empfiehlt sich der Band als Einweisung in eine konkretes Verständnis des Evangeliums — für die europäischen Theologien und Kirchen sicher eine der wichtigsten Gegenwartsaufgaben. Am nützlichsten hier sicher der Beitrag von Josef Sayer: Pastoral der Befreiung. Erfahrungen mit der „Kirche der Armen" (51—79).

Würzburg *Siegfried Wiedenhofer*

■ SCHÄFER HEINRICH, *Befreiung von Fundamentalismus.* Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas. Eine Fallstudie. (198). (Reihe: Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung, Bd. 5). Edicion liberación, Münster 1988. Ppb.

Fundamentalismus gilt den einen als Weltgefahr, anderen als einzige Alternative zur tödlichen Dekadenz des 20. Jahrhunderts. Heinrich Schäfer erhielt vom Reformierten Weltbund den Auftrag, die Entwicklung der reformierten, näherhin der Presbyterianischen Kirche in Guatemala in dem nahezu chaotischen Spannungsfeld von Militärdiktatur und Linksguerilla, Katholischer Kirche und nordamerikanischer Sektenmission, Fundamentalismus und Pfingstbewegung zu erkunden und darzustellen. Für den katholischen Leser ist es zunächst einmal interessant, die lateinamerikanische katholische Kirche mit den Augen eines Nichtkatholiken zu betrachten, für die die katholische Kirche vor dem Aufkommen der „Theologie der Befreiung" auf dem Lande so viel wie nicht präsent war. Was das Nebeneinander der verschiedenen nordamerikanischen Missionen betrifft, hält sich Vf. sehr zurück. Dieser Problembereich wäre jedoch auch interessant. Seine Aufmerksamkeit gilt vor allem den innerpresbyterianischen Gegensätzen und Entwicklungen, die er vor allem von folgenden Faktoren bestimmt sieht: Die Tradition dieser Kirche ist deutlich vom Bibelfundamentalismus geprägt; aus dieser Haltung resultierte — ähnlich wie bei der katholischen Hierarchie — eine deutliche Hinneigung zu dem autoritären Staatssystem, das außerdem noch durch die Hegemonie der United Fruit Company mit den USA verbunden war und ist. Basisgemeinden und Pfingstbewegung haben dazu eine Alternative entstehen lassen: Die sozial und politisch engagierten Gemeinschaften haben wenig Probleme, von der fundamentalistischen Bibelauslegung abzurücken, empirische Wissenschaften in der Ausbildung der Theologen zu akzeptieren. Das ist der Erfolg, den Schäfer uns vorstellt. Das vorgeführte Beispiel ermutigt zu der Frage, ob nicht anderswo die festgefahrenen Ideologien ebenfalls in den Sog von pragmatischen Entwicklungen geraten könnten.

Schäfer hat für dieses Buch in Mittelamerika 200 Interviews und 100 Predigten aufgenommen, aus denen viele Auszüge abgedruckt sind. Diese umfangreiche Vorarbeit und der besonnene Umgang mit diesem Material machen die Lektüre zur Freude.

München *Winfried Blasig*

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

■ SCHASCHING JOHANNES, *In Sorge um Entwicklung und Frieden.* Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Johannes Paul II. (Soziale Brennpunkte, hrsg. von der Kath. Sozialakademie Österreichs). (192). Europaverlag, Wien und Patmos, Düsseldorf 1988. Ppb. S 168.—.

„Johannes Paul II. geht es in 'Sollicitudo rei socialis' nicht zuerst um eine neue Analyse der Situation der Entwicklungsländer, sondern um einen Schrei in das Gewissen der Menschen" (92). Angesichts der 'Zonen des Elends' stellt der Papst im Sinn der Soziallehre der Kirche in seiner Enzyklika eine 'sorgfältige Reflexion' an. Hier ist bewußt das Wort Analyse vermieden" (85).

Mit diesen beiden Aussagen kennzeichnet Johannes Schasching zugleich Ziel, Methode und „literarische Gattung" der jüngsten Sozialenzyklika. Wer diese Weichenstellung übersieht, wird allzu leicht mit dem falschen „hermeneutischen Filter" an das päpstliche Lehrschreiben herangehen. Von hier aus erklärt sich manches Mißverständnis der Kritik. Sagt doch der Papst bereits in Ziff. 13, daß er nicht die Absicht habe, sich „in eine Analyse von Zahlen oder Statistiken einzulassen".

Treffend wählt darum Johannes Schasching einen unmittelbar einleuchtenden Vergleich für Grundanliegen und Methode der Enzyklika. Er sagt: „Sie will kein umrißscharfes Foto der Entwicklung der Völker anbieten, sondern ein Röntgenbild. Fotos schaut und überschaut man schnell. Röntgenbilder verlangen Sinn für Hintergründe" (83).

Was ist nun der Hintergrund des Elends? Hier lautet die Antwort eindeutig: „Die Wurzel liegt in einem grundsätzlich sittlichen Fehlverhalten, in der Sünde der Habsucht und Herrschsucht, die sich . . . zu

Strukturen . . . verfestigt haben" (80). Ja, der Papst spricht in diesem Zusammenhang von „Strukturen der Sünde" (z. B. Ziff. 36). Schasching ruft hier in Erinnerung, daß Johannes Paul II. diese Formulierung bereits „während seiner ersten apostolischen Reise nach Mexiko (1979)" (52) wählte.
Aus dieser Sicht zeigt sich, „daß die Fragen, vor denen wir stehen, vor allem moralischer Natur sind" (Ziff. 41). Deshalb heißt der Weg zur Lösung „Umkehr und Bekehrung zu einer neuen Solidarität" (95), ja, Solidarität ist „der neue Name für Frieden" (194).
Daß die Enzyklika in vielerlei Hinsicht befreiungstheologische Gedanken mit (europäisch) kirchlicher Soziallehre moderiert, zeigt allein schon die Häufigkeit der einschlägigen Zentralbegriffe. Ins Schwarze trifft deshalb auch Schasching, wenn er feststellt: „Man ist überzeugt, daß es der Kirche mit dieser Enzyklika zum ersten Mal gelungen ist, das Problem der Entwicklung mit den Augen der Dritten Welt zu sehen" (107).
Verbindet man diese Feststellung mit der „Frage nach den eigentlichen Verfassern dieses Rundschreibens" (83) und bedenkt, daß der die Materie souverän beherrschende Kommentator die vielmonatige „Jubiläumsverspätung" mit Schweigen übergeht, so wird die Forschung wohl die Hypothese eines lateinamerikanischen Entwurfes formulieren dürfen, die in dieser „Zwischenzeit" in Rom im Sinne der klassisch-kirchlichen Soziallehre überarbeitet wurde. So realisiert die nun vorliegende Enzyklika voll die Intention des Papstes, die Gewissen aller aufzurütteln. „Der Schrei in das Gewissen war fällig. Die Einsichtigen werden dafür dankbar sein" (95).
Das Sachregister könnte noch ausgebaut werden. Es ist wohl von Mitarbeitern unter Zeitdruck erstellt worden. Allein beim Schlagwort „Strukturen" fehlen Hinweise auf die Seiten 98f, 103, 105ff, 173. Hier wäre für die zu erwartenden Neuauflagen eine Durchsicht wünschenswert.
Der vorliegende Kommentar des großen Gelehrten der Gregoriana ist sicher der kenntnisreichste, der zur Zeit der Öffentlichkeit zugängig ist. Zugleich bietet Johannes Schasching eine überarbeitete deutsche Textfassung, die für künftige Diskussionen unverzichtbar sein dürfte.

Regensburg *Lothar Schneider*

■ HOFMANN RUPERT (Hg.), *Gottesreich und Revolution.* Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. (216). Verlag Regensberg, Münster 1987. Kart. DM 19,80.

Anfragen sind in der Theologie allenthalben berechtigt; das muß (und kann!) sich auch die Bewegung der sogenannten „Theologie der Befreiung" gefallen lassen. Ein Charakteristikum dieser Theologie(n) ist es unter anderem, daß sie theologische Grundbegriffe wie Erlösung, Gnade und auch Kirche neu auf den Prüfstand bringen. Natürlich sind damit nicht nur innertheologische Weichenstellungen betroffen, sondern auch die Bedeutung und Relevanz von Theologie „in Mitleidenschaft gezogen".



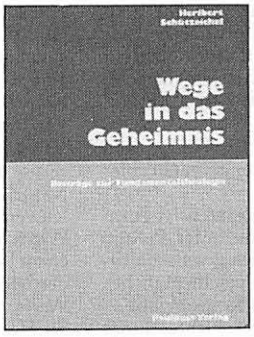
Franz Rudolf Reichert
Mit aufrichtigem Herzen
Geistliches Abc
252 S., 1 Abb., kt., 19,80 DM
ISBN 3-7902-0113-8

Häufig gebrauchte Wörter und Begriffe aus dem Alltagsleben werden im Licht des Glaubens neu durchdacht und mit menschlicher und geistlicher Erfahrung gefüllt.

Neu im Frühjahr 1989

Heribert Schützeichel
Wege in das Geheimnis
Beiträge zur Fundamentaltheologie
216 S., kt., 48,— DM
ISBN 3-7902-0317-3

Die in diesem Band vereinigten Studien über Grundthemen der Fundamentaltheologie verstehen sich als Hilfe und Ermutigung zum Glauben heute und damit auch als Wege in das Geheimnis, das wir Gott nennen.



PAULINUS VERLAG TRIER

Auslieferung in Österreich:
HEROLD
Druck- und Verlagshaus
Piaristengasse 9
A-1081 Wien

Kontinentaleuropäische Positionshalter verspüren in der Absicht von Befreiungstheologen oft nichts anderes als (versteckt) feindliche Angriffe. Ein vielsagendes Beispiel für eine solche Haltung gegenüber der Befreiungstheologie findet sich im vorliegenden Sammelband.
Neun früher schon in Zeitschriften publizierte Aufsätze sind hier gesammelt und gehen gleichsam als geballte Ladung (mit nicht wenig unlauterer Munition) auf die Befreiungstheologen vor. Manches an Kritik ist berechtigt, einiges ist auch interessant (z. B. die Parallele zwischen dem politischen Messianismus der Saint-Simons'schen Schule bzw. bei Lamenais, wodurch freilich auch — wohl gar nicht so unabsichtlich — das Modernismusproblem importiert ist; R. V. Rodriguez, 57ff). Die Strategie derartiger Behandlung der Befreiungstheologie wird manifest in der 10seitigen Einleitung des Hgs. Die Apologetik übersteigt freilich den erlaubten Rahmen, wenn nachweislich falsche Unterstellungen vorkommen, z. B.: „Durch ihre Radikalität und die faktische Leugnung der Offenbarung als legitime Quelle des christlichen Lebens hat sich die Theologie der Befreiung außerhalb des Evangeliums gestellt" (R. V. Rodriguez, 73). Auch die Logik der Argumentation läßt oft zu wünschen übrig, etwa wenn M. Spieker schlußfolgert: „Die Theologie der Befreiung interpretiert das Evangelium als Auftrag zur umfassenden Befreiung des Menschen aus sozialer Not und politischer Unterdrückung, die Heilsgeschichte als Befreiungskampf, den Befreiungskampf als Ort der Offenbarung Gottes und die Teilnahme an diesem Kampf als Gnade" (93). Mit dieser Art von Argumentation tut man nicht nur den Befreiungstheologen ein Unrecht, man erweist der Theologie überhaupt einen äußerst schlechten Dienst.
Die Existenz einer solchen Publikation macht deutlich, wie notwendig eine wirkliche, ernsthafte und dialoginteressierte Beschäftigung mit dem Marxismus noch ist (vgl. ThPQ 136 [1988] 317ff).
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ SCHILLEBEECKX EDWARD, *Weil Politik nicht alles ist.* Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. (120). Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.

Die hier vorgelegten fünf Vorlesungen sind eine Vorausnahme dessen, was Vf. als dritten Teil seiner christologischen Trilogie anzubieten gedenkt.
Es geht vorrangig um Ethik, aber um eine gottbegründete, gott-befragende Ethik, erwachsend aus der theologalen Betrachtung Jesu. Entscheidend für eine solche Begründung von Ethik ist die Einsicht: „Ethik braucht einen Gott, der mehr ist als Ethik" (77).
Mehrfach schon hat Schillebeeckx Politik und Mystik in eine notwendige Relation gebracht; hier tut er es thematisch, in Kürze.
„Unter ‚Mystik' verstehe ich . . . eine intensive Form der Gotteserfahrung oder Gottesliebe, unter ‚Politik' verstehe ich eine intensive Form des gesellschaftlichen Engagements . . ., ein jedem erschwingliches Engagement" (99). Ein derart weites Konzept läßt — und das beweist die Wirkungsgeschichte dieses moderngewordenen Begriffspaares — viel Platz für billige Verkürzungen und auch für Mißbrauch (vgl. z. B. P. M. Zulehner). Aus der Tatsache, daß Bereiche nicht getrennt und auseinandergerissen werden können und sollen, darf man nicht kurzweg eine differenzierungslose Einheit machen.
Das bedeutsamste an der Publikation scheint mir zu sein, daß hier der Politik — auch in einem theologischen Konzept — ein entsprechender, auf alle Fälle aber relativer Stellenwert zugesagt ist: „Man darf der Politik keine Allmacht und keine allwissende Kompetenz einräumen, sowenig wie sie auf diesem Gebiet den Kirchen zusteht. Was zählt, ist das verantwortete und allen zugängliche Argument in dem Bewußtsein, daß wie alle weltlichen Größen auch die Politik nicht vergöttlicht werden darf und daß auch die Dämonisierung aller Politik von Übel ist. Man kann nicht alle Probleme politisieren" (so der letzte Satz des Buches! 113). Den „Möchte-gern-Politikern" in kirchlichen Kreisen sei dies ins Stammbuch geschrieben.
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Unterwegs zur Stadt Gottes.* Ein neues soziales Engagement der Christen. (88). Otto Müller Verlag, Salzburg 1986. Kart. S 198,—.

Der Mailänder Erzbischof — vom Herkommen Bibliker — gilt auch in unseren Breiten als ein „Experte in Spiritualität". Seine Exhorten zu einzelnen Büchern des NT (die der Herder-Verlag der Reihe nach in Deutsch vorlegt) finden großen Zuspruch, haben entsprechende Breitenwirkung. Auf diese gekonnte Art wird „Brot für das Leben der Welt" gebrochen.
Daß solch biblische Spiritualität sehr wohl auch weltorientiert ist, belegt dieser Band mit Ansprachen, die zu unterschiedlichen Gelegenheiten gehalten wurden.
Für die Österreicher am relevantesten ist der zweite (von sechs) Beiträgen: „Christliche Gemeinschaften und Arbeitswelt" (19—32) — gehalten 1984 — trifft genau das Thema, das derzeit bei uns im Basisprozeß zur Vorbereitung eines Sozialhirtenbriefes erörtert wird bzw. werden soll. Der zweite Teil dieser Ansprache ist so etwas wie ein Modell für das, was der Hirtenbrief selber (vorgesehen für 1990) über den Grundtext hinaus bieten müßte! Ein gravierendes Anliegen des Mailänder „Industriebischofs" zielt darauf, „den Sinn und den Wert einiger Ausdrücke genauer zu fassen . . . Worte wie Solidarität, Knappheit der Güter, Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, Mehrwert, Kosten und Gewinn usw." (32). Für unsere Diskussionen bedenkenswert ist auch schon der Ansatz der Überlegung, der den Begriff der „Krise des Arbeitsmarktes" ins Visier nimmt (20f). Natürlich geht es auch hier durchwegs um den Stellenwert des Humanums in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft; der Erzbischof mahnt freilich zu ehrlichem Realismus: Menschliche Diagnose heißt, daß der Mensch als primärer, aber nicht als alleiniger Wert im Kalkül zu beachten ist (vgl. 10ff).
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ BAUER DOLORES/HORNER FRANZ/KRÖN PETER (Hg.) *Wir sind Kirche — sind wir Kirche?* Eine Bestandsaufnahme aus Österreich. (368). Otto Müller Verlag, Salzburg 1988.

Behauptung wie Anfrage im Titel dieser Publikation lassen vermuten, daß hier ziemlich selbstbewußt ans Werk gegangen wird. Die vorliegende „Bestandsaufnahme aus Österreich" repräsentiert etwas vom unumgänglichen „Potential" der (jungen) Kirche Österreichs. Namhafte, engagierte Kirchenchrist/inn/en melden sich zu Wort. Auseinandersetzen sollte man sich jedenfalls mit den meisten der Anliegen, die in dem Buch zur Sprache kommen. Die Beiträge repräsentieren gewiß nicht die ganze Bandbreite dessen, was es dzt. an Positionen in der Kirche Österreichs gibt. Die rund 40 Verfasser/innen der Aufsätze und Essays wissen, wo sie mit ihrer Kritik wie mit ihren (positiv gemeinten) Anliegen stehen. Der Sammelband reflektiert daher auch die aufgeladene Atmosphäre der gegenwärtigen Kirche Österreichs. Es ist viel die Rede von (einem Bedarf an) Visionen; es ist die Rede von der Angst vor anwachsender Intoleranz; es ist die begründete Sorge da, daß die Konzilsimpulse erlahmen, ja ersticken könnten. Es werden die Erfordernisse namhaft gemacht, die man nicht leichtfertig (und ungeprüft!) über Bord werfen sollte (z. B. Kontakt mit vernachlässigten Schichten).

Es stellt sich die Frage: Machen wir uns genug Gedanken darüber, daß wir (alle) mitverantwortlich sind dafür, daß die anstehenden Probleme (weitestgehend!) von uns selber und durch uns selber zu lösen sind? Und daß wir miteinander Wege und Methoden des Kircheseins finden und gehen müssen?

Neben Bestandsaufnahme und (viel) Kritik gibt es Gott sei Dank auch da und dort Hinweise auf beispielhafte Ansätze (z. B. „Kirche und Kunst" betreffend). Man kann sicher nichts einwenden gegen überlegte Kritik und gegen eine intensive Anstrengung des Denkens auch in diesen Fragen. Wenig Freude bereiten dagegen offene oder versteckte Schuldzuweisungen. Was mir in dieser Sammlung fehlt, ist eine intensiv(er)e Reflexion der Dialogbemühungen, die es in unserer Kirche ja auch gibt. Es sollte sie gewiß in noch viel höherem Maße geben.

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ HARTMANN GERHARD, *Im Gestern bewährt. Im Heute bereit.* 100 Jahre Carolina, Zur Geschichte des Verbandkatholizismus. Unter Mitarbeit von Dieter A. Binder. Herausgegeben von Maximilian Liebmann. (678). (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, Band 2). Styria, Graz 1988. Ln. S 980,—.

Wäre der Band lediglich eine Geschichte der 1888 gegründeten Katholischen Hochschulverbindung „Carolina", so würde das Interesse an dieser historischen Studie kaum wesentlich über den steirischen und katholischen Raum hinausgehen — abgesehen vielleicht von der Tatsache, daß Graz bis 1933 zweifellos zu den Hochschulstädten des deutschen Sprachraumes zählte, in der der akademische Kulturkampf am rüdesten geführt wurde.

Aber der Entschluß des Autors, die Geschichte einer Hochschulverbindung in Verbindung mit der Hochschulgeschichte und Hochschulpolitik, der allgemeinen politischen Geschichte und der Kirchengeschichte zu stellen, weitet den Rahmen nach fast allen Seiten. So befassen sich die rund 40 Kapitel etwa mit dem Vereinskatholizismus in der Endphase der Habsburgermonarchie wie mit dem Entstehen des politischen Katholizismus in Österreich, mit „CV und Antisemitismus" und der „Nationalsozialistischen Herausforderung" bis zur „Abkehr vom Parteipolitischen Katholizismus" und dem II. Vatikanum. Insbesonders wird also den Grenzbereichen von „Staat und Kirche", „Kirche und Politik", „Kirche, Politik und Intelligenz" ein besonderes Augenmerk gewidmet.

Darüber hinaus erkennt man in weiten Teilen der Darstellung, daß der Autor nicht nur ambitionierter Historiker mit farbigen, oft genug schroffen Formulierungen ist, sondern auch ein Mann, der viele Detailkenntnisse entscheidender Hochschul- und kirchlicher Gremien einbringt, die sonst möglicherweise verlorengegangen wären, etwa über das gelegentlich spannungsreiche Verhältnis von Katholischer Aktion und CV.

Rund 240 Seiten sind der Entwicklung zwischen 1888 und 1918 gewidmet, rund 150 der Zwischenkriegszeit und gleichviel Seiten der Nachkriegsentwicklung. Literatur, Anmerkungen und das wertvolle Personenregister runden den wertvollen Band ab.

Linz *Harry Slapnicka*



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



PSYCHOLOGIE

■ ASPER KATHRIN, *Von der Kindheit zum Kind in uns.* Lebenshilfe aus dem Unbewußten. (182). Walter-Verlag, Olten 1988. Engl. Broschur. S 210.—.

„Vom Kind in uns" ist spätestens, seit die Tiefenpsychologie erkannt hat, daß die ersten Lebensjahre die schicksalsbestimmenden sind, viel die Rede. In der Analytischen Psychologie, der sich die Autorin verpflichtet weiß, spricht man vom Archetypus des Kindes. Das ist keineswegs nur ein Instinkt, der die Seele in den ersten Lebensjahren leitet, sondern ein Motiv, ein echter Beweger der Lebendigkeit bis in den „Umkreis des Todes".

Davon ist im vorliegenden Buch die Rede. Der Bogen ist weit gespannt. Das Grundanliegen aber bleibt gewahrt. Zunächst geht es der Autorin um Schicksale, die im „Kind, das nicht sein durfte", im „geopferten Kind" und in einer „Kindheit im Zeichen der Krankheit" ihre Wurzeln haben. Sie zeigt weiter auf, wie das Kind als Symbol des Lebens in der Depression und in Lebenskrisen wirkt. Das Buch würde dem Anspruch des Archetypus nicht entsprechen, käme es nicht auch noch auf Gotteskindschaft und das göttliche Kind zu reden. Dem religiösen Problemfeld ist ein großer Teil des Buches gewidmet. Wie faszinierend das Symbol des göttlichen Kindes heute noch ist, erleben wir alljährlich zu Weihnachten.

Frau Asper schreibt einfach. Durch Träume und Beispiele aus der Praxis werden die Inhalte wirklichkeitsnah und anschaulich. Das Buch kann den bereichern, der mit seinem Leben unzufrieden, auf der Suche nach dem eigenen, innewohnenden Kind ist. „Wer verstehen gelernt hat, wie alles gekommen ist, dem ist es auch vergönnt, argloser, spontaner und freier in die Zukunft zu gehen und lebendig unterwegs zu sein", schreibt die Autorin. Die Erfahrung des Kindes ist ein wesentlicher Teil der Sinnerfahrung. Es kann auch dem religiös Interessierten in die Hand gegeben werden. Und schließlich vermag es den zu bereichern, der sich für den Umgang mit Träumen interessiert.

Marchtrenk *Josef Maderegger*

■ WALTER RUDOLF (Hg.), *Lebenskraft Angst.* Wandlung und Befreiung. (125). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Kart. DM 14,80.

Zwölf zum Teil recht renommierte Autoren gehen in unterschiedlicher Weise — in wissenschaftlicher Abhandlung, essayistischem Aufsatz oder auch persönlichem Lebenszeugnis — jeweils verschiedenen Aspekten der Angst nach. Kinderängste (Elisabeth Alexander) kommen zur Sprache und die Angst vor der Liebe (Eugen Drewermann), vor Gleichgültigkeit (Elie Wiesel), vor Einsamkeit (Albrecht Goes), vor Trennung (Verena Kast) und Abschied (Kurt Hock), vor dem kollektiven Untergang (Vilma Sturm), vor dem Altern (Heinz Piontek), die Angst vor Sterben (Marina Schnurre) und Tod (Walter Dirks) und schließlich die Gottesangst (Gottfried Bachl).

Wenn auch nicht alle Autoren gleichermaßen, dem Buchtitel entsprechend, der Angst geradezu befreiende Lebenskraft zusprechen, so sind sie sich doch darin einig, daß nur ein „Leben mit der Angst" (Rudolf Walter), nicht gegen die Angst möglich ist. „Angst gehört zum Menschen" (ders., 10), aber sie ist „doppelgesichtig" (ebd.). Sie kann Abwehrkräfte freisetzen oder auch tödliche Lähmung bewirken. In jedem Falle gilt es, Ängste nicht zu verdrängen, sondern sie als Indikatoren realer Gefahren zu begreifen. Nur so können die Gefahren bewältigt werden oder, wo dies nicht möglich ist (Sterben, Tod), lebensgestaltende Kräfte entwickelt werden. So beklagt Vilma Sturm beispielsweise angesichts der vielfältigen Möglichkeiten der kollektiven Selbstzerstörung der Menschheit ein Zuwenig, nicht ein Zuviel an Angst. Beachtenswert sind besonders die Beiträge von Elie Wiesel (Angst vor Gleichgültigkeit), Verena Kast (Angst vor Trennung) und Gottfried Bachl (Gottesangst). Gleichgültigkeit, meint Elie Wiesel, widerspricht zutiefst der Schöpfung Gottes. Denn Gleichgültigkeit ist Mangel an Wille oder Fähigkeit, „zu unterscheiden zwischen Gut und Böse, zwischen Freude und Traurigkeit, zwischen Freund und Feind, zwischen Tag und Nacht. Die Bibel nennt dies ‚Tohuwabohu', Chaos" (38). Bezeichnenderweise fürchtet der alttestamentliche Glaubende weniger, von Gott bestraft zu werden, als Gott gleichgültig zu werden. Die Psychotherapeutin Verena Kast weist auf die verhängnisvollen Folgen verdrängter Trennungsängste im Rahmen partnerschaftlicher Beziehungen hin. Die Fähigkeit zu Trennung und Abgrenzung gehört zur Entfaltung der Persönlichkeit. Einengende und klammernde Verweigerung jeder Trennung kann gerade bewirken, „daß plötzlich eine letzte große Trennung stattfindet" (60). Gottfried Bachl geht in seinem tiefsinnigen Beitrag der Angst vor dem Nichts nach. „Diese Angst hat mit Gott zu tun" (112). Denn der Christ weiß sich in seiner Geschöpflichkeit „dem riskanten Spiel der Freiheit" (116) ausgeliefert. Das aber heißt „Verantwortung, Entscheidung, Tat, Ungewißheit und Wagnis" (ebd.). Der angstüberwindende Sieg des Glaubens, von dem die Bibel spricht, wird erst in der Endzeit zur Vollendung kommen.

Dieses sehr eingängige und leicht verständliche Lesebuch setzt keine speziellen Fachkenntnisse voraus, sondern wendet sich an einen breiten psychologisch-pädagogisch-ethisch interessierten Leserkreis.

Wolfsburg *Walter Kalesse*

■ HARK HELMUT, *Vom Kirchentraum zur Traum-Kirche.* Träume psychologisch gedeutet. (232). Walter, Olten 1987. Engl. Broschur. S 232.40.

Helmut Hark, evangelischer Pfarrer und Psychotherapeut, analysiert im vorliegenden Buch Träume, die sich mit der Kirche befassen. Der Leser wird vom Einfallsreichtum und der Lebendigkeit des Unbewußten, dem anderen Anteil der Seele, berührt und bereichert. So erlebt der Kirchenkonforme im Traum seine unbewußte Kritik, dem Ideologen werden die Werte umgekehrt, er wird „geerdet", der religiös streng Erzogene kann neue, belebende Elemente assimilieren. In den ökumenischen Träumen wird das Kirchenbild um eine wesentliche Dimension erweitert.

Hark erweist sich als Vertreter der Psychologie C. G. Jungs. Alle großen Themen, die Integration des Schattens und der Umgang mit den Seelenbildern (animus und anima) kommen hier zur Sprache und enthüllen ihre religiöse Bedeutung. Das Entscheidende ist, daß die Belebung der Gottesbilder aus der Seele des Träumers die Entwicklung zur Ganzheit in einem entscheidenden Maß fördert. So wird die Religion zu einer inneren Gewißheit, entsprechend der Überzeugung Jungs: „Die Archetypen des Unbewußten sind empirisch nachweisbare Entsprechungen der religiösen Dogmen."

Das Buch ist für religiös und kirchlich Interessierte geschrieben. Ob die vielen Anregungen im Leser Wurzel schlagen können, hängt von zwei Voraussetzungen ab: a) Ob man den Schritt über die Grenze zum Unbewußten zu gehen bereit ist. Das kommt an Bedeutung einer Lebensentscheidung gleich. b) Ob man in den Träumen Offenbarungen Gottes oder mindestens den Selbstheilungsversuch der Seele zur Ganzheit hin sehen kann. „Wem", um mit Hark selbst zu sprechen, „diese Fülle der inneren Bilder und die Werte der mythischen Symbole Angst macht, sollte getrost hinter schützenden Kirchenmauern verweilen".

Neben diesen inhaltlichen Aspekten gewinnt der Leser einen Einblick in die Traumdeutung. Zwar werden die Träume nicht umfassend, sondern fokal auf das Thema hin ausgelegt; der aufmerksame Leser wird aber viele Anregungen finden, seine Träume für sein geistliches Leben fruchtbar zu machen. Das „Symbollexikon zu Kirchenträumen" im letzten Kapitel des Buches will auch diesem Anliegen dienen.

Marchtrenk *Josef Maderegger*

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.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

CORETH EMERICH/NEIDL WALTER M./PFLIGERSDORFFER GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe.* (872). Styria, Graz 1988. Geb. S 980,—/DM 140,—.

MÜLLER MAX/HALDER ALOIS, *Philosophisches Wörterbuch.* Neubearbeitung jetzt mit Übersichtstafeln. (Herder—TB 1579). (400). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 19,90.

LEUZE REINHARD, *Gotteslehre.* (183). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 34,80.

LOTZ JOHANNES B., *Die Grundbestimmungen des Seins.* Einheit—Wahrheit—Gutheit—Heiligkeit—Schönheit. (96). Tyrolia, Innsbruck 1988. Brosch. S 188,—.

VOLZ HEIDEMARIE, *Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des Theismus.* (Akademische Bibliothek).(222). Telos-Verlag, Altenberge 1988. Kart. DM 39,80

BUCHER ALEXIUS J., *Ethik — eine Hinführung.* (Conscientia — Studien zu Bewußtseinsphilosophie, Bd. 17). (297). Bouvier Verlag, Bonn 1988. Fester Einb. DM 85,—.

HEILIGE SCHRIFT

BAUER WALTER, *Griechisch—deutsches Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6. völlig neu bearbeitete Auflage. (XXIV, 1795). Walter de Gruyter, Berlin 1988. Geb. DM 148,—.

KNOCH OTTO (Hg.), *Synopse der Vier Evangelien.* Im Text der Einheitsübersetzung. Mit wichtigen außerbiblischen Parallelen. Unter Mitarbeit von E. Sitarz. (325). Kath. Bibelanstalt, Stuttgart 1988. Ln. DM 58,— (Subskr. 48,—).

WELLHAUSEN, *Evangelienkommentare.* Nachdruck von Einleitung in die ersten drei Evanglien. Das Evangelium nach Matthaei, Marci, Lucae, Johannis. Mit einer Einleitung v. M. Hengel. (XVI, 146). Walter de Gruyter, Berlin 1987, Geb. DM 238,—.

SCHENKE LUDGER, *Das Markusevangelium.* (Urban—TB. 405). (188). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 24,—.

KREMER JACOB, *Die Zukunft der Toten.* Hoffnung auf persönliche Auferstehung im Wandel der Zeiten. (152, 32 teils farbige Abb.). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988. Kart. DM 24,80.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band 2: Die urchristlichen Verkündiger.* (HThK, Supplementband II). (288). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 56,—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

COURTH FRANZ, *Trinität. In der Schrift und Patristik.* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II. Fasz. 1a). (216). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 76,—.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 17: Jesus Christus V — Katechismuspredigt.* (III, 814). Walter de Gruyter, Berlin 1988. Hld. DM 360,—.

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON (EKL) — Internationale theologische Enzyklopädie, *Hellenistisch-römische Religion — Karman.* 3. Auflage (Neufassung). (Spalte 481—960). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. Kart. Subskr. DM 78,—.

Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen — Herausforderung für die Ökumene. Mit Beiträgen von F. Böckle, H. Grote, K.T. Geringer, H. J. Hilberath, T. Koch, J. Lell und P. Neuner. (139). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 24,80.

FRAUEN

JOHANNES PAUL II., *Die Zeit der Frau.* Apostolisches Schreiben „Mulieris Dignitatem". Hinführung vom Joseph Kard. Ratzinger. Kommentar von Elisa-

beth Gössmann. (150). Herder, Freiburg 1988. Kart.
GERL HANNA-BARBARA, *Die bekannte Unbekannte.* Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte. (160). M. Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 24,80.

PASTORALE FRAGEN

RAHNER KARL, *Sendung und Gnade.* Beiträge zur Pastoraltheologie. Fünfte, erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von Karl. H. Neufeld. Reprint. (576). Tyrolia, Innsbruck 1988. Kld. S 480,—/DM 68,—.
SEYBOLD MICHAEL (Hg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche.* (Extemporalia, Bd. 6). (204). Franz—Sales—Verlag, Eichstätt 1988. Kart. DM 27,90.
ZERFASS ROLF (Hg.), *Erzählter Glaube — erzählende Kirche.* (QD 116). (203). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 39,—.
BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Braucht Liebe (noch) die Ehe?* Mit Beiträgen von A. Angerstorfer, M. Kaiser, H. Lukesch, W. Nastainczyk, W. Beinert und L. Schneider. (149). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 22,80.
BIEMER GÜNTER/TZSCHEETZSCH WERNER (Hg.), *Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Band 4:* Jugend der Kirche. Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen. (416). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 58,—.

KIRCHENGESCHICHTE

FRICKEL JOSEF, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom.* Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noetum. (Grazer Theologische Studien 13). (326). Eigenverlag des Inst. f. Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz 1988. Kart.
BUNDSCHUH BENNO VON, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557* unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik. (rst 124). (XXVIII, 603). Aschendorff, Münster 1988. Kart. DM 158,—.
ISERLOH ERWIN (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 5.* (KLK 48). (168). Aschendorff, Münster 1988, Kart. DM 32,—.
ISERLOH ERWIN (Hg.), *Johannes Eck (1486—1543) im Streit der Jahrhunderte.* Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck vom 13. bis 16. 11. 1986 in Ingolstadt und Eichstätt. (rst 127). (276). Aschendorff, Münster 1988. Kart. DM 84,—.
LEONCINI GIOVANNI, *Le Certose della „Provincia Tusciae".* Tomo primo e secondo. (Analecta Cartusiana 60). (353, 37 u. 20 Abb.). Inst. f. Angl. u. Am. d. Universität Salzburg 1988. Kart.
SOBOUL ALBERT, *Die Große Französische Revolution.* Ein Abriß ihrer Geschichte (1789—1799). Hg. u. übers. v. J. Heilmann u. D. Krause-Vilmar. (632, 2 Falttafeln), Athenäum, Frankfurt 1988. Geb. DM 38,—.
POTTIER JOEL (Hg.), *Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich.* (615). Burg-Verlag, Stuttgart 1988. Ln. DM 49,80.
WILTGEN P. RALPH M., *Der Rhein fließt in den Tiber.* Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. (316). Lins-Verlag, Feldkirch 1988. Kart. S 178,—/DM 24,80/sfr 19,80.
LEIDL AUGUST (Hg. im Auftrag des Inst. f. Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde XXX/1988. (269, 17 Abb.). Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung 1988. Kart.

HOMILETIK UND LITURGIK

BAUMGARTNER KONRAD/KNOCH OTTO (Hg.), *Unsere Hoffnung — Gottes Wort.* Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. *Lesejahr C.* (648). Josef Knecht, Frankfurt 1988. Geb. DM 72,— (Subskr. 64,—).
STUHLHOFER FRANZ, *Symbol oder Realität?* Taufe und Abendmahl. (109). Schwengeler-Verlag, Berneck 1988. Kart. sfr. 7,—/DM 7,80.

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

JACOBI ERICH/LAUFER HERMANN/NOLTE ANTONIUS (Hg.), *Mit Kopf, Herz und Hand.* FS für Johannes Schlüter. (252). Bonifatius, Paderborn 1988. Kart. DM 38,—.
ZISLER KURT, *Im Leben und im Glauben wachsen.* Handbuch zu „Glaubensbuch 6". (474). Otto Müller, Salzburg 1988. Geb. S 298,—/DM 45,—.
GÜNZLER CLAUS u. a., *Ethik und Erziehung.* (208). W. Kohlhammer, Stuttgart 1988. Pappb. DM 39,80.
Unser Glaube. Wie wir ihn bekennen, feiern und leben. Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe. (200, 72 Abb.). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 19,80.
LANGE GÜNTER, *Kunst zur Bibel.* 32 Bildinterpretationen. Unter Mitarbeit von R. Hoppe—Sailer und H.—D. Schütz. (270, 32 Farbbilder). Kösel, München 1988. Geb. DM 39,80.

WELTKIRCHE

WEIHER ECKHARD (Hg.), *Tausend Jahre Christen in Rußland.* (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg). (77). Schnell & Steiner, München 1988. Kart. DM 19,—.
MENSEN BERNHARD (Hg.), *China, sein neues Gesicht.* (Akademie der Völker und Kulturen, Vortragsreihe 1986/87). (184). Steyler Verlag — Wort und Werk, Nettetal 1988. Kart. DM 35,—.
HARTWICH RICHARD, *Steyler Missionare in China,* IV. Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev. mus P. Wilh. Gier 1988. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd. 42). (110). Steyler Verlag — Wort und Werk, Nettetal 1988. Kart. DM 20,—.

MENSEN BERNHARD (Hg), *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen.* (Akademie der Völker und Kulturen. Vortragsreihe 1987/1988). (113). Steyler Verlag — Wort und Werk, Nettetal 1988. Kart. DM 25,—.
PRAWDZIK WERNER (Hg.), *Theologie im Dienste der Weltkirche.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Bd. 38). Festschrift zum 75jährigen Bestehen. (321). Steyler Verlag — Wort und Werk, Nettetal 1988. Kart. DM 40,—.
PRAWDZIK WERNER (Hg.), *Wirklichkeit und Theologie.* (Veröffentlichungen St. Augustin, Bd. 36). (164). Steyler Verlag — Wort und Werk, Nettetal 1988. Kart. DM 35,—.

RELIGIONEN

DREHSEN VOLKER/HÄRING PETER/KUSCHEL KARL—JOSEF/SIEMERS HELGE (Hg.), *Wörterbuch des Christentums.* In Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte. (1440). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn und Verlag Benziger 1988. Geb. DM 245,—.
KREMERS HEINZ/SCHOEPS JULIUS H. (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch.* (Reihe: Studien zur Geistesgeschichte, Bd. 9). (236). Burg-Verlag, Stuttgart 1988. Brosch. DM 38,—.
PETUCHOWSKI JAKOB J. (Hg.), *„Daß wir Dir in Wahrheit dienen".* Ein jüdischer Gottesdienst für den Sabbatmorgen. Mit einem Nachwort von H. H. Henrix. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, Werkstattbuch 02). (36). Einhard-Verlag 1988. Geh. DM 7,80.
FLECKENSTEIN KARL-HEINZ/MÜLLER WOLFGANG, *Jerusalem.* Die Heilige Stadt der Juden, Christen und Muslime. (224, 125 Farbbilder, 21 einfarbige Abb.). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 49,80.
SOLZBACHER RUDOLF, *Mönche, Pilger und Sarazenen.* Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft. (MthA 3). (444). Telos-Verlag, Altenberge 1988. Kart. DM 79,80.
ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen.* Mit Beiträgen von W. Bühlmann, A. Th. Khoury, M. Kämpchen, A. Angenendt. (145). Telos-Verlag, Altenberge 1988. Kart.

GESELLSCHAFT

GÖRRESGESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft.* 7. Auflage. *Band 3:* Naturschutz — Sozialhilfe. (1304 Spalten). Herder, Freiburg 1988. Kld. Subskr. DM 198,—, später DM 248,—.
SCHNEIDER LOTHAR, *Soziale Vernetzung.* Elemente einer christlichen Gesellschaftslehre. (175, zahlr. Schaubilder und Tab.). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 19,80.
NEUHOLD LEOPOLD, *Wertwandel und Christentum.* (Soziale Perspektiven. Band 4). (157). VERITAS, Linz 1988. Kart.
BRAKEMEIER GOTTFRIED, *Der „Sozialismus" der Urchristenheit.* Experiment und neue Herausforderung. (KIVR, Nr. 1535). (60). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. Kart. DM 9,80.

SPIRITUALITÄT

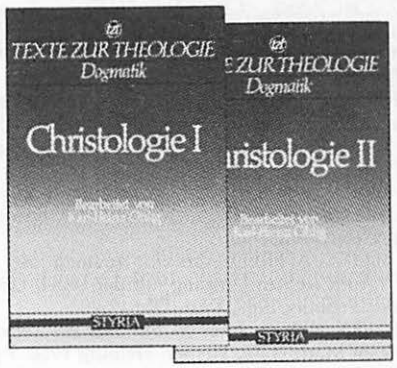
SCHÜTZ CHRISTIAN (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität.* (1504 Spalten). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 78,—.
BOURS JOHANNES, *Ich werde ihm den Morgenstern geben.* Worte für den Lebensweg. (200). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 24,—.
WELTE BERNHARD, *Gott führt ins Weite.* Texte gegen die Entmutigung. Hg. v. Alice Scherer. (96). Herder, Freiburg 1988. Kart. 15,80.
STEIN EDITH, *Das Weihnachtsgeheimnis,* Mit einer Einführung von Hanna-Barbara Gerl. (88). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 12,80.
THISSEN WERNER, *Du bist mein Glück.* Leben aus der Kraft der Begegnung. (144). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 16,80.
WOLFF KURT, *Vergeben steht uns gut zu Gesicht.* Zwischenrufe zum Vaterunser. Geschichten und Texte. (159). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
BALLING ADALBERT/HOPFGARTNER JOSEPH (Hg.), *Es gibt viele Wege zu Gott.* Ordensfrauen berichten über ihre Berufung. (Herder—TB 1581). (384). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 10,90.
BIANCHI ENZO, *DICH finden in deinem Wort.* Die geistliche Schriftlesung. Aus dem Italienischen von P. Andreas Range. (128). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 15,80.
ORZECHOWSKI CRISTY, *Hoffnungstränen.* Meditationstexte aus Lateinamerika. Mit einem Vorwort von Kard. Franz König. (128, 20 Abb.) Otto Müller, Salzburg 1988. Kart. S 98,— DM 14,80.
KÖHN ULRICH, *Spüren, daß Gott uns trägt.* Mit Leib und Seele glauben. Ein Übungsbuch. (Herder—TB 1599). (160). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
SCHERER ROBERT, *Dimensionen des Menschseins.* Themen des Lebens. (144). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 28,—.
SCHILLING ALFRED, *„Verstehst du auch, was du liest?"* Vom rechten Umgang mit der Bibel. (157). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
NOUWEN HENRI, *Jesus — Sinn meines Lebens.* Briefe an Marc. (120). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 16,80.
SCHAUBE WERNER, *Bibel—Clips.* Einstiege ins Leben. (96, mit vielen Fotos und Zeichnungen). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 15,80.

VARIA

STUHLHOFER FRANZ, *Charles Darwin.* Weltreise zum Agnostizismus. (166). Schwengeler—Verlag, Berneck 1988. Kart.
TOBLER JAKOB, *Leben nach dem Horoskop?* Astrologie — Wissenschaft oder Aberglaube? (Reihe— Zeitzünder). (160). Schwengeler-Verlag, Berneck 1988. Pappb. sfr. 16,80/DM 19,80.

tzt – Texte zur Theologie – eine neue Reihe stellt sich vor: Die wesentlichen Quellentexte in deutscher Sprache

Die Reihe „Texte zur Theologie" präsentiert die wesentlichen Texte und Zeugnisse für die systematischen Disziplinen der Theologie in übersichtlicher und präziser Form. Die Reihe bietet sonst nur mühsam zu beschaffende Informationen und Texte aus alten und neuen Sprachen in kritischen Übersetzungen und ist damit ein unerläßliches Arbeitsinstrument für Professoren, Dozenten und Studenten der katholischen und der evangelischen Theologie, für Religionslehrer und Schüler der Oberklassen, für Teilnehmer der Theologischen Erwachsenenbildung.
Eine kurze Einleitung vor jedem Text enthält wichtige Angaben zur Entstehung und zum Verständnis des Inhalts. Besonders bedeutende Dokumente werden neben der deutschen Übersetzung auch in der Originalsprache wiedergegeben.



Die Reihe erscheint in 3 Abteilungen:
6 Bände Fundamentaltheologie
(hrsg. von Karl-Heinz Weger)
10 Bände Dogmatik
(hrsg. von Wolfgang Beinert)
8 Bände Moraltheologie
(hrsg. von Gerfried W. Hunold)

Die Anordnung der Texte:
a) Biblische Texte;
b) Texte des kirchlichen Lehramtes;
c) Texte bedeutender Theologen;
d) Dialogtexte der Ökumene;
e) Außerchristliche Texte.

Wer wissenschaftlich über ein theologisches Thema arbeiten will, wird in Zukunft seine Belegstellen nach dieser Reihe zitieren!

Startbeginn der Reihe: Frühjahr '89

Karl-Heinz Ohlig
CHRISTOLOGIE

tzt: Abteilung Dogmatik

Band 1: VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUR SPÄTANTIKE
ca. 200 Seiten, kartoniert
S 198.–/DM 29,80
ISBN 3 222 11832 9

Band 2: VOM MITTELALTER BIS ZUR GEGENWART
ca. 200 Seiten, kartoniert
S 198.–/DM 29,80
ISBN 3 222 11886 8

Das Bekenntnis zu Jesus dem Christus hat im Laufe der Zeit verschiedenste Ausprägungen erfahren, die inhaltlich oft voneinander abweichen. Hier wird in zwei Bänden die gesamte Entwicklung der Christologie anhand originärer Texte dokumentiert – von den Anfängen über die großen Entwürfe in der christlichen Antike, über die schulmäßige Verarbeitung im Mittelalter und die Umbrüche der Neuzeit bis hin zu den säkularen Versuchen der Moderne und der Christologie in Asien, Afrika und Lateinamerika.

Verlag Styria Graz Wien Köln

VERLAG DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

A-1010 Wien, Dr.-Ignaz-Seipel-Platz 2, Tel. 515 81



Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen

Zusammengestellt auf Grund der Bestände der Wiener Konventsbibliothek des Kapuzinerordens sowie der historischen Bestände der Konvente Wien und Neunkirchen aus der Wiener Zentralbibliothek des Minoritenordens. Unter Mitwirkung von FRANZ M. EYBL, HEINRICH KABAS, ROBERT PICHL und ROSWITHA WOYTEK herausgegeben von WERNER WELZIG.

Band I: Michael Helding „Von der Hailigisten Messe" (1557) bis Ignaz Anton Franz Xaver Sailer „Festpredigten zur Verbesserung des menschlichen Herzens und der Sitten" (1770).

Sitzungsberichte, 430. Bd., 1984. 684 S. mit 23 Abb.; Beilage: 18 S. Leinen DM 104,– S 728,–
(ISBN 3 7001 0642 4)

Band II: Ignaz Wurz „Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit" (1770) bis Ernest Kronenberger/Anton Westermayer „Die heilige Mission in meiner Pfarrei" (1848).

Sitzungsberichte, 484. Bd., 1987. 564 S. mit 356 S. Register Leinen DM 128,– S 896,–
(ISBN 3 7001 0915 6)

Aus der Kritik:

„Alles in allem: ein sehr notwendiges, fachübergreifendes Standardwerk der Theologie und Germanistik."
(Zeitschrift f. bayerische Kirchengeschichte 57/1988)

„(...) daß hier mit beispielgebender Akribie beachtliche Horizonte literarischen Quellenmaterials zugänglich gemacht werden, die nicht allein dem Theologen, sondern vor allem dem Literaturwissenschaftler bzw. Germanisten, aber auch dem Historiker, Soziologen, Volkskundler usw. interessante Aufschlüsse vermitteln.
(Biblos 33, Heft 4/1984)

Auslieferung: A-1010 Wien, Bäckerstraße 20
Telefon 515 81/Durchwahl 307, 308

Lobrede

Katalog deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken

Aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg. Auf Grund der Vorarbeiten von MARIA KASTL unter Mitwirkung von HEINRICH KABAS und ROSWITHA WOYTEK herausgegeben und mit einem Nachwort zur Amplifikation in der barocken Heiligenpredigt versehen von WERNER WELZIG.

Sitzungsberichte, 518. Bd., 816 S., Leinen DM 140,– S 980,–
(ISBN 3 7001 1547 4)

Erscheinungstermin: Frühjahr 1989

Der Katalog bietet eine bibliographische Beschreibung von 1321 Heiligenpredigten in Einzeldrucken aus den Jahren 1652–1779. Die Klosterneuburger Einzeldrucke zeigen nicht nur die Vielzahl und Streuung der oberdeutschen Druckorte, sondern enthalten auch für die Zeit von 1700–1760 die Produktion des Druckortes Wien so gut wie vollständig.

Neun Indizes erschließen die aufgenommenen Predigten, insbesondere unter frömmigkeits- und publikationsgeschichtlichen Gesichtspunkten. Sie verzeichnen Heilige, Bruderschaften und Landsmannschaften, Prediger, Schriftsteller, Verfasser von Beitexten, Illustratoren, Widmungsadressaten, Predigtorte, Druck- und Verlagsorte, Drucker und Verleger. Ein Nachwort erörtert unter den Aspekten „Name", „Ähnlichkeit", „Anatomie der Tugend" und „Echo der Lobenden" zentrale amplifikatorische Verfahren der geistlichen Lobrede.

Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA)

erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* von WERNER HENSELLEK und PETER SCHILLING.

1. Lieferung (1987): 72 S., inkl. Sammelmappe für weitere Lieferungen DM 36,– S 252,–
(ISBN 3 7001 1076 6)

2. Lieferung (1988): 54 S. DM 24,– S 168,–
(ISBN 3 7001 1437 0)

3. Lieferung (Frühjahr 1989): ca. 48 S. mit ca. 30 Lemmata DM 24,– S 168,–
(ISBN 3 7001 1553 9)

Die Landesbank ist "Hypo"



SERY

Weil sie Ihre Schäfchen ins Trockene bringt.

Nicht die Größe, sondern unser persönliches Engagement und unsere Leistungsstärke geben jedem unserer Kunden Vertrauen und Sicherheit für eine erfolgreiche Zukunft. Fragen Sie nach dem Hypo - Spezialberater.

Oberösterreichische
LANDESBANK

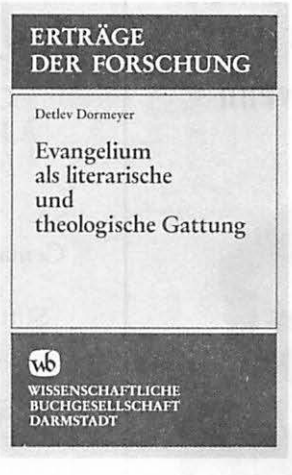
HYPO BANK

Die gute Hand fürs Geld

STUDIUM THEOLOGIE



1988. VI, 192 S. mit mehreren Tab., kart.
3-534-07511-0 DM 35,–
Die Arbeit stellt die Religionssoziologie anhand ihrer wichtigsten Probleme dar und integriert die klassischen Ansätze in die verschiedenen Problemlösungen. Religionssoziologie ist eine empirische Wissenschaft, die ohne fundierte religionshistorische Kenntnisse nicht sachgerecht betrieben werden kann. Deshalb legt diese Einführung auch besonderen Wert auf die historische Exemplifizierung von Theorien und Hypothesen, die aus der allgemeinen Soziologie übernommen werden. Der Autor ist Professor für Religionssoziologie an der Universität Tübingen.



(Erträge der Forschung, Bd. 263.) 1989. VIII, 200 S., kart.
3-534-02804-X DM 40,–
Franz Overbeck stellte die Eigenbedeutung neutestamentlicher „Urliteratur" gegenüber einer rein geschichtswissenschaftlichen und ideengeschichtlichen Betrachtungsweise in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Seither wird diskutiert, ob die Evangelien als Analogiebildung in den Rahmen der alttestamentlich-frühjüdischen und antiken Literaturgeschichte eingeordnet werden müssen oder ob es sich um genetische Neubildungen innerhalb der urgemeindlichen christlichen Sondersprache handelt.



(Grundzüge, Bd. 72.) 1988. VI, 193 S., kart.
3-534-06394-5 DM 36,–
Der Islam ist von seiner Entstehung und seinem Wesen her eng mit Judentum und Christentum verbunden. Muhammed 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, anerkannt. Auf der christlichen Seite ist der Kampf gegen den Islam durch den Dialog ersetzt worden; auch das Judentum bemüht sich um einen Dialog, doch sind die Gespräche durch den Nahostkonflikt überschattet.

Die Theologie ist einer der Programmschwerpunkte der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft. **Fordern Sie unser Gesamtverzeichnis an.**

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Was macht eine Autofahrerin in Oberösterreich, wenn mit ihrem Polo Golf gespielt wird?



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

Not ist immer unter uns

Helfen Sie uns dabei,
die Not in unserem Land
und in der Welt zu lindern!

PSK 2,314.000
SOS-Gemeinschaft der Caritas Linz
Erlagscheine bei den Postämtern

CARITAS



Damit Leben gelingen kann







Karl Frielingsdorf
Vom Überleben zum Leben
Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung
1989. Ca. 188 S. Kt.
Ca. DM 26,80

Viele Menschen suchen nach Wegen, sich in den Widersprüchen ihres Lebens besser zurechtzufinden. Karl Frielingsdorf zeigt Möglichkeiten, durch die Bewältigung der eigenen Vergangenheit neue Orientierung zu finden und vom physischen Überleben zu einem sinnvollen Dasein zu kommen. Ausgehend von psychischen Voraussetzungen der Persönlichkeitsentwicklung und Schlüsselerfahrungen in der Kindheit gibt er aus langjähriger therapeutischer und seelsorglicher Erfahrung wichtige Impulse für Identitäts- und Glaubensfindung.

Wunibald Müller
Intimität
Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung
1989. Ca. 120 S. Kt.
Ca. DM 19,80

Einfühlsam und lebensnah schildert Wunibald Müller in diesem Band Voraussetzungen, Formen und Möglichkeiten ganzheitlicher Nähe zu sich selbst, zu anderen Menschen und zu Gott und entwickelt daraus Perspektiven für ein erfüllteres, intensiveres Leben. Die Erfahrungen zölibatär lebender Männer und Frauen finden dabei besondere Berücksichtigung.

Wunibald Müller
Menschliche Nähe in der Seelsorge
Sich selbst annehmen — den anderen annehmen
1987. 112 S. Kt. DM 16,80

Bernhard Sill
Die Kunst der Geschlechterliebe
Plädoyer für einen androgynen Lebensstil
Mit 4 s/w-Abbildungen
1989. Ca. 120 S. Kt.
Ca. DM 19,80

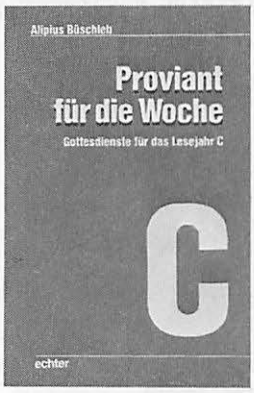
Wer möchte nicht wissen, was es für das eigene Leben bedeutet, ein Mann oder eine Frau zu sein? Eine Frage, auf die es viele Antworten gibt und die immer wieder neu gestellt und beantwortet werden muß.
In literarischer Form wird hier eine verständliche und praxisnahe Einführung in das androgyne Modell angeboten — für alle, die ihr Leben als Mann oder als Frau, ihre Partnerschaft und die Beziehung der Geschlechter zueinander neu überdenken möchten.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Echter-Predigt- und Gottesdienstmodelle

– eine Fundgrube für den Praktiker –







Predigten

Voll Zuversicht und Hoffnung
Predigten von Advent bis Aschermittwoch.
Von Karl Heinen. 1988.
88 Seiten. 16,80 DM.
ISBN 3-429-01172-8.

Proviant für die Woche
Gottesdienste für das Lesejahr C.
Von Alipius Büschleb. 1988.
144 Seiten. 24,– DM.
ISBN 3-429-01157-4.

Das Evangelium von Fall zu Fall
Predigten zu besonderen Anlässen.
Von Roland Breitenbach. 1988.
108 Seiten. 19,80 DM.
ISBN 3-429-01122-1.

Die Freude an Gott ist unsere Kraft
Predigten zu den Hochfesten des Kirchenjahres.
Von Wilhelm Schäffer. 1988.
108 Seiten. 22,– DM.
ISBN 3-429-01132-9.

Die folgenden Bände zu den Evangelienperikopen und zu den biblischen Lesungen kosten einheitlich je Band 22,– DM:

Matthäus-Predigten
Von Geist/Kretzer.
152 S. ISBN 3-429-01023-3.

Markus-Predigten
Von Mersch/Münck/Preußner.
2. Auflage.
120 S. ISBN 3-429-00891-3.

Lukas-Predigten
Von Amendt/Hillenbrand/Rosenzweig.
152 S. ISBN 3-429-00971-5.

Johannes-Predigten
Von Breitenbach/Krämer/Morgenroth.
144 S. ISBN 3-429-01058-6.

Korinther-Predigten
Von Gabel/Lederer.
168 S. ISBN 3-429-01006-3.

Pentateuch-Predigten
Von Frisch.
144 S. ISBN 3-429-01092-6.

Jesaja-Predigten
Von Lenssen.
152 S. ISBN 3-429-00990-1.

Modelle

Maria zu Ehren
Predigten, Hinführungen, Andachten.
Von Jürgen Lenssen. 1987.
104 Seiten. 19,80 DM.
ISBN 3-429-01063-2.

Unter deinem Schutz und Schirm
Marienfeiern mit Kindern.
Von Jürgen Lenssen und Engelbert Paulus. 1988.
72 Seiten. 16,80 DM.
ISBN 3-429-01129-9.

Ur-Symbole im Gottesdienst
Modelle, Anregungen, Hilfen.
Von Martin Patzek. 1988.
70 Seiten. 18,– DM.
ISBN 3-429-01128-0.

Laßt uns loben, Schwestern, loben
Frauengottesdienste.
Von Werner Ripplinger. 1987.
88 Seiten. 19,80 DM.
ISBN 3-429-01066-7.

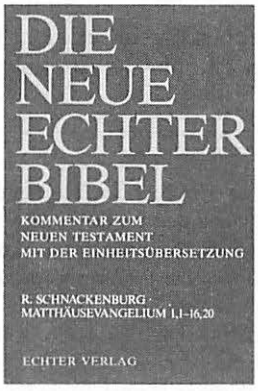
Gottesdienste mit Senioren
Eucharistiefeiern, Andachten, Wallfahrten.
Von Jürgen Lenssen. 1987.
100 Seiten. 19,80 DM.
ISBN 3-429-01091-8.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Kommentar zur Einheitsübersetzung des Alten und des Neuen Testaments





Altes Testament

Herausgegeben von
Josef G. Plöger und
Josef Schreiner

bisher sind erschienen:
Lieferung 1: Norbert Lohfink: **KOHELET.**
3. Aufl. 1986. 88 S. DM 16,80.*
Lieferung 2: Günter Krinetzki: **HOHESLIED/**
Werner Dommershausen: **ESTER.**
2. Aufl. 1985. 84 S. DM 16,80.*
Lieferung 3: Josef Schreiner: **JEREMIA I.**
2. Aufl. 1985. 148 S. DM 28,–.*
Lieferung 4: Alfons Deissler: **ZWÖLF PROPHETEN I: Hosea, Joel, Amos.**
2. Aufl. 1985. 136 S. DM 28,–.*
Lieferung 5: Josef Scharbert: **GENESIS I.**
2. Aufl. 1985. 120 S. DM 28,–.*
Lieferung 6: Walter Kornfeld: **LEVITIKUS.**
2. Aufl. 1986. 116 S. DM 28,–.*
Lieferung 7: Hans F. Fuhs: **EZECHIEL I.**
2. Aufl. 1986. 136 S. DM 28,–.*
Lieferung 8: Alfons Deissler: **ZWÖLF PROPHETEN II: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk.**
2. Aufl. 1986. 104 S. DM 28,–.*
Lieferung 9: Josef Schreiner: **JEREMIA II.**
2. Aufl. 1986. 136 S. DM 28,–.*
Lieferung 10: Georg Hentschel: **1 KÖNIGE.**
1984. 144 S. DM 28,–.*
Lieferung 11: Georg Hentschel: **2 KÖNIGE.**
1985. 132 S. DM 28,–.*
Lieferung 12: Werner Dommershausen: **1 UND 2 MAKKABÄER.**
1985. 188 S. DM 34,–.*
Lieferung 13: Heinrich Groß: **IJOB.** 1986. 152 S. DM 34,–.*
Lieferung 14: Heinrich Groß: **KLAGELIEDER**
Josef Schreiner: **BARUCH.**
1986. 92 S. DM 24,–.*
Lieferung 15: Georg Braulik: **DEUTERONOMIUM I.**
1986. 120 S. DM 28,–.*
Lieferung 16: Josef Scharbert: **GENESIS II.**
1986. 192 S. DM 34,–.*
Lieferung 17: Rudolf Kilian: **JESAJA I.** 1986. 96 S. DM 24,–.*
Lieferung 18: Joachim Becker: **1 CHRONIK.**
1986. 120 S. DM 28,–.*
Lieferung 19: Heinrich Groß: **TOBIT/JUDIT.**
1987. 124 S. DM 28,–.*
Lieferung 20: Joachim Becker: **2 CHRONIK.**
1988. 132 S. DM 28,–.*
Lieferung 21: Alfons Deissler: **ZWÖLF PROPHETEN III: Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi.**
1988. 112 S. DM 28,–.*
Lieferung 22: Hans F. Fuhs: **EZECHIEL II.**
1988. 140 S. DM 28,–.*

Neues Testament

Herausgegeben von
Joachim Gnilka und
Rudolf Schnackenburg

bisher sind erschienen:
Band 1/I: Rudolf Schnackenburg: **MATTHÄUSEVANGELIUM I (1, 1–16, 20).**
1985. 156 S. DM 34,–.*
Band 1/II: Rudolf Schnackenburg: **MATTHÄUSEVANGELIUM II (16, 21–28, 20).**
1987. 144 S. DM 34,–.*
Band 3: Jacob Kremer: **LUKASEVANGELIUM.**
1988. Ca. 264 S. DM 46,–.*
Band 4: Joachim Gnilka: **JOHANNESEVANGELIUM.**
2. Aufl. 1985. 164 S. DM 34,–.*
Band 5: Franz Mussner: **APOSTELGESCHICHTE.**
2. Aufl. 1988. 164 S. DM 34,–.*
Band 6: Rudolf Pesch: **RÖMERBRIEF.**
2. Aufl. 1987. 112 S. DM 28,–.*
Band 7: Hans J. Klauck: **1. KORINTHERBRIEF.**
2. Aufl. 1987. 128 S. DM 28,–.*
Band 8: Hans J. Klauck: **2. KORINTHERBRIEF.**
2. Aufl. 1988. 108 S. DM 28,–.*
Band 9, 11, 15: Wilhelm Egger: **GALATERBRIEF – PHILIPPERBRIEF – PHILEMONBRIEF.**
2. Aufl. 1988. 88 S. DM 19,80.*
Band 10, 12: Josef Pfammatter: **EPHESERBRIEF – KOLOSSERBRIEF.**
1987. 88 S. DM 19,80.*
Band 13: Franz Lauf: **1. UND 2. THESSALONICHERBRIEF.**
2. Aufl. 1988. 60 S. DM 16,80.*
Band 14: Otto Knoch: **1. UND 2. TIMOTHEUSBRIEF – TITUSBRIEF.**
1988. 88 S. DM 19,80.*
Band 17, 19: Eugen Ruckstuhl: **JAKOBUSBRIEF/ 1.–3. JOHANNESBRIEF.**
2. Aufl. 1988. 80 S. DM 19,80.*
Band 18, 20: Hubert Frankemölle: **1. UND 2. PETRUSBRIEF/ JUDASBRIEF.**
1987. 148 S. DM 34,–.*
Band 21: Hubert Ritt: **OFFENBARUNG DES JOHANNES.**
2. Aufl. 1988. 124 S. DM 28,–.*

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

* Die vorgenannten Preise gelten für Einzelbezug. Bei Abnahme des ganzen Werks (AT und/oder NT) wird ein um etwa 15 % niedrigerer Preis berechnet.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Gerhard B. Winkler	Zur Religiosität der Französischen Revolution
Valentin Zsifkovits	Menschenrechte
Wilhelm Zauner	Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit
Josef Gelmi	Kirche und Option in Südtirol
Gottfried Hierzenberger	„Neues Bewußtsein" und christliche Tradition
Otto B. Knoch	Die Zeit ist nahe — Apokalyptische Strömungen heute

---

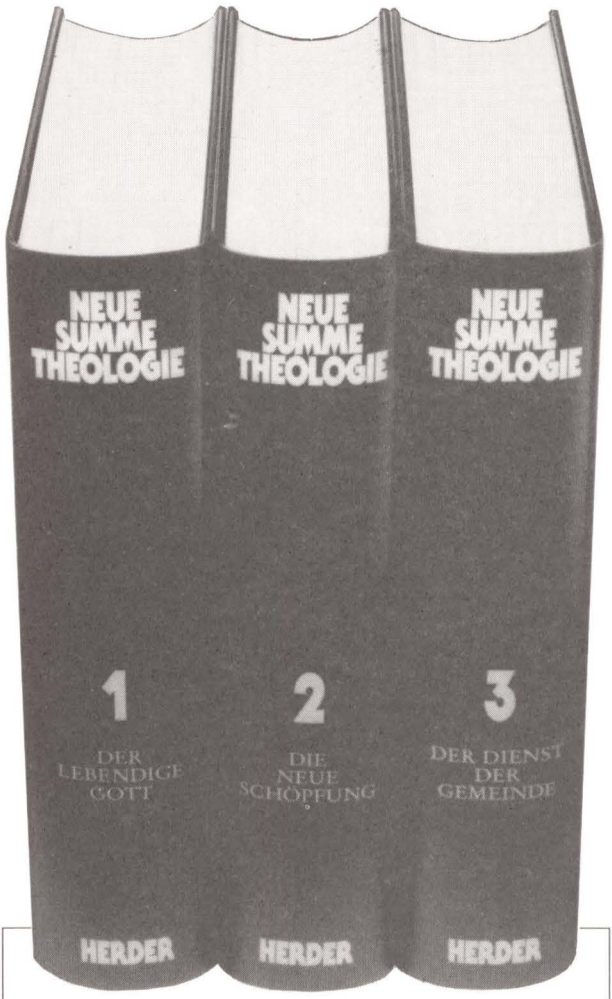
Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse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

Ein bahnbrechendes Standardwerk: der neue Gesamtentwurf systematischer Theologie



Das Konzil hat in Kirche und Theologie einschneidende Wandlungsprozesse eingeleitet. Über 20 Jahre danach wird jetzt diese Entwicklung als Ganze in den Blick genommen. Mit der „Neuen Summe Theologie" liegt ein Gesamtentwurf vor, der in die Zukunft weist. Charakteristisch für dieses Werk ist der Blick auf die geschichtliche Überlieferung als reflektierte Glaubenspraxis. Das Ganze des Glaubens kommt dabei zur Sprache: die biblische Begründung, die systematische Entfaltung, die konkrete Verwirklichung. Die aktuellen Einzelfragen werden aufgegriffen und die Herausforderung zu einem Neuansatz angenommen.

Herausgegeben von
Peter Eicher, Professor für Systematische Theologie in Paderborn.

„Hier ist das Beste eingebracht, was in der gegenwärtigen Theologie lebendig ist." (Prof. H. Fries)

Drei Bände mit insgesamt 1650 Seiten jetzt zum Subskriptionspreis von 65,– DM/507,– öS je Band (Gesamtwerk 195,– DM/1521,– öS).
Band 1: Der lebendige Gott – bereits erschienen
Band 2: Die neue Schöpfung – erscheint April 1989
Band 3: Der Dienst der Gemeinde – erscheint Oktober 1989
Das Werk wird nur geschlossen abgegeben. Mit Erscheinen von Band 3 erlischt der Subskriptionspreis. Danach kostet das Gesamtwerk 225,– DM/1755,– öS (je Band 75,– DM/585,– öS).
ISBN 3-451-20413-4

HERDER

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ **FREIHEIT — GLEICHHEIT — BRÜDERLICHKEIT**

Winkler Zur Religiosität der Französischen Revolution: Zwischen Staatsreligion und Schwärmerei

Zauner Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit

Zsifkovits Menschenwürde — Menschenrechte

Suttner Ist das „filioque" noch kirchentrennend?

Gelmi Kirche und Option in Südtirol

Schütz „Komm, o Geist der Heiligkeit!"

Hierzenberger „Neues Bewußtsein" und christliche Tradition — Ein Literaturbericht

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Literatur
Herausgeforderte Spiritualität (Manfred Scheuer)
(Französische Revolution, Dogmatik und Ökumenik, Moraltheologie, Kirchengeschichte, Liturgik und Homiletik, Religionen, Frauen, Spiritualität)

3. Heft 1989 137. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1989

Schwerpunktthema: Freiheit — Gleichheit — Brüderlichkeit

Gerhard B. Winkler: Zur Religiosität der Französischen Revolution: Zwischen Staatsreligion und Schwärmerei ... 219
Wilhelm Zauner: Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit ... 228
Valentin Zsifkovits: Menschenwürde — Menschenrechte ... 238

Abhandlungen:

Ernst Chr. Suttner: Ist das „filioque" noch kirchentrennend? ... 248
Josef Gelmi: Kirche und Option in Südtirol ... 259

Spiritueller Beitrag:

Christian Schütz „Komm, o Geist der Heiligkeit!" ... 267

Berichte:

Gottfried Hierzenberger: „Neues Bewußtsein" und christliche Tradition — Ein Literaturbericht 271
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 277

Literatur:

Manfred Scheuer: Herausgeforderte Spiritualität (Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. Christian Schütz) ... 284
Besprechungen ... 286
Französische Revolution, Dogmatik und Ökumenik, Moraltheologie, Kirchengeschichte, Liturgik und Homiletik, Religionen, Gesellschaft, Frauen, Spiritualität, Verschiedenes
Eingesandte Schriften ... 323
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. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstr. 37.
Dr. Gottfried Hierzenberger, A-1090 Wien, Liechtensteinstr. 45a.
Dr. Manfred Scheuer, A-4020 Linz, Harrachstr. 7.
Abt Christian Schütz, D-8358 Vilshofen, Abtei Schweiklberg.
o. Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, A-1010 Wien, Schottenring 21.
o. Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Getreidegasse 13/2.
o. Prof. Dr. Valentin Zsifkovits, A-8020 Graz, Halbärthgasse 2.

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-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung.

GERHARD B. WINKLER

Zur Religiosität der Französischen Revolution: Zwischen Staatsreligion und Schwärmerei

Die französische Revolution, die vor 200 Jahren Frankreich und in der Folge ganz Europa erschütterte, hat auch tiefe Spuren in der weiteren Geschichte der Kirche hinterlassen. Wir haben Prof. Winkler, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, gebeten, einerseits die religiösen Wurzeln der Revolution aufzuzeigen, andererseits deren negativen und positiven Auswirkungen auf die Kirche (bis in die Gegenwart) nachzugehen. (Redaktion)

Im Bewußtsein, politisch, gesellschaftlich und auch religiös einen absoluten Neubeginn gesetzt zu haben, führten die Führer der Revolution eine neue Zeitrechnung ein. Es sollte nicht mehr heißen im „Jahr des Herrn 1792", sondern „Jahr I der Republik" oder im „Jahr IV der Freiheit."[1] Das Zeitalter der Könige und Priester, ja das Zeitalter der Philosophen und Metaphysiker sollte endgültig durch das Zeitalter der Wissenschaft und Technik (August Comte, 1798—1857) abgelöst werden. Bekannt ist in diesem Zusammenhang die halb ironische Tagebucheintragung Goethes anläßlich der Kanonade von Valmy am 17. September 1792: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen."[2]

Nach Ansicht der Radikalen hätte dieses „Dritte Reich der Vernunft" das Ende der Kirche und der Religion bedeuten sollen. Am 22. September 1792 wurde die Siebentagewoche mit dem Sonntag durch die Dekaden der Revolution ersetzt. Am 20. Oktober desselben Jahres wurde die Feier der christlichen Feste verboten.

1. Die Kirche lehnt die Revolution und ihre Enkel ab: Mißtrauen gegenüber dem Liberalismus

Die Revolution und ihre Folgen vernichteten eigentlich in ganz Westeuropa die Strukturen einer 1000jährigen Adelskirche und waren damit maßgeblich für das gewandelte Kirchenwesen des 19. und 20. Jahrhunderts verantwortlich. Dieser äußeren Säkularisation folgte allmählich eine innere.

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte hat diesen unerhörten Wandel in einer Schrift[3] behandelt, in der er dar-

[1] *H. Maier*, Revolution und Kirche: Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, Freiburg ^{5}1988, 269—289 (Exkurs: „Über revolutionäre Feste und Zeitrechnungen"), 278 f, zit. *H. Grotefend*, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover ^{10}1960, 29.
Das unverzichtbare Standardwerk des langjährigen bayerischen Kultusministers war besonders hilfreich für unsere Themenstellung in seinem Kapitel „Demokratie und Kirche: der revolutionäre Verschmelzungsversuch (1789 — 1794)", 73—135. Das Buch wurde aufgrund intensiver Quellenstudien geschrieben, im übrigen basierte es auf folgenden älteren Titeln einschlägiger Thematik: *K. D. Erdmann*, Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, Köln 1949. Ferner *P. de la Gorce*, Histoire religieuse de la Révolution francaise, Paris 1909, (Repr. 1948). *A. Denys-Ruirette*, Les questions religieuses dans les cahiers de 1789, Paris 1919.

[2] Kampagne in Frankreich (13. — 17. September 1792), ebd. „Belagerung von Mainz" (28. Mai 1793).

[3] Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft, Frankfurt am Main 1977, 27.

auf verwies, daß nach mehr als 10.000jähriger nachweisbarer religiöser Kontinuität und Selbstverständlichkeit mit dem Jahre 1789 erstmals in der Menschheitsgeschichte ein theoretischer Atheismus möglich wurde. Dieser beanspruchte eine Plausibilität, die mit der religiösen Sinndeutung der Welt erstmals in Gleichberechtigung rivalisierte.

Der Revolution war es zwar nicht gelungen, die Kirche und den christlichen Glauben auszulöschen; mit der (von Welte beschriebenen) Einleitung des neuzeitlichen Säkularisationsprozesses ist es ihr jedoch sehr wohl gelungen, eine in die historisch faßbaren Anfänge der Menschheit zurückreichende volksreligiöse Tradition weithin zu erledigen. Da die christliche Tradition von der Religionsgeschichte nicht fein säuberlich zu trennen ist, erscheint seit der Großen Revolution manches als Glaubenskrise, was eigentlich als Krise des Religiösen anzusprechen wäre. Um diese Zusammenhänge zu verstehen, ist es allerdings erforderlich, sich einmal klargemacht zu haben, daß das Christentum nicht mit Religion und Religiosität, schon gar nicht mit der Volksreligion einfachhin gleichzusetzen ist.

Das Ende einer 1200jährigen Adelskirche, der man immerhin das christliche Mittelalter mit all seinen bleibenden Errungenschaften verdankte, wurde in sehr verständlicher Weise als Angriff auf Kirche und Christentum überhaupt aufgefaßt. Die revolutionären Bilderstürmer wollten ja nicht nur antiquierte, verkrustete Kirchenstrukturen verändern, sondern schließlich auch eine *neue Staatsreligion ohne Kirche* schaffen. Es muß für die Betroffenen der Revolution und deren unmittelbare und mittelbare Nachfolger schwer gewesen sein, diese Absichten mit einer gewissen Gelassenheit zu betrachten. Zunächst war das Zerstörungswerk, das mit barbarischer Gewalt vor allem die alten Abteien und Stifte traf (nicht so sehr die Pfarreien und Bischofskirchen) auch ein revolutionärer Vorgang. Vor allem die landbesitzenden Klöster wurden als Bestandteil des *ancien régime* und der vergangenen Feudalordnung verstanden; sie galten als Inbegriff einer 1200jährigen Adelskirche, die im wesentlichen den höheren Ständen vorbehalten, der Mehrzahl der Bevölkerung aber verschlossen war. Die Revolution wollte „gleiches Recht für alle" bringen, Abschaffung des doppelten Gerichtsstandes, der Steuer- und Standesprivilegien, dazu auch schon gleiche Chancen für alle. Das hat die Adelskirche nur ausnahmsweise geleistet. Auf dem Weg über Bildung und Universitätsgrade hatte es zwar immer auch Aufsteiger in der Kirche gegeben. Aber sie waren die Ausnahme von der Regel. Weithin konnte die Kirche die Egalisierung gar nicht leisten, auch wenn sie diese gewollt hätte, weil für die Mehrzahl der Bevölkerung innerhalb des Bauerntums schon wegen der feudalen Abhängigkeit von der Herrschaft eine freie Berufswahl nicht möglich war. Jetzt wurden hunderte Abteien von unschätzbarem Wert vernichtet, weil man unter anderem auch mit einer offensichtlichen Manifestation feudaler Ungleichheit aufräumen wollte. Für eine Generation, der Errungenschaften wie Menschenrechte, Respekt vor der Menschenwürde und dem Leben wenigstens prinzipiell zu unveräußerlichen Werten geworden sind, ist es schwer verständlich, warum das kirchliche Lehramt des 19. Jahrhunderts hinter diesen Idealen eine Gefährdung der Glaubenstradition befürchtete. Es war im wesentlichen das Schockerlebnis der Revolution und auch die Aggressivität ihrer geistigen Enkel, der Nationalliberalen des vergangenen Jahrhunderts, die die positiven Werte der Revolution suspekt gemacht hatten.

Vor allem mit der revolutionären Idee der Trennung von Kirche und Staat konnte sich die Kirche bis nach dem Zweiten

Weltkrieg nicht anfreunden. Die Bischöfe der Vereinigten Staaten hatten z. B. lange Zeit größte Schwierigkeiten, Rom zu überzeugen, daß ihre Kirche gerade *wegen* der Absenz eines Staatskirchentums bestens gedieh.[4]

Besonders deutlich wurde die kämpferische Ablehnung auch der positiven Errungenschaften der Revolution bei den sogenannten Ultramontanen.[5] Im ganzen Mittelalter hatte man das Christentum nie so sehr als Staatsideologie gefordert, wie dies der Savoyarde Joseph de Maistre (1753—1821), Vater dieser nachrevolutionären Ultramontanen, tat: Er reklamierte die Unfehlbarkeit des Papstes, damit Europa ja nicht mehr das Chaos der Revolution erleben würde: kein Friede ohne Religion, keine Religion ohne Christentum, kein Christentum ohne Kirche, keine Kirche ohne Papst, kein Papst ohne Unfehlbarkeit (Du Pape, 1817). Das war die brutale Logik, die der Robespierres nicht ganz unähnlich war, wie ja auch de Maistre vom Rationalismus des 18. Jh. her kam.

Nach dem Gesagten ergab sich folgende tieferliegende Begründung für die kirchliche Ablehnung der Revolutionsideale: Erstens war es *der säkularisations- und religionsgeschichtliche Umbruch* mit seiner Verunsicherung, die wir ja bis heute nicht voll bewältigt haben. Es brauchte ein hohes Maß an Unterscheidungsgabe, den Untergang einer gewissen Religiosität nicht schon als Untergang des Christentums zu deuten. Ein Ähnliches gilt zweitens vom *Ende einer geschichtlich gewordenen Feudalkirche* mit all ihren ehrwürdigen Strukturen; dieses Ende war freilich keineswegs mit dem Ende der Kirche Jesu Christi gleichzusetzen. Drittens gab es für den romantischen Ultramontanismus aber auch bedenkenswerte *philosophische und weltanschauliche Gründe*, die zur Ablehnung der Revolutionsideale führten, nämlich die prinzipielle Infragestellung des neuzeitlichen Rationalismus.

2. Kirchenverfolgung und Phrasenhaftigkeit der Ideale

Neben diesen subtilen Gründen dürfen jedoch die vordergründigeren nicht vergessen werden, die bewirkten, daß sich auch führende Geister Europas, die zunächst die Revolution begrüßt hatten, schließlich mit Abscheu von ihr abwandten.

Für die Kirche war es zunächst — trotz aller Gewalttaten der reformatorischen und gegenreformatorischen Staatsaktionen — die doch neuartige Erfahrung einer ungeschminkten staatlichen Kirchenverfolgung.

Die Anzahl der Priester, Ordensfrauen und -männer, die von den Jakobinern guillotiniert, erschlagen und ertränkt wurden, dürfte etwa gleich hoch wie die der geistlichen Opfer des Nationalsozialismus gewesen sein. Pius VI. wurde von den Revolutionsheeren verschleppt und starb 1799 im Exil von Valence an der Rhône. Sein Nachfolger, Pius VII. (1800 — 1823), wurde von Bonaparte gedemütigt und wie ein Hofbischof gehalten. Der Kirchenstaat war säkularisiert worden. Der Sohn Napoleons bekam den Titel König von Rom. Die Revolution war angetreten, neue Verhältnisse zu schaffen, in denen die persönliche Autonomie und Gewissensfreiheit des Individuums garantiert war, doch übte sie einen Gewissenszwang aus, wie es kein absoluter Monarch vermocht hätte.

[4] *L. J. Rogier*, Die Ausnahmsstellung der Kirche in den U.S.A., Geschichte der Kirche, hg. *L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles*, Bd. 4, Einsiedeln 1966, 272ff.

[5] Die Bezeichnung (von *ultra montes* = „über den Bergen", d. h. in Italien) wurde seit dem 19. Jahrhundert für jene politischen Romantiker (wie Görres, Novalis u. a.) verwendet, die in einer moralischen Stärkung des päpstlichen Primats ein wichtiges Element der Stabilisierung Europas nach den Wirren der Revolution sahen.

Zweitens war die Enttäuschung auch, wie schon erwähnt, bei den Sympathisanten der Revolution allgemein, als sich der hochgespannte Idealismus als verlogen, menschenverachtend und tyrannisch erwies. Die Revolution war z. B. unter dem Ideal angetreten, den Eroberungskrieg für alle Zeiten zu ächten, schließlich wurde aber ganz Europa unter dem Vorwand der „Zwangsbeglückung" der Revolution unterworfen. Jedes Kind konnte es mit Händen fassen, daß hier galt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen". D. h., wer die Revolution und ihre Leitideen ablehnte, brauchte sich gar nicht auf die religions- und kirchenfeindlichen Exzesse, angefangen von den Septembermorden 1792 bis zur Schreckensherrschaft des Direktoriums 1794 zu berufen. Vor allem brachten die Radikalen der Revolution auch die Idee des Sozialismus in Verruf. Es war schon den Zeitgenossen klar, daß es Männern wie Robespierre nicht mehr nur um das liberale Ideal von der Gleichheit aller vor dem Gesetz ging und um die ideelle Gleichheit in der Menschenwürde, sondern um die empirische Gleichmacherei einer sozialistischen Republik.[6] Es ging diesen Radikalen auch nicht mehr nur um die Chancengleichheit, was die Aufstiegsmöglichkeiten der Angehörigen aller Stände betraf, sondern um eine totale Egalisierung der Gesellschaft, die letztlich mit der christlichen Auffassung von Person nichts mehr zu tun hatte. Robespierre mordete fanatisch und mit schwärmerischem Sendungsbewußtsein für dieses Ziel. Brüderlichkeit war eben keine politisch verwirklichbare Kategorie; politisch verstanden barg sie in sich den Keim zur Despotie. Auch die Gleichheit konnte nur dann menschenwürdig und vernünftig verwirklicht werden, wenn sie als Gleichheit in der Würde der Kinder Gottes verstanden wurde. Auch der Freiraum, den ein nachrevolutionärer Staat den einzelnen sichern konnte, darf nicht als Freiraum für Verantwortungslosigkeit mißverstanden werden. Sonst entsteht ein Sinnvakuum, in das jederzeit die Dämonen der Tyrannei einbrechen können. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" waren daher als Ideale in einem atheistischen Kontext zur Phrasenhaftigkeit verurteilt. In der „Zwangsbeglückung" erfuhren sie vollends ihre totale Sinnentleerung.

Die Tragödie bestand darin, daß hier zutiefst christliche Kategorien, die unter dem Einfluß der Stoa im 3. Jahrhundert erstmals einen allgemeineren Widerhall fanden, radikalisiert, verfälscht und durch Gewalttätigkeit ihres Sinnes beraubt wurden. Insofern war Napoleon ein treuer Vollstrecker der Revolution, wenn er seine Eroberungskriege pseudoreligiös als ideologischen Volkskrieg und als Kreuzzug gegen rückschrittliche despotische Systeme motivierte.

Die Kirche sah sich im Falle der Französischen Revolution mit an sich christlichen Idealen konfrontiert, die jedoch völlig säkularisiert und mit gewalttätigen Vorzeichen versehen waren. Dadurch, daß die propagierten Ideale von der revolutionären Praxis *ad absurdum* geführt worden waren, lag die Versuchung nahe, sie an sich zu verwerfen. Die Kirche hätte eigentlich sagen müssen: Die Ideale der Revolution sind christlichen Ursprungs. Sie müssen primär im Raum der Kirche verwirklicht werden. Wer aber mit der Parole „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" zwangsbeglücken will, und wer glaubt, auf atheistischer oder auch nur deistischer Basis diese Ideale ohne Schaden für die Menschen politisch verwirklichen zu können, ist im Irrtum.

[6] *A. Phillips*, Art. „French Revolution", Enzycl. Britannica, vol. 9 (1962), 805: „to realize the ideal of the socialist Republic".

3. Krisenanfälligkeit von Staats- und Volksreligiosität: Der Fluch der Französischen Gegenreformation

Ein nicht unwesentlicher Grund für eine prinzipielle Infragestellung der Revolution durch die Kirche war das neue Phänomen eines unchristlichen, wenn nicht atheistischen Humanismus, das uns bis in die Gegenwart beschäftigt. Die unvermittelte und radikale Hinwendung zu einem theoretischen und politischen Atheismus hat etwas Erschreckendes an sich und ist gar nicht so leicht zu erklären. Denn als sich die Stände am 5. Mai 1789 versammelten, wäre es noch niemandem eingefallen, äußerlich ihre Kirchlichkeit und Religiosität in Frage zu stellen. Die Revolution hatte noch mit geheiligtem Kirchenzeremoniell begonnen. Die künftigen Priesterschlächter zogen in Prozession mit brennenden Kerzen, Weihrauch und Glockengeläute ein. Es wurde noch ein feierliches *Te Deum* angestimmt und der Segen gespendet. Die 200 *curés* der Nationalversammlung taten eifrig mit bei der Selbstliquidation der Kirche, denn auch sie meinten, daß nun das Reich des Heiligen Geistes angebrochen sei.[7]

Unter den Intellektuellen hatte es schon lange vor der Revolution eine beißende Kirchen- und Religionskritik, verbunden mit kirchlicher Observanz gegeben. Ein zynischer praktischer Atheismus galt als Vorrecht der Aristokraten und der Herrschenden schon lang vor 1789. Ein Mann wie Voltaire (1694—1778) empfand es nicht als Widerspruch, den Untergang der Kirche vorzubereiten, gleichzeitig aber Kapellen auszustatten, mit Abbés freundschaftlich zu verkehren und dem Papst Bücher zu dedizieren. In seinem Testament hieß es: „Ich sterbe, Gott anbetend, meine Freunde liebend, nicht hassend meine Feinde, aber verabscheuend den Aberglauben."[8]

Als eine der Erklärungen für die besonders radikale Entwicklung der Religionsfrage in Frankreich muß als Besonderheit noch die französische Gegenreformation angeführt werden. Die damit in Zusammenhang stehenden Dragonaden, Zwangskonversionen und Bekehrungen hatten das französische Volk zutiefst verletzt: Saint-Simon (1760—1825) schrieb darüber in seinem *Cour de Louis XIV* (cap. 47):

> Die französische Nation war ruiniert, die Industrien ins Ausland abgeschoben . . . Alle Provinzen des Reiches wurden mit Meineiden und Heiligtumsentweihungen erfüllt, so daß die Luft von dem Schmerzensgebrüll der unglücklichen Opfer des Irrtums voll war, während andere ihr Gewissen zugunsten ihres Besitzes oder ihrer Ruhe drangaben und sich beides durch geheuchelte Abschwörungen erkauften und in endlosen Zügen sich in die Kirchen schleppen ließen, um anzubeten, woran sie nicht glaubten, um den göttlichen Leib des Heiligsten der Heiligen zu empfangen, während sie doch überzeugt waren, nur Brot zu essen, Brot, das ihnen noch widerlich sein mußte . . .[9]

Die zunächst unerklärliche Zerstörungswut der Revolutionäre allen Manifestationen des Sakralen gegenüber, ein wütender Haß gegen das sakrale Königtum und ein irrationaler Haß gegen Priester und Ordensleute hat hier seine historischen Wurzeln. Unter säkularisiertem Vorzeichen hatte nun die Reformation gesiegt.

4. Europas schwärmerische und bruderkirchliche Tradition und ihre säkularisierte Verwirklichung in der Großen Revolution

Es gehört zu den großen Paradoxien des Politischen im allgemeinen und der Fran-

[7] *F. Heer*, Europäische Geistesgeschichte, Bd. 2 (Von Erasmus bis Goethe), Stuttgart 1965, 88ff (Urban TB 132).
[8] *F. Heer*, Europäische Geistesgeschichte, 96.
[9] *F. Heer*, Europäische Geistesgeschichte, 93.

zösischen Revolution im besonderen, daß man einerseits den Atheismus deklarierte, gleichzeitig aber seine politischen Konzeptionen aus tiefliegenden religiösen Quellen schöpfte. Die Kenner der Revolution legen größten Wert auf die Feststellung, daß die Vorgänge nach 1789 eigentlich „Religion" waren.[10] Um Mißverständnissen vorzubeugen, würden wir vielleicht lieber sagen: Die Revolution wurde aus pseudoreligiösen Anlagen gespeist. Oder: Die Revolution wurde von (psychologisch gesehen) religiösen Energien beflügelt, wobei es nach den Kriterien der *vera religio* zu einer Verfälschung, wenn nicht Perversion des Religiösen kam. Übrigens erinnert man sich angesichts der französischen Verhältnisse an das Wort von Leibniz, daß die Atheisten im Grunde eine religiöse Sekte seien.[11] Man wird diese Beobachtung auch für die Beurteilung moderner politischer Atheismen zu berücksichtigen haben. Die maßgeblichen Köpfe der Revolution waren sehr nachhaltig von schwärmerischen und bruderkirchlichen Traditionen geprägt, die seit dem späten Mittelalter die Christenheit bewegten und dann — vor allem im Zeitalter der Reformation — marginalisiert wurden.

Der egalisierende „heilige Ternar" „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" scheint auf schwärmerisch-bruderkirchlichem Boden gewachsen zu sein. Er fand sich daher nicht nur auf Postämtern und Ratshäusern, sondern (bis heute noch) auch auf Kirchen (z. B. in Notre Dame de Loretto zwischen Oper und Montmartre). Das schwärmerische und bruderkirchliche Pathos der Revolution wirkt als verspäteter Sieg des allseits verfolgten und unterdrückten Enthusiasmus der europäischen Neuzeit. Von Diderot bis Robespierre finden wir schwärmerisches Gedankengut, schwärmerisches Pathos und die pseudoreligiöse Tendenz, mit einem unbeugsamen Willen die Welt zu verwandeln.[12] Nach Friedrich Heer waren die Jakobiner die geistigen Nachfahren der alten Sekten und Schwärmer. Und Catherine Théot, die Verwandte Robespierres, kam z. B. direkt von der Lektüre der hl. Theresia und sah sich berufen, ihrem Schwager beim „Werk der Erlösung" zu helfen und „die Guten und Bösen zu scheiden". Robespierre und Saint-Just verstanden die neue Republik als Heilsgemeinde, die durch ständige Säuberung die „Reinheit als ihre Legitimität" zu wahren hatte. Die Revolutionstribunale verstanden sich wie das Jüngste Gericht, die Massenmorde vollzog man als vermeintlichen Dienst an der neuen Heilszeit.

5. Der schwärmerische Traum von Dritten Reich als Triebkraft für die Verwandlung der Gesellschaftsstrukturen

Den revolutionären Gesellschaftsverwandlern und Enthusiasten ging es u. a. um sehr konkrete Ziele, nämlich um die Beseitigung der Klerikerprivilegien und damit um eine bürgerliche Egalisierung des geistlichen Standes, was uns heute als Selbstverständlichkeit erscheint.

Seit der Armutsbewegung des 13. Jh. war das Unbehagen über die Kirche der Benefizien, der Pfründenwirtschaft und der damit gegebenen politischen und juridischen Privilegierung des Klerus nicht verstummt. Man empfand das Mißverhältnis als schmerzlich, daß eine im Vergleich zur Mehrheit der bäuerlichen Bevölkerung schmale Schichte von geistlichen Wür-

[10] *H. Maier*, Revolution und Kirche, 111f, mit reichen Belegmaterial aus den Schriften der später konstitutionellen Bischöfe Fauchet und Grégoire, und des Schwärmers Bonneville.

[11] *F. Heer*, Europäische Geistesgeschichte, 100.

[12] *F. Heer*, Europäische Geistesgeschichte, 101ff.

denträgern (vielleicht 1 % der Gesamtbevölkerung) in manchen Ländern bis zu 40 % des Landbesitzes nutzen konnte. So hatte schon John Wiclif den „armen" Priester gefordert, der von den Spenden der Gemeinde leben sollte. Dieses System wurde erstmalig in den Vereinigten Staaten praktiziert, und dem Klerus aller Bekenntnisse ging es dabei recht gut. Wichtig war hiebei aber nicht so sehr das wirtschaftsgeschichtliche Problem der Umstellung des Geistlichen vom Steuerzum Gehaltsempfänger und zum Steuerzahler, sondern das mit irrationalem Pathos geladene Schwärmen von einer armen Kirche. Die Kirche Frankreichs leidet noch heute an den Folgen dieser Schwärmerei. Begonnen hat mit der Realisierung solcher Ideen aber schon die „Zivilverfassung des Klerus" im Revolutionsjahr 1790. Die Mehrzahl der Geistlichen verzichteten damals enthusiastisch auf das Benefizialsystem zugunsten der Sanierung der bankrotten Staatsfinanzen, ohne dabei zu ahnen, daß sie sich damit sehr bald als beamtete Gehaltsempfänger einem Staate auslieferten, dessen Wohlwollen für Religion und Kirche keineswegs gesichert war und der keineswegs gewillt war, die Einsichten der spätabsolutistischen Staatstheoretiker zu übernehmen, daß der Staat für die Leiber der Menschen, nicht aber für deren Seelen zuständig sei. Das Beispiel des Pariser Bischofs Jean B. Bogel illustriert in anschaulicher Weise, wie Teile des französischen Klerus von einer geschichtstheologischen Schwarmgeisterei erfüllt waren, die mit der genuin christlichen Sicht der Geschichte nichts zu tun hatte. Der Bischof legte vor der ganzen Nationalversammlung feierlich seine Insignien nieder, um mit diesem Akt zu bezeugen, daß nach seiner Meinung nun das Zeitalter der „Könige und Priester" endgültig der Vergangenheit angehöre. Er meinte, daß nun eine neue „Geistzeit" angebrochen sei, in der an Stelle der Priester die Jakobiner treten könnten. Ähnliches hatten seit den Tagen des Abtes Joachim von Fiore (gest. 1202) geistbewegte Kirchenkritiker geträumt. Das Unchristliche an dieser pseudoreligiösen Konzeption war, daß man in absoluten Heilsperioden dachte. Wieder einmal glaubte man, daß mit dem Marschtritt der Revolutionsheere eine neue Heilszeit angebrochen sei. Auguste Comte (1798 — 1857), der Begründer des Positivismus, führte bekanntlich diese religiös gefärbte, aber letztlich unchristliche Geschichtstheologie weiter, wie sie dann die totalitären Systeme dieses Jahrhunderts als Mittel der Massenverführung und -beherrschung übernommen haben. Das Unchristliche in all diesen Heilslehren besteht im Fehlen der „Perichorese", d. h. in der Außerachtlassung des sich gegenseitigen Durchdringens der drei göttlichen Personen. Für den Christen gibt es kein Zeitalter des Heiligen Geistes, das nicht gleichzeitig eines des Vaters und des Sohnes wäre. Für den erlösten Christen gibt es kein Zeitalter patriarchaler Autorität, in dem nicht gleichzeitig die Freiheit des Geistes zur Geltung käme. Andererseits wird es auch nie ein Zeitalter charismatischer Tat geben, das auf die ständige Korrektur durch Christus, das Göttliche Wort, verzichten könnte. Die christliche Heilsgeschichte wird auch nie der Amtsstrukturen entbehren können. Jede Generation muß in der Metánoia (Bekehrung) auch irgendwie zum Anfang zurückkehren, gleichzeitig nimmt sie aber auch die Endzeit vorweg. Oder einfacher ausgedrückt: Der Christ bleibt in jeder Generation von neuem ein verführbarer und bekehrungsbedürftiger Sünder, der das Stadium der *via purgativa* bis zum Jüngsten Tag nicht durch irgendwie geartete Erleuchtungs- oder Aufklärungszustände überspringen kann. In dieser Hinsicht waren die heilsutopischen Bestrebungen der Großen Revolution paradigmatisch für ein zwar

religiöses, aber widerchristliches Verhaltensmuster aller Zeiten.

6. Wie das Martyrium der Kirche Ernüchterung brachte

Mit den Septembermorden des Jahres 1792, denen an die 900 Geistliche zum Opfer fielen und denen dann in der Zeit der „Schreckensherrschaft" noch einige Tausende Guillotinierter, Ertränkter und Erschlagener folgen sollten, begann eine neue Periode in der Geschichte des christlichen Martyriums, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist. In der Französischen Revolution wurde erstmals die technisierte Massenvernichtung an Oppositionellen praktiziert. Durch den Mechanismus der als humane Erfindung gedachten Guillotine senkte man die Schwelle der Tötungshemmung herab. So gab es in Frankreich schon Vorformen des modernen Völkermords, als die revolutionären Machthaber dazu aufriefen, an die 150.000 Männer, Frauen und Kinder unterschiedslos im Kernland des royalistischen Widerstands hinzumetzeln.
Die Geistlichen, die den Eid auf die neue Verfassung verweigert hatten, wurden als Feinde der Revolution und damit als potentielle Konspiranten mit den Gegnern Frankreichs angesehen. Schließlich sah man in Klerus und Klöstern zusammen mit dem Adel die Verkörperung des alten Regimes, die es auszulöschen galt. Letztlich bleibt ein irrationaler dämonischer Rest für die Erklärung der Massaker: Es war der Haß gegen die Religion und ihre Diener, die man immer noch bei aller Ablehnung ernst nahm.
Die Massaker der Revolution hatten zur Folge, daß lange Zeit ein tiefer Spalt durch den französischen Klerus ging und daß vor allem der Ultramontanismus mit seiner prinzipiellen Ablehnung der Revolution einschließlich ihrer zukunftsweisenden Ideen das kirchliche Leben des 19. Jh. maßgeblich zu prägen vermochte. Auch das Phänomen Marcel Lefebvre muß u. a. von dieser französichen Vergangenheit her verstanden werden.
Eine unerwartete Spätfolge der Revolution sollte allerdings von größter Bedeutung für die Kirche des Zeitalters der Weltmission werden: Die durch die Revolution in Gang gesetzte Bauernbefreiung ermöglichte es nämlich erstmals Angehörigen der bäuerlichen Bevölkerung, in größerer Zahl den geistlichen und den Ordensstand zu wählen. So standen nach der Revolution trotz der Klosteraufhebungen, Deportationen und Priestermorde in Frankreich um über die Hälfte mehr männliche Ordensleute als vor 1789 und viermal so viele weibliche zur Verfügung,[13] wodurch die beachtliche Missionsbewegung möglich wurde. Die unerhörte Blüte des kirchlichen Missionswesens im 19. Jh. wäre ohne den erfolgten sozialen Wandel undenkbar gewesen.

Wer das Verhältnis der Großen Französischen Revolution zu Religion und Christentum studiert, mag (zusammenfassend) zu folgenden Einsichten kommen:
In den Vorgängen um 1789 zeigte sich schlaglichtartig eine Summe von Ideen und politischen Wirklichkeiten, die mit aller Deutlichkeit als Religionsersatz anzusprechen sind. Seit diesem Datum hat die westliche Welt mit politischen und gesellschaftsreformerischen Systemen zu rechnen, die pseudoreligiösen Charakter besitzen. Das brauchen nicht nur faschistische, marxistische und andere totalitäre Herrschaftsformen und Ideologien zu sein; quasi-religiöser Absolutheitsanspruch kann sich auch in einer Gesellschaftsform finden, die sich äußerlich als

[13] *G. de Bertier de Sauvigny*, Der Aufschwung des Ordenslebens, in: Geschichte der Kirche, 328ff.

demokratisch gibt. Aus den Vorgängen der Großen Revolution sehen wir, daß der Absolutheitsanspruch der Ideale, mit denen die Menschen „zwangsbeglückt" werden sollen, den pseudoreligiösen und damit pervertierten Charakter dieser Ideologien ausmacht. Entscheidend ist auch, ob säkularisierte Heilsvorstellungen ohne Gott und Erlöser „selbsterlösend" verwirklicht werden sollen oder nicht.

Das Studium der Revolution könnte uns überaus brauchbare Analogien zur Ideologiekritik von heute bereitstellen, denn die pastoral gebotene Unterscheidung der Geister ist schwer ohne Kenntnisse der Vergangenheit möglich. In der Französischen Revolution z. B. erhielt unter kirchenfeindlichem Vorzeichen die gigantische politische Lüge einen qualitativ neuen Stellenwert. Der Christ wird lernen müssen, hehre politische Ideale in ihrer möglichen Verlogenheit zu entlarven.

Die Kirche kann aus den Ereignissen um die Revolution lernen, daß Verluste, die an ehrwürdigen religiösen und kirchlichen Traditionen zu beklagen sind, keineswegs immer das Ende des Christentums bedeuten. Analog dürfte man heute aufgrund dieser Erfahrungen auf einen neuen Aufbruch des Christentums in den Ländern der Verfolgten Kirche hoffen.

Nach den Erfahrungen mit der Revolution wird der Christ alle Formen bloßer Kulturreligiosität und staatlicher Kirchenpatronanz trotz mancher Annehmlichkeiten mit Skepsis begegnen. Allen kleinkirchlichen und sektiererischen Bestrebungen in Gesellschaft und Kirche, ob von links oder rechts, welcher Farbe auch immer, wird der Christ nach 1789 mit Entschiedenheit entgegentreten. Formen des religiösen Schwärmertums können zwar belebend in der Christenheit wirken, aber nicht auf Kosten der Einheit und der Katholizität und nicht in Verbindung mit politischen Heilslehren.

Die Große Revolution hat uns pastoral das Problem einer graduell fortschreitenden Säkularisation hinterlassen. Kein Pastoraltheologe und kein Bischof kann noch sagen, wohin uns dieser Prozeß führen wird. Uns bleiben nur die lehrreichen Analogien aus der Vergangenheit und die Verheißung Mt 28,20: „Seht ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt!"

Ihre Fidelis in Mitarbeiter-Selbstverwaltung
FIDELIS DRUCK GmbH
4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Telefon (0732) 27 74 87, 27 92 53
Telefax (0732) 28 33 87

WILHELM ZAUNER

Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit

Der scheinbar veraltete und einseitige Begriff „Brüderlichkeit" wird heute oft durch „Geschwisterlichkeit" ersetzt. Der Pastoraltheologe der Kath.-Theol. Fakultät Linz geht der Bedeutung jenes Begriffes in der Antike, im AT und NT sowie in der Französischen Revolution nach. Ergebnis: Die Anliegen und Forderungen, die mit dem Begriff „Brüderlichkeit" benannt wurden, lassen sich nur zum geringen Teil durch „Geschwisterlichkeit" wiedergeben. (Redaktion)

Im Praktischen Lexikon der Spiritualität, erschienen 1988, findet man unter „Brüderlichkeit" nur den Verweis: siehe Geschwisterlichkeit. Dieses Stichwort heißt dann allerdings „Geschwisterlichkeit/Brüderlichkeit", was auch im ganzen Beitrag durchgehalten wird.[1] Es wird zwar nicht behauptet, aber doch stillschweigend vorausgesetzt, daß mit dem Begriff „Geschwisterlichkeit" besser und vollständiger mitgeteilt werden kann, was man (früher?) mit Brüderlichkeit gemeint hat.

In der feministischen Literatur gilt der Begriff Brüderlichkeit als Beispiel für sexistischen Sprachgebrauch. In den „Richtlinien zur Vermeidung sexistischen Sprachgebrauchs", die Senta Trömel-Plötz 1981 mit einigen Mitarbeiterinnen herausgegeben hat[2], heißt es: „Sprache ist sexistisch, wenn sie Frauen und ihre Leistung ignoriert." Da dies bei dem Begriff „Brüderlichkeit" offenbar der Fall sei, wird in den „Richtlinien" vorgeschlagen, ihn durch „Menschlichkeit" zu ersetzen.

Schon die Ideologen der Französischen Revolution waren sich bei der Formulierung ihrer Parole nicht so sicher, ob sie wirklich hinter die Freiheit und Gleichheit die Brüderlichkeit setzen sollten. Sie erwogen als drittes Glied ihrer heiligen Triade die Gerechtigkeit[3] und meinten sie wohl auch. Vielleicht haben sie sprachliche Gründe bewogen, der Brüderlichkeit den Vorzug zu geben: Liberté-égalité-équité (oder justice) spießt sich etwas; fraternité setzt einen krönenden Abschluß, mit dem sich auch das Pathos der Revolution besser zum Ausdruck bringen ließ als durch die nüchterne Gerechtigkeit.

In der deutschen Sprache gab es das Wort „Brüderlichkeit" noch nicht, als die Französische Revolution ausbrach. Einige Wochen nach dem Sturm der Bastille kam der deutsche Pädagoge Joachim Heinrich Campe in Begleitung des jungen Wilhelm von Humboldt nach Paris und wurde ein begeisterter Anhänger der Jakobinischen Bewegung.[4] Er schildert seine Eindrücke in „Briefen aus Paris zur Zeit der Revolution" (1790) und schreibt darin, was er dort vor allem erlebt hat, nämlich „Brüderlichkeit, wenn es erlaubt ist, für ein so

[1] *J. Ernst*, Stichwort „Geschwisterlichkeit/Brüderlichkeit", in: *Chr. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 510—512.

[2] *S. Trömel-Plötz/J. Guentherodt/M. Hellinger/L.F.Pusch*, Richtlinien zur Vermeidung sexistischen Sprachgebrauchs, in: Linguistische Berichte 71 (1981) 1—7.

[3] *P. Bertaux*, Der vergessene Artikel. Keine Revolution ohne Fraternité, in: *H.-J. Schultz* (Hg.), Freiheit — Gleichheit — Brüderlichkeit. Die vergessene Parole, Stuttgart 1976, 60.

[4] *Bertaux* 62.

neues Schauspiel ein neues Wort zu prägen."[5]

Das neue Wort setzte sich nicht so ohne weiteres durch. Georg Forster sprach 1792 von Brudertreue oder Brüderbund, Friedrich Schlegel 1796 von Fraternität; Görres übersetzte 1798 mit „Brüderschaft". Kant verstand Fraternité als Verbrüderung selbständiger und rechtsfähiger Bürger und übersetzte mit „Selbständigkeit". Campe verteidigte jedoch „sein" Wort mit Erfolg: Bruderschaft bezeichne die Verbindung zwischen Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft, Brüderlichkeit meine die Gesinnung, ein Ethos, ein Verhalten.[6]

Das wirft die Frage auf, ob sich denn aus dem faktischen Verhalten von Brüdern zueinander überhaupt ein Ethos gewinnen läßt. Mythologie und Geschichte sind jedenfalls voller Berichte über recht feindliche Brüder: Kain erschlägt seinen Bruder Abel, Jakob betrügt den Esau; Jakobs Söhne verkaufen ihren Bruder Josef nach Ägypten. Jesus erzählt im Gleichnis vom barmherzigen Vater von zwei recht ungleichen Brüdern, und er hat schließlich auch selbst unter seinen „Brüdern" genug gelitten, unter seinen Verwandten ebenso (vgl. Mk 3,21) wie unter seinen Glaubensbrüdern, die ihn verraten und angeklagt haben, ja zum Tod verurteilen ließen. — Freilich, es gibt Gegenbeispiele: Aaron, der neidlos den zweiten Platz neben seinem Bruder Mose einnimmt, David, den seine Brüder nicht verfolgt haben, obwohl er als jüngster zum König ausersehen wurde. Jesus hatte unter seinen Schülern drei Brüderpaare, die sich bewährt haben.

Die Ambivalenz des brüderlichen Verhaltens ist jedenfalls in den Begriff eingelagert. Heinrich Heine schreibt 1840 in seiner „Lutetia": „Es ist wahr, wir sind alle Brüder, aber ich bin der *große Bruder*, und ihr seid die kleinen Brüder, und mir gehört eine größere Portion."[7] George Orwell hat in seinem 1948 geschriebenen Roman „1984" dem „Großen Bruder" ein Denkmal gesetzt. Auch die „brüderliche Hilfe", die die Sowjetunion im Jahre 1968 der Tschechoslowakei und 1979 Afghanistan geleistet hat, ist nicht ohne Vorbilder. Die Königin Frankreichs Maria Antoinette bat ihren Bruder, den österreichischen Kaiser, sowie den König von Preußen und die Zarin, dem französischen Königspaar „brüderlich" beizustehen — gegen die rebellischen Franzosen.[8] — Da also der Begriff „Brüderlichkeit" sowohl von seinem Vorbild als auch von seinem Gebrauch her schillert, ist sorgfältig zu erheben, was jeweils gemeint ist, wenn er verwendet wird. Das ist zugleich auch das Kriterium für eine mögliche Übersetzung.

Zur Begriffsgeschichte

Für die Bezeichnung „Bruder" im erweiterten oder übertragenen Sinn ist zu bemerken, daß dieser Begriff kaum reflektiert oder scharf gefaßt wurde. Er enthält ein emotionales Element der Zuwendung, das dazu verleitet, ihn wie einen Kosenamen zu gebrauchen. Ein Kosename hat von Natur aus in sich eine gewisse Unschärfe und Übertreibung; er wird durch Analyse oder Definition geradezu unbrauchbar. Wer zu seiner Liebsten sagt: „Du bist mein Schätzchen", der erwartet sich nicht eine Rückfrage auf die Etymologie und Begriffsgeschichte dieses Wortes — ganz zu schweigen von der Unmöglichkeit,

---

[5] *J. H. Campe*, 1790 Briefe aus Paris, 86, zit. nach *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache[11], Berlin 1934, 80 (Stichwort Brüderlichkeit). — Kluge bezweifelt übrigens, daß Brüderlichkeit die Wortschöpfung Campes sei. Schon bei *Lavater*, 1776 Schreiben an seine Freunde, 4, und bei *Adelung*, 1793, finde sich der Ausdruck „Brüderlichkeit".

[6] *Bertaux* 62.

[7] Zit. nach *E. Simon*, Brüderlichkeit ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, in: *H.-J. Schultz*, (Anm. 3) 37.

[8] *Bertaux* 64.

Schnurrliputzi oder Kitzikatzi zu definieren. Bei einem Kosewort wie auch in dichterischer Sprache kann vieles vernachlässigt werden; Größe, Alter und Geschlecht spielen nicht unbedingt eine Rolle. Daher können wohl auch zwei Frauen miteinander „Bruderschaft trinken" oder alle Menschen „Brüder werden", obwohl doch die halbe Menschheit weiblichen Geschlechts ist.

Schon Plato[9] nennt alle Volksgenossen Brüder, und meint damit selbstverständlich auch die Frauen. Es geht ihm nicht um das Geschlecht, sondern um die Herkunft und Zugehörigkeit: A-delphos (Bruder) ist, wer aus derselben delphys (Gebärmutter) stammt, wer aus demselben Leib geboren ist und derselben Mutter angehört. Diese „Mutter" ist bei Plato die Polis, die Stadt als Lebensraum und Lebensspender.[10] Xenophon nennt den selbstgewählten Freund „Bruder".[11] Er hat also nicht wie Plato eine objektive Gegebenheit — die Volkszugehörigkeit — als Grund für die Bruderschaft im Auge, sondern eine Gemeinschaft aus freier Übereinkunft. Im übrigen spielt der Begriff „Bruder" im übertragenen und erweiterten Sinn bei den alten Griechen keine besondere Rolle. — Bei den Römern ist erst recht kein Platz für Bruderschaft und Brüderlichkeit; zu hart sind die Väter, vom paterfamilias bis zu den Senatoren und Caesaren.

Im Alten Testament bezeichnet „Bruder" im weiteren Sinn den Volksgenossen.[12] Das Volk wird aber nicht durch bloße Abstammung, sondern vor allem durch die Erwählung zum Volk Jahwes konstituiert. Der Grund, warum alle Israeliten Brüder sind, liegt im gemeinsamen *Vater* (Gott), wiewohl die griechische Vorstellung (polis = Mutter) im Neuen Testament noch nachklingt: „Das himmlische Jerusalem ist unsere *Mutter*" (Gal 4,26) — und also sind wir alle Brüder, eine einzige Bruderschaft. — Brüderlichkeit als Abstraktbildung kommt im Alten Testament nur bei Sacharja vor, wo es heißt, daß die Einheit des Nord- und Südreiches zerbrechen wird: „Gott wird die Brüderlichkeit zwischen Juda und Israel sprengen" (Sach 11,14). „In Athen, in Jerusalem, in Rom ist für Brüderlichkeit kein Platz", schreibt Friedrich Heer.[13]

Am Anfang der neuen Brüderlichkeit, die durch die Aufklärung und die Französische Revolution entwickelt wurde, steht wohl der „Bruder Franz" von Assisi. „Sein Leben ist der größte, gewagteste Versuch, im Jahrtausend der Herren-Väter Brüderlichkeit in allen gesellschaftlichen, geistigen, religiösen, politischen Dimensionen zu praktizieren."[14] Der frühe Franziskusorden hat verfolgte Brüder aus religiösen Bewegungen wie Waldenser und Albigenser, die in den kirchlichen Untergrund abgedrängt waren, in seinen Schoß aufgenommen. Seither wird solche Brüderlichkeit in nonkonformistischen religiösen und politischen Gruppen in besonderer Weise zum Ideal. Zur Zeit Luthers fordern aufständische Bauern, für die in der Welt der Fürsten kein Platz ist, christliche Brüderlichkeit. Quietistische Brüder- und Schwesternbewegungen wenden sich gegen den „Hochmut" und das „Machtstreben" des römischen Katholizismus und fordern eine reine Liebe zu Gott, die sich in der Liebe zu den Brüdern und Schwestern verwirklicht. Diese Brüderge-

[9] *Plato*, Menexenos, 239a, zit. nach *H. von Soden*, Stichwort „Adelphos", in: *G. Kittel* (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum NT I, Stuttgart 1933, 146.
[10] Vgl. dazu *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 274.
[11] *Xenophon*, Anabasis VII, 2,25; Zitat siehe Anm. 9.
[12] Belege bei *Kittel* 145.
[13] *F. Heer*, „Im Namen der Brüderlichkeit". Zur Geschichte eines Mißbrauchs, in: *Schultz*, (Anm. 3) 23.
[14] Vgl. Anm. 13.

meinden gehören zu den Wegbereitern der Französischen Revolution. Sie liefern die Ideologie und das emotionale Feuer für die „fraternité", die der französische Philosoph Louis Claude de Saint-Martin zusammen mit der „liberté" und „égalité" zum heiligen Ternar fügt.[15] Sie ist nur zusammen mit den beiden anderen Elementen der Parole zu verstehen: Aufhebung aller Schranken zwischen Freien und Unfreien, gleiche Rechte für alle, Verbrüderung aller, die für diese Ziele kämpfen.
Das Pathos dieser Bewegung wurde von den freimaurerischen Bünden aufgegriffen. Sie bildeten kleine und höchst einflußreiche Bruderschaften, die sich auf die ethische Maxime einigten: Der Mensch ist berufen, dem Menschen ein Bruder zu sein.

„Die josephinischen Reformen, die ersten Erklärungen der Menschenrechte, eine neue Strafjustiz, eine erstmalige Pflege der Irren als Mitmenschen, zumindest die Erkenntnis, daß auch der Mensch im Kerker ein Bruder ist, die Toleranz-Patente für Protestanten und Juden, nicht zuletzt eine neue Krankenhaus-Ordnung, sind Produkte dieser Wahr-Nehmung der Dimensionen der Brüderlichkeit", schreibt Friedrich Heer.[16]

Mozart vertonte das Freimaurerlied: „Brüder, reicht die Hand zum Bunde", und Schiller verkündete in seiner Ode an die Freude wie eine prophetische Verheißung: „Alle Menschen werden Brüder". Der Schriftsteller Alfons Rosenberg urteilt:

„Es ist heute kaum noch vorstellbar, mit welch revolutionärer Kraft im 18. Jahrhundert die Ideen der Freimaurer in das Gefüge der barocken Gesellschaft eingebrochen sind. Indem die Maurerbünde versuchten, die Standesunterschiede zu überrunden, proklamierten sie die Bruderschaft aller Menschen. Gewiß waren die Freimaurer im 18. Jahrhundert unter anderem auch Kinder der Aufklärung und des Fortschrittglaubens, den Idealen und Vorurteilen jener Zeit verpflichtet. Aber *das* Verdienst kann ihnen niemand abstreiten: daß sie bekennerhaft für die Brüderlichkeit unter den Menschen eingetreten sind und noch eintreten."[17]

Auch der junge Karl Marx war von der Brüderlichkeit beeindruckt, die er im Jahr 1844 bei den Pariser Arbeitern erlebte. Er schrieb: „Die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen und der Adel der Menschheit leuchtet uns entgegen."[18] Friedrich Engels jedoch fand das „Gestöhn von der Brüderlichkeit" lächerlich.[19] Der Begriff wurde von den Marxisten abgeschafft; sie nannten sich „Genossen".

Die christliche Brüderlichkeit

Nach der Überlieferung im Neuen Testament hat sich Jesus selbst nie direkt als Bruder bezeichnet, weder als Bruder seiner Verwandten oder Schüler noch als Bruder aller Juden oder aller Menschen. Das heißt natürlich nicht, daß wir ihn nicht als unseren Bruder bezeichnen dürften.[20] Er selbst nennt im alttestamentlichen Sinn die jüdischen Religionsgenossen seine Brüder[21] und setzt sich nach rabbinischer Art von seinen Schülern ab: „Einer ist euer Rabbi. Ihr alle (untereinander) seid Brüder" (Mt 23,8). Im Anschluß an Karl Hermann Schelkle bezeichnet es Joseph Ratzinger[22] als typisch christlichen Sprachgebrauch, wenn Jesus sagt: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter" (Mk 3,35). Die neue Bruderschaft Jesu gründet

[15] Vgl. Anm. 13, S. 24.
[16] Vgl. Anm. 13, S. 25.
[17] *A. Rosenberg*, Keimzellen universaler Brüderlichkeit, in: *Schultz*, (Anm. 3) 71—72.
[18] Zit. nach *Bertaux* 65.
[19] Siehe Anm. 18.
[20] Vgl. das berühmte Buch von *K. Adam*, Christus, unser Bruder, Regensburg 1940, in dem merkwürdiger Weise kaum von „unserer Brüderlichkeit" die Rede ist.
[21] Belege bei *J. Ratzinger*, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 35.
[22] *Ratzinger* 41.

also weder auf leibliche Verwandtschaft mit ihm noch auf bloße Zugehörigkeit zum auserwählten Volk oder zum menschlichen Geschlecht, sondern in der Annahme seiner Botschaft vom Vater. Wer sich in Verwirklichung dieser Botschaft dem notleidenden Nächsten in Liebe zuwendet, der wendet sich Jesus selbst zu: „Was ihr meinen Brüdern, den geringsten, getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40)[23]. Joseph Ratzinger weist darauf hin, daß hier nicht nur Anhänger der Botschaft Jesu, sondern alle Notleidenden gemeint sind. „Andererseits scheint es auch nicht erlaubt, aus der Redeweise von den 'geringsten Brüdern' zu schließen, daß der Weltenrichter alle Menschen und unter ihnen auch die Notleidenden als seine Brüder bezeichnet."[24] Es geht hier vielmehr um eine Form der Vergegenwärtigung Christi.

Für Paulus sind zunächst die Juden seine Brüder. Er selbst prägt dann aber diesen Bruderbegriff um und meint damit den Mitchristen, wie auch in den johanneischen Schriften „Bruder" einfach den christlichen Glaubensgenossen bezeichnet.[25] „Jeder Mensch kann Christ werden, aber nur wer es wirklich wird, ist Bruder."[26]

In der Väterzeit wird zunächst die Taufe die entscheidende Begründung christlicher Bruderschaft. Doch schon Cyprian beschränkt die Bezeichnung „Bruder" auf die Bischöfe und Kleriker, was ja bis heute in der Bezeichnung „Amtsbruder" für Bischöfe untereinander wie auch in der evangelischen Kirche in der gegenseitigen Anrede von Amtsträgern als „Bruder" erhalten ist. Ab dem 4. Jahrhundert lebt der Bruderbegriff vor allem in den klösterlichen Gemeinschaften fort.[27] Allerdings wird er dort später als Bezeichnung jener Ordensmitglieder verwendet, die nicht Priester sind; diese heißen „Vater" (Pater).

Zwei ethische Zonen

Joseph Ratzinger weist darauf hin, daß die erweiterte Bruderschaftsidee zwei unterschiedene Zonen des Ethos schafft, „ein Ethos nach innen ('unter Brüdern') und eines nach außen."[28] Bruderschaft setzt Grenzen zwischen denen, die ihr angehören, und jenen, die ihr nicht angehören, ob das nun die Polis, das Volk oder die christliche Gemeinde ist. Nach Heinz Schürmann[29] unterscheidet Paulus zwischen der Agape, der christlichen Liebe gegenüber jedem Menschen, und der Philadelphia, der Liebe zum Bruder, die sich nur auf jenen bezieht, der tatsächlich Bruder ist. Gerhard Lohfink dagegen meint: „Wenn das Neue Testament von zwischenmenschlicher Liebe spricht, meint es fast ausnahmslos die Bruderliebe innerhalb der Gemeinden."[30] Zu stark werde betont: „Bleibt niemand etwas schuldig außer der *gegenseitigen* Liebe" (Röm 13,8). Diese Gegenseitigkeit könne sich nur auf die Gemeindemitglieder beziehen. Rudolf

---

[23] *Ratzinger* bevorzugt diese Übersetzung (S. 44).

[24] *Ratzinger* 43.

[25] *Ratzinger* 47; vgl. auch *J. B. Bauer*, Brüderlichkeit in der alten Kirche, in: ThPQ 128 (1980) 260—264. Bauer zeigt, daß im 2. und 3. Jh. der „horizontalen" Bezeichnung als Brüder und Schwestern der Vorzug gegenüber der „vertikalen" und von außen gekommenen als „Christen" gegeben wurde.

[26] *Ratzinger* 52.

[27] *Ratzinger* 58 — 59.

[28] *Ratzinger* 13.

[29] *H. Schürmann*, Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des NT, in: Diaspora, Gabe und Aufgabe, hg. vom Generalvorstand des Bonifatiusvereins, Paderborn 1955, 27.

[30] *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt, Freiburg 1982, 132—133. — Paul Weß behauptet sogar von der agape im NT: „Niemals meint es die Liebe zu Menschen außerhalb der Kirche" (Ihr alle seid Geschwister, Mainz 1983, 41). Demzufolge wäre agape im NT ein Synonym für philadelphia und wie diese ausschließlich auf die Gemeinde bezogen.

Schnackenburg allerdings schreibt über die Bruderliebe bei Johannes:

„Die theologisch begründete Aufforderung zur Liebe, mag sie praktisch auf das innere Leben der Gemeinde gerichtet sein, macht es unwahrscheinlich, daß für ihn die Bruderliebe *prinzipiell* auf die Gemeindemitglieder beschränkt bleibt. In der konkret geübten Bruderliebe kommt die von Gott geforderte Menschenliebe (vgl. 1 Joh 4,20) zum Zug, wird sie wirksam „in Tat und Wahrheit" (1 Joh 3,18)."[31]

Zweifellos enthält der Bruderbegriff eine gewisse Bevorzugung und Grenzziehung. Zugleich bedeutet er aber auch eine Aufhebung von Grenzen: „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau: ihr alle seid einer in Christus Jesus" (Gal 3,27). Mit Recht schließt daher die Bruderschaft auch die Schwestern ein. Sie erfordert aber auch ein entsprechendes Verhalten der Amtsträger der Kirche untereinander. In Auslegung von Mt 23,8—11 (ihr alle seid Brüder) schreibt Joseph Ratzinger:

„Zumal wenn man die vorangehenden Verse 1—8 hinzunimmt, sieht man deutlich, wie hier dem falschen Hierarchismus und Hochwürdigkeitskult des Judentums die eine, unterschiedslose Brüderlichkeit der Christen gegenübergestellt wird. Und man kann sich der ernsten Frage nicht entziehen, die dieser Text an uns richtet: Sieht nicht unsere tatsächliche christliche Verwirklichung dem von Jesus gegeißelten Hochwürdigkeitskult der Juden meist sehr viel ähnlicher als dem von ihm gezeichneten Bild der christlichen Brudergemeinde?"[32]

Ratzinger schließt sich auch der Auffassung Karl Hermann Schelkles[33] an, daß die Titulatur Vater-Pater in der Kirche durch das Jesuswort „einer ist euer Vater" (Mt 23,9) seine Deutung, Beurteilung und Beschränkung erfahre und fügt hinzu: „Nicht nur die Titulatur Pater-Vater erfährt hier ihre Beschränkung, sondern die ganze äußere (wohlgemerkt: äußere) Form des Hierarchismus, wie sie sich in Jahrhunderten erbaut hat, wird sich von diesem Text immer wieder richten lassen müssen."[34]

Das biblische Anliegen der Brüderlichkeit ist zum Teil in der „brüderlichen Zurechtweisung" enthalten. Sie gilt als wichtigstes Werk der „geistlichen Barmherzigkeit".[35] Die Aufforderung zur Zurechtweisung des Stammesgenossen (= Bruders) findet sich schon in Lev 19,17 und findet ihre Krönung in der Gemeinderegel: „Wenn dein Bruder einen falschen Weg geht, so geh ihm nach und weise ihn zurecht" (Mt 18,15). Wiederholt wird im neuen Testament den Gläubigen aufgetragen, einander zurechtzuweisen[36], einander zu ermahnen[37] und vor Verführung zu bewahren.[38] So weist Paulus auch den Petrus zurecht (Gal 2,11—14).

Die Pflicht zur brüderlichen Zurechtweisung ergibt sich im Alten Testament aus der Zugehörigkeit zu dem einen Volk, das Gott erwählt hat, und im neuen Testament aus der Tatsache, daß alle, die zu Christus gehören, einen Leib bilden, dessen Glieder aufeinander angewiesen sind (vgl. 1 Kor 12,21). Alle, die miteinander im Glauben aufgebrochen sind, sind für den richtigen Weg aller mitverantwortlich; alle haften für das Ganze (= in solidum). Brüderlichkeit ist also Solidarität. Sie ergibt sich aus dem ordo caritatis: wer näher steht, hat größeren Anspruch auf Hilfe. Die Philadelphia erlegt also eine besondere Pflicht auf: die Pflicht zur brüderlichen Zurechtweisung aus Solidarität.

---

[31] *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 2, Freiburg 1988, 179.
[32] *Ratzinger* 82—83.
[33] *K. H. Schelkle*, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg 1957, 44.
[34] *Ratzinger* 83.
[35] *R. Angermair*, Stichwort „Brüderliche Zurechtweisung", LThK II, 718.
[36] Röm 15,14; 2 Kor 13,11; Kol 3,16.
[37] 1 Thess 5,11; Hebr 3,12ff.
[38] Hebr 3,12; 12,15; Jud 22; Offb 3,2.

In den Texten des 2. Vatikanums spielt der Begriff Brüderlichkeit (fraternitas, caritas fraterna) eine verhältnismäßig große Rolle. Er wird 24mal gebraucht und umfaßt das ganze Spektrum seiner Verwendung im Lauf der Geschichte. In konzentrischen Kreisen wird zunächst von der Brüderlichkeit gesprochen, in der die Amtsträger der Kirche einander verbunden sein sollen: Die Bischöfe sollen die Priester als ihre Brüder betrachten (P 7)*, die Priester sind durch Weihe und Sendung einander in Brüderlichkeit verbunden (K 28), aber auch mit den Laien (P 9). Vor allem sollen sie allen Menschen brüderliche Liebe erweisen, „die in irgendwelchen Punkten versagt haben" (P 8). Als Voraussetzung für das Apostolat sollen die Laien brüderlich miteinander umgehen (La 29), denn die Bruderliebe trägt vor allem dazu bei, „daß Gott in seiner Gegenwärtigkeit offenbar werde" (KW 21). — In Brüderlichkeit sollen alle Christen miteinander verbunden sein (Oe 5), aber auch mit Nichtchristen zusammenarbeiten (M 41). Der Sinn für Solidarität unter den Völkern soll durch das Apostolat der Laien „in eine reine und wahre Leidenschaft der Brüderlichkeit" übergeführt werden (La 14).

Für das Konzil ist aber auch Schillers Ode kein verstiegenes Pathos: Aus dem Glauben kommt die Gewißheit, „daß der Versuch, eine allumfassende Brüderlichkeit herzustellen, nicht vergeblich ist" (KW 38). Ja, „wir können Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern" (N 5; ähnlich M 8, KW 24, KW 35). Der Inhalt und die Atmosphäre dieser Aussagen bilden den Boden für die Wiederentdeckung der Brüderlichkeit in den Basisgemeinden der 3. Welt, aber auch im Zuge der Wiederbelebung der christlichen Gemeinde als pastoraler Leitidee nach dem 2. Vatikanum: Je intensiver die Brüderlichkeit in der Gemeinde wird, desto eher kann sie ausstrahlen und weitere Kreise ziehen.

Ein Versuch zur Übersetzung von Brüderlichkeit, der auch die durchaus mitgemeinten Frauen in die Bezeichnung einbezieht, wird vom Konzil nicht unternommen. Diese Frage stellte sich damals nicht. Sie stellt sich aber heute.

Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit

Obwohl Frauen in der frühen Kirche eine große Rolle spielen, wird doch kaum von Schwestern ein Abstraktum gebildet. Lediglich in 2 Joh 13 heißt es: „Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Schwester", d. h. der Schwestergemeinde, wie wir noch heute von einer „Schwesterkirche" sprechen. Der Grund für diese Vernachlässigung der Frau in der Sprache dürfte aber nicht eine Abwertung, sondern eher eine Aufwertung sein: die Frau ist Vollmitglied der „brüderlichen Gemeinde". Sie ist immer (mit allen Rechten und Pflichten) mitgemeint, wenn von „Bruder" in abstraktem Sinn geredet wird. Warum wird das aber nicht ausdrücklich gesagt, warum spricht die Bibel so sexistisch?

Die Sprache hat ihre eigenen Gesetze. Sie liebt das Konkrete und bildet generische Begriffe meist von maskulinen Konkreta aus. Da es den Menschen als konkretes Wesen nicht gibt, sondern nur als Männer und Frauen, Buben und Mädchen, wird

* Die im Text vorkommenden Abkürzungen für Dokumente des 2. Vatikanums bedeuten:
P = Dekret über Dienst und Leben der Priester
K = Dogmatische Konstitution über die Kirche
La = Dekret über das Apostolat der Laien
KW = Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute
Oe = Dekret über den Ökumenismus
M = Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche
N = Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

ein gemeinsamer Begriff aus Mann, eben Mensch gebildet.[39] Dazu kommt das Gesetz der sprachlichen Ökonomie: Sprache soll einfach und verständlich sein. Wer immer beide Geschlechter nennt, macht die Ausdrucksweise umständlich, erschwert das Reden und das Zuhören. Beispiele finden sich heute genug: „Trömel-Plötz und andere feministische Autorinnen schreiben jedesmal treu und brav aus: Schriftstellerinnen und Schriftsteller haben aufgezeigt . . . Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben ermittelt . . . Das läßt sich natürlich machen. Es braucht nur viel Platz, ohne viel Information hinzuzufügen", schreibt der Sprach- und Literaturkritiker Dieter E. Zimmer in seinem Buch „Über Trends und Tollheiten im neudeutschen Sprachgebrauch".[40] Arbeiter, Bauern, Akademiker, Christen und Nichtchristen, Katholiken u. dgl. sind normalerweise Genusbegriffe wie „Mensch". Wer dazu beflissen immer auch die weibliche Form nennt, der müßte konsequent auch immer von „männlichen und weiblichen Menschen" reden. — Völlig gegen die Gesetze der Sprache (und nur in der „Schreibe" möglich) sind Zwitterbildungen wir „ProfessorINNen" oder „StudentINNen". So kann man wohl nur Hermaphroditen bezeichnen.

In der hebräischen Sprache gibt es eine gemeinsame Wurzel für Bruder/Schwester: ach (Bruder) — ach-ot (Schwester) — ach-awah (Brüder/Schwester-lichkeit). Ebenso ist es mit dem griechischen adelphos (Bruder), adelphe (Schwester) und adelphia (Brüder/Schwester-lichkeit). Die Betonung der Geschlechterrolle ist also dort stärker, wo für Bruder/Schwester verschiedene Wurzeln vorhanden sind wie in den romanischen und germanischen Sprachen. In diesen wird dann das im Hebräischen und Griechischen nicht männlich/weiblich bestimmte Abstraktum männlich übersetzt. Die Latinisierung im Denken, in der Sprache und in der Praxis, vielleicht auch die römische Klerikalisierung, haben wohl zur Verstärkung der Einseitigkeit noch beigetragen.

Im Deutschen gab es bis zum 18. Jahrhundert als gemeinsame Bezeichnung für Brüder und Schwestern das Wort „Gelichter", eine Analogbildung zum griechischen adelphos: „Die im selben Mutterschoß Liegenden".[41] Später setzte sich das von Schwester gebildete Geschwister durch, das auch die Brüder mitmeint.[42] Die Ableitung „geschwisterlich" bezeichnet das Verhalten von Brüdern gegenüber Schwestern und umgekehrt. Es können aber auch zwei Brüder „geschwisterlich" (Wurzel „Schwester"!) miteinander umgehen, so wie sich zwei Schwestern „menschlich" (Wurzel „Mann") zueinander verhalten können. Das Abstraktum „Geschwisterlichkeit" ist überladen (vierte Weiterbildung von Schwester!) und findet sich in keinem Lexikon der deutschen Sprache. Es wird heute zur Bezeichnung eines Verhaltens verwendet, bei dem auf die Gleichheit von Männern und Frauen besonders geachtet wird.

Es ist die Frage, ob sich durch dieses neue Wort das wiedergeben läßt, was dem Begriff nach mit Brüderlichkeit gemeint ist. Undenkbar, daß als viertes Stichwort an die Parole der Französischen Revolution noch die "soeurité" angehängt worden wäre. Abgesehen davon, daß es bis heute

[39] Vgl. *Kluge* (Anm. 5), Stichwort „Mensch". Das Problem wäre auch nicht gelöst, wenn man statt Menschen „Weibschen" sagen würde; dann wäre eben die männliche Hälfte der Menschheit damit sprachlich nicht erfaßt.

[40] *D. E. Zimmer*, Redens Arten. Über Trends und Tollheiten im neudeutschen Sprachgebrauch, Haffmans Tb 21 (1988) 73.

[41] Vgl. *Kluge*, Stichwort „Gelichter".

[42] Vgl. *Kluge*, Stichwort „Geschwister".

ein solches Wort im Französischen nicht gibt (geschwisterlich heißt „fraternel"!), hätte man damit das Anliegen falsch formuliert: Brüderlichkeit ist der Aufstand gegen das Herrentum, nicht das rechte Verhalten von Männern und Frauen zueinander!

Der alttestamentliche Begriff der Bruderschaft gründet sich neben der gemeinsamen Vaterschaft Gottes auch auf die zwölf Brüder, die die Stammväter Israels sind. Wer an den Verheißungen Anteil hat, die mit dieser Ur-Bruderschaft verbunden sind, ist Bruder, ob Mann oder Frau. Das läßt sich nicht durch „Geschwisterlichkeit" mitteilen. Auch der rabbinische Sprachgebrauch — Bruder ist Schüler — läßt sich nicht durch „Geschwisterlichkeit" wiedergeben, denn es ist hier das gemeinsame Verhältnis zum Rabbi gemeint. Wo Christus von einer Brüderlichkeit spricht, die sich auf die Erfüllung des Willens Gottes gründet, sprengt er selbst alle sprachlichen Grenzen: „Der ist mir Bruder, Schwester und Mutter" (Mk 3,31). Wo Jesus die Notleidenden, die Kleinen und Geringsten seine Brüder nennt (Mt 25,40), wollen wir ihn nicht des Sexismus zeihen. „Sprache ist sexistisch, wenn sie Frauen und ihre Leistungen ignoriert", heißt es bei Trömel-Plötz[43]. Hier geht es nicht um Leistungen und die Beachtung des Geschlechts, sondern um die Offenbarung, daß Jesus in besonderer Weise gegenwärtig ist, wenn einer einem Notleidenden hilft. — Aber auch Menschlichkeit und Solidarität lassen sich nicht durch „Geschwisterlichkeit" übersetzen, wie auch die beiden Begriffe nicht vollständig wiedergeben können, was „Brüderlichkeit" meint.

Die Frauenfrage, wie sie sich heute stellt, enthält sehr berechtigte Anliegen, die noch lange nicht insgesamt und allgemein erkannt sind oder gar schon erfüllt wären. In der Kirche reicht sie von den Ministrantinnen bis zur Weihefähigkeit der Frau. Die Frage ist nur, ob die Revolution, zu der die Feministinnen (und Feministen) angetreten sind, mit der Parole „Geschwisterlichkeit" ebenso erfolgreich sein wird, wie es die der Jakobinerinnen und Jakobiner war. Das unglückliche Wort „Geschwisterlichkeit" verweist zusehr in den Bereich der Familie und der Kleinkinder. Es enthält eine gewisse Weichheit, die dem Anliegen widerstreitet. Soll man nicht, um dieses zu vertreten, etwas härter von Frauenrechten reden? Wenn wir uns wenigstens in der Kirche vornehmen, Frauen nicht zu benachteiligen, können wir uns von dem fiktiven Wort Jesu leiten lassen: „Ihr alle seid Geschwister."[44] Wo es aber darum geht, die Konsequenzen der Taufe einzumahnen, im Sinne Ratzingers[45] gegen einen Hochwürdigkeitskult oder gegen ein Herrentum in der Kirche aufzutreten, halten wir uns besser an das tatsächliche Wort Jesu: „Ihr alle seid Brüder".

Läßt sich also „Brüderlichkeit" einfach durch „Geschwisterlichkeit" übersetzen oder gar ersetzen? Nein, oder genauer: Nur zum Teil. Nichts gegen ein vorbildliches geschwisterliches Verhalten aller Menschen zueinander, nichts gegen eine geschwisterliche Kirche und Gemeinde. Wer davon spricht, vertritt ein wichtiges Anliegen. Er spricht jedoch nicht unbedingt von dem, was „Brüderlichkeit" meint. Das soll auch beachtet werden, wenn die biblische Anrede „Brüder" einfach mit „Schwestern und Brüder" wiedergegeben wird. Bis vor kurzem lautete in England die Anrede bei Predigten: „Dear Brethren". Es handelt sich dabei um eine Wortbildung, die nur im kirchlichen

[43] Vgl. Anm. 2
[44] *P. Weß*, Ihr alle seid Geschwister, Mainz 1983.
[45] Vgl. Anm. 32.

Bereich verwendet wird und mit der die ganze versammelte Gemeinde angesprochen ist. Die Frauen sind damit nicht ausgeklammert, sondern voll in die Glaubensgemeinschaft einbezogen. „In Christus Jesus seid ihr alle einer" (Gal 3,28) — und nicht eine oder eines (eis, nicht mia oder hen). Wer im Raum Kirche „Bruder" genannt wird, ist auf seinen Glauben und nicht auf sein Geschlecht angesprochen. Es gibt gute Worte, die man nicht aufgeben soll, auch wenn sie bisweilen veraltet oder einseitig erscheinen wie „Seele" und „Seelsorge" oder Streit hervorrufen wie „Vorsehung" und „Sakrament".[46] Zu diesen guten Worten gehört auch die Brüderlichkeit. Man/frau möge sie geschwisterlich gestatten.

[46] Vgl. *W. Zauner*, Sorge um die Seele, ThPQ 135 (1987) 148—154.

Bücher über Freiheit und Menschenrecht
im Tyrolia-Verlag

Josef Endres
Gemeinwohl heute
216 Seiten, Broschur, S 198.–, DM 29.–
ISBN 3-7022-1695-2
Auf der Grundlage der Katholischen Soziallehre werden Grundsätze und sittliche Normen aufgezeigt, von deren Verwirklichung das Gemeinwohl heute abhängt.

Emerich Coreth
Vom Sinn der Freiheit
128 Seiten, Broschur, S 168.–, DM 26.–
ISBN 3-7022-1560-3
Für das interessante und wichtige Thema des Buches ist die Umsetzung des Gelesenen in die Praxis entscheidend: Aus der Freiheit verwirklichen wir Sinn und Wert unseres Lebens.

Julius Morel
Ordnung und Freiheit
Die soziologische Perspektive
176 Seiten, Broschur, S 178.–, DM 27.–
ISBN 3-7022-1611-1
„Morel geht auf den Begriff und den Sachverhalt Ordnung ein, insbesondere auf soziale Normen und Werte. Der berechtigte wissenschaftliche Anspruch verlangt ein gründliches Studium." (Theologie der Gegenwart)

TYROLIA-VERLAG
INNSBRUCK-WIEN

VALENTIN ZSIFKOVITS

Menschenwürde — Menschenrechte

Schon die Französische Revolution liefert ein Beispiel dafür, daß es zwischen der Verkündigung und der Beachtung von Menschenrechten schmerzliche Diskrepanzen geben kann. Das läßt sich im Lauf der Geschichte — innerkirchlich und außerkirchlich — immer wieder beobachten. Dennoch kann man die Erfahrung machen, daß die Appelle nach der Einhaltung der Menschenrechte langfristig nicht ganz ohne Wirkung bleiben. Dies zeigt auch der Autor, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Graz, im folgenden Beitrag auf. (Redaktion)

1. Einleitung

In einem Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax, das 1974 verabschiedet und 1975 publiziert wurde und das den Titel „Die Kirche und die Menschenrechte" trägt, heißt es unter anderem:

Es gab „Zeiten in der Geschichte der Kirche, in denen die Menschenrechte in Wort und Tat nicht mit genügender Klarheit oder Energie gefördert oder verteidigt wurden. Heute stellt die Kirche durch ihr Lehramt und ihre Tätigkeit einen wichtigen Faktor auf dem Gebiet der Menschenrechte dar. Ihr Beitrag wird sehr geschätzt, und die Gesellschaft sucht ihren Rat, auf daß die gemeinsame Bemühung für eine volle Anerkennung der Menschenrechte sich als wirksam und fruchtbar erweisen möge. Aber wir müssen zugeben, daß dies nicht immer so war. Es gab Zeiten, in denen die geschichtliche Entwicklung zur Anerkennung der Menschenrechte von bürgerlichen und kirchlichen Stellen durch Argumente und institutionelle Strukturen verdeckt wurde, die diesen Fortschritt hemmten. Wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geiste des Liberalismus und des Laizismus."[1]

Als Erklärung dieser ablehnenden Haltung von seiten des päpstlichen Lehramts führt dann das Arbeitspapier an:

„Die grundlegenden Veränderungen, hervorgerufen durch die neuen Ideale der Freiheit, des Fortschritts und der Verteidigung der Menschenrechte in der Aufklärung und der Französischen Revolution, die Säkularisation der Gesellschaft gegen den Klerikalismus, die dringende Notwendigkeit, dem Indifferentismus, dem Naturalismus und vor allem dem totalitären und antiklerikalen Laizismus (liberal im Denken, aber feindlich gegen jede Religion) zu widerstehen: all das bewog die Päpste oft zur Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar zur offenen Feindschaft und Verurteilung."[2]

2. Christentum, Menschenwürde und Menschenrechte[3]

Aber — Gott sei Dank — gab es in der Geschichte der katholischen Kirche nicht nur manches, was als Ablehnung, ja sogar Mißachtung der Menschenrechte zu zählen ist, sondern auch vieles, was als Fundament, Förderung und Verteidigung der Menschenrechte gelten kann und zwar

---

1 Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax, München 1976, 8.

2 Ebenda 8.

3 Zum folgenden vgl. *G. Wildmann*, Die Herkunftsgeschichte der Menschenrechte in theologischer Sicht, in: Jahrbuch f. Christl. Sozialwissenschaften, Bd. 21 (1980) 149—178; *O. Höffe*, Die Menschenrechte in der Kirche, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg/Br. 1982, 234—255; *L. Moulin*, Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte, in: *E. W. Böckenförde — R. Spaemann* (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 16—30; *G. Luf*, Menschenrechte im Verständnis der Kirchen, in: Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg ^{7}1987, 1113—1117.

von der Gründung dieser Kirche bis heute. Sie greift in ihrer Verkündigung zurück auf die biblische Botschaft, daß der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist (Gen 1,26), ein Geschaffensein, das jedem Menschen eine unantastbare Würde verleiht. Dazu zählt in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, daß sich Gottes erster Wille auf grundlegende Bedingungen des Menschseins gerichtet hat, zuallererst auf das Leben selbst (Gen 2,7) und seine Unantastbarkeit (9,6), dann auf den Lebensraum des Menschen (2,8), auf die Mittel zum Leben (2,9), die Arbeit (2,15) und die Beziehung von Mann und Frau (2,18—25), alles von Gott frei gewährte Gaben, die kein Mensch dem anderen absprechen darf. Als fundamentaler Beitrag der Kirche zur Idee der Menschenrechte ist ferner die Verkündigung der biblischen Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und von der damit verbundenen Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes anzuführen: sie verleiht dem Menschen eine unsagbare Würde. Deshalb heißt es in einer Weihnachts-Oration, die in der ältesten Gebetssammlung der Westkirche, im „Sacramentarium Leonianum", enthalten ist und bis zur Liturgiereform des II. Vatikanums als Gebet bei der Opferung der hl. Messe verwendet wurde, mit Recht: „O Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert; laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr."[4] Damit eng verbunden ist die biblische Botschaft von der Kindschaft aller Menschen in Gott und der Geschwisterlichkeit aller in und durch Christus. Überhaupt stellt die Grundweisung neutestamentlicher Botschaft, die im Glauben an Gott fundierte Liebe zu Gott und den Menschen mit der Gerechtigkeit als Mindestmaß der Liebe, ein festes Fundament der Menschenrechte dar. In demselben Sinn sind ferner besonders betonenswert: die biblischen Aussagen von der Freiheit, zu der die Menschen durch Christus berufen worden sind (Gal 5,1;5,13), von der Gleichheit aller in Christus (Gal 3,26—28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11) und von der Solidarität des Glaubens mit denen, die zu Unrecht leiden (Gal 6,2). Die Bibel weiß aber auch von der ständigen Gefährdung der Menschenwürde durch die Sünde; daraus ergibt sich auch ein Verständnis für eine institutionelle Absicherung der diese Menschenwürde schützenden Menschenrechte. Das so bedeutende Menschenrecht der Gewissens- und Religionsfreiheit wurde mit dem Blut der Märtyrer erkauft, wobei eine gewisse Tragik in der späteren Geschichte der Kirche darin liegt, daß dieses Menschenrecht Andersdenkenden und Andersgläubigen gegenüber nicht (immer) entsprechend geachtet wurde. Nach der unrühmlichen Ablehnung von Menschenrechten durch Gregor XVI. in der Enzyklika „Mirari vos" (1832) und durch Pius IX. in der Enzyklika „Quanta cura" (1864) und im Syllabus (1864) hat Leo XIII. mit seiner Enzyklika „Rerum Novarum" von 1891 die positive katholische Menschenrechtstradition wieder aufgenommen. Die katholische Kirche zählt heute in Wort und Tat zu den wichtigsten Schützern und Förderern der Menschenrechte, in manchen Diktaturen oft zu den wenigen auch tatsächlich erfolgreichen. Aus den letzten Jahrzehnten sind dazu an wichtigen Dokumenten zu erwähnen: Die Enzyklika „Pacem in terris" Johannes XXIII., in der der Papst einen

[4] Zit. nach: Das vollständige römische Meßbuch . . . im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott, Freiburg/Br. 1956, 455.

Katalog von Menschenrechten aufzählt, dem er die Aussage voranstellt:

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen."[5]

An einzelnen Rechten werden genannt: Das Recht auf Leben und Lebensunterhalt, moralische und kulturelle Rechte, das Recht auf Gottesverehrung, das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes, Rechte in wirtschaftlicher Hinsicht, das Recht auf Gemeinschaftsbildung, das Recht auf Auswanderung und Einwanderung sowie Rechte politischen Inhalts. Diese Rechte werden in der Würde der menschlichen Person fundiert. So heißt es z. B. in Nr. 20 von Pacem in terris: „aus der Würde der menschlichen Person entspringt auch das Recht, im Bewußtsein eigener Verantwortung wirtschaftliche Unternehmungen zu betreiben." Weiters sind die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils zu erwähnen, insbesondere die Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", in der das Recht auf Religionsfreiheit als Ausdruck der Würde der menschlichen Person anerkannt und in der Offenbarung fundiert wird. Aus der nachkonziliaren Entwicklung stammen die Aussagen zweier Bischofssynoden, und zwar die Botschaft der Bischofssynode „De iustitia in mundo" (1971) und die Botschaft der Bischofssynode über „Menschenrechte und Versöhnung" (1974). Aus der erstgenannten Botschaft sind besonders die selbstkritischen Aussagen von Nr. 41 und Nr. 42 hervorzuheben:

„Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, daß wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muß." (Nr. 41) und Nr. 42: „Im eigenen Bereich der Kirche ist jedes Recht unbedingt zu achten."

In der Botschaft über „Menschenrechte und Versöhnung" werden als heute besonders bedrohte Menschenrechte genannt: das Recht auf Leben, das Recht auf Nahrung, sozio-ökonomische Rechte, politische und kulturelle Rechte sowie das Recht auf Religionsfreiheit. Abschließend wird bekräftigt:

„Im Licht der uns auferlegten Pflicht der Evangelisierung und in Kraft unseres Auftrages, die Frohe Botschaft zu verkünden, bestärken wir unsere eigene Entschlossenheit, die Rechte des Menschen und die Versöhnung überall in der Kirche und in der Welt von heute zu fördern."[6]

Schließlich sind aus der nachkonziliaren Ära die engagierten Aussagen unseres jetzigen Papstes Johannes Paul II. zu erwähnen.

Kernstück der Begründung der Menschenrechte bei Johannes Paul II. ist die Verbindung von Personwürde, Christologie und Menschenrechten. Im Sinne eines ethischen Personalismus erfolgt dabei eine anthropologische Begründung durch eine allgemeine Bezugnahme auf die Würde des Menschen. Dazu tritt eine darüber hinausgehende christliche Fundierung aus einer besonderen biblisch-christologischen Perspektive, aus welcher erst der Mensch letztlich begreifen könne, worin seine wahre Würde bestehe und welches seine Berufung und seine endgültige Bestimmung sei. Wie aus seiner letzten Enzyklika, der Entwicklungsenzyklika „Sollicitudo rei socialis" zu ersehen ist, sieht der Papst die Menschenrechte in enger Beziehung zur Entwicklung der Menschen, Nationen und Völker.

So heißt es dort u. a.: „Ebenfalls wäre ein Entwicklungstyp nicht wirklich des Menschen würdig, der

[5] Pacem in terris, art. 9.

[6] Botschaft des Papstes und der Bischofssynode über „Menschenrechte und Versöhnung" in: Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Diözese Graz-Seckau XII, 1974, 97—98, 98.

nicht auch die persönlichen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Menschenrechte, die Rechte der Nationen und Völker eingeschlossen, achten und fördern würde."[7] Und eine weitere Stelle sagt: „Im inneren Bereich einer jeden Nation erhält die Achtung aller Menschenrechte eine große Bedeutung: besonders das Recht auf Leben in jedem Stadium seiner Existenz, die Rechte der Familie, insofern sie die soziale Grundgemeinschaft oder 'Zelle der Gesellschaft' ist; die Gerechtigkeit in den Arbeitsverhältnissen; die Rechte, die dem Leben der politischen Gemeinschaft als solcher innewohnen; die Rechte aus der transzendenten Berufung des Menschen, angefangen beim Recht auf Freiheit, den eigenen religiösen Glauben zu bekennen und zu praktizieren."[8]

Soviel zu einigen Dokumenten der katholischen Kirche über die Menschenrechte.

3. Entwicklung der Menschenrechte auf weltlicher Ebene

Gerade die Tatsache, daß im Dezember 1988 das 40. Jahresgedächtnis der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen gefeiert wurde und daß im August 1989 das 200jährige Jahresgedächtnis der „Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers" durch die revolutionäre französische Nationalversammlung zu feiern sein wird, erinnert daran, daß die modernen Menschenrechte manche ihrer Wurzeln und Förderer im liberalen, außerchristlichen, außer- und antikirchlichen und im allgemein humanen Bereich haben. Einige wichtige Menschenrechtsdokumente in den Staatsverfassungen bzw. auf Völkerrechtsebene sollen im folgenden kurz erwähnt werden.

Am 4. Juli 1776 verkündete der in Philadelphia versammelte Kongreß von Vertretern der 13 amerikanischen Kolonien die von Th. Jefferson formulierte Unabhängigkeitserklärung mit den Worten: „Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; daß dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören."[9]

In der Folgezeit hielten dann die Menschenrechte als Grundrechte Einzug in verschiedene Staatsverfassungen.

Als die Völkerrechtsgemeinschaft nach den Greueln des Zweiten Weltkriegs in der Gründung der Vereinten Nationen als einer Institution zur Sicherung und Förderung des Friedens einen Neuanfang zu setzen versuchte, da war es nur folgerichtig, daß sie in Neubesinnung auf die gerade auch in der Nazi-Diktatur mit Füßen getretene Menschenwürde ein Bekenntnis zu den grundlegenden Rechten und Freiheiten der menschlichen Person, eben zu den Menschenrechten, ablegte. In Art. 1 Abs. 3 der Charta der Vereinten Nationen wird die internationale Zusammenarbeit zum Zwecke des Friedens und zur Festigung der „Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion"[10] zu einem der Ziele der UNO erklärt. Art 56 der genannten Satzung verpflichtet die Mitgliedstaaten zur Zusammenarbeit zwecks Erreichung der in Art. 55 genannten Ziele, zu denen auch die allgemeine Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte zählt.

Am 10. Dezember 1948 verabschiedete dann die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die einen Markstein in der Geschichte und Verbrei-

[7] Sollicitudo rei socialis, art. 33.
[8] Ebenda, art. 33.
[9] Zit. nach *J. Musulin* (Hg.), Proklamationen der Freiheit, Frankfurt/M. 1959, 63.
[10] Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945, zit. nach *P. Pulte* (Hg.), Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen, Leverkusen ²1976, 25—55, 26.

tung der Menschenrechte darstellt. In dieser UN-Menschenrechtsdeklaration hat erstmals in der Geschichte eine internationale politische Organisation auf der Grundlage des Bekenntnisses zur Menschenwürde und mit dem Anspruch auf weltweiten Konsens die Menschenrechte als richtungsweisende Norm und als Fundament ihrer Tätigkeit formuliert und proklamiert. In der Präambel dieser Erklärung heißt es u. a.:

„Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet, . . . verkündet die Generalversammlung die vorliegende allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal . . ."[11]

Es folgt dann ein breit angelegter Katalog von Menschenrechten mit den klassischen Abwehrrechten, den grundlegenden Existenzrechten, den Teilhaberechten und den sozialen Gewährleistungsrechten. Zum Abschluß ist in Art. 29 von den mit den Menschenrechten notwendigerweise korrespondierenden Grundpflichten die Rede.

Diese UN-Menschenrechtsdeklaration ist zwar noch keine geltende Völkerrechtsregel, sie wurde aber richtungsweisend für spätere partielle oder universelle Völkerrechtsregelungen und Maßnahmen zum Schutze und zur Förderung der grundlegenden Rechte und Freiheiten des Menschen. In diesem Sinn sind u. a. zu nennen: die 1950 unterzeichnete und 1953 in Kraft getretene Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten mit der Europäischen Kommission für Menschenrechte und dem Europäischen Gerichtshof als Kontrollorganen; die Europäische Sozialcharta von 1961; die beiden 1966 zur Unterzeichnung aufgelegten und 1976 in Kraft getretenen UN-Menschenrechtskonventionen (Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und Pakt über bürgerliche und politische Rechte), und schließlich die rechtlich zwar nicht verbindliche, aber rechtlich doch relevante Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa von 1975, die in Abschnitt VII. die „Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit"[12] zum Anliegen hat. Es ließe sich noch eine Reihe weiterer internationaler Abkommen und Erklärungen zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte anführen, doch dürften die bisher erwähnten genügen, um zu zeigen, daß die Völkergemeinschaft auf regionaler und universaler Ebene ein eindeutiges Bekenntnis zu den Menschenrechten ablegt.

4. Zum Inhalt und zur Gliederung der Menschenrechte

Was den Inhalt der Menschenrechte anlangt, so gibt es zwar keinen von allen Staaten dieser Welt als rechtlich verbindlich anerkannten gleichlautenden Menschenrechtskatalog; ein Vergleich der Menschenrechtstexte in den verschiedenen Staatsverfassungen, internationalen Konventionen und Proklamationen zeigt aber eine prinzipielle Einigkeit über eine Reihe von Menschenrechten. Dazu zählen die von R. Herzog[13] als Lebensrechte

[11] Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, zit. nach *Pulte* (Hg.), Menschenrechte, 61—67, 61.

[12] Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE Helsinki) in: *W. Heidelmeyer* (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn ^{3}1982, 316—318, 317.

[13] *R. Herzog*. Friede und Menschenrechte, in: *E. Wilkens* (Hg.), Christliche Ethik und Sicherheitspolitik, Frankfurt/M. 1982, 89—99, 93f.

bezeichneten Menschenrechte wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit einschließlich des Verbots der Folter und der sogenannten Menschenversuche, das Recht, nur in bestimmten Fällen und unter Beachtung bestimmter Kautelen der Freiheit beraubt zu werden, sowie das Recht auf ein wirtschaftliches Existenzminimum. Hinzu kommen die sogenannten Freiheitsrechte wie das Recht der Freiheit des Denkens, der religiösen und weltanschaulichen Überzeugung, der Meinungsbildung und Meinungsäußerung, das Recht der Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, des Wohnens und der Nutzung seines Eigentums, des Einsatzes seiner Arbeitskraft und dergleichen. Bei solchen Freiheitsrechten gibt es natürlich Auffassungsunterschiede über den Grad der jeweils gewährten bzw. geschützten Freiheit. Solche Auffassungsunterschiede verstärken sich bei den sogenannten Gleichheitsrechten und den sozialen Menschenrechten wie z. B. dem Recht auf Arbeit. In der deutschen Staatslehre ist eine Einteilung der in der Staatsverfassung als Grundrechte in Erscheinung tretenden Menschenrechte in drei Kategorien üblich: die klassischen Freiheitsrechte als die den *status negativus* darstellenden Abwehrrechte gegenüber dem Staat; die politischen Teilhaberechte als die den *status activus* darstellenden Rechte; und schließlich die sozialen Menschenrechte als die den *status positivus* darstellenden und auf Leistungen des Staates ausgerichteten Rechte. Dabei ist zu betonen, daß die sozialen Menschenrechte sinnvollerweise nicht in dem strengen Sinn wie die klassischen Freiheitsrechte als subjektiv-öffentliche und direkt einklagbare Rechte gegen den Staat begriffen werden dürfen, sondern als objektive Rechtsnormen, welche Staatsaufgaben als unmittelbar geltendes Recht formulieren, den Staat zu einem positiven Tun verpflichten und erst durch Ausführungsgesetze unmittelbar vollziehbares Recht werden. Sonst würden andere Menschenrechte negiert, beim Recht auf Arbeit z. B. das Recht auf Privateigentum auch an Produktionsmitteln und das Recht auf freie Wahl des Arbeitsplatzes. Aber auch wenn man nicht so weit geht, daß man die sozialen Menschenrechte im selben strengen Sinn des Wortes als Recht betrachtet wie die liberalen Freiheitsrechte, zeichnet sich eine gewisse Spannung zwischen diesen beiden Kategorien ab, eine Spannung, die übrigens auch bei den Vereinten Nationen sichtbar wird, wo die Länder der Dritten Welt verständlicherweise eine stärkere Berücksichtigung der sozialen Menschenrechte fordern und bereit sind, dafür Einschränkungen bzw. Verletzungen der liberalen Freiheitsrechte in Kauf zu nehmen. Hier zeigt sich übrigens das uralten Spannungsverhältnis zwischen Gleichheit und Freiheit, das ja alle Menschenrechte durchzieht. Gerade im Interesse der Menschenwürde wird es notwendig sein, dieses Spannungsverhältnis konstruktiv in Richtung eines Sowohl-Als-Auch und nicht destruktiv zu lösen und dabei vor der gefährlichen Tyrannei eines Wertes über andere auf der Hut zu bleiben. Vor allem wird es auch darum gehen, die gegenseitigen Bedingungsverhältnisse der einzelnen Kategorien der Menschenrechte zu beachten, d. h. vor allem auch eine gerechte Verteilung der Güter dieser Welt als wichtige Basis aller Menschenrechte und damit der Respektierung und Förderung der Menschenwürde anzustreben.

Seit einer Reihe von Jahren wird in der wissenschaftlichen Literatur und innerhalb der Vereinten Nationen eine weitere Kategorie von Menschenrechten diskutiert, sogenannte kollektive Menschenrechte bzw. Menschenrechte der „dritten Generation", wie z. B. ein Menschenrecht auf Frieden oder ein ökologisches Menschenrecht auf eine gesunde Umwelt.

Ohne auf das Für und Wider solcher Menschenrechte näher einzugehen, sei festgehalten: So wichtig die Appellfunktion solcher Menschenrechte im Blick auf vitale Lebens- und Überlebensinteressen der Menschheit wäre, so darf doch nicht die Problematik solch kollektiver Rechte übersehen werden, daß es infolge willkürlicher Beliebigkeit bei der Auslegung und Anwendung zur Gefährdung und Mißachtung unbedingt zu respektierender Rechte der einzelnen kommen könnte.

5. Gefährdungen der Menschenrechte

Es gibt eine Gefährdung der Menschenrechte durch „Inflation". Durch eine Inflation von Menschenrechtsformulierungen kann unter Umständen der Gehalt der bisher wenigstens begrifflich gesicherten Menschenrechte ausgehöhlt, die Konkurrenz unter den einzelnen Menschenrechten weiter verschärft und dadurch letztlich den Menschenrechten und der Menschenwürde ein Bärendienst erwiesen werden.

Eine weitere große Gefahr für die Menschenrechte liegt in ihrer ideologischen Uminterpretierung bzw. Instrumentalisierung. Das bekannteste und bedeutendste Beispiel dafür ist die Menschenrechtsdeutung innerhalb des Marxismus-Leninismus. Während innerhalb der freiheitlich-demokratischen Staatsauffassungen Menschenrechte subjektive, individuelle Rechte des einzelnen darstellen, die ihm kraft seines Menschseins zustehen und auch dem Staat gegenüber geltend gemacht werden können, stellen im Marxismus-Leninismus Menschenrechte Gewährungen des Staates an den einzelnen zur Erfüllung seiner Funktion als Teil des Kollektivs dar. Es gibt dort demnach keine angeborenen, unveräußerlichen Menschenrechte.

Der Vorrang des Kollektivs vor dem einzelnen und die dominierende Rolle der sich im Besitz der objektiven Gesetzmäßigkeit der Geschichte wissenden und von daher die „wahren" Interessen der Gesellschaft definierenden Partei verbieten ein den freiheitlich-demokratischen Staatswesen eigentümliches Menschenrechtsverständnis. Die Grund- bzw. Menschenrechte haben dem Aufbau der kommunistischen Gesellschaft zu dienen. So „garantiert" z. B. Art. 50 der Verfassung der UdSSR die Rede-, Presse-, Versammlungs-, Kundgebungs- und Demonstrationsfreiheit „zur Festigung und Entwicklung der sozialistischen Ordnung"[14]. Solcher Finalisierung und Instrumentalisierung der Menschenrechte dient auch, wie J. Marko feststellt, die Theorie der Annahme von der Einheit (nicht nur Korrespondenz!) von Rechten und Pflichten, „die auf der ideologisch fixierten Annahme der grundsätzlichen Interessenidentität von Staat und Gesellschaft mit denen der Bürger basiert, da durch die proletarische Revolution und die Diktatur des Proletariats die Ausbeutung abgeschafft sei"[15]. So können also Menschenrechte immer wieder mit Hinweis auf entsprechende Pflichten vorenthalten werden. Überhaupt stellt nach all dem die Verwirklichung des Kommunismus die beste Verwirklichung der Menschenrechte dar.

Solche Ideologisierung, Finalisierung und Instrumentalisierung ist freilich geeignet, die Idee der Menschenrechte zu pervertieren. R. Herzog hat recht, wenn er über dieses Menschenrechtsverständnis schreibt: „Es versteht sich von selbst, daß damit der ursprüngliche Sinn der Menschenrechte, wenigstens Minimalpositio-

[14] Verfassung (Grundgesetz) der Union der sozialistischen Sowjetrepubliken vom 7. Oktober 1977 (Auszug), in: *Heidelmeyer* (Hg.), Menschenrechte 160—172, 169.

[15] *J. Marko*, Menschenrechte in Osteuropa, in: Politicum, 7. Jg., Dezember 1986, H. 31, 44—46, 44.

nen des Individuums gegenüber dem Staat und seinem gesellschaftlichen Gesamtsystem abzustecken, in sein Gegenteil verkehrt wird."[16]

Welchen Sinn haben nun angesichts solcher ideologischen Uminterpretierung auch von den Oststaaten unterzeichnete Menschenrechtskonventionen und Menschenrechtsbekenntnisse in der auch von den Oststaaten unterzeichneten Schlußakte von Helsinki? Dient solches nur der besseren Propaganda? Keineswegs. Denn solche Dokumente bildeten und bilden die Grundlage und die Berufungsinstanz für verschiedene Bürgerrechtsbewegungen in Osteuropa, so die Helsinki-Gruppen in der Sowjetunion, das Komitee zur Verteidigung der Arbeiter in Polen, das dann in Komitee zur gesellschaftlichen Selbstverwaltung (KOR) umbenannt wurde und die Keimzelle für „Solidarnosz" bildete, und die „Charta 77"-Bewegung in der CSSR. Außerdem ist seit der KSZE-Schlußakte von Helsinki die Einhaltung der Menschenrechte zu einem bestimmten Gesprächsthema zwischen den Teilnehmerstaaten geworden, wie die bisherigen Nachfolgekonferenzen von Helsinki zeigen. Auf Dauer ist die Hoffnung nicht unberechtigt, daß solche Gespräche und Vereinbarungen samt den damit neuerdings beginnenden Kontrollmechanismen zu einer Verbesserung der Menschenrechtssituation führen werden. Auch „Glasnost" und „Perestrojka" geben Anlaß zur Hoffnung.

Eine andere Gefahr für die Menschenrechte liegt darin, die Menschenrechte im ideologischen Kampf als Waffe zu gebrauchen und in einer Art Fixierung auf Menschenrechtsverletzungen beim Gegner die Verletzungen auf eigener Seite zu übersehen bzw. von solchen Verletzungen abzulenken. Hier gilt es, die Menschenrechtsheuchelei zu vermeiden bzw. zu überwinden und in erster Linie vor der eigenen Tür zu kehren bzw. den Balken aus dem eigenen Auge zu entfernen, bevor man darangeht, den Splitter im Auge des Nächsten zu beseitigen.

Schließlich ist noch eine Art der Menschenrechtsgefährdung zu erwähnen, die ebenfalls etwas mit Heuchelei zu tun hat: ein fast inflatorisches Verbalbekenntnis zu den Menschenrechten in Dokumenten und Reden im Gegensatz zur Nichtbeachtung von Menschenrechten in der Praxis. Das beste Bekenntnis ist auch hier das Zeugnis der Tat, zu dem wir alle aufgerufen sind.

6. Innerkirchliche Bedeutung der Menschenrechte

Daraus ergibt sich für die Kirche, ihre Amtsträger und übrigen Mitglieder, daß sie sich ernstlich die Gewissensfrage stellen müssen, wo sie in dieser Kirche ihren unvertretbaren Beitrag zur Entwicklung und Verwirklichung der Menschenrechte zu leisten haben. Der katholischen Soziallehre, zu deren Anliegen die Menschenrechte zählen, wird ja bekanntlich von Zeit zu Zeit der Vorwurf gemacht, sie predige anderen Schönes, Wertvolles und Wichtiges, was sie in ihren eigenen Reihen zu wenig verwirkliche. Solche Vorwürfe müssen ernstgenommen werden. Die Anwendung des Prinzips der Subsidiarität z. B. wird oft mit dem Hinweis zurückgewiesen, die Kirche sei keine Demokratie. Gegen solche Abblockungsversuche kann man nur antworten: Die Kirche ist viel mehr als eine Demokratie, sie ist nämlich eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, geeint durch den einen Herrn Jesus Christus, eine Gemeinschaft, in der gewisse Grundwerte, die man als menschliche Errungenschaften in der Demokratie

[16] *Herzog*, Friede und Menschenrechte 96.

schätzt, noch viel mehr gelten sollten! Außerdem ist in diesem Zusammenhang an die bereits oben zitierte Aussage der römischen Bischofssynode „De iustitia in mundo" (1971) zu erinnern: „Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, daß wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht sein muß" (Nr. 41). Und Papst Paul VI. hat in der oben ebenfalls schon zitierten Botschaft über „Menschenrechte und Versöhnung" (1974) gesagt:

„Aus der Erfahrung weiß die Kirche, daß der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt sie zu dauernder Gewissenserforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen . . . Im Licht der uns auferlegten Pflicht der Evangelisierung und in Kraft unseres Auftrags, die Frohe Botschaft zu verkünden, bestärken wir unsere eigene Entschlossenheit, die Rechte des Menschen und die Versöhnung überall in der Kirche und in der Welt von heute zu fördern."[17]

In dieser Tradition hat auch Johannes Paul II. gegenüber den Leitern der jüdischen Organisationen am 12. 3. 1979 betont: „Die katholische Kirche verwirft daher im Prinzip und in der Praxis jede Verletzung der Menschenrechte, wo immer in der Welt sie auch auftritt."[18] O. Höffe schreibt dazu mit Recht:

„Mit dem 'wo immer' richtet sich der Papst ebenso an die politischen Gemeinschaften und Autoritäten außerhalb der Kirche wie an die Kirchen selbst, insofern sie als (katholische, lutherische, reformierte oder ökumenische) Rechtsgemeinschaften mit Macht, Autorität und rechtlichen Verbindlichkeiten, mit Verwaltungen und Gerichtshöfen ausgestattet sind. Mehr noch: die christlichen Kirchen haben eine besondere Aufgabe, da sie — wie es der Papst gegenüber den Mitgliedern des höchsten Gerichtshofes der katholischen Kirche, der S. Rota Romana, betont hat (17. 12. 1979) — ein 'Spiegel der Gerechtigkeit' sein sollen, daher hat 'rechtes Kirchenrecht vorbildliches Recht' zu sein."[19]

Im Lichte solcher programmatischer Menschenrechtsbekenntnisse seitens der obersten Leitung der katholischen Kirche ist die Gesetzgebung und Praxis der Kirche auf etwaige Defizite hin zu überprüfen.[20] Bei den *Freiheitsrechten* ist der Punkt der strengen Freiwilligkeit des Eintritts in die Kirche und des Austritts aus der Kirche zu prüfen sowie die Freiheit der theologischen Forschung samt einem dem heutigen Niveau entsprechenden Rechtsverfahren im Falle einer schwerwiegenden Abweichung von der rechten Lehre. Es wäre auch einsichtig zu machen, warum dem allgemeinen Menschenrecht auf Ehe die Ehelosigkeit nicht entgegensteht, wenn diese als Voraussetzung für bestimmte kirchliche Berufe verlangt wird. Bezüglich der *Mitwirkungsrechte* ist besonders der heikle Punkt der Zulassung der Frau zu den kirchlichen Ämtern einer emotionslosen seriösen Prüfung zu unterziehen. Bei den *Teilhaberechten* ist zu fragen, wie weit das in can. 213 CIC erwähnte Recht auf Seelsorge wirklich gewährleistet ist. Bei den *Kulturrechten* ist zu fragen, wie weit das Recht jeder Kultur gewahrt ist, ihre Eigenart besonders in die Liturgie einzubringen.

Das sind einige besonders hervorzuhebende Prüfpunkte. Alles in allem wird es wesentlich auch darauf ankommen, durch die binnenkirchliche Achtung und Weiterentwicklung der Menschenrechte die Glaubwürdigkeit der Kirche unter Beweis zu stellen nach dem Schriftwort: „So soll euer Licht vor den Menschen

[17] Zit. nach: Kirchliches Verordnungsblatt der Diözese Graz-Seckau XII, 1974, 97f.
[18] Zit. nach: *O. Höffe*, Die Menschenrechte in der Kirche, in: *A. Hertz*, u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 3, Freiburg 1982, 236—255, 246.
[19] Ebenda 246.
[20] Zum folgenden vgl. ebenda, bes. 250—254.

leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 5,16). Die Worte W. Quelquejeus sollten nachdenklich stimmen: „Alle, die sich seiner bewußt geworden sind und ihn mit einiger Aufmerksamkeit beobachten, sind verwundert über einen Kontrast: über den Widerspruch zwischen dem heutigen Einsatz der römischen Kirche für die Respektierung und Förderung der Freiheiten und Rechte des Menschen in den staatlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereichen und dem Unvermögen der römischen Autoritäten, die christliche Freiheit in der Kirche selbst zu respektieren und zu fördern."[21]

[21] *W. Quelquejeu*, Aussöhnung mit den Menschenrechten, Mißachtung der „Christenrechte": die römische Inkonsequenz, in: Concilium 25 (1989) 78—87.

Peter Schulz-Hageleit (Hrsg.)
Alltag — Macht — Folter
11 Kapitel über die Verletzung der Menschenwürde
In Zusammenarbeit mit amnesty international
178 Seiten mit zahlreichen Abbildungen,
Format 13,5 x 20,5 cm,
Broschur, DM 24,80/S 193.40
ISBN 3-491-72210-1

Früher erschienen:
Gernot Jochheim
Soziale Verteidigung — Verteidigung mit einem menschlichen Gesicht
Eine Handreichung
110 Seiten, Broschur,
18,80 DM
ISBN 3-491-77697-X



Der vorliegende Band klärt auf über Zusammenhänge zwischen unserem Alltag, gesellschaftlichen Machtstrukturen und den Unmenschlichkeiten der Folter. Folter ist, vordergründig betrachtet, etwas Abseitiges, das mit uns und unserem zivilisatorischen Alltag nichts zu tun hat und meistens als Verletzung der Menschenrechte durch Staatsorgane beschrieben wird. Genau betrachtet ist Folter jedoch mehr oder weniger direkt mit unserem Alltag verknüpft. In elf Beiträgen werden die verschiedenen Querverbindungen untersucht.

Herausgeber
Peter Schulz-Hageleit, geboren 1939, ist Professor für Geschichtsdidaktik und Erziehungswissenschaft an der Technischen Universität Berlin und bekannter Buchautor.

Aus der Reihe
Themen der Zeit
Patmos

Auslieferung für Österreich:
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
VERSAND: Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, Postfach 48, Tel. (0 22 43) 29 38
BUCHHANDLUNG: Singerstraße 7, A-1010 Wien Tel. (0 22 2) 52 59 05

ERNST CHR. SUTTNER

Ist das „filioque" noch kirchentrennend?*

Der alte Streit um das „filioque", um dessen Einfügung in das Credo, ist keine akademische Angelegenheit. Bis in die Gegenwart hat er seine Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Kirche. Wie E. Chr. Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien, zeigt, geben jüngste Ergebnisse im theologischen Dialog zwischen den beiden Kirchen Hoffnung, daß die Gegensätze überbrückbar sind. (Redaktion)

Als das Konstantinopeler Konzil vom Jahr 381 das Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa erweiterte und ihm jene Fassung gab, die bleibende Gültigkeit erlangen sollte, wurde über den Ausgang des Heiligen Geistes gesagt: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater ausgeht." Bekanntlich hat aber dieser Satz in der abendländischen Tradition die um das „filioque" erweiterte Fassung und lautet: „. . . der vom Vater und vom Sohn ausgeht."

Es stellen sich die Fragen: Darf es in der Kirche eine Divergenz im Glaubensbekenntnis geben? Kann, wenn die Kirche in der feierlichsten Form, die sie kennt, einer bestimmten Glaubensaussage zustimmte, eine divergierende Glaubensaussage ebenfalls vollgültig der Tradition der Kirche entsprechen? Und falls eine solche Aussage möglich ist, darf man durch sie jene Aussage, der die feierliche Konzilszustimmung zuteil wurde, im Glaubensbekenntnis ersetzen? Doch auch andersherum muß gefragt werden: Kann einer Glaubensaussage, der die Kirche einmal feierlich zustimmte, solche Exklusivität zukommen, daß der Kirche keine Entfaltungsmöglichkeit für ihre Glaubensaussagen mehr offen bleibt?

1. Die Adaptation kirchlicher Normen an neue Gegebenheiten

Erfahrungsgemäß werden die Kontroversen zwischen den Kirchen außer von der jeweiligen Sachfrage auch von anderen Ursachen mit veranlaßt und haben nicht selten gerade dort ihren konfliktträchtigen „Sitz im Leben". Deswegen möchten wir, ehe wir auf die aufgeworfenen Fragen eingehen, von den unterschiedlichen Wegen sprechen, welche die orthodoxe und die katholische Kirche seit Ausbruch des Schismas gingen, um die herkömmlichen Festschreibungen mit der fortschreitenden Entfaltung im kirchlichen Leben in Einklang zu bringen.

Als bei den Verhandlungen des Konzils von Ferrara/Florenz (1437/39) ein katholischer Redner erklärte, das „filioque" sei keine Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis, sondern nur eine Entfaltung dessen, was in dem „a patre" (d. h. in der Aussage, daß der Hl. Geist vom Vater ausgeht) schon gesagt sei, gab Bessarion zur Antwort, Entfaltungen seien gewiß zulässig, aber nicht deren Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis: „Wir möchten, daß Euer Hochwürden zur Kenntnis nimmt, daß wir diese Befugnis jeder Kirche und jeder Synode, auch einer ökumenischen, absprechen, und nicht allein der römi-

* Vortrag in der Sektion für die Kunde des Christlichen Ostens auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, Bayreuth 1988.

schen Kirche; wie groß aber auch die römische Kirche sein mag: wir bestreiten ihr nichtsdestoweniger dieses Recht, ebenso wie einer ökumenischen Synode oder der allgemeinen Kirche, denn wenn wir es der Gesamtkirche absprechen, dann erst recht der römischen Kirche."[1]
Die Ereignisse von Florenz liegen zwar über ein halbes Jahrtausend zurück, aber es ist gut, das damalige Verhalten zu beachten, denn es manifestiert eine Haltung der orthodoxen Kirche, die sich immer wieder zeigt, wenn Reformen anstehen.
Wir Katholiken finden es für richtig, kirchliche Normen abzuschaffen bzw. durch zeitgemäßere zu ersetzen, wenn sie den Gegebenheiten nicht mehr entsprechen. Auch unsere Liturgiebücher schreiben wir um, wenn wir eine Reform für angebracht halten, wie dies unter Pius V. und unter Paul VI. geschah. Weil wir feststellen, daß die Orthodoxie ihre Normen nicht abschafft und ihre Liturgiebücher nicht umschreibt, ist bei uns die Ansicht verbreitet, die Orthodoxie lasse alles beim alten und reformiere nicht. Das ist ein Irrtum. Ganz im Sinn von Bessarions Florentiner Darlegung, daß Entfaltungen zulässig seien, aber nicht ihre Hinzufügung zum Glaubenbekenntnis, vollzieht die Orthodoxie den Wandel ihrer kirchlichen Normen und ihrer Liturgie am liebsten ohne radikale Eingriffe in die herkömmlichen Texte. Diese bleiben gleich, aber es entwickelt sich die Art, wie man mit ihnen unter den neuen Bedingungen im Geist der Tradition umzugehen hat. Um zu wissen, was faktisch die gültigen Normen sind bzw. wie die wirkliche Gottesdienstordnung aussieht, genügen die Bücher nicht. Man muß auch wissen, was wann und wie aus den Büchern herauszulesen bzw. in ihnen zu überblättern ist. Dies wird nicht in der Form einer Regel niedergeschrieben, sondern bleibt der Weisheit der Verantwortlichen, ihrem Treuebewußtsein zur Tradition und ihrer Einsicht in die Erfordernisse ihrer jeweiligen Gegenwart anheimgestellt. Damit erlangen die einmal niedergeschriebenen Texte eine sakrosankte Wichtigkeit, die für abendländische Christen störend und das Leben ertötend erscheinen kann. Aber sie töten nicht wirklich, weil das Leben sozusagen an ihnen vorbeiwächst.[2] Hingegen erscheint die Sachlichkeit, mit der wir Abendländer darauf drängen, überlebte Texte schnellstmöglich der Wirklichkeit anzupassen, den Orthodoxen als Mangel an Ehrfurcht vor der großen Vergangenheit. Doch gerade dies ist im Gegenteil unser Ausdruck des Respekts vor den überkommenen Texten, denn wir würden es für mangelnde Hochachtung ihnen gegenüber empfinden, wenn wir es wagten, uns nicht genau an sie zu halten, solange sie noch nicht in aller Form aufgehoben und durch Neues

[1] Die Diskussion über das „filioque" auf dem Konzil wird dargestellt bei: *J. Gill*, Basel und Ferrara-Florenz (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. IX), Mainz 1967, 270ff.

[2] Die orthodoxe Kanonistik hat für den Umgang mit den überkommenen Texten, der den Realitäten des Lebens in der angegebenen Weise Rechnung trägt, einen eigenen Terminus und nennt ihn „Anwendung gemäß Ökonomie"; die wörtliche Umsetzung der Texte in die Praxis heißt „Anwendung gemäß Akribie". Die Doppelmöglichkeit in der Anwendung, für die es in der abendländischen Tradition keine genaue Entsprechung gibt, öffnet der Orthodoxie viele Wege für Reformen und für Offenheit in der Pastoral; sie muß gut beachtet werden, wenn man das orthodoxe Kirchenleben verstehen will; vgl. *E. Chr. Suttner*, Ökonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns, in: Ostk. Stud. 24 (1975) 15—16, mit Zitation älterer Arbeiten; seither sind erschienen: *D. Salachas*, Oikonomia e akribeia nella ortodossia greca, in: Nicolaus Rivista di Teologia Ecumenico-patristica 4 (1976) 301—340; *Ch. Gheorghescu*, Invatatura ortodoxa despre iconomia dumnezeiasca si iconomia bisericeasca. Teza de doctorat in teologie (Die orthodoxe Lehre über die göttliche und die kirchliche Ökonomie, Theol. Doktorthese), in: Studii Teologici 32 (1980) 297—516; *E. Chr. Suttner*, Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche, in: Liturgisches Jahrbuch 33 (1983) 30—42.

ersetzt sind.[3] In der Frage, ob erforderliche Entfaltungen schriftlich zu fixieren seien, wünschen abendländische Katholiken zumeist, daß die amtlichen Texte die tatsächliche Entfaltung möglichst gut zum Ausdruck bringen. Sie drängen auf Anpassung der Texte an die Entfaltung und auf ihr stetes Fortschreiben. Orthodoxe Christen möchten dagegen in der Regel lieber die Traditionsverbundenheit des Entfalteten bezeugen und ziehen es vor, daß die amtlichen Texte unverändert bleiben. Das Nebeneinander von altem Text und neuer Verwendung kann die Korrelation zwischen Tradition und Leben zeigen. In der Frage, mit der wir uns heute befassen, ergibt sich deshalb zum Erstaunen vieler Katholiken, daß eine ganze Anzahl orthodoxer Theologen, die nichts gegen die filioque-Formel einwenden, wenn sie in Lehrbüchern steht, diese im Glaubensbekenntnis entschieden bekämpfen. Und Orthodoxe sind verwundert, wenn Katholiken, denen sie ihre Einwände gegen die Einfügung ins Glaubensbekenntnis vortragen, sofort die theologische Richtigkeit der Neufassung nachzuweisen beginnen und kaum zu bewegen sind, über die Wichtigkeit des überlieferten Textes zu diskutieren.

Der Kirche, die dank der Führung durch den Heiligen Geist unfehlbar ist „in docendo et in credendo" („beim Lehren und beim gläubigen Annehmen") und in der lebendigen Einheit von Hirten und Herde ihr Lehramt ausübt, ist es anheimgegeben, die erforderlichen Entfaltungen im Glaubensverständnis zu garantieren. Auf je ihre eigene Art kamen die orthodoxe und die katholische Kirche dieser Verpflichtung durch die Jahrhunderte nach. In besonders kritischen Momenten der Kirchengeschichte sprach die Kirche durch ökumenische Konzilien. Nach dem Verständnis der abendländischen Katholiken tagten solche Konzilien bis in die Gegenwart immer wieder, und zudem können sich die Katholiken an den Nachfolger Petri wenden, der ihrem Glaubensbekenntnis zufolge „cum ex cathedra loquitur . . . per assistentiam divinam . . . ea infallibilitate pollet, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit"[4] (Wenn er in höchster Lehrgewalt spricht . . . besitzt er aufgrund des göttlichen Beistandes . . . jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte"). Hingegen fand nach orthodoxem Verständnis das außerordentliche Ereignis eines ökumenischen Konzils vor 1200 Jahren zum letzten Mal statt. So erscheint es den Katholiken ein leichtes, von der nämlichen Instanz, welche feierlich die alten Normen erließ, ein Votum über die Zuverlässigkeit neuer Formulierungen einzuholen, und sie können auf das Fortschreiben von all dem drängen, was in früherer Zeit schriftlich fixiert wurde. Die Orthodoxen hingegen ziehen es vor, bis zur Feier eines neuen ökumenischen Konzils, bis auch sie die nämliche Instanz befragen können, den alten Wortlaut beizubehalten.

2. Lehrentfaltung ist möglich und nötig

Wie lange die Zeit nun auch sei, die verstreicht, bis eine Aussage in feierlicher

[3] Die orthodoxe Rechtssprache verwendend, könnte man sagen, unsere Tradition kenne nur die „Anwendung gemäß Akribie" und sehe in der „Anwendung gemäß Ökonomie" keine sinngemäße Befolgung überkommener Normen, sondern deren Mißachtung. Deswegen halten wir Katholiken eine andere Vorgehensweise *erst dann* für erlaubt, wenn in den überkommenen Texten in aller Form abgeändert ist, was man nach orthodoxer Vorgehensweise „gemäß Ökonomie" auf sich beruhen läßt bzw. neu auslegt, um das erforderliche neue Verhalten *sogleich* an den Tag legen zu können.

[4] Dogmat. Konstitution „Pastor aeternus" des 1. Vat. Konzils, Kap. 4.

Form erfolgte bzw. erfolgt, stets war es so und wird es so bleiben, daß die feierlich verabschiedeten Formulierungen nicht für alles Lehren der Kirche Handhabe bieten. Denn die Kirche, der einerseits das unverfälschte Weitergeben des Vätererbes aufgetragen ist, muß sich andererseits stets auch um die Anliegen und Gefährdungen der jeweils lebenden Generation kümmern. Sie muß daher auch auf Fragen Antworten finden, für die noch keine feierlichen Lehrentscheidungen vorbereitet sein können. Die gemischte Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche hat sich deshalb in dem 1987 verabschiedeten Dokument „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche"[5] mit der rechten Art und Weise befaßt, wie den feierlich sanktionierten Glaubensaussagen der kirchlichen Tradition die gebührende Anerkennung zuteil werden kann und den Ortskirchen doch der erforderliche Freiraum bleibt für ihr situationsbezogenes Lehren unter neuen Bedingungen. Aus dem Studium des einschlägigen Verhaltens der alten Kirche hat sie dafür Regeln erarbeitet.

Von alters her, sagt das Dokument, hat die Kirche ihren Glauben in unterschiedlicher Weise ausgesagt. Dies gilt von den eucharistischen Hochgebeten, mit denen die Kirche das Ereignis des Heilsgeheimnisses zur Ehre Gottes feiert: „Obwohl der Inhalt und die Zweckrichtung dieser eucharistischen Feier in den Ortskirchen dieselben geblieben sind, haben diese doch verschiedene Formulierungen und unterschiedliche Sprachen verwendet; welche je nach der Geistesart der verschiedenen Kulturen besondere Gesichtspunkte und Folgerungen des einzigen Heilsereignisses hervortreten lassen. Im Herzen des kirchlichen Lebens bei der Eucharistiefeier kennen unsere beiden Traditionen — die östliche und die westliche — so eine gewisse Verschiedenheit in der Formulierung des gefeierten Glaubensinhalts."[6] Unterschiedlich war auch das Glaubensbekenntnis formuliert, durch welches die verschiedenen Ortskirchen und Katechumenen den einzigen Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist vermittelten; denn in den Taufbekenntnissen der verschiedenen Ortskirchen „wurde die Formulierung je nach Zeit und Ort, wie es die Umstände erforderten, in unterschiedlicher Weise entfaltet, wobei man Begriffe und Sätze verwendete, die nicht bei allen gleich waren. Aber alle beachteten den Inhalt des Glaubens. Die Kirche des Ostens verwendet in ihrem Taufritual das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Getreu ihrer eigenen Überlieferung vermittelt die Kirche des Westens dem Katechumenen das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis. Dieser Unterschied der Formulierungen zwischen den Kirchen bedeutet aber in sich keinen Unterschied im vermittelten und gelebten Glaubensinhalt."[7] Seit aber ein feierlich vom ökumenischen Konzil verkündetes Glaubensbekenntnis vorliegt, gilt: „Die erste Bedingung für eine wahre Gemeinschaft unter den Kirchen ist die, daß jede Kirche sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als auf den notwendigen Maßstab dieser Gemeinschaft der einzigen Kirche bezieht, die über die ganze Erde und durch alle Zeiten hin ausgebreitet ist."[8]

Der Vielfalt im Ausdruck, die von jeher

[5] Eine deutsche Übersetzung des Dokuments durch *H.-J. Vogt*, ein Mitglied der Kommission, findet sich in: Una Sancta 42 (1987) 262—270.
[6] Nr. 19.
[7] Nr. 20.
[8] Nr. 21.

legitim war und von den einzelnen Ortskirchen gerne in Anspruch genommen wurde, steht also seit dem Spruch eines ökumenischen Konzils eine gemeinsame Glaubensaussage gegenüber, an deren Verbindlichkeit in der orthodoxen und in der katholischen Kirche kein Zweifel besteht. Also fragt die Dialogkommission im Abschnitt „Der wahre Glaube und die Gemeinschaft in den Sakramenten"[9] nach der Freiheit für die Entfaltung, die es von diesem Zeitpunkt an noch geben kann. Auf die einleitend nochmals betonte Feststellung, daß die Identität des Glaubens wesentlicher Bestandteil der Kirchengemeinschaft in der Feier der Sakramente sein muß, folgt erneut die grundsätzliche Aussage, daß diese Identität nicht unbedingt durch gleichen Wortlaut, wohl aber für alle Kirchen erkennbar bezeugt werden muß. Das Dokument führt aus: „eine gewisse Unterschiedlichkeit der Formulierung gefährdet nicht die Gemeinschaft unter den Ortskirchen, so lange jede Kirche unter den verschiedenen Formulierungen den einzigen echten von den Aposteln herkommenden Glauben erkennen kann." Daran schließt sich die Feststellung: „Während der Jahrhunderte der ungeteilten Kirche gefährdeten die unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweisen einer einzigen Lehre die sakramentale Gemeinschaft nicht."

Nach kurzen Sätzen über die Wichtigkeit der von der Kirche geschaffenen und feierlich verkündeten Glaubensaussagen, über die Weise ihres Zustandekommens und über ihre Verbindlichkeit heißt es: „das Leben der Kirche kann zu neuen Ausdrucksweisen für den Glauben führen, der ‚ein für allemal den Heiligen gegeben ist' (Jud 3), wenn neue geschichtliche und kulturelle Bedürfnisse dies erfordern; Bedingung ist aber der ausdrückliche Wille, nichts am Inhalt der Lehre selbst zu ändern. In solchen Fällen kann die verbale Ausdrucksweise verbindlich werden für die Einmütigkeit im Glauben. Dies setzt aber voraus, daß man Beurteilungsmaßstäbe besitzt, mit denen man unterscheiden kann zwischen legitimen, d. h. vom Geist gewirkten, Entwicklungen und anderen."

Das Dokument legt drei Kriterien vor, nämlich den ungebrochenen Zusammenhang der Überlieferung, die doxologische und die soteriologische Bedeutung des Glaubens, und fährt fort: „Wenn eine Glaubensformulierung dem einen oder dem anderen dieser Kriterien widerspricht, wird sie zu einem Hindernis für die Gemeinschaft. Wenn aber diese oder jene Einzelformulierung des Glaubens keinem dieser Kriterien widerspricht, kann diese Formulierung als ein legitimer Ausdruck des Glaubens betrachtet werden, der die Sakramentengemeinschaft nicht unmöglich macht." Die Kommission schließt daran die Aufforderung zu ernsthaftem Studium der „theologoumena"[10]

[9] Nr. 25 — 33.

[10] Unter „Theologumena" sind theologische Ansichten zu verstehen, die in der Kirche ernsthaft vorgelegt wurden, zu denen aber (noch) keine eindeutige lehramtliche Äußerung erfolgte. Die einzelnen Gläubigen können ihnen zustimmen oder sie auch in Frage stellen, ohne daß dies für sie die Gemeinschaft in den Sakramenten gefährdet. Die einen bezeichnen als „Theologumenon" jede theologische Lehre, der in der Kirche eine mehr oder weniger große Anerkennung zuteil wurde. In einem spezielleren Sinn verwenden jene russischen Theologen den Begriff, die ihn mit V. V. Bolotov auf „die theologischen Meinungen der hl. Väter der einen ungeteilten Kirche" anwenden. Über so verstandene Theologumena schreibt Bolotov in: Rev. Int. Theol. 6 (1898) 682—684: „Kein Sachverständiger hat das Recht, mir zu verbieten, mich an ein Theologumenon (als an meine Privatmeinung) zu halten, wenn dieses Theologumenon auch nur von einem einzigen Kirchenvater ausgesprochen worden ist, selbstverständlich, wenn nicht bewiesen worden ist, daß das kompetente kirchliche Urteil es als eine irrtümliche Ansicht erklärt hat. Andererseits aber wird auch kein Sachverständiger von mir fordern, daß ich als meine private theologische Meinung ein Theolo-

an, denn „man muß klarstellen, welche konkrete Entwicklung, die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist, von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden könnte." Dabei aber, so mahnt das Dokument ausdrücklich, „muß man berücksichtigen, daß der Sinn der Begriffe im Laufe der Zeit häufig gewechselt hat. Deshalb muß man sich Mühe geben, jede Formulierung gemäß der Absicht ihrer Urheber zu verstehen, um weder fremde Elemente hineinzubringen noch andere Elemente beiseite zu lassen, welche für die Denkweise ihrer Urheber selbstverständlich waren."

Am Ende des Dokuments, das außer über die Themen, denen wir uns widmen, auch über Entfaltungen im Vollzug und in der Verwaltung der Sakramente handelt, heißt es: „Zum Schluß sei in Erinnerung gerufen, daß das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder (Patriarchal-)Sitz solle die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne."[11]

3. Bezogenheit auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel

Auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als auf den notwendigen Maßstab der Gemeinschaft der einzigen Kirche muß nach der Aussage dieses Dokuments jede Ortskirche bezogen sein.[12] Dies gilt selbstverständlich von dem Bekenntnis mit genau jenem Wortlaut, wie ihn das Konzil von Nizäa grundlegte und jenes von Konstantinopel erweiterte.

Die abendländische Kirche, die einen um das „filioque" erweiterten Text *in liturgischer Verwendung* hat, anerkennt die Authentizität des Konzilstextes, der das „filioque" nicht aufweist. Dieser Text findet sich in allen Editionen der Quellenschriften für den theologischen Unterricht. Gegenwärtig wird er in bestimmten Fällen in der katholischen Kirche auch liturgisch verwendet: in päpstlichen Gottesdiensten, wenn das Glaubensbekenntnis nicht nur lateinisch sondern auch griechisch gesungen wird; bei den mit Rom unierten Orientalen; bei der volkssprachlichen Gottesdienstfeier in Griechenlands katholischen Diözesen des römischen Ritus. Von den benannten Fällen hat das Singen des Glaubenbekenntnisses ohne „filioque" bei den mit Rom unierten Orientalen jahrhundertelange Tradition. Zu Zeiten besonders scharfer Kontroverse wollten zwar bestimmte Kreise die Unierten zum Einfügen des „filioque" veranlassen, doch hatten sie dabei nie vollen Erfolg. Das Nebeneinander beider Texte des Glaubensbekenntnisses im liturgischen Gebrauch und in den Textbüchern für den theologischen Unterricht tut eindeutig kund, daß die katholische Kirche sich selbst bezogen weiß „auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als den notwendigen Maßstab der Gemeinschaft der einzigen Kirche" und daß sie keinesfalls intendiert, den um das

gumenon anerkenne, welches, obgleich von einigen Kirchenvätern aufgestellt, mich dennoch weder durch erhabene theologische Schönheit fesselt, noch durch seine meiner Vernunft zugängliche souveräne Macht besiegt. Eines ist für mich im gegebenen Fall klar: bekenne ich mich selbst nicht zum erwähnten Theologumenon, so habe ich andererseits doch auch nicht das Recht, diejenigen Theologen zu verurteilen, welche es annehmen; und wäre ich gezwungen, dieses Theologumenon zu besprechen, auch dann würde ich mich ihm gegenüber pietätsvoll und mit der dem Ansehen der Kirchenväter gebührenden Ehrerbietung verhalten! . . . Allerdings aber ist auch ein sehr verbreitetes Theologumenon noch kein Dogma."

[11] Nr. 53

[12] Vg. obiges Zitat aus Nr. 21.

„filioque" erweiterten liturgischen Text gegen den vom Konzil verabschiedeten Text zu richten.
Sicher wäre es wünschenswert, die liturgische Verwendung des Textes ohne das „filioque" in der katholischen Kirche häufiger werden zu lassen, um dies noch deutlicher zu dokumentieren.

4. Neue Ausdrucksweisen für denselben Glauben

Daß die katholische Kirche ihren um das „filioque" erweiterten Text nicht gegen den Text des Konzils richtet, ist wesentlich, aber für sich alleine noch nicht die Gewähr, daß das „filioque" die Kircheneinheit nicht stört. Es bedarf nicht nur der Absicht der Katholiken, dem Glaubensbekenntnis des Konzils keinen Eintrag zu tun. Es muß auch in der Tat so sein, daß ihm kein Eintrag geschieht.
Wenden wir uns deswegen der Aussage im Dokument der Dialogkommission zu, daß das Leben der Kirche zu neuen Ausdrucksweisen für den Glauben führen kann, wenn neue geschichtliche und kulturelle Bedürfnisse dies erfordern, daß dann aber der ungebrochene Zusammenhang der Überlieferung gewahrt bleiben und der neue Ausdruck mit den früheren dogmatischen Aussagen in Zusammenhang stehen muß.
Als Ausdruck für die Glaubensüberzeugung ist die Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn im Westen belegt, noch bevor dort das 1. Konzil von Konstantinopel und dessen Glaubensbekenntnis rezipiert waren.[13] Bekanntlich gab es beim 1. Konzil von Konstantinopel kein Mitwirken Roms oder anderer Kirchen des Westens; dieses Konzil war als lokale Kirchenversammlung abgehalten worden und erlangte erst später den Rang eines ökumenischen Konzils, weil die Väter von Chalkedon sein Glaubensbekenntnis in feierlicher Form für maßgeblich erklärten. Seine gesamtkirchliche Geltung erlangte das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel durch das nachträgliche Hinzutreten jener Kirchen, die am Konzil von Konstantinopel nicht beteiligt waren, die aber in der auf ihm erfolgten Erweiterung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa — um mit dem Dokument der Dialogkommission zu sprechen: — eine „konkrete Entwicklung (sahen), die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist (und) von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden" konnte.[14] Es gilt: Wer dem Konzil von Chalkedon die Zustimmung gibt, muß zur Erweiterung des nizänischen Glaubensbekenntnisses durch das Konzil von Konstantinopel stehen, weil die Väter von Chalkedon das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel feierlich ihrer eigenen Glaubensaussage voranstellten.
Als dieses Bekenntnis vermittels des Konzils von Chalkedon für die Kirchen des Abendlandes Authentizität erlangte, war bei ihnen durch Augustinus eine bis zu Tertullian zurück verfolgbare Tradition dogmatischer Aussagen zu voller Entfaltung geführt, die den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn lehrte. Im Abwehrkampf gegen Priszillianer und Arianer wurde diese Lehre mehr und mehr herausgestellt und hatte auch bereits in Glaubensbekenntnisse, die in der spani-

[13] Vg. das Kapitel „Etappen und Formen einer Theologie der dritten Person" bei Y. *Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 338ff; *D. Ramos-Lisson*, Die synodalen Ursprünge des „filioque" im römisch-westgotischen Spanien, in: Ann. Hist. Conc. 16 (1984) 286—299.
[14] Nr. 33. Für die lebhafte Klage, die Ambrosius über das Vorgehen der östlichen Kirche im Jahr 381 führte, vgl. Y. *Congar*, Der Heilige Geist, 450. Trotz des nicht unberechtigten Vorwurfs der Eigenmächtigkeit wurde dem Resultat der Konzilsberatungen allgemeine Anerkennung zuteil.

schen Kirche formuliert wurden, Eingang zu finden begonnen. Der älteste Beleg dafür liegt vor dem Konzil von Chalkedon und stammt aus dem Jahr 447.[15] Es erscheint für unsere Überlegung nicht nebensächlich, daß die Forschung die Mitursächlichkeit eines Briefes Papst Leos I. — jenes Papstes, dessen Theologie bald darauf das Konzil von Chalkedon bestimmen sollte — am Entstehen gerade dieses Dokuments für wahrscheinlich hält. Papst Leo I. und die Kirchen des Westens erachteten das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel — um wiederum mit dem Dokument der Dialogkommission zu reden — als „in Übereinstimmung und in Zusammenhang stehend mit den früheren dogmatischen Aussagen" und erteilten ihren Konsens zu der im Osten geschaffenen Fassung des Glaubensbekenntnisses, die beim Reden über den Ausgang des Geistes keine der dem lateinischen Westen vertrauten Formeln, welche den Sohn ausdrücklich erwähnen, sondern den Wortlaut von Joh 15,26 verwendet. Weil die Kirchen des Abendlands selbstverständlich ihre traditionellen Lehrformeln so verstanden, daß diese mit der Hl. Schrift harmonierten, schuf ihnen die Fassung des Glaubensbekenntnisses, die einem Schriftwort folgte, natürlicherweise kein Problem.

Daß es zu keinem *kirchlichen Protest* aus dem Osten gegen die westlichen Glaubensaussagen mit den Formeln „a patre et filio", „a patre filioque" bzw. „ab utroque" (d. h. mit Formeln, die den Ausgang des Hl. Geistes „vom Vater und vom Sohn" bzw. „von beiden" aussagten) kam, legt den Schluß nahe, daß auch in den Kirchen des Ostens die konkrete Entwicklung, die im Westen eingetreten war und zu einer von Joh 15,26 abweichenden Formulierung der Lehre über den Ausgang des Geistes geführt hatte, legitim erschien. Der älteste *Theologeneinspruch*, von dem wir Kenntnis haben, wurde bezeichnenderweise weniger aus Sorge um den rechten Glauben vorgetragen, sondern eher als willkommener Anknüpfungspunkt verwendet für Polemik gegen den aus ganz anderen Gründen mißliebigen Papst Martin I. Y. Congar schreibt: „Zu der Zeit, da der Westen den Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohn bekannte, (stand) der Osten mit ihm in Gemeinschaft, wenngleich in Byzanz einige darüber beunruhigt waren. Das bezeugt etwa der Brief, den Maximus der Bekenner an den zyprischen Priester Marinus schrieb (655), als dieser ihm mitteilte, Papst Martin I. habe in seinem Synodalbrief gesagt, daß der Geist auch vom Sohne ausgehe. Daran nähmen diejenigen Anstoß, die in Rom wegen ihres Monotheletismus verurteilt worden waren und nun nicht ungern Rache üben würden."[16] Maximus trat in seiner Antwort für die Legitimität der westlichen Glaubensaussage ein.

Eine neue Situation bahnte sich an, weil es seit der 3. Synode von Toledo (589), welche die Rekonziliation der westgotischen Arianer mit der Catholica brachte, gebräuchlich wurde, zum Siegel der erlangten Glaubenseinheit in Spanien das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel bei der sonntäglichen Eucharistiefeier zu singen, und weil zu einem Zeitpunkt und unter Umständen, die noch immer nicht restlos geklärt sind, die filioque-Formel in die liturgisch gebräuchliche lateinische Übersetzung einsickerte. Mit Bedacht sprechen wir von „einsickern". Denn die textkritischen Unsicherheiten, vor denen wir stehen, machen zumindest klar, daß nie die Absicht bestanden haben

[15] Für Quellenbelege vgl. die in Anm. 13 zitierten Arbeiten.
[16] Y. *Congar*, Der Heilige Geist, 365f.

konnte, das alte Glaubensbekenntnis förmlich zu ergänzen. Wäre nämlich der liturgischen Verwendung des „filioque" bewußt und ausdrücklich ein Abänderungsbeschluß vorangegangen, wie in der Zeit der hitzigsten Kontroversen manche orthodoxe Autoren annahmen[17], hätte dieser zumindest soviel Niederschlag in den Akten finden müssen, daß die Forschung, die sich seit Jahrzehnten darum bemüht, genau ermitteln könnte, wann man das „filioque" tatsächlich in die liturgische Praxis einführte. Genau dies ist aber trotz aller Mühe nicht gelungen.

Greifen wir nochmals auf das Dokument der Dialogkommission zurück, in dem es heißt: „Man muß sich Mühe geben, jede Formulierung gemäß der Absicht ihrer Urheber zu verstehen, um weder fremde Elemente hineinzubringen noch andere Elemente beiseite zu lassen, welche für die Denkweise ihrer Urheber selbstverständlich waren."[18] Es gibt keinerlei Indiz, daß man in Spanien die Absicht hatte, von dem in Konstantinopel verabschiedeten Text des Glaubensbekenntnisses abzurücken, als sich bei der liturgischen Verwendung die filioque-Formel einbürgerte. Man sang eine alte, der Kirche bestens vertraute Formulierung für den Dreifaltigkeitsglauben, und niemand in Spanien oder in anderen westlichen Kirchen argwöhnte, sie stehe in Spannung zu den Beschlüssen der alten Konzilien. Man meinte vielmehr, das Glaubensbekenntnis der Konzilien getreu zu bewahren, weil man gar nicht bemerkte, daß man ins Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel hat einfließen lassen, was die Väter als Glaubenslehre, aber nicht als Bestandteil der Bekenntnisformel überliefert hatten. Erst zur Zeit Karls des Großen, als wegen des Bruches der Reichseinheit die Gemüter in Ost und West heftig gegeneinander gerichtet waren und die rivalisierenden Teile bereitwillig die sich bietenden Anknüpfungspunkte für Polemik aufgriffen, kam es zu Kontroversen wegen des „filioque". Die Frage, ob das „filioque" die Kircheneinheit zulasse, wurde dann zum ersten Mal erhoben.

5. Kirchengemeinschaft bei unterschiedlichem Ausdruck für den Glauben?

Ob die Grundvoraussetzung für die Kirchengemeinschaft, daß dem Glaubensbekenntnis der Konzilien weder gewollt noch ungewollt Eintrag geschah, erfüllt ist, kann als Tatsachenfrage von der Theologie historisch überprüft und mit logischer Stringenz bestätigt oder, falls notwendig, bestritten werden. Uns scheint, daß die Überprüfung anhand der von der Dialogkommission aufgestellten Kriterien ein uneingeschränktes Ja zum Ergebnis hat. Doch reicht ein mit logischer Stringenz erarbeitetes Resultat der theologischen Prüfung nicht hin, um die Kirchengemeinschaft zu erneuern. Denn Kirchengemeinschaft bedeutet wechselseitige Liebe. Liebe aber ist frei. Die Kirchengemeinschaft erwächst nicht mit logischer Zwangsläufigkeit aus der Tatsache, daß ihre Grundvoraussetzung gegeben ist. Sie muß gewährt werden. Darum führt das Dokument der Dialogkommission als einen der Beurteilungsmaßstäbe für neue Glaubensaussagen unter dem Stichwort „doxologische Bedeutung des Glaubens" ein dialogisches Kriterium an und stellt fest: „Jede liturgische Entwicklung in einer Ortskirche muß von den anderen als in Übereinstimmung mit dem Heilsgeheim-

[17] Am Kulminationspunkt der einschlägigen Eskalation stehen die von *Y. Congar*, Der Heilige Geist, 450, zitierten Ausführungen Chomjakovs von einem „moralischen Brudermord". Hierzu vgl. *E. Chr. Suttner*, Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov, Würzburg 1967, 114—121.

[18] Nr. 33.

nis, wie man es empfangen hat und feiert, verstanden werden."[19]

Ob die anderen *Kirchen* diese Anerkennung *tatsächlich* geben, bleibt auch dann noch offen, wenn die *Theologie* zu dem Ergebnis kam, daß sie gegeben werden *könnte*. Demzufolge schweigt das Dokument der Dialogkommission darüber, wie die Anerkennung zustande kommt. Aus der Kirchengeschichte dürfen wir erheben — wir haben oben bereits zweimal Einschlägiges erwähnt —, daß gegenseitiges Zugeneigtsein der Kirchen das Anerkennen fördert, während Rivalitäten es leicht ersterben lassen. So zeigt sich auch hier, daß Patriarch Athenagoras I. von Weisheit geleitet war, als er aufforderte, dem „Dialog der Wahrheit" einen „Dialog der Liebe" vorangehen zu lassen.

Uns persönlich will scheinen, daß es in unseren Kirchen in dreierlei Weise abgestufte Erwartungen gibt, die man erfüllt sehen möchte, ehe man es für angebracht hielt bzw. hält, die besagte Anerkennung zu geben. Die einen wünschen, daß die Vereinbarkeit zweier Glaubensaussagen, die nicht gleichlautend sind, auch einsichtig gemacht werde; daß man eine „formula unionis" suche; daß man eine theologische Aussage erarbeite, welche die Inhalte beider Formulierungen in sich enthalten und miteinander ausgleichen soll. Die vielfachen Anläufe, die Dreifaltigkeitslehre von Ost und West zusammenzuführen, machen deutlich, daß bislang noch immer nicht mehr als Versuche erfolgten, solches zu tun. Andere fordern weniger und halten es für genug, wenn aufgezeigt werden kann, daß die Inhalte beider Formulierungen einander nicht widersprechen, vielmehr von verschiedenen Ansatzpunkten des Denkens her das eine, große, von uns Menschen stets nur unvollkommen erfaßbare Gottesgeheimnis intendieren und daher als Aussagen erkannt werden dürfen, die einander komplementär sind, aber von uns (vielleicht) nicht letztgültig miteinander ausgeglichen werden können. Daß bezüglich der Dreifaltigkeitslehre in Ost und West ein entsprechender Aufweis von der Theologie erbracht werden kann, dürfte heute als unumstritten gelten. Wieder andere, die die Bedeutung des Apophatismus herausstellen, sind noch bescheidener. In gläubiger Gewißheit, daß es der Heilige Geist ist, der durch die Kirchen lehrt, anerkennen sie die Glaubensaussagen einer anderen Ortskirche, wenn diese weder gewollt noch ungewollt gegen das Glaubensbekenntnis der Konzilien verstoßen, vielmehr „in Übereinstimmung und in Zusammenhang stehen mit den früheren dogmatischen Aussagen."[20] Sie geben ihre zustimmende Anerkennung auch dann, wenn die Vereinbarkeit beider Aussagen einstweilen noch rätselhaft bleibt.

Welche Erwartungen werden die katholische und die orthodoxe Kirche im beginnenden dritten Jahrtausend erfüllt sehen wollen, damit sie einander die Anerkennung zu den jeweiligen Entwicklungen geben? Der theologische Dialog wird dies zu klären haben. Aber nicht historisch-kritische Forschung liefert die dafür erforderlichen Kriterien. Diese erfließen aus dem Leben der Kirchen, deren Freiheit groß ist. Die sich aber bewußt sein müssen, daß von ihnen Rechenschaft verlangt werden wird über den Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen.

6. Ein verheißungsvoller Rückblick

Um aufzuzeigen, daß seit wenigen Jahren viel in Bewegung kam, sei zum Abschluß

[19] Nr. 30.
[20] Nr. 29.

zitiert, was der Kenner orthodoxer Theologie Y. Congar vor noch nicht einmal einem Jahrzehnt schrieb: „Schon zu Beginn des Unionskonzils von Ferrara hatten die Griechen erklärt, sie seien zur Wiedervereinigung bereit unter der einen Bedingung, daß die Lateiner das 'filioque' aus dem Symbolum tilgten. Die Glaubenseinheit wäre so wieder hergestellt. Dies zeigt uns, von welcher Bedeutung diese Frage ist. Die Orthodoxen haben bis auf den heutigen Tag die gleiche Forderung wiederholt."[21]

Zwar konnte Congar fortfahren und schreiben, daß die Forderung „heute in einem ganz anderen Klima gestellt" sei als damals. Die Forderung als solche stand aber noch unabdingbar im Raum. Dies gilt heute nicht mehr. Denn das Dokument der Dialogkommission fordert auf, „klarzustellen, welche konkrete Entwicklung, die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist, von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden könnte."[22] Wir stehen, scheint es, vor einer entscheidenden Wegkreuzung unserer Theologien und unseres kirchlichen Lebens.

[21] *Y. Congar,* Der Heilige Geist, 449.
[22] Nr. 33.

Viele Christen wurden nach der anfänglichen Aufbruchstimmung des II. Vatikanums durch verschiedene negative Gegenströmungen enttäuscht. An die Stelle der Euphorie ist vielfach Resignation getreten. Dieses Buch will neue Hoffnungen geben.



Ein Buch für Priester und Laien, Gläubige und interessierte Beobachter; für alle, denen die Kirche nicht gleichgültig ist.

Wilhelm Grafl
Geht die Kirche an der Zeit vorbei?
176 Seiten;
13,5 x 20,5 cm, kt.
S 178.—/DM 26,—
ISBN 3-85329-675-0



Henri Boulad
Im Licht der Hinwendung
198 Seiten,
13,5 x 20,5 cm, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-640-8

„Im Licht der Hinwendung" vereint zehn Vorträge eines engagierten, fortschrittlichen Theologen. Es eröffnet neue Einsichten in zentrale Existenzbereiche wie Schöpfung, Tod, das Böse, das Gebet.

JOSEF GELMI

Kirche und Option in Südtirol

Dieser Beitrag ist ein Beispiel für die Schwierigkeiten, in die die Kirche aufgrund politischer Entwicklungen immer wieder geraten kann. Vor 50 Jahren stand die Südtiroler Bevölkerung vor der Frage, ob sie sich für eine Übersiedlung in das Deutsche Reich oder für den Verbleib in der zunehmend stärker italienisierten Heimat entscheiden sollte. In dieser Situation erhoffte man vom Verhalten der kirchlichen Amtsträger eine Entscheidungshilfe. Doch deren Meinung war geteilt. Während Bischof und bischöfliche Kurie (zunächst auch unterstützt vom Vatikan) der Auswanderung das Wort sprachen, war der Seelsorgeklerus für den Verbleib. Die Gläubigen hielten sich eher an den Bischof als an die Pfarrer. Im nachhinein neigt man dazu, den Seelsorgern recht zu geben. Damals war die Frage nicht so leicht zu beantworten, wie der Autor, Professor für Kirchengeschichte in Brixen, darlegt. (Redaktion)

Die Zeit der sogenannten „Option" zählt zu den überaus dramatischen Kapiteln der Tiroler Kirchengeschichte. Als es in den Jahren 1939/40 in Südtirol galt, sich unter massivem Druck für einen Verbleib im faschistischen Italien oder für eine Aussiedlung ins nationalsozialistische Deutschland zu entscheiden, kam es im Klerus zu einer Spaltung, die für viele Menschen zum Ärgernis wurde. Wer aber weiß, wie schwierig damals eine Entscheidung war, wird sich hüten, sowohl über Optanten unter den Priestern, wie über ihre Gegenspieler leichtfertig zu urteilen.[1]

1. Das Verhalten des Klerus

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des Südtiroler Klerus jener Zeit war Kanonikus Michael Gamper. Der aus Prissian stammende Geistliche leitete seit 1921 den Südtiroler Zweig der Verlagsanstalt „Tyrolia". Er war auch verantwortlich für die dem Verlag gehörenden Zeitungen „Dolomiten" und „Volksbote". Im Kampf gegen die Unterdrückungsmaßnahmen des Faschismus hat sich kaum ein Südtiroler so hervorgetan wie er.

Kanonikus Gamper wurde zum schärfsten Gegner der Umsiedlung. Bereits in einem Artikel mit dem Titel Portiunkula im „Volksboten" vom 3. August 1939 forderte er die Bauern zwischen den Zeilen auf, ihrer Heimat treu zu bleiben. Am 26. August 1939 wandte er sich im Volksboten erneut an die Bauern und gab ihnen — ohne Wenn und Aber — zu verstehen, sie sollten in der Heimat bleiben. Wörtlich schrieb er: „Beratet euch vor allem mit euresgleichen, mit Bauern . . . Beratet euch mit euren Toten . . . Beratet euch mit eurem Herrgott . . . Das eine wissen wir, daß wir in Gottes Hand sind."

Nicht unerwähnt bleiben darf hier eine andere Persönlichkeit des Trienter Diözesanklerus, die sich entschieden gegen die Umsiedlung gewandt hat, nämlich Josef Ferrari, der 1934 zum Diözesanassistenten der Katholischen Aktion für den deutschen Anteil der Diözese Trient ernannt worden war. Im Dezember 1939 hielt er am Ritten bei Bozen eine Rede, die ein Mitglied des Völkischen Kampfringes „Südtirol" aufzeichnete. Danach soll Ferrari gesagt haben: „Draußen erwarte die Leute

[1] Ein ausführlicher Beitrag zu „Kirche und Option in Südtirol" mit den entsprechenden Belegen erschien im Herbst 1988 in einem Band über die Option in der Reihe „Innsbrucker Forschungen zur Zeitgeschichte", hg. v. *R. Steininger.*

nichts Gutes: die Kinder würden enteignet, in Anstalten gesteckt und dort glaubenslos erzogen. Die Alten kämen in Altersheime und dort würden ihnen Pülverchen verabreicht, so daß sie bald sterben würden. Die Bauern kämen nach Polen und würden dort als Kanonenfutter gegen den Bolschewismus dienen."

Während der Brixener Bischof Johannes Geisler (1930—1952)[2] im Laufe der dreißiger Jahre seine Hoffnung immer mehr auf das nationalsozialistische Deutschland setzte, blickte die Mehrheit des Südtiroler Klerus mit Sympathie nach Österreich. In diesem Zusammenhang läßt die Tatsache aufhorchen, daß die berühmte Enzyklika „Mit brennender Sorge" Papst Pius XI. vom 14. März 1937 in der Diözese Brixen nicht verlesen werden durfte. In einer Denkschrift über die kirchliche Lage schrieb der pensionierte Pfarrer Karl Staudacher, daß die Priester über die kirchliche Situation im Dritten Reich nicht nur durch die bekannten Ereignisse, sondern auch durch die Enzyklika „Mit brennender Sorge" gut unterrichtet waren. Doch konnten sie wenig tun, um das Volk aufzuklären, denn die genannte Enzyklika „durfte nicht dem Volke vorgelesen werden;" es hieß, „sie sei nicht für uns herausgegeben".

Der Klerus richtete schon in den Jahren 1937/38 sein kritisches Augenmerk auf den Nationalsozialismus und begann sich auch theoretisch mit ihm auseinanderzusetzen, z. B. der dem deutschen Anteil der Diözese Trient angehörende Priester Josef Schguanin in einem Artikel, der im „Priester-Konferenzblatt" 1937 erschien. Der Geistliche sah vor allem in der Rassenfrage eine Trennlinie. Auch über das Verhalten, das der Südtiroler Klerus gegenüber diesem Regime einnehmen sollte, war sich Schguanin im klaren.

„Die Gedanken des Nationalsozialismus", so schrieb er, „greifen auch auf unser Gebiet über. Daraus erwachsen für unsere Priester Verpflichtungen. Wir werden die Irrtümer des Nationalsozialismus studieren und sie widerlegen lernen. Zu diesem Behufe soll jeder Priester die Studien zum Mythus (gemeint ist das Werk Rosenbergs) durchnehmen und den wahren Christus und die wahre Kirche studieren und predigen. Klassisch dafür sind die Leitartikel der 4 letzten Nummern der Quartalschrift von Linz.[3] Die Studien zum (Mythus) sind durch die Buchhandlungen zu beziehen."

Das „Katholische Sonntagsblatt" und vor allem das „Priester-Konferenzblatt" nahmen auch in der Folgezeit immer wieder gegen den Nationalsozialismus nicht nur indirekt, sondern auch direkt Stellung, so daß der Bischof am 16. Oktober 1940 beide Blätter einer Vorzensur unterwarf. Der Klerus, der auch die Bevölkerung schon früh über den Nationalsozialismus aufklären wollte, wurde von der Brixener Kurie im Stich gelassen, ja es wurde ihm sogar verboten, Aufklärungsarbeit zu leisten. In einer Denkschrift des Klerus vom Mai 1940 heißt es, daß der Generalvikar die dem Volke von seiten des Nationalsozialismus drohende Gefahren nicht sah. Darum durfte auch in den vergangenen Jahren, „da sich im Klerus immer wieder Stimmen erhoben, die vor den nz. Gefahren warnten, keinerlei wirksame Aufklärung über die religiösen Gefahren des Nz. erfolgen."

Wiederholt wandte sich der Brixener Klerus an seinen Bischof, um ihn für das Verbleiben in der Heimat zu gewinnen. Doch ohne Erfolg. Nachdem am 31. Oktober 1939 dem Bischof vom gesamten Domkapitel die Wünsche des Klerus vorgetragen worden waren, legten ihm am 25. November 1939 die drei Konsistorialräte, die sich

[2] Zu ihm vgl. *J. Gelmi*, Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols, Bozen 1984, 269—284.

[3] Vgl. *O. Cohausz S. J.*, Das gottmenschliche Reich Jesu Christi, 385—405, Das gottmenschliche Reich ein Reich der Gottesgemeinschaft, 577—598, beide in: ThPQ 90 (1937); ders., Wirklichkeit und Verwirklichung des gottmenschlichen Reiches Jesu Christi, in: ThPQ 91 (1938) 209—222 und 401—414.

immer mehr als der harte Kern der Opposition entpuppten, nämlich Dompropst Adrian Egger, Domdekan Hermann Mang und Seminarregens Josef Steger die Anliegen des Klerus schriftlich vor. In diesem Memorandum wird gesagt, daß die Abstimmung zu einer „Katastrophe" auszuarten drohe. Wenn viele für Deutschland optierten, so sei dies „unter dem Drucke falscher Vorspiegelungen, Betrügereien und Drohungen" geschehen. Da die Option teilweise erzwungen und nach dem Naturrecht ungültig sei, würden sie sich genötigt sehen, Protest einzulegen. Vor allem ersuchten sie den Bischof, einen im Dezember 1939 vorgelegten Fragenbogen nicht ausfüllen zu müssen, da er Antworten verlange, die die Priester überforderten.

Da bei der Audienz vom 25. November 1939 die drei Konsistorialräte nicht in der Lage waren, statistisch zu beweisen, daß der weitaus größere Teil des Klerus in der Diözese bleiben möchte, erhielten sie vom Bischof die Erlaubnis, die dazu notwendigen Erhebungen durchzuführen. Am 12. Dezember 1939 legten sie dem Oberhirten das Ergebnis ihrer Umfrage schriftlich vor. Die Zahl jener, die sich für den Verbleib in der Diözese ausgesprochen hatten, betrug 90,01 Prozent. Der Bischof war von diesem Ergebnis sehr überrascht, und diesbezüglich — wie er selbst Egger, Mang und Steger gegenüber erklärte — irregeleitet worden. Auf Bitten der drei Konsistorialräte wurde das Schreiben mit den Wünschen des Klerus von einer Deputation unter Führung des Bischofs, aber gegen den Willen des Generalvikars, nach Rom gebracht.

Nachdem die Optionsfrist für das Volk am 31. Dezember 1939 abgelaufen war, mußte man feststellen, daß sich ca. 86 Prozent der Südtiroler für Deutschland entschieden hatten.[4] Damit war der krasse Gegensatz, der diesbezüglich zwischen Klerus und Volk herrschte, deutlich geworden. Dieses Ergebnis und das Herannahen des Endtermines für die Option des Klerus löste unter den Geistlichen immer mehr Unruhe aus, so daß sich der Dekan von Stilfes, Johann Unterleitner, am 18. März 1940 im Namen der Priester seines Dekanates mit der Bitte an die Brixener Kurie wandte, sie möge veranlassen, daß eine Option des Klerus überhaupt unterbleibe. Auf dieses Schreiben antwortete am 5. April 1940 Generalvikar Pompanin mit einem überaus scharfen Brief, in dem er die Geistlichen aufforderte, für Deutschland zu stimmen. In dem gleichen Schreiben kommt auch der ganze Konflikt zum Ausdruck, der zwischen der Brixener Kurie und dem Klerus entstanden war. Der Generalvikar sah in der Mißstimmung, die das Volk dem Klerus entgegenbrachte, die Strafe Gottes für sein Verhalten während der Option. Über dieses Verhalten schrieb er: „Ein Teil des Klerus hat sich offen gegen die Weisung des Bischofs aufgelehnt; ein anderer hat gesucht, den Wortlaut derselben zu befolgen, hat aber in seinem Verhalten den ganz klaren Intentionen des Bischof, daß der Klerus neutral bleibe, entgegengehandelt. Und nur ein geringer Teil hat ehrlich den Weisungen und Intentionen des Bischofs entsprochen."

Dieses geharnischte Schreiben des Generalvikars hat eine ungeheure Reaktion im Klerus ausgelöst. Drei Dekane, und zwar jene von Stilfes, Innichen und Mals, wandten sich im Namen ihrer Geistlichkeit an den Bischof, er möge sich von diesem Schreiben distanzieren. Geisler antwortete jedoch, daß er den Brief Pompanins gelesen und approbiert habe. Laut Geisler kam in diesem Schreiben vor allem

[4] Von den ca. 78.000 ausgewanderten Optanten kehrten nach dem Krieg nur etwas mehr als 20.000 wieder nach Südtirol zurück.

die Sorge für die Umsiedler zum Ausdruck. Noch am 13. Mai 1940, als der Dekan von Stilfes diesen Brief erhalten hatte, schrieb er resigniert an Seminarregens Steger: „Da läßt sich nichts machen. Wird wohl die Aktion von drunten etwas erreichen?"

Die „Aktion von drunten" bestand darin, daß Domdekan Mang, Seminarregens Steger und — wegen seiner Sprach- und Romkenntnisse — Dekan Peter Frenademez von Cortina d'Ampezzo in die Ewige Stadt fahren wollten. Es kam dann aber nicht dazu. Wohl aber weilte vom 14. bis 20. April 1940 Frenademez in Rom und traf dort die Monsignori De Angelis, Confalonieri und Dell'Acqua sowie Unterstaatssekretär Tardini. Frenademez überreichte in diesem Zusammenhang auch ein Memorandum, mit dem er den Heiligen Stuhl über die bedenkliche Lage in Brixen informierte.

Wie Bischof Geisler optierten im Bistum Brixen nur 20, im deutschsprachigen Anteil von Trient überhaupt nur 10 Prozent des Klerus für die Aussiedlung. Das Verhalten des Klerus stand in auffälligem Gegensatz zur Wahl der Bevölkerung. Nach Kanonikus Gamper bedeutete dies eine moralische Verurteilung der Umsiedlung. Die Tatsache, daß sich die überwältigende Mehrheit des Klerus für den Verbleib in Südtirol entschied, erschwerte beträchtlich die Verhandlungen der deutschen Behörden mit dem Vatikan inbezug auf die Überführung des kirchlichen Vermögens sowie inbezug auf die Probleme einer eventuellen Translation des Bistums nach Innsbruck bzw. der Errichtung einer neuen Diözese in einem geschlossenen Siedlungsgebiet.

Warum war der Klerus gegen die Umsiedlung? Allgemein kann man sagen, daß der Kirchenkampf in Deutschland und vor allem die Gefahr des Abfalls vom Glauben die Gründe waren, die den Klerus bewogen, gegen die Umsiedlung Stellung zu nehmen. In der Denkschrift des Brixener Klerus vom Mai 1940 heißt es: „Nein, weder finanzielle noch politische Beweggründe sondern ausschließlich religiöse und seelsorgliche Rücksichten bestimmen den Klerus, die Enthaltung von seiner Option fürs Dritte Reich zu befürworten, und zwar den Klerus in seiner Gesamtheit, wenn man von ganz geringen Ausnahmen absieht." Geisler warf hingegen dem „Dableiberklerus" Mangel an Mut vor. In einem Dokument vom 25. Mai 1940 heißt es: „Wenn wir auch wüßten, daß es kommt wie in Rußland, müßten wir trotzdem mitgehen." Wer jedoch „keinen guten Geist hat, wer seine Bequemlichkeit, seine Ruhe und seine Wohlhabenheit liebt, soll sich nicht melden, denn wahrscheinlich wird man es hier bequemer haben."

2. Das Verhalten des Brixener Bischofs

Auf Fürstbischof Johannes Geisler übte der 1933 zum Generalvikar ernannte und aus Cortina d'Ampezzo stammende Alois Pompanin einen überaus starken Einfluß aus. In einem Schreiben der drei schon genannten Konsistorialräte an den Heiligen Stuhl vom November 1940 heißt es diesbezüglich: „Den Hauptanstoß bei früheren und bei den jetzigen Schwierigkeiten bildete und bildet die Person des Hochwürdigsten Generalvikars Dr. Alois Pompanin, von dem sich der Hochwürdigste Fürstbischof viel zu viel abhängig gemacht hat." Viel drastischer drückte dies die Schriftstellerin Maria Veronika Rubatscher aus. Sie schrieb 1940, daß Geisler „unter dem Einfluß seines Generalvikar Pompanin zum nie wiedergutmachenden Unheil für Südtirol" wurde. Auch viele Priester, die gegen die Umsiedlung kämpften, waren der Auffassung, Geisler habe sich ganz dem Generalvikar preisgegeben. Der pensionierte Pfarrer Anton Schwingshackl sagte in einem Interview 1986: „Natürlich, der Bischof

war ein Opfer des Pompanin, des Generalvikars, der den Hitler fast angebetet hat und an ihn geglaubt hat, vom Anfang bis zum Ende, an den Sieg. Dieser Pompanin hat natürlich Druck ausgeübt, daß wir hinausgehen, selbstverständlich." Daß Pompanin Hitler beinahe angebetet hätte, ist ohne Zweifel übertrieben. Pompanin war auch kein Nationalsozialist. Sicher ist aber, daß er den Ladiner verkörperte, der sich uneingeschränkt und vorbehaltlos zum „Deutschtum" bekannte.

Geisler war zunächst gegen die Umsiedlung. In der Gedenkschrift des Brixener Klerus vom Mai 1940 heißt es:

„Es soll dabei nicht vergessen werden, daß in der ersten Zeit der Optionsfrist zwischen Bischof und Klerus keine Verschiedenheit in der Auffassung über die Auswanderungsfrage bestanden hat. Damals hat der Hochwst. Fürstbischof sogar durch die Dekane die Seelsorger anweisen lassen, sie möchten — bei aller gebotenen Zurückhaltung — den Leuten aus religiösen Gründen den Rat erteilen, in der Heimat zu verbleiben. Das spätere Abweichen von dieser ursprünglichen Haltung ist wohl von der bekannten Einstellung des Generalvikars gegenüber dem Nationalsozialismus und von dem sehr lebhaften und andauernden Kontakt verursacht, den die ns. Leiter der Auswanderungsstellen im Lande mit der bischöflichen Burg in Brixen herzustellen verstanden."

Der Wandel, den Geisler in dieser Frage durchmachte, ist bereits im Oktober 1939 zu merken. Trotz der Ermahnungen des Papstes, Zurückhaltung und Klugheit zu üben, empfing er am 19. Oktober 1939 den Leiter der Amtlichen Deutschen Ein- und Rückwandererstelle, SS-Hauptsturmführer Wilhelm Luig in Audienz. Dabei informierte sich der Oberhirte über die technische Durchführung der Umsiedlung und erkannte sie als „politische Notwendigkeit" an. Er sagte, er wolle „mit dem Volk hinausziehen", allerdings nach der Umsiedlung in Pension gehen. Er bat dann Luig, die Frage des Bischofsitzes im Siedlungsgebiet und die „Frage der Ablösbarkeit des Kirchenvermögens zu prüfen". Luig, der dieses Gespräch für äußerst wichtig hielt, unterbreitete Himmler die Frage, ob man „an die Errichtung eines Bischofsitzes im Ansiedlungsgebiet" überhaupt denken könne.

Mochte Geisler auch für sich schon eine Entscheidung getroffen haben, so konnte er es sich dennoch nicht erlauben, öffentlich für die Umsiedlung zu werben. Ja, am 27. Oktober 1939 erließ er sogar eine Weisung an den Klerus, die zunächst ein Optionsverbot und kategorisches Propagandaverbot sowie die Ermahnung enthielt, die Geistlichen sollten allen Gläubigen, gleich welche Entscheidung sie auch immer treffen würden, als Seelsorger begegnen. Aus diesen Zeilen war aber schon zu erkennen, daß Geisler und sein Generalvikar für die Umsiedlung eintraten.

Was Geisler schließlich auch bewog, sich *für* die Umsiedlung ins Reich auszusprechen, war die Furcht einer Transferierung nach Altitalien. Bereits im Juli 1939 kam das Gerücht auf, daß alle Südtiroler, die nicht für Deutschland optierten, in die Gegend südlich des Po umgesiedelt würden. Manche sprachen sogar von Libyen, andere von Sizilien. Am 19. August 1939 schrieb Generalvikar Pompanin an Kanonikus Michael Gamper, daß Südtiroler Soldaten erzählten, Sizilianer hätten ihnen mitgeteilt, die auf der Insel neugebauten Dörfer wären für die Südtiroler bestimmt. Der Umstand, daß sich Geisler am 14. November 1939 in Rom vergeblich um eine Audienz bei Mussolini bemüht hatte, die in der Frage der Umsiedlung nach Altitalien hätte eine Klärung bringen können, wirkte sich besonders negativ auf ihn aus.

Geisler wollte auch wissen, wie sich der Klerus zur Option stellt, um dann Anfang Dezember nach Rom reisen zu können und mit dem Vatikan zu verhandeln. Deshalb übermittelte er am 19. November 1939 jedem Priester einen Fragebogen mit einem entsprechenden Begleitschreiben. Mit dieser Verlautbarung war nun klar,

daß Geisler *für* die Option eintrat. Während die Amtliche deutsche Ein- und Rückwandererstelle über diese Entwicklung in der Brixener Kurie jubelte, waren die Geistlichen über diesen Fragebogen empört.

Im März 1940 schloß Geisler mit den deutschen Behörden eine Vorvereinbarung ab, in der Fragen der Versetzung und Besoldung des Klerus sowie Probleme der Überführung des kirchlichen Vermögens der Diözese in das deutsche Reich behandelt wurden. Nachdem sich sowohl der Bischof als auch Himmler mit diesen Vereinbarungen einverstanden erklärt hatte, sollte nun die deutsche Regierung die Dinge mit dem Vatikan klären. Diese Gelegenheit wollten die deutschen Behörden auch benützen, um Rom kund zu tun, daß sie an einer bestimmten Verwendung des Brixener Bischofs keinerlei Interesse mehr hatten. Damit war klar, daß sie Geisler nur an der Nase herumführten, d. h. ihn bewußt täuschten. Bei den Verhandlungen mit dem Vatikan sollte auch betont werden, daß es sich bei der Überführung des kirchlichen Vermögens um eine Translation und nicht um eine Säkularisation handle. Den deutschen Behörden gelang es, Geisler, der eigentlich am 18. Juni 1940 optieren wollte, bis zum 25. hinzuhalten, um die entsprechende Propagandamaschinerie vorzubereiten. Am 25. Juni 1940 optierte dann Geisler mit Generalvikar Pompanin, Hofkaplan Johann Untergasser und Mensalverwalter Josef Stifter in Brixen für Deutschland. Nachdem der Oberhirte sich den Ring vom Finger gestreift hatte, unterschrieb er feierlich das Optionsformular und erklärte, daß ein Hirt mit seiner Herde gehen müsse. Den Optionsakt des Bischofs verwandelten die Verantwortlichen in ein Volksfest. Hakenkreuzfahnen, Schuljugend in Tracht und Mädchen mit Blumen wurden dafür aufgeboten. Die ganze Inszenierung wurde auch photographisch festgehalten und vor allem propagandistisch ausgeschlachtet. Während die Option des Bischofs für die Optanten einen Triumph bedeutete, war sie für die „Dableiber" ein Schock und für Italien ein Skandal.

Die Gründe, die Geisler bewogen haben, *für* Deutschland zu optieren legte er selbst in einem Brief an den Papst vom 4. Juni 1940 dar. In dem Schreiben heißt es, daß nach Abwanderung der Südtiroler das Land nur mehr 7,5 % deutschsprachige Einwohner haben würde. Unter diesen Umständen würde die italienische Regierung den deutschen Bischof nicht mehr dulden, zumal er sich wegen seines Einsatzes für die Rechte des Volkes dem Faschismus verhaßt gemacht habe. Ebenso würde es ihm unmöglich sein, mit der neuen italienisch sprechenden Bevölkerung ein Vertrauensverhältnis aufzubauen. Deshalb wolle er in Pension gehen und diese in Deutschland verbringen, da er ja aus dem Zillertal stamme. Damit dies geschehen könne, sei es notwendig, daß er für Deutschland optiere. Natürlich wäre der Bischof bereit gewesen, mit seiner Herde zu ziehen, wenn es zu einem geschlossenen Siedlungsgebiet und zur Errichtung einer Diözese gekommen wäre.

3. Die Kurie von Trient

Bischof Celestino Endrici (1904—1940)[5] von Trient hielt sich gemäß den Weisungen des Heiligen Stuhles in der ganzen Optionsangelegenheit sehr zurück. Am 26. Oktober 1939 gab er zusammen mit Geisler im „Volksboten" eine neutrale Stellungnahme zur Option ab. Nachdem Geisler aber seine neutrale Linie verlassen hatte, gab auch Endrici seine Reserve auf.

[5] Zu ihm vgl. *A. Costa*, I vescovi di Trento, Trento 1977, 269—282.

Am 1. Dezember 1939 sprach er sich in einer Verlautbarung, die er in seinem Diözesanblatt veröffentlichen ließ, entschieden *gegen* die Umsiedlung aus. In diesem Zusammenhang ging es vor allem um eine amtliche italienische Zusicherung über die Haltlosigkeit der Befürchtungen einer Umsiedlung in den Süden. Die Stellungnahme des Oberhirten von Trient erschien auch im „Katholischen Sonntagsblatt" und im „Volksboten" mit dem Titel „Zu der kirchlichen Seite der Oberetscher Auswanderungsfrage". Dies geschah allerdings gegen den Willen Geislers und folglich auch ohne dessen Unterschrift. In dieser Verlautbarung wurde auch mitgeteilt, daß die Optionsfrist für Geistliche bis zum 30. Juni 1940 verlängert wurde.
Während dieser Aufruf Endricis keine große Wirkung erzeugte, weil er mit der Bemerkung, er sei Italiener, leicht entkräftet werden konnte, übte das Verhalten Geislers großen Einfluß auf die Bevölkerung aus. Der Pfarrer von Gufidaun, Josef Antholzer, bezeugte in einem Brief vom 29. Dezember 1939 an Kanonikus Gamper, daß viele Bauern der Diözese Brixen sich für den Verbleib in der Heimat entschieden hätten, wenn auch der Bischof in letzter Minute noch den Appell Endricis unterzeichnet hätte.
Eine äußerst objektive Stellungnahme zum Optionsergebnis hat Endrici am 10. Mai 1940 abgegeben. In dem Dokument heißt es:

„Bei 80 Prozent der Bevölkerung hätten diese Argumente (der Nazipropaganda) keinen Erfolg gehabt, wenn die ganze Option nicht der Ausbruch einer Reaktion gegen die von Senator Tolomei suggerierten und dem Präfekten Mastromattei angewendeten Methoden gewesen wäre, Methoden, die heute auch von den italienischen Behörden als falsch anerkannt werden."

4. Das Verhalten des Vatikans

Da die Kirche auf die Bevölkerung starken Einfluß ausübte, wurde von den Kontrahenten ihrem Verhalten größte Bedeutung zugemessen. Besonders Italien übte Druck auf den Vatikan aus und drohte widerspenstigen Geistlichen mit der Verbannung. Papst Pius XII. (1939—1958) wies die beiden Bischöfe Geisler und Endrici in einer eigens einberufenen Audienz an, in dieser Frage den Klerus zur Zurückhaltung und Klugheit zu ermahnen. Das Abkommen selbst hat der Vatikan öffentlich nicht nur nicht verurteilt, sondern mit einem Artikel im „Osservatore Romano" vom 25. Oktober 1939 sogar bejaht und damit die Hoffnungen der Südtiroler auf eine wirksame Hilfe von seiten des Heiligen Stuhles zunichte gemacht. Später änderte der Vatikan sein Verhalten. Bereits in der halboffiziösen Jesuitenzeitschrift „Civiltà Cattolica" vom 2. März 1940 wurde in einem Beitrag mit dem Titel „Deportazioni antiche e recenti" (Alte und neue Deportationen) die Umsiedlung von Völkern verurteilt. Wörtlich heißt es in diesem Beitrag:

„Solche Umsiedlungen von Menschen geschehen nicht in ruhigen Zeiten, sondern gerade in der Kriegszeit . . . und dazu werden sie noch in einem beschleunigten Rhythmus durchgeführt . . . indem man sie in sicherlich nicht unbesiedelte Gebiete dirigiert, ohne zu bedenken, daß es bestehende Rechte gibt und der Ausgang des gegenwärtigen Weltgeschehens unsicher ist."

Den Geistlichen gewährte der Vatikan in der Optionsfrage dann die volle Freiheit, nur mußten jene, die sich *für* Deutschland entschieden, erklären, daß sie ihren Posten ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles nicht verlassen würden.
Als der Brixener Bischof Johannes Geisler zusehendes erkannte, daß eine geschlossene Ansiedlung der Südtiroler nicht mehr in Frage käme und er in Deutschland auch nicht mehr gebraucht würde, kehrte er zu seiner schon früher gehegten Absicht zurück und sucht in Rom um seine Pensionierung an. Bereits im März 1940 richtete er ein entsprechendes Schreiben an den Papst. Er wiederholte sein Ansuchen am 4. Juni 1940. In diesem neuen Schreiben

legte er abermals die Gründe dar, die ihn bewogen hätten, um seine Pensionierung anzusuchen. Der Vatikan reagierte am 13. Juni 1940 mit einem Schreiben von Staatssekretär Luigi Maglione, in dem es hieß:

„Der Papst ist in Anbetracht der ernsten, von Eurer Exzellenz vorgebrachten Gründe nicht abgeneigt, Ihr Entlassungsgesuch in wohlwollende Erwägung zu ziehen: dies aber erst, wenn die Umsiedlungsfrage erledigt ist, weil es nicht angebracht ist, daß Sie die Diözese in diesem so heiklen Augenblick, bevor die zahlreichen mit dem Hochetschproblem zusammenhängenden Fragen gelöst sind, verlassen."

Am 17. Juni 1940 erschien in Brixen sogar der Botschaftsrat des Vatikans am Quirinal, Mons. Giuseppe Misuraca, als Gesandter des Heiligen Stuhles. Dies führte in Südtirol zur irrigen Meinung, daß dieser Geisler entweder zur Option für Italien oder zum freiwilligen Rücktritt zwingen sollte. In Wirklichkeit war das Gegenteil der Fall. Misuraca sollte Geisler im Namen des Papstes bewegen, seinen Antrag zurückzustellen, weil sein Rücktritt vor der Abstimmung bei der Bevölkerung falsch hätte ausgelegt werden können. Misuraca war auch mit der Entscheidung Geislers — „Der gute Hirt folgt seiner Herde" — einverstanden und unterstützte ihn in seinem Vorhaben.

Auf die Option Bischof Geislers reagierte Papst Pius XII., indem er Misuraca ein zweites Mal nach Brixen schickte. Der Monsignore erschien am 14. Juli 1940 in der Bischofsstadt. Da Geisler sich aber zu dieser Zeit auf seinem Sommersitz in Bruneck aufhielt, begab sich Misuraca in den Hauptort des Pustertales. Bei der Bevölkerung erregte vor allem der Umstand Aufsehen, daß Geisler seine Sommerferien abbrach und mit dem päpstlichen Gesandten nach Brixen zurückkehrte. Nachdem „Dableiberkreise" gleich nach der Option des Bischofs das Gerücht in Umlauf gesetzt hatten, daß Geisler bald abdanken müsse, brachte die Bevölkerung den erneuten Besuch Misuracas mit diesem Gerede in Verbindung. Die Folge war, daß die Aufregung immer größer wurde, so daß sich die deutschen Behörden an das Auswärtige Amt mit der Bitte wandten, unmittelbar die deutsche Botschaft am Vatikan zu unterrichten, damit entsprechende Schritte unternommen würden.

In der Tat hatte Misuraca Geisler mündlich mitgeteilt, der Heilige Stuhl sei wegen neu hinzugekommener Gründe zum Schluß gelangt, es sei ihm freigestellt zurückzutreten und die Diözese sofort zu verlassen. Nach Auffassung Geislers kam dies einer Absetzung gleich. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat dann der Druck der Deutschen Botschaft auf den Vatikan bewirkt, daß es Geisler freigestellt wurde, den Zeitpunkt seines Rücktrittes und das Verlassen der Diözese Brixen selbst zu bestimmen. Tatsächlich verblieb Geisler bis zu seinem Tod am 5. September 1952 als Bischof in Brixen.

Schluß

Abschließend läßt sich sagen, daß in der Diözese Trient in der Frage der Umsiedlung Klerus und Kurie eines Sinnes waren und es deshalb zu keinen besonderen Schwierigkeiten gekommen ist. Im Bistum Brixen hingegen kam es zu einer unseligen Spaltung, die tiefe Wunden geschlagen hat. Die Hauptakteure dieses Dramas waren vor allem Generalvikar Pompanin und Bischof Geisler auf der einen und Domprobst Egger, Domdekan Mang und Seminarregens Steger auf der anderen Seite. Während die Überzeugung Bischof Geislers, daß er nach der Umsiedlung nicht mehr in Brixen hätte wirken können, volles Verständnis verdient, muß man dem Klerus zugute halten, daß er die Gefahren des Nationalsozialismus erkannte und dementsprechend handelte. Der Vatikan hat das unselige Umsiedlungsabkommen zunächst bejaht, später aber seine Haltung revidiert.

CHRISTIAN SCHÜTZ

„Komm, o Geist der Heiligkeit!"

Heiligkeit steht heute nicht hoch im Kurs. Bei unseren Ausbildungszielen, unseren beruflichen Qualifikationen, unseren Stellenangeboten und -suchen spielt sie keine Rolle. Sie trägt anscheinend nichts bei zur Bewältigung unseres Lebens, ja gilt als überholt und wirklichkeitsfremd. Der Heilige ist zu einer komischen Figur geworden. Der Wunsch, ein Heiliger zu werden, bewegt und fasziniert keinen mehr. Alle Beteuerungen, daß die Heiligen wiederkommen, laufen im Endeffekt vielleicht doch auf vergebliche Wiederbelebungsversuche hinaus. Worte wie Welt, Säkularisierung oder Profanität sind Trumpf. Und doch gibt es eine große Orientierungslosigkeit in der Suche nach sinnvollem Leben. Wir haben unsere stillen oder auch medienwirksam aufgebauten Helden, Stars und Idole. Wir sind fortwährend auf der Suche nach Autoritäten und richtungweisenden Menschen. Wir suchen jemanden, zu dem wir aufschauen und den wir verehren können. Halten wir den durch ihn an uns gerichteten Erwartungen wirklich stand? Entsprechen wir dem, was er verspricht?

Für einen zeitgenössischen Schriftsteller ist alles, was sich als Vorbild anpreist, nur ein strahlendes Ärgernis, das mit dem Alltag nichts zu tun hat (vgl. S. Lenz, Das Vorbild, Hamburg 1973). Vorbild kann nur ein Mensch sein, der etwas dadurch wahrmacht und bewahrheitet, daß er es lebt. Sieht man einmal von bestimmten Klischeevorstellungen ab, dann erhebt sich die Frage, ob auf diese Weise die Erscheinung des Heiligen nicht an Aktualität gewinnen könnte. Der Heilige wäre dann nicht nur im Jenseits, sondern auch im Alltag anzutreffen und zuhause. Er wäre außerdem durch und durch echt und wahrhaftig, indem sich Sein und Schein bei ihm decken. Steht aber damit nicht auch das Geheimnis des Heiligen, der „Geist" der Heiligkeit ganz entscheidend zur Debatte?

Gott — der Heilige

Gott ist „der Heilige Israels" (Jes 12,6). Heiligkeit ist nicht ein Gottesprädikat neben anderen, es ist der Gottesname schlechthin. Es macht sein Wesen und den Kern seiner Offenbarung aus, daß er sich selbst, den Heiligen, als heilig erweist. Seine Heiligkeit widersteht allen unseren Vorstellungen und sprengt alle unsere Ideale. Ihre Nähe brennt den Menschen und verbrennt die Sünde; in ihr kommt Gottes Einmaligkeit, Herrlichkeit, Andersartigkeit und Macht zum Vorschein. Ihr kann der Mensch nur mit dem Bekenntnis seiner Unreinheit, seiner gehorsamen Hingabe und anbetenden Erniedrigung antworten. Der im Attribut der Heiligkeit hinterlegten Erfahrung Gottes entspricht noch am ehesten das Symbol des Feuers. Unverrückbares Urbild dafür ist die Gotteserscheinung im Zeichen des brennenden Dornbusches. Diese exemplarische Begegnung mit dem heiligen Gott wiederholt sich fortwährend in der Geschichte des Glaubens. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist das berühmte „Mémorial" B. Pascals. In derselben Linie liegt der stammelnde Ausruf eines Charles de Foucauld, der den brennenden Dornbusch in der Wüste erlebt hat: „Wie werde ich daran froh, daß Gott Gott ist!" Heiligkeit hat es mit der Gottheit Gottes zu tun; sie bezeichnet ein Letztes und Unsagbares, an das der Mensch zwar rühren, das er aber nicht

mehr definieren kann. Als einzige Möglichkeit verbleibt ihm nur noch die anbetende An- und Aussprache, wie sie im Dreimal-Heilig-Ruf der Serafim formuliert ist (vgl. Jes 6,3).

Jesus — der Heilige Gottes

Was es um den heiligen Gott ist, das wird unübersehbar an Jesus von Nazaret deutlich; er wird zu dessen Inbegriff und Maßstab. Die erste Bitte des Herrengebetes „Geheiligt werde dein Name" enthält nicht nur als einzige das Wort „heilig", sie enthält zugleich die grundlegende Bitte, die in den folgenden entfaltet und erläutert wird. Das Vaterunser ist Gebets- und Lebensmodell zugleich. Sein Grundanliegen deckt sich mit Jesu Existenz und Sendung. Er ist „der Heilige Gottes" (vgl. Mk 1,24; Joh 6,69), in dem der heilige Gott selber seine Geschöpfe und seine Schöpfung heimsucht. Gott ist für ihn vor allem der „heilige Vater" (vgl. Joh 17,11), an den er sich als sein Gegenüber hörend und betend wendet. Als der Sohn offenbart er das Wesen der Heiligkeit des Vaters als vergebende, sich aller erbarmende, selbstlos sorgende und schöpferische Liebe. Sie wirkt entlarvend auf die Sünde und das Geheimnis des Bösen (vgl. Mk 1,23—28). Sie wird gerade auch am heiligen und geheiligten Tag des Sabbat im heilenden Tun Jesu präsent und sichtbar; eben darin geht es um die Erfahrung und das rechte Verständnis des heiligen Gottes (vgl. Mk 3,1—6; Lk 13,10—17; Joh 5,1—18; 9,1—41). Aus dem Wissen um das wahre Wesen des heiligen Gottes stellt Jesus in der Auslegung und im Umgang mit dem Gesetz den unverfälschten heiligen Willen Jahwes wieder her (vgl. Mk 2,23—28; 7,1—23; 10,2—12; Mt 5,17—48). Er kennt keine Angst vor Sündern, Zöllnern, Kranken oder Heiden; er setzt sich mit ihnen zu Tisch, nicht um sie in ihrem Verhalten zu bestätigen, sondern um sie mit dem heiligen Gott zu konfrontieren und in Berührung zu bringen (vgl. Mt 8,11f; Lk 19,9f). An die Stelle des Tempels und seines Kultes tritt Jesus selber als das wahre Heiligtum und der genuine Anbeter des Vaters im Geist und in der Wahrheit (vgl. Joh 4,23f). In Jesu Hingabe am Kreuz und in seiner Auferweckung von den Toten wird das liebende Herz Gottes als Mitte seiner Heiligkeit endgültig und siegreich offenbar, die Dimensionen der Heiligkeit werden auf eine letzte personale Ebene gehoben, die kein Zurück mehr zuläßt. Der auferstandene Gekreuzigte ist der Repräsentant des heiligen Gottes schlechthin. Alles, was heilig heißt, kommt von ihm her und wird an ihm gemessen. Er prägt allem, was ihm begegnet und was er tut, den unverlierbaren Stempel seiner Heiligkeit auf. Wer sich ihm glaubend öffnet, erfährt sich durch den Heiligen geheiligt. Durch ihn wird die Heiligkeit ansteckend, mitteilbar, verschenkbar und gemeinsam. Durch ihn erhält das Heilige nunmehr seinen neuen Schwer- und Mittelpunkt in der Wirklichkeit des Heiligen Geistes.

Die Kraft des Heiligen Geistes

Die Kirche entsteht und besteht von Anfang an als die „heilige Kirche". Dieses Prädikat hat sie nicht aus sich selber; sie verdankt es ganz und gar dem Heiligen Geist, ihrem Schöpfer und Bauherrn. Ihr liegt nicht nur eine neue Anschauung, sondern eine qualitativ neue Erfahrung von Geist zugrunde. „Neu" wird zu einem charakteristischen Stichwort sowohl der Kirche wie des Geistes und seiner Wirksamkeit. Es markiert die wahre Spannweite des Geistes und der Heiligkeit. Das Heilige macht gerade das Neue, das wirklich Neue aus. Der Geist gründet und begründet die Kirche im „Neuen Bund", er macht und gestaltet sie zum „neuen Weg", läßt die Zeugen des Evangeliums in „neuen Sprachen" reden, er lehrt und verkörpert das

„neue Gebot" der Liebe, verleiht den Glaubenden „das neue Herz" und den „neuen Geist", beschenkt sie mit einem „neuen Namen". Die Taufe, die sein Sakrament darstellt, bedeutet „das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung" in ihm. Der Glaubende und Getaufte wird durch ihn zu einer „neuen Schöpfung" und zu einem „neuen Teig", so daß er künftig als „neuer Mensch" lebt. Wer es mit Christus zu tun bekommt, der muß im Geist „von neuem geboren" werden und ist gehalten, den „neuen Menschen" des Geistes anzuziehen. Das Wirken des Geistes steht unter dem Vorzeichen des „Seht, ich mache alles neu" (Offb 21,5). Der Mensch der „neuen Schöpfung" des Geistes ist nur mehr ein Mensch, der alle die Menschen trennenden Schranken und Unterschiede „aufhebt". Sein Ziel ist die Schaffung des „neuen Jerusalem", des „neuen Himmels" und der „neuen Erde", die widerhallen vom „neuen Lied" der Erlösten. Zum Geist gehört das Neue, das Niedagewesene. Damit rühren wir an einen Lebensnerv des Heiligen und der Heiligkeit.

Jesus selber vergleicht diesen Vorgang mit einer Geburt (vgl. Joh 3,1—13). Der Heilige ist der „neue Mensch", der geboren werden muß. Er läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es sich hier um ein unbedingtes „Muß" handelt. Wir müssen neu, von oben her oder aus dem Geist geboren werden. Die Entschiedenheit, mit der Jesus hier eine Wiedergeburt des Menschen von oben fordert, widersteht allen Selbstkonstruktionsversuchen des Menschen von unten und aus eigener Kraft. Das ist eine klare Absage an alle Zwänge und Befehle, wonach der Mensch um jeden Preis sich selber finden und verwirklichen muß. Wohin führen solche Unternehmungen? Enden sie nicht oft im wahnsinnigen Versuch des Menschen, sich selber entwerfen und seinem eigenen Ich verdanken zu wollen und alles als beleidigend abzulehnen, was den eigenen Wunschvorstellungen und vermeintlichen Ansprüchen oder Rechten zu widersprechen scheint? Alles, was dem Selbst des Menschen im Wege steht, hat zu verschwinden. Der Preis, den er dafür zu entrichten hat, ist der Verlust der Freiheit und Menschlichkeit, die Versklavung an den eigenen Willen und den „Genossen Zeitgeist".

Die einzig mögliche Alternative, für die Jesus plädiert, stammt von oben, vom Geist Gottes, ist der Geist der Heiligkeit, der Heilige. Letzterer wird nicht gemacht, sondern empfangen und lebt aus dem Empfangen. Er weiß um den grundsätzlichen Unterschied von heilig und profan und um die Gefahr, die von einer Verwischung beider droht. Der Verlust des Heiligen wird mit dem Verfallen in reine Profanität bezahlt. Religion wird zur Folklore degradiert, Verkündigung und Theologie treten ihr Mandat an die Humanwissenschaften ab. Nichts mehr nötigt den Menschen, von sich und seiner Welt Abstand zu nehmen. Es gibt keine Unterscheidung von Gut und Böse, keine Alternative und keine Entscheidung mehr. Das Dasein des Menschen und die Welt als Schöpfung besitzen keine Würde und keinen Wert mehr. Alles trägt den Stempel der Gleichgültigkeit, des Ekels, des Überdrusses und der Langeweile.

Der Geist als Träger und Spender der Heiligkeit orientiert seine Empfänger an dem Neuen, das er ist und bringt. Dieses Neue läuft nicht auf eine Beseitigung, sondern auf eine Erfüllung und Überbietung des Bestehenden hinaus. Das erneuernde Wirken des Geistes zielt auf den neuen Menschen, „der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph 4,24). Das Neue, das der Geist in die Neuschöpfung und Wiedergeburt des Menschen einbringt, ist die Kraft der Liebe. Er lehrt diese in ihrer Bindung an Jesus kennen und üben. Der Heilige ist der wahrhaft Liebende. Damit hört Hei-

ligkeit auf, nur etwas Bestimmtes zu sein; ihr Anliegen und Ziel ist die genuine Menschwerdung des Menschen. Von ihr sagt A. Heschel, ein letzter Nachfahre der Chasssidim:

„Heiligkeit ist eine Haltung, die zu allen Handlungen gehört, mit allen Taten verbunden ist, alles Leben begleitet und formt — kein Ausflug in Spiritualität. Ein Heiliger ist ein Mensch, der nicht weiß, wie es möglich sein kann, nicht zu lieben, nicht mitzuleiden und mitzuhelfen, kein Gefühl zu haben für die Freuden und Ängste anderer — ein Weg, der Quelle des Seins treu zu sein."

Liebe aber als Seele der Heiligkeit sprengt und übersteigt Grenzen, läßt sich nicht auf den Bereich der sichtbaren Kirche beschränken und öffnet sich hin zu den „heiligen Helden". Der Geist der Heiligkeit kann seine Vertreter und Zeugen überall und immer erwecken; man muß ihnen ihre Heiligkeit nicht unbedingt auf Anhieb ansehen und bestätigen können. ‚Geheiligt werde dein Name' — das ist, wenn auch nicht dem Wortlaut nach, das Verlangen und Beten der Menschen aller Zeiten und Zonen, die Gott zu Heiligen erwählt und begnadigt hat" (H. Spaemann).

Die Grenzüberschreitung des Heiligen Geistes, des Geistes der Heiligkeit, gilt nicht zuletzt auch in Richtung Alltag hin. K. Rahner hat wiederholt seine diesbezüglichen Signale aufgespürt, etwa im Umgang mit den alltäglichen Dingen oder in der Ausschau nach der Erfahrung der Gnade im Alltag. Der Geist ist nicht an unsere ausgesprochen religiösen Zonen und Zeiten, an die Momente und Gelegenheiten unserer feiertäglichen Erhebung gebunden. Sein Feld ist nicht weniger das der schlichten und ehrlich bestandenen Alltäglichkeit, der sich selbst vergessenden Liebe, des Leidens, der Hingabe, des Dienstes, der Arbeit und des stillen Reifens. Hier öffnet sich vor uns ein unabsehbares Reich, angesichts dessen und seiner Aufgabe unsere Bitte nur lauten kann: „Komm, o Geist der Heiligkeit!"

GOTTFRIED HIERZENBERGER

„Neues Bewußtsein" und christliche Tradition

Ein Literaturbericht

Das christliche Selbst-, Welt- und Gottesverständnis, das auf eine beinahe zweitausendjährige Geschichte zurückblicken kann, befindet sich heute in einer Situation der ernsten Herausforderung. „Neue Religiosität", „Neues Denken", „Neues Bewußtsein", „New Age" sind einige der Namen, die man dieser Herausforderung gegeben hat. Sie machen den Christen, der sich nicht etabliert und durch Lehren und Paragraphen fixiert hat, sondern sich „unterwegs" und „in Erwartung" weiß, sensibel dafür, seine „Allzeitbereit"-Haltung (für die in der Bibel angesagte Ankunft des Herrn und Bräutigams) zu überprüfen und nötigenfalls zu aktivieren. Dies wäre zumindestens die bessere Reaktion auf diese geistigen Bewegungen, statt sich einzuigeln und in die bekannte „Noli-me-tangere"-Verteidigungsposition zu gehen und die Zeichen der Zeit weiterhin zu verschlafen.

Sechs im Jahr 1988 erschienene Bücher zu diesem Thema sollen in der Folge unter den eben skizzierten Gesichtspunkten besprochen werden:*

1 BAADTE GÜNTER/RAUSCHER ANTON (Hg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur.* (Kirche heute, Bd. 2). (143). Styria, Graz 1988. Kart. S 148,—/DM 19,80.

2 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.

3 LEDERGERBER KARL, Mit den Augen des Herzens. Ein neues Denken breitet sich aus. (128). Herder, Freiburg 1988 Kart. DM 8,90.

4 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.

5 OBRIST WILLY, *Neues Bewußtsein und Religiosität.* Evolution zum ganzheitlichen Menschen. (340, 5 Abb.). Walter, Olten 1988. Brosch. sfr. 35,—/DM 38,—.

6 SUDBRACK JOSEF, *Die vergessene Mystik* und die Herausforderung des Christentums durch New Age. (124). Echter-Verlag, Würzburg 1988. Brosch. DM 14,80/S 115,50.

Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach veranstaltete im Oktober 1987 in Augsburg ein Symposium, dessen Referate und Diskussionsergebnisse im Styria-Verlag veröffentlicht wurden (*Buch 1*). Bei der Lektüre wird klar, wie schwer man sich tut, auf universitärer Ebene mit den Mitteln und Methoden der wissenschaftlichen Disziplinen die Phänomene und Bewegungen der „Neuen Religiosität" auch nur in den Griff zu bekommen, geschweige denn zu erfassen und zu verstehen. Trotzdem ist es sinnvoll, die bewährten Verstehensraster der Sozialwissenschaften und der Praktischen Theologie wie ein Schleppnetz in den See der gegenwärtigen Glaubensvorstellungen, philosophisch-theologischen Reflexionen und geistlichen Erfahrungen zu werfen und zu schauen, was sich darin fängt. Günter Kehrer („Die Kirche im Kontext der Säkularisierung") und Peter Koslowski („Gibt es eine Krise des wissenschaftlichen Weltbildes?") kontrollieren sozusagen die Materialien des Netzes und

* Vgl. *J. Sudbrack*, Literaturbericht: New Age, und was davon bleiben mag, in: GuL 62 (1989) H. 1, 45—63.

stellen Mängel und Probleme fest, die klarmachen, daß dieses Netz nicht gerade hervorragend geeignet ist, dem vielzitierten „Netzwerk" von New Age Paroli zu bieten. Reinhard Hummel („Kult statt Kirche Wurzeln und Erscheinungsformen von neuer Religiosität außerhalb und am Rand der Kirchen") und Ulrich Ruh („Wandel der kirchlichen Frömmigkeit") kommen da schon weiter, weil sie den Abstand der Maschen kontrollieren und da und dort dichtere „Vernetzungen" anwenden, feststellen und belobigen. Letzterer zitiert Josef Sudbrack: „Der Versuch die mit Frömmigkeit (Spiritualität) gemeinte Wirklichkeit umfassend darzustellen, muß ebenso scheitern wie der Versuch, dem Angezielten einen eindeutigen systematischen Ort zuzuweisen . . ." und macht damit klar, warum spirituelle Bewegungen so schwer von den Maschen des konventionellen kirchlichen Verständnisses erfaßt werden können. Beide Referate bieten aber gute Ansätze zum Weiterarbeiten und Erfassen dessen, worum es Vertretern von New Age und verwandten Bewegungen eigentlich geht. Die beiden restlichen Referate von Hans Maier („Christliche Weltgestaltung nach dem Konzil") und Hansjürgen Verweyen („Katholische Kirche in des USA. Zum Einfluß außertheologischer Faktoren auf das Kirchenverständnis seit dem Konzil") bringen zwar viele interessante Details, für das Verständnis der „Neuen Religiosität" und ihrer kairologischen Bedeutung für den heutigen Christen bieten sie jedoch kaum Ansätze, weil sie „außen" bleiben, referieren und ihre „insiderisch-katholische" Perspektive nie ablegen. So bleiben vor allem die von U. Ruh zitierten „Leitelemente der neuen geistlichen Bewegungen", wie sie Bischof Karl Lehmann 1986 zusammengestellt hat, zukunftsweisend:

„Die neuen geistlichen Bewegungen sind charakterisiert durch Spiritualität und Glaubenserfahrung als Erneuerung des menschlichen Denkens und Wollens aus dem Geist des Evangeliums, Evangelisation und Katechese als gelebtes Zeugnis von Evangelium, Gemeinschaft und Brüderlichkeit, ein neues Verhältnis von Laien und Amtsträgern und eine neue Form von Kirchlichkeit, die für die Vielfalt der Charismen und Dienste Raum läßt" (S.71).

In dieser Hinsicht kommt dem „Herz-Denken" *(Buch 3)*, wie es Karl Ledergerber in seinem schmalen, aber sehr dicht und substantiell geschriebenen Büchlein demonstriert, große Bedeutung zu. Ledergerber meint damit ein Natur und Geist, Bauch und Kopf, Gefühl und Intellekt gleicherweise verbindendes ganzheitlich-intuitives Denken, das der Erfahrung großen Raum läßt, wenn es um den Menschen, um Transzendentes, Geistliches, Göttliches geht. Der Autor erhielt den letzten Anstoß zum Abfassen seines Buches, als er mit einer schweren Herzattacke im Spital war. Da ordnete sich ihm viel Gelesenes, Gehörtes, Gewußtes, Inspiriertes zu einem runden Ganzen, das jedem, der vergleichbare Erfahrungen gemacht hat, sofort vertraut ist oder doch vielfältige Anregungen und Anstöße zu geben vermag, sich selbst um die Entwicklung seines „Herz-Denkens" zu kümmern. Nur ein kleiner Bogen ist zum „Herzensgebet" der Athosmönche zu schlagen, jenem immerwährenden Jesusgebet, das so gut dem „Betet allezeit" des Paulus (1 Thess 5,17) und dem „Ich schlief, doch mein Herz war wach" des Hohenlieds (5,2) gerecht wird. Und natürlich spannt sich ein Bogen zum „Herz Jesu" und zum „Herz der Welt" — im Makrokosmos wie im Mikrokosmos . . .

Es ist ein zutiefst frommes Buch, weil es der Stimme des Herzens folgt und offen ist für „Herztöne" aller Art. Ein Blick in das Anmerkungs- und Literaturverzeichnis macht dies deutlich. Wem das Verständnis seriöser (!) esoterischer Bewegungen, Positionen, Erkenntnisquellen und Bücher am Herzen liegt, dem sei dieses Buch besonders empfohlen.

Derselbe Autor legte zusammen mit Peter Bieri in derselben Taschenbuchreihe ein weiteres Buch vor, das „Brücken zum gegenseitigen Verständnis von New Age und Christentum schlagen will" *(Buch 4)*. Für manchen Christen vielleicht von vorneherein ein unsinniges Unterfangen! Läßt man sich aber auf das Buch ein, dann merkt man schnell, daß durchaus zentrale Anliegen der christlichen Tradition von der einen oder anderen New Age-Gruppe aufgegriffen und sehr intensiv revitalisiert werden. „Neuer Himmel und neue Erde", „Kosmischer Christus", „Spiritualität/Geisterfahrung", „Erneuerung" werden in Kap. V und VI bedacht. Umgekehrt greifen die beiden Autoren „Schlüsselbegriffe des New Age" auf (Ganzheit, Organismus, Transformation, Spiritualität, Bewußtsein, Gott) und deuten sie christlich, d. h. machen klar, wie nahe die beiderseitigen Anliegen, die darin zum Ausdruck kommen, verwandt sind (Kap. IV). In den ersten drei Kapiteln wird über die New-Age-Bewegung informiert; dies freilich nicht umfassend, sondern exemplarisch durch Beschreibung der zwei Zentren „Findhorn" (Schottland) und „Kalifornien" (I. Kap.). Dies genügt aber, um „Beweggründe" und „Impulse" der New-Age-Bewegung herauszuarbeiten (Kap. II). Im III. Kap. wird in durchaus seriöser Weise vor der „großen Verführung" gewarnt, die durch New Age auf Freisinnige, Frustrierte, Neugierige und Aussteiger ausgeübt wird. Doch auch diese Warnung der Autoren bleibt ausgewogen: „Hüten wir uns heute, das Kinde, das ist das zukünftige Zeitalter, mit dem Bade auszuschütten!" (S. 52f).
Manche kirchliche Christen werden fragen, wozu man „New Age" braucht, wenn ohnehin so viel Gemeinsames mit dem Christentum festzustellen ist. Die beiden Autoren geben darauf die Antwort, daß es in den großen christlichen Traditionen viele Bereiche gibt, die gegenwärtig ausgesprochen verkümmern (z. B. lebendige Jenseits-, Engel- und Gotteserfahrungen, Zukunftserwartung, Geisterfülltheit, Vertrauen auf die Charismen, Mündigkeit des einzelnen, Realität des Bösen als geistige Bedrohung, die sich körperlich-seelisch-geistig, aber auch politisch-gesellschaftlich-wirtschaftlich-kommunikativ usw. auswirkt).
Hier kann der Christ, ohne aus seiner Tradition „auswandern" zu müssen, von den New-Age-Menschen lernen, die Akzente zu überprüfen und notfalls zu verschieben und im Sinne des „Maranatha!" der Apokalypse und des Gleichnisses von den klugen Jungfrauen wachsamer, erwartungsvoller und zukunftsbezogener zu leben!

Der Frankfurter Theologe Medard Kehl SJ *(Buch 2)* hat ein ähnliches Anliegen, wenn er auf ein „Gespräch mit Zeitenwende, Esoterik und Okkultismus" aus ist. Doch er geht ganz anders, eben als systematischer Theologe, an diese Aufgabe heran. Im 1. Kap. versucht er eine Begriffsklärung von New Age, indem er — wie er es nennt — „ein paar 'Schneisen' in das kaum überschaubare Dickicht an Ideen und Programmen schlägt" (S. 15) und sich dabei auf „die Cheftheoretiker (!) des New Age: Fr. Capra und M. Ferguson stützt". So wie er mit dem Ausdruck „Cheftheoretiker" das New Age-Selbstverständnis kraß verfehlt, so geht es ihm auch immer wieder, wenn er Haltungen, Erfahrungen und Motivationen zu definieren, systematisieren, generalisieren versucht, die sich von einer abstrakt-reflexiven Begrifflichkeit nur unzulänglich und vordergründig erfassen lassen, wie „Esoterik" (S. 18—21), „Spiritismus/Spiritualismus/Spiritualität" (S. 43—46), „Gnosis" (S. 86—105). Dabei wird natürlich viel geistesgeschichtlich Interessantes geboten. Ein besseres Verständnis der Anliegen von New Age für Christen oder der christlichen Anliegen für Esoteriker wird aber auf sol-

chem Wege kaum erreicht. Am ehesten gelingt das noch im abschließenden Kapitel „Zum Umgang mit okkulten Phänomenen heute", wo der Autor das gegenwärtige Überhandnehmen okkulter Praktiken (aus Neugier und zur Unterhaltung) aufgreift und eine Ursache darin sieht, „daß die Themen um Tod und 'Leben nach dem Tod' fast ganz aus unserer Verkündigung geschwunden sind (aus Angst vor falscher Jenseitsvertröstung und Diesseits-Vernachlässigung) oder nur ganz abstrakt und unanschaulich abgehandelt werden" (S. 117f). Seine Anregungen „zum pastoralen Umgang mit okkulten Phänomenen" (S. 123-30) bieten Wegweisungen, die durchaus positiv zu werten sind:

„In einer Verkündigung, die im ganzen 'erdgebunden', realistisch und dem Ankommen des Reiches Gottes 'mitten unter uns' verpflichtet ist, lassen sich durchaus all jene Themen unverdächtig integrieren, die heute von New Age, Esoterik, Okkultismus u. ä. gerne angegriffen werden, also z. B. was unser geistiges und seelisches Leben betrifft, was mit 'Unsterblichkeit der Seele' eigentlich gemeint ist, welches Los wir für die Verstorbenen erhoffen, was mit den traditionellen Begriffen Gericht, Fegfeuer, Himmel, Hölle bleibend gültig gemeint ist, wie sich unsere Beziehungen zu den Toten christlich gestalten lassen usw. Solche Themen sollten nicht nur gelegentlich, sondern selbstverständlich in Jugendarbeit, Katechese, Bibelkreisen und Predigt behandelt werden . . ." (S. 129).

Für den praktischen Umgang mit diesen Fragen findet man viel Brauchbares auch in seriösen esoterischen Büchern (die endlich aus der „okkulten Ecke" in das Interesse geistig aufgeschlossener Menschen hereingeholt werden müssen), in der Patristik (eher bei den frühen Vätern und nicht bei den Origenes-Gegnern) und bei den großen christlichen Mystikern, deren Nähe zu esoterischen Perspektiven (nicht unbedingt zur New Age-Bewegung) immer wieder frappiert.

Dies ist auch die Haupterkenntnis, die man aus der Lektüre des vorletzten der hier zu besprechenden Bücher gewinnen kann *(Buch 6)*. Josef Sudbrack hat sich längst in vielen Büchern, Vorträgen und Seminaren als guter Kenner des „Vagabundierenden Neuen Religiosität" ausgewiesen. Im 1. Teil seines Buches bietet er einen gut gegliederten knappen Überblick über die verschiedenen Strömungen an. Im 2. Teil stellt er zwei Mystiker vor (Eckhart und Teilhard de Chardin), denen sich auch viele Menschen in der New Age- und Esoterik-Szene verbunden fühlen. Sudbrack moniert zwar, daß diese sich nur das aus dem Denken Eckharts und Teilhards herauspicken, was ihnen in den Kram paßt, sieht darin aber doch eine Chance, miteinander ins Gespräch zu kommen. Im 3. Teil führt der Autor exemplarisch einen solchen Dialog vor, indem er die vier Schlüsselwörter „Einheit", „Identität", „Erfahrung", „Hoffnung" (Kategorien, die man bei den beiden genannten Mystikern wie bei vielen New Age-Vertretern und Esoterikern findet) reflektiert. Mich erinnert das vom Autor angegriffene Auswahl-Verhalten von New Age gegenüber den beiden Mystikern an den vom Wiener Pastoraltheologen Paul Zulehner geprägten Begriff „Auswahlchristen". Zulehner sieht es für das gegenwärtige Christentum als typisch an, daß man vielfach nicht einfach die gesamte Glaubens- und Sittenlehre in Bausch und Bogen für-wahr-hält, sondern dort für sich Schnitte anbringt, wo man keine Affinität zu den überlieferten definierten Lehrinhalten oder den geforderten Verhaltensweisen mehr feststellen bzw. aufbringen kann. So handelt also offensichtlich nicht nur der Christ, sondern der moderne Mensch überhaupt. Und er wehrt sich damit instinktiv und subjektiv (selten systematisch und präzise überlegt) gegen Ideologie und Indoktrination. Er bricht geschlossene Systeme auf und setzt seine eigene existentielle Erfahrung, sein Gewissen und seine geistige Lebendigkeit höher an als Gehorsam, Anpassung und Gefolgschaftstreue. Und darin liegt — jetzt einmal nicht aus der

Perspektive eines „Glaubenswächters", sondern „objektiv" gesehen — doch nicht nur Laxismus, sondern personale Mündigkeit und jene Freiheit, die aus der Wahrheit und aus der Liebe erwächst. Natürlich wird solche Freiheit von Systemkonformen nicht gerne gesehen. Wie die Propheten von den jüdischen „Templern" verfolgt wurden, hatten auch die Mystiker (nicht zuletzt die beiden von J. Sudbrack herausgestellten) viel zu leiden, weil die Unmittelbarkeit ihrer Wahrheitserkenntnis und Gottesbeziehung Systemdenker und Inquisitoren mißtrauisch stimmte. Ähnlich geht es allen, „die sich vom Geist Gottes leiten lassen" — und nicht vom „Buchstaben" oder von Paragraphen. Solche Freiheit, die ihre Wurzeln in der Wahrheit und in der Liebe hat, ist aber die Basis des „neuen Menschen" (Eph 4,24 u.ö.) und muß unser aller Ziel sein.

Damit spannt sich der Bogen zum letzten der zu besprechenden Bücher *(Buch 5)*, das von dem Schweizer Analytischen Psychologen Willy Obrist stammt und sicherlich zu den wichtigsten und anregendsten Werken gehört, die in den letzten Jahren erschienen sind. Es ist aber kein New Age-Buch im engeren Sinn des Wortes, hat also nichts Modisches an sich, sondern ortet einen radikalen Wandel der Weltsicht des abendländischen Denkens (1. Teil) und versucht von hier aus festzustellen, was Religiosität heute und morgen sein kann bzw. nicht mehr sein kann. Über weite Strecken kann und muß man dem Autor dabei folgen, vor allem im 1. Teil. Dort konstatiert er als besonders ins Auge fallendes Symptom der Gegenwart „allgemeine Orientierungslosigkeit und Wertzerfall" und sieht die Wurzeln dafür darin, daß sich die „Religion" (jenes „sozio-kulturelle Gebilde, das vom archaischen Weltverständnis geprägt ist") von innen her überholt hat. Für eine Neuorientierung sind zwei Pole wichtig: die seriöse Wissenschaft, die „Sachwissen" vermittelt, und die Schulen der Spiritualität, die ganzheitliches reifes Menschsein zum Ziel haben. Beide Pole müssen sich ihrer dialektischen, korrelativen Position und zugleich ihrer evolutiven Struktur bewußt sein, bewußt bleiben und bewußt werden. In faszinierenden Gedankenreihen entfaltet der Autor seine Sicht dessen, was im Laufe der Geistesgeschichte sich evolutiv entwickelte, was falsch lief, deshalb heute überholt ist und korrigiert werden muß. Das Um und Auf dieser Korrektur sieht Obrist in der Entdeckung des „Selbst", jener „inneren seelischen Führungsinstanz, durch die der Dualismus von Diesseits und Jenseits überwunden ist und die gesamte erfahrbare Wirklichkeit in einheitlicher, aber dialektischer Sicht gesehen werden kann" (S. 130). Er selbst orientiert sich dabei stark an C. G. Jung, der im „Einklappen" der mythischen Außenwelt (typisch für eine archaische Weltsicht) bahnbrechend war.

Im 2. Teil („Religiosität nach dem Wandel der Weltsicht") wendet Obrist dann seine Erkenntnisse auf religiöse Vorstellungen und Inhalte an und bietet viel Bedenkenswertes und Aufhellendes zum besseren Verständnis gegenwärtiger Phänomene, Entwicklungen, Erwartungen und Bewegungen — u. a. auch zu „New Age" und vergleichbaren Manifestationen eines neuen Denkens und Bewußtseins.

Ob man in allem Obrists Schlüssen und Annahmen folgen kann, wage ich nicht zu entscheiden, dazu war die mir zur Verfügung stehende Denkzeit viel zu kurz. In der christlichen Tradition ist wohl bisher das „Selbst" als „archimedischer Punkt" unseres Erkennens und damit unserer Wirklichkeitserfassung zu wenig bedacht worden. Man muß beim Hinduismus/Buddhismus, von der Kabbala und dem Sufismus und ähnlichen Traditionen lernen, um die eigene Tradition in dieser Hinsicht schärfer zu fassen, und wird

dabei unweigerlich auf die christliche Mystik stoßen, die vielfach durch ihre personal-existentiellen Glaubenserfahrungen das archaische Denken via facti überwunden und weiterentwickelt hat. Diese Denkarbeit müssen aber die Philosophen und Systematiker leisten, die den Überblick haben und geübt sind, solche Gedankenreihen zu bilden und präzise zu überprüfen.

Dem Autor ist jedenfalls zu danken, daß er mit solcher Konsequenz und Radikalität formuliert hat. Es wird an den Lesern dieses Buches liegen, ob seine Gedanken zur Wirkung kommen (wenn Theologen und Philosophen bereit sind, sich in Frage stellen zu lassen und Obrists Weg eines „neuen Bewußtseins" mitzugehen oder zumindest sine ira et studio mitzuvollziehen) oder ob durch ängstliches Reagieren letztlich alles beim alten bleibt.

In Pater Buobs Antworten stecken wertvolle Ratschläge und Anregungen für den christlichen Alltag. Der Leser erfährt, wie er in der Kraft des Heiligen Geistes sein Leben gestalten kann; die Gabe der Unterscheidung der Geister wird ihm dazu als Lebenskompaß dienen.



Hans Buob
Die Gabe der Unterscheidung der Geister
160 Seiten,
12 x 18,6 cm, kt.
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-726-9



P. Alois Kraxner
Die Zehn Gebote als Wegweisung
72 Seiten, 13,5 x 20,5 cm, kt.
S 98.—/DM 14,80
ISBN 3-85329-627-0

Sie wollen das Leben schützen und zur Entfaltung bringen. Diesen ursprünglichen Sinn zu entdecken und ihn dann auf unsere Zeitverhältnisse zu übertragen, ist das Anliegen dieser Betrachtungen über die Zehn Gebote.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Papstschreiben über die Laien

Im Oktober 1987 waren im Vatikan 230 Bischöfe und 60 Laienvertreter unter dem Vorsitz von Papst Johannes Paul II. zur 7. Weltbischofssynode versammelt gewesen, um über die Stellung und die Probleme der Laien in der Kirche zu beraten. Als Frucht dieser Bischofssynode, als nachsynodales Dokument, wurde am 30. Januar 1989 in Rom das Apostolische Schreiben „Christifideles laici" veröffentlicht. Darin will der Papst alle Laien zu einem verstärkten christlichen Einsatz in Kirche, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend ermutigen. Besonders stark betont er dabei die Notwendigkeit einer Neuevangelisierung angesichts der wachsenden religiösen Gleichgültigkeit, des Atheismus und des Säkularismus. „Sich der Verantwortung zu entziehen, war schon immer verfehlt. Heute liegt darin eine noch größere Schuld", heißt es in dem umfangreichen Dokument, das mit vielen Zitaten aus der Hl. Schrift, aus den Kirchenvätern, aus dem II. Vatikanischen Konzil und aus anderen päpstlichen Lehrschreiben angereichert ist.

Sogleich am Beginn wird in dem Dokument erneut die gleiche Würde von Mann und Frau — wie in dem früheren Schreiben „Mulieris dignitatem" — hervorgehoben. Mit Freude registriert der Papst sodann das verstärkte Bedürfnis und die Suche nach religiösen Werten in der heutigen Zeit. Dies zeige sich im Anwachsen von katholischen Vereinigungen und Bewegungen, die immer in Gemeinschaft mit dem Papst und der Ortskirche tätig sein müßten. Ausdrücklich verweist der Papst darauf, daß die Laien in der Kirche immer zwischen ihren und den dem Amtspriestertum vorbehaltenen Aufgaben unterscheiden müßten. Einerseits werden die Laien vor der Versuchung gewarnt, ihr Interesse so stark auf die kirchlichen Dienste zu konzentrieren, daß sie sich von ihrer Verantwortung in Beruf, Gesellschaft und Politik dispensieren, anderseits gebe es die Versuchung, die zu Unrecht bestehende Kluft zwischen Glauben und Leben, zwischen der grundsätzlichen Annahme des Evangeliums und dem konkreten Tun in verschiedenen säkularen und weltlichen Bereichen zu rechtfertigen.

Weiters warnt der Papst in dem Dokument mit Nachdruck vor einer Verwischung der unterschiedlichen Aufgaben von Priestern und Laien in der Kirche. Bei der Synode sei über den „undifferenzierten Gebrauch" des Begriffes „Amt", über unklare Abgrenzungen und Nivellierungen zwischen dem allgemeinen, gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem Amtspriestertum, über die geringe Beachtung gewisser kirchlicher Normen und Bestimmungen, über die Tendenz der Klerikalisierung der Laien geklagt worden. (Eine eigene Kommission soll noch eine bessere Klärung bringen.) Auch sei auf die Gefahr hingewiesen worden, daß eine Struktur von Laien-Diensten „parallel" zum Amtspriestertum geschaffen wird. Die Kirche wird — unter Heranziehung des Weinstock-Gleichnisses — als communio verstanden:

„Die communio-Ekklesiologie ist der zentrale und grundlegende Gedanke der Konzilsdokumente . . . Genauer betrachtet stellt die communio der Kirche sich als 'organische communio' dar, ähnlich eines lebendigen und wirkenden Leibes: Sie ist gekenn-

zeichnet von der Koexistenz der Verschiedenheit und der Komplementarität der Berufungen, Lebenssituationen, Dienste, Charismen und Verantwortungen" (N. 19,20).

Das II. Vatikanum stellt die Ämter und Charismen als Gaben des Geistes für den Aufbau des Leibes Christi und für seine Heilssendung in der Welt dar . . . Wenn auch auf verschiedene Weise, sind alle Ämter, die in der Kirche gegenwärtig und wirksam sind, Teilhabe am Amt Jesu Christi, am guten Hirten . . ." (N. 21). „In der Kirche begegnen uns zunächst die geweihten Ämter, d. h. die Ämter, die sich aus dem Sakrament des Ordo ableiten" (N. 22).

„Die Heilssendung der Kirche in aller Welt wird nicht nur von dem Amtsträgern aufgrund des Sakramentes des Ordo realisiert, sondern auch von allen Laien . . . Darum müssen die Hirten die Dienste, Aufgaben und Funktionen der Laien anerkennen und fördern. Diese haben ihre sakramentale Grundlage in Taufe und Firmung und vielfach auch in der Ehe . . . Der Codex schreibt: Wo es ein Bedarf der Kirche nahelegt, weil für diese Dienste Beauftragte nicht zur Verfügung stehen, können auch Laien, selbst wenn sie nicht Lektoren oder Akolythen sind, nach Maßgabe der Rechtsvorschriften bestimmte Aufgaben erfüllen, nämlich den Dienst am Wort, die Leitung liturgischer Gebete, die Spendung der Taufe und die Austeilung der hl. Kommunion (can. 230 CIC). Die Erfüllung einer solchen Aufgabe macht aber den Laien nicht zum Hirten: Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament des Ordo" (N. 23).

Diese Teilhabe der Laien am Leben der Kirche gilt für die ganze Welt- oder Universalkirche, kommt jedoch zunächst und notwendigerweise im Leben und in der Sendung der Teilkirchen, der Diözesen, zum Ausdruck, in denen „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist", und ganz konkret in der Pfarre; denn „in einem gewissen Sinn ist sie die Kirche, die inmitten der Häuser ihrer Söhne und Töchter lebt". In allen Bereichen gibt es individuelle und gemeinschaftliche Formen der Teilhabe am Leben und an der Sendung der Kirche (N. 25—31). Nach diesen grundlegenden Aussagen in den ersten zwei Kapiteln des Dokumentes wird auf konkrete Formen der Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung hingewiesen: Das Evangelium zu verkünden, stellt das Grundanliegen dar; denn die Stunde fordert eine neue Evangelisierung; die communio stellt sich ja wesentlich als missionarische communio dar (N. 32—36). Sodann ist „die unverletzliche Würde eines jeden Menschen neu zu entdecken und entdecken zu lassen, eine wesentliche Aufgabe, ja, in einem gewissen Sinn die zentrale und alle anderen einschließende Aufgabe im Kontext des Dienstes an der Menschheitsfamilie, zu dem die Kirche und in ihr die Laien berufen sind." Dazu gehört die Ehrfurcht vor dem unantastbaren Recht auf das Leben, das Recht auf Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit (N. 37—39). Die Familie ist der erste Raum für das soziale Engagement, die Liebe ist dabei die Seele und das Fundament der Solidarität (N. 40—41).

„Die Liebe, die dem Menschen dient, kann nicht von der Gerechtigkeit getrennt werden: Die eine und die andere verlangen jede auf ihre Weise die volle Anerkennung der Rechte der Person, auf die die Gesellschaft mit all ihren Strukturen und Institutionen hingeordnet ist. Um die zeitliche Ordnung im genannten Sinn des Dienstes am Menschen christlich zu inspirieren, können die Laien nicht darauf verzichten, sich in die 'Politik' einzuschalten, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des Allgemeinwohls dienen" (N. 42—44).

Das vierte Kapitel weist auf die Vielfalt der Berufungen in der Kirche hin, in den verschiedenen Altersstufen und Lebenslagen, bei Jugendlichen, Kindern und alten Menschen, bei Frauen und Männern, bei Kranken und Leidenden (N. 45—56). Das letzte, fünfte Kapitel ist der Erziehung und Ausbildung der Laien gewidmet: „Das biblische Bild des Weinstocks und der Reben enthüllt uns einen anderen wesentlichen Aspekt des Lebens und der Sendung der Laien: die Berufung, zu wachsen

und ständig zu reifen, immer mehr Frucht zu bringen." Dabei ist Gott der erste und große Erzieher seines Volkes; sodann „ist vor allem Erzieherin die Universalkirche, in der dem Papst die erste Aufgabe als Erzieher der Laien zukommt"; diese Aufgabe üben auch die Teilkirchen aus, ganz konkret die Pfarren und die anderen kleinen kirchlichen Gemeinschaften. Dabei stellt die christliche Familie als „Hauskirche" eine naturgegebene, grundlegende Schule der Glaubenserziehung dar (N. 57—63). Der erneute Anruf an die Laien, sich ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und ihrer außerordentlichen Würde als Christen bewußt zu sein, sowie ein Gebet zu Maria beschließen dieses Dokument der Bischofssynode, die im Oktober des „marianischen Jahres" stattgefunden hat.

(Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Christifideles laici" über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30. Dezember 1988, dem Fest der Heiligen Familie. „L'Osservatore Romano", Nr. 25, vom 30./31. Jänner 1989.)

Gegen Rassismus und Antisemitismus

„Wer rassische Gedanken oder Haltungen hegt, versündigt sich an der Botschaft Christi". Dies ist einer der Kernsätze des neuen Dokumentes der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" (Gerechtigkeit und Frieden). Das Schreiben, das den Titel „Die Kirche und der Rassismus — für eine brüderliche Gesellschaft" trägt, erteilt allen Bestrebungen rassistischer und antisemitischer Art eine eindeutige und klare Absage. Konkret angesprochen werden sowohl der in Südafrika „institutionalisierte Rassismus" als auch die noch immer herrschende ungleiche Behandlung von Schwarzen gegenüber Weißen in den USA, die Ausländerfeindlichkeit in zahlreichen Ländern der Erde und der Antisemitismus, „der trotz der Schrecken des Holocaust immer noch nicht gänzlich verschwunden" sei. Aber auch die wirtschaftliche Ausbeutung von bestimmten Personengruppen, die Forschung auf dem Gebiet der künstlichen Befruchtung zur „Produzierung von Menschenwesen", die nach Rassenkriterien ausgewählt wurden, und die Abtreibung aus geschlechtsspezifischen Gründen werden in dem Dokument als Rassismus verurteilt.

In diesem Schreiben werden auch entsprechende Haltungen im christlichen Mittelalter kritisch erwähnt, ebenso der politische Druck, dem sich Missionare bei der Verkündigung der Botschaft haben beugen müssen.

So heißt es: „Auch das christliche Mittelalter unterschied an Hand religiöser Kriterien zwischen Völkern: Christen, Juden und 'Heiden'. Aus diesem Grund waren im 'Zeitalter des Christentums' die Juden, da sie als hartnäckige Zeugen einer Weigerung des Glaubens an Christus galten, oft Gegenstand schwerer Demütigungen, Vorwürfe und Verbote". Hinsichtlich der Mission wird gesagt: „An Orten, wo die Missionare stärker auf die politische Macht angewiesen waren, fiel es ihnen schwerer, dem Machtstreben der Kolonialisten entgegenzutreten. . . . Im 18. Jh. wurde eine wirkliche Rassenideologie ersonnen, die im glatten Widerspruch zur Lehre der Kirche steht."

Als tragischste Form der rassistischen Ideologie wird der Antisemitismus während der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland bezeichnet. Die Rassenideologie der NSDAP sei zur „Basis ihres Wahnsinnsprogramms, zur physischen Ausrottung der ihrer Meinung nach minderwertigen Rassen geworden." Diese Partei sei für einen der größten Völkermorde der Geschichte verantwortlich gewesen; die Mordwut habe vor allem das jüdische Volk in unerhörtem Ausmaß getroffen. Vom Rassismus zur Eugenik sei es nur ein Schritt, der schnell getan war, heißt es in dem Dokument weiter. Über diesem Drama des Nazirassismus dürften jedoch andere Massenausrottungen von Bevölkerungsgruppen nicht vergessen werden, so die der Armenier unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg, und in neuester Zeit, aus ideologischen Gründen, eines Großteils

des kambodschanischen Volkes. Auf das Kastenwesen und andere Trennungen in Afrika und Asien eingehend, wird gesagt:

„In Afrika und Asien gibt es Gesellschaften, in denen immer noch eine scharfe und schwer zu überwindende Trennung nach Kasten oder Gesellschaften besteht. Das Phänomen der Sklaverei, die einst in Zeit und Raum fast universell geübt worden ist, ist unglücklicherweise noch nicht überwunden . . ."

Als extremste Form rassischer Ungleichheit wird die Apartheidpolitik in Südafrika genannt. Der dort praktizierte „institutionalisierte Rassismus" schließe die schwarze Bevölkerungsmehrheit von einer „wirksamen Vertretung in der nationalen Regierung" aus. Die Fortdauer dieses „Repressionszustandes, dessen Opfer die Mehrheit der Bevölkerung ist, findet immer weniger Duldung". Daher sei es höchste Zeit, die Zukunft „auf dem Grundsatz der gleichen Würde jeder Person aufzubauen". Die gesamte südafrikanische Gesellschaft und die Völkergemeinschaft müßten jede Anstrengung unternehmen, um einen konkreten Dialog zwischen den beteiligten Hauptparteien zustande zu bringen. Die Völkergemeinschaft besitze zwar keine Zwangsmittel gegen Staaten, die immer noch Rassendiskriminierungen verübten, aber das Völkerrecht lasse dennoch einen angemessenen Druck gegenüber diesen zu. An die USA richtet die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax" die dringende Aufforderung, die ohnehin erst seit 1964 legal beendete, aber immer noch praktizierte Diskriminierung in allen Gesellschaftsbereichen auszumerzen. An alle anderen Nationen, in denen auf Grund uralter kolonialer Strukturen Minderheiten leben, wird appelliert, gerechte Gesellschaftsformen für alle Bevölkerungsteile, wie Ureinwohner und andere, zu suchen. Die Problematik, die hinsichtlich der Gleichheit aller Menschen in der Welt herrscht, wird also schonungslos aufgelistet. Konkrete Aufgabe ist es, die Menschenrechte nicht nur verbal anzuerkennen, sondern sie mit Leben zu erfüllen.

(Päpstliche Kommission „Justitia et Pax": „Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft", 3. November 1988; das Dokument wurde am 10. Februar 1989 in Rom veröffentlicht.
„L'Osservatore Romano", Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 7, vom 17. Februar 1989; vollständiger Text in Nr. 9 vom 3. März 1989; ital. Originaltext in „L'Oss.Rom.", Nr. 35 vom 11. Februar 1989.)

Vatikanisches Arbeitsbüro

Mit einem „Motu proprio" hat Papst Johannes Paul II. das schon vor einiger Zeit angekündigte Arbeitsbüro des Apostolischen Stuhles eröffnet. Dem vom 1. Januar 1989 datierten und am 25. Januar veröffentlichten Papstschreiben ist ein „probeweise" für 5 Jahre genehmigtes Statut beigefügt. Das neue Arbeitsbüro ist „zuständig für die Arbeit in jeder Form und Weise", die von den Angestellten der Römischen Kurie, des Staates der Vatikanstadt und von Radio Vatikan sowie von bereits bestehenden oder zukünftigen Organismen oder Einrichtungen geleistet wird, die außerhalb des Vatikanstaates liegen, jedoch vom Apostolischen Stuhl verwaltet werden.
Das neue, schon von der Konstitution über die Reform der Römischen Kurie vorgesehene Organ soll dafür sorgen, „daß in der besonderen Gemeinschaft von Arbeitnehmern im Dienst des Papstes die Würde jedes einzelnen gewährleistet werde; daß die finanziellen und sozialen Rechte jedes Mitgliedes anerkannt, geschützt, angepaßt und gefördert werden; daß die jeweiligen Pflichten von den Arbeitnehmern getreu erfüllt, die Mitverantwortung gefördert und der Dienst noch verbessert werden". In dem Motu proprio wird außerdem betont: „In Anbetracht der besonderen Natur des Dienstes für den Heiligen Stuhl ist die Anwendung von Macht zur Durchsetzung von Forderungen nicht denkbar". In Konfliktfällen soll

vielmehr der „ernstgemeinte Dialog" zur Lösung der Probleme führen. In dem gleichzeitig veröffentlichten Statut des Arbeitsbüros heißt es (unter Art. 10), Arbeitskontroversen würden auf dem Weg der Versöhnung gelöst. Falls es zu keiner Einigung käme, müßte das „Versöhnungs- und Schiedsgericht" angerufen werden, dessen drei Mitglieder vom Kardinalstaatssekretär ernannt werden. Der Generaldirektor ist laut Statut unter anderem auch für die Beziehungen zu den Vertretern der Belegschaft zuständig.
Das Arbeitsbüro begann seine Tätigkeit am 1. März 1989; am gleichen Tag traten die entsprechenden Maßnahmen zur vollen Anwendung der Reform der Römischen Kurie in Kraft.

(„L'Osservatore Romano", Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 5, vom 3. Februar 1989; voller deutscher Text in Nr. 12/13 vom 24. März 1989; ital. Originaltext in „L'Oss. Rom." Nr. 21, ital., vom 26. 1. 1989.)

Schutz des Bußsakramentes

Die Kongregation für die Glaubenslehre hat zum Schutze des Bußsakramentes und des Beichtgeheimnisses folgendes Dekret erlassen:
Unbeschadet der Vorschrift des can. 1388 CIC zieht sich die Exkommunikation als Tatstrafe zu: wer anläßlich einer sakramentalen Beichte, sei sie ernst gemeint oder vorgetäuscht, das vom Beichtvater oder vom Beichtenden Gesprochene mit einem technischen Gerät aufnimmt oder durch soziale Kommunikationsmittel verbreitet. Dabei ist es unerheblich, ob es sich um die eigene Beichte oder um die einer anderen Person handelt.

(Das Dekret ist durch die Promulgation in den AAS, LXXX/1988, 1367, am 23. September 1988 in Kraft getreten.)

Feiern in den Gruppen des „Neukatechumenalen Weges"

Die Kongregation für die Liturgie und die Sakramente hat oft Anfragen erhalten, auch von seiten der Bischöfe, bezüglich der Feiern der Eucharistie in den Gruppen des sogenannten „Neukatechumenalen Weges". Mit Bezug darauf und ohne späteren Bestimmungen vorzugreifen, erklärt dieses Dikasterium dazu folgendes:
1. Die Feiern von partikulären Gruppen, die sich versammeln zu einer spezifischen, ihnen eigenen Formation, sind geregelt in den Instruktionen „Eucharisticum mysterium" vom 25. Mai 1967, in den Nummern 27 und 30 (AAS 59/1967, 556, 557) und „Actio pastoralis" vom 15. Mai 1969 (AAS 61/1969, 806—811).
2. Die Kongregation genehmigt, daß unter Bedachtnahme auf die Verfügungen der Instruktion „Actio pastoralis", Nummern 6 — 11, die Gruppen des erwähnten „Weges" die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen können, immer mit ungesäuertem Brot, und daß sie den Ritus des Friedens „ad experimentum" verlegen können an die Stelle nach dem allgemeinen Gebet.
3. Der Ortsbischof muß der Gewohnheit entsprechend oder „ad casum" informiert werden über Ort und Zeit von solchen Feiern. Ohne seine Erlaubnis können sie nicht stattfinden.
Aus Anlaß dieser Erklärung betont die Kongregation das in den oben zitierten Instruktionen Gesagte nochmals, besonders die nachfolgende Empfehlung:

„Die Seelenhirten werden nachdrücklich aufgefordert, den spirituellen und formativen Wert dieser Feiern zu beachten und zu vertiefen. Diese erreichen ihr Ziel nur dann, wenn sie die Teilnehmer zu einem tieferen Verständnis des christlichen Geheimnisses führen, zu einem Wachstum in der Verehrung Gottes, zu einer Einfügung in die Gesamtheit der kirchlichen Gemeinschaft und zur fruchtbaren Ausübung des Apostolates und der Bruderliebe" („Actio pastoralis").

(Verlautbarung der Kongregation für die Liturgie

und die Sakramente vom 19. Dezember 1988; „L'Osservatore Romano", Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 5, vom 3. Februar 1989; ital. „L'Oss. Rom." Nr. 305, vom 24. 12. 1988.)

Antworten auf vorgelegte Fragen

Die Päpstliche Kommission für die authentische Interpretation des CIC hat auf vorgelegte Fragen die nachfolgenden Antworten gegeben:

1. Zur Spendung der Kommunion durch Kommunionhelfer (Laien) hat die genannte Kommission am 20. Februar 1987 folgendes entschieden:
Kommunionhelfern ist die Kommunionspendung dann untersagt, wenn ordentliche Kommunionspender (Priester oder Diakone) anwesend sind, selbst wenn sie nicht konzelebrieren, es sei denn, diese seien auf irgendeine Weise am Austeilen der hl. Kommunion gehindert.
Papst Johannes Paul II. hat diese Entscheidung am 1. 6. 1988 bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet. (AAS 80/1988, 1373.)

2. Rekurs von Vereinen gegen bischöfliche Dekrete
Die Mitglieder der Kommission behandelten am 29. April 1987 folgende Frage:
Ob Vereinigungen von Gläubigen, die eine juristische Person bilden und auch die Anerkennung erlangt haben, wovon der can. 299 § 3 handelt, aktiv legitimiert sind, auf hierarchischem Weg einen Rekurs gegen ein Dekret ihres eigenen Diözesanbischofs zu tätigen.
Antwort: Nein als Vereinigung; Ja als einzelne Gläubige, wobei sie einzeln oder mehrere vereint vorgehen können, insofern sie wirklich eine schwere Bedrückung erlitten haben, muß dem Richter ein angemessener Ermessensspielraum zugebilligt werden.
Papst Johannes Paul II. hat diese Antwort am 20. Juni 1987 bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet. (L'Osservatore Romano", Nr. 281 vom 25. 11. 1988.)

3. Exkommunikation für Abtreibung
Am 19. Januar 1988 behandelten die Mitglieder der genannten Kommission folgende zwei Fragen:
Ob unter Abtreibung, wovon der can. 1398 handelt, nur das Ausstoßen der unreifen Leibesfrucht zu verstehen ist, oder auch Tötung der Leibesfrucht, die auf irgendwelche Weise zu irgendwelchem Zeitpunkt nach der Empfängnis geschieht.
Antwort: Nein zum ersten Teil, Ja zum zweiten Teil der Frage; d. h. jegliche Tötung oder Beseitigung der Leibesfrucht nach einer Empfängnis ist Abtreibung im Sinn des can. 1398 CIC und mit der dort angegebenen kirchlichen Strafe (Exkommunikation) belegt.

4. Exemption von Prälaten aus Orden
Ob Ordensleute, die zu Prälaten der Römischen Rota ernannt werden, exempt sind von ihrem Ordensordinarius sowie von den Verpflichtungen ihrer Ordensprofeß, nach Art der Ordensmänner, die zu Bischöfen ernannt werden.
Antwort: Nein zur gesamten Frage, ausgenommen jene Obliegenheiten, die zur Ausübung ihres Amtes gehören.
Papst Johannes Paul II. hat diese Antworten am 23. Mai 1988 bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

5. Weihbischof darf nicht Bischofskonferenz vorstehen
In der Sitzung am 19. Januar 1988 haben die Mitglieder der Codex-Interpretations-Kommission über folgende Fragen beraten:
Darf ein Weihbischof das Amt eines Präsidenten (Vorsitzenden) oder eines stellvertretenden Vorsitzenden einer Bischofskonferenz wahrnehmen; darf er dies tun als Vorsitzender der Bischofsversammlung einer Kirchenregion, von der in can. 434 CIC die Rede ist?

Antwort: Nein zu beiden Teilen der Frage. — Der Präsident der Kommission, Kardinal Rosario J. Castillo Lara äußerte sich persönlich dazu: Diese negative Antwort könnte Überraschung und Bestürzung auslösen; jemand könnte auf den alten Spruch verweisen: „Gegen Tatsachen gilt kein Argument", zumal im Kirchenrecht keine ausdrückliche Norm in dieser Frage enthalten sei; aber Weihbischöfe sind in der Bischofskonferenz eben nur „Mitglieder zweiter Ordnung". (Weihbischöfe waren schon in mehreren Ländern zu Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt worden, so auch in der Schweiz.) („L'Osservatore Romano" vom 10. März 1989.)

STIFTSKELLEREI REICHERSBERG
älteste Weinkellerei des Innviertels
Wir führen erstklassige österreichische Weine und Klostersekt
des Chorherrenstiftes Klosterneuburg
sowie Original-Abfüllungen ausländischer Weine
Valpolicella — Soave — Frascati — Chianti — Beaujolais

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

Herausgeforderte Spiritualität

Spiritualität gehört heute zum Vokabular von Theologie und Kirche und das in vielfältiger Hinsicht. Die vielerorts neu aufbrechende Religiosität bringt große Herausforderungen mit sich. Wird von den einen positiv mehr Spiritualität gefordert, sprechen andere verächtlich von spirituellen Gruppen, die sich in Verinnerlichung und Privatisierung flüchten. Sprechen manche Gruppen mit abschätzigen Worten über das soziale Engagement der Kirche (z. B. über den geplanten Sozialhirtenbrief in Österreich), so sehen andere wiederum in jeder Form von Spiritualität bloß einen ideologischen Überbau. Spiritualität und Frömmigkeitsformen stehen mit an der Front gegenwärtiger kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. So erleben z. B. heute manche Orden, in der Geschichte die primären Träger von „Spiritualität", eine Disziplinierung, anderseits erhalten Gruppen starken Einfluß, deren geistliche Quellen sich nicht primär vom „Evangelium, der Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche" (Hans Urs von Balthasar) nähren. Zudem rücken Privatoffenbarungen und Geheimtraditionen in den Vordergrund, daß nicht mehr so klar ist, ob sich nun Gott in Jesus Christus ein für alle mal geoffenbart hat. Die christliche Botschaft wird z. T. auch unter dem Deckmantel der Frömmigkeit verfälscht.

Spiritualität ist auch zum Ort fundamentaltheologischer Auseinandersetzung bzw. Begründung geworden. Ohne einfach apologetisch auszugrenzen, ist doch die nüchterne „Unterscheidung der Geister" hinsichtlich Strömungen gefragt, die von einem Neuen Zeitalter, von Ganzheitlichkeit, von Harmonie und vom Einswerden mit dem Kosmos sprechen. Mystische Traditionen können zum Ausgangspunkt für einen Dialog mit den Religionen werden. Sie werden aber auf verschiedenen Bazaren angeboten. Neuplatonische Mystik hat andere Voraussetzungen als personale christliche Mystik. Näher in das Zentrum fundamentaltheologischen Interesses ist der „Erweis des Geistes und der Kraft" durch den Zeugen gerückt (vgl. Handbuch für Fundamentaltheologie 4, 400ff).

Auch innerhalb des theologischen Fächerkanons hat sich der Stellenwert der Spiritualität verändert. Sie ist längst nicht mehr bloß ein Appendix, eine Randerscheinung oder eine Zuflucht für jene geistig minder Bemittelten, die noch nicht auf die Höhe aufgeklärter Reflexion gekommen sind. Wichtige theologische Entwürfe schöpfen ja aus spirituellen Ressourcen. „Ich habe Gott erfahren" — diese Worte legt Karl Rahner Ignatius von Loyola in den Mund und bestätigt damit, daß sein theologisches Denken in der Gnadenerfahrung wurzelt. Hans Urs von Balthasars Trilogie der Ästhetik, Dramatik und Logik ist nicht ohne das Strukturprinzip der „Evangelischen Räte" zu verstehen. Johann B. Metz postuliert für seine „Politische Theologie" die Einheit von Mystik und Politik und sieht die Identität des Christlichen in der Nachfolge Jesu gewahrt. Auch die „Option für die Armen" der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat ihren Grund weniger in soziologischen Analysen als vielmehr in der spirituellen Christuserfahrung in den Armen. Schließlich sind auch die Praktiker durch die Spiritualität herausgefordert. Karl Rahner hat schon vor 20 Jahren eine neue Mystagogie gefordert. Die praktischen Fragen: Wie kann ich beten? Wie kann ich Gott erfahren? bewegen viele. Und im Bereich der Gemeindetheologie hat sich die Pastoraltheologie auch mit der Frage herumzuschlagen, wie geistliche Bewegungen und Gemeinschaften in den Aufbauprozeß von Kirche und Gemeinde eingebunden werden können.

Vielen dieser Herausforderungen will sich das *Praktische Lexikon der Spiritualität** stellen. Ein Lexikon wäre überfordert, wollte man von ihm Diskussionsbeiträge über Spezialfragen der spirituellen Theologie oder auch den Forschungsstand in historischen Fragen der Spiritualität erwarten. Auch konkrete praktische Gebets- und Meditationshilfen wären fehl am Platz. Wohl liegt der Schwerpunkt auf der „Praxis, der Vollzugsseite des gelebten oder zu lebenden Glaubens" (V). Die praktische Ausrichtung versteht sich als „Hilfe für das geistliche Leben", die die „Freude am Glauben, am Christsein in der Kirche wecken und fördern" will (VII). Bezugspunkte für die Praxis sind einerseits die Schrift bzw. das Glaubens- und Erfahrungswissen der Kirche, andererseits die konkrete Gegenwart mit dem Auftrag zur Weltverantwortung und Weltgestaltung. „Der Ort der Spiritualität ist dort, wo Evangelium und Leben einander begegnen" (VI). Adressat ist der interessierte und religiös ansprechbare Christ, der schon Aufgeschlossenheit und Erfahrungen mitbringt.

Das Lexikon informiert in über 500 Artikeln, von mehr als 200 katholischen und evangelischen Autoren verfaßt, über die großen Meister und Schulen der Spiritualität, über verschiedene Formen von Meditation und Gebet,

* SCHÜTZ CHRISTIAN (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität.* (1504 Spalten). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 78,—.

über wichtige Erscheinungsformen der Spiritualität außerhalb des Christentums wie auch über Frömmigkeitsformen und Ausdrucksformen der Religiosität, wie sie im Laufe der Geschichte entwickelt wurden.
Positiv hervorzuheben ist die Vielfalt und die große Bandbreite unter den Autoren. Geboten werden z. B. Abrisse über afrikanische, biblische, evangelische, fernöstliche, indische, jüdische, monastische, ökumenische und orthodoxe Spiritualität. Dankbar ist man für die starke Berücksichtigung des 20. Jahrhunderts mit Beiträgen zu Bonhoeffer, Câmara, Day, Delp, Foucauld, Guardini, Hammarskjöld, Johannes XXIII., Martin Luther King, Kolbe, Merton, Marie Noël, Rahner, Romero, R. Schneider, E. Stein, Taizè, Teresa von Kalkutta, Teilhard de Chardin.
Zu erwähnen ist ferner ein guter Überblick über verschiedene Meditationsformen (Biblische Meditation, Bild-, Existenz-, Gedichts-, Gesprächsmeditation, Ikebana, Metapher-, Musikmeditation, naturale, östliche, transzendentale Meditation).
Im Rahmen einer Rezension ist eine inhaltliche Auseinandersetzung mit einzelnen Artikeln nicht möglich. Hier sei nur das zentrale, vom Herausgeber selbst verfaßte Stichwort „christliche Spiritualität" aufgegriffen. Christian Schütz versteht „christliches Leben" als „Leben aus dem Geist Gottes". Dieser Geist ist nach dem Zeugnis der Schrift, dem Fundament christlicher Spiritualität, immer schon der „Geist der Einheit und Gemeinsamkeit, der Gemeinschaft und der Gemeinde, der Kirche und der Welt als Schöpfung und ihrer Geschichte" (1173). Von Christus und dem Geist her ist christliche Spiritualität eine Spiritualität der Menschwerdung und der Gottebenbildlichkeit: „Das Ja zum Schöpfer und zur Schöpfung, das Ja zum eigenen Geschöpfsein bildet das Fundament zur Menschwerdung des Menschen" (1175). In Christus, der Mitte christlicher Spiritualität, ist die „gloria Dei" der „homo vivens" und zugleich die Gottesschau das Leben des Menschen (Irenäus von Lyon, Adversus haereses IV, 20.7). In Christus und dem Geist ist christliche Spiritualität dialogisch auf alle Geschöpfe geöffnet und zugleich inkarnatorisch auf den Alltag bzw. auf die soziale, politische und kulturelle Wirklichkeit verwiesen.
Selbstverständlich kann hier kein umfassender, systematischer Entwurf verlangt werden. Über Schütz hinaus hätte aber vom Begriff des Zeugen her, der in Jesus Christus sein Maß hat, die Differenz zwischen Welt und Heil und somit die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Geister als Aufgabe der Spiritualität stärker betont werden können.
Die Beiträge des Lexikons wurden von Spezialisten verfaßt. Das hat Vorteile, wenn ihnen genug Raum für eine gelungene Synthese z. B. von Systematik und Spiritualität zugestanden wurde. Beispiele für eine gelungene Synthese sind die Stichworte „Inkarnation" (J. Singer) und „Auferstehung" (G. Greshake). Häufig wurden aber die Autoren doch sehr beschränkt. Der Beitrag „Zeugnis" stammt von einem Bibliker. Hinweise, mit welchen Schwerpunkten das biblische Zeugnis in der Geschichte verwirklicht wurde und in der Gegenwart wird (Martyrium, Askese, Jungfräulichkeit, Option für die Armen, Einsatz für Gerechtigkeit) fehlen bei diesem Artikel. Der Beitrag „Prophet" ist ebenfalls exegetisch; die praktische Vermittlung — wie auch die Frage der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten — vermißt man. Die Ausführungen zu „Reinkarnation" sind historisch gut, systematisch aber sehr knapp. Beim Artikel „Trinität" finden sich keine Angaben über Heilige, deren Frömmigkeit ausdrücklich trinitarisch fundiert war. Bei „Laienfrömmigkeit" hätte man anmerken können, daß es eine solche nicht erst in unserem Jahrhundert gibt, sondern daß sie z. B. schon bei Clemens von Alexandrien ausgiebig vorkommt. Bei manchen Beiträgen bleibt der aktuelle Bezug eher dürftig. So ist es in der Praxis wenig hilfreich, wenn es zum Zusammenhang von „Gnosis" und „New Age" nur heißt: „In jüngster Zeit wird gnostisches Gedankengut im sog. New Age geortet." Auch die Informationen über geistliche Bewegungen und Gemeinschaften unserer Zeit sind kurz ausgefallen. Da die Literaturangaben keine Hinweise auf Quellentexte bringen, sind sie nicht sehr nützlich. Außerdem wirken sie eher zufällig. So fehlen oft wichtige Standardwerke: Für „Aktion/Kontemplation" z. B. den Kommentar zur Summa des Thomas II-II, 171—172 in der Deutschen Thomas Ausgabe Bd. 23 von Hans Urs von Balthasar. Bei „Bittgebet" vermißt man die Arbeit von H.

Schaller, Das Bittgebet (Einsiedeln 1979). Unter dem Stichwort „Unterscheidung der Geister" sucht man vergeblich nach der gleichnamigen Studie von M. Schneider (Innsbruck 1983), bei „Gnosis" wäre K. Rudolph (Hg.), Gnosis und Gnostizismus (Darmstadt 1975) erwähnenswert gewesen.

Das Lexikon kann insgesamt als Erstinformation gute Dienste erweisen. Viele der aufgenommenen Artikel sind aber doch zu skizzenhaft und letztlich auch zu wenig konkret praktisch. Zur eingehenderen Information wird man also nach wie vor das „Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique" (Paris 1937ff) oder das „Dizionario degli istituti di perfezione" (Roma 1974ff) konsultieren müssen. Das zeigt, daß im Bereich Spiritualität für die deutschsprachige Theologie insgesamt noch ein Nachholbedarf besteht.

Linz *Manfred Scheuer*

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 erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

FRANZÖSISCHE REVOLUTION

■ SOBOUL ALBERT, *Die Große Französische Revolution.* Ein Abriß ihrer Geschichte (1789—1799). Hg. u. übers. v. J. Heilmann u. D. Krause-Vilmar. (632, 2 Farbtafeln). Athenäum, Frankfurt 1988. Geb. DM 38,—.

Der Autor war langjähriger Direktor des Instituts für Geschichte der Französischen Revolution an der Sorbonne. Seine Habilitationsarbeit schrieb er über die Sansculotten. Sie gilt als Klassiker der revolutionären Geschichtsschreibung.

Soboul ist Vertreter einer „jakobinischen Revolutionsbetrachtung", für die die Revolutionsprozesse, einschließlich aller Greuel und Verirrungen, notwendigen geschichtlichen Abläufen entsprechen, die insgesamt bejaht, wenn nicht gutgeheißen werden. Nun ist gegen die subjektive Wertordnung eines großen Forschers nichts einzuwenden, wenn er sich dieser metahistorischen Vorgabe bewußt ist und sich bereit zeigt, dies offenzulegen. In gewisser Weise bewundere ich auch einen Stil, durch den die persönliche Betroffenheit und weltanschauliche Wahl hinter einer unterkühlten Ansammlung von Vorgängen, Daten und Tatsachen verborgen gehalten wird.

Nur reizt mich dieser positivistische Stil, wo es an das Abschlachten von Menschen geht. Ich möchte hier ein Beispiel anführen: Wenn der Verfasser ohne jede Stellungnahme berichtet, wie die Revolutionstribunale in der Zeit des „Terreur" ihre ganze „Rechts"-Prozedur auf die Feststellung der Identität des Verdächtigten beschränkten, dann entspricht das (ohne vorschnelle Analogisierung) jener Selektionsunmoral, deretwegen wir nur beten können, daß sie nie wieder kommt. Das ist der Grund, warum ich einen nur vermeintlich wertfreien wissenschaftlichen Stil dieser Art für bedenklich halte. Denn es können wieder Wahnsinnige kommen und im Namen irgendeines vermeintlich Absoluten die tödliche Selektion bestimmter Menschengruppen fordern. Solche Wahnsinnige können sich jederzeit auf das Vorbild der Jakobiner berufen, deren Untaten die Wissenschaft kanonisiert hat.

Soboul hielt mit Recht dem „Revisionisten" Francois Furet, der die französischen Ereignisse als Kulturrevolution und Verirrung des Intellekts versteht, entgegen, daß es nicht genüge, einen historischen Gegenstand „zu denken, man müsse ihn auch verstehen". (576) Doch das gleiche gilt wohl auch für die als Kontrarevolutionäre abgestempelten Bauern in der Vendée, die eidverweigernden Priester und Nonnen und für alle jene, denen immer noch an Religion und Kirche etwas lag. Bei einer wirklich großen Geschichtsschreibung müßte das „Verstehen" umfassend sein. Und das vermisse ich hier.

Daß das Werk weithin etwas langweilig wirkt, mag an dem besagten Stil mit seinem gewollten Positivismus liegen. Ich vermag nicht zu beurteilen, wieweit die Übersetzung daran schuld ist. Ich stoße mich an falschen Übersetzungssynonymen: Der Abbé Emery von St. Sulpice (423) war kein „Abt". Die „Terroristen" des Terreur sind von den heutigen „Terroristen" unterschieden. „Säkularisation" wird immer mit „Verweltlichung" übersetzt, was wenigsten doppeldeutig wirkt im Sinne einer moralischen Bewertung.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ REICHARDT ROLF (Hg.), *PLOETZ — Die Französische Revolution.* (335, 39 Abb.). PLOETZ, Freiburg 1988. Geb. DM 44,—.

Der Ploetz-Verlag in Freiburg gibt eine bemerkenswerte Reihe historischer Sachbücher heraus, die, unter Verzicht auf den wissenschaftlichen Anmerkungsapparat, von anerkannten Fachleuten betreut,

mit ausgiebigen Literaturverweisen und mit Unterstützung durch zeitgenössische Stiche und ausgewählte, übersetzte Quellentexte einer breiteren Leserschicht dienlich sein wollen.

Der vorliegende Band wurde vom Mainzer Revolutionsforscher Rolf Reichardt betreut. Eine Anzahl jüngerer Autoren stand als Mitarbeiter zur Verfügung. Zunächst wird der Verlauf der Revolution geschildert (Ursachen: Thamer; Stadt: Reichardt; Bauern: van den Heuvel; Gegenrevolution: Wagner; Kriege: Wagner), dann die Wirkungsbereiche (Recht: Schmale; Wirtschaft: van den Heuvel; Familie: Botsch; Kirche: Schleich; Schule: Reichardt: Kunst: Herding; Literatur: Lüsebrink; Europa: Dumont).

Das Buch bietet insgesamt eine recht brauchbare Zusammenfassung der Forschungsergebnisse vor allem französischer und englischer Spezialisten. Die Darstellung bemüht sich um Konkretheit durch Details und bedeutsames statistisches Material: Der Leser erfährt z. B. ziemlich genaue Aufstellungen über die zahlenmäßige Zusammensetzung des französischen Klerus (173 f). Andererseits ist das Buch nicht immer so flüssig lesbar, wie es bei dem vom Verlag intendierten Genus erforderlich wäre. Es macht gelegentlich den Eindruck, als ob diplomierte Übersetzer der fremdsprachigen Vorlagen am Werk gewesen seien, die nicht immer über das entsprechende Sachwissen verfügten: z. B. wird schon auf dem Deckblatt ein eindeutig weltpriesterlicher Abbés mit „Abt" wiedergegeben, statt „Weltpriester" heißt es „weltlicher Priester", statt „Totenmesse" „Sterbemesse" (173). „Pastoralklerus" statt „Pfarrklerus", „Kollegkirche" statt „Kollegiatskirche". Ich glaube auch nicht, daß es richtig ist, die Jesuiten des 18. Jh. (als Gegenspieler der Jansenisten) als „Ultramontane" (173) zu bezeichnen. Die Jesuiten waren damals bekanntlich besonders staatskirchlich orientiert. Daß durch die „Gegenreformation" die katholische „Kirche glanzvoll erstarkt" (172) sei, beruht auf einer wie es scheint unausrottbaren Begriffsverwirrung. Ich hoffe, daß es nicht außerwissenschaftliche Gründe waren, daß das eben in fünfter Auflage erschienene Werk über Kirche und Französische Revolution von Hans Maier nicht angeführt wurde. Mich wunderte, daß in dem überaus lehrreichen Kapitel „Kirche, Klerus und Religion" das gut belegbare Problem des religiösen Schwärmertums beim Verlauf der Revolution überhaupt nicht zur Sprache kommt. Es gibt einen guten Abschnitt über revolutionäre Ersatzkulte (183 f), aber nichts über sonstige pseudoreligiöse Vorgänge.

Der Leser sei auch darauf aufmerksam gemacht, daß die Kürzungen bei der Wiedergabe von Quellentexten auch schon Interpretation sein können: S. 107 wurde ein Teil der Rede vom 1. Okt. 1793 abgedruckt, die man in ihrer Gänze wohl als Aufforderung zum Genozid verstehen muß. Es ging um die aufständischen Bauern in der Vendée. 150.000 wurden hingeschlachtet. Im Original stand auch die bezeichnende Aufforderung, auch Frauen und Kinder wahllos umzubringen, weil man künftige Royalisten verhindern müsse.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. (Hg. von Gerhard Müller), — *Band XVI: Idealismus — Jesus Christus IV.* Verlag Walter de Gruyter, Berlin, New York 1987. (795). Halbleder DM 360,—.

Aus der Fülle des in diesem Band versammelten Wissens hebe ich einige Artikel heraus. Gleich der erste bringt auf zwanzig Seiten eine dicht gedrängte Darstellung zum Stichwort „Idealismus" (W. Janke), freilich ohne die theologische Rezeption dieser Philosophie, etwa mit den Namen Karl Rahner und Karl Barth, auch nur zu erwähnen. In der Bibliographie zu „Ideologie/Ideologiekritik" fehlen die Aufsätze von Walter Kern. Der Text über Ignatius von Antiochien eröffnet die Reihe ausgezeichneter Artikel zu bedeutsamen Gestalten und Bewegungen der Tradition: Ignatius von Loyola, Illuminanten, Innozenz III., Innozenz IV., Inspirationsgemeinden, Irenäus von Lyon, Isaak, Isaak Luria, Isidor von Sevilla, Ivo von Chartres, Hans Joachim Iwand, Friedrich Heinrich Jacobi, Karl Jaspers, Hubert Jedin, Jesuiten, Jan von Ruusbroec u. a. m. Hervorzuheben sind die umfangreichen theologischen Abschnitte zu „Israel" (368—393), „Jerusalem" (590—635) und die ersten vier von elf Kapiteln über „Jesus Christus" (671—772), die auf Bd. XVI und XVII verteilt sind und ein ansehnliches Buch ausmachen. Der Leser findet auch ausführliche Information zu Begriffen wie „Ikonographie", „Imperialismus", „Individuum/Individualismus", „Industrialisierung", „Inquisition", „Institution", „Ironie", sowie religionsgeschichtliche Stichworte: „Indianer", „Iranische Religionen", „Islam", „Jainismus", schließlich über Länder und Städte wie Indien, Indonesien, Irland, Island, Japan, Italien, Ingolstadt, Innsbruck. Es ist mir aufgefallen, daß es zwar einen wenig ergiebigen Artikel zu „Jenseits" gibt, für „Inkarnation", „Inspiration", „Interkommunion" aber auf andere Titel verwiesen wird. Natürlich fällt einem beinahe zu jedem Thema noch ein Buch ein, das nicht genannt wird, oder ein Aspekt, der abgeht. Man sollte aber vorsichtig sein mit dem Kriterium quantitativer Vollständigkeit. Diese ist eine Sache der elektronischen Speicherung, nicht unbedingt einer qualitativ orientierenden Enzyklopädie. Wenigstens einen Druckfehler nenne ich: Seite 64, 29 muß es statt Mure Mura lauten. Im Artikel „Inquisition" (192) heißt es: „Dem Angeklagten wurden die Beweise, die gegen ihn vorgetragen wurden, immer vorenthalten; er mußte seine Verteidigung ohne Kenntnis der Einzelheiten der Anklage vorbereiten. Erst wenn der Fall zum Abschluß kam, wurde der Fall offengelegt, doch wurden auch dann noch stets die Namen der Zeugen geheimgehalten." Mitten in einer Rezension überfällt einen die Verblüffung darüber, wie leicht das christliche System der Liebe die Sprache der gegenseitigen Innigkeit und der gewaltsamen Geheimnispolitik nebeneinander bewältigt, und wie dauerhaft diese Methoden sind.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ AUER JOHANN, *Kleine Katholische Dogmatik IV/2.* (559). Friedrich Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 38,—.

Eine „Kleine Dogmatik" nennt der Vf. das neunteilige

Werk, das nun, mit Ausnahme eines primär methodenbezogenen Einleitungsbändchen, fertig vorliegt. Ein „Werkchen" ist das wahrlich nicht, wenn man den — leider sehr klein gedruckten — inhaltlich sehr reichen Band durchzustudieren versucht. Die Ernte einer 30jährigen Dozententätigkeit ist in diesem Werk eingetragen.

Der vorliegende Band IV/2 enthält die Erlösungslehre und führt somit die in IV/1 gebotene Lehre über Person und Wesen Jesu fort. Manches wiederholt sich da naturgemäß. In 4 Kapiteln behandelt der Autor die Erlösungslehre und schließt eine Mariologie an.

Dem Menschen von heute von Erlösung zu sprechen, ist wahrlich nicht leicht. Zusehr ist er in der Weiterentwicklung der Aufklärung und durch die Erfolge der Technik zu einem „Selbstbewußtsein" gelangt, in dem der Mensch sich selbst zum Maß aller Dinge machte. Die zahlreichen „alternativen Bewegungen" unserer Zeit zeigen allerdings auch die Krise der heutigen Menschheit an.

Der Vf. geht den „Erlösungsideen" in den verschiedenen außerchristlichen Religionen nach, konstatiert da und dort deren Fehlen, findet aber auch Berührungspunkte. Eckpfeiler des christlichen Erlösungsglaubens sind der Schöpfergott, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, der Fall des Menschen, sowie dessen Behebung. Die Aspekte der christlichen Erlösungslehre werden aus dem NT erhoben und anschließend aus der christlichen Tradition beleuchtet. Die differierende Position der Reformatoren wird besonders herausgestellt, u. z. als subjektive Rechtfertigung gegenüber der objektiven katholischen Erlösungslehre. Der Weg der Theologie wird bis in unsere Zeit hinein aufgezeigt.

Das 2. Kapitel behandelt die Grundideen der Erlösungslehre. Es genügt, diese anzuführen: Der Mittlergedanke, die verschiedenen Wörter für „Erlöser" in der Bibel (Sühne, Genugtuung und Verdienst Christi) gegenüber den negativen Mächten: Sünde, Tod und Teufel.

Im 3. Kapitel werden die Mysterien des Erlösungswirkens Jesu behandelt: von der Inkarnation bis zum Erlösertod, ein für die Verkündigung sehr praktisches Kapitel. Sehr praktisch auch der Abschnitt „Die kirchliche Kreuzverehrung und gebeteter Erlösungsglaube". Der mythisch anmutende Satz vom „descensus ad inferos" wird am besten gedeutet als die Heimholung der Gerechten der vorchristlichen Welt. Sehr zentral wird in diesem Buch die Auferstehung Christi behandelt, baut doch unser christlicher Glaube auf diesem Faktum auf. Wie weit man den Berichten von Auferstehung Jesu das Attribut „historisch" zusprechen kann, hängt wohl von der Auslegung dieses Begriffes ab. Historisch sicher feststellbar ist die Überzeugung der Jünger, daß sie dem Auferstandenen begegnet sind, und die Übernahme dieser Predigt durch die ersten Glaubenden.

Sehr ausführlich wird im 4. Kapitel das christliche Weltbild als Frucht des Erlösungswirkens Jesu behandelt. Die angeschlossene Mariologie bringt alles, was zu dieser Thematik gesagt werden kann. Befragt wird zuerst die Bibel, was sie über Person und Heilswirken Mariens zu sagen hat. Gegenüber Versuchen, die „Kindheitsgeschichten" als bloße „Theologoumena" darzustellen, bemüht sich der Vf., ihre Historizität aufzuweisen. Man wird dem nicht in allem zustimmen. Ein Lapsus passierte S. 404, wenn dem Zacharias das „Nunc dimittis" zugeschrieben wird und dem greisen Simeon das „Benedictus". Alle Titel und Auszeichnungen Mariens, alle Formen und Orte der Verehrung werden ausführlich behandelt. Aber vielleicht darf man unterstreichen, was der Autor selber sagt: Es wäre besser, „die fromme Mariologie der griechischen Kirche wieder tiefer zu verstehen suchen, statt vieler dogmatischer Erklärungen" (451).

Der Autor selbst bestimmt den Zweck seines Buches: Es soll nicht nur als Lehrbuch, sondern auch als Sammlung von Unterlagen für theologisches Nachdenken, für Besinnung und Betrachtung dienen. Für letzteres werden nur manche Partien herangezogen werden können. Wer sich aber in einer speziellen Frage gründlich Auskunft holen will, der wird in diesem Buch eine Fundgrube von Material vorfinden.

Linz *Silvester Birngruber*

■ LEUZE REINHARD, *Gotteslehre.* (183). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 34,80.

Der vorliegende Entwurf einer Gotteslehre des Münchener evangelischen Theologen ist in mancher Hinsicht bemerkenswert. Vf. betrachtet wie manche Zeitgenossen die Frage nach Gott in erster Linie als Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott'. Seine Sprachauffassung ist allerdings von der der analytischen Philosophie sehr verschieden: Sprache wird im Gefolge Herders als *energeia* verstanden. Sie „bildet die Wirklichkeit nicht ab, sie gestaltet sie, macht sie für uns erst zu dem, was sie ist" (12). Das Wort 'Gott' ist deshalb „Teil jener Weltsicht, die durch die Sprache vorgegeben ist" (14). Freilich setzt sich eine solche Auffassung der Frage aus, ob dann nicht für jedes Wort einer Gebrauchssprache eine entsprechende Bedeutung gesucht werden könnte. In der ziemlich dürftigen Auseinandersetzung, ob 'Gott' Eigenname oder Prädikator sei, wird die Möglichkeit, 'Gott' als Kennzeichnung zu verstehen, nicht berücksichtigt (18f).

Ein zweites Charakteristikum dieser Gotteslehre ist die Einbeziehung der anderen monotheistischen Religionen, des Judentums und des Islam, vor allem in die Behandlung der Namen und Eigenschaften Gottes. Alle monotheistischen Religionen werden gesehen in einer das Christentum übergreifenden Offenbarungsgeschichte (50). Allerdings wird im Islam gegenüber dem Christentum die in Jesus Christus geschehene Selbstoffenbarung Gottes wieder zurückgenommen. Offenbarung ist das Fundament dieser Gotteslehre, die deshalb nicht „philosophische Gotteslehre" und nicht „natürliche Theologie" sein kann (40f). Die Offenbarung Gottes ist jedoch keine vollständige. Luthers Lehre vom *deus absconditus* und *deus revelatus* ist das eigentlich protestantische Fundament dieses Ansatzes. Sie wird verbunden mit Hegels Dialektik (37ff) und mit den drei Wegen des Ps.-Dionysius (Via negationis, causalitatis, eminentiae). In einer Synthese dieser drei Quellen wird der Zugang zu Gott geschildert auf dem Weg des Trans-

zendierens und der Vergegenständlichung. Das Transzendieren setzt zugleich eine Negativität frei: Gott wird im Gegensatz zur Welt begriffen als der „Ganz Andere", die Negation der Welt (66ff). Auf diesem Weg wird freilich nur ein negativer Gegenbegriff erreicht (vgl. zur Kritik: *U. G. Leinsle*, Gott-Denken aus der Negation, in: *A. Bilgri—M. Langer* (Hg.), Weite des Herzens — Weite des Lebens, Regensburg 1989, 292—301).

Auf dem Weg des Transzendierens und der Vergegenständlichung werden die Eigenschaften Gottes zunehmend zu Aussagen über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Voraussetzung dafür ist die eigentümliche Trinitätsauffassung des Vfs., nach der im Menschen Jesus Christus das Endliche in die Unendlichkeit aufgenommen und durch den Hl. Geist zur Einheit verbunden ist (56—61). Dies führt folgerichtig zur Leugnung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und der Bindung des Personbegriffs ausschließlich an den Sohn. Der Vater soll der *deus absconditus* Luthers bleiben (58f). Deshalb entspricht dem Vater der Weg des Transzendierens, dem Sohn die Vergegenständlichung und dem Hl. Geist die Umkehrung beider in die Einheit Gottes (61). Auf die Negation wird deshalb die Selbstgenügsamkeit, Einheit und Einfachheit Gottes bezogen, aber auch seine Unerfahrbarkeit (im existentiellen Sinne) und Unaufweisbarkeit, Unbegreiflichkeit, Unendlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit (zur Kritik der letzten 3 Eigenschaften: Leinsle aaO 295—297). Im Weg der Vergegenständlichung zeigt sich Gott als *causa sui*, gedeutet auf das trinitarische Verhältnis von Vater und Sohn (105ff), in seiner Selbstgenügsamkeit und vor allem in seiner Liebe, die sowohl die Schöpfung als auch die Inkarnation umgreift (109—142). Die Frage der Existenz Gottes sei nicht auf dem Weg der Analyse des Satzes 'Gott existiert' oder ähnlicher Formulierungen zu entscheiden (144—151), sondern ausschließlich auf dem Weg der Vergegenständlichung und des Transzendierens. Bei allen dogmatischen und philosophischen Vorbehalten bleibt dieser sehr subjektive Entwurf einer Gotteslehre eine Anregung zur Diskussion, wenngleich manche Aussagen nur im Überschreiten der Grenzen logischer Rede einzuholen sein dürften.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ MOLTMANN JÜRGEN, *Was ist heute Theologie?* (Reihe: Quaestiones disputatae, Band 114). (104). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kart. DM 19,80.

Diese deutsche Veröffentlichung ursprünglich italienischer Artikel für die „Enciclopedia del Novecento" hatte „eine zusammenfassende Darstellung der gegenwärtigen Theologie, ihrer Aufgaben und Probleme und wichtigen Richtungen" zum Thema. Gegenwärtige Theologie ist für Moltmann nicht nur Theologie der Gegenwart, sondern Vergegenwärtigung der Tradition in die Sprache der Gegenwart durch Übersetzung, durch Widerspruch und Widerstand der überlieferten Sache Christi gegen die Gewalttätigkeiten und das Unrechtleiden der Gegenwart, durch „Geistesgegenwärtigkeit" in dem heute und nur heute gegebenen göttlichen Kairos der Zeit (7ff). „Die Menschenrechte und der Friede mit der Natur sind die dringendsten politischen Themen der Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts" (55).

„Der Weg der Theologie im 20. Jahrhundert" (Teil I) wird, vom Ende des 19. her kommend, beschrieben als Suche nach säkularer Relevanz (nach den Rollen und Funktionen, in denen christliche Theologie gegenwärtig relevant und kompetent werden kann, in der Frage der Zukunft etwa), nach christlicher Identität (auf dem Weg ad fontes: zum verkündigten Jesus von Nazareth, seinem Kreuz als Zentrum der Christologie und zum AT mit seinem Überschuß an Verheißungen gegenüber dem NT) und nach einer Theologie im „ökumenischen Zeitalter": Ihr Weg „führte vom Anathema zum Dialog. Er führte weiter vom Dialog zur Kooperation. Er wird von der Kooperation zum gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens führen" (50).

Der Teil II bringt „heutige Vermittlungen der Theologie": Rudolf Bultmann und das Problem der Geschichte (Existentialtheologie), Karl Rahner und das Problem der Anthropozentrik (Transzendentaltheologie), Paul Tillich und die religiöse Deutung der säkularen Welt (Kulturtheologie), die Politische Theologie als Ansatzpunkt für eine ganze Reihe von Vermittlungstheologien dieser Art angesichts der unvollendeten Neuzeit; hier wird „Gott" zum Wort des Protestes gegen Auschwitz, Hiroshima und gegen die drohende Selbstvernichtung der Menschheit (98). Die Grenzen werden aufgezeigt. Der geraffte Durchblick ist als Empfehlung gemeint. Nicht oft wird auf wenigen Seiten so viel zur Sache gesagt.

Linz *Johannes Singer*

■ LANGEMEYER GEORG, *Menschsein im Wendekreis des Nichts.* Entwurf einer theologischen Anthropologie auf der Basis des alltäglichen Bewußtseins. (116). Aschendorf, Münster 1988. Kart. DM 19,80.

Vor einigen Jahren hatte theologische Anthropologie Konjunktur. Im Jahre 1983 erschienen W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, und O. H. Pesch, Frei Sein aus Gnade — Theologische Anthropologie. Inzwischen scheint die Frage nach dem Menschen von kosmischen Dimensionen, von der Rede vom Einen und Ganzen abgelöst. Schon auf Grund dieser Umstände ist der vorliegende Entwurf zu begrüßen.

Vf. greift im Unterschied zu Pannenberg und O. H. Pesch das alltägliche Leben auf, um daraus anthropologische Fragestellungen zu entfalten. Er geht seinen Denkweg kreisförmig: ausgehend von „Strukturen des alltäglichen Lebens" (6—17) über „grundlegende Leistungen des Bewußtseins" (18—28) kommt er zu „Grundentscheidungen menschlichen Daseins" (29—38). „Grundvorstellungen der Transzendenz" (39—48) und „Chancen gemeinsamen Menschseins" (49—56) sind die Schritte zu „Gott: die Vollendung seriellen Menschseins" (58—71). Über „das Leben Jesu als gelingender Vollzug seriellen Menschseins" (72—86) und „Serielles Menschsein in der christlichen Glaubenspraxis" (87—101) schließt sich der Kreis zu „Alltägliches Leben im Wendekreis" (102—116).

Zentraler Gedanke des Entwurfs ist das „serielle Menschsein" mit den Grundvollzügen „Dabeisein" (punktuelles Bewußtsein) — „Nichtsein" (sich auflösendes Bewußtsein) — „Gegenübersein" (lineares Bewußtsein). Menschsein, Suche nach Glück und Sinn muß durch das Zunichtewerden hindurch zu Kommunikation führen.
Das Buch bietet eine Reihe interessanter Perspektiven und Beobachtungen aus dem alltäglichen Sprachgebrauch. Hervorgehoben seien die Ausführungen über permissive bzw. mitvollziehende Toleranz (66—71), über den Wandel der Gottesvorstellungen nach dem 2. Weltkrieg oder auch die Aufnahme und Kritik der negativen Theologie und Mystik Meister Eckharts.
Zu fragen ist aber nach der genauen Bedeutung des Begriffes „seriell" und seiner Tauglichkeit als Grundkategorie des Entwurfs. „Serie" ist für den Duden eine Reihe, eine Folge, eine Gruppe gleichartiger Dinge. „Seriell" wird mit serienmäßig in Zusammenhang gebracht. Ist nun ein solcher Begriff für den Menschen und seinen Lebensvollzug angebracht? Der von Gott beim Namen Gerufene ist ja gerade nicht ein Serienprodukt, in dem jeder dem anderen gleicht. Das sagt Vf. auch nicht, aber Begriffe transportieren schließlich auch Inhalte mit sich. Gewiß gibt es Konstanten und Grundvollzüge im Menschsein, diese sind aber nicht in eine gesetzmäßige Reihe zu bringen. Gerade die Subjektlosigkeit entspringt der Einordnung des Menschen in ein Regelsystem. Konkrete Versöhnung, Trost, Vergebung und auch Heilung sind nicht „seriell". Der Glanz der Freiheit und der Gnade versagt es auch, spirituelle Stufenleitern zu Systemen zu erheben.
So originell manche Ausführungen zu alltäglichen Redeweisen auch sind, so wenig ist eine Anthropologie nur vom Alltag her zu entwerfen. Konkret ist der Mensch Mann oder Frau, er ist Kind, Jugendlicher, Erwachsener oder Greis. Davon wird in diesem Büchlein weitgehend abstrahiert. So wenig man sich auf einen Chargon der Eigentlichkeit im Hinblick auf Knotenpunkte des Lebens wie Geburt, Krankheit, Fest oder Lebensentscheidungen versteifen sollte, so wenig können diese Momente ausgeklammert werden.
Trotz dieser Anfragen ist dieses Buch empfehlenswert. Es reizt gerade durch seine Originalität zum Weiterdenken.

Linz *Manfred Scheuer*

■ LESSMANN THOMAS, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys.* Eine Darstellung. (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Bd. 30). (174). Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1987. Ppb. DM 10,—.

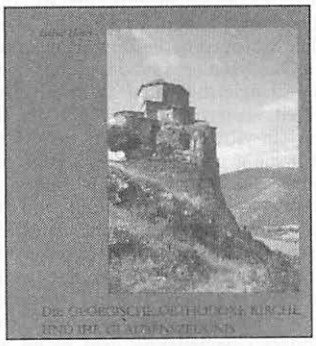
Das Buch stellt eine umfangreiche Materialsammlung zur Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys dar. Dieser anglikanische Geistliche wurde im 18. Jh. zusammen mit seinem Bruder Charles zum Begründer der methodistischen Erneuerungsbewegung innerhalb der Kirche von England. In einer Zeit kirchlicher Erstarrung, geprägt vom Deismus und vom Rationalismus, kreist sein theologisches Denken um die Frage, wie der Mensch zum Heil kommt, und wie dieses sich im Glaubenden entfaltet. Wesleys Theologie ist durch und durch Soteriologie. Die Gnade steht im Mittelpunkt seines Denkens. Die Gnade Gottes ist „frei in allen und frei für alle". Sie überführt den Menschen von Sünde, verwandelt ihn und gestaltet ihn um in das Ebenbild Gottes. Die enge Verbindung zwischender Gnade Gottes und dem Heiligen Geist bringt der Autor auf die einfache, aber sehr zutreffende Formel: „Der Heilige Geist vermittelt alle Gnade; er ist der Schenkende, und die Gnade ist das Geschenk".
Lessmanns Buch ist im wesentlichen eine Darstellung von J. Wesleys Aussagen zum Thema „Heiliger Geist". Sie ist gemäß dem Ordo Salutis gegliedert. Im 1. Teil wird das Wirken des Geistes in der Grundlegung des Glaubens beschrieben. Er vermittelt vorlaufende, überführende und rechtfertigende Gnade. In einem Exkurs wird kurz die Frage nach Taufe und Wiedergeburt angeschnitten. Im 2. Teil wird das Wirken des Geistes im christlichen Lebensvollzug in der Vermittlung heiligender Gnade dargestellt. Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken beschreibt Lessmann zusammenfassen: „Der Weg zum Glauben und der Weg des Glaubens selber sind für John Wesley ohne die beständige, aktive, lebensschaffende Wirksamkeit des Heiligen Geistes völlig undenkbar. Jeder gute Gedanke, jedes gute Wort, jedes gute Werk ist auf die dahinterstehende, alles letztlich auslösende Wirksamkeit des Heiligen Geistes zurückzuführen. Der Mensch geht immer nur auf dieses Wirken ein. Er re-agiert nur, aber *das* kann und muß er auch selber tun." Er kann es, weil Gott in seiner Gnade Erkenntnis und Kraft dazu schenkt. Er muß es, weil Gott den Menschen nicht gegen seinen Willen verändert. „John Wesleys Optimismus der Gnade ist ein Optimismus der Allgegenwart und Allwirksamkeit des Heiligen Geistes."
In einem letzten Teil unter dem Titel „Kritik und Würdigung" versucht Lessmann eine systematische Reflexion mit aktuellen Bezügen, die allerdings über Ansätze nicht hinauskommt.

Linz *Lothar Pöll*

■ RAUCH ALBERT/IMHOF PAUL SJ (Hg.), *Das Priestertum in der Einen Kirche.* Diakonat, Presbyterat und Episkopat. (KOINONIA. Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg Bd. IV). (255). Kaffke, Aschaffenburg 1987. Kart. DM 34,—.

Beim anzuzeigenden Opus „Das Priestertum in der Einen Kirche" handelt es sich um die Publikation jener dreizehn Referate, die 1985 beim Regensburger Ökumenischen Symposion gehalten worden sind und nun im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz gedruckt einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.
Wie die beiden Herausgeber ausdrücklich betonen, wäre bei einem ökumenischen Dialog dieser Art „Harmonisierung" genau der falsche Ansatz (10). Vielmehr soll durch das Herausarbeiten auch der kontroversen Standpunkte das konfessionsspezifische Proprium der orthodoxen und katholischen Theologie deutlich gemacht werden. Der Dialog bietet für beide Konfessionen eine große Chance und

Neu: Frühjahr 1989



LOTHAR HEISER

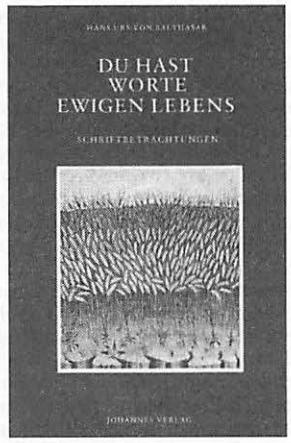
Die georgische orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis

Sophia. Quellen östlicher Theologie
Band 26
248 Seiten, 32 vierfarbige Abbildungen, 17,5 × 19 cm, Leinen mit Schutzumschlag
ISBN 3-7902-1413-2
Preis: 68,— DM

Die georgische orthodoxe Kirche ist eine der ältesten Kirchen der Welt. Sie gehört zur Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche, ist aber nicht wie die slawischen Kirchen eine Tochterkirche von Konstantinopel, sondern leitet ihren Ursprung aus apostolischer Gründung her. Schon vor der Mitte des 4. Jahrhunderts wurde das Christentum in Georgien Staatsreligion, und seit jener Zeit hat dieses kleine Volk südlich des Kaukasus in großer Glaubenstreue und unter unermeßlichen Blutopfern sein Georgiertum und sein Christentum, was bei ihm identisch ist, immer wieder gegen Byzantiner und Perser, gegen Araber und Mongolen, gegen Türken und Russen verteidigt.

PAULINUS VERLAG TRIER

Neu: Frühjahr 1989



HANS URS VON BALTHASAR

„Du hast Worte ewigen Lebens"

Schriftbetrachtungen
Leinen, 220 Seiten, 35,— DM/31,— Fr.
ISBN 3-89411-003-1

Dieses kurz vor seinem Tod vollendete Werk des Verfassers dokumentiert einmal mehr seine Überzeugung, daß aller Aktion in Kirche und Welt ein auf Gott hörendes und sein Wort betrachtendes Beten vorausgehen muß. Ein letztes Mal hat Hans Urs von Balthasar hier versucht, unsystematisch, in immer neuen Ansätzen und Vertiefungen, dieses Wort Gottes, seine unfaßliche und unerbittliche Liebe vernehmbar und lebendig werden zu lassen und damit auch die Möglichkeit einer existentiellen Antwort des angesprochenen Menschen. Die ganze Schrift des Alten und Neuen Testamentes scheint in diesen Texten gegenwärtig und im Dialog zu sein; es ereignen sich ungewohnte Begegnungen und Konfrontationen, die den aufmerksam hörenden Leser ahnen lassen, wie unerhört aktuell und universal das christliche Heilsgeschehen ist und bleibt.

Johannes Verlag Einsiedeln · Trier

Verheißung. Unbestreitbar haben durch solche Begegnungen die Kirchen zum einen die „vergessene Hälfte von sich selbst" (Y. Congar) weithin wieder neu entdeckt und zum anderen erfassen sie dank der gegenseitigen Öffnung „immer besser das Wirken des Heiligen Geistes und rufen es in der ökumenischen Epiklese immer intensiver herbei" (254). Das Ziel solcher Gespräche ist weder eine Verkatholisierung der Orthodoxie noch eine Verorthodoxisierung der katholischen Theologie, sondern die gemeinsame Hinwendung auf das erste Jahrtausend, jener Phase der gemeinsamen Tradition in einer noch ungeteilten Christenheit.

Mit der Thematik „Priestertum in der Einen Kirche" hatten die Veranstalter ein brisantes Forschungsobjekt ausgewählt, stellt doch die Amtsfrage neben dem päpstlichen Primat eines der „heißen Eisen" im ökumenischen Gespräch dar. In vier thematisch-strukturierenden Einheiten wird der Aspektreichtum der Referate zusammengefaßt: Ursprung und Geschichte des Priestertums (11—89), Priestertum und Gottesdienst (91—180), Priestertum und Heilsdienst (181—212), Priestertum im ökumenischen Dialog (213—255).

Allein aus Gründen der Platznot muß es sich der Rezensent versagen, detailliert auf die Einzelbeiträge einzugehen. Es wäre lohnenswert! So kann er nur hoffen, daß auch die summarische Empfehlung Leseneugier weckt: und zwar sowohl bei allen Priestern und Theologen als auch bei jenen Gläubigen, denen die Einheit der Christen nicht nur ein Lippenbekenntnis, sondern ein Herzensanliegen ist.

Passau *Ehrenfried Schulz*

MORALTHEOLOGIE

■ ALTNER GÜNTER, *Leben auf Bestellung?* Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie. (158). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 19,80.

Das vorliegende Buch des bekannten evangelischen Theologen und Humanbiologen bietet zu einem mäßigen Preis eine kompetente und engagierte Information über die aktuellen und zunehmend als bedrängend empfundenen Fragen der modernen Gentechnik.

Der Autor verweist auf ein tiefsitzendes Unbehagen bezüglich der Gentechnik, angefangen von der Rassenhygiene um die Jahrhundertwende mit ihren entsetzlichen Konsequenzen im Nationalsozialismus bis hin zu den entlarvenden Visionen der Teilnehmer des CIBA-Symposiums 1962 in London, Ereignisse, die uns auch heute noch hinlänglich warnen sollten. Nicht nur, daß die Gentechnologie in sich selbst genügend Gefahrenpotentiale beinhalte. Der derzeit bereits in Gang befindliche schonungslose Zugriff auf die Tier- und Pflanzenwelt schrecke auch vor Manipulationen am Menschen selbst nicht mehr zurück. Dennoch meldeten sich bezüglich einer Pflanzen- und Tiermanipulation noch reichlich zaghaft ethische Bedenken (und zwar namentlich aus katholischer Seite), im Gegensatz zu den bereits stärker diskutierten Fragen einer künstlichen Reproduktion des Menschen. Jedenfalls werden die Manipulationsmöglichkeiten in der Pflanzen- und Tierwelt weitreichende Konsequenzen für die Grundlagen des Lebens überhaupt haben, weil sie die Vernichtung genetischer Ressourcen, die Zerstörung und Gefährdung von Ökosystemen und das globale wirtschaftlich-soziale Ungleichgewicht zwischen Erster und Dritter Welt weitertreiben. Da mit der Laborbefruchtung (In-vitro-Fertilisation) bereits das Einfallstor für die genetische Manipulation am Menschen selbst geöffnet sei und eine Embryonen verbrauchende Grundlagenforschung von den einschlägigen Kommissionen nicht deutlich genug abgewiesen werde, spricht Altner von einem „Verrat an der ärztlichen Ethik" (82), der eine „gedankliche Nähe zur Experimentierpraxis mit lebensunwertem Leben im Dritten Reich" (123) erkennen lasse.

Nach Altners Überzeugung liegt es im zentralen Kompetenzbereich von Theologie und Kirche, daß sie sich in einer Zeit zunehmender Verdinglichung des Lebens sowohl für den Schutzwert des menschlichen Lebens als auch für den Eigenwert des Lebens überhaupt einsetzt. Von ihren Organen erwartet er in Zukunft entschiedenere Äußerungen als bisher. Dies würde auch der Überzeugung einer kritischen Laien-Öffentlichkeit entsprechen, der darüberhinaus auch im Politischen ein größeres Mitspracherecht einzuräumen sei. Schließlich fordert er zurecht, daß in Hinkunft eine „andere Biotechnologie" forciert werde, die „dem Menschen ein wahrhaft schöpferisches Wechselspiel mit der Natur" erlaube: „Empathie, Kooperation, Koproduktion, Symbiose. Und nicht Verfügung, Überlistung und Ausbeutung!" (145).

Graz *Alois Wolkinger*

■ RINGELING HERMANN, *Leben im Anspruch der Schöpfung.* Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. (Studien zur theologischen Ethik. Bd. 24). (166). Herder, Freiburg, und Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1988. Kart. Sfr. 22,50.

Der Titel verdeutlicht bereits die Anliegen des Autors. Zum einen fragt er nach der „Verbindlichkeit, die in den Hinweisen von Natur und Schöpfung erkennbar wird" (7). Zum anderen sucht er „nach elementaren Prinzipien menschlicher und christlicher Sittlichkeit" (7). Diesen beiden Anliegen versucht er im ersten Teil des Buches, „Fundamentalethische Orientierung", gerecht zu werden. Im zweiten Teil, „Lebensethische Konkretionen", werden die entwickelten „ethischen Maßstäbe" angewendet.

Zuerst skizziert der Autor sehr knapp, daß der Mensch als leib-seelische Ganzheit zu verstehen ist, als Person mit dialogischer Grundstruktur, welche die Mitgeschöpflichkeit des Menschen begründet und somit auch seine Solidarität.

In den nächsten beiden Abschnitten wird das Verhältnis von Schöpfungsglaube und Evolution gedeutet. Der Autor weiß um das belastete Verhältnis. Er interpretiert dieses Verhältnis letztlich als ein ethisches, wobei die Theologie vor „Totalitarismen der Heilssorge" bewahren soll, indem die 'letzte' und umgreifende Verantwortung für die Welt — und für uns — bei Gott liegt" (52).

Hierauf wird versucht, den Rahmen für eine zeitgemäße Ethik abzustecken. Es werden Prinzipien ent-

wickelt, die Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Der Autor spricht hier von der „deontologischen Dimension des Ethischen" (66).
Abschließend entfaltet er zuerst das Liebesgebot als „ordnenden Maßstab" (67) für das Christentum, wobei er in Anlehnung an F. v. Oppen die Bergpredigt als „Grundriß personaler Verantwortungen" (70) deutet.
Abgeschlossen wird der erste Teil mit „schöpfungstheologischen Maßstäben der Ethik" (80). Die Frage nach dem Eingreifen in die Natur ist nicht die des „ob", „sondern *wie* wir das tun, nach welchen Maßstäben und mit welcher Verantwortung" (85).
Der zweite Teil des Buches konkretisiert den ersten Teil anhand aktueller Probleme. Bereiche der „Bioethik" wie „Künstliche Befruchtung" (I.), „Pränatale Diagnostik" (II.) und „Gentechnologie" (III.) kommen zur Sprache. Ebenso wird der Problemkreis von „Ehe und nichtehelichen Lebensgemeinschaften" angesprochen (IV.). Aufgezeigt wird auch das Problem der „Euthanasie". Der heute gängige „Gesundheitsbegriff" wird in Frage gestellt und modifiziert (V.). Abgeschlossen wird das Buch mit dem Versuch, den Tod über die „biologische Tatsache" hinaus zu deuten (VI.).
Zusammenfassend ist zu sagen, daß der Autor über aktuelle Probleme der Ethik eine gute Orientierung bietet. Es ist zu schätzen, daß er darüber hinaus versucht, eine fundamentalethische Grundlegung für die Antwort dieser Probleme zu entwickeln. Dies gelingt auch sehr gut für die Fragen der Bioethik. Die expliziten Hinweise auf den ersten Teil fehlen allerdings in den letzten Abschnitten des zweiten Teiles. Dies könnte auch daran liegen, daß sich die Fragestellungen der „fundamentalethischen Orientierung" vor allem von den bioethischen Problemen motiviert sind. Letztlich ist zu betonen, daß das Anliegen des Autors, einen Beitrag zum „Postulat des 'Dialogs' zwischen den Konfessionen" (7) zu leisten, sicherlich gelungen ist.

Linz *Gerhard Hofer*

■ MÜLLER WUNIBALD, *Homosexualität* — eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. (240). Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 32,—.

Vf. unternimmt den „Versuch, Wissen über Homosexualität und die Wirklichkeit homosexueller Männer und lesbischer Frauen zu vermitteln". In diesem Sinne referiert er nicht nur die diversen Deutungen der psychologisch-medizinischen Forschung, sondern gibt dem Leser auch einen Überblick über die verschiedenen theologischen Beurteilungen des Phänomens „Homosexualität". Sein besonderes Interesse gilt dabei der Frage, inwieweit die Seelsorge die „Wende der Homosexualitätsforschung" und „die neueren Beurteilungen" der Homosexualität rezipiert hat. Zwischen den beiden extremen Positionen der Unterdrückung der Homosexuellen auf der einen Seite und der Propaganda für Homosexualität auf der anderen Seite möchte Müller ein „Angebot für homosexuelle Männer und Frauen" bieten (15). Seine Kenntnisse beruhen dabei nicht nur auf dem Studium einer bemerkenswert umfangreichen Literatur, sondern auch auf den persönlichen, seelsorglichen Erfahrungen und Gesprächen des Autors mit homosexuellen Menschen und Gruppierungen (16). Nach der Präsentation der modernen Homosexualitätsforschung im ersten Teil (19—59) interessieren den Vf. vor allem die „theologischen Grundlagen" einer Homosexuellen-Pastoral. Übersichtlich und gut dokumentiert stellt der Autor drei mögliche Positionen dar: Im Modell I präsentiert er jene Autoren oder kirchlichen Gemeinschaften, die sowohl die homosexuelle Orientierung als auch das entsprechende Verhalten radikal ablehnen (60ff). Eine mittlere Position (Modell I, 77ff) nehmen jene ein, die — wie vor allem die katholische Kirche — die homosexuelle Orientierung zur Kenntnis nehmen und insofern „bejahen", das homosexuelle Verhalten hingegen als objektiv sündhaft werten. Die Vertreter des Modells II (115ff) hingegen wollen nicht nur die homosexuelle Orientierung als solche bejaht wissen, sondern auch das „homosexuelle Verhalten im Kontext personaler Beziehungen". Im 3. und letzten Teil (126) seiner Untersuchung beschäftigt sich Vf. mit Fragen der Seelsorge und Beratung für homosexuelle Menschen.

Formal gesehen hat Müller gut und fleißig gearbeitet. Auch die detaillierte Gliederung hilft dem Leser, sich in der Fülle des Materials gut und rasch zurechtzufinden. Kritisch sei lediglich angemerkt, daß Müller die Stimmen der verschiedenen Autoren, Gruppen und Kirchen ohne erkennbares Ordnungsprinzip der jeweiligen, sachlich gegliederten Materie zuordnet. Aus Müllers Buch zu erheben, was etwa die verschiedenen Kirchen zu den Einzelfragen sagen, wäre mühsam. — Inhaltlich betrachtet ergibt sich folgendes Bild: Vf. gibt einen umfassenden und differenzierten Einblick in die Problematik der homosexuellen Menschen, in die Vielfalt der Standpunkte und die konkreten Schwierigkeiten der Seelsorge. Unklar ist allerdings, welchen Standpunkt er eigentlich selbst einnimmt. Er will seinen Beitrag zwar nicht als ein „Ja zu gelebter Sexualität im Sinne von intimen sexuellen Beziehungen" homosexueller Menschen verstanden wissen (222), doch bekennt er sich auf der anderen Seite auch nicht zu der von der Kirche verkündeten Moral. Er hält sie wohl für ebenso revidierbar wie revisionsbedürftig, auch wenn es durchaus einige Gruppen geben mag, die entsprechend motiviert sind und daher mit ihr zurechtkommen (149f). Doch es gebe für die Mehrzahl der Betroffenen „keine Motivation, auf die sexuelle Ausdrucksweise ihrer vorhandenen sexuellen Orientierung zu verzichten" (149). Er sieht und anerkennt zwar die Bedenken aus der Sicht der kirchlichen „Konzepte" (worunter er z. B. die Naturrechtslehre verstanden wissen will), behauptet aber gleichzeitig eine Möglichkeit, homosexuelle Beziehungen „unter bestimmten Voraussetzungen" auch kirchlicherseits anzuerkennen. Ein solches Zugeständnis müsse, meint er, nicht „notwendigerweise in einen totalen Dissens mit der grundsätzlichen Lehre der Kirche" führen und die Seelsorge müsse „mit dieser nicht ganz klaren Situation zu leben" lernen (151). Denn für die Betroffenen sei die gelebte Sexualität „unverzichtbar" (152). Vorsichtig, suggestiv und unwidersprochen läßt er auch Stim-

men zu Wort kommen, deren Tendenz in die Richtung des dritten Modells gehen und deren Grundaussage, formuliert von den Bischöfen der Episkopalian Church in den USA, lautet: „Wir können nicht glauben, daß Gott in solchen Beziehungen nicht anwesend ist" (219).
Insgesamt ein wissenschaftlich gut gearbeitetes Buch, das aber in seiner Grundtendenz der Lehre der Kirche widerspricht. Dadurch aber schadet Müller m. E. auch seinem berechtigten und wichtigen Anliegen, die kirchliche Seelsorge zu einem differenzierten Verhalten im Umgang mit homosexuellen Menschen anzuleiten. Indem er über das Ziel schießt, gibt er ungewollt jenen Auftrieb, deren Denken und Verhalten er wohl als „fundamentalistisch" ansprechen würde und die den betroffenen Menschen, um die es geht, in dieser und manch anderer Frage oft wirklich nicht gerecht werden. Auch so gesehen ist das Buch eine versäumte Gelegenheit. Aber es bleibt ein Verdienst Müllers, die verschiedenen Positionen übersichtlich und gut dokumentiert dargestellt zu haben. Für weitere Studien in dieser Richtung wird die Untersuchung zweifellos Grundlage und Ausgangspunkt sein können. Zu wünschen wäre eine Arbeit für den Priester in der Seelsorge, die zeigt, wie man unerschütterlich zur Lehre der Kirche stehen und gerade auf dieser Grundlage liebevoll und klug mit homosexuellen Menschen umgehen kann — ohne Diskriminierung, ohne „fundamentalistische" Enge und Berührungsängste.
Wien *Andreas Laun*

■ WATTIAUX HENRI, *Génétique et fécondité humaines.* Contraception — stérilisation — diagnostic prénatal — malformations congénitales — insémination artificielle — fécondation in vitro. (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, Bd. 15). (125). Librairie Peeters, Louvain-la-Neuve 1986. Kart.

Diese Publikation der wallon. Löwener Theol. Fakultät behandelt eine Reihe von Problemen der menschlichen Fortpflanzung, wie sie sich aufgrund der medizinischen Entwicklung heute verstärkt dem ethischen und theologischen Urteil stellen und auch innerhalb der Kirche diskutiert werden: Kontrazeption und Sterilisation (1—20), Eugenik (21—36), vorgeburtliche Störungen (37—83) sowie künstliche Befruchtung und Retortenzeugung (85—120). Wie der Vf. die jeweilige Problematik in ihren wichtigsten Aspekten aufzeigt, so bleibt er, auch wo er aufgrund der Argumente ein klares Nein sprechen muß, anerkennenswert unaufdringlich. Dabei bemüht er sich um eine behutsam differenzierende Auslegung der einschlägigen lehramtlichen Dokumente, etwa wo er die innere Unsittlichkeit der Kontrazeption definiert und letztere nicht schon aus sich heraus, unabhängig von Umständen und Motiven, für schwer sündhaft betrachtet (7f). Auch die Sterilisation wird nicht einfachhin verurteilt, wohl aber wird ihre sittliche Zulässigkeit an entsprechende medizinische Gründe (Lebensrettung, Besserung der Gesundheit) gebunden (19f).
Ausführlich geht der Vf. auf das Problemfeld der Eugenik und in Zusammenhang damit auf die pränatale Diagnostik ein. Unter grundsätzlicher Bejahung einer eugenischen Zielsetzung schließt er dennoch mit Berufung auf den dem Menschen als Person unabhängig von bestimmten Qualitäten zukommenden Selbstwert alle Methoden einer Auslese entschieden aus (25—36). Man muß ihm beipflichten, wenn er in dem für die Pflege behinderter Kinder notwendigen Einsatz und Aufwand „den Preis" sieht, „den eine Gesellschaft zu entrichten bereit sein muß, um wirklich menschlich zu bleiben" (59f). Für die Frage der pränatalen Diagnostik ergibt sich daraus, daß ein möglicher Krankheitsbefund nicht als Indikation für einen Schwangerschaftsabbruch dienen darf, wie denn auch die Freiwilligkeit der Untersuchung gewährleistet sein muß (69f) und der Arzt aus seiner eigenen Verantwortung nicht entlassen werden kann, aus der heraus er sich — u. U. gegen das Verständnis der Eltern und „den sozialen Druck auf die heutigen Paare, ein fehlerloses Kind zu bekommen" — zum Schützer des Ungeborenen zu machen hat (74f).
Hinsichtlich der (einfachen) homologen artifiziellen Insemination sieht der Vf. mit einer Reihe anderer Theologen (trotz der Aussagen Pius' XII.) keine unüberwindlichen Probleme, steht sie doch (einschließlich der masturbatorischen Samengewinnung) im Dienst der Elternschaft der Ehegatten (94—96). Hingegen erfährt die Verwendung eines Spendersamens, die gerne mit der Relativität biologischer Vaterschaft gerechtfertigt wird (99), eine eindeutige und doch wohl überzeugende Ablehnung, wofür die Inadäquatheit des Vergleichs von Blut- und Samenspende, die Bedeutung der Sexualität in der Ehe sowie psychologische Folgeprobleme geltend gemacht werden (101—104). Ein klares Nein wird auch zur Insemination einer alleinstehenden Frau (104—106) und zur Leihmutterschaft gesprochen (106—109). Die Methode der In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer gilt als sittlich zulässig, wenn einem unter der Sterilität leidenden Ehepaar nur auf diesem Umweg ihres geschlechtlichen Lebens zu einem eigenen Kind verholfen werden kann, dabei das Wohl des Kindes bedacht wird und ein Mißbrauch der Methode, namentlich die Gefahr unzulässiger Experimente (114—119) ausgeschlossen ist (111—114.120). Aber auch in dieser Restriktion decken sich die hier angegebenen Kriterien einer Insemination und In-vitro-Fertilisation nicht vollständig mit den betreffenden Aussagen der Instruktion der Glaubenskongregation vom 22. 2. 87, die der Vf. noch nicht berücksichtigen konnte. Die hiermit zutage tretenden Divergenzen, die die Ernsthaftigkeit der Argumentation des Vf. allerdings nicht negieren, signalisieren treffend jene Punkte, mit denen sich die theologische Diskussion zum Zwecke der Erhellung der entsprechenden Aussagen der Instruktion zu befassen hat.
Linz *Alfons Riedl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ LITTEL FRANKLIN H./GELDBACH ERICH, *Atlas zur Geschichte des Christentums.* (160). Brockhaus, 1989. Geb. DM 19,80.

Das erstmals 1976 erschienene amerikanische Werk wird hiermit in deutscher Bearbeitung als Sonderauflage vorgelegt. Das erstaunlich preiswerte Buch erfaßt zwei Jahrtausende Geschichte des Christentums in Karten, Übersichten und ausführlichen Kommentaren. Auch das Judentum und andere Großreligionen (z. B. Islam) werden in ihrer Entwicklung dokumentiert. Ein besonderer Akzent liegt auf der modernen Missionsbewegung. Sehr viel Raum wird den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen gewidmet, wodurch das Buch auch für den, der den bei Herder erschienen „Atlas zur Kirchengeschichte" besitzt, eine wichtige Ergänzung darstellt. Manche Formulierungen wirken etwas salopp, etwa die Überschrift „Das Christentum unter der römischen Knute" (10). Die Karte „Das Reich Konstantins und seiner Nachfolger" ist zu großzügig gestaltet, Noricum scheint z. B. nicht auf. Die Mönchsreformen von Gorze oder Hirsau, um nur zwei Beispiele zu nennen, werden ebenso wenig kartographisch erfaßt wie die spätmittelalterlichen Armutsbewegungen. Positive Exempel seien mit den Karten „Teilnehmer des 2. Vatikanischen Konzils" und „Teilnehmer an der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala 1968" erwähnt (152), die die weltweite Wirkung dieser Veranstaltungen anschaulich aufzeigen, jedoch auch einen Kommentar verdient hätten.
Ich hoffe, daß diese beispielhaft gegebenen Hinweise den Nutzen und die Grenzen des Buches erkennen lassen

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PLOETZ, *Geschichtslexikon,* Weltgeschichte von A—Z. (576, zahlr. Abb. u. Tabellen). Ploetz Verlag, Freiburg—München 1986. Geb. DM 49,80.

Ein Buch dieses Zuschnitts, das bei über 5000 Stichwörtern, zahlreichen Abbildungen und Tabellen und großzügiger Gliederung auf nur 576 Seiten die ganze Weltgeschichte erfassen will, läßt von vornherein eine nur kursorische Behandlung erwarten. Zwar garantiert schon der Herausgeberstab (vgl. S. 577) Verläßlichkeit, die Informationen sind aber oft wirklich zu knapp geraten. Wer z. B. Genaueres über das „Risorgimento" erfahren will, wird enttäuscht, die „Irredenta" findet er gar nicht, auch der Begriff „Drittes Reich" wird nur ungenügend behandelt. Dagegen scheinen mir die Artikel „Kreuzzüge" und „Kirchenstaat" für eine erste Information ausreichend zu sein. Damit sind nur einige Beispiele für Genügen und Ungenügen des Buches angeführt. Als Begleitbuch zum „Großen Ploetz" stellt dieses Lexikon ein nützliches zusätzliches Nachschlagewerk dar. Wer genaueren Bescheid sucht, wird freilich zu umfangreicheren Werken greifen müssen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FRICKEL JOSEF, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom.* Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noetum. (Grazer Theologische Studien Bd. 13). (325). Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1988. Brosch.

Die Gestalt Hippolyts ist eine der umstrittensten in der Erforschung der frühen Kirchengeschichte, und die ihm zugeschriebenen Werke erregen immer wieder Diskussionen. Einen ersten Paukenschlag setzte Ignaz Döllinger 1853, als er nachwies, daß Hippolyt der Verfasser der 1841 entdeckten Teile der Philosophumena ist. Da sich dort die heftigen Angriffe auf Papst Kallistus finden, erfuhr Hippolyt die damnatio memoriae durch Pius IX. Die Leistung Döllingers aber war, daß er in Hippolyt den Verfasser der Philosophumena bzw. des Elenchos erkannte. Erst 1947 löste Pierre Nautin von neuem eine heftige Diskussion aus, indem er die Schriften, die unter dem Namen Hippolyts laufen, auf zwei Personen verteilte. Diese Diskussion erreichte den deutschen Sprachraum allerdings nur marginal und hat sich inzwischen zuungunsten Nautins verlaufen.
Die vorliegende Arbeit ist allerdings nicht bloß ein Nachhall der geführten Diskussion. Gedankt sei für die Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstands, aber auch für eine neuerliche Durchleuchtung der Person. Als Kuriosum sei auch vermerkt, daß die Rekonstruktion der 1551 gefundenen Hippolytstatue, die 1564/65 durchgeführt wurde, nach den Untersuchungen von 1974/77 doch seltsame Ergebnisse brachte: „Oberkörper und Arme sind freie Neuschaffung, der Kopf ist Nachbildung eines antiken Modells, das den berühmten griechischen Arzt Hippokrates darzustellen schien, Beine und Füße stammen von einer antiken Frauenstatue, nur der Thronsessel, auf dem die Gestalt sitzt, und deren Unterleib sind original". Es wird also klargestellt, daß es nur einen Hippolyt gab und dieser als Gegenbischof einer römischen Sondergemeinde zu gelten hat. Sodann beschäftigt sich der Verfasser mit den Hippolyt zugeschriebenen Schriften, insbesonders mit der Widerlegung aller Häresien (Elenchos). Der Streit um die Autorschaft setzte nach der erwähnten Arbeit Döllingers allgemein ein. Die Diskussion entschied für Hippolyt. Als dann Nautin neuerlich die Zuordnung bestritt, berief er sich vor allem auf die theologischen Unterschiede der Schriften Contra Noëtum und Elenchos. Da die Autorschaft Hippolyts für die Schrift gegen Noët gesichert ist, konnte demnach der Elenchos nicht von ihm stammen.
In der vorliegenden Arbeit versucht nun Frickel die Autorschaft beider Schriften für einen Autor nachzuweisen. Sehr sorgfältig werden mit philologischen, philosophischen und theologischen Methoden die beiden Schriften miteinander verglichen. Die theologische Frage bezieht sich vor allem auf die Trinitätslehre, wobei Noët als Modalist überführt wird. Ein eigenes Kapitel ist auch dem Verhältnis des Panarion des Epiphanius zu Contra Noëtum gewidmet. Der Autor postuliert dabei eine verlorene Frühschrift des Antinoët, der verlorgenging, von Epiphanius aber benützt wurde. Frickel weist nun nach, daß sich diese Schrift weniger gegen den bereits toten Noetus richtet, vielmehr eine Kampfschrift gegen die

Anhänger des Papstes Zephyrinus bzw. dessen Nachfolger Kallistus ist.
Man kann sagen, daß es in dieser Arbeit gelungen ist, die Autorschaft Hippolyts für beide Schriften nachzuweisen. Damit ist nun doch ein wichtiger Schritt für die Beendigung dieser Diskussion geleistet worden.
Natürlich ist das Lesen dieser Studie nicht ganz mühelos. Aber auch für jene, die sich nur für die Person Hippolyts interessieren, finden sich im ersten Drittel zahlreiche wertvolle Informationen.
St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio 4 gegen Julian.* Ein Kommentar von Alois Kurmann. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, H. 19). F. Reinhardt, Basel 1988. Geb. sfr 90,—.

Das vorliegende Buch erfüllt — es sei gleich vorweg gesagt — alle Erwartungen hinsichtlich eines Kommentars, wie man sich ihn in der bewährten, immer noch gefragten Form vorstellt! Kurmann gibt keine literarkritischen, ästhetisierenden Urteile ab, wie das heutzutage des öfteren unter dem Titel „Kommentar" geübt wird (wobei nichts gegen solche Charakterisierungen an sich einzuwenden ist); sein Anliegen ist vielmehr ein grundlegendes, den Fakten verhaftetes: „Zweck der vorliegenden Arbeit ist es", so schreibt er in der Einleitung S. 6, „eine philologische und historische Lesehilfe zu geben". Man gewinnt bereits bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck, daß er das gesteckte Ziel durchaus erreicht hat. Wohltuend ist sein ausgewogener, unvoreingenommener Standpunkt (z. B. S. 199 zu § 58) gegenüber einem in bezug auf Objektivität und Historizität so kontroversen Text, wie er uns in den beiden Invektiven Gregors gegen Kaiser Julian entgegentritt. (Zur Zielsetzung dieser Reden s. S. 20 und 28; im übrigen S. 24 und besonders S. 26: „So sind Or. 4 und 5 ebenso sehr eine stolze, rhetorisch-pathetische Zur-Schau-Stellung des christlichen Selbstgefühls durch einen Vertreter der Reichskirche angesichts des gescheiterten Angriffs auf diese Konzeption, wie eine intolerante, absolute Ablehnung des Existenzrechtes der heidnischen Welt in allen ihren Aspekten.")
Nach Vorwort (3—4) und Einleitung (5—30), die sich mit Datierung, Disposition, Charakterisierung und dem Text der Schrift befaßt sowie Aufschluß gibt über die Struktur des Kommentars (Benützung der historischen Quellen christlicher wie paganer Herkunft, Erarbeitung der mannigfaltigen stilistischen Ausdrucksmittel Gregors: die oftmaligen Wiederholungen in seinem Werk, die Parallelen bei ihm und anderswo, die vielen Bilder und Vergleiche usf.), folgt das Literaturverzeichnis (untergeteilt in: Ausgaben, Übersetzungen der Or. 4 sowie Monographien, Artikel etc.) nebst den „Abkürzungen" (31—36); daran schließt sich der Kommentar (37—418); den Abschluß bildet ein „Index verborum" (419—421).
Um nur auf eines der vielen „Glanzlichter" dieses Kommentars hinzuweisen: man beachte die philologische Akribie, die bei der Interpretation des ironisch gehaltenen und dadurch den Sinn scheinbar verschleiernden Abschnitts von § 61 (S. 205) zutage tritt!
Als kleinen „Schönheitsfleck" des Werkes merke ich das Fehlen von H. Althaus, Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz, Münster 1972 (=MBT 34), im Literaturverzeichnis an. Das Buch hätte etwa zu den §§ 71 (S. 238) und 124 (S. 417) mit Gewinn herangezogen werden können. Zur Platonreminiszenz (Republik 617e) in § 47 (S. 162) wäre ein Hinweis auf Or. 38,12 bzw. 45,8 PG 36,324B bzw. 632C, angezeigt gewesen, wodurch Kurmanns Vermutung bezüglich des Unterschieds in der Formulierung zwischen Platon und Gregor vielleicht etwas relativiert würde. Zum Problem der Zuweisung von antiken Anekdoten an einen bestimmten Autor in § 72 (S. 245) vgl. jetzt C. Crimi: Una nuova testimonianza su Antistene? (Leone il Filosofo, [Giobbe], vv. 598—601), in: Orpheus IX (1988) 338—343.
Abschließend wiederhole ich die eingangs gemachte Feststellung: es handelt sich bei Kurmanns Kommentar um eine höchst gediegene Arbeit!
Graz *Manfred Kertsch*

■ LEINWEBER JOSEF, *Die Fuldaer Äbte und Bischöfe.* (199, zahlr. Abb.) Knecht, Frankfurt a. M. 1989. Ppb. DM 39,80.

Die reiche Tradition von Abtei und Bistum Fulda wird hier anhand der Äbte und Bischöfe bewußt gemacht. In klarer, nüchterner Darstellung werden die wichtigsten Daten aus dem Leben und Wirken der behandelten Personen vermittelt. Das reich illustrierte Buch stellt zugleich eine Jubiläumsgabe für Bischof E. Schick zum Diamantenen Priesterjubiläum dar.
Die eigentliche Leistung liegt in der genaueren Erfassung der Äbte im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, die bisher nur ungenügend behandelt worden sind. Gewünscht hätte man sich bibliographische Hinweise zu den einzelnen Persönlichkeiten (zusätzlich zum vorhandenen allgemeinen Literaturverzeichnis) sowie ein genaueres Eingehen auf die Bistumswerdung, sei es in der Einleitung, sei es im Zusammenhang mit den betroffenen Äbten und Bischöfen. Als knappes Nachschlagewerk wird das Buch in Hinkunft gute Dienste leisten.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHWAIGER GEORG (Hg.), *Teufelsglaube und Hexenprozesse.* (Beck'sche Reihe Bd. 337). (203, 15 Abb.). Beck, München 1987. Paperback DM 19,80.

Das kleine Buch stellt das Ergebnis eines Oberseminars an der Universität München unter Leitung des Herausgebers dar. Methodisch sauber und unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur wurden Themen wie „Teufelsglaube und Heilige Schrift" (R. Braun), „Hexe und Hexerei als kultur- und religionsgeschichtliches Phänomen" (W. Jilg), „Der Dämonenpakt bei Augustinus" (R. Götz), „Hexenbulle und Hexenhammer" (H. J. Nesner), „Hexenwahn im Herzogtum und Kurfürstentum Bayern im 16. und 17. Jh." (A. Hartmann), „Friedrich von Spee und seine Cautio criminalis" (A. Loichinger) und „Das Ende der Hexenprozesse im Zeitalter der Aufklärung" (G. Schwaiger) behandelt. Der Bogen ist

also weit gespannt und alle wesentlichen Fragen im Zusammenhang mit dem Hexenwesen sind aufgegriffen. In der Frage des Teufelsglaubens werden nicht alle die Ansicht H. Haags, auf den sich R. Braun beruft, teilen, daß die Satansaussagen der Bibel nicht zum verbindlichen Offenbarungsgut, sondern zum unverbindlichen Weltbild der Bibel gehören. Im Beitrag von W. Jilg hätte man sich eine klarere Anordnung gewünscht; die Etymologien z. B. hätten an den Anfang der Ausführungen gehört. Recht brauchbar sind die Erschließungen von Hexenbulle (1484), „Hexenhammer" (1487) und „Cautio criminalis". Diese stellt die eigentliche Trendwende im Hexenwesen, die sich anbahnende Hinkehr zu Vernunft und Menschlichkeit dar. Ein wenig mehr hätte man gern über den Autor Spee selbst erfahren; wenn ich es nicht übersehen habe, findet nicht einmal sein Geburtsdatum Erwähnung. Auf wenigen Seiten bietet G. Schwaiger einen doch recht umfassenden Überblick über das (vorläufige) Ende des Hexenwahns. Zur Abrundung wäre wohl noch ein Beitrag über das Wiederaufleben von Formen des Hexenwesens in der Gegenwart angebracht gewesen.
Abschließend sei noch erwähnt, daß das kleine Werk erfreulich gut lesbar ist und sich auch nur wenige Druckfehler finden. Hier wird die hohe Disziplin der Schule Schwaiger erkennbar.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FLOSSMANN URSULA u. PUTSCHÖGL GERHARD (Hg.), *Hexenprozesse.* Seminar zur Geschichte der Strafrechtspflege. (187.) Trauner, Linz 1987. Brosch. S 178.—/DM 29,—.

Die eigentliche Zielsetzung des kleinen Bandes war es, einen Beitrag zur Geschichte der Strafrechtspflege zu leisten. Zunächst ist man dafür dankbar, weil eine Vielfalt von Themen aufgegriffen und weiterführende Literaturhinweise geboten werden. Daß die in der allgemeinen Literatur wenig bekannten oberösterreichischen Hexenprozesse einigen Raum einnehmen und damit in Erinnerung gebracht werden, ist ebenfalls verdienstvoll. Bei genauerem Zusehen fallen aber doch auch erhebliche Mängel ins Auge. Die vielfachen Zitationen aus zweiter und dritter Quelle sind symptomatisch für teils wenig ausgereifte Schülerarbeiten. Ein salopper Umgang mit dem Material führt notwendigerweise auch zu saloppen Urteilen. Im Rahmen dieser Zeitschrift ist besonders auf jene Referate zu verweisen, die die Kirche ins Spiel bringen. Daß die katholische Kirche eine Mitschuld hat an den Hexenprozessen, ist nicht zu leugnen. Deswegen kann man aber nicht, wie es S. Sobotka tut, sagen: „Am Ende des 15. Jhdt. sieht die Kirche ihre Hauptfeinde in den Hexen", und erst recht nicht (W. G. Soldan zitierend): „Die Ausrottung der Hexen geht mit der des Protestantismus Hand in Hand." Gerade in der Hexenverfolgung haben die Konfessionen einander nichts vorzuwerfen. Kennt die Autorin die massiven Stellen bei Martin Luther, an denen er dem Hexenwahn seinen Tribut zollt? Und läßt es sich rechtfertigen, wenn man von den Klöstern des hl. Severin als den damaligen Krankenhäusern weiß und eine Hildegard von Bingen kennt, einen Satz wie diesen hinzuschreiben: „Die Kirche war von jeher medizinfeindlich eingestellt." Ähnlich undifferenziert geht B. Weitzer in ihrem Beitrag „Hexen — Kirche — Kulte — Magie" vor. In diesen Fällen wäre ein gründliches Studieren vor dem Publizieren angebracht gewesen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LEONCINI GIOVANNI, *Le certose della „Provincia Tusciae".* (Analecta Cartusiana 60). (2 Bde, zus. 360; zahlr. Abb.). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1989. Brosch.

Streng systematisch erfaßt G. Leoncini die Kartausen der Provinz Tuszien. Es handelt sich im einzelnen um Maggione, Bologna, Lucca, Florenz, Belriguardo, Pontignano, Montello, Pisa, Gorgona, Venedig, Padu, Ferrara und Vedana. Damit wird ein starker Eindruck von der ehemaligen Bedeutung des Ordens vermittelt. Behandelt werden jeweils die Bezeichnung eines Klosters, seine Lage und Gründung sowie seine weiteren Schicksale. Es folgen eine genaue Baubeschreibung, eine Bibliographie und eine umfangreiche Bilddokumentation. Damit werden nicht nur Impulse für die weitere Forschung gegeben, es wird vor allem auch in konservatorischer Hinsicht wichtiges Material beigesteuert. Es wäre nicht nur zu wünschen, daß nach diesem Modell auch andere Kartäuserprovinzen erfaßt werden (zum Teil ist das durch die Analecta Cartusiana ohnedies schon geleistet, wofür dem Herausgeber J. Hogg hohes Lob gebührt), sondern daß auch andere Orden diesem Beispiel folgen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ARCHIV DER STADT LINZ (Hg.), *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1987.* (255, zahlr. Abb.). Archiv der Stadt Linz, Linz 1988. Kart.

Der Zielsetzung unserer Zeitschrift entsprechend, ist hier vor allem auf kirchengeschichtliche Themen zu verweisen. Es sei gleich eingangs festgestellt, daß das Historische Jahrbuch der Stadt Linz erfreulich oft einschlägige Studien aufnimmt. Diesmal ist es die umfangreiche, an der Kath.-Theol. Hochschule Linz approbierte Diplomarbeit von Franz Schrittwieser „Die Liquidation der katholischen Vereine im Bistum Linz zur Zeit des Nationalsozialismus" (181—230), die auch einen Beitrag zum Gedenkjahr 1988 darstellt. Die gebotene Statistik der Vereine, die dem NS zum Opfer fielen, ist sehr verdienstvoll. Sie ist ein Beleg für eine anders strukturierte Seelsorge und markiert zugleich den Übergang zu den Aktivitäten der Katholischen Aktion. Die Vereine wurden verschieden ausführlich behandelt, was auch mit der (derzeitigen) Quellenlage zusammenhängt. Jedenfalls wird hier ein Einstieg in die Geschichte des kirchlichen Vereinswesens geboten, der seinen Wert behalten wird. Außerdem stellt die Arbeit ein Musterbeispiel für kirchliche Reaktionen gegenüber dem damaligen Regime dar. Man hat rasch gehandelt, ist durch Eigenliquidation den staatlichen Behörden zuvorgekommen und hat dadurch die schon erwähnte Überleitung in die Katholische Aktion ermöglicht und drohende Ausfälle für die pastorale Praxis kompensiert.
Die anderen Themen des Jahrbuchs können nur

erwähnt werden: O. Pickl, „Österr.-ungar. Handelsbeziehungen entlang der Donau vom 15. bis zum 18. Jh."; I. Kállay, „Ungar. Donauhandel 1686—1848"; K. Pisecky, „Die europ. Bedeutung der Donau seit dem Aufkommen der Dampfschiffahrt"; St. Karner, „Zum Außenhandel zw. Österr. und Ungarn in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg"; G. Pfeischinger, „Die Entzauberung der Montur"; M. John u. G. A. Stadler, „Zu Bevölkerungsentwicklung und Stadtwachstum in Linz 1840—1880"; E. Puffer, „So sah ich meine Heimatstadt. Aus den Erinnerungen des Linzer Primars Dr. F. Reiß"; M. Pfaffenwimmer, „Arbeit und Alltag von Frauen und Kindern im ausgehenden 18. u. beginnenden 19. Jh."

Ausnahmsweise sei auch zu einer Rezension Stellung genommen, nämlich zur Besprechung von P. Leisch über das von mir herausgegebene Buch „Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit". Zunächst sei dafür gedankt, daß das Werk so ausführlich gewürdigt und in seiner Eigenart richtig erkannt wurde, nämlich als Versuch, eine Persönlichkeit nicht isoliert zu sehen, sondern im Rahmen und unter den Bedingungen ihrer Zeit. Gerade weil die Besprechung so eingehend ist, scheint es mir der Mühe wert zu sein, sachlich einiges zurechtzurücken. Das Bild Rudigiers, das in dem Buch geboten wird, ist jedenfalls differenzierter, als man es aufgrund der Rezension von Leisch annehmen würde. Z. B. läßt sich die „bedingungslose Loyalität zum Papst, zumal in der Frage des Unfehlbarkeitsdogmas", die Rudigier zum „ultramontanistischen Hardliner" gemacht haben soll, so global an ihm nicht feststellen. Überraschenderweise gehörte er nämlich auf dem 1. Vatikanischen Konzil zunächst nicht zur Majorität, die dezidiert für die Definition der Unfehlbarkeit eintrat, sondern zu einer mittleren Gruppe, die die Dogmatisierung nicht für opportun hielt. Erst ziemlich spät ging Rudigier zur Majorität über. (Diese Vorgänge werden übrigens in dem besprochenen Buch erstmals dargelegt.) Es gibt noch andere Zeichen für eine gewisse Zurückhaltung des Linzer Bischofs gegenüber dem ausgeprägten Papalismus seiner Zeit; das war ja bisher sogar *ein* Grund dafür, warum es noch nicht zu einer Seligsprechung gekommen ist. „Ökumene" im heutigen Sinn läßt sich in der Zeit der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus nicht erwarten. Trotzdem finden sich auch in diesem Punkt Züge im Leben Rudigiers, die sich vom bisherigen Klischee abheben. Daß er wohl einer der ersten war, der von „getrennten Brüdern" sprach und eine gewisse Herzlichkeit gegenüber dem evangelischen Pfarrer von Attersee namens Overbeck an den Tag legte, sei beispielhaft erwähnt. Daß Rudigier wegen seiner Auseinandersetzungen mit den Liberalen über die Maigesetze „zu sechs Monaten Kerker" verurteilt wurde, stimmt sachlich nicht und wird im rezensierten Buch nicht behauptet. Auch trifft es nicht zu, daß das Werk „*in erster Linie mit der Absicht verfaßt*" wurde, „den Seligsprechungsprozeß zu beschleunigen". Von seiten der Herausgeber war es geradezu die Absicht, von bisherigen hagiographischen Klischees wegzukommen. Es sei zugegeben, daß das nicht jedem Autor auf jeder Seite gelungen ist. Richtig ist, daß Bischof Aichern, der das Buch in Auftrag gegeben hat, dies „*auch* im Hinblick auf die Bemühungen im Seligsprechungsprozeß" tat. Offensichtlich kann diese Bemerkung beim Leser zu einer gewissen Einfärbung der Ergebnisse führen. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die mühsame und erstmalige Erfassung aller Rudigierbildnisse durch B. Prokisch eine Erwähnung verdient hätte.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LEIDL AUGUST u. a. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 30). (269). Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1988. Kart.

Wiederum ist es dem Institut für Ostbairische Heimatforschung gelungen, ein abwechslungsreich gestaltetes Jahrbuch vorzulegen. In unserer Zeitschrift kann nur auf Beiträge kirchlicher bzw. kirchengeschichtlicher Provenienz eingegangen werden. *P. C. Hartmann* bietet einen ansprechenden Vergleich von Hochstift Passau und Erzstift Salzburg und kann viele Parallelen feststellen. Das für die Ausbildung geistlicher Landesherrschaften maßgebliche Privileg Friedrichs II. von 1220 wird allerdings unrichtig als „Confoederatio cum principis (!) ecclesiasticis" bezeichnet. Zur josephinischen Bistumsregulierung wäre viel neuere Literatur vorhanden gewesen, auf die in den Anmerkungen nicht verwiesen wird. *A. Hofstetter* führt einen Stilvergleich von drei Schönen Madonnen (Wittibreut, Thalgau, Großarl) durch. *I. Mittermeier* berichtet über die Ausgrabungen im Passauer Domhof, wobei der Aussagewert auch neuerer Funde überzeugend nahegebracht wird. Unter den aufgelisteten Funden befindet sich übrigens auch eine Wolfgang-Medaille. Den Faktoren der bayerischen Politik im konfessionellen Zeitalter (1522—1648) geht *W. Becker* nach. Daß Österreich nicht zur Reformation übergegangen sei (47), wird man zumindest von Oberösterreich so nicht sagen können. Allerdings hat sich langfristig der Katholizismus wieder durchgesetzt. Lebendige Skizzen von Passauer Barockmalern verdanken wir dem viel zu früh verstorbenen *G. Schäffer*. Im einzelnen behandelt er F. d. Neve, F. W. Tamm, M. Unterberger, J. G. und F. Th. Helbling, J. G. Ainstandt, J. G. F. Unruhe und J. Bergler d. J. Diese Künstler waren vorwiegend für kirchliche Auftraggeber tätig und wirkten auch im österreichischen Raum.

Wie immer wird das Jahrbuch von einem umfangreichen Rezensionsteil und einer Bibliographie zur Landeskunde von Niederbayern abgeschlossen. Es sei nicht verschwiegen, daß sich der Rezensent über die positive Würdigung seiner 1987 erschienenen Bibliographie gefreut hat (169).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KREXNER MARTIN, *Hirte an der Zeitenwende*, Kardinal Friedrich Gustav Piffl und seine Zeit. (400, 16 Abb.). Dom-Verlag, Wien 1988. Ppb. S 498.—/DM 70,—.

Obwohl mir die Darstellung sprachlich etwas zu wenig gefeilt zu sein scheint und die behandelte Gestalt von den vielen (in sich interessanten) Details bisweilen fast verdeckt wird, handelt es sich um ein

sehr lesenswertes Buch. In ihm wird eine bedeutende Persönlichkeit des österreichischen Episkopats auf dem Hintergrund ihrer Zeit eingehend gewürdigt.
Piffl, geboren 1864, war der Sohn eines Buchbinders aus Landskron in Ostböhmen, absolvierte nach der Matura ein Jahr als Einjährig-Freiwilliger beim Militär, trat in das Chorherrenstift Klosterneuburg ein, wurde dessen Abt (1907—1913) und als Nachfolger von F. X. Nagl Erzbischof von Wien (1913—1932). Wir begegnen in dem Buch einem Bischof, der liebenswürdig war und es eher hinnahm, hundertmal zu milde als einmal zu streng gewesen zu sein, der bescheiden war und doch eine hohe Würde ausstrahlte, der die Nähe des Volkes suchte, der sich sozial engagierte, der romtreu war, unter Maßnahmen Roms aber auch leiden konnte, der stärker als seine Mitbischöfe die neuen Wege der Liturgie und der Katholischen Aktion bejahte, aber auch das Positive von früher zu schätzen wußte. Er war aber auch ein Kind seiner Zeit. Sein in heutiger Sicht übertriebener Patriotismus ließ ihn den Krieg bejahen, manche berechtigte Anliegen sozialistischer Kreise übersehen und eine zu enge Bindung der Kirche an politische Kräfte suchen. Wie ein roter Faden durchziehen das Buch auch Klagen über die zu geringe Christlichkeit bzw. Kirchlichkeit der Christlichsozialen. Das läßt sich nur verstehen, wenn in Piffls Denken auch noch nach dem Zusammenbruch der Monarchie das alte Modell von „Thron und Altar" vorherrschte.
Nach dieser allgemeinen Vorstellung von Person und Buchinhalt sei auf ein paar Einzelheiten von allgemeinem Interesse eingegangen, die hauptsächlich innerkirchliche Begebenheiten betreffen oder den Kardinal in seinem Wesen charakterisieren.
Während eines Studienaufenthaltes in Rom (1894—1895) erlebte Piffl Leo XIII., dessen „unschönes Gesicht" und dessen „Stimme . . ., hohl wie aus einem Grabe", (34) ihm besonders auffielen. Solches in einer Zeit des übersteigerten Papalismus überhaupt zu registrieren, zeugt schon von gesunder Natürlichkeit des späteren Kardinals, die wir auch sonst beobachten können. Als die Frage der Bischofsnachfolge in Wien anstand, wurden u. a. auch der Rektor der Anima Josef Lohninger, der Linzer Bischof Rudolph Hittmair und Hofrat Swoboda genannt. Dieser ist es wohl, den nach den Aufzeichnungen des Ludwig von Pastor Papst Pius X. als „ambizioso" ausschloß (66f). Eine Berufung Hittmairs betrieb besonders der oberösterreichische Landeshauptmann Johann N. Hauser, „da er kein besonderer Freund" des Bischofs war „und es daher gern gesehen hätte", wenn er „nach Wien übersiedelt wäre". Als dann durch den Kaiser die Ernennung Piffls erfolgte, kommentierte dies die „Neue Freie Presse" sehr zustimmend: „Nach längerer Zeit geschieht es wieder zum erstenmal, daß die Ernennung eines geistlichen Oberhirten mit sympathischen Empfindungen aufgenommen werden kann. Der Geist, der sich seit einigen Jahren bei der Auswahl der Bischöfe wirksam zeigte, war nicht geeignet, Befriedigung in der Bevölkerung hervorzurufen . . . Die Kirchenfürsten, welche in der jüngsten Epoche die Genehmigung Roms erhielten, gehörten alle der Generation jener Geistlichen an, die durch die römischen Studien gegangen sind, den blinden Gehorsam gegen die Winke der in Rom herrschenden jesuitischen Richtung als obersten Leitsatz betrachteten und mit dem gläubigen Volk, das sie geistlich beraten sollen, keine innere Verwandtschaft besaßen."

Weniger freudig gestimmt waren die beiden Suffraganbischöfe Rößler von St. Pölten und Hittmair von Linz. Sie blieben sogar der Bischofsweihe fern, „wohl aus Protest, daß man ihre Vorschläge für die Besetzung gar nicht berücksichtigt hatte" (73). Beim ersten Besuch, den Nuntius Scapinelli Piffl abstattete, lobte jener Österreich „als das einzige Land, wo der Klerus noch treu dem Papst ergeben sei" (77). Er kündigte außerdem schon für das laufende Jahr ein Konsistorium an, womit er die Kardinalserhebung Piffls andeutete. Doch dagegen gab es Widerstände aus integralistischen Kreisen wie dem Bürgerschulkatecheten Anton Mauß, der Gräfin Marie Henriette Chotek, der Prinzessin Alexandrine Windischgrätz und dem Sozialreformer und Leiter einer Jugendbewegung Anton Orel. Die beiden Frauen reisten sogar nach Rom, um „gegen Piffl zu intrigieren" (78). Mauß gab seit 1910 „Österreichs katholisches Sonntagsblatt" heraus, „in dem er bekannte Persönlichkeiten des katholischen Lebens des Modernismus verdächtigte und denunzierte" (81). Bei der Hauptversammlung des von den Integralisten scheel angesehenen Volksbundes am 9. Oktober 1913 in der großen Volkshalle des Wiener Rathauses nahm Piffl vor einem zahlreichen Publikum zur Situation Stellung und sagte u. a.: „Wo ein Verein Hand in Hand mit seinem Bischof für katholische Zwecke arbeitet, ist nörgelnde Kritik . . . nicht am Platze. Noch gilt der Grundsatz, daß in jeder Diözese der Bischof und nicht Laien oder Zeitungen über Rechtgläubigkeit und kirchlichen Sinn zu urteilen haben. Und daß es dabei bleiben wird, dafür lassen Sie mich sorgen . . ." (82). Das von Mauß herausgegebene Blatt scheint jedoch „einen großen Rückhalt in Rom gehabt zu haben" (83). Dessen ungeachtet drohte Piffl Mauß die Suspension an. Schon war Pius X. geneigt, Kardinal Piffl das Katholische Sonntagsblatt „prohibitieren" zu lassen (83), als Gräfin Chotek erneut in Rom auftauchte. Sie fand auch Unterstützung durch die Kardinäle Franz Bauer von Olmütz und Georg Kopp von Breslau, obwohl sich diese privatim gegen Mauß aussprachen (83f). Ende November 1913 sammelte der Wiener Klerus Unterschriften für den Kardinal, die „angeblich . . . nur vier Geistliche" nicht unterzeichneten. Bei einer Audienz anfangs Dezember 1913 segnete der Papst die Gräfin Chotek und ermunterte sie, „fortzufahren wie bisher, ohne den Mut zu verlieren" (85). Diese Äußerung wurde von der Gräfin in der Presse publiziert und als Befürwortung des Orel'schen Jugendvereins interpretiert, was den Integralisten großen Auftrieb gab. Daraufhin fuhr Piffl zum Nuntius, von dem er sich „nicht sehr unterstützt" fühlte, und fragte ihn, „ob er oder Gräfin Chotek Erzbischof von Wien sei". Der Nuntius beruhigte ihn, Mauß erklärte, er wolle „ganz im Einvernehmen mit dem Bischof handeln", die großen katholischen Organisationen erließen eine „Kundgebung" (19. 1. 1914), in der sie sich u. a.

„gegen das Bild verwahrten, welches diese Blätter" (vor allem das genannte Katholische Sonntagsblatt) „von der angeblich nicht zuverlässlichen kirchlichen und religiösen Gesinnung der Katholiken Wiens" entwarfen, und der Papst, der sich von der Gräfin Chotek hintergangen fühlte, äußerte sich wie folgt: „80 Jahre bin ich alt geworden, und jetzt lerne ich erst das Weib kennen!" Durch seine klare und entschlossene Haltung hatte Piffl „seine erste Bewährungsprobe als Erzbischof von Wien gut überstanden" (83—88). Seiner Kreierung zum Kardinal stand nun nichts mehr im Wege.

Bald hatten alle an der Auseinandersetzung Beteiligten andere Sorgen. Der Erste Weltkrieg brach aus. Nach dem Tod Pius' X. schritt das einberufene Kardinalskollegium an die Neuwahl. Piffl führte ein (erhaltenes) Konklave-Tagebuch, das bereits von M. Liebmann veröffentlicht wurde. Darin wird u. a. davon berichtet, daß Kardinal Agliardi Piffl gegenüber „von der Notwendigkeit sprach, einen Papst zu wählen, der auch die Bischöfe in ihrer Diözese zu Worte kommen lasse, also Anti-Integralist". Beim Essen am 27. August 1914 schimpfte der Münchener Erzbischof „Kardinal Bettinger sehr über die Integralen, die (dem) hl. Vater und seiner Umgebung eine Blamage nach der anderen gebracht" hatten. Piffl setzte sich von Anfang an für die Wahl della Chiesas ein. Noch am 2. September fürchtete man, ihn nicht durchzubringen, weil „seine Wahl als ein Affront gegen Pius X. gedeutet" werden könnte. Bei der 10. Abstimmung am 3. September wurde er trotzdem gewählt; er nahm den Namen Benedikt XV. an. Kardinal Piffl vermerkt in seinem Tagebuch: „So haben wir Österreicher und Deutsche doch unseren Kandidaten durch unsere Zähigkeit durchgebracht" (107—116).

1916 erhielt Österreich einen neuen Nuntius: Valfre di Bonzo. Er „hinterließ bei Piffl" anläßlich seines ersten Besuches „nicht den besten Eindruck, ebenso nicht im Ministerium des Äußeren, wo man feststellte, er habe keine Formen. Er sprach kein Wort deutsch und nur schwer lateinisch" (146).

Von Interesse ist auch die Beziehung Piffls zu Kaiser Karl. Der Nuntius bedrängte Piffl einmal, dem Kaiser nahezulegen, bald Bischöfe für Spalato und Lesina zu ernennen. Daraufhin meinte Piffl, das sei Sache des Kaisers. Doch der Nuntius erwiderte: „. . . der Kaiser sagt ja immer nur: Da muß ich zuerst den Piffl fragen!" (179). Als 1918 Burgpfarrer Seydl zum Bischof ernannt wurde, „war Piffl", der diese Ernennung „für nicht notwendig" hielt, hierüber vom Nuntius „nicht einmal befragt worden" (191).

Als 1919 der Adel abgeschafft wurde, ließ Piffl von sich aus auch die Bezeichnung „Fürsterzbischof", aus der er sich „ohnehin nie etwas gemacht" hatte (221), fallen. Zum Weihnachtsfest 1919 trug der Kardinal persönlich ein großes Paket an die Kinderbewahranstalt, weil er „niemanden mehr . . . belästigen" wollte. Die Pförtnerin meldete ihn der Oberin als „einen alten Pfarrer".

Auch über das Konklave von 1922 führte Piffl Tagebuch. Damals herrschte eine gewisse Tendenz, einmal einen „Nichtitaliener zu wählen". Damit hätte der Integralist Merry del Val große Chancen gehabt. Es gab Stimmen, die „sich eine Stärkung der kirchl. Disziplin in der Energie und Konsequenz Merry del Vals" erwarteten (250—254). Gewählt wurde jedoch Ratti (Pius XI.). Anläßlich des Eucharistischen Kongresses in Rom 1922 wandte sich „die Vereinigung katholischer Edelleute" an Piffl, er möge ihrer Abordnung „eine günstige Plazierung und auch eine Privataudienz beim Papst ermöglichen. Piffl reagierte offenbar nicht auf diese Zumutung" (259f).

1923 fragte Pius XI. beim Kardinal an, ob er das I. Vatikanum fortsetzen solle. Piffl wandte sich an den Kirchenhistoriker Prof. Tomek um ein Gutachten; dieser riet eher ab, weil „im Moment" das Lehrgebäude „klar genug und auch der Modernismus soweit zurückgewichen sei, daß keine neue Definition notwendig sei" (279). Als die theologischen Studien verlängert und in allen Diözesen eine „domus rusticationis" eingerichtet werden sollten, worin die Alumnen die Ferien verbringen sollten, erklärte sich 1927 bezüglich des zweiten Punktes die österreichische Bischofskonferenz schon aus finanziellen Gründen hierzu außerstande (325). 1930 erbat Piffl eine Audienz bei Pius XI., anscheinend um zu beweisen, daß er nach einem kleinen Schlaganfall wieder gesund und regierungsfähig sei. Anschließend schüttete er Friedrich Funder gegenüber sein Herz aus und sagte u. a.: „Werden Sie (!) jetzt auch noch sagen, daß ich einen Koadjutor brauche? . . . Manche Leute sind mit mir gar nicht zufrieden und sie sagen, ich führe ein zu sanftes Regiment, weil ich selten nein sage" (356). Am 21. April 1932 starb der Kardinal, der so schwer nein sagen konnte, recht unerwartet an den Folgen eines Schlaganfalls.

Die vorausgehenden Hinweise dürften erkennen lassen, daß das vorliegende Buch weit über das Biographische hinaus von Bedeutung ist. Es bringt auch zahlreiche Nachrichten über die schwierige politische Situation, über den Anteil des Kardinals beim Übergang von der Monarchie zur Republik, über das Zusammenwirken und die Konflikte zwischen Kirche und Staat sowie Kirche und Parteien und schließlich über den österreichischen Episkopat, z. B. die Bischöfe von Salzburg und Linz, vor allem über J. M. Gföllner, den „fleißigsten Briefschreiber" unter seinen Amtskollegen.

Abschließend sei noch auf einige formale Gesichtspunkte verwiesen. Aus Gründen der exakten Einordnung hätte man schon am Titelblatt die Regierungszeit Piffls angeben sollen. Das Fehlen eines Registers empfindet man bei einem so detailreichen Buch als schmerzlich. Bei vielen Namen (z. B. bei dem oft erwähnten Sekretär Wagner) fehlen die Vornamen; wenigstens bei der ersten Nennung hätte man sie angeben sollen. Es bleibt unersichtlich, warum nur Anmerkungen „in Auswahl" beigegeben wurden, wenn hier nicht, was ich vermute, dem Verlag nachgegeben wurde. Dadurch ist es aber fast der Beliebigkeit anheimgegeben, ob Aussagen belegt werden oder nicht. Leider sind auch ziemlich viele Druck- und Flüchtigkeitsfehler stehen geblieben. So wird etwa der oft zitierte Kardinal Merry del Val fast immer mit einem „r" geschrieben. Trotz dieser Mängel stellt das Buch eine wertvolle Bereicherung der österreichischen Kirchengeschichtsschreibung dar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ POTTIER JOEL (Hg.), *Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich.* (615). Burg-Verlag, Stuttgart 1988. Ln. DM 49,80.

Angesichts der brennenden Frage dieser Generation, wie man dem totalitären System des Nationalsozialismus wirksam hätte Widerstand leisten können, müßte auch die Frage quellenmäßig erörtert werden, was getan wurde, daß Menschen in dieser Hölle moralisch zu überleben vermochten. Das ist eine Art des Widerstands, die von bloß politisch Denkenden nicht goutiert wird. Denn diese Art von Widerstand steht unter dem Zeichen des Kreuzes und ist mit den Kategorien des Erfolgs schwer zu fassen. Zeitzeugen wissen zu erzählen, daß schon das Auftreten im Priestergewand in diesen schrecklichen Jahren fast ausnahmslos bedeutet hat: Hier steht einer von der Opposition, der mit dem apokalyptischen Drachen nichts zu tun hat. Aus diesem Grund wurde von unserer Generation die institutionelle Kirche als Hort der Freiheit erlebt, was der Generation nach 1968 nur schwer verständlich gemacht werden konnte. Eine Geschichte dieses Widerstandes der Christen müßte noch geschrieben werden. Heinz Hürten, Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers (Mainz 1987), hat es skizzenhaft versucht.

Das vorliegende bemerkenswerte Buch könnte mit seinen 42 Kurzbiographien evangelischer und katholischer Christen, von Bischöfen, Priestern, Pastoren, Studenten, Dichtern, Literaten, Schriftstellern und Martyrern Grundlage für solch eine Gesamtdarstellung sein. Dem Herausgeber ist hier m. E. ein Meisterwerk auch der Koordination gelungen. Er ist französischer Germanist, der über sein Studium der Gertrud von le Fort und ihrer Antwort auf Rolf Hochhuths Angriff auf Pius XII. (1963) auf die Idee kam, den geistigen Widerstand der Kirchen zu dokumentieren.

Der I. Abschnitt enthält große Seelsorger- und Theologengestalten, die durch ihr Glaubenszeugnis in direkte und indirekte Konfrontation mit dem totalitären Regime gerieten. Das ganze liest sich stellenweise erschütternd wie ein modernes Martyrologium. Es werden auch literarische Perlen geboten wie z. B. die Kurzbiographie des Euthanasiebekämpfers Fritz von Bodelschwingh von Carl Friedrich von Weizsäcker. Die noble Art, wie Rudolf Zinnhobler Bischof Gföllner schildert, gereicht uns Österreichern zu Trost und Ehre. Man könnte über die Auswahl in diesem Kapitel streiten, in dem z. B. ein Franz Jägerstätter fehlt; aber in einem Buch dieser Art, das nicht nur wissenschaftlichem Interesse dient, ist eine diesbezügliche Freiheit durchaus vertretbar.

Der II. Abschnitt enthält gewissermaßen eine Wirkungsgeschichte der christlichen Literatur im Dritten Reich. Der Herausgeber will zeigen, daß nicht alle Kollaborateure waren, die nicht ins Exil gegangen sind. Ein III. Abschnitt bietet Beispiele für den geistigen Widerstand an Schulen und Universitäten, ein IV. behandelt das kirchliche Ringen um die Seelen der Jugend. Die Briefe des späteren Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann aus der Untersuchungshaft in Linz (dargeboten wieder von Rudolf Zinnhobler) haben mich in ihrem understatement zutiefst erschüttert. Ich erfuhr als Zwölfjähriger erstmals von einem Berliner Mitschüler in Linz, wie großartig Dr. Klostermann in Berlin wirkte. In einem V. Abschnitt wurde der politische Kampf kirchlicher Kreise kurz illustriert.

Man wird dem großartigen Buch leicht vorwerfen können, daß viele wichtige Gestalten des kirchlichen Widerstandes fehlen. Es fehlen vor allem auch jene Berichte, für die schriftliche Quellen fehlen und nur die oral history in einer systematischen Auswertung mündlicher Zeitzeugnisse helfen könnte. Trotzdem muß man froh sein, daß dieses Buch mit solcher Qualität von hervorragenden Fachleuten und Zeitzeugen geschrieben wurde.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

LITURGIK UND HOMILETIK

■ ZEILINGER FRANZ, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.* Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. (256). Herder, Wien 1988. Ppb. S 254,—/DM 36,80.

Absicht der vorliegenden Monographie ist es, die ntl. Cantica des Breviers exegetisch zu erschließen. Daß die Cantica jeweils nach demselben Schema (Textstruktur, Tradition und Redaktion, die Aussagen des Textes, ihre Bedeutung in der Liturgie) ausgelegt werden, dient der Übersicht. In drei Abschnitten werden die Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichte, die Cantica aus den Briefen und aus der Offb behandelt. Dabei führt Z. jeweils in die besondere Situation der betreffenden Schrift und in den Kontext des Canticums ein.

Auf relativ kurzem Raum stellt er die wichtigsten Aussagen der Texte heraus. Freilich wird man ihm in seinen Urteilen im einzelnen nicht immer zustimmen. Das betrifft z. B. die Deutung von Simeons Wort über Maria („aber auch durch deine Seele wird hindurchgehen ein Schwert" Lk 2,35a): Maria unterstehe „dem Gesetz der Zugehörigkeit zu Christus" (60) und könne deshalb ebensowenig von Jesus getrennt werden wie die Kirche. Sehr viel wahrscheinlicher ist dagegen die Interpretation, derzufolge auch Maria ihren Glauben noch bewähren muß (vgl. Lk 8,21; 11,27f; dazu Fitzmyer und R. E. Brown, die nicht zitiert werden).

Ausführlich macht Z. mit der literarischen und theologischen Eigenart der Offb vertraut. Die Gründe für die literarische Form dürften jedoch nicht nur bei ihrem Verfasser (168), sondern vor allem in der notvollen Situation der kleinasiatischen Gemeinden angesichts der Bedrohung durch den Kaiserkult zu suchen sein. Die mit der Mehrheit der Exegeten vorgenommene Gliederung der Offb nach 1,19 (Beschreibung des „Ist-Zustandes" [Offb 2—3] und zukünftiger Ereignisse [4—22], ist inhaltlich kaum zu rechtfertigen, da Johannes im ganzen Buch die Gegenwart mit Hilfe apokalyptischer Bilder prophetisch deutet. Richtig ist, daß die Offb keinen „chronologischen Ablauf der Endgeschehnisse schildern oder voraussagen" will (170). Die Frau in Offb 12 stellt aber kaum „das Urbild der Menschheit in ihrer ursprünglichen Bestimmung" (204), sondern wahrscheinlicher das Volk Gottes dar, das durch das Chri-

stusereignis (12,5) zum wahren Volk Gottes geworden ist, das nun weitere Kinder, die Christen, hervorbringt, die sich in der Welt bewähren müssen. Der bedeutsamste Christustitel in der Offb „Lamm", hätte m. E. mehr Beachtung verdient. Der Hinweis darauf, daß *arnion* auch den Widder bezeichnet, was den Übergang von 5,5 (Löwe Judas) zu 5,6 (Lamm) erleichtere, befriedigt kaum. „Lamm" dürfte vielmehr das Paradox ausdrücken, daß Christus gerade in seiner Schwäche stark ist (vgl. 5,5 mit 5,9f). So erhält der Titel eine besondere Beziehung zur Gemeindesituation.

Diese kritischen Bemerkungen sollen nicht verdunkeln, daß nun dem Brevierbeter wie jedem biblisch Interessierten ein guter Zugang zu den Cantica vorliegt, die jeweils strukturiert griechisch und deutsch abgedruckt sind. Hilfreich ist auch das Stellenregister.

Hennef *Heinz Giesen*

■ *Das große SCHOTT-Fürbittenbuch.* Wochentage, Teil I. Advent bis 13. Woche im Jahreskreis, Heiligengedenktage November bis Juli. Mit einem Vorwort von R. Berger. (352). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Geb. DM 36,—.

Einleitungen zum Gottesdienst und Fürbitten haben ihre Tücken. Die Einleitungen werden zu halben Predigten, die Fürbitten sind oft Fürbitten für die Bittenden selbst, obwohl der Name schon andeutet, daß sie eigentlich die Bitte für andere Menschen sind.

Im Schott-Fürbittbuch sind für alle Wochentage der Adventzeit und der ersten 13 Wochen im Jahreskreis Vorschläge für Einleitungen und Fürbitten zu finden. Die Fürbitt-Vorschläge stammen aus dem Schott-Meßbuch.

In den Einleitungen wird sehr gut gezeigt, daß die Einleitungen zwar den Festtagsgedanken schon mitansprechen sollen, daß aber die Einleitung Eröffnung des Gottesdienstes und damit auch Überleitung zum Bußakt ist; die Predigt oder auch die Einführung in die Lesung ist an anderer Stelle im Meßablauf angebracht.

In den Fürbitten werden auch die verschiedenen Typen von Fürbitten vorgestellt. Besonders hervorzuheben sind die Formen, die angeben, wann die Gemeinde mit ihrer Antwort einsetzen darf, ohne ständig darauf achten zu müssen und aus diesem Grund den Inhalt der Fürbitte gar nicht mehr wahrzunehmen. Daß darin auch Zeiten einer kurzen Stille vorgesehen sind, die der Priester mit einem Ruf, den die Gemeinde beantwortet, unterbricht, hilft den Charakter der Fürbitten unterstreichen.

Das Fürbittbuch ist auch äußerlich der Liturgie entsprechend aufgemacht und wirkt nicht nur wie ein Behelf, sondern wie ein liturgisches Buch. Es ist zu Verwendung im Gemeindegottesdienst sehr zu empfehlen.

Linz *Hubert Puchberger*

■ *Das große SCHOTT-Fürbittenbuch.* Wochentage, Teil 2. Mit einem Vorwort von Rupert Berger. (264). Herder, Freiburg 1988. Pappb. DM 29,50.

Gleich dem ersten Band (Wochentage 1 — Advent bis 13. Woche im Jahreskreis, Heiligengedenktage November bis Juli) bietet „Wochentage 2" für die 14. bis 31. Woche im Jahreskreis und die Heiligengedenktage von Juli bis Dezember für jeden Tag: Einführung in den Gottesdienst, Allgemeines Schuldbekenntnis und Fürbitten. Letztere sind dem „Schott-Meßbuch für die Wochentage 2" entnommen.

Fürbitten: Sie sind in zeitgemäßer Sprache verfaßt, sie entsprechen ihrer Funktion, vor allem Gebet für andere zu sein, und sind offen für alle menschlichen Anliegen, die aus christlichem Geist vorgebracht werden können. Natürlich warten auch diese vorformulierten Texte darauf, vom aktuellen Leben in Gemeinde und Welt umgeschrieben, erweitert oder gänzlich abgelöst zu werden.

Einführung/Schuldbekenntnis: Die neu geschaffenen Textvorlagen der Einführung sind prägnant formuliert und orientieren sich meist am Evangelium des Tages (bzw. am Heiligenfest). Sie führen ohne Umschweife zur Mitte der biblischen Botschaft vom Tag, ohne diese vorwegzunehmen. An den Heiligenfesten werden wesentliche Daten der Heiligen kurz vorgestellt. Die anschließende Überleitung zum Schuldbekenntnis erfolgt besonders an den Heiligenfesten ziemlich abrupt. Nicht selten ließe sich ohne größere inhaltliche Kunstkniffe ein harmonischerer Überstieg finden.

Für das Allgemeine Schuldbekenntnis werden ausschließlich die drei Grundformen des Meßbuchs verwendet. Durch ein Angebot von weiteren legitimen Varianten (z. B. Bußpsalmen, Bußlieder) würden nicht nur die Gottesdienstteilnehmer davon profitieren, sondern auch mancher Gottesdienstleiter auf sinnvolle Gestaltungsvarianten stoßen, die im allgemeinen wenig bekannt oder zumindest kaum genützt werden. Liturgisch bildend und einer gesammelten Gottesdienstfeier zuträglich wäre der regelmäßige Hinweis, nach der Einladung zum Schuldbekenntnis eine Stille für die Besinnung zu halten.

Die wenigen kritischen Anmerkungen sollten aber das Buch insgesamt keinesfalls in ein bedenkliches Licht stellen. Es ist insgesamt nicht nur äußerlich ansprechend, sondern vor allem in seinem Inhalt eine wertvolle Hilfe, die nicht festgelegten Texte von Einführung und Fürbitten bei der täglichen Messe sachgerecht und gut zu bewältigen.

Linz *Hans Stockhammer*

■ *Das große* SCHOTT-*Fürbittenbuch:* Sonn- und Festtage A-B-C. (464). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 46,—.

Nach den beiden Wochentagsfürbittbüchern beschließt nun dieser Band für die Sonn- und Festtage die Reihe „Das große SCHOTT-Fürbittbuch".

Fürbitten: Bis auf wenige Fürbittmodelle aus den Schott-Ausgaben für die Sonntage wurden sämtliche Texte vom Pfarrer und Liturgie-Fachmann Rupert Berger geschaffen. Sein Vorwort über die Funktion der Fürbitten im Gottesdienst sowie über den notwendig freien Umgang mit den Vorlagen sollten die Benützer des Buches beherzigen, damit Druckwerke dieser Art gute Früchte bringen und nicht der leblosen Textanhäufung in unseren Gottesdiensten die-

nen. Das Buch gibt aber auch von sich aus gute Impulse für lebendige und abwechslungsreiche Fürbitten: durch gute und einfache Sprache; Nennung vielfältigster Anliegen, herausgewachsen aus dem Bedenken der Schrifttexte und der Zeit im Kirchenjahr; verschiedene Formen in der Einladung und im Abschluß der Fürbitten, in der Nennung der Anliegen und den Vorschlägen für die Antwort des Volkes. Einführung/Schuldbekenntnis: Die Einführungen zur Meßfeier sind prägnant, sie nehmen ihre gedanklichen Impulse meist vom Tagesgebet und führen die Aufmerksamkeit der Gottesdienstteilnehmer schnell zur Mitte des gottesdienstlichen Geschehens. Eine Vielzahl von textlichen Neuschöpfungen bei den vorgeschlagenen Kyrie-Litaneien werden von den Praktikern gerne angenommen werden. Die empfohlene Stille vor dem Schuldbekenntnis sollte in der praktischen Gottesdienstgestaltung wirklich ernst genommen werden, damit das Allgemeine Schuldbekenntnis besser, als dies meist geschieht, seine Aufgabe im Rahmen der Eröffnung erfüllen kann. Fürbittbücher sind eine ambivalente Sache. Einerseits können sie leblose Routine fördern, andererseits Impulse für sachgerechte und abwechslungsreiche Fürbittgestaltung geben. Im vorliegenden Buch finden sich viele wertvolle Anregungen. Ob die gelegte Saat aufgeht, liegt am Benützer.

Linz *Hans Stockhammer*

■ BAUMGARTNER KONRAD/KNOCH OTTO (Hg.), *Unsere Hoffnung — Gottes Wort.* Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Begründet von Heinrich Kahlefeld und Otto Knoch. Neu bearbeitet und herausgegeben von Konrad Baumgartner und Otto Knoch.
Lesejahr B. (698.) Knecht, Frankfurt/M. 1987. Kart. DM 76,—. Lesejahr C. (645.) Knecht, Frankfurt/M. 1988. Kart. DM 76,—.

Die vorliegenden zwei Bände eines auf drei Bände konzipierten Werks bieten Hilfen zur Predigterarbeitung. Jedem Sonn- bzw. Festtagsevangelium ist ein (ca. zehn Seiten umfassender) Beitrag gewidmet. Es erleichtert den Umgang mit diesem Werk, daß jeder Beitrag gleich aufgebaut ist. Die „bibeltheologischen Vorüberlegungen" umfassen Ausführungen zu „Stellung, Struktur und Gattung der Perikope", die „Einzelauslegung" und eine „theologische Würdigung". Die „liturgisch-homiletischen Vorüberlegungen" stellen den Bezug zum Festgeheimnis, den übrigen Texten der Meßfeier, vor allem zu den Orationen her („Liturgische Hinweise") und gehen in aller Kürze auf die zwei Lesungen ein („Homiletische Hinweise").
Nach diesen ausführlichen und exegetisch wie liturgisch sauberen Vorüberlegungen wird in einem dritten Teil eine Predigt (oder eine sehr ausführliche Skizze einer solchen) dargeboten.
Der Prediger erhält nicht nur ein fertiges (oder fast fertiges) Produkt, das er nur übernehmen oder geringfügig modifizieren müßte, sondern wird den Weg einer persönlichen Predigtvorbereitung geführt. Der vorgelegte Predigtentwurf wird so für ihn plausibel und nachvollziehbar, vielleicht aber auch überflüssig, weil ihm die „Vorüberlegungen" seinen eigenen Weg zur Predigt gezeigt haben. Viel gutes Material ist auf engem Raum zusammengetragen. Oft finden sich Hinweise auf literarische Werke, die das Thema illustrieren.
Die Bücher erscheinen als gute Hilfe, um den hohen Anforderungen gerecht zu werden, die — zu Recht — an die Predigt gestellt werden.

Linz *Maximilian Strasser*

■ SCHEDL CLAUS, *Gott kommt in der Stille.* Ausgewählte Predigten aus den Lesejahren A, B und C. (136). Herold, Wien 1988. Brosch. S 140.—.

Der bekannte Bibeltheologe P. Claus Schedl hat das Manuskript für diese Predigtauswahl aus seiner Verkündigungspraxis einige Wochen vor seinem plötzlichen Tod († 19. 6. 1986) an den Verlag gesandt. Wie sein Bruder P. Alfred Schedl im Nachruf festhält, möchte der Redemptoristenorden durch die Veröffentlichung dieses letzten Manuskriptes das Andenken seines Mitgliedes P. Claus Schedl ehren und „seinem weiten Freundeskreis eine Abschiedsgabe des lieben Toten überreichen." Dafür darf man dankbar sein. Schedl hat in seinen Predigten den reichlich gedeckten Tisch des Wortes (36; 83) in der Gottesdienstfeier für seine Hörer so aufbereitet, daß davon ihr Glauben leben kann. Der Autor schöpft aus der Fülle seines reichen bibeltheologischen Wissens und aus einer profunden Kenntnis der Fragen und Erfahrungen des heutigen Menschen („Wer bist du, Mensch? Woher des Weges und wohin? 15; die Frage nach dem Sinn des Leidens und des Todes: 21; das Aushalten der Angst durch Stärkung des Glaubens: 29).
Die Predigten sind eine unsystematische Auswahl aus den drei Lesejahren, wobei die Fastenzeit, die Osterzeit und die Sonntage im Jahreskreis besonders berücksichtigt werden. Schon die Themen der Predigten lassen aufhorchen! Einige Beispiele: *Lesejahr A:* Woher des Weges? (15) . . . Das hörende Herz (46) . . . Gott kommt in der Stille (53) . . . *Lesejahr B:* Die Berge Gottes (59) . . . Über die Gegenwart Gottes (76) . . . Der fünfte Kelch (87) . . . *Lesejahr C:* Der schmerzensreiche Rosenkranz des Propheten Jesaja (101) . . . In der Fröhlichkeit Gottes (121) . . . Das Ende kommt, der Anfang naht (130) . . . (Im Nachwort sind Predigt und Nachruf beim Begräbnis von P. Claus Schedl abgedruckt: 143).
Alle Predigten durchziehen drei charakteristische Züge: 1. Sie beziehen sich durchwegs auf alle drei Lesungen der Meßfeiern; die Lesungen werden thematisch verklammert. 2. Sie beziehen sich auf das Leben der Hörer und auf Fragen ihrer Zeit; dies ist auch der Grund auf ihre prophetische Stoßkraft! 3. Sie spiegeln in ihrer kraftvollen Sprache die überzeugende Persönlichkeit des Predigers wider: Schedl spricht anschaulich, in Bildern und Metaphern, die er von den prophetischen Schriften übernimmt, aber für heutige Menschen übersetzt; vor allem kann der Prediger großartig erzählen. Was er selber von der Sprache Gottes sagt, ist auf seine Predigtsprache übertragbar: „Aber Gottes Sprache ist so einfach, daß sie jedem an das Herz greifen kann" (75). Als Beispiel für seine kraftvolle Sprache seien angeführt: Die Predigt vom Gründonnerstag (24) und die Schilderung der Schicksale der Propheten (Amos, Jesaja, Jeremia, Jesus) in der Verflochtenheit mit dem

Schicksal ihres Volkes (79; 108) . . .
Dem Bruder des verstorbenen Theologen und Predigers und dem Redemptoristenorden ist für diese Publikation zu danken. Sie liefert den Beweis, daß große Theologen den Tisch des Wortes so bereiten können, daß auch der einfache Hörer davon leben kann.
Graz *Alfred Wallner*

■ BREITENBACH ROLAND, *Das Evangelium von Fall zu Fall.* Predigten zu besonderen Anlässen. (108). Echter, Würzburg 1988. Brosch. S 154,40.

Jeder Seelsorger steht mehrmals im Jahr vor der Aufgabe, anläßlich eines Feuerwehrfestes, einer Fahrzeugsegnung oder der Einweihung eines Kriegerdenkmals ein deutendes Wort zu sprechen. Roland Breitenbach legt 27 solcher Predigten vor, die, wie er im Vorwort vermerkt, nicht Festtagszier, sondern ausgerichtetes Evangelium für die Menschen in diesen besonderen Situationen sein sollen. Daß der Prediger mit seinem Leben hinter dem Wort steht und in die Menschen „verliebt" ist (7), kann der Leser dieser Predigten aus und zwischen den Zeilen herauslesen — und hören.
Die konkreten Anlässe für diese Predigten sind so bunt wie das Leben: Fahrzeugsegnung (64), Arbeitskampf und Arbeitslosigkeit (85, 89), Umwelt (93), Ärztekongreß (97), Kameradschaftsbund und Friede (101; 104); Feiern von Vereinen und Hilfsorganisationen wie Kolping (70), Malteser (74), Feuerwehr (78), Technisches Hilfswerk (82); Feste und Feiern der Gemeinde und Gemeindemitglieder wie Büttenpredigten (13—28), Ehe und Brautleutetage (29—37), Sakramente (38), Pfarrfest (42), Wallfahrt (46), Priesterjubiläum und Jugend (57; 61) u. a.
Alle Predigten durchziehen charakteristische Züge, die auch der Grund dafür sein dürften, daß diese Predigten „ankommen":
1. Sie strahlen Optimismus aus; nicht einen billigen, fatalistischen, sondern den aus Evangelium und Glaube begründeten, den der Autor den Pfarrgemeinderäten wünscht: „Alle negativen Gedanken und Haltungen töten in uns etwas ab; die Depression ist ein Sterben auf Raten. Christen sollten grundsätzlich *für* das Leben sein, also grundsätzlich positiv. Das ist die Richtung des Evangeliums, der frohmachenden, befreienden Botschaft" (55). 2. Sie zeugen von einer großen Menschenkenntnis und Menschenfreundlichkeit: Dies zeigt die lebensnahe Schilderung der Kommunikationsschwierigkeiten eines PGR („Wer nicht zuhören kann, hat bald auch nichts mehr zu sagen": 54), der Situation der Jugend („Wenn die Jungen den Geschmack am Glauben verloren haben, dann deswegen, weil er nicht mehr nach Jesus schmeckt": 63); dies zeigen auch die erquickliche Offenheit gegenüber den Menschen, „die in der Kirche keinen Platz finden" (71), und das politische Engagement gegen soziale Ungerechtigkeiten. 3. Die Predigten richten in einer menschlichen und also verständlichen Sprache aus, was vom Evangelium, von Jesus her zu diesen konkreten Anlässen und Situationen zu sagen ist: Großartig sind z. B. die Wegweisung für einen neuen Pfarrgemeinderat durch fünf biblische Wünsche (53—56) und der Traum von einer Gemeinde, in der sich das Evangelium wirklich durchsetzt (anläßlich eines Priesterjubiläums; 57). In keiner der Predigten ist das Evangelium Aufputz zum Festtagsglanz. Es ist Anforderung, das menschliche Leben und die Gesellschaft nach den Maßstäben Jesu zu gestalten (71). In dieser Sprache kommt das Evangelium an. 4. Der bejahende, optimistische Unterton, der aus der Liebe zum Evangelium und zu den Hörern kommt, dürfte auch der Grund sein, daß durch die anschauliche Sprache, durch die Bilder und Beispiele hindurch ein völlig natürlicher und ungekünstelter Humor spürbar wird. Dieser Humor ist mit dem Ernst des Lebens und des Evangeliums geschwisterlich verbunden und vermag zu trösten.
Diese Predigten wird mit großem geistigen Gewinn lesen, wer sich selber vor die Aufgabe gestellt sieht, das Evangelium von Fall zu Fall menschenfreundlich auszurichten.
Graz *Alfred Wallner*

■ SCHÄFFER WILHELM, *Die Freude an Gott ist eure Kraft.* Predigten zu den Hochfesten des Kirchenjahres. (134). Echter, Würzburg 1988. Brosch. S 171,60.

Der Predigt an den Hochfesten des Kirchenjahres kommt deswegen große Bedeutung zu, weil die Gemeinden an diesen Festtagen die zentralen Glaubensgeheimnisse feiern und weil daran auch jene Christen mitfeiern wollen, die nur „alle heiligen Zeiten" den Gottesdienst besuchen. Statt ihnen (versteckte) Vorwürfe zu machen, ist es besser, die Frohbotschaft von der „Güte und Menschenliebe Gottes" (Tit 3,4) zu verkünden und auch in ihnen die Freude an Gott zu wecken. Wilhelm Schäffer hat aus seiner dreizehnjährigen Tätigkeit als Seelsorger und Prediger in diesem Band Festtagspredigten gesammelt, die dieses Anliegen verwirklichen. Seine Predigten wollen, wie er im Vorwort sagt, „betroffen machen, zur Freude rufen, Hoffnung wecken, Trost und Geborgenheit vermitteln . . . So spiegeln sie die typische Stimmung des jeweiligen Festes wider. Sie sind Element des Feierns . . ." (7).
Die Themen der Predigten sind an das Glaubensgeheimnis des jeweiligen Festes gebunden. Als Beispiel seien die Predigten zum Weihnachtsfest und Osterfest angeführt: „ein Fest der Gefühle" (9); „Gott kommt als Kind" (13); „Wort, das das Schweigen bricht" (17); „Weihnachten ist nicht so harmlos" (Fest des hl. Stephanus: 21); „Maria und die 'kleinen Leute'" (Hochfest der Gottesmutter Maria: 25); „Seltsame Wege zu Jesus" (Erscheinung des Herrn: 28); „Der sanfte Revolutionär" (Taufe Jesu: 28); „Revolutionsrede vom Aufstand Gottes" (Osternacht: 58); „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" (Osternacht: 62); „Ein Grab und drei Menschen" (Ostersonntag: 65).
In den Predigten selbst geht der Autor sorgfältig auf den Bewußtseins- und Erfahrungshorizont seiner Hörer ein. In allen Predigten greift er die Fragen, das Denken und die Erfahrungen seiner Hörer auf und holt sie ab, wo sie mit ihrem Bewußtsein wirklich stehen; von hier aus führt er sie zur Erfahrung der Glaubensgeheimnisse und deren Bewährung in einem christlichen Leben. (Dieser Weg ist in der Predigt zu Allerheiligen besonders gut gelungen: 121—125).

Die Predigten sind auch persönliches Zeugnis des christlichen Lebens des Predigers selbst; ihnen ist deswegen ein persönlich-subjektiver Charakter eigen. Wie der Autor selbst sagt, liegt gerade in diesem persönlichen Stil des Predigers in direkter Kommunikation mit den Hörern die Chance der Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien mit ihrer indirekten medialen Kommunikation. Deswegen wird demjenigen, der diese Predigten als Hilfe für die eigene Predigtpraxis benutzt, die eigenständige Umsetzungsarbeit abgefordert; er muß die Predigten erst „mit seiner eigenen Erfahrung auffüllen" (8).
Graz *Alfred Wallner*

RELIGIONEN

■ GRESCHAT HANS-JÜRGEN, *Was ist Religionswissenschaft?* (Urban TB 390). (141). W. Kohlhammer, Stuttgart 1988. Brosch. DM 20,—.

Um 'Wissen schaffen' zu können, ist es notwendig, Probleme zu erkennen und auszuwählen, Material zu sammeln und zu verbinden und schließlich die Lösung zu entdecken, zu überprüfen und zu vermitteln. Im Unterschied zur Religionsphilosophie, die Gültiges und nicht Seiendes zu erkennen sucht (96; nach P. Tillich), zur Religionsgeschichte, die sich nur mit jeweils einer Religion beschäftigt, und zur Religionspsychologie und Religionssoziologie, die sich mit bestimmten Aspekten der Religion beschäftigen, hat die Religionswissenschaft die Religion als Ganzes im Blick (15); sie erkennt im Besonderen das Allgemeine, sie fragt nach dem, was dahinter steht (87). Es geht ihr um eine 'Sache', die real existiert und der man begegnen kann, auch wenn sie sich in einem ständigen Wandel befindet. Diese Realität findet ihren Ausdruck in einer Gemeinschaftsform, in religiösen Handlungen und in einer religiösen Erfahrung, die das Herzstück jeder Religion ist.
Was die Religionsgeschichte aus dem Umgang mit religiösen Texten und Bildern, durch die Begegnung mit religiösen Menschen und durch Beobachtung religiöser Praktiken erkannt hat, bearbeitet die Religionswissenschaft auf das darin enthaltene Allgemeingültige hin. Sie entwickelt Theorien, zieht Vergleiche und erkennt das im historisch Zufälligen sich zeigende Phänomen. Religionswissenschaft ist demnach angesiedelt zwischen den 'nur' messenden und beobachtenden Wissenschaften und den anderen, die vor allem oder nur noch (philosophisch, psychologisch oder soziologisch) nach der entsprechenden Hintergrundbedeutung der Phänomene fragen. Religionswissenschaftler sind Spezialisten für das Religiöse; im Unterschied zu den Theologen, die Spezialisten in ihrer eigenen Religion sind (129).
Es gibt gewiß verschiedene Methoden, wenn man vermitteln will, was unter Religionswissenschaft zu verstehen ist. Greschat (Prof. f. Religionsgeschichte in Marburg) versucht es gleichsam mit leichter Hand. Seine Darstellung wirkt stellenweise mehr erzählend als wissenschaftlich; Verständlichkeit ist ihm wichtiger als Gelehrsamkeit. Er orientiert sich damit auch selber an der Erkenntnis, daß für Wesentliches eine andere Art von Gespräch besser taugt als die wissenschaftliche Diskussion (71).
Inhaltlich sind die immer wieder angeführten Beispiele aufschlußreich. Man ist dem Vf. dankbar für das Erschließen und Verdeutlichen von Zusammenhängen, auch wenn man nicht jede einzelne Akzentsetzung mitvollziehen will. Man sollte jedenfalls die 'Leichtigkeit', mit der das Buch geschrieben wurde, nicht unterschätzen. Man muß viel wissen, um schwierige Inhalte so darbieten zu können, daß man ihnen ihre Kompliziertheit nicht mehr anmerkt.
Linz *Josef Janda*

■ BSTEH ANDREAS (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie.* (Beiträge zur Religionstheologie Bd. 5). (245). St. Gabriel, Mödling 1987. Kart. S 310.—/DM/sfr 45,—.

Im Anschluß an die religionstheologischen Tagungen der Theol. Hochschule St. Gabriel, die sich um ein Gespräch mit Islam, Buddhismus und Hinduismus bemüht haben, machte die letzte dieser Tagungen im April 1986 den Dialog selber zum Thema. Christen reflektierten die Möglichkeiten eines Dialoges, in dem man trotz der Bindung an die ergangene Offenbarung und die eigene Glaubensüberzeugung einem Andersdenkenden offen und ehrlich begegnen kann.
R. Schaeffler (Prof. f. phil.—theol. Grenzfragen, Bochum) weist darauf hin, wie jung der Gebrauch des Wortes Dialog im christlichen theologischen Sprachgebrauch ist. Es geht nicht nur darum, das Dilemma zwischen Wahrheit und Dialog aufzulösen, sondern es ist zu bedenken, daß biblischer Glaube einen nicht rückgängig zu machenden Exodus bedeutet, der Entscheidung und damit auch Unterscheidung verlangt. Da aber Gott auf vielerlei Weise spricht und nicht nur im geschichtlichen Weg eines Volkes, ist ein Gespräch auch mit dem möglich, der diesen Weg nicht mitgegangen ist.
E. Schweizer (emeritierter Prof. f. NT) zeigt auf, wie überraschend die Botschaft Jesu vom Vater ist und wie sehr damit zu rechnen ist, daß die in der Ferne die Botschaft besser verstehen als die, denen sie (allzu) gewohnt und vertraut ist. *W. Kasper* (Prof. f. Dogmatik, Tübingen) betont, daß die Rede von der Absolutheit des Christentums nicht zum traditionellen theologischen Wortschatz gehört (122). Die Dialogfähigkeit des Christentums sieht er darin, daß es den anderen Religionen nicht etwas bringt, sondern — vergleichbar einer personalen Begegnung — sich selber mitteilt mit allem, was ihm heilig ist, und so auch die Wahrheit des anderen annehmen kann. *W. Pannenberg* (Prof. f. Systematische Theol., München) befaßt sich sehr grundsätzlich mit dem Thema Religion und Religionen. *W. Kern* (Prof. f. Fundamentaltheol., Innsbruck) sieht in der Bekehrung der Kirche zum Kreuzesglauben eine Möglichkeit für die Bekehrung der Religionen.
Drei Beiträge gehen auf die Gesprächsmöglichkeiten mit konkreten Religionen ein: *G. Chemparaty* (Prof. f. Indische Philosophie, Utrecht) macht am Gottesbegriff des Christentums und des Hinduismus deutlich, wie groß bei genauerem Zusehen die Unterschiede zwischen den beiden Religionen sind und daß daher von den Dialogpartnern viel Sachkenntnis und Geduld verlangt wird. *A. Pieris SJ*, der auf Sri

Lanka ein Dialogzentrum zwischen Christen und Buddhisten leitet, hält es für notwendig, daß der Dialog aus der Mitte der jeweiligen Tradition geführt wird. Diese Mitte ist für das Christentum der Baum der Liebe (die liebende Hingabe Jesu am Kreuz); für den Buddhismus ist sie der Baum des Wissens, unter dem Buddha die Erleuchtung erfahren hat. Es geht also letztlich um ein gegenseitig befruchtendes Gespräch zwischen Agape und Gnosis. *G. C. Anawati OP*, der sich seit vielen Jahren in Kairo dem islamisch-christlichen Dialog widmet, tritt für eine 'via media' in diesem Dialog ein und betont, daß dieser im religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich geführt werden muß.

Es gelang den Veranstaltern der Religionstheologischen Studientagung, Referenten zu gewinnen, die ihr Fachgebiet verstehen und etwas zu sagen haben. Die einzelnen Beiträge machen deutlich, daß der Dialog notwendig und auch möglich ist; er wird jedoch den anderen nur dann wirklich erreichen, wenn er aus der Mitte der eigenen Überzeugung kommt und nicht in einer modischen Oberflächlichkeit stattfindet.

Linz *Josef Janda*

■ KREMERS HEINZ/SCHOEPS JULIUS H. (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch.* (Studien zur Geistesgeschichte Bd. 9). (236). Burg-Verlag, Sachsenheim 1988. Broschur DM 38,—.

Die 13 Beiträge des Sammelbandes gehen auf ein Symposium in Mühlheim/R. 1986 zurück und untersuchen bedeutsame Beispiele des jüdisch-christl. Gesprächs seit dem 18. Jh. *F. Niewöhner* stellt sehr informativ die Verwertung des Maimonides in der Frage nach dem Heil der Nichtjuden bei Eisenmenger, Mendelssohn, Dohm u. a. dar; D. Bourel beleuchtet die Kontroverse Mendelssohn-Lavater von Lavaters chiliastischer Position aus, welche die Judenbekehrung als Voraussetzung der *apokatastasis* forderte. Den heute eigenartig anmutenden Vorschlag von D. Friedländer an Propst Teller, viele Berliner Juden würden zum Christentum übertreten, wenn dies ohne Bekenntnis zu Christus ginge (1799), stellt *J. H. Schoeps* in den Zusammenhang damaliger aufgeklärter Religionsvorstellungen. Mit F. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit dem Christentum im Briefwechsel bzw. Gespräch mit E. Rosenstock und H. Ehrenberg sind zwei weitere Beiträge *(St. Mosés, H. J. Görtz)* gewidmet. Mit dem Gespräch und öffentlichen Briefwechsel von H. J. Schoeps mit dem Philosophen H. Blüher im Jahr 1932 befaßt sich G. Lease, der auch einen aufschlußreichen Brief abdruckt, den K. Barth in diesem Zusammenhang an Schoeps gerichtet hat. Wenig später (1933) kam es im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart zu einer öffentlichen Diskussion zwischen dem Neutestamentler K. L. Schmidt und M. Buber, worin es u. a. um die Frage der Judenmission und um die Rolle des Judentums nach dem Jahre 70 ging; Schmidt wurde wegen seiner positiven Einstellung zum Judentum wenige Monate später von der Universität entlassen (dazu *E. W. Stegemann).* In die Zeit nach dem Krieg führt die Würdigung der Rolle des Rabbiners R. R. Geis im Religionsgespräch mit dem Evangelischen Kirchentag ab 1961 durch *H.-J. Kraus. F. A. Rothschild* befaßt sich mit den Impulsen zum christl.-jüd. Gespräch in der Religionsphilosophie von A. H. Heschel, der sich in freundschaftlichem Austausch mit R. Niebuhr wie später mit Kardinal Bea intensiv um eine Verständigung mit dem Christentum bemühte. Beiträge von *L. A. R. Backer* über die Haltung der Kirchen gegenüber den Juden in den Niederlanden v. a. während der NS-Zeit, von *D. Flusser* über den englischen Deisten J. Toland und seine Auffassungen über das Judenchristentum, sowie von *M. Wyschogrod* über den gegenwärtigen Stand des jüd.-christl. Gesprächs in den USA runden den Band ab. Ist hier auch kein Platz, detailliert auf die Beiträge einzugehen, sei doch allgemein darauf hingewiesen, daß dieser Rückblick auf einige wichtige Phasen des Dialogs gerade heute, da dieser noch junge Dialog sich schon wieder in Sackgassen zu verlaufen droht, so manche Einsichten und Anregungen geben könnte. Schon deshalb ist dieses Buch allen an einer fundierten christlich-jüdischen Verständigung Interessierten sehr zu empfehlen.

Wien *Günter Stemberger*

■ WEINZIERL ERIKA (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart.* (Veröffl. d. Internat. Forschungszentrums f. Grundfragen d. Wissenschaften Salzburg, NF 34). (189). Geyer-Edition, Wien—Salzburg 1988. Kart.

Bekanntlich sind Sammelbände schwer zu besprechen. Dieses Buch, das die Ergebnisse eines Symposions zum Abdruck bringt, bildet eine Ausnahme. Die einzelnen Beiträge sind nämlich thematisch so genau aufeinander abgestimmt, daß fast eine geschlossene — wenn auch nur aufrißartige — Geschichte des Verhaltens der Christen gegenüber den Juden im Lauf der Jahrhunderte geboten wird. Der Titel hätte vielleicht noch deutlicher formuliert werden können. Es geht nämlich nicht um die gegenseitige Beziehung von Christen und Juden, sondern eben nur um die Einstellung der Christen gegenüber den Juden. Daß nicht nur antisemitische Äußerungen und Verhaltensweisen aufgelistet werden, sondern — vor allem in den Beiträgen von E. Weinzierl und E. L. Ehrlich — auch die positiven Momente nicht übersehen werden, spricht für die Objektivität der Autoren. Die Frage, inwieweit auch Juden (ich sage bewußt nicht: die Juden) an der Entstehung und Eskalation christlichen Antisemitismus mitschuldig sind, wurde allerdings nicht gestellt. Die für mich völlig irrationalen Agitationen von Juden gegen das demokratisch gewählte österreichische Staatsoberhaupt haben ja, um nur ein Beispiel zu nennen, einen schon totgeglaubten Antisemitismus wieder aufleben lassen. Aber vielleicht gehört das auf ein anderes Blatt der Geschichte, weil es ja nicht notwendigerweise mit dem Christentum zusammenhängt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen.* (145). Telos, Altenberge 1988. Ppb. DM 19,80.

Es ist naheliegend, daß angesichts der großen und

kaum zu bewältigenden Weltprobleme auch die großen Religionen mit diesen konfrontiert werden und nach ihrem Beitrag für mögliche Lösungen befragt werden. Im September 1987 wurde in Limburg zu diesem Thema eine Fortbildungstagung für Religionslehrer an Gymnasien abgehalten; die dabei gehaltenen Referate bilden den Inhalt dieses Bandes.
Zunächst benennt W. Bühlmann in der ihm eigenen lebendigen und unkonventionellen Art die großen Weltprobleme, die er in der Umweltbelastung, in der Ost-West sowie in der Nord-Süd Spannung und in der Sinnkrise sieht. Es ist ihm selbstverständlich, daß christliche Kirchen in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens alle ihre Möglichkeiten ausschöpfen müssen, um Abhilfe zu schaffen.
A. Th. Khoury beschäftigt sich mit Frieden, Toleranz und Solidarität in der Sicht des Islam. Der Islam ist geprägt von einem Absolutheits-, Totalitäts- und Universalanspruch. Auch der Krieg ist ein legitimes Mittel, wenn es darum geht, die eigenen und nicht voneinander trennbaren politisch-religiösen Interessen durchzusetzen. Allerdings kennt der Islam auch die Stimme des Friedens, die sich vor allem an der mekkanischen Friedensperiode orientiert.
M. Kämpchen geht der Frage nach, wie weit dem Hinduismus der Schutz des Friedens und der Umwelt ein Anliegen ist. Er macht deutlich, daß nach den grundlegenden Denkstrukturen des Hinduismus das Bekümmern um die sichtbare Welt nie letztes und wichtigstes Anliegen sein kann. Bei aller Bejahung der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe und zur Welt wurde die Lösung von Problemen im Weg nach innen gesucht, von wo aus sich dann die entsprechenden Veränderungen von selber ergeben. Erst M. Gandhi versuchte, beide Wege in einer neuen Weise zu vereinigen.
Zuletzt zeigt *A. Angenendt* in einem recht anregenden Beitrag auf, daß sich Christentum nicht nur als Austausch von Gaben verstehen dürfte, sondern daß es die Menschen lehren müßte, zu geben, ohne etwas dafür zu erwarten. Er zeigt anhand geschichtlicher Fakten auf, wie sehr die Kirche diese ihre Aufgabe bezüglich der Armen, der Sklaven und der Gefangenen wahrgenommen hat. In einer Zeit, da es zum guten Ton gehört, auf die Fehler der Kirche hinzuweisen, tut es gut, auch von dieser Seite der Kirche zu lesen.
Die Beiträge haben Qualität und sind verständlich geschrieben. Sie machen deutlich, daß die gestellte Frage, was Religionen zu den großen Weltproblemen zu sagen haben, nicht rasch zu beantworten ist. Einmal sind die Probleme, um die es geht, ziemlich neu, und der Prozeß der Übersetzung religiöser Aussagen in neue Situationen braucht Zeit und Behutsamkeit. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß sich Religionen — bei aller Notwendigkeit der Beziehung zum konkreten Leben — nicht vordergründig zur Hilfe in Lebensfragen und zur Bewältigung von Weltproblemen reduzieren lassen.

Linz *Josef Janda*

■ KHOURY ADEL THEODOR/HÜNERMANN PETER (Hg.), *Wer ist mein Nächster?* Die Antwort der Weltreligionen. (160). Herder, Freiburg 1988 (HerBü 1512). DM 9,90

Die Frage nach dem Nächsten ist geprägt durch ihre doppelte Herkunft. Sie hat ihre Beheimatung in der jüdisch-christlichen Tradition und sie entstammt einem Gespräch, dessen aggressiver Unterton nicht zu überhören ist. Dies bedeutet, daß sich die Frage nach dem Nächsten nicht ohne weiteres und harmonisch in andere religiöse Überlieferungen einfügen muß.
So beschreibt *K. Meisig* als Beantwortung dieser Frage durch den Hinduismus dessen Kastensystem. Er geht von der matristischen Gesellschaftsordnung im vorvedischen Indien aus und geht dann auf deren Überlagerung durch die patriarchalischen Indogermanen und die brahmanische Fiktion des Vier-Stände-Modells ein. Das Kastensystem begründet eine durch die Geburt bedingte Ungleichheit, die für den einzelnen Zugehörigkeit, Orientierung und Gebundenheit bedeutet.
E. Meier schreibt über die Nächstenliebe im Buddhismus als Übung der Güte. Die im Buddhismus geforderte Allgüte darf aber nicht vorschnell und im ethischen Sinn mit Nächstenliebe gleichgesetzt werden; sie ist vielmehr zu verstehen als Befreiung von aller Leidverfallenheit, deren Ausdruck und Wirkung sie beim Geber und Empfänger in gleicher Weise ist.
D. Vetter zeigt auf, welche Bedeutung Toleranz, Solidarität und Liebe im Judentum haben. Der von Gott geschaffene Mensch ist der vornehmliche 'Ort', an dem der gläubige Jude Gott begegnet. Die Tora gilt nicht nur für die Menschen, an denen sich Gott als heilig erwiesen hat, sondern es ist auch umgekehrt Jahwe der Gott all derer, die sich in ihrer Lebenspraxis an die Tora gebunden wissen.
Erst der Islam (*A. Th. Khoury*) nimmt Abstufungen in der Beziehung zwischen dem gläubigen Muslim und seinen Nächsten vor. Die Zugehörigkeit zum wahren Glauben steht so sehr im Vordergrund, daß es keine volle Gemeinschaft mit Ungläubigen geben kann.
Zuletzt arbeitet *P. Hünermann* an der Geschichte des barmherzigen Samariter heraus, was Nächstenliebe im Christentum bedeutet. Sie überwindet ein Denken, das sich an formaler Nähe oder Distanz orientiert, und läßt sich vom anderen, der in einer extremen Notlage ist, anfordern, auch wenn dies auf Kosten der Verwirklichung der eigenen (Lebens)pläne geht. Dieses Handeln geschieht jedoch nicht in kopfloser Begeisterung, sondern ist umsichtig und wohlüberlegt. Die Liebe zum Menschen ist auch das, was Jesus auszeichnet und was ihn zugleich als den vom Vater gesandten Sohn ausweist, in dem das Sollen und das Sein zusammenfallen.
Das Buch bietet gute Informationen, die über das Maß des allgemein Bekannten hinausweisen. Nicht alles fügt sich nahtlos einem christlichen Denken ein und manchmal lassen sich Querverbindungen eher in einem fernen Hintergrund erahnen als feststellen. Auch kann die Kluft zwischen der religiösen Überzeugung und der gesellschaftlichen Praxis wie auch der zwischen verschiedenen Überlieferungssträngen ein und derselben Religion groß sein.
Was man vermißt, sind Kurzangaben zu den einzelnen Autoren, die bei derartigen Veröffentlichungen zum guten Ton gehören sollten.

Linz *Josef Janda*

■ PRAWDZIK WERNER (Hg.), *Wirklichkeit und Theologie.* Theologische Versuche und pastorale Impulse aus der Weltkirche. (164). Steyler Verlag, Nettetal 1988. Brosch. DM 35,—.

Das Buch enthält die Referate, die 1987 bei der missionstheologischen Studientagung in St. Augustin bei Bonn gehalten wurden. Es gilt, die gelebte und erlebte Wirklichkeit mit den Aussagen der Theologie in einen verstehbaren und offenkundigen Zusammenhang zu bringen.
Eine westliche Welt, die durch Aufklärung und Säkularisierung hindurchging, die vielfältige Aufbrüche und grundlegende Veränderungen erlebte, mußte erfahren, daß die alten Plausibilitäten zerbrochen sind und es nicht mehr gelingen will, das Erfahrene mit den vorhandenen theologischen Aussagen in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Theologen können sich mit der ihnen vertrauten Begrifflichkeit kaum mehr verständlich machen, und es ist auch nicht damit getan, daß die alten Aussagen so lange ausgelegt werden, bis sie hoffnungslos überdehnt und überstrapaziert sind. *D. Wiederkehr* befaßte sich in einem recht grundlegenden Referat mit dieser Thematik.
Ganz anders ist die Situation in afrikanischen Kulturen, mit denen sich drei Beiträge beschäftigten: *M. Marquart,* Krankheit und Heilen in Westafrika; *K. J. Tossou,* Afrikanische Symbolwelt und Theologie; *Th. H. Eriyo,* Die afrikanischen Totenriten. Das Kennzeichen dieser Kulturen ist, daß das gesamte Leben in eine größere (=religiöse) Wirklichkeit eingebunden ist, deren Vorhandensein genauso unbefragt ist wie das, was alltäglich und vordergründig geschieht und von der die für das Leben bestimmenden Anstöße ausgehen. Die zwischen den beiden Bereichen bestehenden Zusammenhänge bewirken, daß Religion und Leben zu einer Einheit verschmelzen.
Für die indische Kultur geht *A. Lokhande* auf die Frage der 'Hinduisierung' christlicher Liturgie ein. Er macht deutlich, wieviele Gesichtspunkte in dieser Frage bedacht sein wollen, daß aber letztlich die Frage der Evangelisierung wichtiger sein muß als die des Ritus.
Die Wirklichkeit der katholischen Kirche in der V. R. China (*R. Malek*) ist gegenwärtig die einer geteilten Kirche. Der offiziellen 'patriotischen' Kirche steht eine 'romtreue' Untergrundkirche gegenüber. Der Konflikt ist jedoch nicht nur zufällig und zeitbedingt, er verrät zugleich etwas von der kulturellen Eigenständigkeit Chinas und von der chinesischen Sicht des Religiösen.
Der Band schließt mit zwei Beiträgen über die Kirche der Armen in Südamerika (*G. Collet, O. Gogolok*). Die Armen sind dort durch ein auf ihre Situation bezogenes Lesen der Bibel zu einem Volk und zu einer neuen Kirche geworden. Sie versuchen so, den breiten Graben, der zwischen der Realität ihres Lebens und den Worten der Bibel ist, zu überbrücken.
Ein Wunsch, der nach dem Lesen der einzelnen Beiträge auftaucht, der aber vielleicht unerfüllbar ist, wäre der nach einer Bündelung und Zusammenschau der verschiedenen Ausprägungen christlicher Religiosität, die im jeweiligen Kontext doch recht verschiedenen Anliegen zu entsprechen hat, von denen sie auch bestimmt wird. Dem Leser wird eine qualifizierte Darstellung mehrerer Grundsituationen geboten. Die Referenten sind Fachleute auf ihrem Gebiet; sie wissen, wovon sie reden und vermitteln Einblicke in Denkweisen und Zusammenhänge, die nicht allgemein bekannt sind.

Linz *Josef Janda*

■ WILFRIED FELIX (Hg.), *Verlaß den Tempel.* Antyodaya — indischer Weg zur Befreiung. (Theologie der Dritten Welt Bd. 11). (208). Herder, Freiburg i. Br. 1988. Kart. DM 34,—.

Nach dem Urteil des Hg. unterscheidet sich der indische Weg zur Befreiung von den lateinamerikanischen und den anderen Befreiungsbewegungen. Dieser Unterschied soll schon durch die Wahl eines indischen Begriffes zum Ausdruck kommen. Antyodaya meint das neue Bewußtsein, das in den Geringsten wach wird und das sie dazu bringt, ihr Schicksal in die Hand zu nehmen.
Die beiden ersten Beiträge (Y. Ambroise, W. Fernandes) beschreiben die indische Situation von Unterdrückung und Befreiung und die Befreiungsbewegungen. Im 2. Teil geht es — in einem Rückgriff auf die Quellen — um Mukti, den hinduistischen Befreiungsbegriff (S. Painadath), um gandhische Praxis (T. K. John) und um die befreiende Pädagogik Jesu (G. M. Soares-Prabhu). Im 3. Teil werden Ansätze einer indischen Befreiungstheologie entworfen: Innerlichkeit kontra Befreiung? (X. Irudayaraj), auf dem Weg zu einer indischen Befreiungstheologie (S. Kappen), Befreiung als interreligiöses Projekt (M. Amaladoss), die Teilnahme der Kirche am Befreiungsprozeß Indiens (F. Wilfried).
Was die Theologie der Befreiung will, ist eine heikle, aber für das Christentum (und letztlich für jede Religion) unverzichtbare Gratwanderung. Es geht um die Verbindung und die Durchdringung der verschiedenen Dimensionen von Heil, die untrennbar zusammengehören, aber nicht einfach gleichgesetzt werden dürfen. Die Schwierigkeiten werden schon daran deutlich, daß man einmal von Erlösung und dann wieder von Befreiung spricht. Obwohl beide Begriffe im selben Sinn verwendet werden können (und auch verwendet wurden), haben sie im heutigen Sprachgebrauch einen verschiedenen Klang. Während Erlösung ein Wort der religiösen Sprache geworden ist, gehört das Wort Befreiung einer säkularisierten Sprache an und drückt eher eine empirisch und politisch faßbare Realität aus.
Es wäre naiv, zu meinen, daß Befreiungsbewegungen nicht marxistisch unterwandert werden können; es ist aber genauso fatal, wenn immer dann, wenn von Unterdrückung und von der Befreiung der Armen die Rede ist und wenn Gerechtigkeit statt Fürsorge gefordert wird, dies sogleich mit marxistisch gleichgesetzt und dabei nicht (wenigstens) auch an den in alle Lebensbereiche sich auswirkenden Befreiungswillen des biblischen Gottes gedacht wird. Es mag sein, daß westliche Menschen, für die Indien zum Inbegriff weltabgewandter Geistigkeit geworden ist, das Wahrnehmen politischer Befreiungsprozesse bedauern, da sie befürchten, daß Indien dadurch

eine ihnen liebgewordene Spiritualität verlieren könnte. Auch kann man fragen, warum eine christl. Theologie diese Sehweise der Befreiung (erst und gerade) jetzt gewinnt. Neben anderen Ursachen mag darin zum Ausdruck kommen, daß auch christliches Denken immer wieder geschichtsbedingter Auslöser bedarf, um bestimmte Probleme neu zu sehen und neue Aktivitäten zu setzen.

Das Buch bietet gründliche Analysen und Auseinandersetzungen, in denen die historische und soziale Wirklichkeit ebenso wie die in der indischen Kultur und Religiosität schlummernden Möglichkeiten bedacht werden. Die Veränderungen, für die die Autoren eintreten, betreffen nicht nur die innere Gesinnung, sondern beziehen in einer umfassenden Weise die gesamte sozialpolitische Realität Indiens mit ein; sie schrecken dabei auch vor radikalen Schlußfolgerungen nicht zurück (z. B. die von S. Kappen, 145).

Westliches Denken weiß heute überdeutlich, daß die Bindung an eine transzendente Wirklichkeit zu Entfremdung und zur Verleugnung des Menschlichen führen kann, und ist daher von einem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Religiösen geprägt. Indisches Denken ist (noch?) tief im Religiösen verankert. Heil bedeutet, daß die sichtbare Welt auf das verborgene Eigentliche hin durchschaut wird. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß es der christl.-indischen Befreiungstheologie gelingt, bei ihrem politischen Engagement diese Rückbindung lebendig zu erhalten.

Linz *Josef Janda*

■ BORSIG MARGARETA VON, *Unter dem Lächeln Buddhas.* Märchen aus Indien und Japan. (Texte zum Nachdenken). (160). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

Es besteht nach heutigem Verständnis Einhelligkeit darüber, daß Märchen nicht nur schöne Geschichten sind, sondern daß sie auf erzählende und damit unaufdringliche Art Lebensweisheiten vermitteln wollen. Die Wahrheiten, um die es dabei geht, entsprechen dem weltanschaulichen Hintergrund, aus dem sie stammen und den sie leicht faßlich und erzählend zum Ausdruck bringen.

Die in dem vorliegenden Bändchen enthaltenen Geschichten stammen z. T. aus den Jakatas, die zu den heiligen Schriften des Buddhismus gehören, und aus verschiedenen Quellen buddhistisch-japanischer Tradition. In allen Geschichten kommt das große Erbarmen zum Ausdruck, das anderen zu Hilfe kommt und manchmal bis zur Hingabe des eigenen Lebens führt. Die Jakatas erzählen von den früheren Leben Buddhas und rühmen seine schon damals große Fähigkeit zum Mitleid. Sie dienten der Belehrung der Anhänger des Buddha und sind daher eher Gleichnisreden als Märchen.

Die Geschichten sind schön; sie bekommen ihren Glanz von der Harmonie des guten Ausgangs, an den der, der die Geschichte liest oder hört, erinnert werden soll, den er aber in seiner jetzigen Lebenssituation noch nicht zu sehen vermag.

Linz *Josef Janda*

■ TERAZANO YOSHIKI/HAMER HEYO E. (Hg.), *Brennpunkte in der Theologie Japans.* Beiträge und Dokumente. (235). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988. Ppb. DM 38,—.

Das Buch will weder Akzente einer japanischen Theologie skizzieren noch über die Situation der Christen im heutigen Japan informieren. Es will vielmehr „Stimmen betroffener Gruppen und Einzelpersonen aus der Situation in Japan zu Worte kommen lassen, Stimmen, die für Japaner bestimmt sind" (217). Der Leser bekommt einen Einblick in Diskussionen, wie sie derzeit von christlichen japanischen Gruppen zu aktuellen Fragen der japanischen Gesellschaft und Politik geführt werden. Der Anteil der Christen beträgt in Japan 1,3 %, wobei der Anteil der Protestanten einiges mehr als die Hälfte ausmacht. Die Beiträge und Dokumente dieses Bandes stammen aus der evangelischen Kirche. Leider fehlen Hinweise darauf, ob und wieweit sie auch für die katholische Kirche repräsentativ sind.

Die Probleme, um die es geht, sind in 7 Brennpunkten zusammengefaßt: das japanische Kaisersystem und die Tennô-Ideologie; die sozial benachteiligten Gruppen; das Suchen nach dem Frieden; der Heldenkult; die Aufgabe der Kirche in Japan; ein neues Verhältnis zu den Nachbarn in Asien; Dialog mit dem Zen-Buddhismus. Zu jedem Kapitel gibt es eine kurze Einführung in das Problem;darauf folgen einige Beiträge, die das Problem aus einer konkreten Sicht darstellen und die oft sehr persönlich gehalten sind; dann werden dazu einige offizielle Dokumente angeführt und zuletzt folgen Literaturhinweise.

Die leicht lesbaren und verständlichen Texte vermitteln etwas von dem Ringen japanischer Christen, die sich einem Volk mit einer ausgeprägten Kultur und einem starken Selbstbewußtsein zugehörig fühlen und die zugleich nach ihrer christlichen Identität suchen. Sie fragen sich heute, ob sie nicht gegenüber bestehenden Idealen (Ideologien) zu lange geschwiegen haben, und sind überzeugt, daß es an der Zeit ist, bezüglich mancher geschichtlicher Ereignisse auch die eigene Schuld einzubekennen.

Der Ernst und die Ehrlichkeit, mit denen diese Christen nach neuen Lösungen suchen, machen betroffen; zugleich bekommt der Leser einen Eindruck von den Schwierigkeiten, die japanisches Denken und Empfinden für Christen mit sich bringen kann. Die Fragen, um die es dabei geht, weisen jedoch über das konkret Beschriebene hinaus. Sie stellen sich immer wieder neu, wenn sich ein Staat oder eine Gesellschaft eine quasi religiöse Autorität zuschreiben und daraus absolute Gefolgschaftstrukturen ableiten, die die eigene Verantwortung und Gewissensentscheidung in den Hintergrund drängen.

Eigens hingewiesen sei auf die Aussagen, die bezüglich des Dialoges mit dem Zen-Buddhismus gemacht werden. Sie sind nicht theologische Alltagssprache und bewegen sich auf einem hohen Reflexionsniveau; sie rühren allerdings auch an die Grenzen des Aussagbaren sowie an die Grenzen einer christlichen Existenz.

Linz *Josef Janda*

■ LAPIDE PINCHAS, *Können wir die Fremden lieben?* (128). Grünewald Verlag, Mainz 1988. Kart. DM 16,80.

Der im jüdisch-christlichen Dialog engagierte jüdische Theologe und Schriftsteller nimmt in für die Veröffentlichung bearbeiteten Rundfunksendungen zu drei Themenkreisen Stellung. In „Gesetz und Liebe in der hebräischen Bibel" (9—46) geht es um die Klärung weitverbreiteter Mißverständnisse bzw. einseitiger Gegenüberstellungen zu Gesetz und Gottesbild (Gott der Rache . . .) aus vertiefter Kenntnis der Bibel und der jüdischen Tradition. „Der Fremdling in deinen Toren. Von Nächstenliebe, Fernstenliebe und Feindesliebe" (47—85) erweist die Öffnung für den Fremden als Frucht und Auftrag aus der eigenen Erfahrung der Existenz in der Fremde. Gerade das Akzeptieren des Anderen in seinem Anderssein ist von hoher Aktualität für Christen und Juden. „Messiaserwartungen bei Juden und Christen" ist ein Gespräch über Unterschiede aber auch Gemeinsamkeiten messianischer Hoffnung (87—125).

Die lockere Form von Frage und Antwort macht das Büchlein leicht lesbar, bringt aber auch manche Vereinfachungen mit sich. Sehr positiv berühren Haltung und Ton der Dialogbereitschaft. Das Bändchen mag als erste Anregung für Christen dienen, sich auf das gemeinsame Erbe mit dem Judentum zu besinnen; es ermutigt beide, ein und demselben Messias entgegenzupilgern und auf ein und dieselbe Gnadenliebe Gottes zu bauen (125).

Graz *Johannes Marböck*

GESELLSCHAFT

■ MAIER HANS, *Revolution und Kirche.* Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. Fünfte, neubearbeitete und erweiterte Auflage. (352). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 42,—.

Der langjährige ehemalige bayerische Kultusminister legt hier eine beträchtlich erweiterte und neubearbeitete Auflage seines Revolutionsbuches vor. Es darf als Standardwerk angesehen werden und erscheint zeitgerecht zum Gedenkjahr 1989.

Das Buch enthält einen zutiefst autobiographischen Ansatz. Die Frage lautet: Was macht das Wesen des christlichen Demokraten aus? Gibt es eine Demokratie, die für den Christen unakzeptabel ist? Welche Inhalte kann ein Christ als Politiker dem Freiheitsrahmen einfügen, den ihm die freiheitliche Demokratie gewährt.

Mittel zur Beantwortung dieser für einen Politiker aus Berufung wichtigen Fragen war Hans Maier die Darstellung der Französischen Revolution und ihrer Wirkungsgeschichte im 19. Jh. Dabei kommt es zu einem überaus lebendigen und differenzierten Bild der Vorgänge, indem der Verfasser eine erstaunliche Beherrschung namentlich der französischen Forschungsliteratur zeigt und im übrigen ausgiebig aus geistlichen Quellen (z. B. Fauchet, Bonneville, Gregoire) schöpft.

Durch Maiers Analysen wurde eines überaus einleuchtend klar: Ein christlicher Politiker (und übrigens auch das kirchliche Amt) kann nicht mit einer weithin terroristischen Demokratie kooperieren, die trotz phrasenhafter Beteuerung der Menschenrechte und der autonomen Gewissensfreiheit seiner Bürger eine Gesinnungsdiktatur ausübt, so wie es in Frankreich 1789 ff. weithin geschehen ist. Ein christlicher Politiker (und vor allem das kirchliche Wächteramt) wird jede Art von pseudoreligiöser und schwärmerischer Verabsolutierung des Staates, auch der Demokratie, ihrer Einrichtungen und Funktionäre zu diagnostizieren haben. Pseudoreligiöse Messiasse, Prophetengestalten, „Visionen", weltimmanente Heilserwartungen und Paradiesverheißungen hat der Christ zu durchschauen und anzuprangern. Der „christliche-demokratische" Politiker wird die Instrumentarien der demokratischen Errungenschaften und der damit gegebenen Formen der Machtausübung als Werkzeug benützen, nicht aber als Selbstzweck oder gar Religionsersatz. Er wird wissen, daß die Demokratie nur die Freiräume zu garantieren hat, daß gerade das ihr Ethos ist, daß sie aber nicht angetan ist, das Sinnbedürfnis der Menschen zu befriedigen. Der christliche Demokrat wird zu bezeugen haben, daß jeder einzelne Bürger in einer freiheitlichen Demokratie für sich und die Gemeinschaft den Lebenssinn zu verwirklichen hat. Anderenfalls geht es der Demokratie wie dem biblischen Haus, das von einem Dämon gesäubert wurde, bei dem aber die letzten Dinge schlimmer sein werden als die ersten (Mt 12,44 par.), weil ein an sich wertvoller „Rahmen" unerfüllt blieb.

In dieser Hinsicht wurden die Ereignisse der Französischen Revolution als Paradigma dargestellt, das überzeitliche Bedeutung hat. Das Buch müßte für jeden politisch, historisch und theologisch interessierten Christen eine Pflichtlektüre sein.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

■ KLENNER FRITZ, *Die österreichische Gewerkschaftsbewegung.* Entstehung — Entwicklung — Zukunft. (696). Verlag des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, Wien 1987. Efalin S 498,—.

Vf. dieses so umfassenden Buches ist wie kaum ein zweiter zur Dokumentation dessen berufen, was Gewerkschaft in Österreich heißt. Besonders durch die dreibändige Geschichte des ÖGB ausgewiesen, ist Fritz Klenner als Autorität anerkannt: darüber hinaus war er selbst lange Zeit in der Gewerkschaft und in der Politik führend engagiert. Er kennt das meiste von der Geschichte des ÖGB aus eigener Erfahrung. Zurecht betont er: „Geschichtliche Erkenntnis ist eine teilnehmende Erkenntnis". Das Insider-Sein bedingt freilich anderseits auch eine bisweilen eingeengte Erkenntnis-Perspektive; dem Trachten nach Objektivität tut es hier keinen großen Abbruch. Als „Handbuch für den Gebrauch" kann man diesen Band verstehen und empfehlen.

Als christlich orientierter Interessent schaut man rasch auf die Seiten von 287—300, wo über die „christlichen Gewerkschaften von ihrem Anfang bis 1934" referiert wird; man muß freilich sogleich feststellen, daß über den bekannten Befund (z. B. Silberbauer, Österreichs Katholiken und die Arbeiter-

frage; Schwimmer/Klinger, Die christlichen Gewerkschaften) nichts Neues angeführt ist. Warum über die christlichen Gewerkschaften seit 1934, bes. die FCG, praktisch nichts zu finden ist, bleibt eine offene Frage.

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

FRAUEN

■ GERSTENBERGER ERHARD S., *Jahwe — ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. (171).* Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 20,—.

„Und wenn ich von Natur aus nicht in der Lage bin, die Erfahrungen der Frau in die theologische Diskussion einzubringen, so kann ich doch versuchen, das männliche Imponiergehabe, das hinter vielen theologischen Äußerungen steckt, zu enttarnen." (16f). Dieses freimütige Wort Gerstenbergers kommt einer grundsätzlichen Forderung feministischer Theologie nach, nämlich der Offenlegung der Voraussetzungen und Ziele der eigenen Forschung.

Das Buch ist zwar weniger, wie der Untertitel vorgibt, eine Auseinandersetzung mit feministischer Theologie, sondern es versucht, die Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbildes von den Anfängen bis in die nachexilische Epoche nachzuzeichnen und dessen Wirkungsgeschichte bis in unsere heutige christliche Theologie aufzuzeigen. Der 1. Teil, 17—107, hebt die atl. Befunde, der 2. Teil, 107—164, ist mehr der Konfrontation derselben mit den heutigen Fragen und der Aktualisierung gewidmet.

G. geht dabei von seinem soziologischen Ansatz der Analyse der gesellschaftlichen Gegebenheiten aus und zieht den Schluß, „daß das männliche Gottesbild als Spiegelung der gesellschaftlichen patriarchalen Zustände" zu betrachten ist (9).

Die Sippen- und Stammesgesellschaft der vorstaatlichen Zeit war geprägt durch ein polares Verhältnis der Geschlechter, das sich aufgrund der Arbeitsteilung ergab, dessen „Geschlechterrollen trotz der männlichen Führungspositionen nicht sexistisch festgelegt" waren (54; Verweis auf Debora). Die Frau war für Haushalt und Kinder zuständig, der Mann hat die Familie nach außen vertreten (Verteidigung, Recht . . .). „Diese Unterscheidung von geschlechtsspezifischen Zuständigkeiten ist in Jahrtausenden menschlicher Geschichte gewachsen" (108), „die Vorrangstellung des Mannes ‚wurde' normalerweise nicht sexistisch begründet oder ausgenutzt" (49). Als Frau fragt man sich, wie aber sonst eine einfache Aufgabenteilung zu einer Herrschaft des einen Geschlechtes über das andere führen konnte.

Sehr klar und einleuchtend stellt G. die Matriachatstheorien für den Alten Orient in Frage. Seine These, daß für Frauen das „befreiende Potential von sexuell differenzierten Gottheiten . . . nicht sehr hoch zu veranschlagen" ist (50) und damit die Verdrängung der Göttin aus dem Kult Israels nicht gleichbedeutend ist mit einer auch auf mythischer Ebene vollzogenen Frauenunterdrückung, ist für die feministische atl. Forschung wohl künftighin zu beherzigen, bedürfte aber noch einer genaueren Beweisführung.

In Kap. 2, 3 und 5 zeigt G. einen zwar nicht ausschließlich, aber doch verantwortlich von Frauen getragenen Göttinnenkult neben JHWH für die Königszeit auf. Die exilisch-nachexilische Theologie verdrängt schließlich mit ihrem auch theoretisch ausformulierten Monotheismus aber nicht spezifisch die Göttinnen, sondern eben alle anderen Gottheiten, weibliche sowie männliche. Daß im Zuge der monotheistischen Konzeption der zwar asexuell vorgestellte, aber immer mit grammatikalisch männlichem Geschlecht bedachte JHWH immer mehr — und in der christlichen Theologie fast ausschließlich — mit männlichen Bildern (Vater, Richter . . .) überfrachtet wird, ist jedoch nicht, wie G. behauptet, als „theologischer Betriebsunfall" (96) zu sehen. In der priesterlichen Theologie hat die Ausgrenzung von Frauen, vor allem aus dem Kult, wohl schon System.

G. weist auf die Schwierigkeiten jeglicher Rede von Gott, im besonderen auf die Begrenztheit von Bildern in bezug auf ihren soziokulturellen Kontext hin und befürwortet ausdrücklich den Kampf feministischer Theologie gegen eine androzentrische Engführung. Er lehnt mit Recht aber den Ruf nach der Göttin mit der Begründung ab, daß dies einem weiteren Fortschreiben der vom Patriarchat definierten Rollenmuster für Frauen gleichkomme. Der Monotheismus bietet dagegen die theoretische Möglichkeit einer „weitestgehende(n) Offenheit für die berechtigten Gleichheitsansprüche" (118), wenngleich in der Praxis der monotheistischen Religionen durch das ausschließlich männliche Gottesbild „das Fremdgötter- und Bilderverbot der Bibel permanent von den Männern in sexistischer Weise übertreten worden" ist (134).

Insgesamt ist das Buch überaus anregend zu lesen und gibt Impulse für eine Weiterarbeit gerade bezüglich des Zusammenhanges der Patriarchalisierung der atl. Religion mit der Entstehung des Monotheismus. Einzelfragen könnten jedoch durchaus anders gesehen werden; z. B. der Vorwurf des Androzentrismus für beide Schöpfungserzählungen (97) oder daß „nur Männer am Entstehungsprozeß der biblischen Literatur beteiligt" gewesen wären (135).

Ein Buch, das einen breiten Leser/innenkreis finden sollte!

Graz *Irmtraud Fischer*

■ WALTER KARIN (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung.* Biblische Frauengestalten. (Reihe „frauenforum"). (200). Herder, Freiburg, Basel, Wien 1988. Ppb. DM 19,80.

Dem neueren Trend zu Sammelbänden folgend, schreiben hier neunzehn unterschiedlich bekannte Frauen verschiedener christlicher Konfessionen über neunzehn Frauengestalten des AT/NT und der frühen christlichen Tradition. Je nach theologischer Vorbildung und dem jetzigen Interessensschwerpunkt der einzelnen Autorinnen entstehen so lebendige Bilder von Eva, Sara, Tamar, Mirjam, Debora, der Frau aus Schunem, Michal, Batseba, Abigajil, Waschti und Ester, der Frau Hiobs, von Maria, Anna, der salbenden Frau, Lydia, Priska, Isebel, Thekla und den Frauen um Jesus. Im großen und ganzen wird auf dem Hintergrund profunder Text-

untersuchung Selbsterarbeitetes und -erdachtes eingebracht, das die bisherigen Einseitigkeiten oder Mitdeutungen aufzeigt und die Wirkungsgeschichte kritisch beleuchtet. Immer wird die Brücke zur Situation von heute, besonders der von Frauen, geschlagen. Es werden keine Patentlösungen geboten, sondern Anstöße gegeben und neue Perspektiven eröffnet, die das je eigene Erleben und Nachdenken sehr bereichern können. Die breite Rezeption der hier vorliegenden Forschungergebnisse wäre nur wünschenswert. Die Auswahl der Literatur wirkt manchmal ein wenig zufällig (Hat der Verlag gekürzt?). Zudem besteht noch immer ein Mangel an fachlich qualifizierter Literatur zu Frauenthemen. Zwei kritische Anmerkungen: Mir scheint, Frau Rüegger-Haller trennt zu wenig deutlich zwischen der literarischen und historischen Ebene von Gen 38. (Worauf nimmt die Datierung Bezug?). Bei Frau Elliger wiederum hätte ich den Wunsch nach einer einschränkenden Bemerkung, was die Geltung ihrer Ausführungen zu Literar- und Redaktionskritik der Deboraperikope betrifft. Wir stehen da auf sehr wackeligem Boden.
Vorkenntnisse des/r Leser/s/in sind nicht unbedingt nötig, allerdings werden feministisch (z. B. beim ersten und letzten Beitrag) und exegetisch Vorgebildete am meisten davon profitieren. Das Buch scheint gut geeignet für alle in Bibelarbeit, Schule, Pastoral, Erwachsenenbildung Tätigen.
Innsbruck *Herlinde-Anna Pissarek jun.*

■ GERL HANNA-BARBARA, *Die bekannte Unbekannte.* Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte. (160). Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1988. Kart. DM 24,80.

Entgegen der heute gängigen Sicht, die das Frausein ausschließlich auf Psychologisches, Soziologisches, Historisches oder Biologisches reduziert, bringt diese — zugleich am Anfang und Ende der Geschichte ansetzende — Reflexion über das Frausein den wesentlichen Zugang zur Frauenfrage in die gegenwärtige Diskussion wieder ein. Dies ist um so mehr zu begrüßen, als endlich der Anschluß an die von Edith Stein entwickelte These vom „Eigenwert" der Frau in den Jahren 1928—1933 wieder aufgenommen und weiter ausdifferenziert sowie für die heutige Zeit verständlich übersetzt und in ihrer Tiefe weitergeführt wird.
Ebenso wird der Anschluß wieder gefunden an die zweite grundlegende These Edith Steins: „Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre". Dies schließt ein, daß es in der neuen Selbstwahrnehmung der Frau nicht ausschließlich um Selbsterfahrung und Selbstreflexion geht, sondern auch um den Gottesbezug, der unmittelbar mit dem Menschsein ausgesagt ist. Der gesamte Entwurf stellt die Personalität der Frau in den Mittelpunkt; dies geschieht in der Rekonstruktion unterschiedlicher Frauenbilder in der Geistesgeschichte und in der Deutlichmachung dessen, was die Neuwahrnehmung der heutigen Frau in ihrem Gehalt ist. Der Autorin gelingt es u. a., deutlich zu machen, daß die bisherige Fehlwahrnehmung der Frau mit einer einseitigen, rationalistischen Denkstruktur zu tun hat, die sich nicht mehr dem Ganzen verpflichtet weiß, da das lebendige Eine „durchschnittlich = durchschnitten" (120) worden ist.
Die geistige Dimension des Frauseins wird durchsichtig gemacht über wertvolle Hinführungen, Darlegungen und Ausführungen der Verbindung von Frau, Kirche, Maria, Schöpfung und der Figur des Geistes innerhalb eines trinitarischen Gottesverständnisses. Über Marias biblische und symbolische Gestalt wird der heutigen Frau der Weg zu ihrem eigensten Wesen und Selbstsein gedeutet und aufgezeigt. Indem Maria als Frau ganz sie selbst und ganz verwandt mit Gott ist, hat sie das Leben als Leben und nicht als Projektion oder Ausfluß einer zeitbedingten ideologischen Verfärbung gelebt. Durch ihr Leben hat sie das Leben selbst und das Menschsein als personales Sein allen anderen in die Nähe gerückt und insbesondere den Frauen ihr Ureigenstes aufgezeigt und wieder ermöglicht.
Das Buch trifft den Nerv und zugleich die Wunde der Zeit: das mangelnde Bewußtsein um den Auftrag der Weltgestaltung in gemeinsamer Verantwortung als Mann und Frau. Nur wenn jeder seinen Teil zum Ganzen beiträgt, kann auch das Ganze gelingen. Die tiefere Ursache dieses Mißverhältnisses liegt in einem mangelnden oder falsch verstandenen Gottbezug und Gottesbild. Der Gott Israels tritt ja gerade gegen die geschlechtlich gedachten Götzen Kanaans an, seien sie baalisch-zeugend oder mütterlich-gebärend verstanden. Gott selbst ist von all diesen Aussagen befreit. Hierzu stellt die Autorin einen Vergleich an: „Heute gilt nicht mehr Mann oder Frau, es gilt der Mensch. Ebenso gilt heute — nach langem jüdisch-christlichen Training — nicht mehr Vater oder Mutter, Männliches oder Weibliches in Gott, es gilt er selbst, reine Gegenwart und reine Verborgenheit" (160). So bedeutet dies für das Wesen und die geistige Gestalt der Frau, daß sie in ihrem wahren Gehalt nur von Gott her richtig verstanden werden kann. Für die Gegenwart hat dies zur Folge, daß — wenn der Geist als weibliches Prinzip verstanden wird — die Frau Gabe im Sinne des Tröstenden und Heilenden, des Ganzheitlichen, an die Zeit ist und von dorther die konkrete Gestaltung ihres täglichen Wirkens ableiten muß. In diesem Sinne verhilft das vorliegende Buch zu einem richtigen Wahrnehmen nicht nur der Herkunft, sondern auch der Gegenwart und Zukunft.
Benediktbeuern *Lina Börsig-Hover*

■ TEILHARD DE CHARDIN PIERRE, *Briefe an Frauen.* Hg. u. erläutert v. Günther Schiwy. (Reihe: frauenforum). (167). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 22,80.

Was das Ewig-Weibliche sein soll, ist auch aus diesem Buch nicht zu erfahren. Ich habe aber Texte gelesen, die mit der Aufrichtigkeit des Tones Freude machen. Das ist in biographischen Dokumenten aus dem Bereich der Theologie gewiß nicht oft zu erleben, schon gar, wenn es um die Korrespondenz mit Frauen geht. Augustinus, der christliche Epochemacher in Sachen Eros, hat gemeint, nichts werfe den Mann so tief von der Höhe seines Geistes herab wie die Berührung der Frau. Teilhard de Chardin gesteht

dagegen, es habe sich nichts in ihm entwickelt, „es sei denn unter dem Blick und dem Einfluß einer Frau". Das ist in den hier vorgelegten Briefen zu entdecken, und schlichte Gegenseitigkeit des Gespräches, Freude daran, Trost aus der Begegnung, Töne der Sehnsucht und Enttäuschung über die Distanz. Es gibt immerhin auch solche Geschichten, vielleicht als verstreute Teile eines großen, aber tief verschwiegenen Epos. Günter Schiwy hat den Briefwechsel hilfreich eingeleitet und erläutert.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ GERBER UWE, *Die feministische Eroberung der Theologie.* (200). C. H. Beck, München 1987. Ppb. DM 17,80.

Im Vorwort gibt sich Vf. Rechenschaft darüber, daß es durchaus nicht die Norm ist, wenn ein Mann ein Buch über feministische Theologie schreibe und bemerkt: „Ich hoffe, daß der übliche Purismus der Männerwelt nicht einfach umgekehrt wird" (11). Argwohn der Frauen angesichts eines solchen Versuchs versucht er zu beschwichtigen, indem er deutlich macht, daß es um einen Bericht über Inhalte, Trends, Akzente und Abgrenzungen innerhalb der feministischen Theologie gehe, nicht aber um einen „Beitrag feministischer Theologie" (9). Diese Differenzierungen scheinen mir wichtig, wird doch von Frauen zu Recht darauf hingewiesen, daß nur Frauen legitimerweise über ihre eigenen Erfahrungen Auskunft geben können.

Vf. gibt einen knappen Überblick über die zentralen Inhalte und belegt sie immer wieder mit Ausführungen wichtiger Theologinnen (Jesus als Freund der Frauen; Vom patriarchalisch-halbierten zum ganzheitlichen Gott und Menschen; Remythologisierung und Psychologisierung von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung; Feministische Bibel-Renaissance; Spiritualität — eine neue Ethik?; Kirche der Schwesterlichkeit u. a.).

Hilfreich sind die Zusammenfassungen der wichtigsten Ergebnisse und die kritischen Anfragen am Ende jedes Kapitels, sowie die ausführliche Literaturliste zu feministischen Publikationen. Im Schlußkapitel zieht Gerber ein Fazit, indem er die feministische Theologie als „neuen Lebensstil" beschreibt, der als Ausgangspunkt der spezifischen Erfahrungen der Frauen und als Ziel deren Befreiung hat, als Aufbruchsbewegung nach dem 2. Vatikanischen Konzil in Westeuropa manifest geworden, dennoch ökumenische und post-konfessionelle Züge trägt und eine Spiritualität der gegenseitigen Beziehungen vertritt. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei die Verschränkung von feministischer Alltagspraxis und theologischer Theoriebildung, die eine systematische Geschlossenheit ausschließt. Gerber schlägt eine Gliederung der feministischen Theologie in drei Richtungen vor: die hermeneutisch-feministische Theologie (Mollenkott, Russell) die kritisch-feministische Theologie (Schüssler-Fiorenza, Ruether, Moltmann-Wendel, Halkes, Schotroff, Mulack, Sorge u. a.), die radikal-feministische Religiosität (Daly, Krattiger) und sieht auch eine dreifache Reaktion der „Männer"-Theologie darauf: das Übergehen der feministischen Theologie (die Mehrheit), das sich auf Teilergebnisse Einlassen, die Aufnahme der Anliegen der feministischen Theologie bei einer wachsenden Gruppe. Das kleine Buch von Gerber eignet sich gut für Leser, die einen Überblick über Inhalte und Tendenzen der feministischen Theologie gewinnen möchten und dadurch angeregt werden könnten, die Werke einiger Autorinnen selber zu lesen.

Zug (Schweiz) *Marie-Louise Gubler*

■ GUTTING ERNST, *Offensive gegen den Patriarchalismus.* Für eine menschlichere Welt. (Reihe: frauenforum). (176.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.

Daß sich ein Weihbischof aufgrund langjähriger Erfahrung in der Frauenseelsorge zum Sprecher eines Umdenkens zugunsten einer menschlicheren Welt macht, in der die Frauen endlich den ihnen gebührenden Platz in Kirche und Gesellschaft einnehmen, ist sehr erfreulich. Gutting greift Anstöße von Edith Stein auf und sein Plädoyer zielt gegen einen eingefleischten „Bewußtseinspatriarchat" (10). Sorgfältig analysiert er die Gründe für die Diskriminierung der Frauen, zeigt in einem geschichtlichen Aufriß die Diskussion um die Emanzipation der Frau auf und weist auf die sensible Wahrnehmung von Unrechtssituationen bei Heiligen wie Therese von Lisieux, Katherina von Siena, Teresa von Avila und Edith Stein hin. Der statistisch erkennbare „lautlose Auszug aus der Kirche" habe zwar nicht nur Frauen betroffen, doch wiege er bei diesen schwerer, weil ihr Protest sich nicht zuletzt in der Weigerung niederschlage, als Mütter den eigenen Kindern die herkömmliche religiöse Erziehung zu vermitteln. Gutting betont aber auch, daß die Frauen nicht nur aus der Kirche auszogen, sondern in neuer Weise Einzug hielten und — zwar aus der Notlage angesichts des zunehmenden Priestermangels — aktiv in Pfarrgemeinden, Schulen und kirchlichen Institutionen mitarbeiten. Patriarchalismus als „Anschauung einer grundsätzlichen Überlegenheit und damit begründeten Vorherrschaft von Männern über Frauen" ist für Gutting „aus dem Bösen" und deshalb zu überwinden (47). Die Wurzel des Patriarchalismus liegt in der Sünde des Hochmuts, die zu Rivalität und Unterdrückung führt. Kritisch weist Gutting auf die Ideologisierung der Sündenfallgeschichte, die eine Alleinschuld Evas und eine Entlastung Adams versuchte und damit genau das tat, wovor die Erzählung warnt. Folgen dieser Auslegung sind der Machismo (Ideologie von der Überlegenheit des Mannes), die „doppelte Moral", welche Frauen mit strengeren Maßstäben als Männer mißt, sowie der Machtmißbrauch, der sich in der Umweltzerstörung manifestiert (61). Mit Hilfe anthropologischer Aussagen versucht Vf., Wege aus dieser verhängnisvollen Situation aufzuzeigen. Sündenfall als Abspaltung von Gott, von sich selbst und aus der Einheit von Mann und Frau, kann nur in einer neuen Einheit von Mann und Frau überwunden werden, die nicht Aufhebung der Polarität, sondern Verbindung in der Polarität und in Partnerschaft bedeutet.

In der „Mütterlichkeit", die allerdings nicht mit Mutterschaft verwechselt werden darf, sieht Gutting eine

wichtige Nuance für das Gottesbild und das entscheidende Paradigma für Menschlichkeit. Den Weg aus der Sackgasse „halbierter Männer" und diskriminierter Frauen sieht er in der Liebe: ‚Amo ergo sum — ich liebe, also bin ich' — das ist deswegen auch das Prinzip, von dem im letzten alles zu erhoffen ist" (149). Das Buch Guttings ist ein sehr lesenswertes und differenziertes Plädoyer für ein Bewußtwerden der (auch in der Kirche) keineswegs überwundenen Unterdrückungsmechanismen gegenüber Frauen. Das Ziel, das sich der Autor im Vorwort selber gesteckt hat, ist durch solche Publikationen, denen ein breiter Leserkreis zu wünschen ist, ein Stück weit näher gerückt: ‚Offensive gegen den Patriarchalismus', das ist ein Wort, das vielleicht manche reizen wird. Und doch will diese Offensive nichts anderes, als den Einsatz für den rechten Aufstieg der Frau fortsetzen, für den sich Edith Stein gegen überholte und falsche Anschauungen engagierte. Es geht darum, das Böse durch das Gute zu überwinden" (10).

Zug (Schweiz) *Marie-Louise Gubler*

■ RAMBOSEK LEONORE (Hg.), *Mädchen für alles — Emanze vom Dienst.* Unsere Erfahrungen mit der Kirche. (Reihe: frauenforum). (160). Herder, Freiburg im Breisgau 1988. Kart. DM 17,80

Die Herausgeberin hat Frauen, die in den vergangenen 50 Jahren in der Kirche arbeiteten, gebeten, ihre Erfahrungen in der Kirche niederzuschreiben. Einige wenige haben sich geweigert, dies zu tun; sie seien als Frauen nicht benachteiligt gewesen (13). Siebzehn Frauen haben zum Großteil auf sehr engagierte Art und Weise ihre Erfahrungen niedergeschrieben. Wenn auch jede dieser Frauen anders in der Kirche steht und über ihre Erfahrungen (gute, freud- und leidvolle, verletzende) nachdenkt, alle Berichte sind Bekenntnisse zu dieser Kirche. Keine von diesen Frauen will sie verlassen, wenn es auch Zeiten gegeben hat, in denen sie sich distanziert oder sich von der vorderen Front zurückgezogen haben. Unzufriedene Stimmen (vor allem von jüngeren Frauen) und zufriedenere Stimmen (meist von Frauen, die auf die Aufbauzeit nach dem Krieg und auf die Zeit vor dem Konzil zurückblicken) sind in Schattierungen zu finden. Alle erzählen, aus welchem Hintergrund sie kommen. Gerade auch aus diesen Kindheits- und Jugenderfahrungen ist die spätere Entwicklung besser zu verstehen.

Immer wieder klingt an, daß die eigenen Erfahrungen bewußt gemacht werden müssen, um positiv in der Kirche stehen zu können. Die Aufforderung zum „sentire cum ecclesia" (52) in einer heutigen Deutung und Formgebung durch Frauen und Männer steht neben der Aussage, daß Änderungen nicht „von oben" kommen werden, sondern aus einer Initiative „Kirche von unten", in der ein lebensnotwendiger Spielraum für verantwortungsvolles Christsein entstehen kann (74—76). So wird ein veränderter „sensus fidelium" entstehen, der sich in der Gemeinschaft der (Welt-)Kirche auswirken wird (111).

Dieses Büchlein ist allen zu empfehlen, die sich fragen, welche Anliegen Frauen bewegen, die in der Kirche ernst genommen werden wollen und auf allen Ebenen mitarbeiten möchten. Nicht selten leiden solche Frauen darunter, daß sie nicht verstanden, belächelt oder abgelehnt werden. Die hier gesammelten Zeugnisse von Frauen, die ihren Weg in der Kirche gesucht haben und suchen, könnten zum besseren Verständnis und zu positiver Zusammenarbeit in der Kirche beitragen.

Linz *Roswitha Unfried*

SPIRITUALITÄT

■ RAHNER KARL, *Das große Kirchenjahr.* Geistliche Texte. Herausgegeben von Albert Raffelt. (576). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987. Geb. DM 39,—.

Eine Rezension ist nicht zur Sache, eher eine Vorstellung des Buches.

1954 erschienen 16 Betrachtungen Rahners als „Kleines Kirchenjahr"; 1965 in Innsbruck gehaltene Predigten als „Biblische Predigten"; 1987 die vorliegende Sammlung von 120 auf das Kirchenjahr bezogene Texte, beide Publikationen und andere einbeziehend, als „Das große Kirchenjahr". Der Herausgeber, Jahrgang 1944, ist Lehrbeauftragter für Dogmatische Theologie an der Universität Freiburg i. Br.

Die Texte stammen aus dem Zeitraum 1933—1983: von einer Predigt zum Fest der Verklärung des Herrn 1933 bis zur Adventmeditation „Der Advent der Welt und unser Advent", gehalten am 13. 12. 1983, ein gutes Vierteljahr vor dem Heimgang des Achtzigjährigen am 30. 3. 1984. Die Texte repräsentieren also die spirituelle Ernte von 50 Jahren Dienst am Evangelium, auch wenn die Jahre 1937—1947 nicht zu Worte kommen. Von diesen 120 „geistlichen Texten" sind vier bisher unveröffentlicht (sie stammen aus dem Karl-Rahner-Archiv in Innsbruck), ein Drittel wurde bereits einmal publiziert, drei Fünftel zweimal und der kleine Rest noch öfter. Der Wiederabdruck ist aber aus mehr als einem Grund gerechtfertigt. Viele dieser Texte wären nur schwer zugänglich; zudem werden sie systematisch vorgelegt: Da ein Großteil noch vor der Reform der liturgischen Leseordnung verfaßt ist, wurden sie in die neue Ordnung eingepaßt (553). „Dem Leser wird mit dieser Sammlung ein betrachtender Gang durch das Kirchenjahr in Begleitung eines großen Theologen ermöglicht" (7). So ergeben sich als Blöcke: Advent — Weihnachten — Fastenzeit — Ostern und Pfingsten — Im Jahreskreis — Feste des Herrn und der Heiligen. Im Anhang wird eine Liste weiterer Texte Rahners zum Kirchenjahr geboten, ebenso ein Quellennachweis und Hinweise auf Veröffentlichungsorte (554—563). Spirituelle Texte sind integrierender Bestandteil des Lebenswerkes Rahners. Band 3 und Band 7 seiner „Schriften zur Theologie" sind Arbeiten „zur Theologie des geistlichen Lebens", wie ihr Untertitel lautet; die Bände 12 bis 16 enthalten verstreut geistliche Texte. In den vorliegenden Band wurden sie nicht aufgenommen.

Die Meditationen und Predigten des Bandes kommen aus einer tiefen und befreienden Gläubigkeit. Sie bringen zur Sprache (Rahner kann mit ihr umgehen, er versteht sich nicht nur auf seinen Fachjargon), was in einem selbst an Wesentlichem und an Zusam-

menhänge nur geahnt wird oder verschüttet ist. Es sind keine Nebensächlichkeiten: Gott in seiner Absolutheit, die alles andere relativiert und so den Glaubenden zur Indifferenz befreit (wohl Rahners Exerzitienerfahrung); dieser Gott in seiner Selbstgabe sich einstiftend in die Unheilsgeschichte der Welt, um sie zur Heilsgeschichte zu wenden; diese wieder als begonnener Prozeß, der der Vollendung zudrängt; Gott als Zukunft der Welt und eines jeden. Wieder einmal lohnt es sich, in Rahners Schule zu gehen.

Linz *Johannes Singer*

■ KOLVENBACH PETER-HANS, *Der österliche Weg.* Exerzitien zur Lebenserneuerung. (240). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988. Geb. DM 26,—.

Der Autor ist Generaloberer der Gesellschaft Jesu und hat in der Fastenzeit 1987 für Papst Johannes Paul II. und seine engsten Mitarbeiter Exerzitienvorträge gehalten, die nun in Buchform erschienen sind. Die 22 Meditationen gehen jeweils von Schrifttexten aus, die der Liturgie der ersten Fastenwoche entnommen sind. K. vermeidet jede vordergründige Frömmigkeit. Immer führt er die Gedanken, reich an menschlicher und geistlicher Erfahrung, hin zum tiefsten Geheimnis Gottes. Zugleich läßt er die Realität dieser Welt in ihrer ganzen Bedeutung und oft Unerbittlichkeit bestehen. Eben in diese Welt hat sich ja Gott inkarniert, um sie zum „großen Pascha" zu führen. So wird etwa in mehreren Abschnitten eine tiefe Sensibilität des Autors für Armut und Hunger in der Welt spürbar. Typisch dafür ist vielleicht die Betrachtung „Unser tägliches Brot gibt uns heute (Mt 6,11)". Besondere Erwähnung verdient, daß sehr viel östliche und westliche Vätertradition in die Betrachtungen einfließt. Im Anhang werden außerdem noch „Begleittexte geistlicher Meister zu den Meditationen" geboten.

Der Leser wird etwas Geduld brauchen, um sich einzulesen. Die Sätze sind meist lange und die Gedanken bewegen sich eher auf hohen Reflexionsstufen. Wer aber diese geistige Anstrengung nicht scheut, wird von dem Buch in tiefgreifender Weise geistlich auf den „österlichen Weg" Jesu geführt werden.

Garsten *Max Mittendorfer*

■ BLANK JOSEF, *Als sie den Herrn sahen, freuten sie sich.* Österliche Wirklichkeit. (80). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 10,80.

In diesem Büchlein des bekannten Neutestamentlers Josef Blank geht es um Meditationen, die die Erfahrung und Freude von Ostern gegenwärtig werden lassen. Denn Christsein bedeutet ja, aus der Wirklichkeit von Ostern leben. Und dazu wollen uns diese „Theologischen Meditationen" helfen. Dabei ist es aber notwendig, daß wir alle Evangelien vom Osterglauben her, das heißt von „rückwärts" lesen. Denn in ihnen spricht ja der irdische Jesus als der Auferstandene, aber auch umgekehrt der Auferstandene als der irdische Jesus. Letzteres gilt ganz besonders für das Johannesevangelium. Die Reden des johanneischen Jesus sind ja „theologische Offenbarungsreden", wie man sie vom irdischen Jesus nicht erwarten konnte. Sie versucht Blank, ausgehend vom Osterbericht des Johannesevangeliums, zu erschließen. Dabei ist zu bedenken, daß es an Ostern nicht nur um die Verkündigung von Vergangenem, sondern vor allem um den „gegenwärtigen Christus" geht.

Zuerst wird „Die johanneische Darstellung der Tempelreinigung (Joh 2, 14—22)" aufgegriffen. Es ist das eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Tempelfrömmigkeit, die sich durch das ganze Johannesevangelium zieht. Mit Jesus ist ja das Ende des bisherigen Opferwesens gekommen. Und an die Stelle des Jerusalemer Tempels wird der auferstandene Herr Jesus Christus treten (V. 20: „Er sprach vom Tempel seines Leibes"). Von der Auferstehung her erschließt sich ja erst das wahre Verständnis Jesu, das Gesamtverständnis der Heilgeschichte und schließlich das volle Verständnis für die Wirklichkeit Gottes und des Menschen.

Dann folgt die „Erhöhung des Menschensohnes" (Joh 3,13; 8,28; 12,31—34; 20,19—20.25). Hier geht es um die Zusammenschau des Gekreuzigten und Auferstandenen. Der „Menschensohn" wird als himmlisches Wesen vorgestellt, der beim Endgericht als Stellvertreter und Beauftragter Gottes in Aktion tritt. Den Beginn aber der „Erhöhung und Verherrlichung Jesu" sieht Johannes schon im Kreuz, an dem der Menschensohn „erhöht" wird. Das Kreuz ist aber auch der Ort, an welchem die Liebe Gottes zur Welt offenbar wurde. Die letzte Meditation handelt dann über die „Gegenwart des ewigen Lebens" (Joh 3,16—21; Joh 4,7—10; 5,19—27). „So sehr hat Gott die Welt geliebt . . .", das ist der letzte Grund für das in Christus verkörperte Heilsgeschehen. Der Wille Gottes ist also „Heilswille", der die Rettung des Menschen will, also „Liebe". Und das wirkliche Heil ist nach Johannes „das Leben", „das ewige Leben", und das wird dem Menschen einzig und allein durch Jesus Christus zuteil, denn er ist selbst „das Leben", der Lebensträger und daher auch der Lebensspender. Darum ist „das ewige Leben" reines Geschenk, Gabe, göttliche Gnade. Glaube (die „Wesenstat des ganzen Menschen") und Liebe sind bereits der Beginn der Teilhabe an der Lebenswelt Gottes, des Gottes, der die Liebe ist. Und wo Jesus Christus geglaubt und geliebt wird, da findet auch Ostern immer wieder statt. So können wir jetzt schon die österliche Wirklichkeit des neuen und ewigen Lebens ergreifen, welche der Beginn der ewigen Zukunft des Menschen in der Liebe Gottes ist.

Linz *Siegfried Stahr*

■ RATZINGER JOSEPH, *Diener eurer Freude.* Meditationen über die priesterliche Spiritualität. (112). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 16,80.

Aus Predigten bei Gottesdiensten in Priesterseminarien oder zu festlichen Anlässen für Priester sind die vorliegenden Meditationen entstanden. Als Ausgangspunkt diente jeweils die Evangelienperikope der Tagesmesse. Dies allein führt zu einer gedanklichen Weite, die neue Aspekte priesterlicher Existenz und Aufgabe eröffnet. Die einzelnen Ansprachen knüpfen an Lk 8,4—15 (Gleichnis vom Sämann), Lk 9,51—62 (Frage der Nachfolge), Lk 1,5—17 (heilswirkendes Gottvertrauen), Joh 21,1—14 (Ohne ihn ist alles vergeblich) und (Dienst des Zeugen), Mk 3,13—19 (Der Anfang ist Hinhö-

ren) und Lk 5,1—11 (Auf Dein Wort hin). In feinfühliger exegetisch gründlicher Weise führt der Kardinal seine Zuhörer zu wesentlichen Grundhaltungen priesterlichen Lebens. Wohltuend und faszinierend zugleich sind die Schlichtheit und der hohe Anspruch der Sprache wie der Gedanken. Theologische Klarheit und geistliche Tiefe, ein Schatz reicher Lebenserfahrung und große Verantwortung für die Kirche und das Priestertum zeichnen diese Meditationen aus.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ VOLK HERMANN KARDINAL, *Erneuert euren Geist und Sinn — Exerzitien nach dem Epheserbrief.* (288). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 24,80.

Der Epheserbrief eignet sich wegen seines Grundthemas, dem „umfassenden Christusgeheimnis" und auch wegen seines Stiles, „denn, um was der Verfasser für die Adressaten bittet, ist so allgemein, daß es zu allen Zeiten aktuell ist" (J. Schmid), nicht zuletzt auch wegen seiner hymnischen Gebetsweise, vorzüglich als Vorlage für Glaubenskurse und Exerzitien. Wenn auch der Epheserbrief von den Neutestamentlern den „deuteropaulinischen" Briefen zugerechnet wird (J. Gnilka), so beeinträchtigt dies diese theologisch tiefe und mystisch fromme Schrift in paulinischer Tradition keineswegs.

Der am 1. Juli 1988 verstorbene frühere Bischof von Mainz, Hermann Kardinal Volk, war nicht nur ein geschätzter Lehrer der Dogmatik, ebenso gesucht war er auch als geistlicher Begleiter für Exerzitienkurse. Aus solchen ist dieser Band entstanden, der gleichsam das geistliche Vermächtnis des Kardinals bildet.

In seinen Vorträgen ließ sich Kardinal Volk weithin vom Konzept und Aufbau des Epeheserbriefes leiten. Wie der Brief, so beginnt auch der Verfasser dieses Exerzitienkurses mit einem Lobpreis und Dank über die göttliche Auserwählung. Dann leitet er über zu den Grundgeheimnissen des christlichen Glaubens: zu Schöpfung, Sünde und Erlösung durch den Opfertod Jesu Christi, zur Begabung durch den Heiligen Geist und die Hineinnahme in das Christusgeheimnis der Kirche, durch welche der Glaubende zu wahrer Christusförmigkeit umgestaltet und dadurch zu einem geistlichen Menschen wird.

Als Abbild dieses Christusgeheimnisses erlangt die Ehe ihren besonderen sakramentalen Heilsstand.

Die Ausführung der einzelnen Themen bildet eine große heils- und glaubensgeschichtliche Zusammenschau, in welcher durch eine reiche Fülle von Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament der Meditierende hineingenommen wird in das biblische Denken und Beten. Die Vorträge eigenen sich als Ganzes wegen dieser Zusammenschau, wie auch als einzelne Abschnitte, wegen der klaren Gliederung der Darlegung, als vorzügliche Hilfe für Predigten, Glaubenskurse und Exerzitien, aber auch zur persönlichen Betrachtung. Die Prägnanz des Ausdrucks und die Klarheit der Sprache empfindet man angesichts einer heute manchmal geringen Sprachdisziplin auch in theologischen und geistlichen Schriften als sehr wohltuend.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ WELTE BERNHARD, *Gott führt ins Weite — Texte gegen die Entmutigung.* (96). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 15,80.

Der Priester und Lehrer der Theologie Bernhard Welte (+ 1983) wählte sich zu seinem Lebensmotto einen Vers aus dem 4. Psalm, den die Kirche stets in der Komplet zum Sonntag betet: „In tribulatione dilatasti mihi" — „Da mir eng war, hast Du mir's weit gemacht!" Was Bernhard Welte in seinem eigenen Leben erfahren hatte an Weite des Lebens, an einer Weite für die Menschen, an der Weite für Gott, das hat er weitergegeben in seinen Vorlesungen, Predigten oder auch in vielen geistlichen Gesprächen, vor allem auch in seinen Schriften. Aus diesen wählte Alice Scherer, bewährt in der Herausgabe von geistvollen und geistlichen Lesefrüchten, z. B. von Alfred Delp, Teilhard de Chardin, Karl Rahner u. a., Gedanken zu Grundfragen des Lebens wie Zeit, Glaube, Liebe, Tod und auch kirchliche Gemeinschaft aus. Gerade für unsere, von so vielseitigen Ängsten geplagte Zeit und ihre Menschen sind solche Gedanken, die aus der bedrängenden Enge des Lebens zu Vertrauen, Gelassenheit bis hin zur Heiterkeit des Lebens führen, dringend von Nöten.

So erfüllt dieser schmale Band voller Lebensweisheit heute eine wichtige Aufgabe.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ BOURS JOHANNES, *Ich werde ihm den Morgenstern geben.* Worte für den Lebensweg. (Hg. von Paul Deselaers). (200). Herder, Freiburg i. B. 1988. Geb. DM 24,—.

J. Bours ist am 1. 2. 1988 gestorben. Er wollte ursprünglich nicht, daß nach seinem Tod noch etwas aus seinen Unterlagen veröffentlicht wird, ließ sich jedoch durch das starke Echo, das seine früheren Veröffentlichungen ausgelöst hatten, umstimmen. Er übergab P. Deselaers die Manuskripte für ein geplantes neues Buch. Die Kapitel II — VIII waren ausgearbeitet. Es handelt sich dabei um zumeist kurze Texte, die ein Wort der Bibel oder der Dichtung (Eichendorff, Nelly Sachs) aufgreifen und erschließen. Das I. Kapitel (13—87) enthält Betrachtungen zu Christusworten aus den sieben Sendschreiben der Apokalypse, die im Rohentwurf vorhanden waren.

Das Buch liest sich wie ein Vermächtnis. Die Worte, die Bours zu sagen hat, sind leise, sie drängen sich nicht auf und können leicht überhört werden. Sie sind wehrlos und damit auf einen Leser angewiesen, der sie aufnimmt und ihnen zuhört. Es sind Worte, in denen das Wissen um die Schwere des eigenen Lebens, menschliche Reife und Erfahrung und das Ausschauhalten nach einer verborgenen und geglaubten Wirklichkeit zu einer Einheit verschmolzen sind. Aus ihnen spricht die Gelassenheit eines Menschen, dem viel begegnet ist, der aber durch diese Begegnungen nicht stumpf, sondern nur umso wacher geworden ist. Es ist eine Gelassenheit, die sehr wohl um die Mühsal des menschlichen Lebens weiß, die aber darüber das Wissen um eine größere Geborgenheit, in der der Mensch und sein Schicksal immer noch gut aufgehoben sind, nicht verloren hat. Der Weg zu dieser Sehweise ist der Weg des Glaubens; er verlangt viel von dem, der ihn gehen will,

und er ist offensichtlich bis zuletzt von schweren Fragen begleitet, die sich immer wieder aus der Spannung zwischen der erlebten Wirklichkeit und der geglaubten Verheißung ergeben.
Linz *Josef Janda*

■ WULF FRIEDRICH, *Gott begegnen in der Welt.* Erfahrungen des Glaubens. (203). Verlag Echter, Würzburg 1988. Geb. DM 34,—.

Beim Großteil der im vorliegenden Band enthaltenen Beiträge handelt es sich um eine Neubearbeitung von Aufsätzen, die ursprünglich für die Zeitschrift „Geist und Leben" geschrieben worden sind, deren Chefredakteur der Vf. bis 1979 war.
Es geht um Themen, die in die Tiefen des menschlichen Lebens hinabreichen und den Menschen immer dann beschäftigen, wenn er — durch äußere Lebensumstände aufgeschreckt — nachdenklich wird, auch wenn er die Zusammenhänge zwischen dem äußeren Ereignis und dem Leben in der Tiefe nicht ohne weiteres erkennt.
Wulf weiß viel von dem, was die heutige Humanwissenschaften über den Menschen zu sagen haben; sein Wissen ist jedoch immer eingebettet in eine Weisheit, die auch die größeren Zusammenhänge kennt; vor allem aber ist es getragen von einer spirituellen Kraft, die auch jene Möglichkeiten des Menschen einbezieht, die über eine psychische Gesundheit und Ganzheit hinausreichen.
Ob es sich um den christlichen Umgang mit der Welt und den irdischen Dingen, um den Zwiespalt zwischen Selbstand und Verdanktsein, um den Mittagsdämon zur Zeit der Lebensmitte, um den Geist der Armut, um die Hoffnung, um die Zumutbarkeit der Lebenswahrheit, um das Finden der inneren Gestalt, das zugleich Geburt und Sterben bedeutet, oder um die Tugenden der Humanität handelt, immer gilt es, gerade das, was zunächst als unaufhebbarer Widerspruch erscheint, in eine größere Einheit zusammenzubinden. Was bei diesem Bemühen menschliche Weisheit und Einsicht zu finden vermögen, bekommt durch ein gläubiges Überschreiten des auf diese Weise sichtbar Gewordenen noch einmal eine andere Bedeutung und Qualität.
Der Stil des Buches ist zurückhaltend und vermeidet laute Töne; er ist schlicht und einfach, wie dies schon im Titel des Buches zum Ausdruck kommt; er orientiert sich nicht an vordergründigen Moden, wie dies heute auch manchmal im Bereich der Spiritualität üblich ist; er wirbt nicht um den Leser und ist nicht auf 'Ankommen' aus. Der Verzicht auf diese Zugeständnisse bewirkt, daß die Inhalte, die vermittelt werden sollen, nichts von ihrer Herbheit verlieren. Die Einsichten, die dem Leser zugemutet werden, verlangen von diesem allerdings, daß er sich auf sie einläßt, auch wenn sie ihm zunächst fremd erscheinen, und daß er sich ihnen glaubend überläßt.
Linz *Josef Janda*

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

Nimmt man zur Zeit ein Buch zur Hand, das im Titel beansprucht etwas Neues (z. B. ein New Age) ins Wort zu bringen, so ist nüchterne Skepsis angebracht. Vielem, was heute Erneuerung (Innovation) beansprucht, fehlt der klare Blick des Evangeliums. Die vorliegende „Wegweisung" schwimmt nicht auf dieser Welle. Der Autor ist durch die „Unterscheidung der Geister" (Innsbruck 1983) bekannt. Nun bringt er die ersten Früchte seiner praktischen Tätigkeit als Seelsorger, Spiritual und Exerzitienleiter ein. Die persönliche Erfahrung wird ergänzt durch eine Fülle von Textzeugnissen aus der Spiritualitätsgeschichte und der modernen Literatur. Nüchterne Reflexion und farbige, narrative und spirituelle Theologie greifen ineinander. Als Themen seien z. B. geistliche Begleitung, geistliche Freundschaft, Gebet, Umkehr und das Sakrament des Alltags bzw. des Augenblicks genannt. Besonders gelungen scheint mir der Abschnitt zur „Unterscheidung der Geister". Einige Kostproben: „Nur die Stimme, die sich auf ein Schriftwort, auf ein Verhalten Jesu zurückführen läßt, ist unter den vielen Stimmen die Stimme Gottes" . . . „Gott ruft immer dahin, wo der Mensch letztlich Trost, Freude, Zuversicht und Hoffnung findet" . . . „Die Stimme Gottes ist immer konkret". Anregend sind die Überlegungen und Texte zur „zweiten Bekehrung" und zur „zweiten Zeit" der Nachfolge, wenn die Liebe zum Herrn nach den ersten „Flitterwochen" nachgelassen hat und Mittelmäßigkeit, bloße Routine und faule Kompromisse überhand nehmen.
In einige Abschnitten geht die Vielfalt der Textzeugen auf Kosten der Stringenz und der Argumentation. Für ein Weiterarbeiten mit dem Buch wäre ein Anmerkungsteil hilfreich. Die kleinen Nachteile werden zum Teil durch ein abschließendes „Itinerarium" geistlichen Lebens wieder wettgemacht.
Dieser Grundkurs kann allen empfohlen werden, die eine Anleitung für geistliches Leben suchen; Religionslehrer, Seminaristen und Noviz(inn)en werden gerne danach greifen. Nützlich ist er auch für jene, die andere geistlich begleiten.
Linz *Manfred Scheuer*

■ SUDBRACK JOSEF, *Mystik.* Selbsterfahrung — Kosmische Erfahrung — Gotteserfahrung. (167). M. Grünewald, Mainz / Quell, Stuttgart 1988. DM 18,80.

Wer von Mystik redet, muß sich damit abfinden, daß er nie erschöpfend und definitorisch umschreiben kann, wovon er spricht. Er kann sich dem Phänomen auf dem Weg der Psychologie, der historischen Erscheinungsformen, der dichterisch symbolischen Sprache oder des Religiösen nähern. Was an der Mystik zunächst ins Auge springt, macht nicht ihr Wesen aus. In der Beschreibung des mystischen Erlebens kann es jedoch leicht geschehen, daß die Unterschiede zwischen der Intensivität des Erlebnisses, den damit manchmal verbundenen körperlichen Veränderungen und dem eigentlichen ontologischen Geschehen verwischt werden.
Mystik ist nicht etwas für besonders Begabte, sondern 'ein inneres Element jedes lebendigen Gottes-Glaubens' (135). Sie ist die Erfahrung liebender Ergriffenheit und einigender Verschmelzung. Die Frage ist dabei immer, in welcher Weise in dieser

unermeßlichen Zugehörigkeit und Geborgenheit die eigene Individualität *aufgehoben* ist: ist sie ausgelöscht oder gut aufbewahrt? Es mag paradox erscheinen, wie sehr der Mensch, der in der mystischen Begegnung die Grenzen seiner Alltagsindividualität übersteigt, bei diesem Überschreiten und auch beim Beschreiben dieses Vorganges an seine individuelle Lebensgeschichte und an seine weltanschaulich religiöse Heimat gebunden bleibt.
Das Gefühl der Zusammengehörigkeit, in dem alle Unterschiede und alles Unterscheiden ein Ende zu finden scheinen, kennt natürlich von vornherein viele Abstufungen zwischen einem flüchtigen Gefühlsüberschwang und einer wirklichen Zugehörigkeit. Es bleibt jedoch immer auf ein entsprechendes Vorverständnis bezogen und bekommt von dort seine Bedeutung. Bei aller Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit der Erscheinungsformen ist daher Mystik für den Christen, der sich in der Nähe des dreifaltigen Gottes erfährt, etwas anderes als für den Buddhisten, der die in der Individualität begründete Trennung aufheben will, aber der dann möglichen Verschmelzungen keinen Namen gibt. Sie bedeutet etwas anderes für den, der die Einheit mit dem eigenen Selbst erreichen will und etwas anderes für den, der das Ziel in einer kosmischen Einheitserfahrung sieht; und sie ist wieder etwas anderes für den (modernen) Menschen, der unter der Zerstückelung der Welt und des Lebens leidet und nach einer erlösenden Ganzheit sucht. Die heute verbreitete Zustimmung zum mystischen Weg, der als Alternative zu einer nüchternen, unterscheidenden und beherrschenden Rationalität angesehen wird, ist weder dem christlichen noch dem buddhistischen mystischen Weg gleichzusetzen. Was christliche Mystik meint, macht Sudbrack anhand vieler und verschiedener Belegstellen deutlich, vor allem aber an den Klassikern der Mystik (Hildegard v. Bingen, Meister Eckhart, Teresa v. Avila, Johannes v. Kreuz). „Christliche Mystik ist immer zwei-polig" (140); sie hat neben allem seligen Erfülltsein auch mit Nicht-Erfahrung, Nacht, Entscheidung, mit Kreuz und dem Andersein Gottes zu tun, das immer wieder neue Aufbrüche verlangt.
Die Vielfalt der Gesichtspunkte und der Textbeispiele (und ihrer Unterschiedlichkeit), mit denen Sudbrack den Weg zur mystischen Einheit und Einfachheit aufzeigt, bringen viel an Information und Einsicht in Zusammenhänge.
Linz *Josef Janda*

■ SPIEKER KYRILLA, *Mit Gott im Wort.* Beter der Bibel. (Herder-TB 1555). (127). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.

In diesem Herder-Taschenbuch „Mit Gott im Wort" geht Kyrilla Spieker in 18 Lebensgeschichten den Betern der Bibel nach und zwar von Noach und Abraham bis Jesus, dem Urbeter. Für diese Frauen und Männer des Alten und Neuen Testaments hat das Beten ihr gesamtes Handeln betroffen. Daher haben sie, verschieden an Charakter, Herkunft und Bildung, mit ihrer Eigenart, ihrem Temperament, ihrer persönlichen Geschichte, ja mit ihrem ganzen Leben auf Gottes Wort geantwortet. Aus diesen Lebensgeschichten sind wohl besonders herauszugreifen die von Abraham, Johannes den Täufer, Maria, Josef und Jesus, den Christus. Sie alle sind Gott begegnet, dem unsichtbaren, verborgenen Gott, der sich Ich-Bin-Da nennt, und sie haben sich auf ihn eingelassen, ihm ihre Not geklagt und ihre Freude entgegengejubelt.
Schauen wir aber besonders auf Jesus! Denn alle Menschen der Bibel, die in diesem Büchlein besprochen werden, „haben auf diesen Jesus verwiesen, haben ihn bezeugt als Knecht, als Hirte, als Lamm, als Messias. Jesus hat sie bestätigt. Er hat ihre Aussagen für sich in Anspruch genommen. Er hat offenbart, was der Vater unter diesen Namen versteht. Jesu Leben und Leiden haben diese Namen verwandelt.
Die Menschen der Bibel bleiben nicht zurück wie Meilensteine auf einem Weg. Der Auferstandene hat sie mitgenommen zum Vater. Jesus hat sie erlöst. Jesus hat sie zu seinen Brüdern und Schwestern gemacht.
Jesus bringt Beten und Leben auf einen Nenner. Er ist der Urbeter und Vorbeter aller Menschen, weil er die Verbindung zu Gott, seinem Vater nie unterbricht. Jesus horcht, was Gott will, und er tut, was Gott will . . . Jesus lebt vor, was rechtes Beten umschließt. Er sagt uns, was allein vor Gott zählt und mit Gott eint . . . Jesus hat seine 'Jünger' das Vaterunser gelehrt. Darin sagt der Mensch Ja und Amen zu Gott, seinem Vater. Wenn der Mensch tut, was er ausspricht, geht er auf dem kürzesten Weg zu Gott. Wie der Sohn ist auch er dann mit dem Vater ganz eins. Christus hat uns eingereiht in den Chor der Beter, die unterwegs sind zum Vater. Er selbst ist unser Schrittmacher und Vorsänger." (126f)
Folgen wir daher Christus und werden auch wir Beter der Bibel, Beter aus und mit der Bibel.
Linz *Siegfried Stahr*

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

Wir haben hier ein Kleinod der geistlichen Weltliteratur vor uns: Das Herzstück von Teresas klassischer Gebetsanweisung „Weg der Vollkommenheit", das sie auch gern ihr „Vaterunser-Buch" nannte, da sie von den Vaterunser-Bitten ausgehend sich in das Geheimnis Gottes versenkt. Die neue Übersetzung und ein sehr guter spiritueller Kommentar stammen von Erika Lorenz. Sie selbst schreibt, daß sie hiermit dem Leser eine Art Extrakt anbieten möchte, eine auf das Wesentliche konzentrierte Anleitung, die dem Bedürfnis nach vertiefter Gebetserfahrung den vertrauten und sicheren Ausgangspunkt des Vaterunsers bietet (10). Teresa deutet in diesem ihren „Vaterunserbuch" die Bitten „nicht in der gebräuchlichen betrachtenden Weise, das heißt, sie deutet sie nur zu einem ganz bestimmten Zweck: sie wurden als der Keim verstanden, aus dem sich der prächtige Baum kontemplativen Betens entfaltet, dreifach gestuft als Gebet der Sammlung, der Ruhe, der Einung in Parallele zur klassischen Auffassung des mystischen Weges der Läuterung, Erleuchtung, Einung (unio mystica)" (8f). Besonders wertvoll ist, was in der „Vorbereitung" über das innere Gebet gesagt wird. Hier finden wir auch die berühmte Definition Teresas:

„Das innere Gebet ist, so meine ich, nichts anderes als Umgang und vertraute Zwiesprache mit dem Freund, von dem wir wissen, daß er uns liebt."

Bei der Anrede „Vater unser, der du bist im Himmel" spricht sie über das Gebet der Sammlung, bei den ersten 2 Dein-Bitten („geheiligt werde dein Name", „dein Reich komme") über das Gebet der Ruhe und bei allen übrigen Bitten (der 3. Dein-Bitte und den 4 Unser-Bitten) über das Gebet der Einung. Immer geht sie dabei von der Anwesenheit Gottes im Inneren des Menschen aus und weist uns damit einen neuen Weg der Kontemplation. Es gibt wohl wenige Büchlein, die so konzentriert über das Gebet, über das Vaterunser sprechen, um uns zu helfen zu einer tieferen Erfahrung Gottes.

Linz *Siegfried Stahr*

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

Das Buch enthält einige der wenigen erhaltenen Briefe aus dem letzten Lebensjahrzehnt des hl. Johannes vom Kreuz, übersetzt und kommentiert von der mit der spanischen Mystik vertrauten Autorin Erika Lorenz.

Die Briefe, denen ein fiktiver Brief an den Leser vorangestellt ist, drücken eine große menschliche Vertrautheit aus und zeigen Bezüge zu den parallel entstehenden Werken (z.B. „Aufstieg zum Karmel" — „Dunkle Nacht" u.a.).

Die Taschenbuchausgabe ist ein, wie mir scheint, gelungener Versuch, das Verständnis für den großen Kirchenlehrer zu wecken. Wertvoll sind die Kommentare zu den angeführten Briefen, die zum Verständnis des vielfach verkannten Heiligen beitragen, und die sozusagen den „Schlüssel" zum Verständnis der Briefe geben. Die Untertitel geben die Thematik der jeweiligen Abschnitte an. So berichtet „Jona in der Fremde" von der Verbannung, Nachtgedanken, läßt aber der Hoffnung Raum. Mit dem Abschnitt „Der Spiegel" werden wichtige Elemente der geistlichen Führung — Johannes vom Kreuz war ja ein Meister auf diesem Gebiete — berührt. In der „Krone", die in engem Zusammenhang mit dem „Geistlichen Gesang" steht, wird dem „Schweigen der Liebe" große Bedeutung zugemessen. „Heilsame Wünsche" überschreibt die Autorin den Abschnitt, in welchem sich der Heilige mit dem Menschsein im wahren Sinn auseinandersetzt. Uns heutigen Lesern hat sicher der „dunkle Glaube" des hl. Johannes vom Kreuz viel zu sagen. Man kann dieses Werk wohl nicht besser charakterisieren als es auf dem Umschlag des Buches geschieht: „Erika Lorenz übersetzte sie (die Briefe) in unsere Sprache und läßt in ausführlichen Kommentaren Licht auf dieses Dunkel fallen, so daß die Briefe nun aufleuchten wie bunte Glasfenster." Dieses kleine Werk ist allen nach Gotterfahrung hungernden Menschen zu empfehlen und solchen, die um einen lebendigen Glauben ringen, der auch in schwerer Zeit trägt.

Linz *Roswitha Reischl*

■ ROTZETTER ANTON — EINHORN WERINHARD, *Franz v. Assisi.* Das Testament eines armen Mannes. (120, 46 Farbminiaturen). Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 28.—.

Dieses schöne Buch will mit dem Geist des hl. Franziskus vertraut machen, indem es bisher unveröffentlichten Bildern aus einem Franziskusleben des 15. Jh. (Kodex von 1457) Abschnitte aus dem Testament des Heiligen zuordnet, Bildbeschreibungen bietet und meditative Texte beifügt. Auf diese Weise wird die Botschaft des hl. Franz demjenigen, der sich öffnet, auf recht anschauliche und unmittelbare Art und Weise vermittelt. Es ist eine Botschaft, die nie veraltet, weil sie die Botschaft des Evangeliums ist. Das preiswerte Buch eignet sich auch vorzüglich als Geschenk.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ROTZETTER ANTON, *Wunderbar hat er euch erschaffen.* Wie Franziskus den Tieren predigt. (96). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 12,80.

Die Liebe des heiligen Franz von Assisi zu den Geschöpfen bildete für die Kunst immer wieder ein anregendes Thema. Man denke nur an das wundersame Fresko über die Predigt des Heiligen an die Vögel von Giotto in der Oberkirche San Francesco in Assisi.

In einer Zeit, in welcher ein Großteil der Menschen mit Besorgnis auf die Gefährdung ihrer Lebenswelt blickt und die Habgier jener Menschen anprangert, welche meinen, hemmungslos zu ihrem Vorteil die Welt nützen und ausbeuten zu können, tut es gut, wenn in anschaulicher und eindringlicher Weise darauf verwiesen wird, wer der eigentliche Herr und Schöpfer dieser Welt ist.

Dies scheint auch die Absicht des Verfassers zu sein, wenn er versucht, ein mittelalterliches Modell von franziskanischen Tierpredigten in zeitnaher, besinnlicher Sprache zu bieten. Reizende kleine Holzschnittdarstellungen, die meisten aus Jakob Meydenbachs „Hortus sanitatis" (Mainz 1491), unterstreichen den meditativen Charakter dieser kleinen Predigten.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ 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.

In dieser Textauswahl aus dem Werk der Mechthild von Magdeburg „Fließendes Licht der Gottheit" ist zum erstenmal das Thema der Liebesbeziehung zwischen Gott und der Seele in deutscher Sprache behandelt.

Eine ausführliche Hinführung zum Text soll dem Leser zu dessen Verständnis verhelfen. Über die Person der großen Mystikerin des Mittelalters ist nicht viel bekannt; das meiste ist aus ihren Werken zu erschließen.

Die Vorliebe Mechthilds für die Dialogform fällt ins Auge; zum Beispiel: die Größe der Menschenseele (Anspielung auf das Hohe Lied), der Zwiespalt, bzw.

die Spannung zwischen Leib und Seele (der Leib als Hindernis für die Seele, aber sie braucht ihn zum Leben). In ausdrucksstarken Bildern bringt sie die Sehnsucht Gottes nach der Menschenseele zum Ausdruck. Die Engel werden als „Funken des Feuers" gesehen, die — in neun Chöre eingeteilt — einerseits unsere Tugenden pflegen, andererseits als „Tugenden" bezeichnet werden; das Gegenbild ist der Teufel, die Hölle als Stadt, erbaut aus den Hauptsünden.
Im letzten Kapitel, das den Titel „Der Heilige Geist" trägt, werden Anspielungen auf die Zeitverhältnisse, bzw. die kirchlichen Zustände in dieser Zeit, gebracht.
Die Mystikforscherin, Margot Schmidt, hat es verstanden, Textstellen von hinreißender Bildhaftigkeit auszusuchen und in leidenschaftlicher Sprache darzustellen.
Die ausgewählten Texte verlocken dazu, sich an die Lektüre des Werkes der Mechthild von Magdeburg zu wagen, weil es gerade auch für unsere Zeit eine Botschaft ist.

Linz *Roswitha Reischl*

■ SMOLITSCH IGOR, *Leben und Lehre der Starzen.* (237). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Geb. DM 29,80.

■ NIKON IGUMEN, *Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder.* (155). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 19,80.

Der christliche Glaube schöpft seine Kraft wesentlich aus dem geheimnisvollen Tiefen der Zuwendung und Begegnung mit Christus wie sie sich im Anhören und Aneignen des göttlichen Wortes, in Gebet und Feier der heiligen Liturgie und nicht zuletzt durch die Hineinnahme in das Leiden Christi ereignet. Ziel des christlichen Glaubens ist es, jene Christusförmigkeit zu erlangen, wie sie der Apostel ausspricht: „Ich lebe — nein, nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20). Solch tiefem Ergriffensein von Christus begegnen wir im Phänomen des russischen Starzentums.
Die Starzen („Starez" v.russ. „starij" — alt) sind eine alte und typische Erscheinung im religiösen Leben der Ostkirche, die in innerlichem Zusammenhang mit der Geschichte der Bußübung und der Entwicklung des Klosterwesens steht. Der „Starez" ist der „geistliche Vater" der „pneumatikòs patér", der den Mönchnovizen in seinem Entsagungskampf zur Seite steht. Diese Form der „geistlichen Vaterschaft" kennt schon das altchristliche Schrifttum des 4. Jh. In jahrelanger, harter Askese, verbunden mit der geistlichen Bildung aus den Schriften der Väter, erlangt ein Mönch in Gebet, Buße und Hingabe eine solche Vollkommenheit, daß er zum Starez werden kann. Auf die Entstehung und Entfaltung des russischen Starzentums übte vor allem die asketisch-mönchische Lebensweise der Klöster des Athos, Palästinas und auch des Sinai einen mächtigen Einfluß aus. Von diesen Zentren des monastischen Lebens ausgehend entstanden im Mittelalter Klöster und Eremitagen im Raum von Kiew, Moskau und Petersburg, die wieder jene Starzen hervorbrachten, welche bis heute zur ständigen religiösen Erneuerung Rußlands beitragen.
Die geistliche Methode des Starzentums ist einfach und schwierig zugleich. Tragende Momente sind das immerwährende Jesus-Gebet, entschiedene Askese, verbunden mit tiefer Demut und ständig geübter Reue. Das geistliche Gespräch mit dem Starzen ist für den Mönch und auch den Gläubigen ebenso wichtig wie die regelmäßige Beichte. Ergänzt wird diese Haltung durch ein geduldiges Ertragen von Kreuz und Leid. Auf diesem asketischen Weg reift der Starze selber zu jener Christusförmigkeit, die aus ihm eine „lebendige Christusikone" macht. Ihren Anvertrauten gegenüber üben die Starzen die Seelsorge vorwiegend im geistlichen Gespräch und oft auch im geistlichen Brief aus.
Den nötigen Einblick in das Leben und die Lehre der Starzen hat der Verfasser des ersten Buches, *Igor Smolitsch* (1898—1970), in einem langen Weg des Leidens in der Russischen Revolution und im Bürgerkrieg gewonnen, in welcher Zeit ihm bedeutsame Glaubenserfahrungen zuteil geworden sind. 1952 legte er als Ergebnis seiner Forschungen diesen, nunmehr neuaufgelegten Band vor. Der Autor bietet zunächst eine Einführung in die Geschichte und die Lebensweise des Starzentums, dann zeichnet er Lebensbilder großer Starzen vom 16. bis zum 19. Jh. Unter diesen führenden geistlichen Persönlichkeiten, die einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die russische Kultur, auf Kunst und Literatur ausgeübt haben, finden sich schlichte Mönche und Gelehrte, Bischöfe und ehemalige Offiziere der Zaren.
Ein einflußreicher Starze der Gegenwart war Vater *Igumen Nikon* (1894—1963), ein begabter Sohn einer kinderreichen russischen Bauersfamilie, der ursprünglich Psychiater werden wollte. Eine tiefgreifende Glaubenserfahrung brachte ihn zum Entschluß, ein Eremitenleben zu führen. 1931 wurde er in Minsk Mönch und zum Priester geweiht. Kurze Zeit darauf wurde er zu einer vierjährigen Lagerhaft nach Sibirien verbannt. Nach seiner Freilassung arbeitete er als Hilfskraft bei einem Arzt, bis er wieder in der Pfarrseelsorge wirken durfte. Vater Igumen war ein gesuchter Prediger und Beichtvater, ein Starez, der für viele in der Verfolgungszeit zum Seelenführer und Helfer wurde. Aus den veröffentlichten Briefen Nikons spricht die abgeklärte Weisheit eines ganz in Gott geborgenen Priesters, der seinen Gläubigen Festigkeit im Glauben, Geduld und Demut im Ertragen von Leid und Verfolgung vermitteln konnte, ihnen aber auch jene innere Kraft zusprach, die sie zur Standhaftigkeit befähigte. Tatjana Goritschewa, die ihre eigene Bekehrung weithin den Starzen verdankt, schrieb für diese Sammlung von Glaubensbriefen das Vorwort.
Die Begegnung mit der geistlichen Welt und Lehre der Starzen ist für uns Christen des Westens insofern von hoher Bedeutung, als wir vielfach zu einseitig weltzugewandt denken und leben, aber auch durch eine stark intellektuelle und rationalistisch belastete Theologie behindert werden, zu echter Christusförmigkeit zu gelangen. Im Austausch der Ökumene wirkt gerade das Starzentum auf uns befruchtend.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ GORITSCHEWA TATJANA, *Hiobs Töchter.* (141). Aus dem Russischen von Birgit Butz. (Reihe „frauenforum"). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 16,80.

In der Reihe „frauenforum" kamen bisher vornehmlich Autoren der westlichen Lebenswelt zur Sprache. Dementsprechend entsprangen die vorgebrachten Probleme westlich geprägtem Denken und Empfinden. Es haftet daher einigen Beiträgen eine gewisse Vordergründigkeit an, begründet in einer momentanen Aktualität der Fragestellung.

Wenn sich nun dieser Reihe der Band „Hiobs Töchter" anfügt, so ereignet sich damit etwas Besonderes, denn in Tatjana Goritschewa geht eine Frau, die als Russin anders denkt und fühlt, der aber auch aus ihrem eigenen Leben vor und nach ihrer Bekehrung eine besondere Tiefenschau zuteil wurde, auf Anliegen eines gegenwärtigen Feminismus ein. Sie ist geschult im marxistisch-leninistischen Denken, war eingetaucht in einen modernen sowjetischen Lebensstil, bis sie die Gnade traf. Sie hat ihre Bekehrung erlitten und wurde zu einem Leben in der westlichen Welt verurteilt. In dieser lebt und wirkt sie als Bekehrte.

Ihre Auseinandersetzung mit Problemen des Feminismus leitet die Verfasserin mit Berichten von „Hiobs-Töchtern" ein, mit Russinnen, die sich der Bewegung „Maria" verschrieben haben und die deswegen Verhaftung und Lagerleben auf sich nehmen mußten. In dieser Leidensphase wurde ihr Glaube geprüft, geläutert und gestärkt. In der weiteren Diagnose, vor allem der westlichen Lebenswelt, legt Tatjana Goritschewa wesentliche Krankheitsherde bloß. Hinter der Fassade dieser Lebenswelt verberge sich Lüge und Falschheit, die „tödliche Langeweile des Post-Nihilismus". Diese Fassade scheine aber gegen die Gnade Gottes resistenter zu sein als „die Betonwand des Gefängnisses" russischer Kerker. Vieles, woran Christen im Westen am Glauben oder an der Kirche leiden, entspringe nicht selten selbstgemachter „ekklesiogener Neurose". Der Ungeist des Konsums habe sich der Menschen dieser Welt schon soweit bemächtigt, daß ihnen dieser Zustand kaum mehr bewußt werde. Während in Rußland deutliche Anzeichen einer Bewußtwerdung und Bekehrung aufscheinen, verschrieben sich Christen des Westens auch im Religiösen dem Konsum.

„Zur Wirklichkeit kann uns nur die Lebensweise zurückführen, die am realsten ist — die Heiligkeit" (S. 63). Diese werde aber nur zuteil, wenn die Kirche durchsichtig werde für den Heiligen Geist. Das Zeichen der Hoffnung ist Maria, „der erste Mensch, der ganz vom Heiligen Geist erfüllt war", der auch zugleich „der Körper Christi" ist. Echte „Körperlichkeit", deren Verlust dem modernen Menschen zu schaffen macht, kann nur durch die Frau und ihren Dienst in wahrer Demut, der „erstaunlichsten, geheimnisvollsten und tiefsten christlichen Tugend" erreicht werden; gerade durch diese Tugend reife sie auch selber „als unser Ursprung, unser geheimnisvoller, mächtiger Anfang" (Monique Hèbrard) zur Prophetin des Heils.

Linz *Josef Hörmandinger*

MARIA

■ 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.

Daß dieses Marienbüchlein etwas Gutes ist, dafür bürgt vorallem der Hauptherausgeber, der Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert, von dem ja auch das Handbuch zur Marienkunde erschienen ist (vgl. Rez. ThPQ 134 [1986] 197). In der heute sicher nicht leichten Situation der Katholiken bezüglich der Marienverehrung, müssen wir uns vorallem auf die biblische Lehre von der Mutter Jesu rückbesinnen und dann auch auf die weitere Geschichte der Marienfrömmigkeit. Darum behandelt in diesem Taschenbuch zuerst *Otto Knoch* „Die Marienzeugnisse im Neuen Testament". Darüber ist ja schon viel geschrieben worden. Aber wie hier alles dargelegt wird, dafür kann man nur dankbar sein. — Der nächste Beitrag stammt dann von *W. Beinert* selbst. Es geht darin um „Das Marienbild der frühen Kirche", das „von fast unendlicher Vielgestalt" ist, „von belebender Farbigkeit" und „geheimnisvoll wie eine alte Ikone" (20). In einem zweiten Beitrag handelt Beinert von der „Marienverehrung im zweiten Jahrtausend", worin die Marienlehre und Marienverehrung etwa vom 12. Jh. angefangen bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils durchleuchtet wird. In diesen Zeitabschnitt fallen ja auch die letzten zwei Mariendogmen, das von der Unbeflekten Empfängnis (1854) und das von der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950). — Von *Heinz Schütte* werden dann „Die Mariologischen Aspekte des Zweiten Vatikanischen Konzils" untersucht, und zwar bezüglich ihrer Entstehungsgeschichte, der ökumenischen Grundhaltung, der Glaubenslehren über Maria und Maria und die Kirche. *Marlies Mügge* schreibt anschließend über „Die trennende Maria". Es geht hier um das ökumenische Problem, ob nicht Maria ein Hindernis auf dem Weg zur Einheit darstellt. Wenn man aber das Gemeinsame entdecken und sehen will, dann ist kein Grund zu einer Trennung wegen Maria gegeben. Schließlich behandelt *Meinrad Walter* „Die andere Maria", das Marienbild in der feministischen Theologie. Sie will das Bild Mariens von männlichen Wunschbildern befreien und so eine neue Vorbildgestalt für die Frau von heute gewinnen. — Der Abschlußbeitrag ist wiederum von *W. Beinert* und zwar über „Das Lob der Mutter Jesu heute" und dann folgt noch ein Anhang „Mariengebete".

So will dieses wertvolle Marienbüchlein helfen, den Blick für das Wesentliche nicht zu verlieren, daß nämlich Maria ehren heißt, ihr auf dem Weg zu Christus nachfolgen.

Linz *Siegfried Stahr*

■ GUARDINI ROMANO, *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau.* (85). Grünewald, Mainz 1988. Topos-TB 181. Kart. DM 7,80.

Das Rosenkranzgebet ist trotz einer langen Tradition und zahlreicher theologischer und liturgischer Ent-

wicklungen die gebräuchlichste und beliebte Gebetsweise der katholischen Kirche geblieben. „Immer neu wird in ihm ein Übergang geschaffen vom mündlichen zum betrachtenden Gebet, vom vorsätzlichen zum geschenkten Gebet, in dessen Reichtümer wir einfach hineingenommen werden" (A. v. Speyr). Romano Guardini, auf dessen reiches theologisches Gedankengut sich unsere Zeit wieder neu besinnt, trug sich selber, wie er gesteht, fast dreißig Jahre lang mit dem Gedanken, eine Hinführung zum Rosenkranzgebet zu schreiben. Seine Betrachtungen zählen wegen ihrer theologischen Tiefe und der sprachlichen Schönheit und Schlichtheit zum Besten, was über den Rosenkranz geschrieben wurde. Die Neuauflage dieses Bändchens kommt den religiösen Bedürfnissen unserer Tage sehr entgegen.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ ADAM ADOLF (Hg.), *Maria, wir rufen zu Dir.* Die schönsten Gebete. (160, 8 Farbtafeln). Herder Freiburg—Basel—Wien 1989. Geb. DM 22,—.

Ein Signum unserer Tage ist die schier außergewöhnliche Betonung der Stellung, der Rolle und Sendung der Frau in der Gesellschaft und der Kirche. Die Christen suchen inmitten dieser Strömung nach Wegweisung und Leitbildern. Papst Johannes Paul II. hat zum Marianischen Jahr in seiner Enzyklika „Redemptoris Mater" wichtige theologische Linien vorgezeichnet. Wir sind als Christen auf die Frau verwiesen, die Gott zur Mutter seines Sohnes und dieser zur Mutter seines Heilswerkes bestimmt hat. So wurde Maria seit den Anfängen der Kirche als Jungfrau, Mutter und Fürbitterin verehrt und angerufen.
Der bekannte Autor auf liturgischem Gebiet, Adolf Adam, hat in diesem schmalen Band, der bibliophil gestaltet ist, aus dem reichen Gebetsschatz der katholischen Kirche, aber auch der Ostkirchen eine Fülle von Gebeten, Hymnen und auch Gedanken von Gottesgelehrten und Dichtern, vorwiegend nach dem Kirchenjahr geordnet, als Anregung für das persönliche Gebet wie auch für das Beten in Gebetsgruppen zusammengestellt. Wenn auch in den evangelischen Kirchen der Verehrung der Gottesmutter zu wenig Aufmerksamkeit gezollt wird, so wäre es im Sinne der ökumenischen Bemühungen empfehlenswert gewesen, über eine kurze Anmerkung hinaus auch aus Martin Luthers Marienbetrachtungen einen Text aufzunehmen.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ LÄPPLE ALFRED, *Maria in der Glaubensverkündigung.* (154). EOS-Verlag, St. Ottilien 1988. Ppb. DM 9,80.

Der Religionspädagoge Alfred Läpple zählt zu den fruchtbarsten deutschen Schriftstellern für den Bereich der religiösen Verkündigung. Aus seiner umfangreichen Tätigkeit und Erfahrung gelingt es ihm immer wieder, für die seelsorgliche Praxis gediegene Handreichungen zu verfassen.
Im vorliegenden Buch entfaltet er eine kleine Marienkunde aus den Aussagen der Heiligen Schrift, wobei exegetische Fragen entsprechend berücksichtigt werden, aus der dogmengeschichtlichen Entfaltung der Glaubenslehre über die Mutter des Herrn, aus der Geschichte der Marienfrömmigkeit und nicht zuletzt auch unter Berücksichtigung des Marienbildes in der christlichen Kunst (eine Illustrierung mit alten Stichen und Holzschnitten trägt zur Veranschaulichung bei). Der Frage der Marienverehrung in den christlichen Kirchen ist unter einem ökumenischen Aspekt ein eigener Abschnitt gewidmet. Ebenso ist auf neueste Entwicklungen der Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte Bezug genommen.
Linz *Josef Hörmandinger*

VERSCHIEDENES

■ WEHR GERHARD, *Karlfried Graf Dürckheim.* Ein Leben im Zeichen der Wandlung. (320). Kösel, München 1988. Geb. DM 39,80.

Wenn über die Begegnung der asiatisch-japanischen Kultur mit dem Westen gesprochen wird, dann taucht alsbald der Name Graf Dürckheim auf. Neben Enoymia Lassalle SJ hat Karlfried Dürckheim maßgeblich dazu beigetragen, daß der Zen-Buddhismus in Europa bekannt geworden ist. Dabei ging es dem Psychotherapeuten und spirituell Suchenden nie um eine puristische Verpflanzung des Zen und seiner Übungsweisen in den Westen, sondern um eine Anpassung der östlichen Traditionen an die europäische Mentalität.
Gerhard Wehr hat in seiner sorgfältig recherchierten Biographie den Lebensweg Dürckheims nachgezeichnet. Etwas ausladend wird über Herkunft, Kindheit und Geschichte des preußisch-bayerischen Adelsgeschlechtes der Dürckheims berichtet. Nachdem der junge Graf als Offizier am Ersten Weltkrieg teilgenommen hatte, wandte er sich dem Studium der Philosophie und Psychologie zu. Ein Ausspruch Laotses, gelesen von seiner ersten Frau Enja von Hattingberg, wurde für ihn zum wegweisenden Erlebnis. Fortan interessiert er sich mehr und mehr für die östliche Geisteswelt, für Laotse und Buddha, aber auch für Meister Eckhart und die Gestaltpsychologie. Nach der Habilitation war Dürckheim einige Zeit an einer Lehrerakademie tätig. 1934 findet man ihn im Auftrag des Reichserziehungsministers unterwegs nach Südafrika, um dort die nationalsozialistische Kultur- und Schulpolitik zu erläutern, täglich in „Mein Kampf" lesend, wie er selber berichtet. In den folgenden Jahren unternimmt Dürckheim als Mitarbeiter des späteren Außenministers Ripentrop mehrere Auslandreisen im diplomatischen Dienst, von denen ihn eine nach Japan führt. Kultur und Tradition dieses Landes faszinieren ihn sofort. Er lernt die Kunst des Bogenschießens und wird in die Teezeremonie eingeführt. Nach dem Tod seiner ersten Frau ist Dürckheim in den Jahren 1940 — 1945 erneut in Japan, wird nach dem Ende des Krieges von den Amerikanern interniert und schließlich nach Europa abgeschoben.
Der Zufall will es, daß Dürckheim wieder in der Heimat seiner ehemaligen Studentin Maria Hippius begegnet, die seine Lebensgefährtin und wichtigste Mitarbeiterin werden sollte. Mit ihr beginnt er in Todtmoss und Rütte im Südschwarzwald als Psychotherapeut und freier Schriftsteller zu arbeiten. Die Übungsweisen des Zen fließen von Anfang an in

die therapeutische Praxis ein. Allmählich entstand die „Existential-Psychologische Bildungstätte Rütte", die als Begegnungs- und Therapiezentrum in ganz Europa bekannt geworden ist. Das Erstaunliche an Dürckheim ist ohne Zweifel die Treue zum eigenen geistig-geistlichen Weg und die durchgehaltene Spannung zum konfessionellen Christentum, wie zu psychotherapeutischen und esoterischen Schulrichtungen. Ob seine Wirkkraft stark genug ist, um das Zentrum in Rütte auch über seine Lebenszeit hinaus zu prägen, wird die Zukunft weisen.
Gestalt und Grundanliegen dieses bedeutenden Vermittlers von östlicher und westlicher Spiritualität treten in der vorliegenden Biographie deutlich hervor.

Neukirchen am Walde *Erich Ortner*

■ GSTREIN HEINZ, *Malta mit Gozo und Comino.* (384, zahlr. Abb.). Walter-Verlag, Olten 1988. Geb. DM 34,—/Fr 31,—.

Neben dem hohen Informationswert verdient die angenehme Lesbarkeit dieses Reiseführers besonders hervorgehoben zu werden. Die bewegte Geschichte des Landes wird sauber, wenn auch etwas großzügig nacherzählt. Die zahlreichen Sehenswürdigkeiten, insbesondere die mit den Malteser-Rittern zusammenhängenden Baulichkeiten, werden entsprechend vorgestellt; zusätzliche Kapitel behandeln die Sprache, die kulturellen und ethnischen Einflüsse, aber auch Küche und Keller. Es ist ein nützliches Buch zur Vorbereitung einer Reise, aber auch für die Verwendung an Ort und Stelle.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Die 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.

ETHIK

PFÜRTNER STEPHAN H. u. a. (Hg.), *Ethik in der europäischen Geschichte.* Band I: Antike und Mittelalter. (187). Band II: Reformation und Neuzeit. (204). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. Band I +II: DM 79,60.

FUCHS JOSEF, *Für eine menschliche Moral.* Grundfragen der theologischen Ethik. Band I: Normative Grundlegung. (Studien zur theologischen Ethik. Bd. 25). (334). Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz), und Herder, Freiburg i. Br. 1989. Brosch. sfr. 24,80/DM 29,50.

HEILIGE SCHRIFT

BAUDLER GEORG, *Jesus erzählt von sich.* Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung. (128). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

FRANKEMÖLLE HUBERT/KERTELGE KARL (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus.* Für Joachim Gnilka. (536). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 75,—.

HEINEVETTER HANS-JOSEF, *Das Hohelied als programmatische Komposition.* (athenäum monographien, Theologie BBB 69). (248). Athenäum, Frankfurt 1989. Geb. DM 68,—.

Herders großer Bibelatlas. Hg. v. J.B.Pritchard. Deutsche Ausgabe hg. u. bearb. v. O. Keel u. M. Küchler. (254, 600 farbige Karten u. Abb.). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 98,—.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Gemeinde-Amt-Sakrament.* Neutestamentliche Perspektiven. (482). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 48;-/S 374,70.

LOHFINK NORBERT, *Unsere neuen Fragen und das Alte Testament.* Wiederentdeckte Lebensweisung. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

MERKLEIN HELMUT (Hg.), *Neues Testament und Ethik.* Für Rudolf Schnackenburg. (600). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 88,—.

SCHMIDT WERNER/THIEL WINFRIED/HANHART ROBERT, *Altes Testament.* (Grundkurs Theologie Band 1). (216). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 22,—.

SCHWARZ HANS, *Die biblische Urgeschichte.* Gottes Traum von Mensch und Welt. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90

STOEBE HANS JOACHIM, *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube.* Aufsätze. Zum 80. Geburtstag hg. v. Heinz-Dieter Neef. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 72). (340). Athenäum, Frankfurt 1989. Geb. DM 88,—.

STRECKER GEORG/MAIER JOHANN, *Neues Testament — Antikes Judentum.* (Grundkurs Theologie Band 2). (192, 8 Seiten Abb.). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 22,—.

ODASHIMA TARO, *Heilsworte im Jeremiabuch.* Untersuchungen zu ihrer vordeuteronomistischen

Bearbeitung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Bd. 125). (353). W. Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 79,—.
RATZINGER JOSEPH (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit.* Mit Beiträgen von J. Ratzinger, G. Lindbeck, R. E. Brown und W. H. Lazareth. (QD 117). (128). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 19,80.
WAGNER JOSEF, *Auferstehung und Leben.* Joh 11,1—12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte. (Biblische Untersuchungen, Bd. 19). (500). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 44,—.

PASTORALTHEOLOGIE

NOUWEN HENRI J.M., *Seelsorge, die aus dem Herzen kommt.* Christliche Menschenführung in der Zukunft. Aus dem Amerikanischen von B. Schellenberger. (80). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 12,—.
WAGNER HARALD,/KRUSE TORSTEN (Hg.), *Ars moriendi.* Erwägungen zur Kunst des Sterben. (QD 118). (200). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 38,—.
ZOTTL ANTON/SCHNEIDER WERNER (Hg.), *Wege der Pastoraltheologie.* Texte einer Bewußtwerdung. Band 1: 18. Jh. — Grundlegung und Entfaltung. (168). Franz Sales Verlag, Eichstätt 1989. Brosch. DM 23,—.

KIRCHENRECHT

GRASS NIKOLAUS, *Österreichs Kirchenrechtslehrer der Neuzeit.* Besonders an den Universitäten Graz und Innsbruck. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 27). (VIII,400). Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1988. sfr 65,—.
HÖLZL FRANZ, *Die Sakramente der Eingliederung* in der rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983. (277). S. Roderer, Regensburg 1988. Kart.
MÜLLER HUBERT/POTTMEYER HERMANN J. (Hg.), *Die Bischofskonferenz.* Theologischer und juridischer Status. (304). Patmos, Düsseldorf 1989. Geb. DM 48,80.

KIRCHENGESCHICHTE

BRANDMÜLLER WALTER/IMMENKÖTTER HERBERT/ISERLOH ERWIN (Hg.), *Ecclesia Militans.* Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. Band 1: Zur Konziliengeschichte. (594). Band 2: Zur Reformationsgeschichte. (807). Ferd. Schöningh, Paderborn 1988. Geb. DM 280,—.
FRÜHWALD WOLFGANG/HÜRTEN HEINZ (Hg.), *Christliches Exil und christlicher Widerstand.* Ein Symposion an der Katholischen Universität Eichstätt 1985. (Eichstätter Beiträge, Bd. 22). (432). F. Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 76,—.
LEINWEBER JOSEF, *Die Fuldaer Äbte und Bischöfe.* (200, 67 Abb., 4 Farbtafeln). Josef Knecht, Frankfurt 1989. Geb. DM 39,80.
LITTEL FRANKLIN H., *Atlas zur Geschichte des Christentums.* Deutsche Bearbeitung von Erich Geldbach. Kartographie E. Hausman. (168). R. Brockhaus, Wuppertal 1989. Geb. DM 19,80.
NÜRNBERG ROSEMARIE, *Askese als sozialer Impuls.* Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bd. 2). (354). Verlag Borengässer, Bonn 1988. Geb. DM 60,—.
QUITER RAIMUND J., *Visitation und kirchliches Leben.* Die Pfarrei St. Severinus zu Wenden im Spiegel der Visitationsprotokolle von 1594 bis zu ihrer Eingliederung in die Diözese Paderborn. (271). Höpner-Verlag, Siegen 1988. Kart. DM 23,—.
PLOETZ-Geschichtslexikon. *Weltgeschichte von A bis Z.* Bearbeitet von Dr. Winfried Hagenmaier. (576, mit zahlr. Abb. u. Tab.). Verlag Ploetz, Freiburg 1986. Geb. DM 49,80.
RICHTER RUDOLF, *Katholische Jugend und Politik.* (Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg, Neue Folge — Band 20). (167, 37 Beilagen). Geyer Edition, Wien—Salzburg 1985. Kart.

LITURGIK

AUGUST HERIBERT, *Was keiner wagt, sollt ihr wagen.* Gottesdienstmodelle für die Fastenzeit: Frühschichten, Nacht des Wachens. (80). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 11,80.
HÖPGEN PETER, *Kommunionerinnerungsbilder.* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte. Bd. 17). (106, 20 Abb.). Böhlau-Verlag, Köln—Wien 1988. Kart.
KELLER ERWIN, *Eucharistie und Parusie.* Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit. (Studia Friburgensia, NF 70). XV, 262). Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1989. Brosch. sfr. 48,—.
KLÖCKENER MARTIN/RENNINGS HEINRICH (hg.), *Lebendiges Stundengebet.* Vertiefung und Hilfe. (648). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 48,—.
KUNZLER MICHAEL, *Berufen, dir zu dienen.* 15 Lektionen Liturgik für Laienhelfer im Gottesdienst. (196). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 24,—.

SOZIALLEHRE

KLOSE ALFRED, *Unternehmerethik.* Heute gefragt? (Soziale Perspektiven, Bd. 3). (149). VERITAS, Linz 1988. Kart.
KLEIN HERIBERT (Hg.), *Oswald von Nell-Breuning — unbeugsam für den Menschen.* Lebensbild — Begegnungen — ausgewählte Texte. (160). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,80.
HÜNERMANN PETER/ECKHOLT MARGIT (Hg.), *Katholische Soziallehre — Wirtschaft — Demokratie.* Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I. (Entwicklung und Frieden — Wissenschaftl. Reihe 51). (XII, 348). Grünewald, Mainz, und Kaiser, München 1989. Kart. DM 42,—.

MARIA

ADAM ADOLF (Hg.), *Maria, wir rufen zu Dir.* Die schönsten Gebete. (160, 8 Farbtafeln.), Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 22,—.
FORDERER MANFRED, *Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen.* Das Siegel der göttlichen Offenbarung. Mit einem Geleitwort von Bischof Rudolf Graber. (327, 27 Abb., 7 Farbfotos). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Geb. DM 18,—/sfr 18,—.
JOHANNES PAUL II., *Über die Würde und Berufung der Frau.* Einleitung von Georg Siegmund. (74). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Geb. DM 5,80/sfr 4,80.
BEINERT WOLFGANG, *Unsere Liebe Frau und die Frauen.* (frauenforum). (208). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 24,80.
PETRI HEINRICH (Hg.), *Divergenzen in der Mariologie.* Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. (Mariologische Studien VII). (102). F. Pustet, Regensburg 1989. Kart. DM 28,—.
TROST ERENTRAUD, *Maria, Mutter im Glauben.* Mit einer Einführung von Silja Walter und einer kunsthistorischen Würdigung von Wolf Stadler. (48, 26 Farbbilder). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 19,80.

SPIRITUALITÄT

BALTHASAR HANS URS von, *Credo.* Meditationen zum Apostolischen Glaubenbekenntnis. Mit einer Einleitung von Medard Kehl. (96). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 15,80.
BOULAD HENRI, *Im Licht der Hinwendung.* Neun Vorträge vor Geistlichen, die uns alle angehen. Aus dem Französischen übersetzt von H. Westenberger. (197). VERITAS, Linz 1988. Kart. S 198,—/ DM 29,80.
GOETTMANN ALPHONSE und RACHEL, *Meditieren im Atem Gottes.* Ein Übungsweg für Christen. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
HOLLAMNN KLAUS, *Gesucht: Jesus.* Eine Wegbeschreibung. (155). Bonifatius, Paderborn 1989. Kart. DM 16,80.
JASCHKE HELMUT, *„Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir".* Psychotherapie aus den Psalmen. (128). Herder, Freiburg 1989. Kart.DM 9,90.
KHOURY ADEL TH./HÜNERMANN PETER (Hg.), *Wozu und wie beten?* Die Antwort der Weltreligionen. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
LUTHER MARTIN, *Amen. Das Weitere findet sich.* Gelebtes Vaterunser. Ausgewählt und eingeleitet von Hans-Martin Barth. (Texte zum Nachdenken). (192). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 10,90.
MARTINI CARLO M., *Gottes Wort uns aufgetragen.* Vom geistlichen Dienst. (150). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 19,80.
MEVES CHRISTA, *Im Schutzmantel geborgen.* Gespräche mit Leidenden. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.
MÜLLER WUNIBALD, *Intimität.* Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung. (136). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 19,80.
PESCH OTTO HERMANN, *Jesu Tod — unser Leben.* Ostergedanken. (112). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 14,80.
SALTIN GÜNTHER, *Nimm uns mit auf dem Weg.* Der Kreuzweg: Geschichte-Bilder-Texte. (84, 30 Abb.). Echter, Würzburg 1989. Pappb. DM 24,80/ S 193,50.
WEGER KARL-HEINZ, *„Wozu sind wir auf Erden!"* Sinnerfahrung im Glauben. (128). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 9,90.

GLAUBEN HEUTE

EMEIS DIETER, *Was will Gott heute mit uns?* Auf der Suche nach unserem Glauben. (144). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 16,80.
FRIELINGSDORF KARL, *Vom Überleben zum Leben.* Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung. (204). M. Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 26,80.
FRIES HEINRICH, *Glaubenserfahrungen — Glaubenskonsequenzen.* (199). Styria, Graz 1989. Kart. S 198,—/DM 29,80.
GRAFL WILHELM, *Geht die Kirche an der Zeit vorbei? (176).* VERITAS, Linz 1988. Kart. S 178.—/ DM 26,—.
SCHÄFFER WILHELM, *Glauben in dieser Zeit.* Christsein verstehen und leben. (320). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,90.
SCHÄFFER WILHELM, *Meinen Glauben erneuern.* Ein Glaubenskurs für Einzelne und Gruppen. (220). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 19,80.

VERSCHIEDENES

COLLIER-BENDELOW MARGARET, *Gott ist unsere Mutter.* Die Offenbarung der Juliana von Norwich. (Reihe: frauenforum). (144). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 19,80.
FIEDLER JOSEF, *Erneuerung der Kirche.* Maria Sieler — Leben und Sendung. (190, 32 Fotos). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Ppb. DM 15,—/sfr 13,—.
FUCHS GOTTHARD (Hg.), *Mensch und Natur.* Auf der Suche nach der verlorenen Einheit. (208). Josef Knecht, Frankfurt 1989. Ppb. DM 26,—.
HERMES GERHARD, *Du kommst nach Hause.* Erfahrungen einer Pilgerschaft. (183, 31 Zeichnungen des Verf.). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Gleb. DM 19,—/sfr 16,—.
JAKOB GERHARD H., *Die Jakobsche Dreisäulen-Theorie und der Niedergang von Rechtsstaat und Armee.* (1011). Eigenverlag o. J. Kart.
JAKOB GERHARD H., *Die Rechtsstaatsruine.* „Recht und Unrecht". (1856). Eigenverlag o. J. Geb.
KÖSTER FRITZ, *Kirche im Koma?* Der Mut zu einer anderen. (200). Josef Knecht, Frankfurt 1989. Ppb. DM 26,—.
KUHN WOLFGANG, *Zwischen Tier und Engel.* Die Zerstörung des Menschenbildes durch die Biologie. (199, 27 Abb.). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Ppb. DM 18,—/sfr. 15,—.
PFEIFFER KARL HEINZ, *Heilige mit Schönheitsfehlern.* Aus der Chronik des Teufelsadvokaten. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

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 S. Br. DM 38,—

2 **Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht**
Ein Abriß. Von Udo Tworuschka. 1983. VIII, 161 S. Br. DM 45,—

3 **Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift**
Gesammelte Aufsätze. Von Heinrich Karpp. 1983. V, 347 S. 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 S. Br. DM 48,—

5 **Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland**
Von Friedrich Trzaskalik. 1984. XX, 161 S. Br. DM 48,—

6 **Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum**
Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. Von Ludwig Hüttl. 1985. X, 217 S., 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 S. 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 1850—1900.**
Von Gudrun Peuster-May. 1988. XXVIII, 686 S. Br. DM 128,—

17 **Kommunionerinnerungsbilder**
Grundlegung eines jungen Forschungsthemas zwischen Volkskunde und Religionshistorie. Von Peter Höpgen. 1988. X, 116 S., 20 Abb. a. Kunstdruck, farb. Schutzumschlag. Br. DM 38,—

18 **Bibel und Koran**
Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen. Von Johann-Dietrich Thyen. 1989. Ca. 340 S. Br. Ca. DM 58,—

Böhlau Verlag Köln Wien

Was macht eine Autofahrerin in Oberösterreich, wenn mit ihrem Polo Golf gespielt wird?



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.

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
Kundenzentrum Linz, Rudigierstraße 5-7
40 x in Linz und Oberösterreich



Karl Lenz
Jugendliche heute: Lebenslagen, Lebensbewältigung und Lebenspläne
160 Seiten, 13,5 x 20,5 cm, kt.
S 248.—
ISBN 3-85329-735-8

Jugendliche — Zukunftsanker jeder Gesellschaft, ständig im Brennpunkt der Kritik? Welche Position kommt dem Jugendlichen heute zu? Lenz legt zu diesen Fragen eine fundierte Studie vor.



Valentin Zsifkovits
Ethik des Friedens
224 Seiten, 12,5 x 20,5 cm, kt.
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-607-6

Die vorliegende „Ethik des Friedens" bemüht sich um eine umfassende Strategie zur Erreichung eines dauerhaften Friedens. Ausgehend vom Begriff des Friedens als eines Prozesses abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit und Freiheit und aufbauend auf Friedensgrundlagen allgemein vernünftiger und speziell christlicher Art werden einzelne Schritte analysiert.



Leopold Neuhold
Wertwandel und Christentum
160 Seiten, 13,5 x 20,5 cm, kt.
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-677-7

Wertwandel — Chance oder Gefahr für die Kirche? Bedeutet Wertwandel das Ende der Religion, den Zerfall der christlichen Werte oder werden in ihm die Konturen einer neuen Religiosität sichtbar? Zu dieser Existenzfrage des Christentums legt Neuhold eine fundierte Studie als Diskussionsbasis vor.

VERITAS

Joseph Listl (Hrsg.)

Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland

Textausgabe für Wissenschaft und Praxis

1. Band: XXXVI, 864 S.; 2. Band: XXXIX, 824 S.
1987. Lw. DM 168,–.

Das Staatskirchenvertragsrecht, das die Konkordate, die evangelischen Kirchenverträge und die in neuester Zeit auch zwischen einzelnen Bundesländern und kleineren Religionsgemeinschaften abgeschlossenen Vereinbarungen umfaßt, hat sich unter der Herrschaft des Grundgesetzes in einem früher nicht voraussehbaren Umfang entwickelt ... Die Fülle der in der Bundesrepublik Deutschland geltenden staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen ist gegenwärtig kaum mehr überschaubar. In keinem Staat der Welt ist in der Gegenwart das Staatskirchenvertragsrecht in so starkem Maße ausgebaut wie in der Bundesrepublik Deutschland. Die vorliegende Textausgabe enthält den Gesamtbestand der in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Staatskirchenverträge, beginnend mit dem Bayerischen Konkordat vom 29. März 1924 und den Verträgen des Bayerischen Staates mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins sowie der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz (Pfälzischen Landeskirche) vom 15. November 1924. Die Edition, die den Stand vom 1. Juli 1987 wiedergibt, stellt sich die Aufgabe, gleichermaßen den Bedürfnissen der Wissenschaft und der Rechts- und Verwaltungspraxis zu dienen. Sämtliche Staatskirchenverträge sind in ihrem vollen Wortlaut abgedruckt worden. Konkordate, deren deutscher und italienischer Text stets gleiche Kraft haben, wurden in ihrem deutschen und italienischen Wortlaut wiedergegeben.



Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · 1000 Berlin 41

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

	4/89 Schwerpunktthema: „Apokalyptik"
Otto B. Knoch	Die Zeit ist nahe
Johannes Marböck	Daniel — Anfänge der Apokalyptik in der Bibel
Heinz Giesen	Eschatologie und Naherwartung im NT
Ulrich G. Leinsle	Von der Weltordnung zur Lebensordnung
Stephan Leimgruber	Gründe für die Tradierungskrise in der Schweiz

---

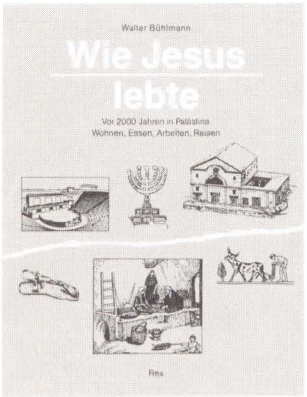
Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse 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	S 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, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART



Walter Bühlmann

Wie Jesus lebte

Vor 2000 Jahren in Palästina — Wohnen, Essen, Arbeiten, Reisen. 2. Auflage 1988. 144 Seiten. Mit 173 Abbildungen. Linsonbroschur, 32.—

Ein profunder Kenner des Heiligen Landes folgt in diesem sehr übersichtlich gestalteten Buch den Spuren Jesu. Er beschreibt die Orte seines Lebens und Wirkens, illustriert aber auch das damalige Leben in Palästina. Die Beiträge veranschaulichen aufgrund neuester Erkenntnisse der biblischen Archäologie den Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem, die damalige Wohnkultur und die Lebensgewohnheiten. Viele Zeichnungen helfen, die Botschaft Jesu von seiner Zeit und seinem Land her besser zu verstehen.

Impulse und Hilfen zum Bibel- und Religionsunterricht
Im Auftrag des Katechetischen Instituts der Theologischen Fakultät Luzern
Herausgegeben von Walter Bühlmann und Annemarie Schwegler
Heft 7



Walter Bühlmann/Annemarie Schwegler

Orte und Landschaften im Leben Jesu

Mit Beiträgen von Gabi Schärli, Martin Spilker und Kurt Zemp. 223 Seiten. Illustriert. Format DIN A4, 2x gelocht, leicht geklebt. 29.80

Kurze Einführung in die Lebenswelt Jesu aufgrund der neuesten archäologischen Erkenntnisse mit Lektionsvorschlägen und Unterrichtsmaterial für den Religions- und Bibelunterricht an der 4.—6. Klasse.



Walter Bühlmann

Schlüssel zu „Gesetz und Propheten"

Zugänge zum Alten Testament für die Praxis — eine Handreichung für Schule und Erwachsenenbildung.
200 Seiten. Illustriert. Linsonbroschur, 32.—

Der Verfasser gibt eine kurze Einführung und Erklärung zu den wichtigsten alttestamentlichen Büchern. Viel Sachinformation zur biblischen Umwelt werden geboten und die einzelnen Texte aus diesem größeren Zusammenhang heraus erläutert. Dieses Buch wendet sich an alle, die in der religiösen Bildungsarbeit stehen. (St. Heinrichsblatt, Bamberg)

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART

Auslieferung in Österreich: **Rudolf Lechner & Sohn,** Postfach 105, 1232 Wien, Tel. 0 22 2 / 67 75 26

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

APOKALYPTIK

Knoch Apokalyptische Zukunftsängste und die Botschaft der Offenbarung des Johannes

Marböck Gottes Plan und Herrschaft — Zu den Anfängen apokalyptischen Schrifttums

Giesen Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament

Winkler Chiliastische Ideen und christliche Wirklichkeit

Leinsle Von der Weltordnung zur Lebensordnung — Zu Augustinus' Dialog „De Ordine"

Zauner Mission und Ortskirche

Leimgruber Gründe für die Tradierungskrise des Glaubens in der Schweiz

Schütz „Nach dem Geist leben" (Röm 8,4)

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur
(Tiefenpsychologie und Exegese, Ethik, Dogmatik und Ökumenik, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Völker und Kulturen)

4. Heft 1989 137. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1989

Schwerpunktthema: Apokalyptik

Otto B. Knoch: Apokalyptische Zukunftsängste und die Botschaft der Offenbarung des Johannes 327
Johannes Marböck: Gottes Plan und Herrschaft — Zu den Anfängen apokalyptischen Schrifttums 335
Heinz Giesen: Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament 346
Gerhard B. Winkler: Chiliastische Ideen und christliche Wirklichkeit 360

Abhandlungen:

Ulrich G. Leinsle: Von der Weltordnung zur Lebensordnung — Aufgabe und Grenze der Philosophie nach Augustinus' Dialog „De Ordine" 369
Wilhelm Zauner: Mission und Ortskirche 378
Stephan Leimgruber: Gründe für die Tradierungskrise des Glaubens in der Schweiz 385

Spiritueller Beitrag:

Christian Schütz: „Nach dem Geist leben" (Röm 8,4) 395

Bericht:

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 399

Literatur:

Josef Janda: Tiefenpsychologie und Glaube (Zum Buch „A. Görres/W. Kasper (Hg.), Tiefenpsychologische Deutungen des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann") 405
Besprechungen 407
Ethik, Dogmatik und Ökumenik, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Völker und Kulturen, Psychologie, Gesellschaft Spiritualität, Verschiedenes
Eingesandte Schriften 432
Register 435
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. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1
o. Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, D-5202 Hennef, Waldstraße 9
o. Prof. Dr. Otto B. Knoch, D-8390 Passau, Steingasse 15
Dr. Stephan Leimgruber, CH-4500 Solothurn, Propsteigasse 10
o. Prof. Dr. Ulrich G. Leinsle, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Abt Christian Schütz, D-8358 Vilshofen, Abtei Schweiklberg
o. Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Getreidegasse 13/2

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-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung.

OTTO B. KNOCH

Apokalyptische Zukunftsängste und die Botschaft der Offenbarung des Johannes

In Zeiten der Krise sowie des gesellschaftlichen, politischen und geistigen Umbruchs tritt die Offenbarung des Johannes in den Vordergrund des christlichen Bewußtseins und dient nicht wenigen verunsicherten Geistern als geheimes Handbuch für die Benennung ihrer Ängste oder als verschlüsselte Anweisung, um die Drohungen der Zukunft bestimmen und bestehen zu können. Dies gilt in besonderer Weise für die gegenwärtige Zeit.
Der Autor des Beitrags ist Professor für Neues Testament an der Universität Passau.

Im Gefolge der tiefgreifenden geistigen, politischen und gesellschaftlichen Erschütterungen Europas nach dem 1. Weltkrieg kam es vor allem in den christlichen Kreisen, die in ihrer sozialen Existenz von der Zeitkrise stark betroffen wurden, zu einer apokalyptischen Umprägung ihres Zeit- und Selbstbewußtseins und damit ihrer Frömmigkeit.[1] Diese Einstellung wurde verstärkt durch das Aufkommen kirchen- und christenfeindlicher Diktaturen mit umfassendem Sendungs- und Glaubensanspruch. Die sich selbst vergötzenden neuen parteilichen und staatlichen Mächte trugen unverkennbar apokalyptische Züge. Sie wurden von quasi-religiösen Retter- und Heilandsgestalten verkörpert, verkündeten unfehlbare Wege zu einer Überwindung der herrschenden Ungerechtigkeit und Not und benannten als Ziel die Schaffung heilvoller Endzustände. Vor allem versprachen sie, die je verschieden gedeuteten Mächte des Bösen und des Unheils endgültig auszuschalten.[2] Die in der Offenbarung des Johannes in vielfältigen Bildern beschriebenen Katastrophen und Heimsuchungen wurden auf erschreckende Weise sowohl in den verschiedenen Kampagnen dieser Diktaturen gegen Gegner und Feinde wie vor allem im 2. Weltkrieg und seinen Nachfolgekriegen grausige Wirklichkeit. Dadurch öffneten sich nicht wenige Glieder der christlichen Großkirchen der Verkündigung der adventistischen Sekten und Gruppen, die letzte Epoche der Geschichte vor der Wiederkunft Christi stehe unmittelbar bevor oder sei bereits

[1] Vgl. dazu *O. Köhler*, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 34), Stuttgart 1978; auch *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart ^{5}1953; *W. Kasper*, Zur gegenwärtigen Glaubenssituation, (Glaube und Geschichte) Mainz 1970, 49—158. Zur Bedeutung der Apokalypse des Johannes und der Apokalyptik in der christlichen Geschichte vgl. den Sammelartikel Apokalyptik, Apokalypsen, in: TRE III, Sp. 257—289 (mit Literatur), sowie *W. Nigg*, Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung, München/Hamburg 1954; *H.-J. Goertz*, (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525—1975, Göttingen ^{2}1977; *E. Benz*, Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie, Freiburg 1973; *Ch. Walther*, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert (FGLP 10, Bd.20), München 1961.

[2] Das Böse wurde im Bolschewismus und Kommunismus identifiziert mit dem Kapitalismus, seine Überwindung durch die Abschaffung des privaten Eigentums an Grund- und Produktionsmitteln angestrebt; Träger der Umwandlung war die Diktatur des Proletariats, als Ziel wurde das Paradies der klassenlosen Gesellschaft genannt; im Nationalsozialismus wurde das Judentum als Grundübel angesehen, als Träger des Heils die nordisch-arische Rasse, verkörpert in der Partei mit dem 'Führer' an der Spitze, als Ziel das Tausendjährige Reich.

angebrochen (unter Verweis auf Offb 1,3).[3]

Wenn auch im Gefolge des wirtschaftlichen Neuaufbaus und des wachsenden Wohlstands im westlichen Europa die Angst vor einem neuen, allzerstörenden Weltkrieg zurücktrat, traten neue Ängste im Gefolge der bahnbrechenden wissenschaftlichen und technischen Erkenntnisse und Prozesse hervor und bemächtigten sich mehr und mehr der Menschen, vor allem derer, die ohne festen religiösen Halt waren: die Angst vor einer Atomkatastrophe (s. Tschernobyl), vor der Zerstörung der Umwelt, vor der Vergiftung der Lebensquellen, vor Hunger und Seuchen im Gefolge einer Übervölkerung der Welt, vor dem Zugriff nach den Genen und der technischen Verzweckung des Menschen. Nicht wenige flüchteten sich in gesellschaftliche Aktions- und Verteidigungsgruppen oder in eschatologisch-apokalyptische Sekten und Kreise. Im Bereich der katholischen Kirche bildeten sich bestimmte apokalyptisch geprägte Richtungen heraus. Sie sammelten sich um die Botschaft von Fatima und hoffen, durch das Rosenkranzgebet mit Sühneformel oder durch den Beitritt zum sog. Rosenkranz-Sühnekreuzzug, der das, was im nicht veröffentlichten sog. Dritten Geheimnis angedroht wurde, abwenden und zur Verwirklichung der Verheißung beitragen zu können, nämlich daß Rußland sich bekehre, die Menschheit neu zum Glauben an Christus fände und eine Weltordnung des Friedens und der Gerechtigkeit entstehe. Daneben wurden immer wieder vorwiegend marianisch gefärbte Prophetien bekanntgemacht, die schreckliche Katastrophen ankündigten, wenn auf den Ruf zur Umkehr nicht gehört werde. Außerdem wurden vielfältige Rettungs- und Schutzmöglichkeiten denen angeboten, die sich auf die verschiedenen Droh- und Heilsverheißungen persönlich einließen.

Damit stellt sich die Frage für den zeitbewußten Seelsorger und jeden urteilsfähigen Christen: Was ist und will die sog. Apokalyptik und vor allem, wie ist der Botschaft der Apokalypse des Johannes heute richtig zu verstehen?

Apokalyptische Geschichtsdeutung und Zukunftshoffnung bei Daniel und im frühen Judentum

Die erste als Apokalypse zu betrachtende biblische Schrift ist das Buch Daniel,[4] das in seiner Endgestalt aus der Zeit äußerster Bedrohung des Volkes Gottes unter dem Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes mit seinen Eingriffen in die Freiheit und Praxis des Jahwekultes zwischen 167 und 164 v. Chr. stammt. Die Botschaft Daniels bietet Mahnung und Trost in dieser Situation. Es ist „Apokalypsis" (vgl. Offb 1,1), d. h. es enthüllt in Träumen und Visionen und in deren gottgeschenkter Deutung im Rückgriff auf die Propheten die gegenwärtige Situation Israels kurz vor dem Ende. Der Sturz der widergöttli-

[3] Zur Geschichte der adventistischen Sekten s. *W. Nigg*, Das ewige Reich, 283—300. Zur Wiederentdeckung der apokalyptischen Struktur des Denkens Jesu und der apostolischen Kirche durch die liberale Exegese zu Beginn des 20. Jahrhunderts s. *W. Schmithals*, Die Apokalyptik, Göttingen 1973, 37—67 und 114—130 und *A. Strobel*, Artikel: Apokalyptik IV: Neues Testament, TRE III, 251—257.

[4] S. dazu *W. Schmithals*, Die Apokalyptik, 51—133 und 142—144; außerdem *H. H. Rowley*, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, Tübingen 1965; *J. Schreiner*, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik, Würzburg 1969; *J. M. Schmidt*, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden im Qumran, Neukirchen 1969, bes. 277—302; auch *J. Metzner*, Der Beitrag der Psychoanalyse zum Verständnis der Apokalyptik, in: Wege zum Menschen, Bd. 23, Tübingen 1971, Sp. 424—438. Zum Buch Daniel s. *G. Fohrer*, Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1979, § 74 (mit Literatur) und *J. M. Schmidt*, Apokalyptik, 35—63.

chen Mächte durch das Eingreifen Gottes, die Aufrichtung seiner endgültigen Herrschaft mit der Auferstehung der treuen Bekenner steht bevor. Dieses Ringen um den Anbruch der Gottesherrschaft und um das wahre Israel geht auch nach dem Tode Antiochus IV. (um 163 v. Chr.) weiter, in der Zeit der Hasmonäer mit ihrer politischen und religiösen Unabhängigkeit und es erhält neue Impulse, als die Römer 63 v. Chr. das Herrschaftsgebiet der Hasmonäer ihrem Reiche eingliedern. Der Niederschlag dieses Weiterdenkens der apokalyptischen Hoffnungen nicht nur des Danielbuches in einer Reihe apokalyptischer Schriften[5] fand zwar keine Aufnahme in den Kanon der Bibel, prägte aber die religiösen Erwartungen des jüdischen Volkes in Palästina mit.

Die apokalyptische Botschaft Jesu — die christliche Deutung des Todes und der Auferstehung Jesu als Äonenwende

Jesus bekannte sich als der endgültige Bote und Heilbringer Gottes. Er verkündigte, daß mit seinem Auftreten und Wirken die Herrschaft Satans gebrochen wird und das Reich Gottes bereits anbricht (vgl. Mk 1,15; Mt 12,28; Lk 10,18f; 11,20; auch Mt 11,4f; Lk 4,17—21; 7,22). Er erkannte daher der Entscheidung für oder gegen seine Person absolute Heilsbedeutung in Hinsicht auf das Endgericht zu (vgl. Mt10,32f; Mk 8,38; Lk 9,26; 12,8f). Deshalb verstand er auch seinen Tod nach Ausweis des letzten Mahles als eschatologisches Geschehen mit sühnender Wirkung und als Stiftungsgeschehen des verheißenen Neuen Bundes (vgl. Mk 14,22—25; 1 Kor 11,23f; Lk 22,14—23). Die Erscheinungen des Auferstandenen beglaubigten den endgültigen Heilbringeranspruch Jesu von Gott her (vgl. 1 Kor 15,3—5; Apg 2,36; 5.30f) und ließen Tod und Auferstehung Jesu als Äonenwende, als Anbruch der verheißenen endgültigen Heilszeit verstehen. Mit der Auferstehung und „Inthronisation" Jesu begann die Zeit der endgültigen Herrschaftsaufrichtung Gottes (vgl. 1 Kor 15,20—28; Phil 2,6—11). Vor allem Paulus und Johannes stellten die eschatologisch-apokalyptische Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi heraus (s. 2 Kor 5,14—19; Röm 10,4—9; 1 Thess 4,14—17; Joh 3,16—19; 5,21—29; 11,25f; 12,31f). Mit dem Glauben an die Einsetzung Jesu Christi in die Herrschaft über Welt und Geschichte (s. Phil 2,6—11; 1 Kor 8,6f) war die Erwartung der baldigen Vollendung der Geschichte durch die Parusie Christi zum Endgericht und zur Aufrichtung der vollen Herrschaft Gottes und zur Vollendung der Welt verbunden (vgl. Apg 3,19—21; 10,37—43; 1 Kor 15,23—28; Kol 1,12—20; Hebr 10,37; 12,25—29; 1 Petr 4,5—7; 5,10; 2 Petr 3,1—13). Insofern bewirkte der Glaube an die Auferweckung und Erhöhung des Gekreuzigten einen elementaren Aufbruch endzeitlicher Hoffnungen in der Gemeinschaft der Christen.[6]

Wenn am Anfang auch mehr die als nah erwartete Parusie im Vordergrund der christlichen Frömmigkeit stand, so veranlaßte das entschiedene Nein des Hohen Rates gegenüber der Christusverkündigung und die Abdrängung der Judenchristen aus der jüdischen Gemeinschaft die Christen, über die Gegenwart des Heils vermittels der Gabe des Geistes näher

[5] Vgl. dazu *G. von Rad*, Daniel und die Apokalyptik. Theologie des AT, München 1968, Bd. II, 316—338. Vgl. auch den Beitrag von *J. Marböck* in diesem Heft.

[6] Vgl. *W. Schmithals*, Apokalyptik, 114—130; *J. Blank*, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Freiburg 1972; *H. Schürmann*, Das Geheimnis Jesu, Leipzig 1972; *Ders.*, Gottes Reich — Jesu Geschick, Leipzig 1985; *A. Strobel*, Apokalyptik IV: Neues Testament, TRE III, 251—257.

nachzudenken. Dies geschah mit besonderem Nachdruck bei Paulus und bei den Heidenchristen. Außerdem entfaltete sich die erstaunlich erfolgreiche Mission unter den Heiden als zweite Möglichkeit, durch die Verkündigung des Evangeliums bei allen Völkern eine weitere Vorbedingung für die Parusie Christi zu erfüllen. Im Römerbrief gibt Paulus folgende Antwort auf die Frage nach dem Wann: Wenn die Vollzahl der Heiden in die Kirche Christi eingetreten ist, kommt für Israel die Stunde der Gnade, Jesus von Nazaret als den verheißenen Messias anzuerkennen, und dann „wird sich Gott aller erbarmen" (11,25—32).

Die wachsenden Missionserfolge in den Großstädten des römischen Reiches, zum Teil auf Kosten der jüdischen Mission, riefen aber die Abwehr des Judentums auf den Plan, die sich der Denunziation der Christen als Staatsfeinde und als illegale Religionsgemeinschaft bediente. Der Prozeß des Paulus vor römischen Behörden ab 58 n. Chr. signalisierte die veränderte Situation, die durch die Verfolgung der römischen Christen durch Kaiser Nero im Gefolge des Brandes Roms diese mit dem Odium der Gottlosigkeit, Sittenlosigkeit und Staatsfeindlichkeit behaftete. Daß die beiden führenden Apostel, Petrus und Paulus, unter Nero in Rom hingerichtet wurden, ist dafür ein sprechendes Zeichen. Der jüdische Aufstand und der Untergang Jerusalems führte in Palästina zur Ausscheidung der Judenchristen aus der Synagoge. Diese Vorgänge veranlaßten die Christen, über die neue Situation nachzudenken.Zeigte sich in der Zerstörung Jerusalems und in der Verfemung und Bekämpfung der Christen durch die Juden und die römische Gesellschaft nicht bereits das an, was in den Aussagen Jesu über das Endgeschehen vorausgesagt wurde (vgl. Mk 13,1—23; Mt 24,1—42; Lk 21,7—24)? Diese Annahme verstärkte sich zur Gewißheit, als Kaiser Domitian (81—96) sich ab 92 den Titel 'dominus ac deus' beilegte und persönliche Verehrung forderte. Die Träger dieser Verehrung im Osten, besonders in der Provinz Asien, waren die Priester an den Reichstempeln in Pergamon, Smyrna und Ephesus (hier zu Ehren des Domitian) und die kommunalen und regionalen Beamten der Provinz. Der judenchristliche Prophet Johannes, der die gleichnamige Apokalypse (wohl in den Jahren 93/94 auf der Insel Patmos, wohin er verbannt worden war) verfaßte, geht von der Überzeugung aus, daß mit der Forderung des Kaisers auf göttliche Verehrung die abschließende Phase des Kampfes zwischen Satan und Gott, zwischen sich selbst vergötzender heidnischer Staatsmacht und dem Volk Gottes, d. h. der Kirche Christi, angebrochen sei.[7]

Die Botschaft der Offenbarung des Johannes

Der Verfasser, der in den christlichen Gemeinden der Provinz Asia hohes Ansehen genoß, erfuhr an seinem Verbannungsort Patmos eine Reihe von Visionen, die anzeigten, daß die Gemeinden dieses Gebietes und die Kirche allgemein in nächster Zeit durch eine große Verfolgung heimgesucht würden, bei der es um Kaiserverehrung oder Treue zu Gott und

[7] Zu Herkunft, Aufbau, Inhalt und Bedeutung der Offenbarung des Johannes vgl. *A. Strobel*, Apokalypse des Johannes, TRE III, Sp. 174—189 (Literatur); außerdem *U. B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes (ÖTB 19), Gütersloh/Würzburg 1984; *A. Wikenhauser*, Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg ^{3}1959; *E. Lohse*, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen ^{11}1979; *J. Roloff*, Die Offenbarung des Johannes (ZBK NT 18), Zürich 1984; *F. Zeilinger*, Einführung in die Offenbarung des Johannes, in: ThPQ 132 (1984) 53—63.

Jesus Christus gehen werde. Weil er der Überzeugung ist, daß nun die letzte Phase der Geschichte angebrochen sei, legt er seine prophetischen Erkenntnisse und theologischen Einsichten in der Form eines pastoralen Mahnschreibens mit einem apokalyptischen Hauptteil dar. Durch prophetische Mahnschreiben an die 7 Hauptgemeinden der Provinz Asia versucht er, sie auf die Verfolgung vorzubereiten (Kp. 2f). Ab Kp. 4 weist er auf die Hintergründe dieser Verfolgung hin, den Kampf zwischen Satan und Gott bzw. dem Reich Satans und der Kirche Christi, und auf die Konsequenzen dieses Kampfes, die endgültige und entscheidende Auseinandersetzung, die mit dem Sieg Gottes und Jesu Christi enden wird. Mit den jüdischen Apokalyptikern teilt er die dualistische Weltsicht und die Überzeugung, daß der Kampf auf zwei Ebenen stattfinden wird, der himmlischen und der irdischen. Im Zentrum des Kampfes steht die Kirche. Dem Bekenntnis der Christen kommt maßgebende Bedeutung für den Ausgang zu; das ganze Geschehen ist aber umgriffen vom Heilswillen Gottes, der schließlich den Sieg erringen wird. Neu gegenüber den jüdischen Apokalypsen ist, daß im Mittelpunkt des Geschehens Jesus Christus steht, das „Lamm wie geschlachtet", das durch seinen Sühnetod am Kreuz und seine Auferstehung den Satan bereits entscheidend besiegt hat.[8] Ihm hat Gott 'die Regie' über die endgültige Durchsetzung seiner Herrschaft über den Satan und seinen Anhang, vor allem über die Hure Babylon, die Macht Roms, übertragen (s. die siebenfach versiegelte Rolle mit den Ereignissen des Endkampfes, die durch die Lösung der Siegel in Gang gesetzt werden). Insofern ist die düstere Weltsicht durchbrochen durch den österlichen Blick auf den majestätisch thronenden Gott und Jesus Christus (Kp. 4 und 5), deren Herrschaft unangefochten ist und sich auch auf Erden sicher durchsetzen wird. Der Sieg Christi und der Kirche wird daher bei der Übergabe der Rolle mit den Endereignissen an das Lamm bereits vorweggefeiert in der Liturgie vor den beiden Thronen Gottes und Christi: „Du hast mit deinem Blut Menschen für Gott erworben aus allen . . . Völkern und du hast sie für unseren Gott zu Königen und Priestern gemacht; und sie werden auf der Erde herrschen!" (5,9f). „Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob" (5,12).

Die vorweggefeierte Siegesliturgie wird getragen durch die 24 Ältesten, die Vertreter des Volkes Gottes, die dabei auch „die Gebete der Heiligen", d. h. der irdischen Kirche, in ihren Lobpreis einschließen (5,8).

Dann erst wird die Endphase des Kampfes zwischen Satan und Gott, sich selbst vergötzender Menschheit und Kirche Christi, eröffnet (ab Kp. 6). Die 3 siebenfältigen Plagenreihen (Siegel und Posaunen in Kp. 7—11; Schalen, Kp. 15f) erschüttern den Lebensraum der Menschen und treffen diese selbst durch Hunger, Erdbeben, Kriege, Seuchen, um sie zur Umkehr und zur Hinwendung zu Gott zu führen, bringen aber einen ständig wachsenden Widerstand, Verhärtung im Bösen und Lästerung Gottes hervor (vgl. 6,15; 9,20f; 16,9.11). Zugleich rufen diese Heimsuchungen den eigentlichen Feind Gottes und seines Volkes auf den Plan, den Satan. Und da er Jesus nicht erreichen kann,

[8] S. dazu die Exkurse bei *U. B. Müller*, aaO. 160—162 und *J. Roloff*, aaO. 75f über „Christus, das Lamm"; auch die Darlegung von *Müller*, aaO. 52—61 über „Theologische Grundgedanken" der Offenbarung des Johannes.

führt er Krieg gegen die Kirche (Kp. 12). Dazu bedient er sich zweier Tiere, d. h. des römischen Staates mit seiner stolzen Macht und mit seinem gotteslästerlichen Kaiserkult, den dieser Staat allen Völkern und Menschen aufnötigen will, sei es durch Verführung oder durch Verfolgung (Kp. 13; 17f), aber auch der übrigen heidnischen Völker (19,19—21; 20,7—10). Je mehr der Kampf sich zuspitzt, desto stärker wird auch der Beistand Christi für sein Volk, wie die immer wieder eingeschobenen Trostszenen zeigen (7,1—17; 14,1—5: die 144.000; 14,9—17: die große unzählbare Schar; 11,1; 11,19). Zwar gilt für die verfolgten Christen während des Kampfes das Gesetz: „Wer zur Gefangenschaft bestimmt ist, geht in die Gefangenschaft. Wer mit dem Schwert getötet werden soll, wird mit dem Schwert getötet. Hier muß sich die Standhaftigkeit und die Glaubenstreue der Heiligen bewähren" (13,9). Aber das scheinbare Scheitern ist nach dem Vorbild und aufgrund der Gemeinschaft mit „dem Lamm, wie geschlachtet" ein Beitrag zum Sieg Gottes über alle Unheilsmächte in der gefallenen Welt, wie die Siegeshymnen zeigen: „Jetzt ist er da, der rettende Sieg . . . unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten. Denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder. Sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und durch ihr Wort und Zeugnis." (12,10f; vgl. 19,5—9: „Selig, wer zum Hochzeitsmahl des Lammes eingeladen ist"). Auch das Bild von der Tausendjährigen Herrschaft der Märtyrer mit Christus (20,1—6) ist ein Hinweis auf die Teilhabe dieser Christen an dessen Herrschaft schon vor dem Ende der Welt.

Den verfolgten und leidenden Christen wird durch den Propheten Johannes sowohl am Anfang in den sog. Siegersprüchen (2,7. 11. 17.26f; 3,5. 12. 21), wie auch am Ende seiner Schrift im Bild vom himmlischen Jerusalem und der neuen Welt (Kp. 21,1—22,5) der sichere Sieg in der Teilhabe am Sieg Gottes und Christi nachhaltig vor Augen gestellt und es wird immer wieder versichert, daß jeder, der zu Christus gehören will, sich standhaft bewähren kann (vgl. 7,3—10: Versiegelung der Christen; 11,1: Vermessung der Anbeter im Tempel; 13,8: Verzeichnis der Namen der Christen im Lebensbuch des Lammes; 14,1—5: der Name Gottes und Christi auf den Stirnen der 144.000), auch wenn scheinbar die gottwidrigen Mächte für einige Zeit über die Christen zu siegen scheinen (vgl. 11,7—10; 13,5—7.9f; aber auch 11,11f; 20,4; 21,7).

Trost- und Mahnwort an Christen in der Bewährung

Insofern ist die Offenbarung des Johannes keine düstere Zukunftsbeschreibung, vielmehr ein Mahn- und Trostbuch.[9] Es weist die bedrängten Christen auf den Sieg des Heilswillens Gottes und auf die Herrschaft und die Treue Christi hin und ruft sie auf, sich nicht zu beugen, sondern für ihre Überzeugung einzustehen und versichert sie der Teilhabe am Sieg Christi. Die geschilderten Plagen sind ebenso wie die Darstellung der widergöttlichen Mächte und ihres Handelns keine Beschreibungen von sicher eintretenden historischen Ereignissen, sondern ebenso wie die Schilderung der Herrschaft Gottes und Christi im himmlischen Bereich und der Feier der

[9] Weil die Offenbarung des Johannes auf Pseudonymität verzichtet und brieflichen Charakter trägt, bezeichnet *J. Roloff* sie als „prophetisches Schreiben, das zahlreiche apokalyptische Motive und Stilelemente enthält", das seine Wahrheit empfängt durch „die reale Autorität des erhöhten Jesus Christus, der durch das prophetische Zeugnis des Johannes zu seiner Kirche spricht", aaO. 15; vgl. noch *E. Schmidt*, Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse, in: ThQ 140(1960)257—290, und *E. Schüssler-Fiorenza*, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA NF 7), 1972.

himmlischen Liturgie bildhafte Verdichtungen geschichtsprägender Mächte: des Heilsplanes Gottes, der Herrschaft und Treue Christi; der gottwidrigen Mächte, die sich vor allem in der Verführung zu einem egoistischen, unsittlichen Leben und in der Vergötzung ideologisch geprägter Mächte äußern: des bösen, egoistischen, gottverschlossenen Herzens der gefallenen Menschheit sowie der Macht des Glaubens, des Gebetes und des christlichen Bekenntnisses. Es gibt immer wieder Phasen in der Geschichte, auch nach Christi Auferstehung, in der die Kraft der Liebe in der Kirche erkaltet, falsche Propheten auftreten, sich die Verführung durch Reichtum, Luxus, Unsittlichkeit ausbreitet und die Herzen erfaßt und sich gottwidrige Ideologien und Herrschaften erheben, die sich selbst vergötzen und die Menschen zur Anbetung ihrer Macht nötigen wollen. In diesen Situationen gewinnt der Weckruf der Offenbarung des Johannes Dringlichkeit, wird aber auch sein Trostwort zum Halt und zur Ermutigung für alle Christen, die ihrem Bekenntnis treu bleiben wollen. Insofern kommt der Botschaft dieses Buches in der Umbruchszeit der Gegenwart hohe Bedeutung zu. Aber als Drohbuch und als Fahrplan für das Kommende darf dieses Buch nicht mißbraucht werden. Sonst wird aus der Frohbotschaft für angefochtene Christen eine Drohbotschaft kleingläubiger Fanatiker und selbstgerechter Sektierer. Um es recht zu verstehen, bedarf es des Glaubens an die Herrschaft Christi, des Auferstandenen, der sich für das Heil der Welt geopfert hat (s. das Bild vom „Lamm wie geschlachtet") und „des gläubigen Verstandes" (s. 13,18).

Echte und falsche christliche Zukunftshaltungen heute

Falsch ist jede Haltung, die davon ausgeht, daß der Satan und das Böse und Gottwidrige mächtiger sind als Gottes Liebe und Heilswille, der alle Menschen retten will. Man läßt sonst außer acht, daß Jesus Christus für die Rettung aller gestorben ist, daß die Macht Satans bereits gebrochen ist und daß Jesus als der auferstandene Herr die Geschichte dem Sieg seiner Erlösungstat zuführt. Zwar geschieht dies nicht ohne den Einsatz und das Bekenntnis der Christen. Aber der Auferstandene kennt jeden; er ist bei seiner Kirche und steht ihr und ihren Gliedern bei, damit sie ihren Auftrag erfüllen und Menschen aus allen Völkern für Gott sammeln und gewinnen kann. Zwar gibt es Zeiten der inneren Schwäche und der äußeren Bedrohung und Verfolgung, aber Christus ist bei seiner Kirche und steht ihr auf vielfältige Weise bei. Heimsuchungen und Katastrophen in der Natur und Geschichte dienen der Besinnung der Menschen und sind als Aufrufe zum Umdenken auf Gott hin zu verstehen.

Die Offenbarung des Johannes hat dazu beigetragen, daß sich die Kirche damals in der Verfolgung bewährte, trotz innerer Mängel und Schwächen, und daß der Glaube an Gott und Jesus Christus sich schließlich im römischen Reich durchzusetzen vermochte. Wenn die Kirche verfolgt und bedrängt wird, schafft sie durch ihr Zeugnis die Voraussetzung für eine neue Periode gläubiger Zuwendung der Menschheit zum Evangelium, zu Gott.

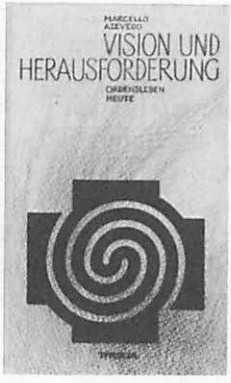
Insofern darf die Kirche auch heute vertrauend und hoffend der Zukunft entgegensehen und entgegengehen. Daher ist die christliche Hoffnung die einzig situationsgemäße Haltung des Christen in der Gegenwart.[10] Wer aber als Christ fürchtet, daß der Satan siegen werde, auch in der Kirche, wer davon überzeugt ist, daß allein von gewissen Gebeten und religiösen Akten und Riten der Sieg Christi abhängt, wer überall den Satan am Werk sieht und nicht daran glaubt, daß Jesus Christus auch in der Gegenwart und

nahen Zukunft mächtig wirkt, der kann sich nicht auf die Urkirche berufen. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß es in Zeiten der Krise nicht nötig wäre, falsche Haltungen aufzudecken, umzukehren, sich zu heiligen und zu bekehren (vgl. die Mahnbriefe an die 7 Gemeinden Kp. 2f). Aber es geht um die rechte Grundhaltung, in der die Weckrufe der Offenbarung gehört werden: nämlich im vertrauenden Aufblick zu Gott und zu Jesus Christus, „dem Erstgeborenen der Toten, dem Herrscher über die Könige der Erde, der uns liebt . . .", der den Seinen auch heute sagt: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit" (1,4f.17f).

[10] Vgl. dazu *A. Vögtle*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970; *W. Pannenberg* (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen ^{2}1963; *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1966. *Moltmann* sagt: „Die christliche Erwartung richtet sich auf niemand anderen als auf den gekommenen Christus, aber sie erwartet von ihm Neues, bisher noch nicht Geschehenes: sie wartet auf die Erfüllung der verheißenen Gottesgerechtigkeit an allem, auf die Erfüllung der in seiner Auferstehung verheißenen Totenauferstehung, auf die Erfüllung der in seiner Erhöhung verheißenen Herrschaft des Gekreuzigten über alles . . . Der Glaube an Jesus als den Christus ist nicht das Ende der Hoffnung, sondern ist die Zuversicht in der Hoffnung" (Hebr 11,1), 208f. *W. Kasper* stellt in seiner Abhandlung über politische Utopie und christliche Hoffnung (Glaube und Geschichte, 157f) abschließend fest: „Soll die Hoffnung angesichts des Todes nicht endgültig vergeblich sein, dann kann es nur eine Hoffnung gegen alle Hoffnung auf den Gott sein, der die Toten lebendig macht (Röm 4,17; 2 Kor 1,9), dessen Macht auch noch das Nichts umgreift, der Zukunft hat und gewährt, auch jenseits der Todesgrenze, weil er das, was nicht ist, rufen kann, damit es ist (Röm 4,17) . . . So erweist sich Gott als die Hoffnung unserer Hoffnung".

Marcello Azevedo
Vision und Herausforderung
Ordensleben heute. Geleitwort von Abt Odilo Lechner.
288 Seiten, Broschur, S 248.-, DM 39.-.
ISBN 3-7022-1711-8

Das Buch ist aus gelebter Erfahrung geschrieben, auf dem Hintergrund des II. Vatikanums und geprägt von den bedeutsamen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellin und Puebla. Es setzt ein lebensnahes Zeichen der Hoffnung und bietet gleichzeitig Anreiz zu ernsthafter Auseinandersetzung und Herausforderung.



Neu im Tyrolia Verlag



Johannes Schneider
In irdischen Gefäßen
Sendung und Amt in der Kirche.
144 Seiten, Broschur, S 168.-, DM 29.-. ISBN 3-7022-1724-X

Gerade die gegenwärtigen Diskussionen um die Frage der Bischofsernennungen sowie um das Thema „Mitspracherecht" in der Kirche fordern eine neue Besinnung auf das christliche Amtsverständnis. – P. Johannes Schneider sieht seinen Beitrag zu dieser Diskussion in einer Rückkehr zu den biblischen Quellen.

JOHANNES MARBÖCK

Gottes Plan und Herrschaft

Zu den Anfängen apokalyptischen Schrifttums

Nach einem Überblick über die Anfänge apokalyptischer Literatur wird vor allem das Buch Daniel näher vorgestellt.
Der Verfasser, Professor für alttestamentliches Bibelstudium an der Universität Graz, kommt zum Ergebnis, daß es sich dabei um eine Botschaft vom Ende der Vergötzung menschlicher Herrschaft und von der Aufrichtung der Gottesherrschaft handelt. (Redaktion)

„Die Apokalypse ist vorstellbar geworden" — so faßt P. Konrad Kurz unter dem Titel „Apokalyptische Zeit — apokalyptische Warnungen" einen Überblick zu Romanen der literarischen Saison 1986 zusammen.[1] Das in den Jahren des Wohlstandes und des Wirtschaftswachstums zwischen 1950 und 1970 gemiedene Wort Apokalyptik wird zur Deutung von Erfahrungen der Krisensituation einer Menschheit, die die Möglichkeit des atomaren Selbstmordes in ihren Händen hat und die daran ist, die Bedingungen des Lebens auf dem Planeten Erde zu zerstören. Bereits zur Zeit des ersten Weltkrieges und wiederum nach 1945 haben Künstler in Wort und Bild „Höllen und Paradiese",[2] Hoffnungen und Ängste einer Zeit beschworen, der nur mehr die uralten Symbole der Sintflut, von den Tieren aus dem Meer (Dan 7,2ff), von Engeln und Dämonen, von Weltuntergang und neuer Schöpfung gerecht zu werden schienen. Diese Bilder stammen aus biblischen und außerbiblischen Schriften, die als Apokalypsen bezeichnet werden bzw. als Zeugnisse eines Gedankengutes oder einer Strömung (Bewegung), die man sehr unscharf apokalyptisch nennt.

Nach einer mit Luther einsetzenden Vernachlässigung, ja geringschätzigen Beurteilung der Botschaft der Apokalyptik vor allem im deutschen Sprachraum[3] haben u. a. der Neutestamentler Ernst Käsemann mit seinem Wort von der Apokalyptik als „Mutter der christlichen Theologie" (1960), vor allem auch die Systematiker Moltmann, Pannenberg, Sauter und J. B. Metz auf je verschiedene Weise die Bedeutung apokalyptischer Rede von Gott und von der Zukunft der Welt für Glaube und Praxis des Christentums neu bewußt gemacht. Wenn gegenwärtig auch innerhalb der christlichen Kirchen einerseits das buntschillernde Gedankengut von New Age, von einer unaufhaltsam kommenden neuen Welt, der Zeit des Wassermannes, Anklang und Anhänger finden kann[4] und andrerseits Privatoffen-

[1] *P. Konrad Kurz*, Apokalyptische Zeit. Zur Literatur der mittleren 80er Jahre, Frankfurt a. M. 1987, 135—170. *K.-J. Kuschel*, Das Apokalyptische in der deutschen Literatur seit 1945, in: Kunst und Kirche 1983, H. 4, 214—219.

[2] S. Heft 4/1983 von Kunst und Kirche zur Thematik „Höllen und Paradiese in der Kunst unserer Zeit."

[3] *J. Barr*, Jewisch Apocalyptic in recent scholarly study, in: BJRL 58(1975) 33f (9—35). Zur Forschungsgeschichte s. *J. M. Schmidt*, Apokalyptik. WdF 365, Darmstadt 1982; *K. Müller*, Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, in: TRE 3, 202—210; *Kl. Koch*, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970, 35—102; *H. Moore*, The problem of Apocalyptic as evidenced in recent discussion, in: Irish Biblical Studies 8(1986) 76—91.

[4] Vgl. den Literaturbericht von *G. Hierzenberger*, „Neues Bewußtsein" und christliche Tradition, in: ThPQ 137 (1989) 271—276.

barungen, wie absonderlich sie auch sein mögen, bereitwillig gehört werden, mag dies nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß die kirchliche Verkündigung auf drängende Fragen und Anliegen der Menschen, denen sich die Verfasser apokalyptischer Schriften gestellt haben, verlegen und beharrlich geschwiegen hat; die Fragen nach der Tiefendimension des Bösen, nach Zukunft und Jenseits, nach dem Verhältnis von Geschichte und Gottesherrschaft rufen in Zeiten des Umbruchs mehr denn je nach ernstzunehmender, reflektierter Antwort.

Eine kurze, nüchterne Orientierung zu Begriff und Anfängen der apokalyptischen Literatur sowie zum Danielbuch als erster biblischer Apokalypse soll nicht nur Interesse und Verständnis für Texte wecken, deren Bedeutung in Zukunft noch wachsen wird; sie mag auch Ermutigung sein, Antworten auf die Herausforderungen und Fragen am Ende dieses Jahrtausends nicht selbsternannten „Apokalyptikern" und Sektierern zu überlassen, die mit der Angst Geschäfte machen.

1. Apokalypsen-Apokalyptik

1.1. Begriffe

Die wieder intensiv in Gang gekommene Diskussion mahnt zur Zurückhaltung gegenüber abschließenden Definitionen und Wertungen von Apokalyptik: „Für große Worte in dieser Richtung wissen wir noch längst nicht genug",[5] schreibt Steck. Sehr verschiedenartige, seit 1832 unter der Bezeichnung Apokalypsen locker zusammengefaßte Texte aus mehr als fünf Jahrhunderten machen bereits eine Definition der *Literaturgattung Apokalypse* schwierig; das zeitlich erstmals so titulierte Werk ist die Johannesapokalypse des Neuen Testaments (vgl. Offb 1,1). Die Beschreibung einer Apokalypse als „Visionen oder Offenbarungen von Geheimnissen des Kosmos und des Himmels, der Geschichte oder des Eschatons"[6] mit ihrer Verbindung formaler und inhaltlicher Elemente mag als eine gewisse Orientierung dienen. Nicht damit gleichzusetzen ist der noch umstrittenere schillernde Begriff *„Apokalyptik"* als Versuch, damit eine Denkbewegung bzw. Geistesströmung, eine apokalyptische Bewegung oder Daseinshaltung zu erfassen, der auch die Apokalypsen entstammen. Die in Gesamtdarstellungen weithin geübte Praxis, aus Texten, die zeitlich weit auseinanderliegen und sehr verschiedenen Situationen entstammen, formale und inhaltliche Merkmale systematisch zu sammeln, führt zu einer abstrakten „Apokalyptik", die es nie gegeben hat. An Texten und Problemen

---

[5] *O. H. Steck*, Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik, in: *J. Jeremias — L. Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 306. — Einen umfassenden Überblick zur Problematik vermittelt *D. Hellholm* (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World. Proceedings of the International Colloquium . . . Uppsala . . . 1979, Tübingen ^{2}1988. — An Monographien vgl. u. a. *P. D. Hanson*, The Dawn of Apocalyptic, rev. ed. London 1979; *J. Collins*, The Apoclayptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity, New York 1984; an Artikeln in Lexika und Sammelwerken: *J. Lebram*, Apokalyptik/Apokalypsen II: Altes Testament, in TRE 3, 192—202; *K. Müller*, Apokalyptik III: Die frühjüdische Apokalyptik, in: TRE 3, 202—251. *M. E. Stone*, Apocalyptic Literature, in: ders., Jewish Writings of the Second Temple Period, Assen-Philadelphia 1984, 383—341; *J. C. Collins*, Apocalyptic Literature, in: *R. A. Kraft—G. W. E. Nickelsburg* (ed.), Early Judaism and its Modern Interpreters, Atlanta 1986, 345—370; *J. Maier*, Apokalyptik im Judentum, in: *H. Althaus* (Hg.), Apokalyptik und Eschatologie, Freiburg i. Br. 1987, 43—72.

[6] Nach *Stone*, Apocalyptic Literature, 427; die Diskussion über die Einbeziehung einzelner inhaltlicher Elemente, insbesondere der Eschatologie, ist vor allem eine Frage der vorausgesetzten Textbasis: So betont z. B. *Collins*, Apocalyptic Literature, 346, nachdrücklich den eschatologischen Charakter der geoffenbarten transzendenten Wirklichkeit. — Zum Problem der Gattungsbestimmung vgl. die Zusammenfassung von *K. Rudolph*, in: *Hellholm*, Apocalypticism, 772—776, sowie weiterführende Überlegungen von *F. Garcia Martinez*, in: JSJ 17(1987)224—234 und *J. C. Tigchelaar*, in: JSJ 18(1987)137—144.

der Makkabäer- und Hasmonäerzeit des 2. Jh. v. Chr. orientiert ist etwa die Hervorhebung der Naherwartung eines von Gott über ein universales Gericht heraufgeführten Heiles als Grundanliegen der Apokalyptik.[7] Auch ohne Aufzählung der zahlreichen Versuche einer Näherbestimmung sollte festgehalten werden, daß Apokalyptik nicht ein entfaltetes Corpus von Lehren, sondern eher ein Dialog über Jahrhunderte hin ist, in dem im Rahmen bestimmter Formen der Darstellung die Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Problemen geschieht.[8] Nur die noch in den Anfängen stehende sorgfältige Auslegung einzelner Texte und die Erhellung ihrer Situation wird in Zukunft klären helfen, welche gemeinsamen Linien des Verständnisses von Welt, Geschichte und Existenz des einzelnen wie des Volkes für eine Charakterisierung von Apokalyptik entscheidend sind. *Texte*, die aufgrund formaler oder inhaltlicher Nähe als Vorformen oder Vorbereitung der *biblischen Apokalyptik* vor Daniel angesehen werden,[9] finden sich insbesondere in der nachexilischen Prophetie: die Weissagung Ez 38—39 über den Ansturm von Gog aus Magog gegen Israel am Ende der Zeit sowie über die Vernichtung dieser unheimlichen Macht durch Jahwe; die acht nächtlichen Visionen Sacharjas (Sach 1,8—6,8), in denen ein Engel die seltsamen Bilder deutet sowie Sach 12 und 14 von einem Ansturm der Völker gegen Jerusalem und dessen Rettung (vgl. Joel Kap. 3f). Die sog. Jesajaapokalypse Jes 24—27 mit ihrer Botschaft von einem Gericht über die ganze Erde (Jes 24), vom großen Festmahl auf dem Berg und der Vernichtung des Todes (25,6—8) sowie von der geheimnisvollen Auferstehung Israels (Jes 26), ist ebenfalls zu nennen. Aber auch Texte aus der deuteronomistischen Tradition verdienen Beachtung: Dtn 32 mit Elementen der Weisheitsrede, dem Motiv der Völkerengel (Dtn 32,8) und der Darstellung des Geschichtsverlaufes nach dem Tod des Mose und vor allem der Lobpreis des Tobias (Tob 14,3—8) mit der Gegenüberstellung der Vorläufigkeit des zweiten Tempels bis zum Ablauf dieser Zeit und der Pracht des Hauses Gottes für alle Zeit im endgültig wiederaufgebauten Jerusalem (14,5).

Der größte Teil der als Apokalypsen oder etwas unscharf als „apokalyptisch" bezeichneten Texte gehört jedoch zur *außerbiblischen* (außerkanonischen) *Literatur*, von den ältesten Teilsammlungen des äthiopischen Henochbuches aus dem 3. Jh. v. Chr. bis zu den Werken von 4 Esra oder der syrischen Baruchapokalypse um die Wende vom 1/2. Jh. v. Chr.,[10] von den christlichen Apokalypsen ganz abgesehen. Zu den *palästinensisch-jüdischen Apokalypsen* zählt man neben dem Danielbuch gewöhnlich den äthiopischen Henoch (äth oder 1 Hen), 4 Esra, den syrischen Baruch (syr. bzw. 2 Bar), die Apokalypse Abrahams, das Testament des Mose, das 23. Kapitel des Jubiläenbuches, Kap. 2—3 vom Testament Levis, *hellenistisch-jüdische* Apokalypsen sind der slawische Henoch, die griechische Baruchapokalypse (gr bzw. 3 Bar) sowie das Testament Abrahams Kap. 10—12 und Teile der sibyllinischen Ora-

[7] Vgl. *Müller*, TRE 3, 223. — Die Durchsetzung des Heiles geschieht dabei im Zuge der katastrophenartigen Beendigung der bisherigen mißglückten Geschichte Israels.

[8] In Anlehnung an *Barr*, Jewish Apocalyptic, BJRL 58(1975)35.

[9] *Lebram*, TRE 3, 1931 f.

[10] Zu den Texten vgl. *E. F. Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments Bd. II, Tübingen 1900; *P. Riessler*, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Tübingen 1928, sowie die Reihe: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh, 1973 ff. — Eine umfangreiche Sammlung bietet die neue Ausgabe von *J. H. Charlesworth* (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha vol. I — II, New York 1983—1985.

kel.[11] Apokalyptische Elemente (Formen und Gedankengut) finden sich auch in Texten aus Qumran.

1.2 Frühjüdische Apokalypsen im äthiopischen Henoch

Gleichzeitig mit apokalyptischen Motiven in alttestamentlichen Texten ist das Wachstum eines apokalyptischen Werkes am besten im äthiopischen Henoch zu beobachten. Diese umfangreiche, in der äthiopischen Kirche als kanonisch anerkannte Schrift mit 5 großen Teilen (Kap. 1 — 36: Buch der Wächter; 37 — 71: Buch der Gleichnisreden; 72 — 82: astronomisches Buch; 83 — 90: Traumvisionen; 91 — 108: Brief Henochs — paränetischer Teil) ist nicht nur wegen der frühen Bezeugung einzelner Teile in aramäischen Texten aus Höhle 4 von Qumran (3/2. Jh. v. Chr.) bedeutsam. Die Buntheit und Vielfalt der Motive und Themen als Inhalt himmlischer Offenbarungen (d. h. von Visionen und Himmelsreisen) machen die Entwicklung und Vielschichtigkeit, aber auch die Schwierigkeit einer Definition von Apokalypse und Apokalyptik deutlich. Hier können nur stark vereinfachende Stichworte zu Überlieferungen und Anliegen der z. T. noch vor oder mit Daniel anzusetzenden Teile gegeben werden.[12]

Die Offenbarungen besonderen Wissens an Henoch im *astronomischen Buch* (noch aus dem 4. Jh. v. Chr.?) sind — gegen „moderne" Kultur und Wissenschaft von damals? — Zeugnisse des Festhaltens an einem archaischen Kalender. Nach Kap. 80 bedingt die Sünde die Störung der Ordnung des Kosmos sowie den Bruch zwischen Kalender und astronomischem Jahr. — Das *Buch von den Wächtern* (Bezeichnung für Engel: vgl. Dan 4,10. 20) ist Zeugnis eines neu einsetzenden Ringens mit der bedrängenden Frage nach dem Ursprung und der Tiefendimension des Bösen, auf die im Abtasten der schwierigen Grenzen zwischen Determination und freier Verantwortung des Menschen, zwischen Engelsünde und Menschensünde bis hin zu 4 Esr und syr Bar immer wieder neue Antworten versucht werden.[13]

Äth Hen 6—11 (vgl. auch 12 — 16; 18,15; 21,3) spricht im Anschluß an Gen 6, 1—4 vom Einbruch des Bösen in die Welt durch die Sünde von Engeln, aber auch von ihrer Verbannung bis zum Tag des Gerichtes (10,10; Kap. 14—16) und der Hoffnung auf einen radikalen Wandel (Hen 10). Kap. 17—36 schildern eine „Reise" Henochs, der nach Kap. 14 schon in den Himmel erhoben worden war, zu den äußersten „Orten" der Welt, insbesondere zu den Aufenthaltsorten der Geister der Seelen der Verstorbenen bis zum Tag des Gerichtes (Kap. 22.27).

Diese frühen Apokalypsen sind noch ohne klar erkennbare Bezüge auf konkrete geschichtliche Ereignisse und dürften in gelehrten priesterlichen Kreisen gewachsen sein.[14]

---

[11] Vgl. die Beiträge von *E. P. Sanders* und *J. Collins* in *Hellholm*, Apocalypticism, 447—459 und 531—548. Die Grenzen zwischen palästinischen und hellenistischen Apokalypsen sind natürlich fließend. — Zu Qumran s. *Collins*, The Jewish Apocalypses, in: Semeia 14(1979)48f; *Stone*, Apocalyptic Literature, 425ff sowie resümierend *Rudolph*, Apokalyptik in der Diskussion, in: *Hellholm*, Apocalypticism, 783.

[12] Text: S. *Uhlig*, Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V/6 Gütersloh 1984. — Zur Einführung: *P. Sacchi*, Henochgestalt, Henochliteratur, in: TRE 15,42—47. An neuen Monographien s. *J. Vander Kam*, Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. CBQMS 16 Washington 1984; *H. Kvanvig*, Roots of Apocalyptic. Background of the Enoch Figure and the Son of Man. WMANT 61, Neukirchen — Vluyn 1988.

[13] Neben *Müller*, TRE 3,227—232 vgl. vor allem *Kl. Koch*, „Adam, was hast du getan?" Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur, in: *Tr. Rendtorff* (Hg.), Glaube und Toleranz, Gütersloh 1982, 211—242, zu äth Hen 216—222; *P. Sacchi*, Riflessi sull'essenza dell' apocalittica: peccato d'origine e libertà dell' uomo, Henoch 5(1983) 31—61.

[14] S. zuletzt *Kvanvig*, Roots of Apocalypticism, 53—84. 85 — 104. 295—318; vgl. auch *Stone*, Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins, JSJ 19(1988)159—170. — *Müller*, TRE 3,227—232 möchte hinter der Angelologie des Wächterbuches bereits Probleme der hasidäischen Bewegung des beginnenden Abfalls vor und nach 175 v. Chr. sehen.

Nach z. T. kulturpessimistischen Tendenzen im Buch der Wächter (vgl. die Vermittlung gefährlicher Künste und Fähigkeiten durch Engel in äth Hen 8) ist im Buch der *Traumvisionen* die Auseinandersetzung mit der Geschichte und die eschatologische Naherwartung bereits unverkennbar. So enthält die *Tiersymbolapokalypse (äth Hen 85 — 90)* in der Verschlüsselung von Personen und Völkern in Gestalt von Tieren eine Zusammenfassung der Geschichte Israels bis in die Gegenwart des Makkabäeraufstandes.[15]

Nach einer mit der Reichsteilung nach Salomo beginnenden Geschichte des Abfalls und der Preisgabe an 70 Hirten (fremde Herrscher) (Kap. 89,51—90,5) werden die Erfolge unter Judas Makkabäus um 164 v. Chr. (Kap. 90,6—12.13ff) zum Zeichen der Hoffnung auf Rechtfertigung der Haltung der Umkehr im endzeitlichen Drama (90,17ff). Das nach dem Gericht (90,20—27) geschaute Heil (90,28—38) ist aus Israels Unheilsgeschichte nicht ableitbar: es umfaßt die Auferstehung der Toten, die Sammlung und Öffnung der Augen ganz Israels im neuen Haus Gottes (90,33—35).

Der Fortgang der Geschichte nach Judas, insbesondere seit der Etablierung der hasmonäischen Dynastie, forderte neue Ausformungen des Glaubens an die von Gott erhoffte eschatologische Zukunft heraus. Die Periodisierung der Geschichte in der *Zehnwochenapokalypse* (zwischen 164 und 152 v. Chr.: äth Hen 93,1—10; 91,11—17) als Grundlage für den paränetischen Teil des Buches (92.94—108) verengt den Blick auf das Heil einer Gruppe, eines auserwählten Teiles Israels. Gegenüber dem Anspruch eines in der Politik der Hasmonäerfürsten bereits realisierten Heiles ergeht in den Paränesen nun der Ruf zum Durchhalten der eschatologischen Hoffnung an den einzelnen Gerechten. Freiheit und Verantwortung des Menschen und seines Tuns (äth Hen 98,4) sind hier am stärksten betont; die Vorstellung von einer metaphysischen Verursachung des Bösen (durch den Fall der Engel: vgl. 10,8 sowie 6—11) ist stark zurückgetreten.[16] — Spätester Teil sind die *Bilderreden (Gleichnisreden) Henochs* (Kap. 37—70.71) über den Heilsweg für die Guten bzw. Geringen; das Heil kommt allein von Gott durch eine geheimnisvolle präexistente Gestalt (48,2—3), die als der Gerechte, der Erwählte, ja schon seit Dan 7 als Menschensohn bezeichnet wird; 71,14 wird Henoch selbst zum Menschensohn.

Bereits diese lückenhaften Andeutungen zu einigen Aussagen des Henochbuches aus mehr als 200 Jahren mahnen zur Zurückhaltung gegenüber verallgemeinernden (Ab-) Qualifizierungen der apokalyptischen Literatur durch Schlagworte wie Determinismus, Pessimismus, Geschichtslosigkeit oder absolute Konfrontation von zwei Äonen. Sie lassen aber auch nach den Impulsen fragen, die zu dieser Literatur geführt haben.

1.3 Zur Frage nach den Wurzeln

Die neue literarische Form der Apokalypse ist nicht hinreichend aus alttestamentlichen Wurzeln abzuleiten; dies gilt z. B. für die vieldiskutierte, aber nicht zutreffende Alternative eines Ursprungs der Apokalyptik aus der Prophetie oder aus der Weisheit;[17] es gibt Verbindungen, aber auch Unterschiede zu beiden Traditionsbereichen. Ähnliches ist zu den Versuchen zu sagen, auf Grund der nicht zu leugnenden Analogie oder Beheimatung einzelner

[15] *Müller*, TRE 212—215. 230.236f; *Kvanvig*, Roots, 105—109.

[16] Vgl. *Sacchi*, TRE 15, 46; *Müller*, TRE 3, 218—223. 231.

[17] Auch der vermittelnde Rekurs auf die „mantische Weisheit" (Deutung von Träumen bzw. Zeichen durch besondere göttliche Weisheit: vgl. Josef in Gen 41) wie zuletzt bei *J. C. Vander Kam*, in: *J. D. Martin — Ph. Davies* (ed.), A Word in Season. JSOT SS 42, Sheffield 1986, 163—176, wird dem Phänomen in seiner Ganzheit nicht gerecht.

Motive in der Umwelt Israels (vgl. u. a. die Abfolge von 4 Weltreichen; Angelologie; Weltende, Gericht . . .) die Wurzeln alttestamentlich-jüdischer Apokalyptik nun in Mesopotamien, im Iran oder in Ägypten zu suchen.[18] Entscheidend dürfte die Frage sein, welche soziale und geistesgeschichtliche Situation zum Ungenügen bisheriger und zum Entstehen neuer Ausdrucksmöglichkeiten in der apokalyptischen Literatur geführt hat. Diese stellt ja in der Kombination von Form (Bedeutung von Visionen; fremde, z. T. mythische Bildersprache)[19] und Inhalten (kosmisches Wissen; fortschreitende Eschatologisierung; Frage nach dem Bösen; Gericht und Heil Gottes aus einer fortschreitenden Unheilsgeschichte . . .) tatsächlich etwas Neues dar. Als Wurzel für das apokalyptische Schrifttum wird mit Recht weithin von einer *Krisen-, Unheils- oder Problemsituation* gesprochen.[20] Näherhin geht es zumeist um eine Reaktion auf die Machtergreifung Alexanders d. Gr. und der Diadochen mit ihren politischen, kulturellen und religiösen Konsequenzen für die Unterlegenen, die die Krisenerfahrung Israels in der Exilszeit offensichtlich noch übertroffen hat, so daß K. Müller geradezu von einer „schockartigen Großmutation" sprechen kann.[21] Die Frage, welche konkreten *Gruppen* hinter den Verfassern oder Adressaten einzelner Apokalypsen stehen, ist noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Die weit verbreitete These von der Gemeinschaft der „Hasidim" der Makkabäerbücher (1 Makk 2,42, 7,13; 2 Makk 14,6) als Hintergrund der „apokalyptischen Bewegung"[22] ist für die ersten Zeugnisse von Apokalypsen schon zu spät und für die Vielfalt ihrer Themen und Anliegen wohl zu eng, abgesehen von der Schwierigkeit, diese Gruppe näher zu identifizieren. Die Reaktionen auf Entfremdungserfahrungen geschahen wohl in sehr verschiedenen sozialen Organisationen, Verhaltensweisen und Auffassungen etwa zur makkabäischen Erhebung, zur Eschatologie, zum Tempel oder zum Ursprung des Bösen. — Ob sich Apokalyptik philosophisch durchgehend (!) als Versuch verstehen läßt, „die sich in der Erwartung eines Weltendes verdichtende Weltangst zu bewältigen" ist eine durchaus gewichtige Frage an die zukünftige Auslegung der Texte.[23] Die erste biblische Antwort auf solche Krisenerfahrungen in Gestalt einer Apokalypse findet sich in durchaus eigenständiger Ausprägung im Danielbuch.

---

[18] Zur Diskussion *Hellholm*, Apocalypticism, mit einer Fülle von Material zu Apokalypse/Apokalyptik in Mesopotamien, Iran, Ägypten, Griechenland, Rom, Nag Hammadi. — Eine großangelegte Studie zur Henochtradition und zum Menschensohn mit Aufarbeitung des mesopotamischen Materials bietet *Kvanvig*, Roots of Apocalyptic.

[19] Zum wesentlichen Unterschied zwischen prophetischen und apokalyptischen Visionsberichten s. *Kl. Koch*, in: *Hellholm*, Apocalypticism, 413—446.

[20] *Rudolph*, Apokalyptik in der Diskussion, in: *Hellholm*, 782; ähnlich u. a. auch *Stone, Hanson, Collins, Lebram, Sacchi.*

[21] *Müller*, TRE 3,211 verweist auf analoge zeitgenössische Reaktionen im Iran (Orakel des Hystaspes) und in Ägypten (Töpferorakel). — Gegenüber der Konzentration auf den Höhepunkt der Krise unter den Seleukiden Antiochus III. und IV. nennt *Kvanvig*, Roots 611f überhaupt den Gesamthorizont der Hellenisierung schon seit Alexander.

[22] So vor allem *O. Plöger*, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen — Vluyn [2]1968, und die kenntnisreiche Darstellung bei *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, Tübingen [2]1973, 319—394. — *K. Müller*, TRE 3,210—251 rechnet mit einer sehr facettenreichen Entwicklung der „asidäischen Apokalyptik". — Zur notwendigen Differenzierung s. *G. W. E. Nickelsburg*, Social Aspects of Jewish Apocalypticism, in: *Hellholm*, Apocalypticism, 641—654, am Beispiel von äth Hen 92—105.

[23] *V. Körtner*, Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik, in: TZ 45(1989) 32—51 ist diesbezüglich reflektierter als *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese Bd II, Olten [2]1986, 486—591. 760—781.

2. Das Danielbuch als Botschaft von der Gottesherrschaft

Das Danielbuch nimmt bereits durch die je verschiedene Einordnung unter die „Schriften" in der hebräischen und unter die Propheten in der griechischen Bibel, vor allem aber durch die fremde Welt von Erzählungen aus Reichen des alten Orients, durch die Rätselhaftigkeit der Bilder, sowie der Rede vom Ende der Zeit eine gewisse Außenseiterrolle innerhalb der Bücher des Alten Testaments, aber auch im Interesse der Bibelleser ein. Dennoch hatte z. B. die Deutung der Aussagen über die Abfolge der vier Weltreiche von Dan 2 (Metallzeitalter) als Legitimierung weltlicher und kirchlicher Monarchien oder auch von Revolutionen (vgl. Dan 7) eine ungeheure Wirkungsgeschichte im Abendland. Mit den Themen Gottesherrschaft, Menschensohn, Auferstehung der Toten stehen Anliegen des Danielbuches im Brennpunkt des Neuen Testaments.

2.1 Inhalt und Werden des Buches[24]

Nach der Erzählung vom Aufstieg Daniels und seiner Gefährten durch gottgeschenkte Weisheit am Hof Nebukadnezzars in Babylon (Kap. 1) deutet Daniel vorerst den verborgenen Sinn von Träumen des Königs: von der Zerstörung der Statue aus vier Metallen durch einen geheimnisvollen Stein (Kap. 2), vom überragenden Baum als Symbol von Erniedrigung und Erhöhung (Kap. 4) sowie die geheimnisvolle Schrift an der Wand beim Gastmahl Belschazzars (Kap. 5). Kap. 3 erzählt von der Glaubenstreue der drei Gefährten Daniels und ihrer Rettung aus dem Feuerofen, Kap. 6 von der Errettung Daniels aus der Löwengrube. Mit Kap. 7 beginnen die Visionen Daniels: die Schau der vier Tiere aus dem Meer mit der Gerichtsszene und der Verleihung der Herrschaft an den „Menschensohn" (Kap. 7) setzt sich fort in der Vision vom Kampf zwischen Widder und Ziegenbock (Meder/Perser bzw. Griechenland) mit der Überheblichkeit des 5. Hornes gegen Himmel und Heiligtum (Kap. 8). Kap. 9 mit dem Gebet Daniels deutet die Weissagung Jer 25,11 und 29,10 auf 70 Jahreswochen bis zum Ende des Frevels und zur Aufrichtung der Gerechtigkeit. Kap. 10—12 beschreiben den Lauf der Geschichte von den Persern bis hin zur Auseinandersetzung unter den Seleukiden (Antiochus IV.) immer ausführlicher und präziser (Kap. 11) — bis zur Verheißung der Rettung am Höhepunkt der Bedrängnis und der Auferstehung der Gerechten (Kap. 12).

Zu diesem Teil des Buches mit einem hebräischen Rahmen (Dan 1,1—2,4a und Kap. 8—12) und einem aramäischen Mittelteil (Dan 2,4—7,28) kommen die sog. deuterokanonischen Zusätze der griechischen Bibel:[25] das Gebet des Asarja und der drei Männer im Feuerofen (Kap. 3,24—50. 51—90) sowie der Erweis der Überlegenheit des Gottes Daniels in der Aufdeckung der Unschuld der schönen Susanna (Kap. 13) und in der Geschichte von Bel und dem Drachen (Kap. 14).

Die Erweiterungen (und Unterschiede) des griechischen Daniel, der Sprachenwech-

[24] Für die Einleitungsfragen s. neben den atl. Einleitungswerken vor allem den Forschungsbericht von *Kl. Koch*, Das Buch Daniel. EdF 144, Darmstadt 1980; *J. Lebram*, Daniel/Danielbuch, in: TRE 8, 325—349. An Danielkommentaren vgl. u. a. *J. A. Montgomery*, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel. ICC, Edinburgh ^{3}1964(1927); *N. Porteous*, Das Buch Daniel. ATD 23, Göttingen ^{2}1968, *O. Plöger*, Das Buch Daniel. KAT 18, Gütersloh 1965; *M. Delcor*, Le Livre de Daniel, Paris 1971; *L. F. Hartmann — A. A. Di Lella*, The Book of Daniel. Anc B 23, New York 1978; *J. Lebram*, Das Buch Daniel, Zürich 1984; *J. Collins*, Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. FOTL 20, Grand Rapids 1984.

[25] Da die Septuagintafassung des Danielbuches insbesonders zu Kap. 3.4—6 stark vom Masoretentext abweicht, hat die Kirche die sogen. Version des Theodotion bevorzugt. — Vgl. *Koch*, Daniel, 18—22.

sel im Buch, der sich nicht mit der Gliederung in Erzählungen über Daniel (Kap. 1—6) und in Visionen Daniels (Kap. 7—12) deckt, sowie die Beobachtung von Unstimmigkeiten zwischen den einzelnen Kapiteln, z. T. auch innerhalb der Kapitel verweisen auf eine Geschichte des *Wachstums zur gegenwärtigen Gestalt des Buches.*

Die Erwähnung des 2. Ägyptenfeldzuges Antiochus' IV. (168 v. Chr.) Dan 11,29 und die Ankündigung von dessen Ende in 11,40—45, das sich in Wirklichkeit 164 (163) v. Chr. anders ereignet hat, sind Fixpunkte für die Endredaktion des hebräischen Rahmens Daniels am Höhepunkt religiöser und politischer Bedrängnis Israels zwischen 168 und 165 v. Chr. Das aramäische Danielbuch ist im wesentlichen noch vor dieser Krise anzusetzen.[26] Die Überlieferung einzelner Erzählungen oder Motive reicht ohne Zweifel weiter zurück (Perserzeit) und auch über Juda/Jerusalem hinaus in die Diaspora (des Ostens?).[27] Dies gilt bereits für die Gestalt Daniels selber, der nach Ez 14,14. 20; 28,3 als beispielhafter nichtisraelitischer Gerechter bzw. Weiser bekannt ist, oder u. a. auch für die Aufnahme von Elementen der Überlieferung über den Aufenthalt des letzten babylonischen Königs Nabonid in der Wüste Tema in Dan 4.

Wie die hinter den apokalyptischen Schriften stehenden durchaus verschiedenartigen Kreise überhaupt sind auch die *Träger der Danielüberlieferungen* schwer zu fassen, nach dem makkabäischen (hebr.) Daniel wohl Träger oder *Lehrer* (maskilim) geoffenbarter Erkenntnisse (Dan 11,33.35; 12,3.10) über die Vollendung der Geschichte (vgl. auch Kap. 9,13 sowie Dan 1,4.17; 5,11f.14). In Verbindung mit der Hervorhebung der Vergehen Antiochus' IV. gegen Festzeiten und Kult (Dan 7,25; 8,13; 9,27; 11,31; 12,11: „der verwüstende Greuel") mag man an schriftgelehrte (priesterliche?) Kreise am Tempel denken,[28] die zugleich eine besondere Praxis der Verbindung zu großen Patronen der Vorzeit pflegen (vgl. auch Henoch, Esra . . .). — Trotz des vorherrschenden Erzählcharakters in Dan 1—6 sollten wohl nicht bloß die Visionen von Kap. 7—12, sondern auch schon der aramäische Teil von Kap. 2 an als Apokalypse bezeichnet werden, wie die geoffenbarte Deutung von Träumen bereits in Kap. 2 und 4 (vgl. Kap. 5) nahelegt.

2.2 Zwischen Weltreichen und Gottesherrschaft — Zur Botschaft des Buches

Die Aufnahme dieses seltsamen Spätwerkes in den biblischen Kanon ist wohl nur aus einer Situation schwerer und rätselhafter Herausforderungen des Gottesvolkes zu verstehen, die auch eine ungewohnte Weise der Antwort forderte, die noch in

[26] Die Diskussion über die Vorgeschichte ist noch im Gang. Meist wird ein mehrschichtiges (literarisches) Wachstum des aram Dan vertreten: neben dem Überblick bei *Koch*, Daniel, 55—76 vgl. z. B. *O. H. Steck*, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel, in: *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, Th B 70, München 1982, 263f. Zur Analyse einzelner Texte s. die Beiträge von *E. Haag*, Tr Th Z 88(1979) 194—220 zu Dan 4; 96(1987) 21—50 zu Dan 3,1—30 sowie: *ders.*, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition. SBS 110, Stuttgart 1983 zu Dan 6. — Ein nach 200 v. Chr. verfaßtes, bereits apokalyptisches einheitliches aram. Danielbuch (mit Kap. 7!) nimmt *J. C. Lebram*, Das Buch Daniel, 18—22 an, in dessen Gefolge auch *R. Albertz*, Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4—6, SBS 131, Stuttgart 1988, 170—184; neu ist die Hypothese von A., die Sonderüberlieferung von Dan 4—6 LXX stelle eine Vorstufe zu aram Dan dar: 155f. — Zum Sprachenproblem s. neben *Koch*, Daniel, 34—54 zuletzt *A. Van der Woude*, Erwägungen zur Doppelsprachigkeit des Buches Daniel, in: *H. Vanstiphout* (ed.), FS J. Hospers, Groningen 1986, 306—316 sowie *J. Wesselius*, Language and Style in Biblical Aramaic: Observations on the Unity of Daniel II—VI, in: VT 38(1988)194—209.

[27] *Koch*, Daniel, 92—188.

[28] Vgl. u. a. *Lebram*, Das Buch Daniel, 36f; *Haag*, Die Errettung Daniels, 129—132. — Zur geäußerten Zurückhaltung zur Verbindung der Hasidim von 1.2 Makk mit der apokalyptischen Literatur bzw. Daniel vgl. neben Dan 11,34 zuletzt *J. Kampen*, The Hasidim and the origin of Pharisaism, Atlanta 1988, 218—22.

Kürze zu skizzieren ist.[29] Schauplätze, Bilder, Terminologie und Geschehnisse des Buches lassen keinen Zweifel daran, daß es um die glaubende Bewältigung belastender Erfahrung fremder Herrschaft und Herren geht, die wie noch nie in der Geschichte im Umbruch der Zeit Alexanders und der Diadochen Gottes Herrschaft verdunkeln und die Glaubenstreue des einzelnen auf die Probe stellen. Bereits das Gewicht von *Visionen als neuer Sprachform*,[30] die ausdrücklich gottgeschenkter z. T. durch Engel vermittelter Deutung bedürfen, spiegelt etwas vom Ringen mit neuen dunklen Herausforderungen der Geschichte. Das Überschreiten der Dimensionen bisheriger menschlich-irdischer Erfahrungen von Macht und Herrschaft führt zur Rede von unheimlich-tierischen (dämonischen?) Mächten (Kap. 7 und 8), aber auch vom Eingreifen des Engelfürsten Michael zugunsten des Gottesvolkes (10,21; 12,1; vgl. Gabriel 8,16; 9,21), das nach 7,27 mit den „Heiligen (des) Höchsten" Gemeinschaft haben wird.[31] Die Darstellung der Abfolge der Geschichte bis zur Gegenwart als Weissagung eines frommen Weisen der Vergangenheit unterstreicht die Sicherheit und Verläßlichkeit des verborgenen Geschichtswaltens Gottes bis zum Ende der Bedrängnis.

Auch ohne literarische Analyse vermag der Leser ein *Gefälle* der Beurteilung *der Weltreiche* zu erkennen. Steht hinter einzelnen Texten noch ein durchaus loyales Verhältnis etwa zu Babylon/Nebukadnezzar (z. B. Dan 2,31.36; Kap. 4; vgl. selbst 7,4) bzw. die Hoffnung auf Anerkennung Gottes durch die heidnischen Könige (vgl. die Bekenntnisse 3,31—33; 4,31f; 6,27),[32] so ist im Ganzen des aram Dan (Kap. 2—6. 7) bereits ein erster größerer Umbruch mit den Erfahrungen des Herrschaftswechsels der *Diadochenzeit* zu spüren. Zur völligen Andersartigkeit des eisernen vierten (makedonischen) Reiches (2,33.40f vgl. 7,7) kommt als Ermutigung zum Widerstand des Glaubens die Botschaft einer von Gott gesetzten Begrenzung, die Offenbarung vom Ende der Tage (2,28f). Der geheimnisvolle Stein, der sich ohne Zutun von Menschenhand löst und das metallene Standbild der Weltreiche zermalmt, verkündet einen Bruch mit der bisherigen Geschichte durch das vom Gott des Himmels aufgerichtete Reich, das für immer Bestand hat (2,44f). Das Volk Gottes wird darin leben. Die *Vision von Dan 7*, die Klammer zu Kap. 2, vielfach als Herzstück des Buches bezeichnet, macht die Verschärfung der Situation besonders deutlich; verweist sie doch in der Endgestalt bereits über die Machtergreifung durch den Seleukiden Antiochus III. hinaus auf die Zuspitzung der religiösen und nationalen Krise Israels unter Antiochus IV. zwischen 168 und 165 v. Chr.[33]

---

[29] Zur Gesamtschau des Danielbuches s. neben den Kommentaren und den Grundsatzbeiträgen zur Apokalyptik u. a. *Steck*, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buch Daniel, 262—290; *A. Lacocque*, Daniel et son temps, Genf 1983, 169—223; *Th. Seidl*, Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel, in: *J. Schreiner* (Hg.), Unterwegs zur Kirche, QD 110, Freiburg 1987, 168—200.

[30] Vgl. vor allem *Kl. Koch*, Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: *Hellholm*, Apocalypticism, 413—446.

[31] In der noch wenig erforschten Engellehre des Danielbuches ist abgesehen von der größeren Zurückhaltung im Vergleich zu äth Hen interessanterweise auch keine Rede von einem Engelfall als Ursache des Bösen in der Geschichte. Das Böse begegnet nach Kap. 9 in der Sünde Israels.

[32] Gegenüber *Steck*, Weltgeschehen, 265—272, sieht *Albertz*, Der Gott des Daniel, 167ff diese Tendenz nicht in den aram. Einzelerzählungen, sondern in der (ägyptischen) LXX-Tradition von Dan 4—6 grundgelegt.

[33] Die Vertreter eines literarischen Wachstums von Dan 7 sehen vor allem in 7,7b. 8. 11a. 19—28 eine Adaptation auf Antiochus IV. als elftes Horn. — Während *H. Gese*, Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches, ZThK 80(1983)375f Kap. 7 als ganzes dieser Situation zuordnet, versteht es *Lebram*, Das Buch Daniel, 83—89, als Einheit aus der Zeit Antiochus III.

Die Vision von den Tieren aus dem Meer (7,2—9) mit der Steigerung des Unheimlichen bis zur nicht mehr benennbaren vierten Bestie (7,7) und der Gerichtsszene (7,9—14) ist von den Gegensätzen Tier und Mensch („einer wie ein Menschensohn" 7,13; vgl. auch noch 7,4) bzw. Meer und Wolken des Himmels bestimmt. Die Deutung (7,15—28) präzisiert fortschreitend die Schrecklichkeit des 4. Tieres/Reiches und die Anmaßung und kultischen Vergehen des elften Hornes gegen Festzeiten und Heiligtum. Dessen Begrenzung und Vernichtung bedeuten nach 7,27f Teilnahme des Volkes der Heiligen (des) Höchsten an der ewigen Herrschaft des Menschensohnes von 7,14.[34]

So klar das Grundanliegen auch ist, nämlich die Verheißung einer aus der Welt Gottes kommenden „Herrschaft" mit menschlichem Antlitz gegenüber der ins Dämonische gesteigerten Erfahrung der Vergötzung und des Mißbrauches von Macht, so schwierig sind die Fragen nach dem Hintergrund und der konkreten *Deutung der Menschensohnvision* 7,9—14.[35] Ein neuer Vorschlag sieht im Geschehen von Dan 7 das Aufsteigen einer königlichen Gestalt aus dem Bereich des Todes zum Zeichen des Sieges über die Mächte des Bösen — als Verheißung der Rechtfertigung der Glaubenstreue jüdischer Märtyrer in der Situation der Verfolgung (vgl. Dan 12,1ff).[36] — Im breiten Spektrum der sprachlich zu bevorzugenden Deutungen auf eine Einzelgestalt verdient das Verständnis des Menschensohnes als transzendentem Vertreter des Königtums Gottes (vgl. Ps 84,9f; 80,18 sowie Ps 89 und 8,4ff) und Führer des Gottesvolkes, in dem freilich die davidisch-messianische Linie aufgebrochen und verfremdet ist, alle Beachtung.[37] Nach der (makkabäischen) Deutung Dan 7,27 werden auch die verfolgten irdischen „Heiligen" des Gottesvolkes an der königlichen Herrschaft und Würde des Menschensohnes (7,14) mit den „Heiligen (unter den) Höchsten", d. h. Engelwesen, teilnehmen.[38]

Dan 8—12 aus der Makkabäerzeit antworten auf die durch Tempelentweihung (vgl. 8,11; 9,27; 11,31) und Verfolgung provozierten radikalen Fragen nach Gottes Gegenwart und der Dauer der Heimsuchung (8,14; 9,2). Kap.9 als eigentlicher Schlüsseltext des Buches ermutigt zum Ausharren: Israel lebt am *Ende der Zeit* des Zornes Gottes über seine Sünden, in der letzten der 70 nachexilischen Jahrwochen (vgl. Jer 25,11f, 29,10; Sach 1,12) — unmittelbar vor der Wende (9,24—27). Zu dieser gelehrten Verankerung in einer geordneten befristeten Geschichte[39] in äußerster Krise kommt die Verheißung der Rettung für Israel bzw. für alle im Buch Verzeichneten (12,1), ja sogar die *Auferstehung* der Vielen (12,2) zu ewigem Leben

---

[34] Zur Orientierung über die Fülle von Fragen und Literatur zu Dan 7 s. neben den Kommentaren *Koch*, Das Buch Daniel, 214—239 mit Lit. 246—255.

[35] An neueren Beiträgen vgl. neben den Aufsätzen von *A. Deissler* und *P. Weimar* in der Vögtle FS: Jesus und der Menschensohn, Freiburg 1975 (81—91. 92—99 u. 11—36) u. a. noch *W. Bittner*, Gott — Menschensohn — Davidssohn. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f, FZPhTh 32 (1985) 343—371; *W. Horbury*, The Messianic Association of the Son of Man, JThSt 36(1985)34—55; *Chr. C. Caragounis*, The Son of Man Vision and Interpretation. WUNT 38, Tübingen 1986 sowie Teil II der Arbeit von *H. Kvanvig*, Roots of Apocalyptic, 345—602.

[36] In einer materialreichen, aber auch komplizierten Skizze zur Traditionsgeschichte entfaltet *Kvanvig* die Hypothese einer mesopotamischen Herkunft der Vision von Dan 7 aus der Vision von der Unterwelt (ANET 109f) über Ez 1; äth Hen 14; 4 Esra 13 und das Buch der Wächter: vgl. a. a. O.593—602.

[37] Vgl. zuletzt u. a. *Gese*, ZThK 80 (1983), 377—382, *Bittner*, *Caragounis* sowie *Hobury* zur frühesten Auslegung von Dan 7,13.

[38] Die Übersetzungsproblematik des Plurals „Höchste" wird meist übergangen: s. *Koch*, Das Buch Daniel, 238f sowie ausführlich *Kvanvig*, Roots, 564.571—593. Eine Deutung auf Engelwesen hat viel für sich.

[39] Es geht bei den vielen Fristenangaben um mehr als vorwitzig-billige Berechnungen des Endes: s. neben den Kommentaren u. a. *Koch*, Das Buch Daniel, 72f. 149—154; *ders.*, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, in: *M. Klopfenstein* u. a., (Hg.), Mitte der Schrift?, Bern — Frankfurt 1987, 191—199; *Gese*, ZThK 80 (1983) 384ff; *Steck*, Weltgeschehen, 290; *K. Müller*, TRE 3,227f.

bzw. ewiger Schmach, welche Gruppe innerhalb Israels (bzw. darüber hinaus) auch gemeint ist: auf jeden Fall gilt sie den Verständigen und Gerechten (12,3; vgl. 11,32. 33. 35); das Israel der Verheißung von 9, 24 ist aber noch umfassender. Wie schon die dem Menschensohn von Gott verliehene Herrschaft einem absoluten Gegensatz von Gottesreich und Menschenreich, so widerrät auch die Zurückhaltung in der Beschreibung der neuen Wirklichkeit nach der Zeit des Endes (9,24; 12,2f) der geläufigen scharfen Gegenüberstellung von altem (immanentem) und neuem (transzendentem) Äon.[40]

Daniel öffnet als erstes biblisches Buch in der Sprache der Offenbarungsliteratur den Blick auf Tiefendimensionen eines Geschehens, in dem sich Gott immer radikaler zu verbergen schien: göttliche und widergöttliche Mächte (Kap. 7.8—12) aber auch Israels Schuld (Kap. 9) bestimmen die Geschichte des Gottesvolkes bis zur Gegenwart. Die Botschaft von der Zeit des Endes für alle Anmaßung und Vergötzung menschlicher Herrschaft und von der Aufrichtung der Gottesherrschaft, die Dauer hat und menschliche Züge trägt, ist entgegen einer säkularisierten Apokalyptik alles andere als Drohbotschaft, sie vermag Angst zu bewältigen und zum Bestehen der Bedrängnis zu ermutigen. Trotz ihrer Fremdheit halten gerade Bilder und Symbole Daniels Botschaft über ihre Stunde hinaus offen und laden ein, dieses Buch von der Königsherrschaft Gottes stets neu zu lesen, wie es die Danielauslegung im Judentum und Christentum von Anfang an bezeugt.[41]

[40] S. vor allem *Chr. Barth*, Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel SBS 72, Stuttgart 1974, 84—88 zu Dan 8—12; grundsätzlich 101ff. *Koch*, Das Buch Daniel, 204f. 214ff. — *K. Müller*, TRE 3, 226f mit Kritik an traditionellen Etikettierungen der Apokalyptik.

[41] *Koch*, Die Bedeutung der Apokalyptik, 209—215, zur Deutung des vierten Tieres auf Rom.

NEUERSCHEINUNGEN

Lebenswelsheiten

Georg Moser
Anstöße zum Leben
366 hilfreiche Worte
Hrsg. von R. Abeln, 96 S.,
farb. Umschlag, Fr 12.80

Anton Kner
Das Wort in den Tag
366 hilfreiche Worte
92 S., farb. Umschlag,
Fr 12.80

Gebetsgedanken

Albert Maria Lehr
Advent
Gedanken für eine stille Zeit
112 S., ill.,
ca. Fr 14.80

Adrian Schenker
Das Gebet der Psalmen
64 S., farb. Umschlag,
ca. Fr 8.—

Humor

Walter Heim
Des Pfarrers Knallzigaretten
Heitere Anekdoten
64 S., ill.,
ca. Fr 8.—

Gottfried Baur
Himmel, hörst du mir zu?
Tagebuch
88 S., ill.,
Fr 12.80

Kanisius-Verlag, Postfach 1052, CH-1701 Freiburg

HEINZ GIESEN

Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament

Dieser exegetische Beitrag* zum vieldiskutierten Thema Naherwartung geht von der neutestamentlichen Botschaft aus, daß mit dem Christusereignis die Endzeit bereits begonnen hat, d. h. die Zeit der Teilhabe der Glaubenden am Heil und Leben in der Gemeinschaft Gottes. Auch Texte wie Mk 13,26f und 9,1, die von einer Naherwartung zu sprechen scheinen, spiegeln in ihrem Zusammenhang die Überzeugung des Evangelisten wider, daß sich die Herrschaft Gottes schon jetzt im Glauben erfahren läßt. Die wahre Form der Naherwartung ist die Gottesbeziehung, die jenseits des Todes vollendet wird. (Redaktion)

1. Zur Fragestellung

1.1 Erste Zweifel darüber, ob die allgemein vertretene These, Jesus bzw. die Urkirche habe ein nahes Ende der Welt bzw. eine nahe Parusie erwartet, richtig sein könne, kamen mir, als ich mich mit den entsprechenden Texten des Markusevangeliums (Mk 1,14f, 4,11f; 9,1; 13,30) beschäftigte.[1] Denn wie kann ein Evangelist, der um 70 n. Chr. schreibt, Jesus ein Wort in den Mund legen, demzufolge das Ende noch in dieser Generation (13,30) eintreten werde, und einige der Umstehenden seine Parusie noch erleben werden (9,1)?

1.2 Noch etwas anderes kommt hinzu: Was bedeutet für Christen die Verkündigung der Herrschaft Gottes? Ist diese Heilswirklichkeit, die Jesus doch so wirksam nahegebracht hat (vgl. Lk 11,20/Mt 12,28), mit seinem Tod und seiner Auferstehung entschwunden, so daß sie für Christen wie zuvor im Judentum allein als zukünftig zu erwarten ist? G. Lohfink beklagt in seiner Tübinger Abschiedsvorlesung zurecht, daß die Exegese die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu zwar richtig erkennt, sie aber bald zuungunsten der Gegenwärtigkeit aufhebt. Man bringt das u. a. so zum Ausdruck: „Das Reich Gottes ist nur in der Person Jesu selbst gegenwärtig, oder: es ist dynamisch, proleptisch, antizipativ, punktuell-situativ gegenwärtig, oder — ganz feinsinnig —: es ist gegenwärtig im Modus seiner Ansage."[2]

Stimmt man der faktischen Auflösung der Spannung zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Heil zu, kann die Frage nach der Bedeutung der eschatologischen Botschaft Jesu für uns Christen nicht beantwortet werden. Die Antwort bleibt bei der gängigen Exegese folgerichtig normalerweise aus. In diesem Rahmen ist zu fragen, ob denn die einschlägigen Texte, die für die nahe Zukunft des nahen Endes bzw. der Parusie angeführt werden, die Beweislast zu tragen vermögen. In mehreren Beiträgen habe ich versucht zu zeigen, daß das

* Überarbeitete und gekürzte Gastvorlesung vom 25. Mai 1988 an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

1 Für eine erste zusammenfassende Darstellung meiner Forschungsergebnisse vgl. *H. Giesen*, Naherwartung im Neuen Testament?, in: ThG 30(1987)151—164, und meinen Artikel „Eschatologie: NT", in: *B. Lang—M. Görg* (Hg.), Neues Bibellexikon, Zürich-Einsiedeln-Köln (noch nicht veröffentlicht). Im folgenden verweise ich vor allem auf meine eigenen einschlägigen Veröffentlichungen, in denen ich meine Position ausführlich begründet habe.

2 Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: ThQ 168(1988) 1—15, hier 3.

nicht der Fall ist. Hier sollen wichtige Ergebnisse meiner Forschungsarbeit vorgelegt und zur Diskussion gestellt werden.
1.3 Die Herrschaft Gottes ist nicht nur ein zentrales Thema der Verkündigung Jesu, sondern ihre theologische Mitte. Als theologische Mitte durchdringt sie sein ganzes Denken und Tun. Er ist so sehr von der Wirklichkeit dessen bestimmt, was Herrschaft Gottes genannt wird, daß die Beschreibung der Herrschaft Gottes mit der Geschichte Jesu zusammenfällt. Deshalb ist zunächst die Frage zu erörtern, was Jesus unter „Herrschaft Gottes" versteht. Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als Jesus selbst nirgendwo erklärt, was er mit „Herrschaft Gottes" meint. Wir müssen deshalb davon ausgehen, daß seine Zuhörer sich davon einen Begriff machen konnten. Deshalb gilt unsere Aufmerksamkeit zunächst der Vorgeschichte der eschatologischen Botschaft Jesu (2.), bevor wir uns der Botschaft Jesu selbst zuwenden (3.). Danach ist ein Blick auf die nachösterliche Verkündigung in den Evangelien (4.), bei Paulus (5.) und in den übrigen neutestamentlichen Schriften (6.) zu werfen. Abschließend soll versucht werden, die Ergebnisse in einer Übersicht zusammenzufassen und zu ordnen und einige Konsequenzen für die biblische Theologie und die Verkündigung zu benennen (7.).

2. Zur jüdischen Vorgeschichte der Vorstellung von der „Herrschaft Gottes"

2.1 Überblick über die Geschichte des Begriffs

Der Ausdruck „Herrschaft Gottes" kommt im AT äußerst selten vor (1 Chr 7,14, 28,5; Ps 103,19; 145,11. 12.13). Grund dafür ist, daß Abstraktbildungen auf -ut (malkut Jaweh) erst unter Einfluß der aramäischen Sprache im Hebräischen häufiger werden. Wichtiger für unsere Fragestellung sind die Texte, in denen Wörter aus dem Wortfeld der Königsherrschaft verwendet werden (Thron, Szepter, Hofstaat usw.). Auf der Grundlage dieser Aussagen ergibt sich eine gute Einsicht in die Entwicklung eines für die Verkündigung Jesu wichtigen Begriffs. Wir beschränken uns hier auf die Aussagen über Jahwe als König.[3]
2.1.1 Außer in Texten, die das Königtum Jahwes mit seinem Heilshandeln zugunsten seines Volkes verbinden (vgl. Ex 15,18; Num 23,21; Dtn 33,5), wird Jahwe häufiger in den Psalmen als König gefeiert. Weil die Psalmen immer wieder im Gebet rezitiert werden, sind sie besonders wichtig dafür, daß die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes wachgehalten wird. In den Jahwe-König-Psalmen (47; 93; 96—99) spiegelt sich die Überzeugung wider, daß Gott als König unbeschränkte Macht hat: Er hat die Welt erschaffen und erhält sie; er sorgt für sein auserwähltes Volk. Ihm muß sich alles in seinem unbestechlichen Gericht beugen. Die Psalmen schauen auch voraus in die Zukunft, wenn Gott einmal seine Königsherrschaft über die ganze Schöpfung sichtbar errichten wird. Wie der Psalmist erwarten die Propheten ein zukünftiges Reich Gottes. Da die Identität zwischen Jahwe und seinem Königtum vollzogen ist, können alle möglichen Bereiche mit dem Königtum Jahwes in Verbindung gebracht werden. Als König ist Jahwe für alle und für alles verantwortlich; er kann deshalb auch einen jeden zur Verantwortung ziehen.

[3] Vgl. dazu *O. Camponovo*, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg-Göttingen 1984, 72—128; *H. Giesen*, „Herrschaft der Himmel" und Gericht. Zum Gerichtsverständnis des Matthäusevangeliums, in: *ders.*, Glaube und Handeln. Bd. 1: Beiträge zur Exegese und Theologie des Matthäus- und Markus-Evangeliums (EHS.T. 23/205), Frankfurt am Main-Bern-New York 1983, 85—104, hier 86; *A. Sand*, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986, 493f.

2.1.2 Für unsere Fragestellung sind Texte, die in einem eschatologischen Zusammenhang stehen, besonders bedeutsam. Dazu zählen Jes 33,22 und Sach 14,16f. Nach Jes 33,22 wird Jahwe als König sein Volk in der Heilszeit retten. Sach 14 schildert das Schicksal Jerusalems in der Endzeit. Die Feinde erobern die Stadt. Jahwe wird jedoch eingreifen, um die Völker zu bekämpfen, und er wird vom Ölberg her in die Stadt einziehen (14,1—5). Das erlöste Jerusalem gleicht der wiederhergestellten Urzeit (14,6—9). Jahwe wird als König der einzige Gott über der ganzen Erde sein. Der nicht geschlagene Rest wird nach Jerusalem wallfahren, um am Laubhüttenfest Jahwe Zebaoth anzubeten. Wer nicht kommt, wird bestraft (14,16—19). Danach wird das ganze Land heilig sein (14,20f). Als König führt Jahwe selbst die Heilszeit herbei.

2.1.3 Daß Jahwe als König in der Heilszeit herrscht, schließt die Herrschaft Gottes in der Gegenwart jedoch nicht aus. Aber erst in der Zukunft wird er in einer Weise herrschen, daß das Heil für Israel herausgestellt ist. Gottes Herrschaft wird dann allen Völkern sichtbar sein, und diese werden ihm gehorchen. Nach Ez 20,33 wird Gott als König sein Volk aus der Zerstreuung in die Wüste führen; dort trennt ein Gericht die Treuen von den Abtrünnigen. Schließlich werden die Israeliten in das gelobte Land geführt, wo sie Jahwe auf seinem heiligen Berg dienen werden. Die Heilszeit gleicht einem neuen Exodus.

Jes 52,7 beschreibt den Anbruch der Königsherrschaft Gottes im Bild vom siegreich zurückkehrenden König. Ein Freudenbote verkündet das Heil, die Späher in der Stadt sehen die Rückkehr Jahwes zum Zion (52,8); schließlich werden die Trümmer der Stadt dazu aufgefordert, in Jubel auszubrechen (52,9). Jes 52,7 faßt die Heilsbotschaft (Friede, Gutes, Heil) zusammen mit dem Wort: „Als König herrscht dein Gott". Jahwe schenkt als der Herr der Geschichte seinem Volk das endzeitliche Heil.

2.1.4 Besonders wichtig für die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes ist das Buch Daniel. Die furchtbaren Unterdrückungen unter Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) lassen danach fragen, wer letztlich die Macht in der Hand hat: Jahwe, der nach dem Zeugnis von Jesaja und Deuterojesaja Herr der Völker ist, oder der machtvolle Syrerkönig. Deshalb stellen die aus älterer Tradition stammenden Erzählungen (Dan 1—6) immer wieder neu Jahwe als den wahren König heraus. Dan 7 bildet die Mitte des Buches. Im zweiten Teil (Dan 8—12) zielen alle Visionen auf die Herrschaft Antiochus IV. Epiphanes: Der Gott Israels wird sich ihm gegenüber durchsetzen. Die Verfolgungen werden ein Ende haben. Dem Buch Daniel geht es somit um die Rettung Israels auf dem dunklen Hintergrund der Unterdrückung durch die syrische Fremdherrschaft. Deshalb ist es verständlich, daß in ihm die Königsherrschaft Gottes der weltlichen Herrschaft als zu überbietender Kontrast gegenübersteht. Wie die zukünftige Gottesherrschaft näherhin aussieht, wird nicht ausgeführt. Aber eines ist klar: Sie wird dem Volk Gottes, das im Bild des Menschensohnähnlichen vorgestellt ist (Dan 7), übertragen (7,27), und sie gilt als ewig und universal. Die Botschaft des Dan ist deutlich: Die Weltmächte werden bald entmachtet sein, Gott wird dann seine Herrschaft endgültig übernehmen, und sein Volk wird daran Anteil haben.

2.1.5 Israels Zukunftshoffnung richtet sich auf die Königsherrschaft Gottes. Bei seiner siegreichen Ankunft wird er seine Feinde, die auch Feinde seines Volkes sind, richten. Diese Zukunftshoffnung wurde durch den Untergang Israels (722 v. Chr.) und Judas (587 v. Chr.), das Babylonische Exil, aber auch durch die Mühen in der Aufbauphase nach der Rückkehr aus dem Exil (529 v. Chr.), vor allem aber durch die

Unterdrückungszeit unter der syrischen Fremdherrschaft erheblich gefördert.

2.1.6 Um die zukünftige Herrschaft Jahwes darzustellen, benutzen die Propheten verschiedene Bilder. Sie sprechen vom endzeitlichen Mahl (Jes 25,6) oder von der Sammlung der zerstreuten Herde (Jer 31, 10). Das zukünftige Heil bedeutet demnach eine Gemeinschaftsbeziehung zwischen Jahwe und seinem Volk. Mit ihm schließt er einen neuen Bund (Jer 31,31—34), der ein ewiger Bund ist (Ez 37,26). Die künftige Gottesherrschaft schließt zugleich das Gericht über Israel (Jes 5,5—7) und über die Völker (Jes 24,1—6; Jer 25,30) ein.

Das Königtum Jahwes und die für die Zukunftserwartung Israels verwendeten Bilder sind durchaus geeignet, sich eine Vorstellung von dem zu machen, was das zukünftige Heil wesentlich bedeutet: Wenn Jahwe als König bezeichnet wird, der seine Herrschaft über sein Volk ausübt, die in der Vollendung voll zum Durchbruch kommt, dann dürfte klar sein: Das zukünftige Heil ist verstanden als eine personale Beziehung zwischen Gott und seinem Volk; es ist ein Leben in Gemeinschaft mit Gott und unter den Geretteten.

2.1.7 Die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes hat in frühjüdischen Schriften zwar weiter Geltung, ist aber keineswegs ein Hauptthema.[4] Da die Herrschaft Gottes als ein Heilssymbol für alle möglichen Assoziationen offen ist, ist jeder Text in seiner Besonderheit zu betrachten. In politischen Krisenzeiten greifen die Pharisäer auf das Symbol der Herrschaft Gottes zurück, wie die pharisäischen „Psalmen Salomos" ebenso beweisen wie die redaktionelle Überarbeitung der „Himmelfahrt des Moses". Während die „Psalmen Salomos" auf das Betreten des Tempels durch Pompejus reagieren, steht die Überarbeitung der „Himmelfahrt des Moses" mit den Wirren im Zusammenhang, die nach dem Tod des Herodes des Großen entstehen, als erneut römische Truppen im Tempel stehen. Nach der Zeitenwende können wir in jüdischen Schriften sonst nichts mehr über die Herrschaft Gottes erfahren.

2.2 Träger der Botschaft von der Herrschaft Gottes

In welchen Kreisen ist nun die Herrschaft Gottes als Ausdruck des Heils zur Zeit Jesu lebendig? Hier sind vornehmlich die Pharisäer als die Nachfolger der Chasidäer zu nennen. Vor allem von ihnen wird der Glaube an die Herrschaft Gottes wohl im Volk lebendig gehalten. Deshalb kann Jesus voraussetzen, daß seine Hörer eine Vorstellung von ihr haben.

Das Symbol der Herrschaft Gottes ist aber auch über den Kreis der Pharisäer hinaus bekannt. Das beweisen die „Testamente der zwölf Patriarchen" und die „Weisheit Salomos", die beide im Diasporajudentum beheimatet sind. Dabei werden neuere eschatologische Vorstellungen mit dem bekannten Symbol verbunden. Die Möglichkeit, das Symbol zu transponieren, wird noch deutlicher in den Sibyllinischen Orakeln, da es dort zur Grundlage einer Gattung, die sich heidnisch gibt, wird. Alle drei Schriften verfolgen paränetische und propagandistische Zwecke. Wenn die Vorstellung von der Herrschaft Gottes in den Qumranschriften auch nicht dominierend ist, so gibt es dort immerhin einige Belege (4 Q 510, 1,1; 511,52—59; 4 QFlor1,3; 1 QM 12,3.8; 19,1; 1 QHod 10,8 u. ö.)[5], die sie bezeugen.

---

[4] Vgl. *O. Camponovo*, a.a.O. 142—443, bes. 437—443; *H. Giesen*, Herrschaft 86—88.

[5] Vgl. *H.-J. Fabry*, mäläk u. a., in: ThWAT IV (1984)956f; *B. T. Viviano*, The Kingdom of God in the Qumran Literature, in: *Wendell Willis* (Hg.), The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation, Peabody 1987, 97-107.

3. Die Herrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu

Jesu Verkündigung hält am symbolhaften Charakter der Herrschaft Gottes fest. Er setzt die Vorstellung der Herrschaft Gottes bei seinen Adressaten voraus und korrigiert sie. Anders als im AT und im Frühjudentum ist die Königsherrschaft Gottes die theologische Mitte der Lehre Jesu in Wort und Tat. Deshalb ist zu erwarten, daß er viele Assoziationen mit diesem Symbol verbindet. Jesus entwickelt seine Botschaft nicht im Kontrast zu den Weltreichen; der einzige Feind, den es zu überwinden gilt, ist der Satan. Die Herrschaft Gottes steht nicht direkt einer politischen Herrschaft gegenüber, wenngleich sie politische Konsequenzen hat.

Die Gottesherrschaft ist für Jesus ohne Zweifel das eschatologische Heil. Dabei knüpft er vornehmlich an den eschatologischen Sprachgebrauch von Gottesherrschaft an, den Deuterojesaja eingeführt (Jes 52,7; vgl. 61,1—3), die nachexilische Prophetie weiterentwickelt (Mi 2,12f; 4,6—8; Zef 3,14f; Sach 14,9.16f) und die Apokalyptik vermittelt hat (vgl. Jes 24,23; Dan 2; 7; Jub 1,27f; TestDan 5,10—13; AssMos 10; u. ö.). Anders als dort ist die Herrschaft Gottes von Jesus gerade nicht „von ihrem Ansatz her" futurisch.[6] Jesus legt vielmehr allen Nachdruck auf die Gegenwart der Herrschaft Gottes.[7] Weil Jesus die Herrschaft Gottes (wie schon das AT und das Frühjudentum) als eine personale Beziehung auffaßt, ist seine Verkündigung von der Herrschaft Gottes gleichbedeutend mit seiner Abba-Verkündigung. Herrschaft Gottes ist somit nichts anderes als die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die Christus vermittelt hat, und die zugleich Gemeinschaft unter denen stiftet, die sich glaubend für ihn öffnen. Und diese Gemeinschaft kann nach der Überzeugung Jesu nur er selbst vermitteln (vgl. Mt 11,27 par Lk 10,22).[8]

3.1 Gottes Herrschaft bricht die Herrschaft Satans

Es ist heute nicht mehr bestritten, daß Jesus Dämonen austrieb, d. h. Krankheiten heilte, die auf Besessenheit zurückgeführt wurden (vgl. Mk 1,21—28parLk 4,33—37; Mk 5,1—20 parrMt 8,28—34/Lk 8,26—39; Mk 9,14—29parrMt 17,14—21/Lk 9,37—43a). Dämonenaustreibungen sind Erweis der nahe herbeigekommenen Herrschaft Gottes.[9] Das kommt gut in einem kaum in seiner Authentizität bestrittenen Jesuswort zum Ausdruck: „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes zu euch gelangt." (Lk 11,20/Mt 12,28).[10] Für die Art und Weise, wie Jesus hier die eschatologische Herrschaft Gottes als gegenwärtig interpretiert, gibt es keine religionsgeschichtliche Parallele. Da Krankheit und Sünde in

---

[6] Gegen *H. Merklein*, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: *ders.*, Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 127—156, hier 128; *A. Lindemann*, Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum, in: TRE XV(1986)196—218, hier 214.

[7] Vgl. jetzt auch *G. Lohfink*, Not 4f.6f.

[8] Vgl. *H. Giesen*, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum *dikaiosyne*-Begriff im Matthäusevangelium (EHS.T. 181), Frankfurt am Main-Bern 1982, 112—121. *S. van Tilborg*, The Sermon on the Mount as an Ideological Intervention. A Reconstruction of Meaning, Assen/Maastricht-Wolfeboro, New Hampshire 1986, 19.

[9] Vgl. *H. Giesen*, Dämonenaustreibungen — Erweis der Nähe der Herrschaft Gottes. Zu Mk 1,21—18, in: ThG 32(1989)24—37.

[10] Vgl. z. B. *A. Weiser*, „Die Gabe, Krankheiten zu heilen". Jesus und die Kranken, in: BiKi 43(1988)2—7, hier 2; *H. Giesen*, Jesu Krankenheilungen im Verständnis des Matthäusevangeliums, in: *L. Schenke* (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch (SBS), Stuttgart 1988, 79—106, hier 101—104.

einem Zusammenhang gesehen wurden, schließt das Wort Jesu die Kankenheilungen mit ein. Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern bekommt so grundsätzliche Bedeutung für die Legitimität seiner Heilungen. Die Zusammengehörigkeit von Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen unterstreicht auch der Auftrag Jesu an die Jünger, die Herrschaft der Himmel zu verkündigen, wozu Krankenheilungen, Totenerweckungen, Reinigung von Aussätzigen und Dämonenaustreibungen gehören (Mt 11,4—6parLk 7,22)[11].

Die Herrschaft Gottes ist wirklich an ihr Ziel gekommen, wenn Jesus Krankheiten heilt. Hier ist ein Unterschied zur Wortverkündigung Jesu festzustellen: In der Wortverkündigung kommt die Herrschaft Gottes so nahe herbei, daß der Hörer des Wortes sich ihr glaubend öffnen kann. Glaube und Umkehr folgen also der Verkündigung und reagieren auf das Heilsangebot Jesu. Umgekehrt ist der Glaube Voraussetzung für Krankenheilungen. Gerade auch durch den Glauben an Gott als Voraussetzung für die Krankenheilungen kommt wiederum zum Ausdruck, daß die Herrschaft Gottes die Gemeinschaft mit ihm und mit denen bedeutet, die sich ebenfalls auf sie einlassen. Nur wer sich glaubend dem Gott öffnet, den nur der Sohn offenbaren kann (Mt 11,27), tritt in die Gemeinschaft mit Gott ein. Das bezeugen die Wunderheilungen. Für die Heiden gilt — wenigstens in der Sicht des Mt —, daß ihnen nur über Israel Hilfe zuteil werden kann. Voraussetzung ist deshalb ihr Glaube an Jahwe (Mt 8,5—13; 15,21—28).[12]

3.2 Gottes Herrschaft in der Gleichnisverkündigung

Die Gemeinschaft mit Gott, die Jesus Gottesherrschaft nennt, ist bei niemandem so voll verwirklicht wie bei Jesus selbst. Er lebt ganz aus dieser Gemeinschaft heraus und will an dieser seiner Gotteserfahrung andere teilhaben lassen. Seine Gleichnisse sind ein Abglanz seiner Gotteserfahrung. In ihnen zeigt Jesus uns, wer Gott ist und welche Beziehung dieser zu uns haben will. Die Gleichnisse fordern zur Stellungnahme heraus. Sie bewirken bei den Zuhörern eine Scheidung.

Die Herrschaft Gottes ist immer abhängig von der Initiative Gottes. Der Beter anerkennt das, wenn er darum bittet, die Herrschaft Gottes solle sich schon hier auf Erden wie im Himmel durchsetzen (Mt 6,10).[13] Es gilt also, sich für die Gottesherrschaft zu disponieren. Die Herrschaft Gottes ist zwar so attraktiv wie ein verborgener Schatz (Mt 13,44) oder eine Perle (13,34f), die gefunden wird. Sie fordert aber auch den ganzen Einsatz des Menschen und seine Risikobereitschaft (Mt 25,14—30; Lk 16,1—8: Unkluger Verwalter).[14] Die Herrschaft Gottes hat immer eine Beziehung zur Gegenwart. Selbst die Gerichtsgleichnisse beweisen das, insofern das gegenwärtig schon geschenkte Heil Voraussetzung für die Heilsvollendung ist (z. B. Mt 25,1—13).[15]

---

[11] Vgl. *H. Giesen*, Krankenheilungen 99—101.

[12] Vgl. *H. Giesen*, Krankenheilungen 92—99.

[13] Meistens wird diese Vaterunser-Bitte jedoch auf die Heilsvollendung gedeutet, so daß der Beter um die Herbeiführung des baldigen Endes bittet. So zuletzt noch z. B. *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium 1. Teil (HThK I/1), Freiburg-Basel-Wien 1986, 219f; *R. Schnackenburg*, Matthäusevangelium 1,1—16,20 (NEB I/1), Würzburg 1985, 86; *A. Lindemann*, Herrschaft 204.205. Vgl. dagegen *H. Giesen*, Handeln 228.230; *ders.*, Herrschaft 91; *A. Sand*, Mt 127.494; *S. van Tilborg*, Sermon 116—121, bes. 120f.

[14] Vgl. jetzt auch *G. Lohfink*, Not 4f.

[15] Vgl. dazu *H. Giesen*, Herrschaft 93—102.102—104.

4. Die Herrschaft Gottes in der nachösterlichen Verkündigung

Der irdische Jesus beschränkt sein Heilsangebot auf das empirische Israel (vgl. Mt 10,5f; 15,24). Tod und Auferstehung Jesu markieren in dieser Hinsicht jedoch eine Wende. Als die eschatologischen Ereignisse schlechthin bewirken sie, daß das Heil nunmehr über Israel hinaus an alle Völker geht. Das bringt der Missionsbefehl des Auferstandenen treffend zum Ausdruck: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Geht also hin in alle Welt und macht alle Völker zu meinen Jüngern und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Und lehrt sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe. Und siehe, ich bin bei euch bis zur Vollendung der Welt" (Mt 28,18—20). Voraussetzung für das Heilsangebot Jesu an alle Welt ist also eindeutig seine Auferstehung. Der Auferstandene ist weder an das empirische Israel noch überhaupt an Raum und Zeit gebunden, so daß er mit den Seinen sein kann, wo immer sie sich aufhalten (vgl. Mt 18,20). In seinem Missionsfeld macht der erste Evangelist also klar, daß die Botschaft, die Jesus nur Israel gebracht hat, nunmehr auch für die Heidenchristen gilt. Sie sollen ja alles halten, was Jesus den Jüngern während seines irdischen Lebens aufgetragen hat und was zuvor im Evangelium niedergeschrieben ist.

In der neutestamentlichen Exegese wird fast einmütig angenommen, daß der Auferstandene bald zurückkehrt, um die Seinen zur Heilsvollendung zu führen und die Menschen zu richten. Diese These ist im folgenden zu überprüfen.

4.1 Der inthronisierte Menschensohn und die Sammlung der Zerstreuten (Mk 13,26f)

Es gehört zu den als gesichert geltenden Annahmen der modernen Exegese, daß nach Mk 13 die Parusie nahe bevorsteht, wie das Terminwort in Mk 13,30 eindeutig beweise: „Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft." In einem längeren Artikel habe ich versucht, diese These zu erschüttern.[16] M. E. macht Mk 13,30 vielmehr eine Gegenwartsaussage, wie nun kurz aufzuzeigen ist.

In Mk 13 dient dem Evangelisten apokalyptisches Material zur Deutung der gegenwärtigen Situation der Christen. Wie im Mk 8,31—9,1 geschieht das dadurch, daß der Evangelist das Geschick der Christen parallel zum Geschick Jesu beschreibt. Dieser Zusammenhang wird noch durch die Stellung von Mk 13 vor der Leidensgeschichte im engeren Sinn (14,1—16,8) betont. Einige ausdrückliche Bezüge zwischen Mk 13 und Mk 14f bestätigen das.

Nach Mk 13 ist die Bewährung der Christen in den Bedrängnissen der Welt (13,5—23) die Voraussetzung dafür, daß sie ihrem Herrn, wenn er kommt, wachend begegnen können, wozu Mk 13,33—37 ausdrücklich auffordert. Jesus selbst wird ihnen in der Leidensgeschichte als Vorbild vor Augen geführt: Er ist es, der im Angesicht seines Todes vorbildlich wacht, d. h., der die Prüfung, die er für ihn bedeutet, erfolgreich besteht (14,23—42). Die wörtlichen Übereinstimmungen in der Formulierung in Mk 13,36; 14,37 und 14,40 beweisen, daß dieser Zusammenhang vom Evangelisten bewußt gewollt ist. Unterwerfen sich die Christen wie ihr Herr dem Willen Gottes, können auch sie den Versuchungen widerstehen (14,38b) und zur Heilsvollendung gelangen (13,13; vgl. 13,33—37).

[16] Christliche Existenz und der Menschensohn, Versuch einer Neuinterpretation des Terminwortes Mk 13,30, in: SNTU 8(1983) 18—69.

Voraussetzung für die Begegnung der Christen mit ihrem Herrn nach ihrem Tod ist der Umstand, daß ihr Herr als der Menschensohn schon jetzt in seine Herrlichkeit eingesetzt ist (13,26; vgl. 14,62). Deshalb kann er schon jetzt seine Auserwählten durch seine Engel sammeln. Weil die Sammlung der Zerstreuten in der Apokalyptik (vgl. auch Mt 13,41—43) erst am Ende geschieht, lassen sich m. E. die meisten Exegeten dazu verleiten, auch unseren Text auf die Parusie zu beziehen. Entsprechend dem apokalyptischen Grunddogma, wonach Gott erst am Ende zugunsten seines Volkes eingreift[17], ist es nicht anders vorstellbar. Dem apokalyptischen Dogma steht aber die durchgängige neutestamentliche Überzeugung gegenüber, daß mit dem Christusereignis die Endzeit begonnen hat, das Heil also schon gegenwärtig geschenkt ist. Für Mk 13,26 heißt das: Der Menschensohn sammelt jetzt schon die Zerstreuten, so daß das wahre Gottesvolk entsteht.[18] In Mk 13,26f ist somit auf andere Weise gesagt, was Jesus seinen Jüngern angesichts seiner Passion voraussagt: Nach seiner Auferstehung wird er seinen zerstreuten Jüngern nach Galiläa vorausgehen (14,27; vgl. 16,7). Was in Mk 13,26f in apokalyptischer Sprache gesagt wird, formuliert Mk 14,27f; 16,7 in der Hirtensprache: Der Hirt geht seiner Herde voraus und sammelt sie auf diese Weise zu einer Herde, so daß die christliche Gemeinde entsteht[19].

Gegen unsere Interpretation könnte man nun einwenden, Mk 13,32 gebe eindeutig den Termin der Parusie an, der nach 13,30 bald eintreffen werde; denn „die Stunde" bzw. „jener Tag" zielten auf den nahen Termin der Parusie. Das ist tatsächlich die gängige Interpretation. Dagegen spricht jedoch der Gebrauch der beiden Zeitangaben auf der Ebene der Markusredaktion. Mk benutzt nämlich „die Stunde" nur noch zweimal, nämlich in 14,34.41. Dort ist die Stunde gemeint, die der Vater für Jesus bestimmt hat (14,35f) und in der der Menschensohn den Sündern ausgeliefert wird (14,41; vgl. 9,31). Gemeint ist also zweifelsfrei die Todesstunde Jesu. Aber auch die andere Zeitangabe „an jenem Tag" läßt sich auf der Ebene der Markusredaktion nicht auf die Parusie beziehen. Nach Mk 2,20 ist „jener Tag" die Zeit, nachdem den Jüngern der Bräutigam genommen ist, weshalb sie dann fasten werden. Auf diese Weise macht der Evangelist klar, daß jener Tag nicht mehr — wie in der jüdischen Eschatologie — der Tag des Endgerichts ist, sondern dazu dient, die Gegenwart als eschatologische Heilszeit zu qualifizieren. Ähnliches gilt für den eschatologischen Ausblick in Mk 14,25: Jesus sagt seinen Jüngern, daß er nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken werde bis zu jenem Tag, an dem er ihn neu trinkt im Reich Gottes. Auch hier ist der Zeitraum nach seiner Auferstehung gemeint, nicht aber eine Einschränkung auf die Parusie.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die in Mk 13,30 gemeinten Ereignisse, die Zerstörung des Tempels, Tod und Auferstehung Jesu wie seine Inthronisation als Menschensohn, der seine Erwählten sammelt, umfaßt. Für die Christen zur Zeit der Niederschrift des MkEv ist das alles eingetroffen, wie es in Mk 13,30 vorausgesagt ist. Sie haben deshalb allen Grund, ihr Vertrauen auf ihren Herrn zu setzen. So drückt Mk 13 einerseits das Erwählungs-

[17] Vgl. *H. Giesen*, Johannes-Apokalypse (SKKNT 18), Stuttgart ²1989, 13f.

[18] Nach meiner Interpretation erklärt sich auch, warum im Zusammenhang von Mk 13,26f nicht vom Gericht die Rede ist, was der gängigen Exegese Schwierigkeiten bereitet. Vg. *H. Giesen*, Existenz 42—50.

[19] Vgl. dazu *H. Giesen*, Der Auferstandene und seine Gemeinde. Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses (16,1—8), in: SNTU 12(1987)99—135, hier 119—125.132f.

bewußtsein des Evangelisten aus, das er seinen Gemeinden bewußt machen will, und andererseits seine Sorge, die Christen könnten in ihrer Bedrängnis schwach werden. Deshalb ermahnt er sie, wachsam zu sein, damit sie die Heilsvollendung erreichen.

Mk 13 will — wie die frühjüdisch-apokalyptische Literatur — den Christen Mut und Zuversicht zusprechen. Dagegen unterscheidet sich die Sicht von Mk 13 grundlegend von der pessimistischen Sicht der jüdischen Apokalyptik. Christliche Existenz ist begründet durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi. Durch sie ist die Äonenwende grundsätzlich vollzogen. Auch im Hintergrund von Mk 13 steht deutlich die Vorstellung von der Herrschaft Gottes, auch wenn das Wort selbst nicht vorkommt.

4.2 Das „Terminwort" in Mk 9,1

Für die Mehrheit der Exegeten steht auch für Mk 9,1 („. . . von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht kosten, bis sie das Reich Gottes mit Macht kommen sehen") fest, daß hier von der nahen Parusie die Rede ist, auch wenn manche hier schon eine Reflexion über die Parusieverzögerung erkennen wollen.[20] Demgegenüber verheißt m. E. der irdische Jesus den Umstehenden, daß sie noch während ihres Lebens, also vor ihrem Tod, die Herrschaft Gottes als in Macht gekommen erfahren werden. Für die Christen ist diese Verheißung nach Ostern genau so erfüllt wie die Vorhersage Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung. Weil das Wort dem irdischen Jesus in den Mund gelegt ist, muß es futurisch formuliert werden. Sobald der Menschensohn in Macht eingesetzt ist (Mk 13,26f) und er deshalb alle Macht im Himmel wie auf Erden besitzt (Mt 28,18), kommt auch die Herrschaft Gottes in Macht (Mk 9,1). Nur wer sich dem im Glauben öffnet, kann es jetzt schon als Wirklichkeit erfahren. Jene, die die Erfahrung der Gottesgemeinschaft nach Mk 9,1 machen, sind dieselben, die nach Mk 13,27 als Erwählte vom erhöhten Menschensohn aus der Zerstreuung zur einen Gemeinde zusammengeführt werden.

Dem entsprechen auch die Aussagen im Mk 1,14f und 4,11: Nur wer sich der Botschaft von der nahen Gottesherrschaft in Umkehr und Glauben öffnet, wird sie auch erfahren. Nur wer den Boten dieser Herrschaft annimmt, dem schenkt Gott auch sein Heil.

Mk 9,1 spricht also nicht von der nahen Parusie, sondern von der jetzt schon möglichen Gotteserfahrung. Alle drei Texte (Mk 1,14f; 4,11; 9,1) lassen ein ausgeprägtes Erwählungsbewußtsein des Evangelisten erkennen, das er mit seinen Gemeinden teilt oder ihnen zumindest vermitteln will. Darin stimmen die Texte wiederum mit Mk 13,26f überein.

4.3 Das „Terminwort" in Mt 10,23

Das Wort, wonach die Mission in den Städten Israels nicht beendet sein wird, wenn der Menschensohn kommt, ist an die zwölf Jünger (10,5) gerichtet, die das wahre Israel repräsentieren.[21] Sie empfangen nach der Auferstehung den Auftrag zur Mission unter den Heidenvölkern

---

[20] Vgl. *H. Giesen*, Jésus et l'imminence du règne de Dieu selon Marc, in: *M. Benzerath* u. a. (Hg.), La Pâque du Christ — Mystère de salut (FS F.—X. Durrwell) (LD 112), Paris 1982, 91—119; *ders.*, Mk 9,1 — ein Wort Jesu über die nahe Parusie?, in: TThZ 92(1983) 134—148; *ders.*, Erwartete Jesus das nahe Ende der Welt? Zu Mk 1,14f; 4,11; 9,1, in: *ders.*, Glaube und Handeln. Bd. 1 (s. Anm. 3) 111—131.

[21] Vgl. *H. Giesen*, Naherwartung 158; *A. Sand*, Mt 225; *J. Gnilka*, Mt 379; *J. M. McDermott*, Mt 10:23 in Context, in: BZ 28(1984)30—240, hier 235: „In any case the mission to the Jews will end only with the worlds end."

(Mt 28,16—20). Mt 10,23 macht deutlich, daß die Parusie Christi die zeitliche Grenze für die Israelmission ist. Auf diese Weise ist für Israel wie für die Heidenvölker der Missionsauftrag zur bleibenden Aufgabe der Kirche gemacht.
Beachtet man die starke Betonung der Gegenwärtigkeit des Heils bei Jesus und im Zeugnis der frühen Kirche, das sich in den synoptischen Evangelien widerspiegelt, dann gibt es in der johanneischen Eschatologie allenfalls eine Akzentverschiebung, aber keine grundsätzliche Änderung.

5. Naherwartung bei Paulus?

Ähnlich wie das JohEv gebraucht Paulus nur äußerst selten die Wendung „Herrschaft Gottes". Die Sache aber greift er durchaus auf, nämlich vor allem mit Hilfe der Rechtfertigungsterminologie. Die Äonenwende hat sich auch nach Paulus durch das Christusereignis vollzogen. Grundsätzlich sind alle im stellvertretenden Sühnetod Jesu den eschatologischen Tod gestorben (2 Kor 5,14). Folglich haben sie Zugang zum neuen eschatologischen Leben, das den Glaubenden geschenkt ist (5,15). Im Glauben rechtfertigt Gott den Gottlosen (Röm 4,5; 5,6), in der Taufe wird diese Heilstat Gottes ratifiziert (Röm 6,3—5 u. ö.). Der Christ ist dann mit Gott durch Christus und den Dienst der Kirche versöhnt (2 Kor 5,18) und wird so zum Sohn bzw. zur Tochter Gottes (Röm 8,14—17; Gal 4,7). Ein „Herrschaftswechsel" hat sich vollzogen: Der Christ steht nicht mehr unter der versklavenden Macht der Sünde, sondern dient im Glaubensgehorsam Gott.

Das Erlösungshandeln Gottes in Christus wirkt sich auch an der übrigen Schöpfung aus. Aber hier ist ein Unterschied zu beachten: Während der Christ in Hoffnung gerettet ist (8,24), ist die übrige Schöpfung der Nichtigkeit in Hoffnung unterworfen (8,20). Den Christen wurde also schon jetzt Heil zuteil, dessen Vollendung allerdings noch aussteht (Röm 8,17—19.23f).[22] Paulus aber gibt keinen Zeitpunkt an, wann sich die Hoffnung der übrigen Schöpfung erfüllt.

Die meisten Exegeten vertreten dem gegenüber dezidiert, nach 1 Thess 4,13—18 seien Paulus selbst und ein Großteil der Gemeinde von der nahen Wiederkunft Christi überzeugt gewesen.[23] Eine genaue Analyse von 1 Thess 4,15 in seinem Kontext vermag jedoch zu zeigen, daß diese Interpretation nicht stichhaltig ist. Denn der Vers ist zu übersetzen: „Wir, die Lebenden, haben den Verstorbenen nichts voraus, sollten wir bis zur Parusie Christi zurückbleiben." Entscheidend für diese Übersetzung ist die Beurteilung des zweiten Partizips „die Zurückbleibenden". Nach der gängigen griechischen Grammatik engt das zweite Partizip Präsens „die Zurückbleibenden" das erste „die Lebenden" ein und qualifiziert sie auf diese Weise. 1 Thess 5,1—11 bekräftigt unsere Auslegung, insofern Paulus dort einschärft, man solle wachsam sein, weil der Zeitpunkt der Parusie völlig ungewiß sei. Paulus vertritt einen offenen Parusietermin, der zeitlich nahe sein kann, aber nicht muß. Das ließe sich durch andere Texte des Paulus, die immer wieder für die Naherwartung angeführt werden, bestätigen.[24]

---

[22] Vgl. dazu *H. Giesen*, Jesu Tod als Zugang zur „Gerechtigkeit Gottes". Zum Verständnis von 2 Kor 5,21, in: *ders.*; Glaube und Handeln. Bd. 2: Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (EHS.T. 23/215), Frankfurt am Main-Bern-New York 1983, 99—11, hier 100—103.
[23] Vgl. *H. Giesen*, Naherwartung des Paulus in Thess 4,13—18?, in: SNTU 10(1985)124—150.
[24] Vgl. *H. Giesen*, a.a.O. 140—142 (zu 1 Kor 15,51—54).146f (zu 1 Kor 7,29—31; 2 Kor 5,1—10).

6. Naherwartung im übrigen Schrifttum des neuen Testaments?[25]

6.1 Der Verfasser von 2 Thess muß sich vor allem mit der These auseinandersetzen, der Parusietag stehe nahe bevor (2,1—12). 2 Thess sieht völlig richtig, daß sich diese These nicht auf Paulus berufen kann. Seinerseits schärft er die Naherwartung keineswegs ein, sondern hält den Termin der Parusie dadurch offen, daß er eine Reihe zuvor zu erfüllende Bedingungen nennt. Der Antichrist kann demnach schon bald kommen, aber er kann auch noch lange auf sich warten lassen.

6.2 Kol und Eph vertreten eine betonte Gegenwartseschatologie, wofür sie vor allem räumliche Vorstellungen benutzen. Der Glaubende stirbt in der Taufe nicht nur den eschatologischen Tod (Röm 6,3—5), sondern er wird mit Christus zugleich auferweckt (Kol 2,12; vgl. Eph 2,5f). Da das von Gott geschenkte Heil jedoch noch mit Christus verborgen (3,3) und erst in Zukunft offenbart wird, ist die zeitliche Komponente der Eschatologie im Kol gewahrt.

Der Eph verbindet die Eschatologie eng mit der Ekklesiologie. Die Kirche ist als himmlischer Heilsraum verstanden (Eph 3,19—22). Dennoch ist der zeitliche Aspekt durchaus erhalten, denn dieser Heilsraum muß von ihr noch selbst durchmessen werden (2,21f; 3,18f; 4,13.15f).

6.3 Der Hebr siedelt das eschatologische Heil oben an. Denn dort ist Christus, der durch seinen Tod als Hoherpriester ein für allemal Sühne geleistet hat (8,1—10,18). Das Heil wird zugleich aber auch als eine Größe gefaßt, die noch in der Zukunft zu erwarten ist (2,5; 6,5; 9,11; 10,1; 13,14). Auch in den paränetischen Teilen des Hebr wird keine Naherwartung eingeschärft (10,25.27.37), sondern die Unausweichlichkeit des Gerichts betont. Dasselbe gilt nach 1 Petr 4,5 für die Gegner der Christen. Wenn 1 Petr 4,7 vom nahen Ende aller Dinge spricht, erinnert er die Christen daran, daß sie schon in der eschatologischen Endzeit leben, was einen entsprechenden Lebenswandel erfordert (4,8—11; vgl. 4,13.17).

6.4 2 Petr 3,8 argumentiert jenen gegenüber, die über das Ausbleiben der Parusie spotten, mit Ps 90,4, „daß beim Herrn ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind". Menschliche Berechnungen müssen im Blick auf den Parusietermin überhaupt versagen. In 3,1—13 verwendet 2 Petr das Wort Parusie nicht als terminus technicus für die Wiederkunft Christi, sondern für die machtvolle Anwesenheit Christi in der Gegenwart.

6.5 Selbst in der Offenbarung des Johannes blickt man dem Ende nicht mit gespannter Naherwartung entgegen. Die Christen werden vielmehr zur Glaubenstreue ermuntert, auch wenn sie dafür mit ihrem Leben einstehen müssen. Nach Offb 20,4f wird zudem vorausgesetzt, daß alle treuen Christen gestorben sind, bevor sie an der ewigen Herrlichkeit Christi teilhaben. Am Ende wird Gott sich jedoch auch seinen Feinden gegenüber durchgesetzt haben. Die Spannung vom schon jetzt geschenkten Heil und der Vollendung des Heils im neuen Jerusalem kommt ebenfalls deutlich zum Ausdruck. In der Taufe werden die Christen zum königlichen Herrschaftsbereich Gottes (1,6), so daß Gott und Christus schon jetzt in der Gemeinde herrschen. Die aktive Mitherrschaft mit Christus jedoch ist erst in der eschatologischen Zukunft gegeben (5,9; 20,6; 22,5). Auch in der Offb ist das Heil also als Gemeinschaft mit Gott und mit Christus verstanden.

[25] Vgl. *H. Giesen*, Naherwartung (Anm. 1)160—162.

Selbst der Ruf „Amen. Komm Herr Jesus!" (22,20), der wahrscheinlich die aramäische Formel maranatha wiedergibt, kann nicht als Argument für eine brennende Naherwartung geltend gemacht werden. Der liturgische Kontext macht vielmehr deutlich, daß darum gebetet wird, daß Jesus in der gottesdienstlichen Versammlung nahe sein möge.[26] Die Christen bleiben sich bewußt, daß die Gemeinschaft mit Gott und mit Christus nicht in ihrer Verfügungsgewalt ist. Deshalb müssen sie immer wieder darum beten, daß der Herr ihnen nahe sei. Das erinnert auch an die Aussagen von 2 Petr 3,1—13 und an die Zusage in Mt 18,20 und 28,20.

7. Ergebnisse

Allen neutestamentlichen Schriften ist die Grundüberzeugung gemeinsam, daß mit dem Christusereignis die Endzeit begonnen hat. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis leben die Christen in der Endzeit. Das besagt aber noch nichts über die Dauer dieser Zeit, da sie vor allem als eine qualifizierte Zeit verstanden wird: Es ist die Zeit, in der die Glaubenden schon am Heil Gottes teilhaben, in der sie schon in der Gemeinschaft mit Gott leben. Die anfängliche Heilserfahrung bedeutet jedoch nicht, daß das Heil nur stückweise erfahren wird. Gott nimmt den Menschen, der es in keiner Weise verdient, vielmehr ganz in seine Gemeinschaft auf. Die gegenwärtige Heilserfahrung in der christlichen Gemeinde unterscheidet sich von ihrer Vollendung vor allem dadurch, daß sie in der Gegenwart nur über den Glauben erfahrbar ist. Der Glaube schließt immer auch ein, daß Gott noch verborgen ist, die Herrschaft Gottes also nur als Geheimnis zugänglich ist (Mk 4,11). Die damit verbundene Dunkelheit wird erst beseitigt, wenn der Glauben nicht mehr von innen und außen angefochten wird, sondern wenn Gott jede Träne abgewischt haben wird, so daß keine Trauer und Klage mehr herrscht (Offb 21,4; vgl. 7,17). Solange der Christ auf dieser Erde lebt, gilt es, den Glauben im Alltag zu bewähren.

In diesem Zusammenhang sind auch die Aussagen zu verstehen, die gewöhnlich zugunsten einer Naherwartung angeführt werden, die nun nochmals geordnet zusammengefaßt werden sollen:

7.1 Mk 13,30 macht zusammen mit Mk 13,26f und 9,1 eine eminent ekklesiologische Aussage. Sie spiegeln die Überzeugung des Evangelisten und seiner impliziten Leser wider, daß sich die Herrschaft Gottes schon jetzt in Macht erfahren läßt, wenn Menschen sich ihr im Glauben öffnen (vgl. auch Mk 1,14f; 4,11f). In ihrem ekklesiologischen Anliegen treffen sich diese Texte mit Apg 1,6. Denn die dort gestellte Frage der Apostel „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?" zielt nicht auf die Parusie oder deren Verzögerung, sondern im Zusammenhang mit 1,5 auf die Geistausgießung, die die Endzeit einleitet.[27] Denn auch nach Lk verwirklicht sich die Herrschaft Gottes bereits anfanghaft in der Kirche.[28] Wie allein der irdische Jesus seinen Zeitgenossen die Herrschaft Gottes und damit seinen Vater vermitteln konnte, so kann es in der nachösterlichen Zeit nur der erhöhte

[26] Vgl. *H. Giesen*, Johannes- Apokalypse 179—182.

[27] Vgl. dazu *G. Schneider*, Die Apostelgeschichte. Erster Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1—8,40 (HThK V/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 201; *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte. Kap. 1—12 (ÖTK 5/1—GTB 507), Gütersloh-Würzburg 1981, 56; *H. Giesen*, Verantwortung des Christen in der Gegenwart und Heilsvollendung. Ethik und Eschatologie nach Lk 13,24 und 16,16, in: ThG 31(1988)218—228, hier 227. Vgl. *H. Giesen*, Der Heilige Geist als Ursprung und treibende Kraft des christlichen Lebens, in: *ders.*, Glaube und Handeln. Bd. 2 (Anm. 17) 19—42, hier 21—24.

[28] Vgl. *H. Giesen*, Verantwortung 227.

Menschensohn (Mk 13,26f), der seine Gemeinde sammelt (13,27), der seine Jünger zur Gemeinde werden läßt, indem er ihnen nach Ostern wie ein Hirt den Schafen nach Galiläa vorausgeht (14,27f; 16,7). Im Kontext von Mk 13,30 wie im Kontext von Mk 9,1 wird zudem betont, daß christliches Leben nur in Nachahmung des Geschicks Jesu möglich ist. Wer ihm in diesem Leben nachfolgt, der wird nach seinem Tod auch an seiner Herrlichkeit teilhaben (vgl. Mk 13,13; 13,33—37).

7.2 Mt 10,23 zeigt, daß die Hoffnung auf eine Umkehr Israels weitergeht, bis der Menschensohn kommt.

7.3 Wie schon Mt 10,23 lassen auch die übrigen Texte (1 Thess 4,13—5,11) den Termin der Parusie völlig offen, so daß sie zu jeder Zeit eintreten kann, weshalb eine Dauerbereitschaft gefordert ist. Die Aussage von der Naherwartung schärft in manchen Kontexten ein, daß man dem Gericht (Hebr, 1 Petr) nicht entrinnen kann.

7.4 Dabei soll nicht geleugnet werden, daß es in den frühen Gemeinden eine zeitliche Naherwartung der Parusie gab. Dazu führten Anschauungen aus der jüdischen Apokalyptik. Demgegenüber betonen neutestamentliche Schriftsteller die alleinige Initiative Gottes, der selbst bestimmt, wann der Menschensohn kommt. Dabei gibt es nie eine Terminangabe.

7.5 Durchgängig ist eine Wechselbeziehung zwischen Eschatologie und Ethik zu beobachten. Die Herrschaft Gottes ist zwar das dem Christen schon in der Gegenwart geschenkte Heil, das Gemeinschaft mit Gott und den Mitchristen bedeutet. Aber dieses Heil ist immer noch gefährdet. Es ermöglicht ein entsprechendes Handeln, aber erzwingt es nicht. M. a. W., der Christ kann noch sündigen.

7.6 Jesus und allen neutestamentlichen Schriftstellern ist die personale Vorstellung vom Heil gemeinsam. Das gilt für die Bezeichnung des Heils als Herrschaft Gottes, aber auch für die paulinischen Aussagen: Nach ihm kommt es ja in der Taufe zu einem Herrschaftswechsel. Die Christen bilden eine Gemeinschaft in Christus. Gerade weil das Heil die Gemeinschaft mit Gott und Christus bedeutet, kann es nicht zu einem gesicherten Heilsbesitz kommen. Denn über einen Herrn kann der Mensch nicht verfügen. Das ist auch der Grund dafür, daß der Mensch immer wieder (darum) betet: „Deine Herrschaft komme" oder „Komm, Herr Jesus!" So gesehen, betrifft die Frage nach der wahren Naherwartung unsere Gottesbeziehung. Wenn uns Gott in unserem irdischen Leben nahe ist, dann ist er es um so mehr, wenn der Glaube ins Schauen übergegangen sein wird (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7); denn der Tod kann uns nicht „scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn" (Röm 8,39).

7.7 Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es in der Botschaft des NT keine Parusieverzögerung gibt. Anders stellt sich das für die Christen dar, die eine Naherwartung vertreten und deshalb z. B. von Paulus korrigiert werden müssen (vgl. z. B. 1 Thess 4,13—18).

7.8 Die von mir herausgestellte eschatologische Sicht der neutestamentlichen Botschaft könnte Konsequenzen für die heutige Pastoral haben, die hier nur anzudeuten sind. Predigt, Katechese und Liturgie müßten auch heute das Erwählungsbewußtsein der Christen stärken, das durchaus mit dem Eingeständnis, Sünder zu sein, vereinbar ist. Vor allem wäre der liebende Gott herauszustellen. Wer sich von seiner Liebe annehmen läßt, muß sein Gericht nicht fürchten, weil die Geborgenheit in Gott bereits im irdischen Leben jenseits des Todes endgültig und vollendet sein wird. In diesem Zusammenhang wäre auch darauf hinzuweisen, daß die Botschaft des NT auch heute gilt: Die Parusie ist zu jeder Zeit möglich, aber ihr Datum

ist nicht berechenbar. Der Christ soll so leben, daß er von ihr nicht überrascht werden kann (1 Thess 5,1—11). Wer so lebt, ist auch bereit, wenn Christus ihm nicht erst bei der Parusie, sondern schon im Tod begegnet.

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East

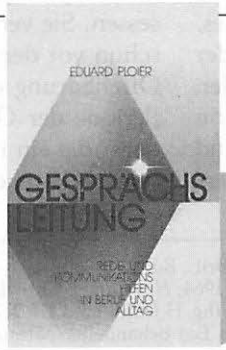
Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Edited by David Hellholm.

"This massive, beautifully edited volume contains a wealth of scholarly analysis and commentary on an important category in biblical study and in the general history of religions, that of 'apocalypticism'.
... The wide range of material covered and the generally high quality of scholarship in this book ensures that it will serve as an often-cited reference in the future scholarship on apocalypticism."
BIRGER A. PEARSON in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53, No. 2

2. Auflage 1988. XI, 910 Seiten. ISBN 3-16-145386-7 Leinen. DM 348,–

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Eduard Ploier
Gesprächsleitung
Rede- und Kommunikationshilfen in Beruf und Alltag
128 Seiten, 14,5 x 20,5 cm, kt., zahlreiche Grafiken, S 148.—/DM 22,—
ISBN 3-85329-731-5



Eine gefestigte Rede- und Gesprächssicherheit ist der erste Schritt zum Erfolg.
Direktor Eduard Ploier, seit Jahrzehnten in der Erwachsenenbildung tätig, gibt wertvolle Hilfen für die Arbeit mit Gruppen, für Sitzungen und Konferenzen, für Gespräche im Beruf und Alltag.

GERHARD B. WINKLER

Chiliastische Ideen und christliche Wirklichkeit

Der Begriff Chiliasmus stammt vom griechischen „chilioi" (tausend). Demnach wird der Traum von einer tausendjährigen Heilszeit auf Erden, der auf die Menschen stets eine große Faszination ausgeübt hat, als Chiliasmus bezeichnet, oder auch als Millenismus, abgeleitet vom lateinischen „mille" oder „milia". Die auf Offb 20,2—4 gestützte Erwartung eines Tausendjährigen Reiches Christi auf Erden sowie der nachfolgenden Ereignisse der Überwindung des Satans, des Weltuntergangs, der Auferstehung der Toten und des Jüngsten Gerichts löste besonders an Zeitenwenden starke Bewegungen aus. Auch unsere Zeit ist — angesichts der bevorstehenden zweiten christlichen Jahrtausendwende — stark geprägt vom chiliastischem Gedankengut, das in hohem Maße auch das Verhalten der Menschen bestimmt. (Redaktion)

Die schlimmste Katastrophe seiner dreitausendjährigen Geschichte, die über das Judentum vor 50 Jahren hereinbrach, wurde unter anderem mit mythischen Urbildern und Vorstellungen aus der Welt der Religiosität herbeigeführt. Diese Archetypen stammten aus der jüdischen Apokalyptik und Messiaserwartung. Man muß diesen Umstand als tragische Ironie von einzigartiger Dimension ansehen. Es beweist die geradezu diabolische Verführbarkeit des menschlichen Geistes, daß der tödliche Judenhaß im Volk der „Dichter und Denker" von irrationalen Sehnsüchten und Heilserwartungen, von vernunftwidrigen Abwehrhaltungen und Projektionen und von einem säkularisierten Chiliasmus genährt wurde, von dessen religiösen und altjüdischen Wurzeln keiner der Verführer und der Verführten wohl eine Ahnung hatte.

Die nationalsozialistischen Propagandisten wußten aber offensichtlich genau, daß man mit solchen, aus der Religionsgeschichte stammenden Erlösungsmythen auch die tieferen Schichten von Menschen aufwühlen kann, die sich weder als Christen bekannten noch religiös gebunden fühlten.

Der evangelische Theologe Adolf von Harnack hatte in seinen Forschungen über den Chiliasmus, denen wir uns auch hier verpflichtet sehen[1], mit Entschiedenheit auf das altjüdische Wesen des Chiliasmus hingewiesen. Man müßte aber wohl zu den eben zitierten Phänomen chiliastischer Massenverführung ergänzend bemerken, daß im Chiliasmus des alten Judentums eine Mißdeutung der alttestamentarischen Messiaserwartung vorliegt. Diese Mißdeutung wurde durch die Religionsgeschichte suggeriert, welche durch die Offenbarungsgeschichte Israels eigentlich hätte berichtigt werden müssen. Man könnte vereinfacht sagen: Die Juden sind mit ihrem Chiliasmus heidnisch-mythischen Vorstellungen aufgesessen. Sie verbanden mit diesem Begriff schon vor der Entstehung der Geheimen Offenbarung des Johannes eine irdische Periode der Gerechtigkeit und des Friedens, die ein irdischer Messiaskönig mit seinen Getreuen in einem künftigen Got-

[1] *A. von Harnack*, Art. „Millenium", in: Enc. Brit., Bd. 15 (1962), 494—496. Vgl. für das Folgende auch: *E. Benz*, Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934, ²1964; *H. Wolters*, Christliches Schwärmertum im 13. Jahrhundert, in: Handbuch der Kirchengeschichte (hg. H. Jeding), Bd. III/2, 306—313; volkstümlich: *W. Nigg*, Das ewige Reich, München ²1967. Umberto Eco behandelte spätmittelalterliches Material in seinem bekannten Roman „Name der Rose".

tesreich irdischer Art gestalten würde. In diesem messianischen Paradies auf Erden, einem „Tausendjährigen Reich", sollte das Böse durch messianische Herrschaft eliminiert sein. Am Ende der „Tausend Jahre" bietet der Satan noch einmal seine ganze Macht zu einem Endkampf auf, der von Gott selbst entschieden wird. Hierauf erfolgt die allgemeine Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht.

Charakteristisch für diesen Chiliasmus war es, daß er von einer irdischen Herrschergestalt getragen wurde, daß sein Anbruch noch in der Zukunft zu erwarten und zu terminisieren war und daß er einen totalen Erlösungsanspruch erhob. In der erträumten messianischen Utopie gab es praktisch nicht mehr die Theodizeefrage, d. h. das Ärgernis des Bösen. Das „Tausendjährige Reich" sollte demnach ein Himmel auf Erden sein. Der Endkampf mit dem Bösen wurde nur noch zum Vorspiel für das Erscheinen Gottes, zum zweiten Himmel.

Auch die Chiffre vom „Dritten Reich" stammt aus der apokalyptischen Tradition und bedeutet in ihrem Ursprung und in ihrer massenpsychologischen Anwendung etwa das gleiche wie der Chiliasmus. Sie wurde zwar von den Propagandisten politisch umgedeutet: Das *Erste Reich* war demnach das römisch-deutsche Kaisertum, das *Zweite* der Staat Bismarcks, das *Dritte* sollte Hitlers Heilszeit sein. Die spiritualistischen Joachimiten (von Joachim von Fiore +1202), auf die weiter unten eingegangen wird, träumten von einer Dritten Heilszeit des Hl. Geistes, welche das unvollkommene Zeitalter des Vaters und des Sohnes ablösen sollte.

I. Wie die Kirche den Chiliasmus zu „taufen" suchte: Offb 20,2 und 4—10

Bis etwa 150 n. Chr. war die junge Kirche sehr eindringlich von chiliastischen Vorstellungen geprägt. Harnack sprach davon, daß der jüdische Chiliasmus sogar von den Christen behütet und weitertradiert wurde, nachdem die Juden unter dem Eindruck mißglückter messianischer Aufstände Zuflucht und Identität in der rabbinischen Gesetzestreue gesucht hatten.[2] Doch erkannten die ersten Christen, bereits als die ersten Paulusbriefe geschrieben wurden, daß die christliche Erlösungslehre und Verheißung der letzten Dinge sich erheblich von der Apokalyptik der Juden oder gar der Heiden unterschied. Man nahm einerseits teil an der chiliastischen Gestimmtheit der jüdischen Glaubensbrüder, man war fasziniert von den Vorstellungen des „Tausendjährigen Reiches", andererseits hatte man diese Ideen zurechtzurücken, zu korrigieren und zu „taufen".

Der Christ brauchte nicht auf ein künftiges Millenium zu warten. Für ihn existierte es bereits in Kreuz und Auferstehung (in der „Verherrlichung" des Herrn Jo 17,1 u. a.). Der Christ sollte keinem Messiaskönig mehr nachlaufen, noch einem endzeitlichen Heilspropheten (Mk 13,22). Er durfte kein Paradies auf Erden erwarten. Denn das Reich war „innerlich" (Lk 17,21). Er durfte auch nicht wie die falschen Chiliasten seine täglichen Pflichten in Erwartung eines kommenden Reiches vernachlässigen (2 Tess 3,10). Die Christen mußten lernen, daß man den Letzten Tag nicht durch sittlichen Rigorismus und legalistische Praktiken herbeizwingen konnte. „Das Himmelreich leidet zwar Gewalt . . ." (Mt 11,12), aber trotzdem ist der Letzte Tag eine gnadenhafte Offenbarung und die letzte Erlösungstat Gottes.

Im Umkreis der Chiliasten wucherten die Privatoffenbarungen und Geheimprophetien. Das wiederum schmeichelte jenen Menschen, die zu einem auserwählten Kern „Wissender", ja „Eingeweihter" gehören wollten.

[2] *A. von Harnack*, Millenium, a.a.O., 495.

Das kirchliche Amt mußte verhindern, daß die Gemeinden in „Eingeweihte" und „Nichteingeweihte" gespalten würden. Die Bischöfe (die „Aufseher") mußten darauf verweisen, daß mit den letzten kanonischen Schriften die Offenbarungsgeschichte im Prinzip abgeschlossen sei. Alle Privatoffenbarung sei daran zu messen, ob und wieweit sie mit dem auf der abgeschlossenen Offenbarung beruhenden Glauben der Kirche übereinstimme. Die Christen wußten zwar, daß die *ecclesia militans* nicht mit dem „Reich Gottes" einfach gleichzusetzen sei. Trotzdem mußten sie im Sinne Augustins[3] den Chiliasten sagen, daß das „Tausendjährige messianische Reich" in der konkreten sündigen *und* heiligen Kirche zu suchen sei. Daher ist diese kirchliche Zeit schon prinzipiell erlöst: Der Fürst dieser Welt ist schon gerichtet" (Jo 12,31). Oder mit anderen Worten: Der auferstandene Herr hat bereits die „alte Schlange" (Off 12,9) in Ketten gelegt. Auf dieses „Gericht" und seine „Tausend Jahre" brauchen die Christen nicht mehr zu warten. Die Märtyrer und Blutzeugen des Christlichen Chiliasmus sind zwar aller Verehrung wert, sie bilden aber nicht eine Sekte innerhalb der „Gemeinschaft der Heiligen", vielmehr ist ihre Auferstehung nur der Anfang eines universalen Heilsprozesses im Rahmen der sichtbaren Kirche. Ihre Auferstehung leitet nur die allgemeine Auferstehung ein. Was wir soeben erörtert haben, findet sich im 20. Kapitel der Geheimen Offenbarung des Johannes dargestellt. Es ist die einzige Stelle der hl. Schrift, an der das Motiv vom „Tausendjährigen Reich" direkt vorkommt.[4] Der Verfasser sah sich offenbar veranlaßt, einen Topos aufzugreifen, der seinen religiös bewegten Zeitgenossen nicht fremd war, den er aber aufgrund der christlichen Ostererfahrung umzudeuten gedachte: Der Hagiograph schildert, wie der Gottesengel (nicht ein pseudomessianischer Held) herniedersteigt, und, mit „Schlüsselgewalt" (Offb 20,1, Mt 16,18) ausgestattet, den teuflischen Drachen in Ketten legt. Das Tausendjährige Reich der Christen ist demnach ein Gebilde, das von Gott, nicht von den Menschen stammt. Obendrein scheint Johannes anzudeuten, daß der chiliastische Exorzismus der Christen instrumental durch die kirchliche Binde- und Lösegewalt (Mt 16,18) vollzogen wird. Der rechtgläubig christliche Chiliasmus wird mit einer Gerichtsszene eröffnet (Offb 20,4). Dabei richten und herrschen die Blutzeugen, die sich nicht mit dem Antichrist (dem „Tier und seinem Bild") eingelassen hatten, mit dem verherrlichten Christus. Der Antichrist ist hier demnach keine bloß zukünftige Größe, auf welche die Chiliasten bangend warten, sondern eine gegenwärtige bzw. vergangene. Die eine Auferstehung der Toten wird in zwei Phasen vorgestellt. Die erste ist die der Blutzeugen, die als Erweckte mit dem auferstandenen Christus ihre Herrschaft antreten, so, wie es in der apokalyptisch gefärbten Kreuzigungsszene bei Mt 27,52 heißt: „. . . die Gräber öffneten sich, und viele Leiber der Heiligen, die entschlafen waren, standen auf. Sie kamen nach seiner Auferstehung aus den Gräbern heraus, gingen in die Heilige Stadt und erschienen vielen." Das orthodoxe „Tausendjährige Reich" wird demnach durch die „Verherrlichung" Jesu und die prinzipielle Auferstehung aller Toten begründet. Denn die auferstandenen Blutzeugen bilden keine privilegierte Sekte innerhalb der „Gemeinschaft der Heili-

[3] „Über den Gottesstaat". Vgl. *A. Vögtle*, Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet, Freiburg 1981, 152—162, S. 152. Zu Augustins Umdeutung des Chiliasmus: *H. Grundmann*, Studien über Joachim von Fiore, Leipzig 1927, Repr. Darmstadt 1975, 85—87.

[4] *A. Vögtle*, ebd.

gen", vielmehr bestreiten sie nur den ersten Akt des einen chiliastischen Weltendramas, als dessen Finale die allgemeine Auferstehung erfolgt. Auch hier wird sektenhafter Verengung des göttlichen Heilswillens vorgebaut. Für die Tradition der kanonischen Apokalyptik ist die Endzeit bereits durch das Erlösungswerk Christ angebrochen. Die Christen befinden sich in einer beständigen Verfolgungssituation. Der endzeitliche Antichrist ist bereits in den Verfolgern am Werk. Das Erlösungswerk Christi schreitet in dieser Verfolgungssituation voran und wird durch einen letzten Gnaden- und Rettungsakt Gottes abgeschlossen.
Das wäre der Maßstab der kanonischen Apokalyptik für einen christlich zurechtgerückten Chiliasmus gewesen. In der Praxis beachteten christliche Propheten, Schwärmer und Chiliasten diese Vorgabe nur wenig. Ja man mißverstand sogar die kanonische Apokalypse derart, daß es Kreise im christlichen Kleinasien gab, die sich weigerten, die Johannes-Apokalypse wegen ihres tatsächlichen Mißbrauchs als kanonische Schrift anzuerkennen. Das war noch am Ende des zweiten Jahrhunderts so.

II. Konkrete Ausformungen des Chiliasmus

Im folgenden sei je eine konkrete Ausformung des Chiliasmus für das christliche Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit exemplarisch geschildert und gleichzeitig versucht, einen Zusammenhang aufzuzeigen, der, wie mir scheint, zwischen den kirchenkritischen Chiliasmen der Vergangenheit und den entsprechenden säkularisierten Vorgängen der Gegenwart besteht.

1. Der altkirchliche Montanismus als Gefahr, die Kirche der Märtyrer und der „kleinen Herde" (Lk 12,32) zum Prinzip zu machen und den universalkirchlichen Auftrag aufzugeben.

Als es den Christen glückte, 313 von Kaiser Konstantin toleriert zu werden und ihre Lehre von Theodosius 381 sogar als Staatsreligion anerkannt wurde, hatten sie eine zweifache Gefährdung ihres Wesens hinter sich: Die eine war die altchristliche Gnosis, durch die die Christen in Gefahr waren, im Pandämonium hellenistischer Selbsterlösungsschulen aufzugehen. Die zweite war der Montanismus mit seinen Abarten. Wären die Christen der ersten Versuchung verfallen, existierten sie heute wohl so wenig wie die Orphiker, Pythagoräer und Mithrasjünger. Wären sie der zweiten gefolgt (wie etwa der geniale Theologe Tertullian, 155—222), worüber noch zu reden sein wird, dann hätten die Christen wahrscheinlich auf ähnliche Art überlebt wie das rabbinische Judentum. Es gäbe ihrer vielleicht 10 Millionen, es gäbe aber sicher keine katholische Weltkirche. Es bleibt der Phantasie jedes einzelnen überlassen, darüber nachzudenken, wie die Geschichte Europas in diesem Fall verlaufen wäre. Ein Phänomen wie die Weltmission wäre jedenfalls undenkbar gewesen.
Der Montanismus war eine chiliastische Bewegung im kleinasiatischen Phrygien des 2. Jahrhunderts. Eusebius von Caesarea berichtet darüber zu Beginn des 4. Jahrhunderts.[5]

Montanus stammt aus einem kleinen Dorf, Ardabau, an der Grenze zu Mysien. Möglicherweise war er ursprünglich ein Priester der Kybele gewesen. Aus dieser Erfahrung hätte er das ekstatische Element in seinen Chiliasmus übernommen. Unter dem Prokonsul Gratus fing Montanus zu prophezeien an.

[5] *Ch. P Loughram*, Art. „Montanismus", in: Enc. Brit., Bd. 15 (1962), 749f; *Eusebius von Caesarea*, Kirchengeschichte (hg. H. Kraft), München 1967, 16, 7ff.

Ihm schlossen sich bald die Prophetinnen Prisca, Priscilla und Maximilla an. Sie beriefen sich auf den Prakleten,der in ihnen wirksam sei. Ganze Dörfer in Phrygien sollen zu diesen Enthusiasten übergegangen sein. Wie üblich, ebbte die Bewegung bald wieder ab, nur auf dem Land, das seelsorglich etwas unterbetreut war, hielt sie sich hartnäckig. Diese Propheten fühlten sich immer mehr als Instrumente des Hl. Geistes, neben dem Geist der Kirche und in Ergänzung zu ihm. Sie hielten ihre Anhänger durch konkrete Voraussagen des Milleniums in Atem. Das himmlische Jerusalem sollte konkret auf einer Ebene zwischen den phrygischen Dörfern Pepuza und Tymion herabsteigen.

Diese Chiliasten beriefen sich immer wieder auf das 20. Kapitel der Johannesapokalypse, ohne zu merken, wie sehr dieses Buch ihre Ideen korrigierte. 177 exkommunizierte daher erstmals eine Synode unter Führung des Bischofs Appollinaris von Hierapolis die Bewegung. Den entscheidenden Schlag führte Bischof Dionysius von Alexandrien (190—265), indem er eine nur symbolische Deutung des „Tausendjährigen Reiches" forderte und — wegen des allzu leicht möglichen Mißbrauchs — nun sogar die kanonische Johannesapokalypse nicht mehr als kanonisch anerkannte. Im Westen hingegen wurde die Kanonizität der Geheimen Offenbarung nicht angezweifelt. Der Chiliasmus hielt sich hier u. a. auch aus diesem Grund bis in 4. Jahrhundert.Hier, und vor allem im Bereich der afrikanischen Theologie, wurde er nun in einer moralisierenden Rationalisierung und Verengung so rezipiert, daß er zunächst als weniger gefährlich erschien, in Wirklichkeit aber auf eine äußerst bedenkliche Verfälschung des Kirchenbildes im bereits zitierten Sinn hinauslief. Tertullian von Karthago war für diese Entwicklung maßgeblich verantwortlich.[6]

Tertullian erhielt als Sohn eines römischen Centurio eine hervorragenden rhetorische und juridische Ausbildung. Er war belesen in den griechischen Philosophen, obwohl er sie — außer Seneca — als Christ später ablehnte. Er stellte erstmals in der lateinischen Sprache für apologetische Zwecke in etwa eine Summe der christlichen Lehren zusammen. Obwohl er sich um 207 von der Kirche in Karthago trennte und Haupt einer exzentrischen Montanistengemeinde in seiner Heimatstadt wurde, stand er zu allen großen Dogmen der damaligen Christenheit, einschließlich des geistlichen Amtes mit dessen Aufgabe der Tradierung des apostolischen Glaubens. Sein Lebensinhalt bestand in der kämpferischen Erledigung der christlichen Gnosis. Von den kleinasiatischen Montanisten übernahm er nicht die vordergründig chiliastische Schwärmerei, sondern nur das Prinzip einer zusätzlichen Offenbarung durch den Parakleten und den moralischen Rigorismus. Er war wohl der größte westliche Theologe vor Augustinus.

Tertullian führte in die Bibelauslegung so gesunde Grundsätze wie das Kontextprinzip ein, d. h. daß eine Stelle nur in ihrem Zusammenhang richtig gedeutet werden kann. Insofern ist er eigentlich nicht als Fundamentalist zu bezeichnen. Andererseits legte er die Schrift wieder völlig willkürlich aus, wenn seine gewalttätige Polemik es zu erfordern schien. Sein Begriff einer zweiten prophetischen Offenbarung, den er von den Montanisten übernahm, ermöglichte eine private Dogmenbildung neben der hl. Schrift als Glaubensquelle und unabhängig vom kirchlichen Amt. Damit war der Weg zur lehrmäßigen Sektiererei freigekämpft. Um den schwärmerischen Chiliasmus der Phrygier zu übernehmen, war Tertullian zu gebildet und zu sehr Rationalist. Sein Rigorismus erscheint vielmehr als rationalisierter Chiliasmus. Das „Tausendjährige Reich" wird jetzt von denen, die „Gewalt anwenden" (Mt 11,12), durch asketische Strenge an sich gerissen. So kam es zum Verbot der Wiederaufnahme der *lapsi* (der Abgefallenen), der Wiederverheiratung, aller Berufe, die mit der heidnischen Religion in Kontakt bringen, sowie des Theaters und zu einer abschätzigen Beurteilung der Philosophie, zu einer

[6] Art. „Tertullian", in: Enc. Brit., Bd. 21 (1962), 964—966.

rigorosen Bußpraxis, zur Empfehlung des Martyriums usw.
Dieser Rigorismus und die damit verbundene Menschenverachtung konnte in einer Welt des Hedonismus und esoterischen Selbstgenusses einiges Aufsehen erregen, aber im Grunde war diese Art von Fanatismus auch Selbstsucht und verführte ihre Anhänger zur „Werkerei".
Die Gnadenlehre des hl. Augustinus wurde daher auch zur Überwindung dieses asketischen Chiliasmus geschrieben. Tertullian war einer der ganz großen Vordenker der westlichen Christenheit, andererseits machten seine chiliastische „Reichs"-Theologie und sein chiliastischer Rigorismus Schule in der patristischen Literatur und waren mitverantwortlich für unevangelische Härten in der altkirchlichen Spiritualität, die im Mittelalter überwunden werden mußten. Wer die Konstantinische Wende als Sündenfall der Kirche versteht, wird sich Tertullian zum Kirchenvater erwählen und in seiner rigoristischen Sektenkirche das Heil erblicken. Wer dagegen in der „Privatisierung"[7] der Religion den Verlust aller religiösen Sinngebung sieht, wird mit Augustinus Tertullian und sein „Tausendjähriges Reich" als rechten Weg ablehnen.

2. Medium aevum: Oder die Suche nach dem Zeitalter des heiligen Geistes.

Augustinus versuchte, was die offizielle kirchliche Theologie anlangt, mit dem Chiliasmus gründlich aufzuräumen. Es hat den Anschein, daß er dabei auch Erfolg hatte. Erst in den Tagen des Abtes Joachim von Fiore (+1202) wurde der Chiliasmus wieder ein Problem maßgeblicher Kreise der Kirche. Richard Landes[8] hat kürzlich gezeigt, daß Augustinus mit seinen sechs Weltaltern, von denen das sechste mit Christus beginnt, trotzdem auch Anlaß für ein Weiterleben des Chiliasmus gegeben hat. Denn die Leser und Abschreiber warteten gespannt, wann die Chronik dieses *aevum* zu Ende gehen würde. Wenn wir heute von „mittelalterlichen" Zuständen sprechen, ist das abwertend gemeint. In unserem unreflektierten Sprachgebrauch haben wir dabei Denkklischees übernommen, die Humanisten und Reformatoren gebrauchten, um ihre „Heilszeit" von dem als dunkel und reformbedürftigen „mittleren" Zeitalter abzusetzen. Dabei griffen sie, ohne es wohl zu wissen, auf eine große chiliastisch-prophetische Tradition des späten Mittelalters selbst zurück. Das Mittelalter stellte sich mit Hilfe des Chiliasmus eigentlich selbst in Frage. Wenn Tertullian Chiliast war, so deswegen, weil er eine „reine" Kirche haben wollte, die sich kämpferisch und klar von Heiden, Juden, Gnostikern, Hellenisten, Markionisten, Sabellianern und Philosophen distanziert und absondert. Der unchristliche Kaiser mit seinem Kult war der Antichrist. Da waren die Fronten klar. Im christlichen Mittelalter wurde dagegen nur ausnahmsweise auch ein Kaiser wie Friedrich II. zum Antichristen in der politischen Propaganda hinaufstilisiert.[9] Aber insgesamt stritt der mittelalterliche Chiliasmus mit sich selbst. Im Mittelalter sind fast alle religiösen Bewegungen als Versuch zu verstehen, aus eben diesem christlichen Mittelalter

[7] *R. Sennett*, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität („The Fall of Public Man", New York 1977), Frankfurt 1983, deutete die Kulte und esoterischen Heilsreligionen als „Verfall", während sie die Bejahung des Imperium durch die Kirche nach 313 positiv bewertet.

[8] *R. Landes*, Lest the Millenium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100—800 CE, in: *W. Verbeke* etc. (Hg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, Löwen 1988 (= Mediaevalia Lovaniensia I/XV), 137—211.

[9] *R. E. Lerner*, Frederick II, Alive, Aloft und Allayed, in Franciscan-Joachite Eschatology, in: Apocalyptic Expectations, a.a.O., 359—384.

mit seiner innigen Verzahnung von Religion und Politik, Thron und Altar, Christentum, Gesellschaft, Bildung und Kultur auszubrechen. Die religiösen Bewegungen (Reformorden, Katharer, Waldenser, Bettelorden, Apostoliker, Humiliaten, Brüder vom freien Geist, Fraticellen, Mystiker und Gottesfreunde, Wiclifiten und Hussiten) rebellierten im Grunde gegen die Konstantinische Wende.

In einem Waldensertext[10] wurde dieses Anliegen sehr deutlich formuliert: Alles Unheil der Kirche fing mit Papst Silvester I. (314—335) und Kaiser Konstantin an. Damals verlor die Kirche ihre Unschuld, nämlich die Armut als *nota ecclesiae* (Erkennungszeichen der „heiligen" Kirche). Damals sei neben Silvester ein armer Papst erwählt worden, der in den Untergrund ging. Auf ihn führen die Waldenser ihre apostolische Sukzession zurück.

Die Kritik ging immer in etwa die gleiche Richtung, auch wenn die Intensität nicht stets so radikal war wie bei den Apostolikern eines Fra Dolcino aus Novara, der um 1300 den chiliastischen Anbruch der Geistkirche und den bewaffneten Kampf proklamierte, um dem neuen Reich zum Durchbruch gegen die Herrschaft der Priester und Pfründen zu verhelfen. Wenn man es genau betrachtet, war der gesamte Armutsprotest des Mittelalters nicht primär ein asketisches Problem, sondern ein strukturelles. Es ging dabei im Grunde genau um die Problematik des chiliastischen Montanismus der frühen Christenheit. Tertullian hätte nie eine „Volkskirche" akzeptiert mit allen Mängeln und allen Gefahren für die christliche Botschaft. Die offizielle Kirche des 4. Jahrhunderts entschied sich für die „Volkskirche" und gegen die Idee einer rigoristischen Sektenkirche von „Heiligen". Man könnte auch sagen, sie entschied sich gegen den Chiliasmus und für die „schmutzige" Politik. Sie hat aber gerade damit für die wahre „Armut" Jesu, nämlich seine inkarnatorische Entäußerung, mehr Verständnis gezeigt als die Schwärmer aller Zeiten.

Eine der großen Leitfiguren des mittelalterlichen Chiliasmus mit einer erstaunlichen Wirkungsgeschichte wurde Joachim von Fiore (1132—1202).

Er stammte aus dem „großgriechischen" Kalabrien, wurde zunächst Zisterzienser, 1177 Abt von Corazzo, legte sein Amt nach einigen Jahren nieder und widmete sich zunächst in Casamari, später in Fiori seinen apokalyptischen und geschichtstheologischen Schriften und einer neuen „spirituellen" Ordensgemeinschaft von einiger lokaler Bedeutung. Seine persönliche Lauterkeit war unbestritten. Seine Trinitätslehre wurde auf dem Vierten Laterankonzil wegen tritheistischer Tendenzen moniert. Er sagte das Zeitalter des Hl. Geistes für 1260 voraus. Neue Orden sollten dem Parakleten den Weg bereiten. Er war zwar nicht explizit antihierarchisch und antiklerikal, denn der Klerus sollte neben den Verheirateten *(conjugati)* eine bleibende Aufgabe auch in der kommenden monastischen Geistkirche haben, aber implizit war bei ihm doch eine erhebliche Kritik an der Kirche der Prälaten, der Pfründen und der Regalien gegeben. Das zeigte sich bei seinen Anhängern und Rezeptoren.

Es lag wohl an der chiliastischen Dynamik seiner Schriften (Apokalypsenkommentar, Figurenbuch, Prophetien u. a.), daß sich die meisten Schwarmgeister des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit auf ihn beriefen. Besonders die Franziskaner-Spiritualen fühlten im 13./14. Jahrhundert eine geistige Nähe zu ihm. Cola di Rienzo deutete ihn im 14. Jahrhundert politisch um, Thomas Müntzer führte 1525 die Bauernheere mit joachimitischen Ideen an. Über den deutschen Pietismus

[10] *I. v. Döllinger,* Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters Bd. 2: Dokumente, München 1890, Repr. Darmstadt1968, 352: „Socius autem ejus ut enarrare audivit ab eo recessit et his non consensit, sed viam paupertatis tenuit."

gelangten seine Ansichten auch noch in die Geschichtskonstruktionen der Deutschen Idealisten (Hegel und Schelling)[11]. Die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zehrten von seinem Geist.[12] Von daher war der Weg nicht mehr weit zu den totalitären Geschichtsideologien und den ins Politische umgedeuteten Chiliasmen der totalitären Demagogen dieses Jahrhunderts.

3. Neuzeitlicher Chiliasmus

Damit haben wir den Chiliasmus und seine offensichtlich unverwüstliche Faszination bis in die Neuzeit hinein verfolgt. Religiös im konfessionsgeschichtlichen Sinn institutionalisierte sich der Chiliasmus vor allem in den protestantischen Freikirchen und Sekten. Diese puritanische Tradition ist mit dafür verantwortlich, daß der Politik der Vereinigten Staaten eine idealistisch-utopische Komponente anhaftet, die auf die von Machiavelli kommenden Europäer oft befremdend wirkt. Die Reformation in ihrem schwärmerischen Flügel war, wie schon erwähnt, ausdrücklich chiliastisch eingestellt. Luther distanzierte sich von dieser schwärmerischen Apokalyptik. Aber das ganze Zeitalter war apokalyptisch gestimmt und hielt Ausschau nach Messiassen, nach dem „ewigen Evangelium" (Offb 14,6), nach einem neuen Zeitalter der „Reformation", einer reinen Lehre und einer reinen Kirche und es hielt auch Ausschau nach den Zeichen der Wiederkunft, nämlich der Bekehrung der Juden und der der Heiden und dem Erscheinen des Antichrist. Hatte man in früheren Jahrhunderten das apokalyptische „Tier aus dem Meer" (12,18) meist mit einer weltlichen Herrscher- und Verfolgergestalt in Zusammenhang gebracht, so wurde jetzt erstmals der römische Papst als Antichrist verteufelt. Das wäre sowohl bei Tertullian als auch bei Joachim undenkbar gewesen. Das bedeutet, daß die Apokalyptik und der Chiliasmus für die reformatorischen Kirchen, vor allem für die schwärmerische und täuferische Kleinkirchentradition, nun der Selbstidentifikation und Selbstrechtfertigung dienen mußte. Wenn die Großkirche, von der man sich trennt oder die den Bann ausspricht, vom apokalyptischen Antichrist repräsentiert wird, dann wird die eigene kirchliche Existenz zur Heilsnotwendigkeit.

Wir erleben derzeit eine gigantische Bankrotterklärung marxistischer Heilslehren, allerdings nur in jenen Ländern der Erde, wo ihre Anhänger beweisen konnten, was sie wirklich zum Wohl der Menschen beizutragen vermögen. Wer jedoch meint, daß damit die säkularisierte Geschichtstheologie vom Heilszeitalter der Techniker und der Wissenschaftler zu Ende geträumt ist, täuscht sich wohl. Denn der Marxismus wird als chiliastische Heilslehre gerade dort nicht seine Faszination verlieren, wo er nicht auf dem politischen Prüfstand steht. Denn in den Menschen bleiben offensichtlich Ängste, Sehnsüchte und Erwartungen religiösen Ursprungs, die nach Erfüllung drängen, auch wenn ihre Träger meinen, auf den Gottesglauben verzichten zu können. Bei Walter Nigg finden sich Belege und Literatur zu diesem bekannten, aber umstrittenen Thema.[13]

Auf dem ersten Blick mag es befremdend wirken, die humanistischen Jugendsekten der Gegenwart in ähnlicher Weise wie die

[11] *J. Ratzinger*, Art. „Joachim v. Fiore", in : ²LThK, Bd. 5 Sp. 375f.

[12] Vgl. *E. Beyreuther*, Die Erweckungsbewegung, Göttingen ²1977; *R. Zinnhobler*, Neue Quellen zur Geschichte der religiösen Erweckungsbewegung des 19. Jh. in Oberösterreich, in: Ostbairische Grenzmarken 25(1983)88—99.

[13] *W. Nigg*, Das ewige Reich, a.a.O., 345—365, 377—378.

Montanisten, Joachimiten, Flagellanten, Taboriten, Schwärmer und revolutionären Mystizisten auf ihre säkularisierten religiösen Ursprünge zurückzuführen und als moderne Chiliasten zu bezeichnen. Tatsächlich vermag jedoch die Rede von „New Age", vom „Zeitalter des Fisches" u. ä. analoge Tiefenschichten, vor allem in jugendlichen Idealisten, anzusprechen wie die Rede vom „Tausendjährigen Reich" und der „Klassenlosen Gesellschaft".

Hans-Georg Heinrich/
Alfred Klose/
Eduard Ploier (Hg.)
Politische Kultur in Österreich
Gewidmet Heinrich Schneider zum 60. Geburtstag
192 Seiten, 17 x 24 cm, geb.,
S 298.—/DM 44,—
ISBN 3-85329-774-9



Die Formen der innenpolitischen Auseinandersetzungen und die moralischen Haltungen der Entscheidungsträger in einem Staat bestimmen die politische Kultur. Anläßlich des 60. Geburtstages des angesehenen Politikwissenschafters Heinrich Schneider geben prominente Kenner der politischen Landschaft Österreichs — wie Kardinal König, Anton Pelinka u. v. a. — eine Bestandsaufnahme und kritische Analyse.



158 Seiten. Paperback.
DM 24,–.
ISBN 3-7666-9635-1

Neuerscheinung

Verantwortbarer Umgang mit den Möglichkeiten des Fortschrittes

Johannes Reiter

Menschliche Würde und christliche Verantwortung

Be-denkliches zu
Technik, Ethik, Politik

Der Mensch unserer Zeit macht die Erfahrung, daß technischer Fortschritt nicht immer die beabsichtigten positiven Folgen für ihn und seine Lebenswelt hat. Dieses Buch ist ein Appell an die christliche Verantwortung, ein Aufruf zur Wachsamkeit und zur ethischen Reflexion.

Verlag Butzon & Bercker, D-4178 Kevelaer 1

ULRICH G. LEINSLE

Von der Weltordnung zur Lebensordnung

Aufgabe und Grenze der Philosophie nach Augustinus' Dialog „De Ordine"

In einer Interpretation Augustinus' soll gezeigt werden: Philosophie scheitert als Erklärung einer umfassenden Weltordnung, findet als Theorie der Wissenschaften zu sich selbst und hat in der Veränderung des Lebens ihre zentrale Aufgabe.
Der Autor ist Professor für Systematische Theologie (Phil.-theol. Propädeutik) an der Universität Regensburg. (Redaktion)

Philosophie und Leben scheinen nicht selten wenig miteinander zu tun zu haben. Beispiele „gelebter Philosophie" sind heute gegenüber der angeblich „grauen Theorie" gesucht.[1] In diesem Zusammenhang erscheint die Philosophie des jungen Augustinus von besonderer Wichtigkeit: Sie führt ihn zur Bekehrung und liefert ihm sein erstes Lebensmodell, verbunden allerdings mit einem Scheitern seiner Theorien an den theoretischen Fragen der Weltordnung. Dargestellt hat Augustinus diese Thematik in seinem Dialog *De Ordine*, der uns ein Bild „praktizierter Philosophie" entwirft.[2]

Augustinus' Dialog ist zumindest literarisch auf dem Landgut Cassiciacum anzusiedeln, in das sich Augustinus im Herbst 386 zwischen seiner Bekehrung und Taufe mit einigen seiner Verwandten, Freunde und Schüler zurückgezogen hat.[3] Hier versucht er, sich über zentrale Fragen seines Philosophierens klar zu werden. Zu diesen zählt die Frage des *ordo rerum*, der Weltordnung, die nach stoisch-neuplatonischer Auffassung durch Schicksal bzw. Vorsehung vorherbestimmt und bis ins Kleinste geregelt ist.[4] Augustinus sind die damit verbundenen Probleme aus Cicero, Plotin und Porphyrius vertraut.[5] Er ersetzt jedoch das stoische „fatum" durch das umfassende Wort „ordo".[6] Von den Interpreten des Dialogs wird fast immer das Ungenügen der hier gegebenen Antworten herausgestellt und ein Befremden an dem verworrenen Aufbau des Dialogs konstatiert.[7] Augustinus geht ja von der unbefriedigenden Behandlung der Weltordnung scheinbar unvermittelt zur Lebens- und Studienordnung über und begründet dies in den *Retractationes* mit dem geistigen Unvermögen seiner

1 Vgl. *F. Fellmann*, Gelebte Philosophie in Deutschland, Freiburg-München 1983, 7—11.
2 *B. R. Voss*, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, München 1970, 216.
3 Zur Historizität: *J. J. O'Meara*, The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine, in: VigChr 5(1951) 150—178; *G. Madec*, L'historicité des Dialogues des Cassiciacum, in: RevÉAug 31(1986) 207—231, *H. H. Gunermann*, Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus' De ordine, in: Recherches Augustiniennes 9 (1973) 225f.
4 *G. Verbeke*, Augustin et le stoicisme, in: Recherches Augustiniennes 1 (1958) 85—89.
5 *A. Solignac*, Réminiscences Plotiniennes et Porphyriennes dans le début du „De ordine" de saint Augustin, in AdPh 20 (1957) 446—465; *Ders.*, Doxographies et manuels dans la formation philosophique des saint Augustin, in: Recherches Augustiniennes 1 (1958) 113—148.
6 De ord. I,1,1 (CC SL 29, 89,3).
7 Vgl. *M. Hofmann*, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, Berlin 1966, 148—154; *L. Doignon*, Le De Ordine, son déroulement, ses thèmes, in: *G. Reale* u. a., L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano, Palermo 1987, 113—116.

Gesprächspartner.[8] Doch scheint gerade dieser Übergang in der Aufgabe der Philosophie, wie sie Augustinus in der Zeit seiner Bekehrung sieht, gerechtfertigt werden zu können: Er zeigt uns die Möglichkeiten und Grenzen rationaler Durchdringung der Welt auf.

1. Das Scheitern an der Weltordnung

Augustinus' Ausgangsfrage des ersten Gesprächs ist nur scheinbar banal: Welche Ursache hat das unruhige Plätschern des Wassers im Kanal vor der Villa des Verecundus?[9] Für den jungen Licentius, der sich gerade von der Poesie der Philosophie zugewendet hat, ist das kein Grund zur Verwunderung, denn alles geschieht nach einer determinierten kausalen Ordnung, wie es der stoischen Doktrin entspricht. Die Folge ist, daß man sich im Gegensatz zu Augustinus über nichts wundern darf. Allerdings kann die gesetzmäßige Ordnung („ordo" und „lex" werden z. T. synonym gebraucht) dem einzelnen verborgen sein.[10] Bereits das Sich-Wundern Augustins als Ausgangspunkt des Philosophierens weist aber in eine andere Richtung als der stoische Dogmatismus des Licentius.[11] Augustinus verlegt zudem die Diskussion von der „Höhe" stoischer Schicksalsdisputationen in die Ebene der alltäglichen „kleinen" Geschehnisse: Nicht der Lauf der Gestirne oder das Schicksal des Menschenlebens stehen hier zu Debatte, sondern das herbstliche Laub, eine Spitzmaus und schließlich ein Hahnenkampf.[12] An ihnen soll sich die durchgänge Ordnung des Universums, die jeden Zufall ausschließt, zeigen.

Im menschlichen Herstellen ist Ordnung gegeben, weil dieses von der Vernunft (ratio) geleitet ist. Mit genuin stoischer Argumentation aus Ciceros *De fato* weist Licentius seine Auffassung von der Ordnung aller Dinge nach: Nichts geschieht zufällig, nichts außerhalb der Ordnung, die letztlich auf Gott zurückgeführt wird. Gottes Vernunft garantiert die Ordnung aller Dinge, diese aber garantiert die vollkommene Rationalität und Verstehbarkeit der Welt. Gut stoisch wird deshalb auch die Weissagung einbezogen als Möglichkeit, den unabänderlichen Lauf der Dinge im voraus zu erkennen.[13]

Dieser stoische Optimismus des jungen Licentius zerbricht allerdings an zwei Fragen, die sich in seinem System als noch unlösbar erweisen: die Existenz des Bösen und die Freiheit Gottes. In beiden Fragen findet der Dialog zu keiner eindeutigen Lösung, obwohl Augustinus eine solche bereits andeutet. Die Erörterung des Problems des Bösen steht unter der doppelten Prämisse, daß nichts außerhalb der umfassenden Ordnung geschieht und diese Ordnung in der Vernunft Gottes begründet ist.[14] Zumal Augustinus nicht zwischen physischem und metaphysischem *malum* unterscheidet, erweist sich unter diesen Prämissen die Herkunft des Bösen als schwieriges Problem.[15] Licentius' erste Lösung, die Ordnung selbst als weder gut noch schlecht zu bezeichnen, führt zum Widerspruch, da sie doch auf

---

[8] Retr. I,3,1 (CSEL 36,19,12—14); vgl. *J. Rief*, Der Ordo-Begriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962, 9—18.

[9] De ord. I,3,7 (92,31—34).

[10] Ebd. I,3,8 (92,43—50); vgl. *Rief*, Ordo-Begriff 184—189.

[11] Vgl. *Doignon*, De Ordine 119—121.

[12] De ord. I,3,9 (93,67—89.). Zur Bedeutung von Laub, Hahn und Maus in der Stoa: *Gunermann*, Tradition 187f. 196.

[13] De ord. I,5,13f (95,19—96,50).

[14] Ebd. I,6,15 (96,12); 1,7,17 (97,10—12).

[15] *Rief*, Ordo-Begriff 253f.

den guten Gott zurückgeführt werden muß, ja geradezu die Art und Weise ist, in der Gott alle seine Werke tut.[16] Diese aber sollte nicht gut sein? Andererseits schließt die universale Ordnung Irrtum und Böses als Antithese notwendig ein, da Ordnung immer Unterscheidung beinhaltet. Doch kann Gott nicht Ursprung des Bösen sein, noch kann er das Böse lieben, da die Ordnung selbst aus ihm stammt und er die Ordnung liebt.[17]

Auch bei der Wiederaufnahme des Themas im 2. Buch wird keine endgültige Klärung der Frage erreicht. Festgehalten wird aber an der Kontrastfunktion schlechter Gestalten: der Tor im Lichte der Weisheit, Dirnen und Henker im Rahmen der staatlichen Ordnung, der häßliche unterlegene Hahn gegenüber dem Sieger, Barbarismen in Poesie und Rhetorik.[18] Die Kontrastfunktion erklärt freilich nicht den Ursprung des Bösen, sondern belädt die Disputanten nur mit neuen Problemen: Wenn die Ordnung und die Gerechtigkeit Gottes das Böse voraussetzen, um sich daran zu manifestieren, gibt es dann Ordnung erst nach dem Ursprung des Bösen? Dieser läge dann aber außerhalb der von Gott gegebenen Ordnung, was der ersten Prämisse der Diskussion klar widerspricht.[19] Der Ursprung des Bösen ist also im Rahmen der Philosophie, die Licentius und sein Mitschüler Trygetius hier vertreten, ein nicht zu lösendes Problem. Augustinus selbst gibt hier noch keine eindeutige Lösung jener Frage, die ihn noch lange beschäftigen sollte.

Das Problem des Bösen in der universalen Ordnung ist nun aber engstens verbunden mit der Frage der Stellung Gottes zu dieser Ordnung. Der *ordo* wird ja geradezu definiert als das, wodurch Gott alles wirkt.[20] Wenn nun aber Ordnung die Existenz des Bösen voraussetzt, kann sie bei Gott selbst, der ja ganz gut ist, nicht gegeben sein: Gott selbst und das, was bei ihm (apud deum, cum deo) ist, steht außerhalb der universalen Ordnung. Damit ist die universale Ordnung an einer entscheidenden Stelle durchbrochen.[21] Als Bereich, in dem die kausal-determinierte Ordnung gilt, erweist sich folglich vornehmlich die Welt der bewegten Dinge. Diese sind nicht „bei Gott". Sie bilden vielmehr diese sichtbare Welt im Gegensatz zur intelligiblen Welt Gottes und der ewigen Wahrheit, an der Augustinus in einer aus der Bibel begründeten Anwendung platonischer Zwei-Welten-Theorie festhält.[22] Dies hätte allerdings zur Folge, daß nun die Bewegung der Welt außerhalb Gottes, wenn auch nicht ohne Gott verläuft.[23]

Da nun aber auch der platonisch-stoische Weise im festen Besitz der Wahrheit unerschütterlich „bei Gott" ist, müßte auch er von der umfassenden Weltordnung ausgenommen sein. Die Trennung der beiden Welten kehrt bei ihm nicht nur wieder in der Zusammensetzung aus Leib und Seele, sondern auch der Seele selbst aus Sinnlichkeit und Vernunft. So müßte auch im Menschen selbst jener Teil, der „mit Gott" ist, von der umfassenden göttlichen Ordnung ausgenommen werden, was dem

[16] De ord. II,7,21 (118,20f).
[17] Ebd. I,7,17 (97,13—98,35).
[18] Ebd. II,4,11f (113,1—114,52).
[19] Ebd. II,7,23 (119,72—106).
[20] Ebd. II,1,2 (107,23); vgl. *Doignon*, De Ordine 125f. *S. U. Zuidema*, De Orde-Idee in Augustinus' Dialoog De Ordine, in: Philosophia Reformata 28 (1963) 1—18.
[21] De ord. II,1,2 (107,26—39).
[22] Ebd. II,7,23 (107,40—108,72); I,11,32 (106,44—49); vgl. *J. Pépin*, Une curieuse déclaration idéaliste du „De Genesi ad litteram" (XII,10,21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes, in: Ders., Ex Platonicorum Persona, Amsterdam 1977, 183—210.
[23] Zur späteren Lösung Augustins: *Rief*, Ordo-Begriff 168—194.

von Licentius anfänglich behaupteten stoischen Dogmatismus voll widerspricht.[24] Schließlich stellt sich die Frage, ob Gott selbst in der universalen Ordnung einbeschlossen ist, von ihr geleitet wird. Nach Licentius' Definition ist ja die Ordnung das, wodurch alles, was Gott festgesetzt hat, geleitet wird. Dies kann nicht auf Gott selbst zutreffen. Nun steht aber zumindest Christus in einer gewissen göttlichen Ordnung in seinem Kommen zu uns Menschen. Ist folglich Christus nicht Gott, sondern nur der Vater? Vor dieser Konsequenz scheut Trygetius natürlich zurück. Andererseits wird die universale Ordnung dadurch eine Gott vorgeordnete Instanz, die auch das Handeln Gottes bestimmt, also dessen Freiheit unmöglich macht.[25]

Das Scheitern dieser „kindlichen Behandlung bedeutender Probleme"[26] hat jedoch tiefere Bedeutung. Eine dogmatische stoisch-neuplatonische Position ist in ihren eigenen Widersprüchen zu Fall gekommen. Sie muß aufgegeben werden. Philosophie als System, das in einer bestimmten Schule gelernt wird, ist noch nicht die Form von Philosophie, die Augustinus für die Behandlung der beiden großen Fragenstellungen braucht, die aller Philosophie aufgegeben sind: Gott und der Weg der Seele zu ihm.[27]

2. *Die rationale Ordnung der Wissenschaften*

Die Weltordnung hat sich dem Philosophieren Augustins und seiner Schüler als widerständig erwiesen. Sie ist nicht in allem zu klären, nicht in ihrem Grund, Umfang und Grenzen einzusehen. So wendet er sich jenem Feld zu, in der die rationale Ordnung deutlicher zutage tritt als in der Welt: den Disziplinen der klassischen Bildung.[28] Denn in ihnen ist die rationale Ordnung am klarsten und bis in alle Einzelheiten einzusehen. Sie sind zugleich die nötige Vorbereitung zum richtigen Philosophieren.[29] Doch ist der Übergang von der Weltordnung zur Ordnung der Wissenschaften nicht nur aus der propädeutischen Rolle der Disziplinen auf die Philosophie zu begründen. Augustinus wird ja nicht nur eine Empfehlung abgeben, die literarischen und mathematischen Disziplinen zu studieren, sondern ihren Ursprung aus der Vernunft darstellen. Dies ist aber ein philosophisches Tun: An die Stelle der gescheiterten philosophischen Erörterung des Ursprungs und der Art der Weltordnung tritt nun die philosophische Erörterung des Ursprungs, der Einteilung und der Ziele der Wissenschaften.

Die pädagogische Bedeutung der Wissenschaften im Hinblick auf die Philosophie wird von Anfang an deutlich hervorgehoben. Die Freien Künste sind die Heilmittel gegen die schwankenden alltäglichen Meinungen, von denen die Menschen ohne sicheren Halt herumgetrieben werden. In dieser Funktion setzt sie Augustinus gleichberechtigt neben die Einsamkeit, wie ihn auch seine Bekehrung nicht in die Einsamkeit führt, sondern zur Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften mit seinen Schülern.[30] In ihr sieht er die

[24] De ord. II,2,5f (108,24—110,75).
[25] Ebd. I,10,29 (103,15—34).
[26] Ebd. II,1,2 (107,15). Auch Augustinus ist „in philosophia puer": Ebd. I,5,13 (95,24); vgl. *Doignon*, De Ordine 119.
[27] De ord. II,5,11 (116,47); II,17,47 (133,12f).
[28] Vgl. *H.-I. Marrou*, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1982, 237—279; *I. Hadot*, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984, 101—136.
[29] De ord. II,5,14 (115,7—14); vgl. *Marrou*, Augustinus 257—260.
[30] De ord. I,1,3 (90,53); vgl. *G. Kobler — U. Leinsle*, Gemeinschaft und Philosophie in den Frühschriften des hl. Augustinus, in: A Praem 62 (1986) 134f.

beste Vorbereitung zum Finden der Wahrheit und somit zum vollen menschlichen Glück. Außerdem fordert die richtige Lehrordnung, daß man mit dem Einfacheren anfange und dann zu den schwierigeren Problemen fortschreite.[31] Denn der Lauf der Dinge in der Welt ist nicht so, daß man hier sogleich die umfassende Ordnung der göttlichen Vorsehung erkennen könnte.

In den Wissenschaften soll sich also die Macht der Vernunft darstellen, die im Weltgeschehen und im Treiben der Menschen immer nur annähernd entdeckt werden kann.[32] Aufgabe einer philosophischen Begründung der Wissenschaften, die der umfassenden Ordnung nachspürt, ist deshalb die begründete Ableitung der Wissenschaften von einem Einheitsprinzip aus, das die Vielheit der Wissenschaften zu einem geordneten, von der Vernunft beherrschten und einsehbaren Kosmos gestaltet.[33] Augustinus wird dies in dreifacher Weise tun: in der Betrachtung des didaktischen Aufbaus der Wissenschaften, ihres Entstehungsgrundes und schließlich des konstruktiven Einheitsprinzips jeder Disziplin.

Der Aufbau des Studiums der Freien Wissenschaften vollzieht sich nach dem neuplatonischen Schema des Übergangs vom Sinnlichen zum Unsinnlichen. Deshalb geht Augustinus aus von den beiden vorherrschenden Sinnen des Menschen, dem Sehen und Hören. In beiden Bereichen ist die allem zugrundeliegende Vernunft aufzuspüren.[34] Der Weg der Entsinnlichung durch die Wissenschaften führt deshalb nach dem enzyklopädischen Schema der freien Künste von der Grammatik, die mit den Silben und gesprochenen Wörtern zu tun hat, über die Rhetorik, Dialektik und Musik, die alle dem Hören zugeordnet werden, zu den Disziplinen des Sehens: Geometrie und Astronomie, um schließlich in die Philosophie zu münden, die mit den beiden unsinnlichen Gegenständen, Gott und der Seele, beschäftigt ist.[35] Auffallend ist hier das Fehlen der Arithmetik, die Augustinus sonst selbstverständlich unter die Disziplinen rechnet. Sie ist in diesem Aufstieg vom Sinnlichen zum Unsinnlichen nicht so einfach unterzubringen, sondern wird gerade das zur Verfügung stellen, was für die rationale Durchdringung der Wissenschaften entscheidend ist: das Einheitsprinzip, mithin das Prinzip der Ordnung selbst.

Grund aller Wissenschaften ist die Vernunft selbst. Augustinus unternimmt es, die Entstehung der Wissenschaften aus der Vernunft allein abzuleiten: Der Zyklus der Freien Künste ist eine fortschreitende Verwirklichung, ein Ausdruck vollkommener Vernunft. Dazu greift Augustinus auf die wichtige Unterscheidung von „rationalis" für das der Vernunfttätigkeit Fähige und „rationabilis" für das von der vernünftigen Seele nach Vernunftprinzipien Hervorgebrachte zurück.[36] Vernunftgemäßheit besagt aber zugleich Ordnung: Einheit in eine Vielheit zu bringen; deshalb kann die Vernunft selbst Einheitsprinzip der Wissenschaften sein, in denen sich vollkommene Vernunftgemäßheit manifestiert. Um dies zu erkennen, muß freilich die Vernunft mittels der Wissenschaften zu sich selbst zurückkehren, reflexiv auf ihren eigenen Vollzug zurückgehen.[37] Die Begründung der Wis-

[31] De ord. I,8,24 (100,50—54); II,7,24 (120,112—118).
[32] Ebd. II,11,32 (125,34f).
[33] Ebd. II,11,33 (126,72—76); II,12,35 (127,17f); vgl. *Hadot*, Arts 105—108; 124—130.
[34] De ord II,11,32 (125,34—38); vgl. *Marrou*, Augustinus 225f.
[35] De ord. II,12,35—16,42 (127—130); vgl. *Marrou*, Augustinus 164—181.
[36] De ord. II,11,31 (125,28—34); vgl. *Hadot*, Arts 107.
[37] De ord. II,11,30 (124,1—6); II,18,4f (133,21—25); vgl. *O. Du Roy*, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, Paris 1966, 140.

senschaften setzt als philosophisches Geschäft deren lernenden Vollzug bereits voraus, wie es Seneca ausdrückt: „Wissenschaften soll man nicht studieren, sondern studiert haben".[38]

Die vollkommen rationale Ordnung der Wissenschaften aber zeigt sich schließlich dann, wenn in der einzelnen Wissenschaft das Einheitsprinzip aufgefunden werden kann. Dies tut Augustinus ausführlicher für die Grammatik, die dadurch auch als grundlegende Disziplin ausgewiesen wird. Grundlage dieser Disziplin ist die vernünftige Kommunikation; denn die Vernunft selbst ist ja das natürliche Band unter den Menschen.[39] Diese feste Verbindung unter den Menschen aber geschieht in der Sprache. Im Dienst der sprachlichen Verständigung, des gegenseitigen „Ausschüttens" des Geistes und der Gedanken, stehen die sprachlichen Zeichen als Lautzeichen. Die Sprachzeichen sind Lautzeichen, die nach stoischer Auffassung nicht unmittelbar die Dinge, sondern primär die Gedanken des Sprechenden bezeichnen. Zur Kommunikation mit den Abwesenden wird folglich das Schriftzeichen eingeführt. Auch die Schrift ist wie die Sprache eine Schöpfung der Vernunft. Die Ordnung aber zeigt sich immer dann, wenn eine Vielheit auf ein Einheitsprinzip zurückgeführt wird. So ist das Einheitsprinzip aller sprachlichen Disziplinen (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) das Laut- bzw. Schriftzeichen als Ordnungselement der Vielfalt der Dinge und Gedanken, die dadurch bezeichnet werden können. Mit dem einen Laut- bzw. Schriftzeichen engstens verbunden ist daher auch die Kunst des Zählens, ausgestaltet dann in der Arithmetik, in der sich Ordnung ebenfalls in vollkommenem Maße zeigt. Beide stehen am Ursprung der Wissenschaften, weil auch die Grammatik im Durchbuchstabieren (ein Zählen mit Buchstaben) ihre Vorstufe hat.[40]

Die mathematischen Künste, zu denen auch die Musik zählt, werden insgesamt auf das Zählen als ein Durchgehen mit Einheiten zurückgeführt. Dadurch wird Ordnung geschaffen. Die unendliche Vielfalt der Dinge wird begrenzt und nach einem oder wenigen Prinzipien durchschaubar aufgebaut. Aus dem elementaren Zählen erwachsen so die mathematischen Disziplinen, die didaktisch nach ihrer Nähe bzw. Ferne zur Sinnlichkeit angeordnet werden: Die Musik ist die oberste der dem Hören zugeordneten Künste, wobei der einzelne Ton ebenso behandelt wird wie das einzelne Sprachzeichen im Hinblick auf seine Bedeutung.[41] Auch die dem Sehen zugeordneten Wissenschaften, Geometrie und Astronomie, werden bis auf ihr letztes Einheitsprinzip, die Zahl, analysiert.[42] Dadurch ist aber die gesamte Ordnung der Wissenschaften bis ins letzte als vollkommen rational nachgewiesen. Die Wissenschaften sind deshalb nicht nur das geeignete Übungsfeld des Geistes zur Schulung der Vernunft, sondern selbst hervorragendes Objekt philosophischer Durchdringung, die sich somit nach dem Scheitern an der Ordnung des Realen, modern gesprochen, als Wissenschaftstheorie zu betätigen hat.

---

[38] *Seneca* ep. 88,2; vgl. *Marrou*, Augustinus 241.

[39] De ord. II,12,35 (127,6—23), vgl. *Kobler—Leinsle*, Gemeinschaft 146f; *U. Pizzani*, Schema agostiniano e schema varroniano della disciplina grammaticale, in: Studi su Varrone, Rieti 1979, II, 397—411.

[40] De ord. II,12,35 (127,16—23); vgl. *Kobler—Leinsle*, Gemeinschaft 147.

[41] De ord. II,14,39 (129,10—19); vgl. *U. Pizzani*, La sezione musicale dei Disciplinarum libri di Varrone Reatino, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani, Rieti, Settembre 1974, Rieti 1976,457—476.

[42] De ord II,15,42 (130,1—16); vgl. *Marrou*, Augustinus 214—225.

3. *Philosophie als Lebensordnung*

Die Beschäftigung des Philosophen mit den Wissenschaften könnte den Eindruck eines vollkommenen Intellektualismus erwecken, sähe nicht Augustinus die Ordnung der Wissenschaften und ihr Studium unmittelbar verbunden mit einer Einübung in das philosophische Leben. Die „Schule" von Cassiciacum ist ja gerade gekennzeichnet durch beides: eifriges Studium der Literatur und Disputieren philosophischer Fragen und den Versuch einer philosophischen Lebensgemeinschaft.[43] In der Widmungsepistel an Zenobius kommt dies bereits deutlich zum Ausdruck. Das Scheitern des Verstandes an der undurchschauten Weltordnung wird zurückgeführt auf das Fehlen der richtigen Selbsterkenntnis. Wie im Mosaikboden das Zusammenstimmen der vielen Steinchen gesehen werden muß, so auch in der göttlichen Weltordnung. Dies kann aber nicht, wer nicht gelernt hat, das Viele von einer Einheit aus zu betrachten. Dies zu lernen und die menschlichen Meinungen danach zu beurteilen, ist Aufgabe der philosophischen Einübung in den Wissenschaften und der philosophischen Lebensordnung.[44]

Ziel der philosophischen Lebensordnung ist der sich selbst zurückgegebene, in sich selbst zurückgekehrte Geist, der von einem Einheitsprinzip aus die Vielheit des Universums erst zu deuten vermag. Es ist der Mittelpunkt zu treffen, von dem aus alles beurteilt werden kann. Das Scheitern der Disputation über die Weltordnung hat deshalb tiefere Bedeutung: Es zeigt, daß alle Beteiligten noch nicht in diesem Zentrum verankert sind, in der philosophischen Lebensordnung noch nicht gefestigt sind. Dieses Zentrum aber ist primär der menschliche Geist selbst als das Vermögen der Wahrheit und die ursprüngliche Erfahrung von Einheit.[45] Diese Einheit schließt nicht eine Vielheit von Menschen aus, setzt vielmehr Gemeinschaft geradezu voraus; sie schließt allerdings das Sich-Hingeben an die Vielheit der äußeren Dinge und Sinneseindrücke aus, da in ihnen der Verstand seine eigentliche Tätigkeit nicht mehr recht durchführen kann, überall nach Einheit zu suchen und auf Einheit zu dringen.[46] Die Darlegung des ganzen Werkes *De Ordine* im Scheitern und in der positiven Ausführung hat deshalb nicht zuletzt den Sinn, den philosophisch interessierten Zenobius einzuladen, sich dieser Lebensordnung, die Augustinus in der Muße von Cassiciacum anfanghaft gegeben sieht, anzuschließen: Er lädt ihn ein, doch das Bessere zu wählen und sich jener Ordnung, die er in dieser Schrift dargelegt findet, einzugliedern.[47]

Diese Hinwendung zur Philosophie ist für Augustinus eine Bekehrung, wie er sie selbst mit 19 Jahren bei der Lektüre des *Hortensius* Ciceros durchgemacht hat. Sie impliziert ein moralisches und literarisches Programm, wie es in der „Schule" von Cassiciacum verwirklicht werden soll. Gerade deshalb ist Augustinus so ungehalten, wenn er sieht, daß seine Schüler immer noch intellektuelle und moralische Fehler an sich haben. Denn die Bekehrung zur Philosophie bedeutet nach neuplatonischem Muster klarerweise die Absage an Leidenschaften, körperliche

[43] De ord. I,2,7 (92,28); vgl. *Kobler—Leinsle*, Gemeinschaft 140-143.
[44] De ord. I,1,2f (90,39—55). Als einseitig pädagogische Deutung kritisiert *Doignon*. De ordine 148, mit Recht *M. P. Stappat*. Die Schola von Cassiciacum, Augustin „De Ordine", Bad Honnef 1980,22—24.
[45] De ord. I,2,3 (90,1—17).
[46] Ebd. I,2,3 (90,5f.13—17) vgl. *Kobler-Leinsle*, Gemeinschaft 147.
[47] De ord. I,2,4 (91,29—35).

Begierden, aber auch intellektuellen Hochmut und eitle Ruhmsucht.[48]
Geradezu poetisch verdichtet ist diese Mahnung an der Stelle, wo Licentius wie schon am Abend vorher bei der Verrichtung menschlicher Bedürfnisse gedankenlos den Vers Ps 79,8 singt: „Deus virtutum converte nos, et ostende faciem tuam et salvi erimus." In der Deutung Augustinus': „Bekehre uns Gott der Scharen, zeige uns dein Angesicht und wir werden heil sein." Im nachfolgenden Gespräch zeigt Augustinus, daß dieser Vers ganz gut zu jenem Ort paßt. Denn der wirkliche Sinn der Bekehrung besteht in der Abkehr vom Schmutz der Leidenschaften und von der Finsternis des Irrtums, hin zum Antlitz Gottes, das die Wahrheit ist. Nicht aber soll Licentius seine Dichtungen über Pyramus und Thisbe aufgeben, sondern er soll sie recht verstehen. Bekehrung geschieht für den jungen Augustinus nicht dadurch, daß wir etwas anderes tun als vorher, sondern dadurch, daß wir es anders als andere Menschen tun. Er weist Licentius hin auf die Ordnung der Wissenschaften, die uns erst den wahren Sinn von Pyramus und Thisbe enthüllen: Pyramus, das ist jetzt die Philosophie, die Wahrheit, letztlich Christus; Thisbe ist der Mensch, die Seele, die mit den Freien Künsten geschmückt ist und mit der Wahrheit vermählt werden soll.[49] Deshalb lautet die Aufforderung an den „bekehrten" Licentius erstaunlicherweise: Geh inzwischen wieder zu jenen Musen, deinen Versen und deinem Singen; aber versteh sie nun als Weg der mit den Wissenschaften geschmückten und durch die Tugenden schön gewordenen Seele zur Verbindung mit der Vernunft in der philosophischen Erkenntnis der Wahrheit, die letztlich Christus selbst ist.[50]
Die Philosophie erfordert aber nicht nur eine „Bekehrung", sie gibt auch selbst die Lebensregeln an für jene, die all ihr Streben auf Gott und die Seele ausrichten, die Philosophen. An stoische und neuplatonische Gedanken anknüpfend, sieht Augustinus in den philosophischen Lebensregeln das Gesetz Gottes selbst, das gleichsam in die Seele des Weisen überschrieben wird. Diese Regeln aber beziehen sich einerseits auf die Lebensordnung, andererseits auf die Studienordnung in den Wissenschaften. Beides gehört für den jungen Augustinus untrennbar zusammen.[51] Die hier gegebene, möglicherweise aus pythagoräischen Quellen gespeiste Lebensordnung weist erstaunliche Parallelen zu der ca. 397 entstandenen Mönchsregel auf, in der allerdings, da sie für Laienmönche geschrieben ist, die Ordnung der Studien nicht berücksichtigt wird. Wohl aber ist der Grundgedanke des Aufstiegs zur geistigen Schönheit und Einheit beibehalten.[52] Dies zeigt, daß es sich dabei für Augustinus um eine wirklich praktizierbare Lebensordnung und ein tiefes persönliches Anliegen handelt, das er auch als Bischof nicht aufgegeben hat. Die Philosophie will ja von den Leidenschaften frei machen, die nötige Unterscheidung auch im Umgang mit eigenen und fremden Fehlern lehren, den rechten Umgang mit den Mitmenschen, vor allem die Pflege der Freundschaft. In allem wird hier, großenteils noch nicht ausdrücklich

[48] Ebd. I,20,29f (103,34—104,75); vgl. *I. Gercken*, Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins, Osnabrück 1939, 86—90.
[49] De ord. I,8,22—24 (99—101); vgl. *Doignon*, De Ordine 121f.
[50] Vgl. *S. Battaglia*, Piramo e Tisbe in una pagina die Sant'Agostino, in: Filologia e Letteratura 9 (1963) 113—120.
[51] De ord. II,8,25 (121,1—7); vgl. *Doignon*, De Ordine 129.
[52] De ord II,19,51 (135,69f); II,20,53 (136,22); vgl. *L. Verheijen*. Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin, in: Augustiniana 22 (1972) 496—510.

christlich, das Ideal des philosophischen Lebens gezeichnet, beseelt von Glaube, Hoffnung und Liebe, in Gottesverehrung und der für die Studien benötigten äußeren und inneren Ruhe.[53]

4. Philosophie als Suche nach dem Einen

Als Grundprinzip aller Ordnung hat sich die Einheit erwiesen, die fähig ist, eine Vielfalt zu ordnen. Dieses *Unum* wird Augustinus schließlich als das eigentliche Ziel der Philosophie darstellen. In neuplatonischem Kontext ist darin nicht nur die mathematische und menschliche Einheit, sondern die Einheit Gottes selbst bezeichnet, das *Hen* Plotins; denn Gott ist die höchste und wirkliche Einheit.[54] Erst in der Erkenntnis Gottes zeigt sich der Zusammenhang und die Einheit der Weltordnung und jene Eigenschaft, die Augustinus immer der geordneten Einheit einer Vielheit zuerkennt: die Schönheit.[55]
Deshalb sieht Augustinus im Gegensatz zu seinen dogmatisch ausgerichteten Schülern die Ordnung nicht primär als Welt-, sondern als Lebensordnung, die uns zu Gott führen soll.[56] Wer durch die Schulung der Disziplinen hindurchgegangen ist und dort verstanden hat, das einheitstiftende Prinzip zu finden, der wird auch in der Philosophie nichts anderes finden als das Eine, doch nun in einem höheren Sinne: die Einheit des eigenen Ichs und die Einheit des göttlichen Ursprungs, die nur im einem wissenden Nichtwissen erreicht werden kann.[57] Dadurch wird der Mensch lernen, auch in seinem Wollen und Streben sich auf Einheit auszurichten, was im deutlichsten in der Freundschaft zutage tritt: „Was versuchen Freunde anderes als eins zu sein? Und je mehr sie eins sind, umso mehr sind sie Freunde."[58] In vielen Beispielen aus fast allen Bereichen des Lebens wird der Wert der Einheit dargestellt. Wo aber Einheit, Ordnung, Zusammenstimmen von Teilen gegeben ist, dort ist Schönheit: bei der Seele selbst, die sich entsprechend geordnet hat, und in der Außenwelt, vor allem aber bei Gott selbst und in der intelligiblen Welt der Wahrheit.
Für den, der diese geistige Schönheit liebt, gibt es nur den einen Weg der philosophischen Ordnung, um von dort aus dann die Fragen der Weltordnung neu zu stellen: gut leben, gut beten, gut studieren.[59] Die Philosophie kann also das Leben verändern, indem sie ihm eine neue Ordnung gibt. Die Frage nach der universalen Ordnung kann nur zu lösen erhoffen, wer sich selbst der Ordnung unterwirft. Die Ableitung der Weltordnung aus Gott scheitert, weil die Rückführung der Lebensordnung auf die Einheitsprinzipien (Seele, Gott) noch nicht geleistet ist. Dies ist aber die primäre philosophische Aufgabe: „Der Inhalt augustinischen Philosophierens wird hier zugleich zur Methode".[60]

---

[53] De ord. II,8,25 (121,7—37); vgl. *Kobler-Leinsle*, Gemeinschaft 137—143.
[54] Vgl. *K. Mertens*, Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinischen Frühschriften, Diss. München, Speyer 1940, 13—23.
[55] De ord. I,2,4 (90,18—22); vgl. *Verheijen*, Eléments 498—500.
[56] De ord. I,9,27 (102,9—12).
[57] Ebd. II,18,47 (133,5—20).
[58] Ebd. II,18,48 (133,37—40); vgl. *M. A. McNamara*, Friedenship in Saint Augustine, Freiburg/Schw. 1958, 192—225; *Kobler—Leinsle*, Gemeinschaft 140.
[59] De ord. II,19,51 (135,46—70); vgl. *Verheijen*, Eléments 474—484.
[60] *Rief*, Ordo-Begriff 72.

WILHELM ZAUNER

Mission und Ortskirche

Zur Jahrhundertfeier des Missionshauses St. Gabriel bei Wien hielt der Linzer Pastoraltheologe, der sein Fach auch an der dortigen Hochschule vertritt, eine Festrede, die hier in einer Bearbeitung dokumentiert wird. Der Vortrag enthält eine Begründung der Missionstätigkeit und auch spezieller Missionsorden in der Kirche, zeigt aber auch die damit verbundenen Impulse für den missionarischen Aspekt der Ortskirche auf. (Redaktion)

Bei der Grundsteinlegung des Missionshauses St. Gabriel am 26. April 1889 sagte der Stifter der Gesellschaft des göttlichen Wortes Arnold Janssen: „Zur größeren Ehre und Verherrlichung des Heiligen Geistes und des Gottes der ewigen Liebe! Zur Wohlfahrt unserer heiligen Mutter, der katholischen Kirche, und zu Verbreitung ihres Heiles und ihrer Segnungen auf die Völker, welche sie noch nicht kennen. Zum geistlichen Nutzen dieser Gegend und dieses von Gott geliebten Reiches." Damit ist das Thema dieser Überlegungen genannt: Mission und Ortskirche.

I. Mission und Apostolat

1. Der Begriffswandel

Janssen verstand in seinem Gründungswort unter Mission das, was man gemeinhin zu seiner Zeit damit gemeint hat, nämlich die gezielte Tätigkeit von Missionaren, Missionsschwestern und anderen Helfern zur Ausbreitung der Kirche in jenen Ländern, in denen sie noch nicht bzw. in einer starken Minderheit ist. So heißt es auch noch im Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Gemeinhin heißen Missionen die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen."[1] Im selben Dekret wird jedoch die missionarische Tätigkeit schon beschrieben als „Kundgabe und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte."[2] Mission wird in diesem Konzil nicht mehr als „Mitgliederwerbung" verstanden, sondern als zeichenhafte, sakramentale Darstellung des Heilsplanes Gottes bei allen Völkern. Damit ist auch die Einteilung in christliche Länder und Missionsländer hinfällig geworden. Die Kirche erscheint als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit,"[3] und das für die ganze Welt und unter allen Völkern, gleich ob sie dort viele oder wenige Mitglieder hat. Mission ist heute keine Einbahnstraße mehr, die von den christlichen zu den nichtchristlichen Völkern führt.[4] Mission

[1] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (= M) 6. In der Konzilsaula hat Kardinal Frings dazu erklärt: „Man vermeide in der Missionstheologie jeden analogen Gebrauch des Wortes 'Mission' für Gebiete, die ehemals christlich waren, heute jedoch entchristlicht sind. Der Missionsgedanke muß in seiner ganzen ursprünglichen Leuchtkraft erstrahlen; er besagt die Verkündigung unseres Herrn Jesus Christus an Orten, wo dieser heilige Name noch nicht gepredigt worden ist." In: ZMR 50(1986)23.

[2] M 9.

[3] Kirchenkonstitution 1.

[4] Vgl. *J. Mitterhöfer*, Der Missionsbegriff: Werden und Wandel, in: ThPQ 132(1984)249—262.

ist Kommunikation, ist ein lebendiger Austausch, ein gegenseitiges Lehren und Lernen. Mission ist Beteiligung am Entdecken der Hoffnung für die Welt. Mission ist ein Dialog,[5] in dem auch der andere zu Wort kommt: Miteinander reden — miteinander tragen — miteinander leiden — miteinander für eine Ordnung der Welt eintreten, die dem Willen Gottes entspricht. Die Mission achtet nicht nur andere Kulturen, sondern sie sucht auch nach den Spuren Gottes in ihnen. Sie respektiert nicht nur andere Religionen, sondern sie rechnet auch ganz fest damit, daß Gott in anderen und durch andere Religionen gewirkt hat und wirkt. Das 2. Vatikanische Konzil hat erklärt: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist . . . Die katholische Kirche lehnt nichts ab, was in den anderen Religionen wahr und heilig ist."[6] Die Kirche weiß heute besser als früher, daß Gott schon am Werk war, bevor sie ans Werk geht, und daß Gott immer schon gekommen ist, bevor ihre Missionare kommen. Ihre Aufgabe ist es oft in erster Linie, diesen Spuren nachzugehen, sie nachzuzeichnen und deutlicher sichtbar zu machen.

So großartig und faszinierend solche Perspektiven sind, so verständlich ist es andererseits auch, daß manche Missionare und Missionsinstitute durch diese neue Sicht bezüglich ihres Auftrages unsicher geworden sind. Wenn jedes Land dieser Erde nun als Missionsland gilt, dann hatte vielleicht doch Erzbischof Melcher recht, der vor 100 Jahren über Arnold Janssen gesagt hat: „Denken Sie, er will jetzt, in unserer schwierigen Zeit, ein Missionshaus gründen und Missionare heranbilden, um Heiden zu bekehren. Es sind in Köln Heiden genug; wenn er diese nur mal zuerst bekehren würde".[7] Dann könnten wir vielleicht auch heute fragen: Was machen nur die Steyler Missionare in Indonesien, auf den Philippinen oder in Papua Neuguinea? Sie können auch in Mödling Heiden finden, und wenn ihnen diese zu wenig sind, so können sie ja nach Wien fahren. Wenn weiters die ganze Kirche ihrem Wesen nach missionarisch[8] und damit jedes Mitglied der Kirche verpflichtet ist, auf seine Weise diese Aufgabe mitzutragen, wozu braucht es dann noch spezialisierte Missionare und eigene Missionsorden?

2. Zur Begründung ausdrücklicher Mission

Wenn wir uns also heute fragen, wozu es überhaupt noch einer ausdrücklichen und organisierten Mission bedarf, dann könnten wir schlicht an das Wort Jesu erinnern: „Verkündet das Evangelium der ganzen Schöpfung, indem ihr hinausgeht in alle Welt" (Mk 16,15). Die Apostel haben wohl zuerst selbst die ungeheuren Dimensionen dieses Auftrags nicht erfaßt. Sie konnten noch nicht wissen, wie groß diese Welt ist und wie fremd manchen Menschen und Völkern ihre Botschaft erscheinen wird. Sie haben aber doch wohl bald begriffen, daß sie nicht sitzen bleiben dürfen in der kleinen Welt ihrer Familien und Dörfer, in Galiläa und Judäa und auch nicht in Jerusalem. Sie haben begriffen, daß es nicht genügt, im kleinen Freundeskreis beisammen zu bleiben und in aller Stille ein christliches Leben zu führen, sondern daß

[5] Vgl. *A. Bsteh*, Mission und Dialog, in: ThPQ 132(1984)263—272.
[6] Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 2.
[7] *H. Fischer*, Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes, Steyl 1919,104.
[8] M 2.

sie aufbrechen müssen und ihre Botschaft nicht kniend und sitzend, sondern vor allem gehend auszurichten haben.
Diese ausdrückliche Mission setzt voraus, daß etwas zu sagen ist, was andere nicht wissen, und daß ihnen etwas mitzuteilen ist, was sie nicht haben. Mission setzt die Überzeugung voraus, daß den Heiden von gestern und heute der „unergründliche Reichtum Christi zu verkünden" (Eph 3,8) ist und daß die Kirche Schätze besitzt, die es wert sind, allen Menschen gezeigt und erschlossen zu werden. Mission ist nicht möglich, wenn man den Reichtum der eigenen Botschaft und Tradition nicht kennt und andere Botschaften und Traditionen für interessanter und aufregender hält. Sie ist aber auch nicht möglich, wenn man sich selber besser dünkt und andere belehren will, wenn man sich auf keinen Austausch des spirituellen und kulturellen Lebens einläßt. Leider hat die Mission früherer Jahrhunderte in Verbindung mit den Kolonialmächten manchmal fremde Kulturen gestört, wenn nicht zerstört. Heute sprechen wir von Inkulturation und meinen damit, daß die Botschaft des Evangeliums die jeweilige Kultur nicht stört, sondern sich mit ihr verbindet und in ihr einen neuen Ausdruck findet. Man darf wohl mit Recht sagen, daß gerade die heute so gefährdeten Kulturen kleiner Stämme und Völker, die von der sogenannten westlichen Zivilisation noch nicht überrannt und aufgesogen wurden, nirgends sonst besser aufgehoben sind als in der kirchlichen Mission. Dort werden am ehesten lebensfähige Bräuche weiterhin gepflegt, erhalten und weiterentwickelt.

3. Zur Bedeutung eines Missionsordens

Es ist Aufgabe jeder Ordensgemeinschaft, eine wichtige Dimension der Botschaft des Evangeliums darzustellen, nachzuzeichnen und im Bewußtsein der Kirche zu erhalten. So gibt es Ordensgemeinschaften zur Pflege der Anbetung und des Schweigens, zur Darstellung einer geglückten Verbindung zwischen ora und labora, zur exemplarischen Darstellung der evangelischen Räte Armut und Gehorsam sowie der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen. Ein Missionsorden hat nicht nur die Aufgabe, in organisatorisch-verfaßter Weise Mission zu treiben, sondern auch der Kirche das Bewußtsein zu erhalten, daß sie „wesenhaft missionarisch" ist, wie das Missionsdekret (2) sagt. Wenn St. Gabriel auch eine eigene Hochschule mit dem Schwerpunkt Missionswissenschaft hat, so ist das ein deutlicher Hinweis darauf, daß Mission ohne eine große geistige und denkerische Anstrengung nicht möglich ist. Hier muß intensiv nachgedacht werden über andere Menschen, Völker und Kulturen, wie dies in so hervorragender Weise etwa Wilhelm Schmidt, Martin Gusinde und Paul Schebesta getan haben. Hier muß anderen Philosophien und Theologien nachgegangen werden und ein Dialog auf höchstem Niveau stattfinden, wie dies seit Jahren bei den Religionstheologischen Studientagungen in St. Gabriel der Fall ist und durch eine Buchreihe dokumentiert wird.[9] Durch diese Hochschule wird aber auch dargestellt: Christlicher Glaube ersetzt nicht die Vernunft, sondern er fordert sie in höchster Weise heraus.
In einer Zeit, in der so viele Menschen Heimweh haben, Heimweh nach Geborgenheit, nach gegenseitiger Bestätigung und konfliktfreiem Beisammensein, bedarf es einer spezialisierten Gemeinschaft, die auch das Fernweh zu wecken vermag, die zum Aufbruch und zur Auseinandersetzung drängt. Es ist gut, Men-

[9] Beiträge zur Religionstheologie, hg. von der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling bei Wien.

schen in der Kirche zu haben, die mit leichtem Gepäck unterwegs sind und sich flexibel auf Menschen mit anderen Sitten und Gebräuchen, mit anderen religiösen Anschauungen einstellen können — und bei denen man das auch lernen kann.

II. Die Bedeutung eines Missionsordens für die Ortskirche

Damit komme ich zur Frage, was die Niederlassung eines Missionsordens für die Ortskirche bedeuten kann. Der Ordensstifter Arnold Janssen hat bei der Grundsteinlegung für dieses Haus ja ausdrücklich erklärt, es solle auch „zum geistlichen Nutzen dieser Gegend" sein. Er hat zweifellos dabei nicht nur vor Augen gehabt, daß Menschen, die in der Umgebung wohnen, hier in die Kirche gehen können und daß die Pfarrer der Umgebung hier eine Aushilfe erbitten können. St. Gabriel ist ein Zentrum des spirituellen Lebens, das weit über die unmittelbare Umgebung ausstrahlt und mit der großen Welt in geistigem und geistlichem Austausch steht. Die Missionare werden also hier nicht ausgebildet nach Art einer Schule für Astronauten oder für eine militärische Spezialeinheit. Am Tor von St. Gabriel steht nicht „Eintritt verboten", sondern dieses Tor ist für jeden offen, der hier beten und lernen oder im Missionsmuseum einen Blick in andere Völker und Kulturen tun will. Es ist für jeden offen, der sich an den geistigen Anstrengungen beteiligen will.

Der „geistliche Nutzen" für die Ortskirche reicht jedoch noch viel weiter. Dieses Haus macht uns die Dimensionen unseres Glaubens und der Kirche in besonderer Weise bewußt:

1. Die Botschaft unseres Glaubens richtet sich an die ganze Welt

Die Ortskirche muß eine Botschaft verkörpern, die sich an die ganze Welt richtet. Das Brot, das bei der Feier der Eucharistie gegessen wird, ist Brot „für das Leben der Welt" (Joh 6,51). Der Wein, der getrunken wird, ist das Blut Jesu Christi, vergossen „für euch und für alle", wie es in den Wandlungsworten heißt. Wo immer getauft wird, wird ein Leben geschenkt, das Gott für alle Menschen bereit hält. Wo Firmung gefeiert wird, wird der Geist Gottes geschenkt, der ausgegossen ist über alle Menschen. Wo das Sakrament der Buße gefeiert wird, soll damit auch ein Zeichen unseres Glaubens gesetzt werden, daß Gott seine vergebende Liebe jedem schenkt, der sich bekehrt und sie annimmt. Die Feier der Krankensalbung bedeutet nicht nur, daß Gott diesem einen Kranken beisteht, sondern daß er das Heil aller Kranken ist. Auch die Weihe eines Diakons, Priesters oder Bischofs bedeutet nicht nur die Übertragung einer bestimmten Kompetenz in der Kirche, sondern sie enthält den Auftrag für den Geweihten, die Sendung der Kirche, die sich an alle Menschen richtet, amtlich darzustellen. Bei der Feier einer Eheschließung wird deutlich, daß Christus seine Kirche als Braut angenommen hat — und das zum Zeichen dafür, daß Gott alle Menschen liebt.

Ein Blick nach St. Gabriel kann also helfen, über die Grenzen der eigenen Pfarre und Diözese hinauszuschauen. Er könnte helfen, im Blick auf die große, weite Welt über die ständigen lokalen Schwierigkeiten und Zwistigkeiten hinwegzukommen und nicht zu meinen, es sei mit der Kirche schon alles in Ordnung, wenn wir nur wieder recht lieb zueinander sind. Es ist wertvoll, ein Haus zu haben, das den großen Atem der Welt in die Ortskirche hereinholt, daß diese nicht zu kurzatmig wird und an ihren eigenen kleinen Problemen erstickt. Wir wissen zwar theoretisch um diese Dimensionen; sie werden gepredigt und wir studieren sie in der Theologie. Doch sie würden sich vielleicht verflüchtigen, wenn sie nicht Gestalt annehmen

würden in der Faßbarkeit einer Ordensgemeinschaft und in der Konkretheit eines Hauses und einer Institution. Das trägt dazu bei, daß sich die Gestalt unseres Glaubens nicht verengt. Es pflanzt sich der Impuls fort, der von Jesus kommt, das Drängen: Geht fort, geht hinaus in alle Welt; ite, missa est: das ist eure Sendung.

2. Gott ist der Vater aller Menschen

Das letzte Prophetenbuch des Alten Testaments, Maleachi, enthält die Frage: „Haben wir nicht alle denselben Vater? Hat nicht der eine Gott uns alle erschaffen? Warum handeln wir dann treulos, einer gegen den andern?" (2,10). Das Leben Jesu, sein Tod und seine Auferstehung sind ein einziges, leidenschaftliches Ja auf diese rhetorische Frage des Propheten: Ja, wir Menschen haben alle denselben Vater. Das Grundgebet, das uns Jesus gelehrt hat, ist nicht nur das Gebet der Kirche oder das Gebet der Getauften. Diese sollen vielmehr alle Mitmenschen bei der Hand nehmen und mit ihnen gemeinsam sprechen: Vater unser, zu uns komme dein Reich.

Diese Botschaft ist weit über eine theologische Frage hinausgewachsen. Wir begreifen heute besser als früher, daß die großen Güter der Menschheit unteilbar sind. Unteilbar ist der Friede, ist die Gerechtigkeit. Unteilbar ist die Zukunft. Es gibt nur eine Zukunft für alle — oder wir alle haben keine Zukunft mehr. Die Botschaft vom einen Vater ist also eine Botschaft, die die Welt rettet. Sie rettet nicht nur einzelne Menschen aus dieser schnöden Welt hinüber in ein besseres Jenseits; sie läßt uns nicht nur an einen neuen Himmel und eine neue Erde glauben. Sie läßt uns vielmehr auch glauben, daß diese Welt noch zu retten ist als Lebensraum für die Menschen, daß diese Welt noch Zukunft hat, denn „so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab" (Joh 3,16). Wir haben mit Recht Angst vor den Mächten und Gewalten dieser Welt. Doch wir dürfen auch glauben: die größte Macht dieser Erde ist die Macht der Liebe des Vaters zu dieser Welt. Diese Botschaft ist freilich nicht esoterisch faßbar, als ein Geheimwissen für Auserwählte. Sie ist vielmehr eine blutige Realität dieser Welt, dargestellt durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, in ihm schon wirksame Gegenwart geworden in der menschlichen Geschichte, gesellschaftlich faßbar geworden im Zeichen, das die Kirche darstellt. Die Missionare der Kirche können allerdings nicht wie Sektierer mit leuchtenden Augen fremde Menschen umarmen und ihnen zurufen „Jesus liebt dich". Sie müssen wissen, daß diese Botschaft nur vermittelt werden kann durch Menschen, die nach dieser Botschaft und für diese Botschaft leben und leiden, sterben und auferstehen. Sie müssen wissen und uns allen deutlich machen, daß die Botschaft von der Liebe des Vaters nicht zu trennen ist vom Wort Jesu in der Bergpredigt: „Wenn es um eure Gerechtigkeit nicht viel besser bestellt ist als um die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen" (Mt 5,20). Der Jesuit Alfred Delp hat vor seinem Tod aus dem Gefängnis geschrieben: „Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, so lange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen."[10]

3. Kirche ist für das Reich Gottes da

Dieses Missionshaus bringt uns als Ortskirche aber auch zum Bewußtsein, daß es

[10] *A. Delp*, Schriften IV, Frankfurt 1985,319.

die Mission geben wird und braucht, so lange es diese Welt gibt. Denn die Kirche wird immer nur Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes sein. Sie darf ein Anfang, eine Vorahnung und Vorfreude sein, aber sie ist nicht das Reich Gottes. Sie hat nicht den Auftrag, einen katholischen Erdkreis zu errichten und nicht den Auftrag, aus Gottes Welt Gottes Kirche zu machen. Im Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit vermag die Kirche sich selbst zu ertragen und auch in Gelassenheit hinzunehmen, daß ihr nirgendwo der volle Erfolg beschieden ist; daß sie erst am Ziel ist, wenn sie selbst nicht mehr ist und das Reich Gottes seine Vollendung gefunden hat.

III. Der Gang nach Emmaus

Ein Missionsorden und dieses Missionshaus zeigen uns aber auch ganz deutlich, daß die Kirche, ja daß die ganze Menschheit sich in der Zeit nach Ostern befindet. Der Herr ist wahrhaft auferstanden, ja. Er ist uns gegenwärtig in seiner bleibenden Gott-Menschlichkeit, in seiner Liebe, in seiner Kirche, in seinen Sakramenten. Doch unsere Augen sind trotz allem gehalten; wir können die ganze Wirklichkeit nicht schauen. Deshalb gleicht auch der Weg der Kirche und ihrer Missionare den Wegen, die nach Ostern zwei Jünger Jesu gegangen sind: den Weg nach Emmaus und den Weg nach Jerusalem.

1. Der Weg nach Emmaus

Sie gingen zunächst scheinbar einen falschen Weg. Sie entfernten sich von Jerusalem und von den anderen Jüngern. Doch „sie sprachen miteinander über alles, was sich zugetragen hatte" (Lk 24,14). Sie waren enttäuscht, doch es war ihnen nicht gleichgültig, was Jesus getan hatte und was mit ihm geschehen war. Es beschäftigte sie, doch sie blickten nicht mehr durch. Sie blieben geistig wach, sie setzten sich mit den Ereignissen auseinander, auch wenn sie keine Lösungen sahen. Sie blieben wenigstens miteinander im Gespräch, wenn sie schon im Augenblick nicht wußten, wie sie mit anderen darüber reden sollten.

Als sie einen Fremden trafen, fühlten sie sich nicht durch ihn gestört. Da er sie danach fragt, erzählen sie ihm, was sie erlebt haben. Da sie nun einen gefunden haben, mit dem sie über das reden können, was ihr Herz bewegt, bitten sie ihn zu bleiben. Der Wunsch nach Gemeinschaft mit einem Menschen, mit dem sie über Jesus reden können, bringt ihnen Jesus selbst ins Haus. Jesus zeigt ihnen den Messias der Schrift, den Messias, wie er ist, nicht den Messias ihrer eigenen Wünsche, Vorstellungen und Hoffnungen. Sie erkennen ihn daran, daß er die Rolle des Hausherrn übernimmt und das Brot teilt. „Da gingen ihnen die Augen auf" (Lk 24,31). Sie erkennen ihn, weil sie ihn in seiner Rolle annehmen: Er ist der Herr — nicht bloß ein interessanter Mensch, ein guter Gesprächspartner, ein religiöses Genie, ein Religionsstifter neben anderen.

2. Der Weg nach Jerusalem

Der Weg nach Emmaus führt nach Jerusalem zurück. Der Glaube an Jesus als den Christus führt zur Kirche. Wer sagt „Kirche nein", der kann nicht glaubhaft machen, daß er „Christus ja" gesagt hat — jedenfalls nicht zum ganzen Christus. Die beiden Jünger „standen auf und kehrten zur selben Stunde nach Jerusalem zurück. Dort fanden sie die Elf und andere mit ihnen versammelt, die ihnen zuriefen: Der Herr ist wahrhaft auferweckt worden und dem Simon erschienen" (Lk 24,33—34). Den beiden genügte nicht ein neues „Bewußtsein", eine geistliche Ekstase, eine wunderbare Begegnung, sondern sie entdeckten ihr „brennendes Herz".

Schon der Prophet Jeremia schildert diesen inneren Antrieb, von dem zu reden, was ihn im Glauben bewegt: „Sagte ich

aber: ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen, so war es mir, als brenne in meinem Herzen ein Feuer" (Jer 20,9). Es drängte also Jeremia von innen heraus zum Zeugnis, wie es Petrus und Johannes gesagt haben: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4,20).
Wer Jesus begegnet ist, der hat ein „brennendes Herz". Die ganze Kirche lebt von Menschen, die es nicht fertig bringen, über das zu schweigen, was sie im Glauben gesehen und gehört haben — auch wenn ihre Sprache manchmal recht unbeholfen und unzulänglich klingt. Die ganze Kirche lebt von Menschen, die nicht bei einigen Gesinnungsgenossen fröhlich sitzenbleiben. Sie lebt von Menschen, die aufbrechen und unterwegs sind, entweder nach Jerusalem zu den Schwestern und Brüdern im Glauben, oder vielleicht ein wenig ratlos und enttäuscht nach Emmaus. Wenn sie nur aufbrechen, wenn sie nur gehen, wenn sie nur über ihn reden! Im Rückblick werden sie voll Staunen fragen: Brannte nicht unser Herz, als er unterwegs uns ansprach? Vielleicht ist dies das wichtigste, was Missionare in der Kirche tun: Sie zeigen ihr brennendes Herz.

Ein wegweisendes Buch für ein neues Sprechen über Maria

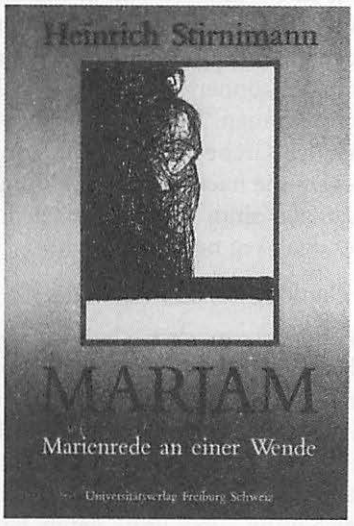
Heinrich Stirnimann

Marjam

Marienrede an einer Wende

Ca. 488 Seiten, 20 Abbildungen
(davon 14 vierfärbig), gebunden mit Schutzumschlag,
Format 15,5 x 23 cm, ca. Fr 48.—/DM 55.—
ISBN 3-7278-0636-2

Auf dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit der vergangenen marianischen Geschichte werden Ansätze einer neuen Sprache für Maria entwickelt. Das Buch will dokumentieren und das biblische Bild der Mutter Jesu als vorbildlich glaubende Frau heutigen Menschen näherbringen.



UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

STEPHAN LEIMGRUBER

Gründe für die Tradierungskrise des Glaubens in der Schweiz

Der Verfasser, Religionslehrer und zugleich Lehrbeauftragter am Katechetischen Institut Luzern, geht der Frage nach der Krise der Glaubensweitergabe in der Schweiz vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung nach. Was hier am Beispiel eines Landes aufgezeigt wird, entpuppt sich — von kleineren regionalen Unterschieden abgesehen — sehr bald als eine auch für die umliegenden Länder gültige Bestandsaufnahme. Das Wissen um die Probleme bedeutet zwar noch keine Lösung, könnte aber ein erster Schritt dazu sein. (Redaktion)

Was in den umliegenden Ländern Frankreich,[1] Deutschland[2] und Österreich[3] seit gut einem Jahrzehnt ernsthaft diskutiert wird, war 1988 Gegenstand eines Hirtenbriefes der Schweizer Bischöfe[4]: Die Glaubensweitergabe an die nachwachsende Generation scheint abzubrechen. Erstmals, so stellt eine Studie des Pastoralsoziologischen Institutes St. Gallen fest,[5] ist die Vermittlung des Glaubens an die Jugend nicht mehr gesichert. Dabei wäre es unangemessen, primär die Katechetinnen, Katecheten und Seelsorger dafür verantwortlich zu machen, daß die religiöse Sozialisation nicht mehr gelingt. Ebenso verfehlt wäre es, nur den Eltern die Schuld zuzuweisen. Vielmehr ist die Tradierungskrise des Glaubens in einen gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Umbruch einzuordnen, in dem die Übernahme und Weitergabe von Werten, von Lebenswissen und Lebensformen erheblich erschwert ist. — Dennoch muß es die Schweizer Kirche beunruhigen, daß eine junge Generation weitgehend ohne Bezug zur Kirche und zum kirchlichen Glauben heranwächst. Abgesehen von einer kleinen Minderheit hat sich auch die schweizerische Jugend von der Kirche entfremdet, wobei allerdings zwischen städtischen und ländlichen Verhältnissen gewisse Unterschiede bestehen. Aber in den meisten Gegenden wollen die religionspädagogischen Bemühungen, vor allem die teilweise modernen und altersgerechten Initiationskatechesen anläßlich der Erstkommunion und Firmung, nicht mehr greifen.

---

1 Vgl. das viel beachtete Werk des französischen Historikers *J. Delumeau*, Stirbt das Christentum? Olten 1978.

2 Ebenfalls *K. Rahner* stellte sich der Frage: Stirbt das Christentum aus? (Antworten des Glaubens 21), Freiburg 1981. Vgl. ferner *W. Beinert* (Hg.), Den Glauben weitergeben, Regensburg 1986; *G. Biemer*, Den Glauben an die kommende Generation weitergeben? in: Katechetische Blätter 110(1985)584—593; *Bischöfliches Ordinariat Rottenburg* (Hg.), Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, Rottenburg ^{3}1986; *E. Feifel/W. Kasper* (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987; *N. Mette*, Impulse für unsere Industriegesellschaft? Zur Situation der religiösen Sozialisation und der christlichen Initiations-Prozesse in der Bundesrepublik Deutschland, in: Katechetische Blätter 110(1985)566—574; *W. Nastainczyk*, Glauben weitergeben — Glauben entfalten, Salzburg 1986.

3 *Österreichisches Pastoralinstitut* (Hg.), Den Glauben weitergeben. Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen, Wien 1988.

4 Den Glauben weitergeben. Hirtenwort der Schweizer Bischöfe zum Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag, Fribourg 1988.

5 *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut* (Hg.), Junge Eltern reden über Religion und Kirche. Ergebnisse einer mündlichen Befragung, Zürich 1987.

Im folgenden werden fünf Faktoren namhaft gemacht, die die Tradierungskrise des Glaubens sicherlich mitbedingt haben.

1. Zur wirtschaftlichen Situation — Von der Armut zur Hochkonjunktur

Infolge *Rohstoffmangels* war die schweizerische Wirtschaft schon vor der Jahrhundertwende in hohem Maße vom Ausland abhängig.[6] Die geschlossenen Grenzen während der beiden Weltkriege brachten diese *Abhängigkeit* des neutralen Landes noch vermehrt an den Tag und äußerten sich in einer drastischen Nahrungsknappheit. Im Zweiten Weltkrieg forderte der Bundesrat die Eidgenossen, insbesondere die Bauern, zur Selbstversorgung auf (Plan „Wahlen"). Die Grünflächen mußten in Kartoffelfelder umgewandelt werden; von der Viehzucht und Milchwirtschaft mußte man zu einem großen Teil auf Ackerbau umstellen, wogegen sich zahlreiche, freiheitlich eingestellte Schweizer sträubten.[7] Die Lebensmittelrationierung dauerte bis in das Jahr 1948. Brot, Butter, Käse, Zucker und Mehl konnten nur begrenzt und gegen Marken erstanden werden. Auch Textilien, v. a. Wolle, waren rationiert. — Die leibliche Gestalt von Herrn und Frau Schweizer nahm sich in der Regel hager und knochig aus. Man war froh, Arbeit zu finden, obwohl das Lohnniveau sehr tief war. Unzählige Familien standen recht arm da und hatten weder Autos noch Häuser, weder Vermögen noch Bankkonti. Die Kinder partizipierten an dieser Armut. Für sie gab es kein Taschengeld. Reisen zu machen war nicht möglich. Zu den selbstverständlichen Grundhaltungen gehörten Fleiß, Sparsamkeit und Arbeitswille.

Die *Gottesdienste* aller drei staatlich anerkannten Landeskirchen (der römisch-katholischen, der christ-katholischen und der reformierten) wurden während der Kriegs- und Nachkriegszeit regelmäßig und gut besucht. Viele Gläubige fanden beim Sonntagsgottesdienst keinen Sitzplatz. Wenn sie beim Vaterunser um das tägliche Brot baten, wußten sie genau, worum sie beteten. Denn Glaube und Gebet hatten ihren Erfahrungbezug. Mit großer Selbstverständlichkeit übernahmen die Kinder und Jugendlichen die Glaubensüberzeugungen ihrer Eltern. Mit ihnen teilten sie die Lebensbedingungen und hofften auf bessere Zeiten.

Die schweizerische Wirtschaft der Nachkriegszeit ist gekennzeichnet durch die von privaten Kräften ausgehende kapitalistische Marktwirtschaft. Obwohl nur eine kleine Fläche zur Verfügung stand, gelang dem Land eine dynamische und expansive Entwicklung, so daß man vom „Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit" sprach. Da keine Trümmer beseitigt und keine Schäden behoben werden mußten, konnte der Aufbau sofort in Angriff genommen werden. Spezialisiert auf hochwertige Qualitätsprodukte wie Uhren, technische Geräte, Werkzeugmaschinen und Chemie und dank eines intakten Produktionsapparates konnte der Kleinstaat in die kriegsgeschädigten Länder und in die Dritte Welt exportieren, wo ein großer Nachholbedarf bestand. Dies hatte eine enorme Steigerung des materiellen Wohlstandes zur Folge, der durch die Rezession Mitte der 70er Jahre nur geringfügig unterbrochen wurde, dann aber — wenn auch etwas gemächlicher — weiter voranschritt. Noch nie

[6] *P. Gilg/P. Hablützel*, Beschleunigter Wandel und neue Krisen, in: *B. Mesmer* (Red.), Geschichte der Schweiz — und der Schweizer, Basel/Frankfurt a. M. 1983,III,191—216; 232—248.

[7] Diese Auflehnung gegenüber bundesrätlichen Direktiven wurde beispielhaft dargestellt im Schweizer Film „Der schwarze Tanner" von *X. Koller*, Zürich 1979; vgl. *F. Ulrich*, Der schwarze Tanner, in: Zoom — Der Filmberater 40(1980)9—12.

haben so gut wie alle Schichten über so viel Einkommen,[8] Freizeit, Bewegungsmöglichkeiten und Gelegenheit zur Ausstattung und Gestaltung ihres Lebens verfügt wie heute. Dazu kommen die systematisch ausgebauten Versicherungen, allen voran die 1947 vom Souverän gutgeheißene Alters- und Hinterlassenenversicherung (AHV), die zum *sozialen Wohlfahrtsstaat Schweiz* beitrugen.[9] — Weil die Bauern nicht im selben Ausmaß an der Hochkonjunktur teilhaben konnten, wurden für sie Subventionen eingerichtet, die einen teilweisen Ausgleich schufen. Man begann Autos zu kaufen und Autobahnen zu bauen. Die Mobilität wuchs, während die traditionellen Bindungen eine Lockerung erfuhren. Die Tendenz „von den Mietwohnungen zu Eigenheimen" hält bis heute unvermindert an. Kein Zweifel, im internationalen Vergleich gehört die Schweiz zu den reichsten Ländern. Als Industrienation stand sie 1983 weltweit an 20. Stelle, als Handelsnation an 12. Stelle, und zudem ist sie der drittgrößte Finanzplatz der Welt.

Am heutigen Wohlstand nehmen auch die *Kinder und Jugendlichen* teil. Sie verfügen teilweise über erstaunliche finanzielle Möglichkeiten. Praktisch alle Wünsche können sie sich erfüllen, vom Mofa über die Stereoanlage bis hin zur Haschisch-Zigarette. Schüler am Wirtschaftsgymnasium verkaufen Devisen und Wertpapiere. Das Reisen in Europa gilt nicht mehr als Besonderheit. Ist das 20. Altersjahr erreicht, setzen manche zu einer Weltreise an, die sie sich allerdings oft selbst verdient haben. Der Umgang mit dem Computer ist den meisten vertraut. — Wen wundert es, daß in einer so randvoll gesättigten Gesellschaft der Glaube schwierig geworden ist? Wenn die Grundbedürfnisse abgedeckt sind, wird der unsichtbare und unbeweisbare Gott gleichsam überflüssig.

Diese wirtschaftliche Entwicklung von der Armut zur Hochkonjunktur ist gewiß nur *ein* Faktor, der die gegenwärtige Glaubenskrise in der Schweiz ausgelöst hat, aber nicht der unwichtigste.

2. *Wandlungen im gesellschaftlichen Umfeld — Das Ende der katholischen Sondergesellschaft*

Ein zweiter Grund für die Tradierungskrise des Glaubens liegt im veränderten gesellschaftlichen Umfeld. In der pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft erfährt der einzelne Gläubige seine kirchlich gelebten Überzeugungen nicht mehr von der Mehrheit mitgetragen und sozial abgestützt. Seit gut dreißig Jahren löst sich die katholische Sondergesellschaft auf und integriert sich zunehmend in die Gesamtgesellschaft. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, ja bis in die 60er Jahre hinein, bot der kirchentreue Katholizismus ein einheitliches und geschlossenes Bild. Die katholische Bevölkerung stützte sich gegenseitig durch einen starken gesellschaftlichen Zusammenhalt. Ausschlaggebend dafür war die im 19. Jahrhundert ausgebildete politische, soziale und wirtschaftliche *Inferioritätsstellung der Katholiken* gegenüber dem dominierenden Freisinn, die durch die neue Bundesverfassung (1848; revidiert 1874) mit ihrem Jesuitenverbot und dem Klosterartikel noch akzentuiert wurde. Die Ursachen der Benachteiligung lagen teils im Stadt-Land-Gefälle (die Katholiken waren mehrheitlich in ländlichen Gebieten angesiedelt), teils entstanden sie durch

[8] Nach Angaben des Bundesamtes für Industrie, Gewerbe und Arbeit in Bern verdienten die Arbeitnehmer 1987 pro Monat (inkl. 13. Monatslohn) im Durchschnitt: Männer SFr. 4090.— Frauen SFr. 2927.—

[9] *H.-P. Faganini/H. Willi* (Hg.), Der Wohlfahrtsstaat — Anspruch und Wirklichkeit (FS Bundesrat H. Hürlimann), Olten/Freiburg 1978.

politische Ereignisse (Sonderbundkrieg[10] und Kulturkampf[11]). Jedenfalls galten die Katholiken als Bürger zweiter Klasse[12], weshalb sie sich von der politischen Öffentlichkeit in einen ghettoartigen Raum möglichst ohne Beziehungen zu Andersdenkenden zurückzogen und die katholische Sonder- oder Subgesellschaft bildeten.

In der katholischen Sondergesellschaft wurden die Lebensbereiche Schule, Bildung, Freizeit und Kommunikation konfessionalisiert. Der *Organisationskatholizismus* entstand und kam in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu einer unwiederholbaren Blüte.[13] Das Verbandswesen wurde gesamtschweizerisch vereinheitlicht und deckte die religiösen, karitativen und freizeitlichen Sektoren ab.[14] Dem 1904 gegründeten Dachverband des Katholischen Volksvereins, dem Nachfolger des Piusvereins und des Katholischen Männer- und Arbeitervereins, gliederten sich unzählige Verbände ein und vereinigten die zuvor rivalisierenden Diaspora- und Stammlandvereine. Sie standen zumeist unter kirchlicher Obhut (Präsides) und waren in spiritueller Hinsicht eucharistisch-marianisch geprägt. Praktisch alle Mitglieder nahmen an der monatlichen Gemeinschaftskommunion teil. — Die Krise im Verbandswesen zu Beginn der 60er Jahre überstanden nicht alle Vereine heil, denn zum Überleben waren Öffnung und Anpassung an veränderte Bedürfnisse nötig.

Als weiteres Kennzeichen der katholischen Subgesellschaft entstand 1912 eine *Landespartei* der Schweizer Katholiken, die „Konservative Volkspartei", die ebenfalls der Hierarchie nahestand und den politischen Weltanschauungskatholizismus vertrat. Dazu gehörte eine totale Frontstellung gegenüber dem Sozialismus, wie sie durch die Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) noch verstärkt wurde. In den 70er Jahren wandelte sich diese Partei zu einer modernen Weltgestaltungspartei, die zwar nach wie vor am christlichen Welt- und Menschenbild sowie an der katholischen Soziallehre festhält, sich aber konsequent allen Kon-

---

[10] Im Sonderbundskrieg (1847) erlitten die mehrheitlich katholischen Orte der Innerschweiz eine empfindliche Niederlage von den freisinnig regierten Kantonen. Diese gewannen darauf die Regierungsmehrheit und konnten die 1. Bundesverfassung (1848) bestimmen.

[11] Der Kulturkampf in der Schweiz erreichte seinen Höhepunkt in der Absetzung des Basler Bischofs Eugène Lachat am 29. Januar 1873 und in zahlreichen Klosteraufhebungen.

[12] *U. Altermatt*, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972.

[13] *J. Jung*, Katholische Jugendbewegung in der deutschen Schweiz, Fribourg 1988; *H. Sailer*, Katholisches Handbuch der Schweiz, Luzern 1943.

[14] Das katholische Verbandswesen der Schweiz (Gründungen im 20. Jahrhundert):
1904 Schweizerischer Katholischer Volksverein
1904 Verband schweizerischer Renaissance-Gesellschaften
1905 Schweizerischer Katholischer Frauenbund
1912 Schweizerische Konservative Volkspartei
1912 Schweizerische Katholische Müttervereine
1917 Zentralverband der Marianischen Jungfrauenkongregationen
1919 Schweizerischer Katholischer Turn- und Sportverband
1929 Verband katholischer Jugendorganisationen
1931 Bund schweizerischer Katholischer Weggefährtinnen
1931 Schweizerischer Verband Katholischer Turnerinnen
1932 Schweizerischer Jungwachtbund
1932 Schweizerische Vereinigung Katholischer Sozialarbeiterinnen
1932 Arbeitsgemeinschaft der katholischen weiblichen Jugend
1933 Vereinigung der Haushälterinnen der Geistlichkeit
1933 Verband der Katholischen Pfadfinder
1934 Jungmädchenverband Blauring
1936 Schweizerischer Sakristanenverband

fessionen öffnet und das Verhältnis zur Kirchenleitung gelockert hat. Unter ihren Mitgliedern befinden sich neuerdings Christen mit gestufter Kirchenzugehörigkeit: Mitglieder der Kerngemeinde, Dominikanten und von der Kirche mehr oder weniger Distanzierte.

Die katholische Sondergesellschaft manifestierte ihre Einheit, Geschlossenheit und Stärke an *zehn Katholikentagen* von 1903—1954.[15] An diesen Großkundgebungen demonstrierten Zehntausende von Katholiken der Gesellschaft ihre Präsenz. Politische Stellungnahmen wurden verabschiedet, und von zündenden Rednern, beispielsweise vom Luzerner Theologen Albert Meyenberg (1861—1931),[16] ließ man sich begeistern und stärken.

Die begabten Söhne und Töchter schickten die Katholiken aus der ganzen Schweiz in die *katholischen Gymnasien* und Lehrer- und Lehrerinnenseminarien der Benediktiner, Kapuziner und weiterer Ordensgemeinschaften. Zusammen mit der Universität Fribourg bildeten sie die Ausbildungsstätten für die zukünftige katholische Elite, vor allem für Ordens- und Priesterberufe. Es galt als unverantwortbar, die Jugendlichen in öffentliche Schulen zu schicken, da man diese als konfessionsneutral, atheistisch und antikirchlich beargwöhnte. Gegründet im vorigen Jahrhundert, erlangten diese Schulen die Eidgenössische Anerkennung der Maturitätsprüfung und konnten nun den Hochschulzugang garantieren.[17] Charakteristisch für sie war die monastisch-liturgische Erziehung, die damals eine ideale Voraussetzung für den künftigen Klerus schuf.[17a] In den letzten dreißig

[15] *A. Imstepf*, Die schweizerischen Katholikentage, Fribourg 1987.
Die schweizerischen Katholikentage:
1903 Luzern 15.000 Teilnehmer
1906 Fribourg 20.000 Teilnehmer
1906 Zug 20.000 Teilnehmer
1913 St. Gallen 25.000 Teilnehmer
1921 Fribourg 25.000 Teilnehmer
1924 Basel 30.000 Teilnehmer
1929 Luzern 30.000 Teilnehmer
1935 Fribourg 50.000 Teilnehmer
1949 Luzern 100.000 Teilnehmer
1954 Fribourg 80.000 Teilnehmer

[16] *P. Schmid*, Kirchentreue und christlicher Pragmatismus. Die Friedensarbeit und sozialethische Verkündigung des Luzerner Theologen Albert Meyenberg (1861—1934), Bern 1987.

[17] Die katholischen Gymnasien in der Schweiz:
a) *der Benediktiner:* Einsiedeln (seit ca. 1840), Sarnen (1841—1984), Disentis (seit 1850), Engelberg (seit 1851), Altdorf (1906—1981), Ascona (1927—1964).
b) *der Kapuziner:* Stans (1778—1988), Näfels (1831—1984), Apenzell (seit 1906)
c) *anderer Ordensleute und Weltpriester:* St. Maurice (1806), Brig (1814), Schwyz (1836), Immensee (1895), Gossau (1926), St. Charles Porrentruy, Petit Lancy Genf, Pully Lausanne
d) *Lehrerseminarien:* St. Michael Zug (1880), Brig (1854), Baldegg (1839), Menzingen (1844), Ingenbohl (1856), Cham (1862).

[17a] *Priester- und Ordensberufe aus der Stiftsschule Einsiedeln:*

Jahr	Total Maturanden	davon Anwärter für Theologie
1918	37	27 = 73 %
1927	43	30 = 69 %
1937	36	19 = 53 %
1947	36	6 = 19 %
1957	33	14 = 43 %
1967	36	4 = 11 %
1977	37	—
1986	52	—

Jahren wandelten sich die katholischen Schulen zu regionalen Ausbildungszentren. Sie öffneten sich den Schülerinnen und den nichtkatholischen Schülern, während die katholischen Eltern in den Diasporakantonen ihre Kinder nun auch den öffentlichen Schulen anvertrauten.
Der katholische monolithische Block mit seinen Verbänden und Schulen, einer eigenen Partei und den gewaltigen schweizerischen Katholikentagen hat sich seit den 50er Jahren kontinuierlich aufgelöst und mit der Gesamtbevölkerung vermischt. Gesellschaftspolitisch und beruflich konnten die Katholiken jetzt auch leitende Stellen in Bund, Armee, Verwaltung und öffentlichen Schulen einnehmen. Der politische Katholizismus wurde verabschiedet und der ökumenische Dialog aufgenommen. Symbolisch kam die erworbene Gleichberechtigung 1963 in der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der römisch-katholischen Konfession in Zürich und in der Volksabstimmung vom 20. Mai 1973 zum Ausdruck, welche die Beseitigung der Jesuiten- und Klosterartikel als letzte Relikte der Sonderbund- und Kulturkampfzeit bewirkte.

3. Die Implikationen des neuen Kirchenbildes — Von den „Feinden" zu den „Brüdern und Schwestern im Glauben"

Ein dritter Grund für die Krise der Glaubensweitergabe liegt im neuen, bei weitem anspruchsvolleren Selbstverständnis der Kirche. Als repräsentatives Zeugnis des früheren, statischen Kirchenbildes — die Kirche als societas perfecta — sei auf das *Religionsbuch für Sekundar- und Mittelschulen „Glaube und Leben"*[18] vom St. Galler Domkatecheten Martin Müller und vom Luzerner Alttestamentler Herbert Haag verwiesen. Es erschien von 1950—1961 in vier Auflagen und wurde an mehreren katholischen Schulen verwendet. Es spiegelt die Ghettomentalität des schweizerischen Katholizismus und bringt das erwähnte Kirchenbild beispielhaft zum Ausdruck:[19]

Danach erscheinen die Katholiken umgeben von *„Feinden Gottes"* (§3), die den Glauben bedrohen oder gar leugnen: von den Agnostikern in der Nachfolge Kants, welche die Beweisbarkeit Gottes im Gegensatz zu päpstlichen Äußerungen bestreiten; von den Deisten der Aufklärung mit ihrem Bild des untätigen und herzlosen Gottes; von den Materialisten, die eine geistige Existenz Gottes und der Seele bestreiten und schließlich von den Atheisten, den Vertretern der gefährlichsten Irrlehre der Neuzeit. Zu diesen Feinden gehören nicht zuletzt die Protestanten, gegen die sich das ganze Buch abgrenzt, und zwar deshalb, weil sie die Hl. Schrift nach freiem Gutdünken auslegen und einzelne Bücher nicht als geoffenbart anerkennen; weil sie kein Lehramt akzeptieren und die mündliche Überlieferung als Offenbarungsquelle ablehnen; weil sie die Sakramente teilweise abgeschafft oder anders verstanden haben, so die Taufe ohne (erb-)sündetilgende Wirkung, die Eucharistie lediglich als Erinnerung an das Abschiedsmahl Jesu und die Ehe als bloß weltlich Ding. Mischehen erklärte Müller zunächst als streng verboten, später als gedultet, sofern die drei bekannten Bedingungen (Form, katholische Kindererziehung und das Bemühen, den nicht-katholischen Partner zu bekehren) eingehalten wurden. Die Loslösung der Protestanten zur Reformationszeit wird als Abfall von der wahren Kirche Christi bezeichnet. Diese hat sich nur bei den Katholiken durch die „ununterbrochene Ordination" seit der Apostelkirche bewahrt. Noch in der vierten Auflage aus dem Jahre 1961 heißt es wörtlich: „Die römisch-katholische Kirche ist die allein seligmachende Kirche" (104). — Die Juden werden pauschal für den Tod Jesu verantwortlich gemacht. Seither irren sie heimatlos in der Welt herum. In nächster Zeit, so hofft man, werden sie sich zu Jesus Christus bekehren.

Die Tatsache, daß der Glaube von Feinden bedroht und umstritten war, trug zu seiner

[18] *M. Müller/H. Haag*, Glaube und Leben. Geschichte der biblischen Offenbarung für Sekundar- und Mittelschulen, 1. Teil, Hochdorf 1950, [4]1961.

[19] Die folgende Analyse bezieht sich auf: *S. Leimgruber*, Ethikunterricht an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminarien der Schweiz. Analyse der Religionslehrbücher seit Mitte des 19. Jahrhunderts, Fribourg 1989, 448—464.

Konsolidierung bei und lieferte handfeste Motive dafür, ihn der jungen Generation weiterzugeben. Denn diese sollte einst den Kampf gegen die Feinde weiterführen. Dazu kam, daß der Glaube in einem heute fragwürdigen Ausmaß patriotisch eingefärbt war: Niklaus von Flüe galt als Landesvater, die Mutter Gottes von Einsiedeln als Landesmutter. Beide wurden als Fürsprecher und Helfer im Kampf um den wahren Glauben angerufen.

Liest man heute all diese Aussagen, wird verständlich, weshalb das *Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils* in den Augen mancher Katholiken eine wahre Revolution darstellte und anspruchsvoller ist als das frühere. Die Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Lumen gentium 1) oder als „Volk Gottes unterwegs" sind dynamische Bezeichnungen und implizieren eine Öffnung der Kirche auf die Welt hin. In den anderen Weltreligionen erblickte das Konzil „Strahlen der Wahrheit" (Nostra aetate 2). Für den interreligiösen Dialog formulierte das Konzil die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten, je nach ihrer Verbindung mit dem Fundament des Glaubens (Unitatis redintegratio, 8). Der Umstand, daß die Evangelisch-Reformierten plötzlich nicht mehr als Gegner, sondern als Brüder und Schwestern im Glauben zu betrachten waren, provozierte eine Minderheit der Schweizer Katholiken so sehr, daß sie sich Erzbischof M. Lefèbvre in Ecône anschloß.

4. Die Preisgabe des Katechismus — Ein international betriebener Fehlentscheid?

In seiner 1983 in Frankreich gehaltenen Rede zur Situation der Katechese erkannte Joseph Kardinal Ratzinger ein Problem, indem er die Frage aufwarf, ob die Preisgabe des Katechismus ein „schwerwiegender Fehler" war, ein „eilfertig und mit großer Sicherheit international betriebener Fehlentscheid", der zum Zusammenbruch der klassischen Katechese geführt habe.[20] Als Ursachen diagnostizierte er eine Priorität der Methode gegenüber den Inhalten und ein problematisches neues Verständnis der Praktischen Theologie ‚welche sich nicht mehr als Weiterführung und Konkretisierung der Dogmatik verstehe, sondern als eigenständige Disziplin, die sich ohne Umweg über das Dogma direkt auf die Erfahrung und auf die Bibel abstützt. Mit der Preisgabe des Katechismus verschwand gleichzeitig das Verständnis des ererbten Glaubens als strukturiertes Ganzes, gegliedert in die vier Hauptstücke der Glaubens- und Sittenlehre, der Lehre von den Sakramenten und des Vaterunsers.

In der deutschsprachigen Schweiz löste in den 60er und 70er Jahren die „Grenchner Arbeitsgemeinschaft zur Erneuerung des Religionsunterrichtes"[21] das sich über vier Jahrhunderte erstreckende Katechismuszeitalter ab. *Karl Stieger* (geb. 1908), der Vater des Grenchner Kreises, wollte den Religionsunterricht nicht länger allein nach theologischen Grundsätzen für Erwachsene aufgebaut und gestaltet wissen. Vielmehr versuchte er, psychologische, pädagogische und lerntheoretische Erkenntnisse einzuarbeiten und die Schüler zu vermehrter Mitarbeit zu befähigen. Mit Berufung auf den großen Schweizer Pädagogen Heinrich Pestalozzi (1746—1827) aus Zürich ergänzte er die Verstandesbildung durch die Herzensbildung und führte den *Erlebnisunterricht*

[20] *J. Ratzinger*, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 15.

[21] Eine gute Darstellung des Grenchner Arbeitskreises bietet: *R. Schnell*, Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung (Studien zur Praktischen Theologie 31), Einsiedeln/Zürich/Köln 1984.

ein.[22] Unter Beibehaltung des kerygmatischen Ansatzes baute er den Stoff in Bildungsreihen auf, welche die Lebenswelt der Kinder stärker berücksichtigen und ihrer psychologischen Situation gerechter werden sollten. Seine fünf Unterrichtsprinzipien lauteten: Anschauung, Lebensnähe, Stufengemäßheit, Ganzheit und Spontaneität, worunter er Aktivität und Freiheit verstand.

Parallel dazu entwickelte Schwester *Maria-Oderisia Knechtle* (1900—1978) eine von Hildegard von Bingen inspirierte, heute wieder aktuelle *Symbolerziehung.*[23] Da für sie alles Irdische ein Gleichnis des Göttlichen war, galt es, jungen Menschen den Weg zur Schöpfung Gottes durch die Betrachtung und Meditation von Elementen aus Natur und Kultur (z. B. Steine, Brot und Wein) aufzuzeigen. Die verwendeten Elemente wurden im Unterricht als Erlebnisgestalten eingesetzt, wodurch die Grundkräfte im Menschen (Staunen, Sehen usw.) ausgebildet werden sollten (Kräfteschulung). Dazu kommt, daß der Grenchner Arbeitskreis in unzähligen Kursen Frauen, Mütter, Lehrerinnen zu Katechetinnen ausbildete und ein bisher ungenutztes Potential an Katecheten ausschöpfte. Etwas später stießen O. Frei, K. Kirchhofer und F. Oser zum Grenchner Kreis.

Wie weit sich F. Osers *strukturgenetischer* Ansatz im Anschluß an J. Piaget und L. Kohlberg mit den invarianten Stufen des moralischen und religiösen Urteils und einer zwingenden Entwicklung vom abhängigen zum selbständigen Handeln durchsetzen wird, dürfte davon abhängen, wie stark neben kognitiven auch soziale und emotionale Faktoren einbezogen werden können.[24]

Die Grenchner Arbeitsgemeinschaft hat mit der Vorherrschaft des Katechismus gebrochen. Sie hat Piagets *neues Bild vom Kind* insofern aufgenommen, als dieses nicht mehr als kleiner Erwachsener mißverstanden wird, das noch nicht wie die Großen denken kann, sondern als originelle Person mit ihrer Individualität, die Achtung verlangt und in jedem Lernprozeß zu respektieren ist.

Gewiß, das Glaubenswissen nach dem Katechismus und die dogmatischen Kenntnisse der Schüler haben seither abgenommen. Trotzdem wäre eine Wiederbelebung der vorwiegend kognitiven Katechismuskatechese mit ihrem Schwergewicht auf dem Auswendiglernen, kurzgefaßt in Frage-Antwort-Schemen, heute nicht mehr denkbar. Wahrheit und Methode sind ineinander verschränkt. Der Katechismus kann jedoch in der Hand des Katecheten oder der älteren Schüler die Funktion von Hintergrundinformationen wahrnehmen, sofern das Interesse für gewisse Probleme aufgebrochen ist. Zu fragen wäre, wie lange sich der kerygmatische Ansatz noch im schulischen Religionsunterricht in einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft halten kann. — Wenn auch einzelne Vertreter des Grenchner Kreises bisweilen allzu methodenmonistisch aufgetreten sind, bleiben doch die Verdienste dieser Arbeitsgemeinschaft bedeutsam. Sie zeigte eher neue und gangbare Wege für die Weitergabe des Glaubens auf, als daß sie für die Krise des Glaubens verantwortlich gemacht werden könnte.

---

[22] *K. Stieger,* Religionsmethodik im Dienste der modernen religiösen Bildung, Luzern/Stuttgart 1967.

[23] *M.-O. Knechtle,* Glaubensbelebung durch das Symbol, Solothurn 1967.

[24] *F. Oser/P. Gmünder,* Der Mensch — Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich/Köln 1984. Dazu: *R. Englert,* Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß, München 1985, 243—249; *B. Grom,* Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf/Göttingen 1981, 333—342; *N. Mette,* Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, 190—199; *G. Stachel/D. Mieth,* Ethisch handeln lernen, Einsiedeln/Zürich 1978, 73—85.

5. Verlust der Lebensrelevanz des Glaubens? Oder: Prägt der Glaube noch unsere Lebensführung?

Obwohl der Glaube heute weder angefeindet noch als sinnvolle Lebensmöglichkeit bestritten wird, scheint er, um mit dem verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen A. Exeler zu sprechen, gleichsam zu verdunsten. Er wird von der Öffentlichkeit vernachlässigt und ist kaum mehr gefragt, weil er seine konkrete Wirkung auf die praktische Lebensführung verloren hat. Seine Inhalte werden von den Glaubensträgern zu wenig anschaulich und faßbar gemacht.[25] Der Glaube kommt sanft und aufgeklärt daher, vermag aber die kommende Generation nicht mehr zu überzeugen. Dies war früher deshalb nicht so, weil der Glaube unmittelbarer in die Lebenspraxis eingriff, freilich vorwiegend in der Form von zahllosen Geboten und Verboten; doch diese verliehen ihm Halt und Profil. Die Erziehung intendierte ein vollkommenes Leben, was gleichbedeutsam mit einem sündelosen Leben war.

Dazu einige Beispiele:

— Der Sonntagsgottesdienst war unter schwerer Sünde geboten. Es brauchte Mut, ihn nicht zu besuchen. Am Sonntag war keine knechtliche Arbeit erlaubt. Das Nüchternheitsgebot bezog sich auf jede Nahrung ab Mitternacht; selbst Medizin war vor dem Kommunionempfang verboten. Wer die Osterpflicht nicht erfüllte, mußte damit rechnen, des kirchlichen Begräbnisses verlustig zu gehen. Fasten- und Abstinenzgebote waren unbedingt einzuhalten. Am Freitag durfte kein Fleisch gegessen werden.

— Bis vor etwa 30 Jahren wurde auch in der Schweiz eine überrigorose Sexualmoral vertreten, die vom in Zürich lehrenden Friedrich Wilhelm Foerster (1869—1966)[26] beeinflußt war. Im 6. und 9. Gebot galten alle unschamhaften und unkeuschen Gedanken als schwer sündhaft. Es gab keine „parvitas materiae". Ehepartnern war die geschlechtliche Gemeinschaft nur im Hinblick auf Nachkommenschaft gestattet.

— Die Grundhaltungen gegenüber den Eltern und Vorgesetzten mußten von Achtung, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe und Gehorsam geprägt sein. Gegenüber dem Staat wurden Unterordnung, Liebe und Gehorsam verlangt. Ungehorsam war nur unter der Voraussetzung denkbar, daß sündhafte Taten gefordert worden wären. Wie bereits erwähnt, war der Patriotismus eine selbstverständliche Pflicht.

— Der Katholik liebte seine Kirche, besonders die Priester, und war auch bereit, sie gegen Anfeindungen zu verteidigen. Er ließ sich erdbestatten, obwohl bekannt war, daß die Feuerbestattung den Auferstehungsglauben nicht kompromittiert. Seine Kleidung mußte anständig, bescheiden und standesgemäß sein. Er setzte sich für die Mission ein, gab Geld in die Nick-Negerchen und „kaufte" Taufen für die Heidenkinder.

— Katholische Kinder mußte katholische Schulen besuchen. In den Stammlanden waren die öffentlichen Schulen deshalb erlaubt, weil sie von der katholischen Weltanschauung geprägt waren. Vor Kinofilmen und Kioskzeitschriften wurde gewarnt, früher auch vor öffentlichen Badeanstalten und Gemeinschaftsbädern. — Um eine Mischehe zu verhindern, erfragte man die Konfession der Geliebten gleich vor dem ersten Tanz.

All diese Gebote und Verbote haben das Leben der Katholiken bis in den Intimbereich hinein bestimmt. Sie lassen sich zusammenfassen unter dem Stichwort einer autoritären, kirchlich geleiteten Gehorsamsmoral. Die Wiederentdeckung des persönlichen Gewissensentscheides und die autonome Moral in christlichem Kontext machen den Glauben und die Glaubensweitergabe insofern schwieriger, als er in seiner Wirksamkeit auszugleiten droht. Wo zeigt sich heute konkrete Glaubenspraxis? Wie kann sie in einem freiheitlich gestalteten Leben wieder mehr Profil gewinnen?

Die fünf behandelten Faktoren erklären die Tradierungskrise des Glaubens zwar keineswegs vollständig, aber sie haben doch wesentliche Voraussetzungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche erhellt. Die geschichtliche Perspektive

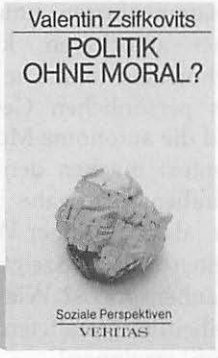
[25] *N. Mette*, Impulse für unsere Industriegesellschaft? in: Katechetische Blätter 110(1985)573.

[26] *M. Langer*, Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert. Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems, München 1986, 72—99 (mit weiteren Literaturangaben).

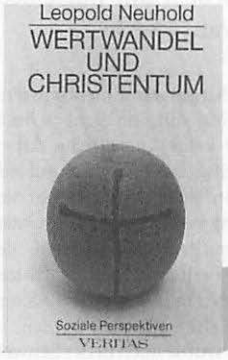
bringt Klarheit in die Vorgänge, bestimmt den gegenwärtigen Standort genauer und entlastet die heutigen Glaubensbegleiterinnen und -begleiter. Mit vereinten Kräften muß eine Revision der bisherigen Wege der Glaubensweitergabe in Familie, Schule und Gemeinde versucht werden, um die Glaubensweitergabe wieder verstärkt zu ermöglichen. Ein Zurück in die katholische Subgesellschaft ohne Auseinandersetzung mit der Gesamtgesellschaft gibt es nicht mehr.

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

Valentin Zsifkovits
Politik ohne Moral?
136 Seiten,
13,5 x 20,5 cm, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-773-0



Nicht zuletzt anläßlich zahlreicher Skandale in der Politik stellt sich die Frage, ob Politik überhaupt etwas mit Moral zu tun hat bzw. zu tun haben soll. Das Buch geht dieser Frage nach und zeigt Spannungsfelder zwischen Politik und Moral auf.



Leopold Neuhold
Wertwandel und Christentum
160 Seiten,
13,5 x 20,5 cm, kt.,
S 198.—/DM 29,80
ISBN 3-85329-677-7

Wertwandel — Chance oder Gefahr für die Kirche? Bedeutet Wertwandel das Ende der Religion, den Zerfall der christlichen Werte oder werden in ihm die Konturen einer neuen Religiosität sichtbar?
Zu dieser Existenzfrage des Christentums legt Neuhold eine fundierte Studie als Diskussionsbasis vor.

CHRISTIAN SCHÜTZ

„Nach dem Geist leben" (Röm 8,4)

Die Schriften der Bibel sind randvoll an Hinweisen auf ein Leben aus dem Hl. Geist. Wir kennen die inständige Bitte des alttestamentlichen Beters: „Gott, gib mir einen neuen, beständigen Geist! Mit einem willigen Geist rüste mich aus!" (Ps 51,12.14) Wir wissen um die Hoffnungskraft der prophetischen Verheißung: „Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch." (Ez 36,26) Unter Berufung darauf schreibt Paulus: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist." (Röm 5,5) Die Aufforderungen, die er daraus zieht, überstürzen sich geradezu: Die Christen „dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes" (Röm 7,6); sie „leben nach dem Geist" (Röm 8,4) und „trachten nach dem, was dem Geist entspricht" (Röm 8,5); ihnen gilt die Mahnung: „Laßt euch vom Geist entflammen!" (Röm 12,11); sie werden daran erinnert: „Wißt ihr nicht, daß der Geist Gottes in euch wohnt?" (1 Kor 3,16); es wird ihnen ans Herz gelegt: „Laßt euch vom Geist leiten!" (Gal 5,16) — „Beleidigt nicht den Heiligen Geist Gottes!" (Eph 4,30) — „Laßt euch vom Geist erfüllen!" (Eph 5,18) — „Löscht den Geist nicht aus!" (1 Thess 5,19) Die Sorge um den Geist ist die Sorge um das Leben in ihm und aus ihm. Diese Sorge wird nirgendwo so akut wie in der Sorge um das Bestehen des Alltags. Der Alltag ist das wahre und eigentliche Bewährungsfeld des Geistes, seiner Kraft, eines Lebens aus ihm.

Der „Geist" des Alltags

Der Alltag besitzt gewöhnlich keinen guten Ruf. Er gilt als grau und eintönig und füllt den Himmel unserer Lebenswirklichkeit nahezu total aus. Vor seiner Allmacht und seinem Anspruch verblassen selbst jene Rest- und Randzonen des Daseins, die wir als Feste und Feiern kennen. Unsere Lebenswelt ist die des Alltags. Diese wird nicht nur von uns gemacht, sie ist uns in vielen Stücken einfach vor- und aufgegeben. Wie finden wir uns darin zurecht? Die Welt des Alltags ist — wie so vieles in unserem Leben — ambivalent. Welcher „Geist" bestimmt unseren Alltag? Die Welt des Alltags ist die Welt des Allgemeinen, des Gewöhnlichen, des Selbstverständlichen. Ihr Firmenschild ist nicht das Neue, Auffallende oder Besondere. Diese Welt trägt, prägt und erzieht uns; ihr verdanken wir mehr, als uns oft bewußt ist. Durch ihre Kontinuität ermöglicht sie uns einen echten Schatz an Erfahrungen. Ihre Regelmäßigkeit vermittelt uns ein Gefühl der Geborgenheit und Gelassenheit. Ihre Gleichheit hält uns an zu Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit. Die Welt des Alltags ist nicht selten das Reich des Kleinen, der Kleinigkeiten, und der kleinen Dinge; in ihr sind Sorgfalt und Aufmerksamkeit gefragt. Unsere guten Gewohnheiten sind Geschenke des gut bestandenen Alltags, der uns zugleich fordert und fördert. Es sind die stillen „Geister", die in unserem Alltag am Werk sind; und es gibt eigentlich keinen Grund, sie nicht mit dem Hl. Geist in Verbindung zu bringen. Sie bilden gleichsam die „anonyme" oder unerkannte Gestalt seiner Präsenz und Wirksamkeit.

Der Alltag ist die eigentliche Schule des Lebens und wohl auch des Glaubens. Nur wer sich vorbehaltlos und tief genug auf ihn einläßt, wird seine ungehobenen Schätze entdecken. Es ist sicher ein Ver-

dienst der Meditationsbewegung, daß sie uns den Finger auf die kleinen Dinge und Vollzüge des Daseins wieder legen lehrte: die Schöpfung in ihrem Reichtum, die Welt der Sinne, die Achtsamkeit auf die Zeit und die Tages- und Jahreszeiten, die Vollzüge unseres Menschseins, das Reich der Kunst, der Symbole und Technik. Bei all dem geht es zunächst um echt und recht „weltliche Exerzitien". Wer sich ihrer Fährte anvertraut, wird unweigerlich den Spuren des Geistes mitten im Alltag begegnen.
Die Welt des Alltags ist für viele von uns einfach die Welt der Arbeit und des Berufs. Diese Welt ist nüchtern und sachlich, zweck- und leistungsorientiert, profan und nicht selten eintönig, rational aufgeklärt und unpersönlich, objektiv und zuweilen wenig kreativ. Es ist weniger eine Welt, die uns vorgegeben ist, als vielmehr eine Welt, die wir selber machen und gestalten. Sie zeigt gewöhnlich die Züge einer geschlossenen Welt, die nahezu alle unsere Kräfte absorbiert. Nimmt man sie als eine positive Gegebenheit an und ernst, dann lassen sich ihr bei allem weniger Erfreulichen auch geistig-geistliche Erfahrungen abgewinnen. Sie konfrontiert uns mit der sicher auch legitimen Erfahrung der Unfaßbarkeit und Entzogenheit Gottes, sie verlangt den Mut zu einem redlich gelebten, ertragenen und bestandenen weltlichen Leben. Der Umgang mit ihr kostet Objektivität, Wahrhaftigkeit, Nüchternheit, Tapferkeit, Gewissenhaftigkeit, Ehrfurcht, Sachlichkeit und Hingabe. Dazu kommt der Geist des sich selber, seinem Können und Wollen Grenzen setzenden Menschen des Maßes. Alltag und Geist schließen sich durchaus nicht aus; zwischen ihnen ergeht ein ständiger Appell, der auf Einlösung wartet.
Diese Zusammenhänge dürfen selbstverständlich nicht über die bestehende tiefe Zweideutigkeit des Alltags hinwegtäuschen. Diese aber spricht mehr für den Geist als gegen ihn, da sie zu seiner Bewährung auffordert. Die Routine, die für das Verhalten und Handeln im Alltag Orientierung verspricht, bringt die Zweideutigkeit der Alltagswelt ans Licht. Die Folgen davon sind bekannt. Wir empfinden den Alltag als eine Zwangsjacke, die den Spielraum unserer Freude und Freiheit einengt. Wie leicht erliegen wir der Versuchung zur Schablone und zum Klischee! Diese Phänomene bestätigen nur, wie sehr die Welt des Alltags der Kultur und des Geistes bedarf.
Das aber ist eine unzweideutige Anfrage an den Menschen. Er ist es, der dem Alltag Geist, Seele und Leben verleiht. Rainer Maria Rilke schreibt: „Wenn dein Alltag dir arm scheint, klage ihn nicht an; klage dich an, daß du nicht stark genug bist, seine Reichtümer zu rufen." Karl Rahner hat eine theologische Meditation über die alltäglichen Dinge verfaßt, in der er von der „Theologie des Alltags" spricht und empfiehlt, zu den Kleinigkeiten und Unscheinbarkeiten des Alltags „sonntäglich gut" zu sein. Das bedeutet: die Bewältigung des Alltags wird mehr und mehr zum Gradmesser des Geistes, der uns bewegt. Was im Alltag gefragt ist, ist die Weisheit des Alltags, und Weisheit ist eine der Gaben des Geistes. Wohl keine andere Instanz ist so geeignet und befugt, die Frage nach dem Geist zu stellen, wie gerade der Alltag.

Der „Alltag" des Geistes

Wir sind es gewohnt, den Hl. Geist mit ganz bestimmten Zeiten in Verbindung zu bringen. Das mag seine guten Gründe und Absichten haben, aber nur zum Teil. Der Geist läßt sich auch in zeitlicher Hinsicht nicht begrenzen. Er verhält sich jeder Zeit gegenüber gleich unmittelbar. Daß dem Geist das Inkognito des Alltags irgendwie zugeordnet und gemäß ist, klingt bereits im biblischen Zeugnis an, wenn es vom Wind als Gleichnis für den Geist heißt:

„Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht." (Joh 3,8). Noch deutlicher kommt diese „Alltagsgestalt" des Geistes im paulinischen Hinweis auf das Seufzen des Geistes zum Vorschein (vgl. Röm 8,22—27). Unter Berufung darauf ließe sich die Behauptung aufstellen: Der Hl. Geist ist vor allem der Geist des Alltags, nicht so sehr des Sonn- und Feiertags. Sein Feld ist der Alltag. Wer ihn empfängt, wird nicht auf eine höhere Ebene versetzt, sondern gerade in die „alltägliche" Weise des Lebens und Glaubens voll eingesetzt und eingewiesen. Der Weg des Geistes führt in den Alltag hinein, nicht an ihm vorbei. Der Geist spricht die Sprache des Alltags, er erweist sich als dessen Dolmetscher und Anwalt sowohl Gott wie uns gegenüber. Kommt das aber nicht einer Kapitulation des Geistes gleich? Die Antwort darauf hängt davon ab, was man sich unter dem Geist Gottes vorstellt.

Der Geist Jesu und seines Abba ist nicht der Geist ekstatischer und kraftstrotzender Äußerungen, imponierender Wunder und in die Augen fallender Leistungen; er erweist seine Kraft gerade in der Schwachheit (vgl. 2 Kor 12,9). Die Kraft des Hl. Geistes schließt das Moment der Schwachheit wesentlich mit ein, wenn es um ihre Charakterisierung geht (vgl. 1 Kor 1,23—28; 2 Kor 13,4). Der Geist Gottes tritt nicht gegen die Schwachheit an, sondern in ihr und mit ihr; er läßt sich auf sie ein und macht sie zum Ausdrucks- und Bewährungsfeld seiner Kraft. Er bewahrheitet seine Kraft im Alltag, nicht indem er ihn überspielt oder verdrängt, sondern indem er sich auf ihn in seiner unverkürzten Realität und den Menschen schwächenden Allmacht der Alltäglichkeit einläßt. Der Geist bekennt sich zum Alltag, er steht zu ihm und schenkt Mut zu ihm. Das besagt keine Verklärung oder Verharmlosung des Alltags. Die Aufmerksamkeit des Geistes gilt gerade der Wahrheit und Wirklichkeit des Alltags. Für ihn ist der Alltag wirklicher Alltag. Er verleiht ihm sein wahres Gesicht. Dazu gehört seine Endlichkeit, Vorläufigkeit, Relativität, Begrenztheit, Notwendigkeit, Heilsamkeit, Allgemeinheit und Nützlichkeit. Das aber kommt im Grunde einem echten Befreiungsvorgang gleich. Der Geist befreit den Alltag von dem, was er nicht ist, sein kann und sein darf; gleichzeitig macht er uns frei von einem falsch verstandenen Alltag für den wahren Alltag. Er deckt alle falschen Ansprüche und Vorurteile auf und schafft damit jene Voraussetzungen, die für ein Bestehen des Alltags unerläßlich sind. Der Geist manipuliert den Alltag nicht, sondern läßt ihn ungeschminkt das sein bzw. werden, was er in Wahrheit ist.

Wer sich in dieser nüchternen Haltung auf den Alltag einläßt, die der Geist ermöglicht, dem erscheint er als seine Stunde des Heils. Für ihn ereignet sich mitten im Alltag jenes „Heute", das ihn mit unerwarteten Überraschungen überhäuft und mit einmaligen Chancen seines Lebens beschenkt. Der Alltag entpuppt sich als eine Kette kostbarer Augenblicke, in denen uns nicht selten Entscheidendes begegnet. Der Geist befreit den Alltag aus der Hülle der Gleich-gültigkeit und Gleich-zeitigkeit und macht ihn zur erfüllten Gegenwart, im besten Sinn des Wortes „anspruchsvoll". Er befähigt uns dazu, den Alltag als Stunde unseres Heils zu leben und erleben, in der es jederzeit um das Ganze geht. Das erzieht uns dem Alltag gegenüber zu vermehrter Aufmerksamkeit und Gelassenheit in einem. Es ist die Stimme des Geistes, welche die Eintönigkeit des Alltags in unser „Heute" verwandelt, an dem wir die Gnade des Alltags erfahren und empfangen.

Wie sehr der Geist den Alltag schafft und prägt, wird auch vom Ineinander von Geist und Leib deutlich. Gottes Geistwirken ist in einem nicht zu übersehenden

Maße auf den Leib hin zentriert, auf Verleiblichung bedacht. Hl. Geist ist Heil in Leib. Er inkarniert sich gleichsam in der Leibgestalt und Leibhaftigkeit des Alltags. Der Leib des Alltags und der Alltäglichkeit sorgt für die Konkretisierung des Geistes, bezeichnet sein Ausdrucks- und Betätigungsfeld. Ohne den Alltag in seiner Breite und Fülle würden wir nie erfahren, was es letztlich um den Geist ist. Was sich auf diese Weise im Alltag zeigt, ist der Reichtum des Geistes in seiner Einheit und Verschiedenheit. Der Alltag ist der Ort, wo der Geist geradezu „sinnenhaft" wird und wo wir ihm „sinnenhaft" begegnen. Von hier aus erhält die geläufige Bitte, der Geist möge uns das „recta sapere" lehren, einen höchst konkreten und anschaulichen Hintergrund. So könnte man im Blick auf den Alltag geradezu von einer darin erfolgenden „Sinn-werdung" des Geistes Gottes sprechen.

Diese aber hebt das Spannungsverhältnis, das zwischen unserem Alltag bzw. seiner Erfahrung und dem Geist besteht, nicht auf. Das Auseinandertreten beider hat seinen Grund darin, daß die Vollendung der Ankunft des Reiches Gottes noch aussteht. Wir sind noch nicht am Ziel. Auch der Alltag will und kann das Ziel nicht sein; er kennzeichnet die Situation derer, die unterwegs sind. Der im Alltag gegenwärtige und wirksame Geist ist keine Vorwegnahme, sondern Vorschuß, Angeld oder erste Vorgabe der Vollendung (vgl. Röm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5). Der Geist hebt über die Klippen und Fährnisse des Alltags nicht hinweg, er beseitigt und erleichtert nicht, was darin zur Debatte steht. Unsere Teilhabe am Geist kommt dem Empfang einer Erstlingsgabe gleich (vgl. Röm 8,23), die auf die noch ausstehende Fülle und Summe des Ganzen verweist. Der Alltag ist so das Feld, wo wir sowohl des Geistbesitzes wie auch noch seiner fehlenden Vollendung innewerden. Dieser Umstand verleiht dem Alltag den Stempel der Verheißung, der Erwartung, der Hoffnung. Darin wird das bloße Alltagsbewußtsein durchbrochen. Der Alltag hört damit auf, nur Betrieb, Geschäft, Management zu sein; er hat auch noch anderes. Diesem „Anderen", das nicht in der Macht des Alltags liegt, kann man nur entgegenwarten und entgegengehen. Der Weg dorthin führt notfalls auch über Strecken des Leidens. Der Alltag selber verkörpert noch nicht die heile Welt, er wird aber zur Brücke dorthin. Das Hoffnungswissen darum setzt den Glaubenden dazu instand, die Alltäglichkeit des Alltags in Geduld zu ertragen, die Spannungen zwischen Alltags- und Glaubenserfahrung gelassen auszuhalten und gegen den Absolutheitsanspruch des modernen Alltags in der Form der Leistung, des Nutzens und der Brauchbarkeit zu leben. Der Geist weiß, daß der Alltag seine Zukunft nicht in sich, sondern vor sich hat.

Unser Alltag ist besser und reicher als sein Ruf. Er ist im Grunde „Geist" für den, der hören kann und sich führen läßt. An ihm erneuert sich jeden Tag das Wunder der Schöpfung. Der Alltag stellt uns vor Aufgaben, oft sind es gewöhnliche, manchmal unerwartet neue. Darin kommt uns Vertrauen entgegen, das uns wachsen und reifen läßt. Der Alltag ist die An-sprache des Geistes an uns. Für den, der ein offenes Ohr hat für die Stimme des Geistes, wird der Alltag zu einer unersetzlichen Schule, in der er lernt und erfährt, was es heißt: „Ich glaube an den Hl. Geist".

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Zum *Weltfriedenstag* am 1. Jänner 1989 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. ein Dokument zum Problem der Minderheiten in der Welt, das große Beachtung gefunden hat. Bei der Vorstellung des Dokumentes betonte der Präsident der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, Kardinal Roger Etchegaray, daß die Verletzung von Rechten der Minderheiten zur schweren Bedrohung des inneren und äußeren Friedens führe. Mit Nachdruck werden in dem päpstlichen Schreiben allerdings auch terroristische Gruppen verurteilt, die im Namen von Minderheiten Gewaltakte ausführen. Wörtlich schreibt der Papst: „Blind zuschlagen, Unschuldige töten und blutige Repressalien durchführen, begünstigt keineswegs eine gerechte Würdigung der von den Minderheiten erhobenen Forderungen."

Großes Aufsehen erregten zwei kurze Dokumente, die am 25. Februar 1989 im „Osservatore Romano" erschienen. Es handelte sich um eine *neue Fassung des Glaubensbekenntnisses*, das alle abzulegen haben, die ein kirchliches Amt übernehmen und um die Formel eines Eides, der ebenfalls von allen zu leisten ist, die eine wichtige Stellung in der Kirche übernehmen. Dieser Treueid löst das seit 1967 gültige Bekenntnis für kirchliche Amtsträger ab, das den aus dem Jahre 1910 stammenden Antimodernisteneid ersetze. Diesen neuen Treueid, der heftige Diskussionen auslöste, hat Kardinal Ratzinger in einem Interview für österreichische Kirchenzeitungen verteidigt. Der Präfekt der Glaubenskongregation sagte, daß der vor dem Konzil gültige Antimodernisteneid wegen seiner „umfänglichen doktrinären Aussagen" abgeschafft worden sei. Damals habe man jedoch die Absicht gehabt, ihn durch etwas anderes zu ersetzen. Man habe nun versucht, einen Ausdruck dafür zu finden, „daß sich Glaube in der Treue zur Kirche und in der Übernahme ganz bestimmter Verpflichtungen konkretisiert, die jene in besonderer Form trifft, die ‚Verantwortung in der Kirche' übernehmen."

Einen Angriff auf die Glaubenskongregation startete der bekannte deutsche Moraltheologe *Bernhard Häring* in seinem neuen Buch „Glaube, Geschichte, Moral". Darin macht er den Vorschlag, die römische Kongregation solle ihre Arbeiten eine Zeitlang einstellen, über Gandhis Weg der Gewaltfreiheit nachdenken sowie ihre eigene Vorgangsweise reformieren. Auf diesen eigenwilligen Vorschlag antwortete Kardinal Ratzinger: „Persönlich fände ich es wunderbar, wenn ich jetzt ein Sabbatjahr einlegen könnte". Was die Glaubenskongregation mache, sei aber „nicht irgendeine Verwaltungsgeschichte, die man einfach aussetzen kann."

In *Italien* sind die Bischöfe zutiefst beunruhigt über die Gleichgültigkeit der Katholiken in ihrem Lande gegenüber der Morallehre der Kirche. Besorgniserregend sei vor allem der moralische „Subjektivismus", klagen die Bischöfe. Inwieweit die Italiener zu ihrer Kirche stehen, wird sich bald auch auf einem anderen Gebiet zeigen. In dem laufenden Jahr startete die Kirche Italiens unter den Gläubigen eine „Werbekampagne", mit der die Eigenfinanzierung gesichert werden soll. Ab dem nächsten Jahr entfällt der bisher geleistete

staatliche Beitrag für die Besoldung der Priester.

Anfang Mai 1989 starb Kardinal Siri, der die Diözese Genua von 1946 bis 1987 leitete. Er war ein Mann, der beständig davor warnte, mit überholten Formen auch die Substanz des Glaubens über Bord zu werfen.

In *Österreich* wurde der Wiener Erzbischof, Kardinal Hans Hermann Groër, am 13. März 1989 in geheimer Wahl auf einer Vollversammlung der Bischöfe zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt. Für den am 26. April in Wien verstorbenen Nuntius Michele Cecchini zelebrierte Groër ein Pontifikalrequiem. Bei dieser Gelegenheit sagte er, daß der päpstliche Botschafter trotz „Verleumdung, Spott, Kritik und Lieblosigkeit, die ihm wiederholt und auch öffentlich zuteil wurden, unbeirrt seinen Weg gegangen" sei. „In reiner Absicht und immer bereit zu verzeihen, hat Nuntius Cecchini sein Leben vollendet."

Schlagzeilen machte in *Deutschland* ein Protestschreiben von 34 Abgeordneten der Christlich-Sozialen Union im bayerischen Landtag, das sie Anfang des Jahres 1989 an den Papst sandten. Darin äußerten die CSU-Politiker „große Sorge", aber auch „tiefe Verbitterung" über die Tendenzen, die bei einem römischen Moraltheologenkongreß über die Enzyklika „Humanae Vitae" zutage traten. Die Abgeordneten verwiesen auf ein Referat des Leiters des Päpstlichen Instituts für die Studien über Ehe und Familie, Monsignore Carlo Caffarra, und baten den Papst, dessen Aussagen zur Empfängnisregelung „aus der Welt zu schaffen". Der Monsignore hatte nämlich festgestellt: „Wer Verhütungsmittel benutzt, will nicht, daß neues Leben entsteht, weil er ein solches Leben als Übel betrachtet. Das ist dieselbe Einstellung wie die eines Mörders, der es als Übel ansieht, daß sein Opfer existiert." Diese Behauptungen haben auch die fünf Diözesanbischöfe in Nordrhein-Westfalen unmißverständlich zurückgewiesen. Auch der neue Erzbischof von Köln, Kardinal Joachim Meisner, erklärte in einer Pressekonferenz im März, daß er solche „unbedachte Äußerung(en)" nicht unterschreibe.

In der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurde der bekannte Theologe Walter Kasper Nachfolger des verstorbenen Bischofs Georg Moser. Mit dieser Wahl waren Klerus und Volk allgemein zufrieden.

Allgemein begrüßt wurde, daß Frère Roger, der Gründer der Gemeinschaft von Taizé bei Cluny, am 4. Mai den internationalen Karlspreis von Aachen erhielt. Er gilt „als Vorbild der Versöhnung" für ganz Europa.

In der *Schweiz* machte das Bistum Chur von sich reden. Bei Firmungsreisen des von vielen abgelehnten Bischof-Koadjutors Wolfgang Haas kam es immer wieder zu Konflikten. Bischof Vonderach appellierte deswegen in einem Hirtenbrief an die Gläubigen, sie sollten dem Weihbischof „Tür und Herzen" öffnen. Unter Beschuß geriet in der Schweiz auch der Nuntius. Daher ließ die Bischofskonferenz in einem Presse-Kommuniqué verlauten: „Die in den letzten Monaten erhobenen Vorwürfe und Kritiken am Apostolischen Nuntius sind unbegründet und müssen zurückgewiesen werden." Um Überlebensfragen der Menschheit zu beraten, zu meditieren und gemeinsam zu beten, kamen zu Pfingsten 1989 über 700 Vertreter christlicher Kirchen in Basel zusammen.

Eine schlechte und eine gute Nachricht ist aus *Holland* zu vermelden. Die Hälfte aller katholischen Kirchen in der Diözese Haarlem muß bis zum Jahr 2000 geschlossen werden. Der zurückgehende Kirchenbesuch und die große finanzielle Belastung der Pfarreien machen diese tragische Maßnahme notwendig, erklärte ein Sprecher der Diözese. Erfreulich ist, daß

die überwiegende Mehrheit der katholischen Priester in den Niederlanden nach den Worten des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal Adrianus Simonis, treu am Zölibat festhält.

Viel Staub wirbelte in der *französischen Öffentlichkeit* der „Fall Gaillot" auf. Gaillot, der Bischof von Evreux, war immer wieder durch unkonventionelle Erklärungen zu moraltheologischen Fragen aufgefallen. Im Februar 1989 kam es zu einer Versöhnung zwischen dem aufmüpfigen Bischof und dem Vorsitzenden der französischen Bischofskonferenz, Kardinal Albert Decourtray. Gaillot sah ein, daß es einer gewissen Abstimmung zwischen den Bischöfen bedarf, damit die Verschiedenartigkeit der „pastoralen Optionen" nicht zu Auseinandersetzungen führt.

Die *skandinavischen Länder* erfreuten sich erstmals eines Papstbesuches. Vom 1. bis 10. Juni 1989 besuchte Johannes Paul II. nacheinander Norwegen, Island, Finnland, Dänemark und Schweden. Diesen Ländern wirft man vor, sie litten an der „Skandinavisierung". Damit meint man den großen Wohlstand, die hohe soziale Sicherheit und den weit reichenden Liberalismus, von dem diese Länder geprägt sind. Die Katholiken bilden in diesen Ländern eine verschwindende Minderheit. Dennoch gibt es einige erfreuliche Nachrichten. So ist in Schweden eine Schwesterngemeinschaft geschlossen zum Katholizismus übergetreten, und in Stockholm wurde das erste Priesterseminar der Nordischen Bischofskonferenz eröffnet.

Eine offene aber harmonische Aussprache über Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Vatikan und den US-Bischöfen fand Anfang März 1989 in Rom statt. Bei dieser Gelegenheit warnte Johannes Paul II. die *Kirche* in den *USA* vor zu großen Zugeständnissen an den Zeitgeist. Mit Nachdruck appellierte der Papst an die 35 Bischöfe, sich für den Schutz des Lebens einzusetzen und den Wert von Ehe und Familie in der Gesellschaft zu stärken. Meinungsverschiedenheiten gab es über die Generalabsolution. Manche Bischöfe glaubten, daß durch diese Form wieder mehr Gläubige zur „Ohrenbeichte" geführt werden könnten. — Auch in den USA müssen Gotteshäuser geschlossen werden. Finanzielle Schwierigkeiten und eine starke Abwanderungsbewegung von Gläubigen aus den Innenstädten an die Peripherie machen manche Kirchen in den Stadtzentren überflüssig.

In *Lateinamerika* untergraben immer mehr US-Sekten den Katholizismus. In Honduras warnte Erzbischof Enrique Santos mehrfach vor den amerikanischen Fundamentalisten. Nach neuen Informationen üben diese Sekten auf rund 15 Prozent der honduranischen Bevölkerung ihren Einfluß aus. Die Kirche Lateinamerikas wird aber auch belastet durch die Konflikte zwischen Traditionalisten und Fortschrittlichen. Hinzu kommen noch Drohungen der Terrorkommandos gegenüber jenen, die sich für soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte einsetzen. So erhielten z. B. in Brasilien 350 katholische Laien, Priester und Bischöfe, die sich für arme Landarbeiter und eine Bodenreform stark machten, Todesdrohungen.

Schlagzeilen machte in Brasilien auch die Aufteilung der Diözese Sao Paolo. Neben dem Metropolitansitz Sao Paolo unter Leitung des deutschstämmigen Bischofs Evaristo Arns errichtete der Vatikan die Diözese Campo Limpo, Osasco, Santo Amaro und Sao Miguel Paulista. Damit wurde ein Vorschlag von Kardinal Arns abgeändert, der sein Erzbistum in neun abhängige Bischofsregionen aufteilen wollte.

Afrika stand im vergangenen Halbjahr wieder im Zeichen eines Papstbesuches. Johannes Paul II. visitierte den Kontinent zum fünften Mal, und zwar besuchte er vom 28. April bis 6. Mai die beiden Inseln

Madagaskar und La Reunion sowie die ostafrikanischen Länder Sambia und Malawi. Auch dieses Mal mied, wie bei seinen vorausgehenden Afrikareisen, das Oberhaupt der katholischen Kirche wegen der Rassentrennung Südafrika. In Reunion sprach der Papst Bruder Scubilon selig. Dieser hatte noch vor der Aufhebung der Sklaverei 1848 den Bewohnern der Insel gesagt, unabhängig davon, ob sie frei seien oder nicht, „für Gott seien alle Menschen Söhne, die Schwarzen und die Weißen." Aufsehen erregte der Papst, als er die Bevölkerung von Malawi aufrief, Aids-Kranke „wie Christus" zu behandeln. Nach Schätzungen sind in dem Land etwa 15 Prozent der 7,5 Millionen Einwohner von der Immunschwäche befallen. Im Mittelpunkt der Papstreden standen aber auch diesmal der Kampf gegen die Empfängnisverhütung und die Ermahnung zum Festhalten an althergebrachten Werten sowie die Warnung vor den moralischen Gefahren der modernen Gesellschaft.

Im *Libanon*, der einmal als die Schweiz des Nahe Ostens galt, wird die Situation der Christen immer schlimmer. Das Katholische Informationszentrum erließ im April einen Aufruf, in dem es heißt: „Unser Land brennt, unsere Häuser werden über unseren Köpfen zerstört, unsere religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Einrichtungen stehen unter pausenlosem Bombardement."

Verschlechtert hat sich auch die Lage der Christen im *Iran*, wo seit der Machtergreifung der Ayatollas im Jahre 1979 die Christen systematisch verfolgt werden. Den Westen scheint dieses Problem kaum zu berühren, nur gegen das Todesurteil, das der inzwischen verstorbene Revolutionsführer Chomeini über den Schriftsteller Rushdie verhängte, machte man Front. In diesem Zusammenhang hieß es im „Osservatore Romano", die verletzten Gefühle der Moslems verlangten den Respekt der Katholiken. „Die Heiligkeit des religiösen Gewissens eines jeden Menschen kann jedoch nicht die Heiligkeit des Lebens anderer außer Kraft setzen." Anläßlich des Todes von Ayatollah Chomeini im Juni 1989 äußerte sich Johannes Paul II. „mit großem Respekt" über den verstorbenen Revolutionsführer.

Während die katholische *Kirche Chinas*, wo es im Juni zu einem grauenvollen Blutbad der Militärs gegen die Bürger und protestierenden Studenten kam, unter der Spaltung zwischen der staatlich anerkannten „Patriotischen Vereinigung" und der Untergrundkirche leidet, stellt sich die Kirche in Taiwan die Frage der Inkulturation. Erfreuliche Nachrichten kommen aus Hongkong, wo über 1700 Erwachsene in der Osternacht 1989 das Sakrament der Taufe empfingen.

Mit der Perestrojka scheint auch die Religion in den Alltag der *Sowjetunion* zurückzukehren. So werden nun auch Klöster wieder geöffnet. Nach Angaben sowjetischer Zeitungen wurde in der moldauischen Republik das vor 26 Jahren geschlossene Maria-Himmelfahrts-Kloster von Keprianu wiedereröffnet und dem Moskauer Patriarchat übergeben. Auch Mutter Teresa erhielt die Erlaubnis, acht Angehörige des von ihr gegründeten Ordens in die Sowjetunion zu entsenden. In Litauen konnte der Vatikan die Hierarchie weiter ausbauen und eine Reihe von Bischöfen und Administratoren ernennen. Unter großer Beteiligung des Volkes wurden die Reliquien des heiligen Kasimir wieder in die katholische Kathedrale von Vilnius überführt. Ja, seit März 1989 ist sogar die Zeitung „Die katholische Welt" an den Kiosken in Litauen erhältlich.

Ungarn reißt den Eisernen Vorhang nieder. Die angekündigte Auflösung des staatlichen Kirchenamtes wird als „ein großer Schritt zu wirklicher Freiheit der Kirchen" gewertet. Der Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz, Bischof Josef

Cserhati sagte: „Endlich fällt der Druck von 30 Jahren von uns ab. Wir werden wieder frei aufatmen können." Am 11. Februar durften fünf Weihbischöfe die Weihe empfangen, und die 1950 aufgelösten Ordensgemeinschaften sollen wieder zugelassen werden.

Auch aus *Polen* kommen Signale, die aufhorchen lassen. Mit dem am 17. Mai verabschiedeten Gesetzeswerk wurde zum ersten Mal in einem kommunistischen Land den Religionsgemeinschaften wirkliche Freiheit zugesichert. Der katholischen Kirche wurde nicht nur der legale Status zuerkannt, sondern auch Privilegien eingeräumt.

In *Jugoslawien* brechen die Wunden von gestern wieder auf. Ein Pamphlet gegen den Vatikan über das kroatische KZ Jasenovac vergiftet das Klima in diesem Land, das auch durch eine schwere politische und wirtschaftliche Krise geschüttelt wird.

Nur in der *Tschechoslowakei* scheint die Perestrojka noch kaum Früchte zu tragen, doch Kardinal Frantisek Tomasek, ein wahrer Felsen in der roten Brandung, ist guter Hoffnung, daß es bald auch in seinem Land eine Wende geben werde.

2. Rebellion gegen Rom?

Größtes Aufsehen erregten 163 Theologen aus dem deutschsprachigen Raum mit ihrer am Dreikönigsfest 1989 unterzeichneten Kölner Erklärung „Wider die Entmündigung — Für eine offene Katholizität". In der Erklärung heißt es, es sei das Amt des Papstes, „im Konfliktfalle zusammenzuführen", nicht aber, „ohne Dialogversuch zweitrangige Konflikte zu verschärfen, sie einseitig lehramtlich zu entscheiden und zum Gegenstand der Ausgrenzung zu machen". Weiter heißt es in dem Papier: „Wenn der Papst tut, was nicht seines Amtes ist, kann er im Namen der Katholizität nicht Gehorsam verlangen; dann muß er Widerspruch erwarten". Als die schwersten Probleme werden genannt: die einseitige Besetzung von Bischofssitzen in der ganzen Welt unter Mißachtung der Vorschläge und gewachsenen Rechte der Ortskirchen; der Mißbrauch der kirchlichen Lehrbefugnis als Instrument der Disziplinierung; und der „theologisch höchst fragwürdige Versuch", neben der jurisdiktionellen Kompetenz die Lehrkompetenz des Papstes unzulässig geltend zu machen und zu überziehen.

Der Aufstand dieser Theologen gegen den Führungsstil des Papstes nahm geradezu dramatische Formen an. Ein Theologe verglich in einem Interview Johannes Paul II. sogar mit dem iranischen Ayatollah Chomeini. Der Moraltheologe Bernhard Häring rechnete mit der römischen Kurie ab und sagte, die Kirche brauche eine Art „Amnesty International", und Professor Peter Hünermann sprach in einem offenen Brief an den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, von einer dritten Modernistenkrise.

Mehr als 130 Theologen aus Frankreich, der Westschweiz und aus Wallonien stellten sich Anfang März hinter die Anliegen der „Kölner Erklärung". Nach ihnen sollten die aufgeworfenen Fragen „mit dem ganzen Ernst, der ihnen gebührt, in einem Klima der Freiheit diskutiert werden." Im Mai beanstandeten auch 63 italienische Theologieprofessoren den „autoritären Leitungsstil" in der katholischen Kirche. In einem „Offenen Brief an die Christen" bekundeten sie Sorge über „bestimmte Haltungen der zentralen Autorität der Kirche" im Bereich der Lehre, der Disziplin und der kirchlichen Struktur. Sogar die angesehene katholische Monatszeitschrift „Jesus" unterstützte die Erklärung der italienischen Professoren.

Der Vatikan reagierte auf die Angriffe aus dem deutschen Sprachraum zunächst gelassen. Papstsprecher Joaquin Navarro erklärte am 26. Jänner, das Ganze sei

lediglich eine „lokale Angelegenheit", und Kardinal Baggio meinte: „Ketzer gab es immer schon und wird es immer geben." Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, verurteilte insbesondere den scharfen Ton der Formulierungen. Er meinte allerdings, daß es legitim sei, auch in der Kirche schwierige und strittige Fragen anzusprechen. „Es ist jedoch nicht hilfreich", betonte der Bischof, „wenn dies in einseitig anklagender, schuldzuweisender, Sachfragen verkürzender und plakativer Art einer öffentlichen Erklärung geschieht."
Sehr viel schärfer abgelehnt haben die „Kölner Erklärung" einer der prominentesten deutschen Theologen, nämlich Walter Kasper, und der damals noch in Berlin weilende Kardinal Meisner. Letzterer sprach von Christen, die aus lauter Hybris jedes Maß verloren hätten und „sich Theologieprofessoren nennen". Über 4000 katholische Frauen verfaßten in Deutschland eine Erklärung an den Papst, in der sie betonten: „Solange die Kirche Gott wichtiger nehme als die Anmaßungen des Zeitgeistes, fühlen wir uns in ihr zu Hause." In Österreich nahm der Wiener Weihbischof Krenn gegen das aufmüpfige Papier Stellung, indem er in einem offenen Brief schrieb: „Mit vielen Kollegen weise ich ihre Feststellung zurück, daß der Papst tut, was nicht seines Amtes ist." Schließlich warnte im Mai auch der Papst alle Theologen mit Nachdruck vor „offenen oder unterschwelligen Formen eines parallelen und alternativen Lehramtes". Er erinnerte die Theologen an ihre Verpflichtung zu einer „engen, treuen und respektvollen Zusammenarbeit mit den Bischöfen". Es bleibt zu hoffen, daß dieser Phase der Konfrontation ein sachlicher, weiterführenden Dialog auf verschiedenen Ebenen folgt.



Johann W. Klaushofer
GESTALT, GANZHEIT UND HEILSAME BEGEGNUNG IM RELIGIONSUNTERRICHT
Eine Auseinandersetzung mit der Gestaltkatechese von Albert Höfer
brosch., 250 Seiten, öS 278,—
Dieses Buch stellt ein alternatives pädagogisches Konzept für den Religionsunterricht verständlich dar; es reflektiert grundsätzlich den Zusammenhang von Therapie und Seelsorge.
OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Das aktuelle theologische Buch

Tiefenpsychologie und Glaube

Die Auffassungen der im vorliegenden Band* zu Wort kommenden Autoren (W. Kasper, R. Schnackenburg, E. Dassmann, F. Furger, J. Splett, J. Sudbrack, H. Bürkle, A. Görres) resümiert Görres so, daß sie „Drewermanns Werk für einen beachtenswerten Beitrag zum besseren Verständnis des Christentums halten", in ihm aber gleichzeitig „nicht nur relativ harmlose wissenschaftliche Schönheitsfehler, sondern Irrtümer, die Herz und Verstand verderben", erblicken (148).

W. Kasper spricht von einem „starken gnostischen Gerüchlein", das dem Leser der Werke von Drewermann in die Nase steigt (21). *R. Schnackenburg* weist darauf hin, daß Drewermann eine „Selektion der Wortüberlieferung" vornimmt, indem er die ethischen Weisungen Jesu und die Worte von der Kreuzesnachfolge und der Selbstverleugnung zu wenig gewichtet (35). Demgegenüber war den frühchristlichen Gemeinden „als Gegenwehr gegen heidnische Freizügigkeit und einen gnostisch-intellektuellen Libertinismus" das neue Ethos der Bergpredigt wichtig und wurde „zu einem Missionsfaktor ersten Ranges" *(E. Dassmann 64)*. Die Notwendigkeit einer verantworteten Lebensgestaltung bleibt nun einmal bestehen, auch wenn man sich von einer zu einer kleinlichen Kasuistik verkommenen Moral distanziert. Obwohl man in den Äußerungen Drewermanns „einen tief berührenden Grundton des Schmerzes und der Klage eines in seiner Kirche verwundeten Mannes" durchhört (Görres 138), so wird doch festgestellt, daß er in seiner Kritik neuere Entwicklungen in der Theologie und in der kirchlichen Praxis kaum zur Kenntnis nimmt.

A. Görres zeigt auf, daß im Werk Drewermanns auch manche tiefenpsychologischen Aussagen und Positionen problematisch sind. Wer seine Bücher mit Gewinn gelesen hat, aber der beherrschenden psychologischen Sicht der Zusammenhänge etwas müde geworden ist und in der Vielfalt der Meinungen nach Orientierung und Klärung sucht, kann diese in den verschiedenen Beiträgen dieses Bandes finden. Dennoch wird auch durch diese Beiträge die Diskussion um das Werk Drewermanns nicht zur Ruhe kommen.

Einmal gibt es in dessen schnell wachsendem Werk selbst widersprüchliche Aussagen. Werden einzelne seiner Äußerungen als problematisch oder ärgerlich empfunden, so kann der Autor meist auch auf gegenteilige Textstellen verweisen. Es geht also um die heikle Aufgabe, das Grundanliegen herauszuspüren. Dieser Vorgang ist aber dann nicht mehr exakt belegbar, sondern bedarf der Einfühlung.

Weiters ist zu fragen, ob und wieweit es in der anstehenden Auseinandersetzung zielführend ist, mit kognitiven und rationalen Begründungen zu argumentieren — oder gar disziplinäre Maßnahmen zu setzen. Die Denkweisen, auf die es zu antworten gilt, sind Ausdruck eines heute weit verbreiteten Lebensgefühls, dem intuitives Erfassen und subjektives Erleben wichtiger ist als eine feststellbare äußere Wirklichkeit mit ihren objektiven Zusammenhängen. Man ist fasziniert von der Wahrheit, die sich im Irrationalen, im Widersprüchlichen, in der Übertreibung und in der Einseitigkeit findet, und man kann mit ausgewogenen Formulierungen, die nicht glänzen, kaum etwas anfangen. Gefragt ist weder das Unterscheidende noch das Entscheidende; man sucht nach dem Gemeinsamen und nach der auf verschiedene Weise in Erscheinung tretenden Ganzheit; das Böse wird als Schattenseite des Guten und nicht als dessen Zerstörer verstanden.

Man mag mit Görres befürchten, daß die Schriften Drewermanns „für lange Zeit die beherrschende Redequelle für moderne Kapläne, Pastoralassistenten, Religionslehrer u. a." sein werden (138), und daß die Stimme des Intellekts zu leise und zu kraftlos ist „gegenüber jenen Lesern, die mehr begeisternde als

*GÖRRES ALBERT / KASPER WALTER (Hg.), *Tiefenpsychologische Deutungen des Glaubens?* Anfragen an Eugen Drewermann. (Quaestiones disputatae 113). (174). Herder, Freiburg i. B. 1988. Ppb. DM 24,80.

begründete Erkenntnis suchen" (148). Derartige Befürchtungen beziehen sich jedoch darauf, wie mit diesen Schriften umgegangen wird, und sind sowohl von Verärgerungen über menschliche Empfindlichkeiten und einem aggressiven Ton wie auch von dem, was der Autor inhaltlich vertritt, zu unterscheiden. Auch bleibt zu fragen, ob es nicht Drewermann durch die Art seiner Darstellung gelingt, Aspekte der christlichen Botschaft an einen Leserkreis heranzubringen, dem es nie einfallen würde, sich mit ausgewogenen theologischen Darstellungen zu beschäftigen. Freilich wiegen die Fragen, um die es letztlich geht, schwer; diese bestehen aber auch dann weiter, wenn man Drewermanns Einseitigkeiten und Verkürzungen nachweisen kann, und sie bleiben einer — immer wieder notwendigen — gründlichen und zugleich einfühlsamen theologischen Auseinandersetzung aufgegeben.

Einmal geht es um den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung. Ist Erlösung der Schöpfung insofern zu- (und unter-) geordnet, daß sie (nur) die Entbindung oder die evolutionäre Entwicklung dessen ist, was vom Anfang an in ihr und im Menschen schlummert, oder ist Erlösung ein neuer Schöpfungsakt des in die Geschichte des Menschen heilend und erlösend eingreifenden Gottes? Es ist verständlich, daß eine Zeit des religiösen Pluralismus mehr denn je nach einem Heil sucht, das allen Menschen gilt, da es in einem in allen Menschen vorhandenen Urzustand begründet und nicht auf eine Gruppe von Auserwählten und Bekehrten begrenzt ist.

Eine ähnlich schwere Frage, die ebenfalls nicht neu ist und die sich aufgrund des heutigen Lebensgefühls mit neuer Intensität stellt, ist die nach der physischen Wirksamkeit und der psychischen Erfahrbarkeit der religiösen Wirklichkeit. Gegenüber den Versuchen, die Wege Gottes rational zu erfassen und sein Wirken auf naturwissenschaftliche Weise festzustellen, spielen heute im Begreifen der Wirklichkeit die eigene Erfahrung und die Methoden der Tiefenpsychologie eine wichtige Rolle. Gewiß werden auf diese Weise Zugänge zu bisher unbekannten Bereichen erschlossen, aber es besteht auch die Gefahr, daß sich damit eine alles beherrschende Instanz herausbildet, vor der sich alles andere zu rechtfertigen hat und die allein beurteilt, was als religiöses Reden und als erlösendes Handeln Gottes anzuerkennen ist und was nicht.

Diese Hintergrundfragen sind gewiß nicht einfach zu beantworten, auch wenn es zunächst diesen Anschein haben mag; jedenfalls aber gehen sie über eine Diskussion um das Werk von Drewermann hinaus.

Linz *Josef Janda*

Franz von Sales
Worte der Seelenführung aus den Geistlichen Briefen

„Auf heiligen Bergen"
80 Seiten, illustrierte Neuauflage (10 sw. Fotos)
kart., ISBN 3-7721-0100-3; DM 9,–

Worte der geistlichen Wegbegleitung, von Franz Zimmer ausgewählt und übersetzt, vom Verlag Matthias Grünewald herausgegeben, haben in den Jahren 1946 – 1980 hohe Auflagen erlebt.
Die Neuauflage, mit Meditationsbildern ausgestattet, will diese kostbare Kraftquelle geistlichen Lebens neu erschließen, zum Fortschritt vieler im Leben aus dem Glauben, zu ihrem Heil.



FRANZ-SALES-VERLAG, D-8078 Eichstätt, Auslieferung in Österreich: Herder, Wien

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 Besprechungen erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

ETHIK

■ PFÜRTNER STEPHAN H. u. a., *Ethik in der europäischen Geschichte.* Bd. I: Antike und Mittelalter. (187). Bd. II: Reformation und Neuzeit. (204). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. je Bd. DM 39,80.

Die Frage danach, wie in der (europäischen) Geschichte Ethik verstanden und begründet wurde, ist nicht nur eine Detailfrage für daran besonders Interessierte. Das in einer Gesellschaft geforderte und praktizierte Verhalten ist zentraler Bestandteil ihrer Kultur und begründet somit Geschichte. Ethik ist Ausdruck von Erfahrung, die darum weiß, was geht und was nicht geht, was leben läßt und darum gut ist und was Leben und Zusammenleben bedroht und daher böse ist.

Es geht um die gelebte Praxis und zugleich um deren Begründung, auch wenn es kaum einmal gelingen dürfte, alle Gründe anzugeben, die für eine Praxis bestimmend sind, und daher die Reflexion immer hinter dem praktisch Gelebten zurückbleibt. Der weltanschauliche Hintergrund ist mit den in einer Gesellschaft geltenden Auffassungen und den praktischen Erfahrungen zu einer kaum mehr auflösbaren Einheit verschmolzen.

Die gelebte Praxis und ihre Begründung haben in einer pluralistischen Gesellschaft den Charakter des Selbstverständlichen verloren. Ein geschichtlicher Rückblick macht allerdings sichtbar, daß auch in früheren Zeiten diese Selbstverständlichkeiten nicht so absolut waren, wie dies aus heutiger Sicht erscheinen könnte und wie dies vieleicht auch von damals betroffenen Menschen aufgefaßt wurde.

Im I. Bd. befaßt sich *T. Pfürtner* mit der Ethik in der griechischen Antike, in der (in unserem Kulturraum) die Reflexion über das richtige Verhalten — und damit die Ethik — ihren Anfang nahm (16—96). *D. Lührmann* reflektiert die Ethik des AT und NT (97—115) und *A. M. Ritter* stellt am Beispiel der Eigentumsfrage die Ethik des frühen Christentums dar (116—137). *S. Pfürtner* bringt dann noch die Ethik des Mittelalters zur Sprache, wobei er besonders auf Thomas v. A. eingeht (114—181).

Im II. Bd. geht es zunächst um die Ethik der Reformation (*Ch. Gremmels* 25—43) und in der Folge um die verschiedenen ethischen Denkansätze der Neuzeit: Ethische Entwürfe für die bürgerliche Gesellschaft (*G. K. Mainberger* 44—71); Ethik im dt. Idealismus und in der Romantik (*H. Rosenau* u. *P. Steinacker* 72—89); Utilitarismus und Pragamatismus (*H. Deuser* 89—101); Moral(kritik) des 19. Jh. (*E. Starke* 102—124). In einem letzten Teil werden die ethischen Ansätze der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart aufgegriffen: Ethik und empirische Wissenschaften (*J. Hübner* 125—148); Nationalsozialismus und Menschenrechte; Prinzip Verantwortung (*W. Lienemann* 148—166; 166—177). Statt einer Zusammenfassung skizziert *G. K. Mainberger* zuletzt acht 'Sümmchen' zu einer Moral des Aufschubs (178—196).

Es geht in dem vorliegenden Werk weniger um eine Geschichte der Ethik als vielmehr um die Art und Weise, wie in einer bestimmten Epoche Fragen des menschlichen Lebens reflektiert wurden. Der I. Bd. wirkt einheitlicher. Dies mag einmal daran liegen, daß weiter Zurückliegendes besser abgeklärt ist; es hängt aber wohl auch damit zusammen, daß die Zahl der Themen geringer ist und daß zwei von den drei Hauptteilen aus der Feder eines Autors (Pfürtner) stammen. In der Neuzeit werden dann die ethischen Betrachtungsweisen vielfältiger und unübersichtlicher; der Eindruck der Verschiedenheit wird durch die größere Zahl der Autoren und der ihnen eigenen Darstellungsweise dann naturgemäß noch verstärkt.

Die einzelnen Beiträge haben ein hohes Niveau; das Herausarbeiten von philosophischen Postitionen, die Komprimiertheit und die Eigenwilligkeit mancher Formulierungen stellen an den Leser jedoch Ansprüche.

Nach dem Vielen, das im Zusammenhang mit Ethik gedacht worden ist, fallen eindeutige Antworten bezüglich des konkreten Verhaltens immer schwerer. Ein einfaches Sich-Berufen auch ontologische Zusammenhänge wird durch das Wissen um die umfassende Bedeutung der Evolution in Mitleidenschaft gezogen und in gewisser Weise aufgehoben. Die uralte Suche nach einem festen Punkt plagt die Philosophie und die Ethik in gleicher Weise. Es mag jedoch sein, daß die schwierige Frage nach dem Richtigen und Guten in den acht essayhaften Sümmchen von G. K. Mainberger besser aufgehoben ist als in einem grundsätzlichen Schlußwort, auch wenn man dieses wünschen würde. Der Mensch muß immer wieder konkret handeln, obwohl er keine letzten Sicherheiten über die Richtigkeit dieses Handelns hat. Er sucht nach einer Orientierung, die er dringend braucht, die er aber vielleicht gerade dann schon verloren hat, wenn er ihrer zu sicher ist.

Linz *Josef Janda*

■ LOHSE EDUARD, *Theologische Ethik des Neuen Testaments.* (Theologische Wissenschaft Bd. 5,2). (145). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 25,—.

Eine christliche Ethik meint die Veränderungen im menschlichen Verhalten, die eine Folge des Glaubens an Jesus sind und die letztlich auch nur in diesem Glauben erfaßt und ergriffen werden können. Die Wirklichkeit Jesu, der die Sünde und den Tod überwunden hat, kommt im Verhalten des Menschen leibhaftig zum Ausdruck. Zu einer Verfälschung christl. Moral kommt es schon dadurch, daß morali-

sche Forderungen zu einer Summe objektiver und unabänderlicher Vorschriften erstarren, die kein Leben mehr aus einer glaubenden Christusbegegnung schöpfen und die sich weder an veränderte Lebensumstände anpassen noch in diese verändernd eingreifen können.

Im Mittelpunkt einer theologischen Ethik stehen daher nicht einzelne Forderungen, sondern der Hintergrund, von dem her diese zu begründen sind. Durch den Glauben lebt der Mensch in einem neuen Gesamtzusammenhang. Die Begriffe, mit denen das NT dieses Neue bezeichnet, sind — wie die darin enthaltenen Gesichtspunkte — verschieden. In der Bergpredigt ist von Nachfolge und neuer Gerechtigkeit die Rede; Paulus spricht von Rechtfertigung und vom neuen Leben, das in der Spannung zwischen schon gegenwärtiger Neuschöpfung und noch ausstehender Vollendung zu leben ist; bei Johannes ist es das neue Gebot der Liebe, durch die der Übergang vom Tod zum Leben geschieht; für Petrus ist es die Hoffnung, von der allzeit Rechenschaft zu geben ist.

Die Haltung des Erfülltseins und der Erwartung, die für die frühen Christen kennzeichnend ist, wird schon in den deuteropaulinischen Schriften ergänzt (und abgelöst) von den eher praktischen Fragen, wie man als Christ in der Welt leben kann und soll, bei deren Beantwortung auch die damals verbreitete Tugendlehre eine Rolle spielt. Während Paulus in einer tiefen theologischen Überlegung die Bedeutung des Glaubens gegenüber den Werken betont, polemisiert eine Generation später der Jakobusbrief (ein 'Handbüchlein christlicher Ethik' 110) gegen einen Glauben, der träge geworden ist und der meint, auf Werke verzichten zu können.

Es bleibt zu bedenken, daß die ntl. Schriften keine systematischen Abhandlungen sind, sondern auf eine bestimmte Situation einer christl. Gemeinde eingehen. Verschieden ist auch die formale Gestalt der sittlichen Belehrung, die einmal die Form von Geboten und Verboten, dann wieder die von Sprüchen, weisheitlichen Regeln oder Gleichnissen hat (10).

Recht früh beginnen auch schon die Konflikte, die immer dann entstehen, wenn Menschen mit verschiedenen ethischen Auffassungen zusammenleben (müssen). Es gibt Auseinandersetzungen darüber, wieweit man sich an die Verhaltensweisen der hellenistischen Umwelt angleichen darf und wieweit die dort übliche Moral Gültigkeit besitzt; es gibt sie zwischen Juden- und Heidenchristen wie auch zwischen Starken und Schwachen; sie beziehen sich auf die Frage nach dem Besitz, auf die Erlaubtheit rechtlicher Auseinandersetzungen und die Entscheidung zwischen Ehe und Ehelosigkeit.

Christliche Sittlichkeit orientiert sich gewiß an dem, was vernünftig ist und schon von daher Verbindlichkeit hat; im eigentlichen Sinn aber ist sie Ausdruck der Nachfolge. Sie hat weder Selbstzweck, noch ist sie ein Programm für eine christl. Weltgestaltung (134); sie ist vielmehr Zeichen einer neuen Wirklichkeit, die die Grenzen des mit der Vernunft Erfaßbaren sprengt. Sittliche Unterweisung bleibt daher, soweit sie sich als christl. Moral versteht, an die Verkündigung des Glaubens gebunden, von dem her immer wieder neu zu fragen ist, welche Folgerungen daraus für das praktische Leben hier und jetzt abzuleiten sind.

Diese oft vernachlässigten Zusammenhänge in knapper und übersichtlicher Form — wenn auch in kleinem Druck — bewußt gemacht zu haben, ist das Verdienst dieser Studie.

Linz *Josef Janda*

■ FUCHS JOSEF, *Für eine menschliche Moral.* Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. I: Normative Grundlegung. (Studien zur theologischen Ethik 25). (335). Universitätsverlag, Freiburg i. Ue., und Herder, Freiburg i. Br. 1988. Brosch. DM 29,50.

Der seit 1982 emeritierte Moraltheologe der Gregoriana (Rom) beschäftigt sich seit vielen Jahren mit moraltheologischen Fragen und hat sich dazu auch immer wieder in Vorträgen und Artikeln geäußert. Da die einzelnen Beiträge weit verstreut sind, hat er sich entschlossen, einen Teil davon in einem Sammelband neu zu veröffentlichen. Die 16 ausgewählten Beiträge stammen aus den letzten 20 Jahren und wurden teilweise etwas überarbeitet; sie werden 4 Überschriften zugeordnet: moraltheologische Grundfragen; zum Proprium einer christlichen Moral; Gottes Weisheit in menschlicher Moral; sittliche Normen und Urteile. Ein 2. Bd. mit 'ethischen Konkretionen' soll folgen.

Der Verf. gibt keine raschen und griffigen Antworten, die in einer aktuellen Diskussion über Moralfragen verwendbar wären, sondern er sucht nach tragfähigen Fundamenten. Dies ist zwar ein mühsamer Weg, der Geduld, Ausdauer und Nachdenken verlangt, der dafür aber zu Antworten führt, die auf dem Boden theologischer Reflexion gewachsen sind und die frei sind von zufälligen Eindrücken und Moden.

Die Spannungen, um die es in der moraltheologischen Diskussion geht, liegen nicht so sehr darin, daß zwischen der von Menschen gemachten Erfahrung und der ihm geoffenbarten Wahrheit eine Kluft besteht, die sich nie ganz schließen läßt. Es ist für christl. Verhalten unverzichtbar, daß es sich an einer die feststellbare Wirklichkeit überschreitenden (transzendierenden) Wahrheit orientiert. Es müßte aber ebenso klar sein, daß sich aus dieser Wahrheit nicht unmittelbar und ohne entsprechendes Nachdenken Imperative für das praktische (kategoriale) Handeln ableiten lassen. Es ist die uralte Frage nach dem Inkarnatorischen, in dem das menschlich und geschichtlich Konkrete und das aller Zeit, aller Geschichte und allem Konkreten Jenseitige miteinander verbunden sind, ohne miteinander zu verschmelzen. Immer wieder aber besteht die Gefahr, daß dieser ein Geheimnis bleibende Sachverhalt einseitig aufgelöst wird.

Ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen der sittlichen Gutheit, die eine Eigenschaft der Person ist und daher von der religiösen Dimension nicht abgelöst werden kann, und der sittlichen Richtigkeit des menschlichen Handelns. Beides ist aufeinander bezogen, aber doch auch zu unterscheiden. Während das sittliche Gutsein mit theologischen Kategorien zu erfassen ist, reichen diese für das Erfassen der

sittlichen Richtigkeit nicht aus. Die Forderung nach sittlichem Gutsein ist überzeitlich und von bestimmten kulturellen Ausprägungen unabhängig, dafür aber weitgehend inhaltslos. Je mehr moralische Forderungen mit konkreten Inhalten gefüllt sind — und dies ist für die konkrete Situation unverzichtbar — umso weniger können sie allein theologisch begründet werden. Das Bezogensein auf das konkrete Leben darf aber andererseits nicht mit Beliebigkeit oder angepaßtem Pragmatismus gleichgesetzt werden.
Die Unterscheidung vom sittlichen Gutsein und vom sittlich Richtigen gilt auch für den Begriff des 'intrinsice malum', bei dem ebenfalls zu fragen ist, ob er dem personalen Gutsein oder dem sittlich Richtigen zuzuordnen ist. Im ersten Fall bliebe er eher formal und 'inhaltsleer'; im anderen Fall wäre er jedoch im Bereich des 'Vormoralischen' angesiedelt, dessen moralische Beurteilung nicht kontextfrei vorgenommen werden könnte.
Die Gefahr, die Wirklichkeit zu verfehlen, liegt nicht nur in einem Subjektivismus, der sich vorwiegend an den eigenen Interessen orientiert, sondern genauso in einem Normenobjektivismus, dem die bestehenden Normen wichtiger geworden sind als der Wille Gottes, der lebendig ist und der den Menschen in seinem Leben immer zugleich als derselbe und zugleich neu begegnet.
So wichtig die Suche nach dem richtigen Verhalten ist, so dürfen doch die Verhaltensweisen, die man als richtig erkannt hat und denen daher ein verbindlicher Gebotscharakter zukommt, nicht undifferenziert als der Wille Gottes bezeichnet werden, da es sich dabei um eine Aussage handelt, die einer metamoralischen Sprache angehört.
Die Gedanken, die Fuchs, darlegt, sind fundamental und für die gegenwärtige moraltheologische Diskussion von großer Bedeutung.
Linz *Josef Janda*

■ BENDER WOLFGANG, *Ethische Urteilsbildung.* (Ethik, Lehr- und Studienbücher Bd. 1). (234). W. Kohlhammer, Stuttgart 1988. Brosch. DM 49,80.

Das Buch bietet keine systematische Ethik im üblichen Sinn, sondern beinhaltet verschiedene Entwürfe ethischer Urteilsfindung, indem jeweils ein Vertreter exemplarisch und ausführlich zu Wort kommt. Die einzelnen Kapitel werden durch knappe Auseinandersetzungen abgeschlossen, in denen auch auf die Grenzen und Einseitigkeiten der dargestellten Theorie hingewiesen werden.
Nach einer Einleitung, die sich mit der Situation des Handelnden am Ausgang der Moderne beschäftigt, geht es um die Moral (N. Luhmann), die Entwicklung des moralischen Bewußtseins (L. Kohlberg) und Sprache und Moral (R. M. Hare). In einem weiteren Kapitel sind verschiedene Modelle ethischer Theoriebildung zusammengefaßt (kritischer Rationalismus: K. Popper, H. Albert; Diskursethik: J. Habermas; Vertragstheorie der Gerechtigkeit: J. Rawls; ontologische Begründung der Verantwortung: J. Jonas; pragmatische Ethik: H. Lübbe; praxisanalytische Ethik: H. Fleischer). Weiters geht es um die Spannung zwischen gesellschaftlicher Totalität und Freiheit (Th. Adorno; J. P. Sartre), um ein integrierendes Modell zeitgemäßer Ethik (W. Schulz) um Aspekte einer theologischen Ethik (D. Mieth, J. Blank, Cl. und L. Boff, E. Dussel). Mit einem Konzept ethischer Urteilsbildung beschließt Vf. seine Darstellung.
Bender weist selber in der Einleitung darauf hin, daß bei einem derartigen Unternehmen notwendigerweise eine Auswahl zu treffen ist und daß bei allem Bemühen um eine objektive Darstellung auch dieser Grenzen gesetzt sind. So ist es auch unvermeidbar, daß speziellere Wünsche offen bleiben. Man wäre z. B. neugierig auf eine breitere Auseinandersetzung über mögliche Unterschiede in der weiblichen und männlichen Beurteilung ethischer Fragen oder auf Zusammenhänge zwischen ethischer Urteilsbildung und der Sehweise der Tiefenpsychologie.
Von diesen vorgegebenen Einschränkungen abgesehen bietet das Buch eine umfangreiche und gelungene Information über verschiedene Wege zu einer ethischen Urteilsfindung. Es ist dem Vf. zu danken, daß er die eher bekannten klassischen Begründungen für ethisches Verhalten ausläßt und sich dafür eingehend mit den gegenwärtig vorhandenen Ansätzen befaßt. Der Leser bekommt dadurch eine Fülle von Informationen, für deren Erreichen er sonst viel Mühe aufwenden müßte; es wird strukturiert und zugeordnet, was er vielleicht bereits weiß; er wird zur weiteren Auseinandersetzung angeregt. Er wird allerdings auch mit einer kaum zu bewältigenden Vielfalt des Suchens konfrontiert, die auch etwas das Gefühl er Ausweglosigkeit vermittelt. Es handelt sich dabei jedoch um die Vielfalt, die ein Kennzeichen des modernen Lebens geworden ist und die auch das Finden des richtigen Verhaltens schwieriger macht.
Es ist dem heutigen Menschen nicht mehr möglich, sich fraglos an einer metaphysischen Ordnung zu orientieren; die jüdisch-christliche Tradition hat zwar weiterhin Bedeutung, sie hat aber ihre allgemein gültige Verbindlichkeit auch für die Kultur verloren, die sie geprägt hat. Im Empfinden vieler Menschen wurde der Gehorsam Gott gegenüber durch die Kategorien von Autonomie und Mündigkeit abgelöst; Verwirrung hat auch die Begegnung mit den Traditionen anderer Kulturen gestiftet.
In dieser Situation, in der der Mensch einerseits handeln muß, in der aber die verschiedenen Stimmen, die er hört, nicht dasselbe sagen, sieht Bender die Lösung nicht darin, daß man sich einem Ansatz allein verschreibt. Eine Orientierung sollte vielmehr dadurch gefunden werden, daß man den verschiedenen bedenkenswerten Aspekten der einzelnen Theorien Beachtung schenkt (11).
Linz *Josef Janda*

■ BENEDICT HANS-JÜRGEN, *Ziviler Ungehorsam als christliche Tugend.* (254). Athenäum-V., Frankfurt a. M. 1989. Kart. DM 24,80.

Der Titel des Taschenbuches provoziert. Selbstredend ist es ein gesetzwidriges Handeln von bestimmter Art und Motivation, das hier mit dem Prädikat einer christlichen Tugend versehen wird. Vf., protestantischer Pfarrer, entwickelt keine systematische Theorie des zivilen Ungehorsams, sondern stellt ver-

schiedene Beiträge, Zeugnisse seiner „Protesterfahrungen" zwischen 1977 und 1988 zusammen, die sich vor allem auf die in der Bundesrepublik Deutschland unternommenen Aktionen gegen Kernkraftwerke und Atomrüstung beziehen.
Die Leidenschaft des Mitleidens und der Leidüberwindung kennzeichnet die ganze Sammlung. Dabei stellt Vf. einer Tradition der Verbindung von Spiritualität und Aggressivität, die etwa auch einen Camilo Torres zu den Waffen greifen ließ (24—27), die gewaltfreien Aktionen insbesondere der Brüder Berrigan und des von Jesus und Gandhi inspirierten Martin Luther King gegenüber (30—42), um damit bereits seine eigene Position zu markieren. Angesichts der durchaus ernsten Frage, wieweit „eine großkirchlich abgesegnete Ethik der Gewaltlosigkeit" nicht Schonung der Machthaber (37) und praktische Erfolglosigkeit bedeutet (70), sowie der (erfahrungsgemäß nicht immer bewältigten) „Schwierigkeit . . ., die im Übermaß angewendeten staatlichen Gewaltmittel zu ertragen, ohne selber aggressiv zu werden" (70), setzt er gleichwohl auf „die Chance der entschiedenen Gewaltfreiheit", die „noch nicht vorbei" sei (76). So wertet er auch das (u. a. von Nietzsche als „Sklavenmoral" gescholtene) biblische Liebesgebot, das immer mit der Herrschaftskritik zusammenzusehen sei, nicht als Hilflosigkeit gegenüber menschlicher Feindseligkeit, sondern als Herausforderung zu alternativem Verhalten (166—173), eben zur gewaltfreien Aktion des zivilen Ungehorsams. Im Sinne der Theorien von Thoreau, Rawls und Habermas wäre diese sogar juridisch integrierbar, erfolgt die Gesetzesübertretung doch zur Beseitigung eines schwerwiegenden Unrechts (104—107).
Das Buch greift ein spezielles Problem politischer Mitverantwortung auf, das auch eine theologische Ethik nicht ausklammern kann, und bietet beachtenswerte Denkanstöße. Freilich hinterläßt es auch gewichtige und unverzichtbare Fragen (etwa nach dem Begriff der Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit oder nach den Entscheidungskompetenzen), die weiterer und vertiefter Behandlung bedürfen.

Linz *Alfons Riedl*

HEILIGE SCHRIFT

■ SCHARBERT JOSEF, *Ich bin Josef, euer Bruder.* Die Erzählung von Josef und seinen Brüdern, wie sie nicht in der Bibel steht. (114). EOS, Erzabtei St. Ottilien 1988. Kart. lam. DM 14,80.

Die kleinere Studie des verdienten Münchener emeritierten Alttestamentlers stellt einen gut lesbaren und recht umfänglichen Kommentar zur Josefsgeschichte (JG) der Genesis mit Einführung dar, welcher die notgedrungen knappe Kommentierung der Genesis-Kapitel 37—50 durch Sch. im Rahmen der Neuen Echter-Bibel (Würzburg 1986) bestens ergänzt. Das Neuartige dieser Auslegung besteht darin, daß Sch. die JG nach den drei Pentateuchquellen (J, E, P) getrennt übersetzt und kommentiert, also „wie sie nicht in der Bibel steht". Sch. hält somit (wie auch in einer freilich etwas modifizierten Weise der Rezensent) gegen nicht wenige neuere Exegeten daran fest, daß die JG keineswegs eine ursprüngliche Einheit, sondern eine Komposition literarischer Quellen darstellt.
Zu Anfang verdeutlicht Sch. die literarische Uneinheitlichkeit der JG am Beispiel von Gen 37, um anschließend äußerst informativ wie kritisch über die Forschungsgeschichte zu berichten. Der Fachkollege wird vor allem diesen Forschungsbericht mit großem Gewinn lesen. In einem Nachwort geht Sch. auf die Vorgeschichte der JG, auf die Frage nach den Beziehungen der Pentateuchquellen im Rahmen der JG und endlich auf das Nachleben der JG im AT und NT ein. Einschlägige Abbildungen aus altägyptischen Wandmalereien und Reliefs, die sich auch farbig auf dem Efalineinband finden, runden die äußerst preiswerte kleine Monographie ab.
Das Büchlein ist vornehmlich für Laien gedacht, die nicht nur am Inhalt biblischer Erzählungen, sondern auch an ihrer Gestalt und Geschichte interessiert sind. Sch. ist es hervorragend gelungen, an einem konkreten Beispiel einen Einblick in die Geschichtlichkeit des biblischen Gotteswortes zu vermitteln, daß der Sinn der Heiligen Schrift Tiefendimensionen hat, welche den Leser besonders ansprechen und faszinieren können.
Was die Ergebnisse der kleinen Untersuchung anbelangt, so bestätigt Sch. weitgehend die traditionelle Pentateuchkritik hinsichtlich der JG. Freilich schreibt er kleinere Passagen wie z. B. Gen 46,1b-5a erst dem JEhowisten zu, der das ältere Werk des Jahwisten (J) durch das etwas jüngere des Elohisten (E) ergänzt hat. In vielen Punkten berührt sich die Position Sch.s mit derjenigen des Rezensenten von 1965, während sich dieser inzwischen zu einer etwas modifizierteren Sicht durchgerungen hat (Genesis. II. Teilband, Düsseldorf 1984; BZ NF 29 (1985) 31—48).
Zur Theologie und Intention des Jahwisten bemerkt Sch.: „Der Jahwist schildert den komplizierten Ablauf der Ereignisse so, daß alles durch das Handeln und Planen des Menschen zu geschehen scheint und Gott dabei, ohne daß die handelnden Menschen es merken, lenkend im Hintergrund bleibt" (79). Zu der erst am Schluß aufscheinenden „typologischen Sicht" und der besonderen Intention von J schreibt er: „Israel, Josef, Juda . . . werden jetzt zu Personifikationen des Volkes Israel und seiner führenden Stämme, insbesondere Judas und der den Kern der Nordstämme bildenden Josef-Stämme Efraim und Manasse. Aber auch schon durch die ganze Josef-Geschichte hält der Jahwist seinem Volk einen Spiegel vor Augen. Die Einheit des Jahwe-Volkes wird durch Haß und Neid bedroht. Josef darf sich nicht über die anderen Stämme erheben und sich von Israel absondern. Juda muß seine Eigensucht und Triebhaftigkeit überwinden und sich für das ganze Volk in der Verantwortung sehen und für seine Brüder einsetzen" (79f).
Zur Absicht und theologischen Aussage von E betont Sch. die „Sonderstellung" Josefs unter den Brüdern wie im Heilsplan Gottes: „In Träumen . . . erfährt Josef von Anfang an, daß Gott mit ihm etwas Besonderes vorhat . . . Auch wird bei E deutlicher die Schuld der Brüder herausgestellt. Josef spielt sie

nicht herunter, sondern sagt klar, daß ihre Schuld groß war; aber er verzichtet auf Rache, weil Gott ihre Schuld in eine felix culpa verwandelt hat" (99). Zu der dem Südreich Juda gegenüber kritischen Tendenz von E bemerkt er: „Juda durfte bei E nicht in Erscheinung treten. Um das zu verhindern, nahm es der Elohist in Kauf, Ruben als Erstgeborenen eine entscheidende Rolle spielen zu lassen, obwohl dieser eigentlich nicht zu den Nordstämmen gehörte . . ." (99f) Zu der nur fragmentarisch erhaltenen JG des P führt Sch. aus: „Er hat offensichtlich alles weggelassen, was die nach Ägypten ziehenden 'Israeliten' in schlechtem Licht erscheinen lassen konnte . . . Die 'Söhne Israels' sind — anscheinend auf einer einzigen Reise — nur aus Hunger und aus keinem anderen Grund nach Ägypten gekommen, wo sich Josef ihnen zu erkennen gibt. Für die Übersiedlung und den längeren Aufenthalt der 'Israeliten' trägt der Pharao die alleinige Verantwortung" (106).
Auch wer etwa hinsichtlich des Anteils der Pentateuchquellen an der JG verschieden urteilen und einen größeren J-Bestand dem JEhowisten zusprechen sollte, wird die Argumente Sch.s nicht leichthin beiseite schieben und ihm in vielen Punkten seine Zustimmung nicht versagen können. Alles in allem eine lesenswerte und die Forschung anregende Studie!
An Versehen ist dem Rezensenten nur die Vertauschung der beiden Verfassernamen in Anm. 23 auf S. 23 aufgefallen.

Freiburg im Breisgau *Lothar Ruppert*

■ HARTBERGER BIRGIT, *„An den Wassern von Babylon . . ." Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen.* (BBB 63). (306). P. Hanstein Verlag, Bonn 1986. Geb. DM 78,—.

Vorliegende Dissertation (bei E. Zenger, Münster 1985) gilt einer Neuanalyse von Ps 137 auf dem Hintergrund der biblischen und außerbiblischen Quellen, insbesondere zu den Adressaten des Psalmes Babel und Edom — unter Distanzierung von der literarkritischen Untersuchung aufgrund ihrer widersprüchlichen Ergebnisse (VI. 11—15). Nach einem Blick auf Probleme und „Ergebnisse" in der Forschungsgeschichte (zu Gattung, Datierung, Situation, Einzelfragen) des Ps folgt vorerst eine umfangreiche Analyse des Babelkapitels von Jer 51 (16—133) als einer Einheit sowie seines Verhältnisses zu Jer 50. Die Interpretation erhebt (mit vielfältigen Hinweisen auf mesopotamische Quellen über Babylon) charakteristische Linien einer Komposition im Hinblick auf die von Ps 137 her gestellte Frage nach der Vergeltungstheologie. Babels Vernichtung dient der Wiederherstellung der Gerechtigkeit für dessen Überschreitung seiner Rolle als Werkzeug JHWHs im Sakrileg der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und durch seine Gewalttaten. Ähnlich werden auch (134—204) nach einer Sichtung der archäologischen Befunde und der außerbiblischen Quellen die für Ps 137,7 unmittelbar relevanten Edomtraditionen Obd 8—15; Joel 4,19ff; Am 1,11f; Ez 35,1—9 analysiert. In einer Synopse werden weitere zeitgenössische biblische Edomtexte auf der Grundlage des Obadjabüchleins als wichtigstem Zeugen der Rolle Edoms bei der Zerstörung Jerusalems als Parallelen dargestellt und zeitlich einzuordnen versucht. Ps 137,7 stünde demnach der Zerstörung Jerusalems noch verhältnismäßig nahe (vgl. u. a. auch die Ansätze H.'s für Jer 49 als einheitliche Komposition nach Obd; Jes 34 noch vor der Zerstörung Edoms unter Nabonid; Joel 4,18ff vor dem Ägyptenfeldzug Nebukadnezzars!).
Das verhältnismäßig kurze Kapitel zu Ps 137 selber (207—228) diskutiert Textprobleme und formalen Aufbau und interpetiert die Aussagen des Psalmes stark situationsbezogen auf dem Hintergrund der herangezogenen Quellen zu Geschichte und Kultur Babylons in der Exilszeit. Der Wunsch nach Vergeltung für Edoms Verhalten gegenüber Jerusalem und der Makarismus für den, der der götzendienerischen Tochter Babels, der „verdorbenen" (nach Jer 4,30!?), vergilt, rufen nach Gottes ausgleichender Gerechtigkeit als totaler Vergeltung. — Eine stärkere Betonung der rhetorischen bzw. poetisch-lyrischen Dimension des Textes ließe vielleicht auf psychologisierende Formulierungen wie der „fortwährend in Tränen stehenden" (221) depressiven Exulanten (vgl. auch 219.226f) verzichten. Das Hauptgewicht der Arbeit stellen zweifellos die umfang- und materialreichen Kapitel zu Jer 51 und den Edomtraditionen dar. Die Anmerkungen zu den Edomtexten bieten z. T. geradezu Exkurse mit interessanten Diskussionen u. a. zu Joel 4,18ff (257—260), Obadja (263ff) und Ps 60 (268ff). Gerade im Sinn des methodischen Ansatzes der Autorin sei jedoch gefragt, ob man z. B. Texte wie Joel 4,18ff ohne Diskussion des Gesamtverständnisses des ganzen Buches einfach isoliert auf eine historische Situation fixieren darf, wenn das Buch etwa von vornherein das Werk eines gelehrten Schreibers wäre, der mit vielfältigen literarischen Traditionen umgeht? (Vgl. bereits *Fr. Mohr,* Untersuchungen zum Buch Joel, Diss. Innsbruck 1985, 385f und neuerdings *S. Bergler,* Joel als Schriftinterpret, Frankfurt 1988). — Das Verdienst der Arbeit von H. liegt darum neben einer Fülle an Information auch in einem neuen Anstoß zur Reflexion über das Zueinander der exegetischen Methodenschritte.

Graz *Johannes Marböck*

■ PREUSS HORST DIETRICH, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur.* (Urban TB 383). (242). Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 24,—.

Der durch zahlreiche Beiträge zur Weisheitsliteratur ausgewiesene Verf. möchte mit dieser Einführung zur „eigenständigen Lektüre der alttestamentlichen und frühjüdischen Weisheitsliteratur" ermuntern (9). Nach der Klärung von Weisheit und Weisheitsliteratur im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient (10—30) werden die einzelnen Schriften (Aufbau, Textsorten, Entstehung, Anliegen und Probleme) dargestellt: das Buch der Sprüche (31—68), Hiob (69—113), der Prediger Salomo (Qohelet) (114—136), die frühjüdische Weisheit (Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Sprüche der Väter (137—153) sowie das weisheitliche Denken außerhalb der Weis-

heitsliteratur (154—171). Das Schlußkapitel (172—198) versucht eine Antwort auf die diskutierte Frage nach der Wertung und Geltung der atl. Weisheit.

Weisheit ist nach P. die Weltanschauung einer Gebildetenschicht, die kein volles Verhältnis zu den eigentlichen Inhalten des JHWH-Glaubens hat (vgl. 43. 60. 68). JHWH ist wie in der Umwelt Israels „Urhebergott", Setzer und Garant der Weltordnung, vor allem des Tun-Ergehen-Zusammenhanges der älteren Weisheit (Spr 10—22,16; 25—27/29). Hiob und Qohelet bezeugen nach dieser Darstellung auf je sehr persönliche Weise Krise und Scheitern dieses Denkens (vgl. auch 175. 190ff): es gibt keine dem Menschen erkennbare Ordnung der Schöpfung. Die frühjüdische Weisheit versucht nach dieser Krise eine Neuetablierung durch Annäherung an die Traditionen des JHWH-Glaubens (Gesetz, Geschichte). So warnt P. den christlichen Prediger abschließend davor, zu Menschen durch die Predigt weisheitlicher Texte vom Postulat eines verstehbaren Lebens und eines ebensolchen Gottes zu sprechen (vgl. 186—190. 198).

Der kritische Leser wird fragen, ob das vor allem in 50ff gezeichnete Bild der älteren Weisheit den Texten gerecht wird: gegenüber der einseitigen Charakterisierung als Weltanschauung einer gehobenen Schicht ist sehr ernstlich auch mit Existenz und spezifischer sozialen Funktion von Volkssprichwörtern zu rechnen (Golka); Vanoni hat zudem in einer eingehenden Fallstudie zu Spr 15,16 die Verankerung der JHWH-Sprüche im spezifisch israelischen Ethos aufgezeigt (BN 35/1986, 73—108). Ist schließlich der Tun-Ergehen-Zusammenhang der Wertung der Weisheit S. 192f römisch-katholischen Theologen „ein unkritischeres Verhältnis zur Weisheit und der Art ihrer Rede von Gott" im Zusammenhang ihres Sprechens von Natur und Gnade zuschreibt, hat er damit auch das konfessionell bestimmte Vorverständnis seiner Annäherung an die Weisheitsliteratur sowie an Erkenntnis und Bedeutung einer Schöpfungsordnung offengelegt. Über diese Voraussetzungen wird anhand von Texten weiter zu diskutieren sein.

Als erste Einführung in die atl. Weisheitsschriften kann das kenntnisreiche Bändchen mit zahlreichen Literaturverweisen darum nur mit den genannten Vorbehalten empfohlen werden.

Graz *Johannes Marböck*

■ ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Apokalyptik und Eschatologie.* Sinn und Ziel der Geschichte. (142). Herder, Freiburg i. Br. 1987. Kart. DM 19,80.

Vorliegende Sammlung von Vorträgen einer Tagung (1985) gilt einer höchst zeitgemäßen Thematik. *H. Merklein* bietet eine gedrängte Skizze zur Eschatologie im Neuen Testament (11—42) in chronologischer Abfolge. Die verschiedenen Entwürfe werden — nicht exklusiv — auf zwei Typen zurückgeführt, auf eine apokalyptisch-zeitlich bestimmte Eschatologie mit dem Heil in der Zukunft und auf eine transzendent-räumliche mit dem Heil „oben", im Himmel. Durchhaltende Konstante ist die Christologie. Besonders hervorzuheben unter den hermeneutischen Überlegungen (33ff) — gegenüber einer Reduzierung von Eschatologie auf Christologie als Ruf zur Glaubensentscheidung — ist das Plädoyer für ein Festhalten apokalyptischer Metaphern und Bilder, weil nur so das geschehene Heil in Christus und das Schon der christlichen Existenz in die Zukunft hinein durchgehalten und für die Zukunft der Menschheit und der Schöpfung insgesamt entfaltet werden können. Der Judaist *J. Maier* übt berechtigte Kritik an tradierten Denkschemata über Apokalyptik. Nach einer Information zur Problematik der Begriffsbestimmung und der Schlüsse auf apokalyptische „Gruppen" als Entstehungsorte von Apokalypsen bestimmt er die jüdische Apokalyptik als ein Krisensymptom, das auftritt, sobald auf der Basis des deuteronomistisch-eschatologischen Geschichtsbildes die Überzeugung Platz greift, die eigene Gegenwart sei die entscheidende Phase, in der die Wende zur Periode des endgültigen Heiles einsetzt (vgl. 46,49). In einige Thesen zur frühjüdischen Apokalyptik (50—54) versucht M. eine hypothetische Nachzeichnung von Stadien der Anwendung der Form „Offenbarungsschrift" hin zu Daniel und stellt allgemeingültige Merkmale von Apokalypsen zusammen, die durchaus verschiedene Funktionen haben können (gelehrte Offenbarung, revolutionäre Flugblätter, Trostliteratur). In der Beschreibung scheinen die problematischen Züge von Apokalyptik zu dominieren. Interessant die Darstellung der Stellung des talmudisch-rabbinischen Judentums und der Durchblick vom Mittelalter bis in die Gegenwart, der nicht nur die Lebendigkeit der jüdischen Apokalyptik erweist, sondern auch eine Geschichte des Judentums tiefer verstehen läßt. — Von den zwei systematischen Beiträgen stellt *R. Schaeffler,* Vollendung der Welt oder Weltgericht — Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie (73—104), eine bedenkenswerte differenzierende Reflexion dar: die aus der jüdisch-christlichen Apokalyptik erwachsende Spannung zwischen Weltgericht und Weltvollendung kann vermittelt werden durch Gottes Treue zur Heilsabsicht mit seiner Schöpfung, der der Glaubende sich und die Welt auch im Bewußtsein des göttlichen Gerichtes anvertrauen kann (102f). *P. Hünermann,* Reich Gottes — Sinn und Ziel der Geschichte (105—142), stellt nach einer begrifflichen Fassung des ntl. Befundes in einem Gang durch die Theologiegeschichte unterschiedliche Weisen und Gestalten dar, Reich Gottes in Kirche und Kultur zu verstehen und zu leben. Dabei erweist sich Reich Gottes als Dynamik und inneres Ziel der Geschichte, Kirche aber als offener Prozeß, in dem sie in die jeweilige(n) Kultur(en) die Dimension des göttlichen Heiles einzutragen hat.

Die anspruchsvollen Beiträge sind nicht bloß gediegene Information, sondern z. T. auch weiterführende Impulse zu Fragen, deren Bedeutung noch wachsen wird.

Graz *Johannes Marböck*

■ OHLER ANNEMARIE, *Grundwissen Altes Testament.* Ein Werkbuch. Band 1: Pentateuch. Band 2: Deuteronomistische Literatur. Band 3: Propheten—Psalmen—Weisheit. (158/143/152, zahlr. Abb.) KBW, Stuttgart 1988/87/88. Geb. je DM 39,—.

Dieses dreibändige Werk „Grundwissen Altes Testament" vermittelt didaktisch-geschickt, reich illustriert, gut lesbar, übersichtlich gestaltet und wissenschaftlich zuverlässig die Entstehungsgeschichte und die Theologie des Alten Testamentes. Die Autorin zieht vor allem die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung heran. Besonderes Augenmerk legt sie auf die Geschichte Israels und auf die Kultur seiner Nachbarvölker.

Band 1: Ausgehend von der Frage „Wozu brauchen Christen das Alte Testament" über einige grundlegende Überlegungen zur Entstehung des Kanon und hinsichtlich der Textüberlieferung wird gleich zu Beginn des mehrbändigen Werkes anhand der Turmbauerzählung (Gen 11,1—9) ein konkretes Beispiel exegetisch erschlossen. Dieses Beispiel zeigt bereits, wie wertvoll dieses Werkbuch für die praktische Bibelarbeit ist. Schritt für Schritt wird dieser Bibeltext exegetisch aufgeschlüsselt und analysiert. Schließlich wird, wie an vielen Stellen der drei Bände, weiterführende Literatur angeführt.

Weitere inhaltliche Schwerpunkte des 1. Bandes sind die Überlieferungen der Väterzeit, die Quellenschriften des Pentateuch, Exodus und Sinai. Im Anhang dieses ersten Bandes findet sich eine kurze Einführung in die Arbeit mit exegetischer Literatur. Mit großer Freude habe ich festgestellt, daß nicht über das Alte Testament geschrieben wird, sondern die Bibeltexte des Alten Testamentes sind ständige Grundlage, Ausgangspunkt und Leitfaden. Immer werden die jeweiligen Bibelstellen in ihrem konkreten geschichtlichen und exegetischen Kontext gesehen, dargeboten und erarbeitet.

Band 2: Inhalte dieses Bandes sind die Überlieferungen vom Werden des Volkes Israel, das Deuteronomium (Mitte des Alten Testamentes), das Königtum, Propheten, Zeugen des Gotteswortes in der Geschichte. Im Anhang des 2. Bandes findet man ausgezeichnete Anregungen zur Anfertigung schriftlicher Arbeiten über alttestamentliche Themen. Besonders hervorzuheben ist, daß in allen drei Bänden methodisch-didaktische Anregungen für die konkrete Bibelarbeit in der Praxis jeweils eng mit dem Aufbau einer Lektion (jeder Band ist in mehrere Lektionen unterteilt) verwoben sind. Denn der jeweilige Bibeltext wird in einer Lektion bereits so erarbeitet, daß eine ganz konkrete methodisch-didaktische Struktur daraus hervorgeht, die in der exegetischen Arbeit mit anderen (ob in der Familie, Schule, in der Pfarre, in der Firmstunde, in der Erwachsenenbildung, in Bibelrunden . . .) Anwendung finden kann.

Weiters werden in allen drei Bänden wichtige Aussagen, die wesentliches Gedankengut oder Wissen einer Lektion darlegen, zusammengefaßt und im Text besonders hervorgehoben (graue Kästchen).

Viele Skizzen, Zeichnungen, Graphiken, Landkarten . . . machen dieses dreibändige Werk zu einer wahren Fundgrube bibeltheologischer Materialien. Hier soll auch besonders der logische und gut strukturierte Aufbau einer Lektion hervorgehoben werden. Schritt für Schritt versucht die Autorin den bibeltheologisch Interessierten tiefer in das Alte Testament einzuführen.

Band 3: Die inhaltlichen Schwerpunkte dieses letzten Bandes sind die Propheten, die Psalmen und die Weisheitsliteratur. Hier stellt die Autorin eine andere Art biblischer Schriften vor. So meint sie im Vorwort: „Den beiden ersten Bänden . . . war der innere Zusammenhang jeweils von ihrem Stoff her vorgegeben. Aus dem Pentateuch (Bd. 1) und dem Deuteronomistischen Geschichtswerk (Bd. 2) sprechen zwar viele große Werke, die sie alle schließlich zu einem einzigen 'Gespräch' vereinten." (Bd. 3/S.7) Im dritten Teil kommen zwar auch „oft unmittelbar nebeneinander Sprecher verschiedener Zeiten zu Wort, aber die so entstandenen Bücher wurden dann nur noch lose zusammengefaßt, nach jüdischer Einteilung zu den 'Späteren Propheten' und zu den 'Schriften'; große Rahmenwerke gibt es nicht mehr." (Ebd.)

Alle drei Bände zeigen in ihrer Sprachgestalt, daß sie für jeden, der sich mit den Grundlagen (Grundwissen) des Alten Testamentes auseinandersetzen will, geeignet und lesbar sind. Dieses Werk vermittelt von Lektion zu Lektion anhand des Bibelwortes Stück um Stück an Grundwissen, das letztlich Grundvoraussetzung im Umgang mit der Heiligen Schrift ist. Dieses Werk zeigt weiters auf, daß das Alte Testament kein geschichtlich abgeschlossenes Kompendium darstellt, sondern lebendiges Zeugnis von Menschen, die in ihrem traditionsreichen Glauben leben wollen.

Dieses Werk ist zugleich ein fundierter Bibelkommentar und eine Sammlung weiterführender und vertiefender Materialien, Anregungen und Literaturangaben und ein ohne großes Vorwissen verständliches Lehr- und Lernbuch alttestamentlichen Grundwissens.

Ich empfehle es vor allem den Religionslehrerinnen und -lehrern, den Leitern und auch Teilnehmern von Bibelrunden, Predigern, Eltern, allen biblisch Interessierten . . . Es ist eigentlich ein Standardwerk für jede Hausbibliothek. Denn gerade ein gewisses Grundwissen des Alten Testamentes sollte Anliegen jedes Christen sein.

Graz *Andreas Schnider*

■ SCHENKE LUDGER, *Das Markusevangelium.* (Urban-Taschenbücher, 405). (188). Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988. Ppb. DM 24,—.

Der Professor für Neues Testament an der Universität Mainz hat dieses Bändchen für all jene geschrieben, die einen ersten Zugang zum Markusevangelium (MkEv) suchen. Programmatisch formuliert der Autor seine Sicht des MkEv gleich im Vorwort: „Wir müssen endlich Ernst machen mit der Erkenntnis der Redaktionsgeschichte, daß die Evangelien kein lockeres Konglomerat von Einzelperikopen und Themen sind, sondern sorgfältig geplante und gestaltete theologische Erzählungen" (9). Diese *(synchrone)* Betrachtungsweise des MkEv wird in vier Abschnitten entfaltet:

Die zu Beginn der Ausführungen zur *Zeit des MkEv* zusammengestellten Textpartien des Josephus Flavius beleuchten eindrucksvoll die katastrophale Lage der Juden mit deren Folgen für die als jüdische Sekte angesehenen (Juden-)Christen in der Zeit um den jüdischen Krieg, also kurz vor 70, als das MkEv im syrischen Grenzland Palästinas von einem uns unbekannten zweisprachigen Judenchristen abgefaßt wurde. Dieser dürfte bei seinen (heiden-, aber auch juden-)*christlichen* Lesern eine hohe Autorität besessen haben.
Im zweiten Teil geht Sch. der *Form des MkEv* nach. Mit Nachdruck hebt er dabei hervor, daß aus all den aus der Tradition übernommenen Stoffen und kleineren Einheiten von Mk eine neue *Komposition* geschaffen wurde. Jedes Einzellogion ist daher stets im Blick auf das ganze Evangelium zu betrachten.
Naturgemäß nimmt bei der *Botschaft des MkEv* die Christologie einen zentralen Platz ein. Mk vertritt bereits eine entwickelte Christologie, in deren Zentrum steht, „daß der Mensch Jesus aus Nazareth Gottes Sohn war und bleibend ist" (108). Jesu Wirken wird dazu mit dem Basileiageschehen parallelisiert.
Im abschließenden Kapitel (dem *Zweck des MkEv*) stellt der Verfasser noch einmal deutlich seine Sicht des MkEv vor Augen, wenn er betont, daß im vom Mk gewählten Medium der Erzählungen (*biographisch-historischer Bericht*) Jesus selbst den Leser anspricht. „Der Leser soll . . . durch das MkEv zu einer Lebensentscheidung bewegt bzw. in ihr bestärkt werden" (143f). Zweifelsohne ist mit der Hervorhebung der *Nachfolge*, nämlich unseren Glauben und unser Leben am irdischen Jesus auszurichten, die entscheidende Intention des Mk genannt.
Auch wenn die deutliche Bevorzugung der synchronen Betrachtungsweise und die (leider) damit verbundene Zurückstellung diachroner Beobachtungen (etwa bei den markinischen Schweigegeboten, dem Jüngerunverständnis und dem Messiasgeheimnis) nicht immer überzeugen können, werden vor allem Student/inn/en gerne zu diesem von jedem unnötigen Ballast freigehaltenen, aber mit weiterführenden Literaturhinweisen und ausführlichen Registern versehenen Werk greifen.

Rohr *Franz Kogler*

■ BAUDLER GEORG, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse.* Das erzählerische Lebenswerk Jesu — ein Zugang zum Glauben. (330). Calwer-Verlag/Kösel-Verlag, Stuttgart/München 1986. Kart. DM 38,—.

Ausgehend von der Grunderfahrung Jesu bei seiner Taufe durch Johannes (vgl. Mk 1,11: *„Du bist mein geliebter Sohn"*) erschließt Baudler von seinem missions- und religionspädagogischen Ansatz her die Gleichnisse als erzählerischen Ausdruck des Denkens, Wirkens und Seins Jesu. Im Anschluß an Cl. Westermann und vor allem an H. Weder verzichtet er dabei bewußt auf herkömmliche Unterscheidungen in Bild- und Sachhälfte bzw. auf eine Einteilung in Gleichnisse und Parabeln und deutet die Gleichnisse konsequent als Metaphern und somit als „Selbstzeugnisse Jesu". Gleichnisse sind „nicht die (bildhafte) Veranschaulichung einer Sache oder eines Sachverhalts, sondern der *Ausdruck einer existentiellen Erfahrung*" (46). Es geht in ihnen um die *Erschließung* eines Geschehens, nämlich (des Anbruchs) *des Reiches Gottes*. „Jesus sagt den Menschen, denen er sich zuwendet, nicht etwas über etwas, . . . sondern er sagt *sich selbst* ihnen zu" (132).
Von diesem existenzbiographischen Ansatz her interpretiert B. die 38 Gleichniserzählungen der Synoptiker, die weitgehend zum „Urgestein" der Überlieferung zu zählen sind:
Mit den *Weckgleichnissen* will Jesus seine Hörer aus ihrem dumpfen Dahinleben wachrütteln und die unendliche Chance und Verheißung des Reiches Gottes vor Augen stellen (z. B. im Gleichnis vom Schatz im Acker). Darauf aufbauend und um die Dimension der Auseinandersetzung ergänzt versucht Jesus in den *Kampfgleichnissen* seine Kontrahenten als Freunde zu gewinnen und in das anbrechende Wirksamwerden Gottes unter den Menschen hineinzunehmen (u. A. im Gleichnis vom barmherzigen Vater). Die *Parusiegleichnisse* spiegeln darüber hinaus schließlich den steigenden Widerstand der Gegner, der bei Jesus zur Einsicht in die Notwendigkeit des gewaltsamen Todes führt. Aber auch hier „kommt der Gottesatem der Liebe als todüberwindende Hoffnung zum Ausdruck" (149), was sich z. B. im Gleichnis vom Weinberg zeigt.
Unter synchronem Aspekt versucht B. dann noch tiefer in die Denk- und Gefühlswelt Jesu einzudringen. Einerseits spricht aus den Gleichnissen stets das mütterliche Erbarmen Gottes (= „abba"-Zuwendung) und andererseits kommt in ihnen eine ungeheure Entschlußkraft, ein *„pneuma"*, das zum Handeln motivieren will, zum Vorschein.
In der narrativen Zusammenfassung findet der Leser die Gleichnisse Jesu selbst (Einheitsübersetzung) — durch kurze Bemerkungen verbunden — als zusammenhängendes Werk. Von einzelnen Interpretationen abgesehen (vgl. z. B. die Gleichnisse vom Senfkorn und vom barmherzigen Samariter) gelingt es B. interessante Zusammenhänge zu erschließen und die Gleichnisse überzeugend auszulegen. Bedenken sind lediglich gegenüber seinem Verständnis der „Jordanerfahrung" anzumerken. Wird diese historisierende Sicht wirklich Mk 1,9—11 gerecht? Gerade wenn man „die umgekehrte Rang- und Reihenfolge von Gericht und Heil bei Johannes einerseits und Jesus andererseits" (153) hervorhebt, wäre die schrittweise (langsam gewachsene) Erfahrung des „abba" in einer psychologischen Interpretation mehr zu betonen.
Nicht nur Religionslehrer/innen, sondern alle biblisch Interessierten werden beim Studium des Buches reiche Früchte ernten und entdecken, daß im erzählerischen Lebenswerk Jesu „ein unendlicher Wert und eine unendliche Bereicherung liegen kann" (251).

Linz *Franz Kogler*

■ KNOCH OTTO (Hg.), *Vollständige Synopse der Evangelien.* Nach dem Text der Einheitsübersetzung. Mit wichtigen außerbiblischen Parallelen. Unter Mitarbeit von Eugen Sitarz. (24,325). Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1988. Ln. DM 58,—.

10 Jahre nach Erscheinen der Einheitsübersetzung des NT liegt nun zum ersten Mal eine umfassende Evangeliensynopse auf der Basis dieses Textes vor, der von allen deutschsprachigen katholischen Diözesen Europas für den kirchlichen Gebrauch autorisiert ist und auch auf evangelischer Seite eine anerkannte Übersetzung darstellt. Es besteht kein Zweifel, daß diese Tatsache ebenso wie die von Anfang an auf die synoptischen Unterschiede Rücksicht nehmende deutsche Wiedergabe des griechischen Textes die Benützbarkeit fördern wird, ganz abgesehen vom relativ günstigen Preis und der drucktechnischen Leistung des Verlags. Unübertroffen ist zumindest für deutsche Synopsen das Ausmaß der Parallelen aus AT und NT zu den einzelnen Perikopen und darüber hinaus die Berücksichtigung zahlreicher Vergleichstexte aus den Apokryphen bzw. der frühchristlichen Literatur. In der Einleitung findet der Leser eine Charakteristik der vier Evangelien, Erläuterungen zur Eigenart und Geschichte von Synopsen und einen Abriß des synoptischen Problems, dessentwegen Synopsen überhaupt geschaffen wurden. Hier hält sich die Erklärung streng an das Schema der Zweiquellentheorie, das aber heute teilweise überholt und als unzutreffend erwiesen ist. Sofern die synoptischen Texte selber aber zum Vergleich und Studium herangezogen werden, kann dieses neue Arbeitsmittel nur die besten Dienste leisten.

Linz *Albert Fuchs*

■ *Herders Grosser Bibelatlas.* Deutsche Ausgabe. Herausgegeben und bearbeitet von Othmar Keel und Max Küchler. (255, 600 farbige Abb.). Herder, Freiburg im Breisgau 1989. Ln. DM 98,—.

Dieser neue Bibelatlas, der vom Verlag Herder selbst als „internationales Spitzenwerk der biblischen Geographie, Geschichte und Kultur" vorgestellt wird, bringt besonders unter diesen genannten Aspekten die Karten Israels und seiner historischen Umwelt auf den Stand der heutigen Forschung und ebenso der neuesten Drucktechnik. Es handelt sich um die deutsche Fassung von „The Times Atlas of the Bible", der von J. B. Pritchard und mehreren Dutzend Fachleuten auf der Basis berühmter Vorgänger erarbeitet wurde. Unter ihnen sind zu nennen der „Bildatlas zu Bibel" (†1962) von L. H. Grollenberg und der ebenso bekannte „Macmillan Bible Atlas" (1968) von Y. Aharoni und M. Avi-Yonah. Man merkt dem Werk an, daß besonders die Archäologie, die sich heute vor allem für die breite Kultur der verschiedenen Völker interessiert, zu Wort gekommen ist, wenn auch die Resultate der historischen Erforschung des AT in Text und Bild überall ihren Niederschlag gefunden haben. Das bringt mit sich, daß an manchen Stellen die alte Sicherheit verschwunden ist und das Suchen und Zurückfragen auch in Text und Skizzen zum Ausdruck kommt. Betroffen sind etwa die Routen des Exodus, die Frage der Landnahme durch Josua und die Besiedlung der 12 Stämme oder auch im ntl. Bereich der Paulusreisen die Überlegung, ob der Apostel auf seiner Romreise in Malta oder in Kephalonia gestrandet ist, wie in neueren Thesen erwogen wird (vgl. 172). Überrascht werden viele Benützer von der „Satellitenperspektive" mancher Karten sein, deren plastische Gestaltung aber die topographischen Formen sehr anschaulich macht. Ob dabei das Abweichen von der allgemeinen „Nordung" der Landkarten zugunsten des Handlungsablaufes der erzählten Geschichte immer auch tatsächlich eine besseres Verständnis der Sache bringt, mag manchmal bezweifelt werden (56f ist das Bild um 45 Grad gegenüber Normalkarten gedreht). Insgesamt bieten aber Karten und Text eine willkommene Hilfe, um Hintergrund und Umwelt der biblischen Botschaft zusammenhängend erfassen zu können, auf deren Verständnis letztlich alle „Zubringerdienste" ausgerichtet sind.

Linz *Albert Fuchs*

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ EICHER PETER (Hg.), *Neue Summe Theologie.* 1. Der lebendige Gott. (456). Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1988. Ln. DM 65,—.

Gern greift man zu einem Werk, das der Verlag in solchen Tönen vorstellt, wie es bei dem hier zu besprechenden der Fall ist und hofft darauf, nicht enttäuscht zu werden: „Hier macht sich die ganze Theologie auf den Weg — mit Wirklichkeitssinn, Kompetenz und Leidenschaft. — Der lang erwartete neue Gesamtentwurf . . .", so heißt es auf dem Umschlag. Das ganze Werk wird als „Neue Summe Theologie" bezeichnet. Solche Formeln wecken alle entsprechenden Erwartungen.

Worum handelt es sich tatsächlich? Im Jahr 1982 erschien in Frankreich eine fünfbändige „Initiation à la pratique de la théologie", herausgegeben von B. Lauret und Fr. Refoulé. Wie dieser französische Titel des Werkes deutlich sagt, ging es den Herausgebern und den immerhin 35 Mitautoren genau darum: Einführung in die Praxis theologischen Arbeitens (theologischer Reflexion). Damit sollte tatsächlich so etwas wie eine Summe des heutigen, jedoch ausdrücklich in die Zukunft weisenden theologischen Mühens vorgelegt werden, wenngleich eben „zur Einführung". Die deutsche Fassung ist auf drei Bände konzipiert, das Werk daher tatsächlich nachhaltig gekürzt, nicht ohne Bedauern (vgl. 28f), mit deklarierter Absicht. Der Herausgeber P. Eicher gibt in seinen einleitenden Ausführungen darüber Rechenschaft (vgl. 13—30). Zu diesen seinen Gedanken wäre manches zu sagen bzw. zu fragen, vor allem auch, weil darin Forderungen gerade an diese Neue Summe gestellt werden, die dann doch keine Erfüllung finden. Es geht mehr um die Rechtfertigung der Wortwahl „Summe" als um die Begründung der Ausgliederung bestimmter Beiträge, zumal solcher, die unbedingt notwendig gewesen wären, wenn das angegebene Ziel der Veröffentlichung, gemäß seinen eigenen Worten, einigermaßen erreicht werden soll. Es klingt eigenartig widersprüchlich, wenn der Ver-

lag im Blick auf das französische Werk von „schöpferischer Kraft" und „Fruchtbarkeit der französischsprachigen Theologie" spricht (Umschlag), der deutsche Herausgeber aber dann doch manches sogar für eine (wenngleich konzise) Summe als überflüssig erklärt. So: „Während sich der französische Leser erst durch den ganzen Band 'Hinführung' durcharbeiten muß, bis er zur Sache von Gottes Bund mit den Menschen kommt, setzt die deutsche Fassung mit diesem entscheidenden Ereignis selber ein" (29), ohne daß die Ausführungen des frz. ersten Bandes andernorts übernommen würden (s. noch weitere Bemerkungen auf S. 29). Um noch ein Beispiel zu nennen, das sicher noch gravierender ist: Zur Pneumatologie wird (dankenswerterweise!) eine ausführliche, gediegene neutestamentliche Darstellung geboten, die entsprechende christologische aus der franz. Ausgabe dagegen wird schlicht übergangen, obwohl, dem Herausgeber gemäß, gerade die Heilige Schrift mehr als üblich Leitfaden sein soll (vgl. 25; 29). Dadurch ergibt sich nicht nur eine eigenartige Unausgeglichenheit des Dargestellten, sondern eben ein schwerwiegender Mangel im Verstehen der Christologie überhaupt. Verfolgt man die Inhalte dieses ersten Bandes, der „Der lebendige Gott" heißt, so fällt des weiteren auf, daß zwar vieles zu Jesus dem Christus und zum Heiligen Geist ausgeführt erscheint, Gott Vater aber in seinem doch gleichfalls „Spezifischen" gar nicht vorkommt. Natürlich ist von ihm bei Gelegenheit christologischer und pneumatologischer Aussagen die Rede; doch Gott als Gott und Gott als Vater (Urquell allen innergöttlichen wie außergöttlichen Seins und Lebens) kommt nicht zur Sprache. Besonders die heute inzwischen erreichten Erkenntnisse zu Jahwe (Altes Testament, das aber doch Heilige Schrift der Kirche ist!), von dem her sich erst entscheidet, was es um Jesus als dem Christus, ja als dem Sohn und Logos gerade dieses Jahwe, und was es um den Geist Jahwes, des Gottes Abrahams und Isaaks und Jakobs und unseres Herrn Jesus Christus, ist, fehlen schlechthin. Das hat zur Folge, daß entscheidende Glaubensaussagen zu Gott, ohne deren Entfaltung keine theologische Summe erreicht werden kann, schmerzlich vermißt werden. Es wäre wenigsten im vergleichbaren Ausmaß der christologischen und pneumatologischen Darstellungen Theo-logisches vorzutragen. Dieses Manko wirkt sich dann auch dahingehend aus, daß der letzte Teil, „Der dreieinzige Gott", ein peinlich dürftiger ist, jedenfalls für den, der den tiefen Gehalt der christlichen Trinitätstheologie (und -frömmigkeit), auch in heutigen Entwürfen, kennt.

Nicht wenig stört auch, daß die Übersetzung oft ungenau, ja unverständlich ist. Es gibt zahlreiche Formulierungen, bei denen nur Kenner eines bestimmten theologischen Problems herauszufinden vermögen, was da gemeint sein soll. So begegnet, um ein Beispiel zu bringen, der Ausdruck „letztes Subjekt jeglicher Zuneigung" (313; ebenso 326: „Subjekt der Zuneigung für alles Tun") als Übersetzung von „sujet dernier d'attribution" bzw. „un seul sujet d'attribution de tout l'agir" (224 bzw. 238 in Bd. II frz.). Daß hier die christologische Frage nach dem letzten bzw. einzigen Aktionssubjekt in Jesus Christus angesprochen ist, weiß nur der in der Dogmengeschichte schon Beheimatete.
Sieht man aber einmal von der überzogenen Ankündigungsformel ab und berücksichtigt man das Ziel des zugrunde liegenden französischen Werkes und vergißt man folglich den so hoch angesetzten Anspruch der deutschen Ausgabe, dann kann man dem tatsächlich Vorgelegten am ehesten gerecht werden und die gebotene Leistung anerkennen. Denn es wird tatsächlich vieles im Sinne einer „Initiation in theologisches Mühen" geboten, unbeschadet des oben negativ zu Bewertenden. Das als fehlend Angemerkte muß dann nicht als pures Negativum empfunden werden, da es aus anderen Quellen ergänzt zu werden vermag. Unter dieser Rücksicht kann man die deutsche Ausgabe begrüßen und möchte eigentlich wünschen, das wichtige ausgeschiedene Teile doch noch zugebracht werden.

Wien *Raphael Schulte*

■ NACHTWEI GERHARD, *Dialogische Unsterblichkeit.* Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. (Erfurter Theologische Studien, 54). (XXIV, 340). St. Benno-Verlag, Leipzig 1986.

Joseph Kardinal Ratzinger ist wohl allgemein bekannt als ein „progressiver" Theologe, der „konservativ" geworden ist. Wer nicht mit einer derart vordergründigen Charakteristik zufrieden ist, kann in dieser überaus gründlichen Studie von Gerhard Nachtwei, Theologe und Seelsorger in der DDR, eine inhaltliche und methodische Analyse der Progressivität und des Konservatismus Ratzingers finden. Ursprünglich war es die Absicht des Vf., die *Eschatologie* Ratzingers „genetisch, systematisch und kritisch" (V) darzustellen. Er beschreibt deshalb im I. Teil die „Etappen auf dem Wege", im II. Teil die „Teile des Ganzen" und im III. Teil „Ratzingers Entwurf in der Diskussion" ausführlich und mit einigen wahrscheinlich unvermeidlichen Wiederholungen. Damit sind schon 180 Seiten gefüllt. Nachtwei hat sich im Verlauf seiner Arbeit zu einer doppelten Erweiterung gedrängt gefühlt, nämlich Ratzingers „Gesamttheologie in ihren Grundtendenzen und methodischen Implikationen gleicherweise herauszuarbeiten" und überdies „nach den pastoralen Konsequenzen aus der vorliegenden Untersuchung zu fragen" (ebd.). Der Tatsache, daß er diesem Andrang nachgegeben hat, verdanken wir noch einen IV. und V. Teil. Die ganze Arbeit bietet uns ein nahezu vollständiges Bild des Theologen Joseph Ratzinger an, und zwar als Theologe: Kirchenpolitik wird nicht besprochen.
Der reiche Inhalt dieses Buches kann hier nur mittels einiger kurzer Verweise aufgezeigt werden. Der Titel „Dialogische Unsterblichkeit" wird in zwei Thesen (unter mehreren) zusammengefaßt: „Gott ist und macht unsterblich, weil er die Liebe ist" (45—47) und „Der Mensch ist unsterblich, weil Gott den Dialog mit ihm nicht abbricht" (47—49). Es fällt auf, daß im Titel des Buches und in Ratzingers eigenen eschatologischen Auseinandersetzungen der Terminus „Unsterblichkeit" in den Vordergrund tritt und nicht „Auferstehung". Ratzingers Auseinandersetzung mit

Autoren, die eine entgegengesetzte Akzentuierung befürworten, ist dann auch ausführlich beschrieben, was die für mich interessantesten Partien des Buches ergibt. Besonders in Ratzingers Dialog mit Greshake und G. Lohfink über „verklärte Zeit" und „Memoria-Zeit" kann ich ihm weitgehend zustimmen (70—115). Dasselbe gilt vom Dialog über das Verhältnis von Leib und Seele (115—180), obwohl es dort meine Frage bleibt, ob das ganze Verhältnis nicht vom biblischen (ganzmenschlichen) Begriff des Leibes ebensogut beschrieben werden kann.
Der IV. Teil, „Zur Theologie Ratzingers", berührt so viele Punkte, daß er doch wohl besser für ein eigenes Buch aufbewahrt werden könnte. Alles konzentriert sich hier auf den „dialogisch-relationalen Horizont" (181), der Ratzingers Theologie sowohl inhaltlich als auch methodisch bestimmt. Dialog aber setzt Person voraus. Der christliche Personbegriff wird nach Ratzinger aus der Erfahrung des Bundes mit Gott und aus der Gemeinschaft (communio) der Kirche gewonnen. Ob aber Gottes innere Trinität selbst „Erkenntnis*grund* des dialogischen Personsverständnisses" (193, Hervorhebung von mir) ist, bleibt für mich fraglich. Eine Grundfrage ist, ob nicht gerade das Umgekehrte der Fall gewesen ist: Ist nicht das Verhältnis von Vater, Logos/Sohn und Heiligem Geist *zueinander* von dem aus unserem Verhältnis zu ihnen gewonnenen Personbegriff interpretiert worden? Wurde diese Interpretation nicht (außerhalb von Tertullian im Westen) durch die allmählich wachsende Vorherrschaft der Drei-Hypostasen-Lehre im Osten (vom Neuplatonismus her, über Origenes, über Eusebius von Caesarea im Kampf mit Athanasius und Marcell von Ankyra, schließlich — orthodox — durch die Kappadozier) schwerwiegend mitbestimmt? Insoweit das der Fall ist, wären die Meinungen Studers (194) und Karl Rahners über die Ersetzbarkeit des trinitarischen Personbegriffs noch einmal zu überdenken.
Der V. Teil von Nachtweis Buch bietet viele einleuchtende Bemerkungen über das Verhältnis des heutigen Menschen zum Tod und endet mit einigen „Thesen zur Verkündigung der Eschata".
Im Ganzen ist Nachtweis Buch nicht unkritisch, aber die Zustimmung zu Ratzingers Theologisieren überwiegt. Auch wer diese Zustimmung nicht ganz teilt, findet in diesem Buch einen Reichtum theologischer Gedanken.

Nijmeegen *Piet Schoonenberg*

■ LUYTEN NORBERT A., *Ewigkeit des Menschen?* Eine kritische Auseinandersetzung mit den Theorien über das Leben nach dem Tod. (189). Universitätsverlag, Freiburg i. d. Schweiz 1988. Brosch. sfr 24,—.

P. Norbert Luyten OP († 1986) war von 1945—1979 Professor für Kosmologie und Anthropologie in Freiburg; seit 1969 war er auch geistlicher und wissenschaftlicher Begleiter des „Engadiner Kollegiums", der zur Zeit größten interdisziplinären Kulturveranstaltung der Schweiz (9). Das vorliegende Buch wurde von H. Christoffels aus dem Nachlaß von P. Luyten herausgegeben. Ein letztes Kapitel, in dem Vf. seine Auffassungen zu den aufgeworfenen Fragen darlegen wollte, blieb ungeschrieben. Aber auch als Fragment bringt das Buch Licht in die schweren philosophischen Fragen über das Leben nach dem Tod.
In diesen Überlegungen ist auszugehen von der Erfahrung des Sterbens, in dem das menschliche Leben ausklingt und das ihm ein definitives Ende setzt. An diese Erfahrung schließt das philosophische Suchen und Deuten an, das jedoch über die Todesgrenze hinausfragt; schließlich geht es um die Gewißheit eines jenseitigen Lebens und der Auferstehung, die aus der Offenbarung stammt und auf sie angewiesen bleibt. Erfahrung, Nachdenken und Glaube sind zu unterscheiden, die jeweiligen Ergebnisse gehören verschiedenen Ordnungen an und sind dennoch aufeinander angewiesen und bezogen und ineinander verwoben.
L. setzt sich mit verschiedenen Positionen auseinander, von denen aus ein jenseitiges Leben gedacht werden kann. Er schreibt klar und einfach und doch sehr dicht; er vereinfacht nicht, vermeidet aber auch ein unfruchtbares Problematisieren. Er vermittelt den Eindruck, daß die tastenden Überlegungen geschrieben sind in der Überzeugung, daß es darauf eine beglückende Antwort gibt, auch wenn diese noch nicht gefunden ist, beziehungsweise nicht entsprechend formuliert werden kann.
Der Mensch kann den Tod nicht überspielen, er muß ihn 'überschauen', auch wenn ihm dies schwer fällt und es eine große geistige Anstrengung bedeutet, die anstehenden Fragen zu Ende zu denken. Daß das letzte Kapitel des Buches nicht mehr geschrieben wurde, sondern nur angedeutet ist, mutet noch einmal wie ein Vermächtnis an. Das Suchen danach, was Leben, Auferstehung und Ewigkeit letztlich bedeuten, kommt ja nie ans Ende, solange der Mensch im Diesseits lebt.

Linz *Josef Janda*

■ NIEWIADOMSKI JOZEF (Hg.), *Eindeutige Antworten?* Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. (theologische trends 1). (210). Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1988. Brosch. S 198,—.

Die Wahrnehmung dessen, daß Erfahrungswissen und Orientierungswissen auseinandergebrochen sind und im unvermittelten Nebeneinander die Lebenswelt des Menschen bestimmen, hat in den letzten Jahren zu einer folgenreichen Problematisierung der Sinnfrage geführt: die Macht des technischen Verfügungswissens wird immer mehr als Gewalt am Sinn des Humanen begriffen. Der Ruf nach neuen „Sinnanbietern" wird laut, Pluralismus und Demokratie stehen immer mehr unter dem Verdacht des „Wahrheitsverzichts".
Vor aller Diagnose etablierte sich freilich schon die Therapie: der „Fundamentalismus"!
Das vorliegende Sammelbändchen, herausgegeben im Auftrag der Assistenten der Theologischen Fakultät Innsbruck, artikuliert die Herkunftsgeschichte sowie die Strukturen dieser „Trends". Wie die Untersuchung über den „Amerikanischen Fundamentalismus" (*W. Palaver*) zeigt, scheint gerade eine Gesellschaft, die Liberalität und Emanzipation sowie die

Trennung von Staat und Religion zum unaufgebbaren Besitz des bürgerlichen Selbstverständnisses erklärt, in intensiver Form einem integralistischen und fundamentalistischen Wahrheitsverständnis gegenüber „offen" zu sein. Diese in der spezifischen Geschichte des evangelikal protestantischen Fundamentalismus der USA erkennbare Spannung macht freilich auch deutlich, daß der Phänomenbestand nicht eindimensional aufzuschlüsseln ist. Die recht unterschiedlichen Beiträge unterstreichen jedenfalls die Komplexität und Differenziertheit des fundamentalistischen Syndroms.

Abgesehen vom Informationswert (*R. Pacik*, Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform; *G. W. Scheiber*, Theologischer Fundamentalismus im Islam; *S. Renoldner*, Fundamentalismus bei den Grün-Alternativen) vermitteln einige Beiträge eine recht gute Materialdarstellung und eine saubere Reflexion der theologischen Aspekte des Problems, so vor allem *R. Oberforcher* und *J. M. Oesch* mit ihren bibeltheologischen Untersuchungen. Für die Herausgabe dieses Bandes ist J. Niewiadomski ohne Zweifel im Namen der „Praktiker" zu danken.

Eine kritische Anmerkung sei aber noch im Namen der „Theoretiker" angefügt: abgesehen von kleinen „Schlampigkeiten" (vgl. beispielsweise: 11, Anm. 2 oder 205, Seitenangabe bei: Hölzle, P.) muß das Fehlen der philosophischen Reflexion bedauert werden. Die Ausführungen von *Br. Braun* — und auch *M. Hofer* — vermögen nur absolut Unkundigen zu verbergen, daß es nicht erst seit K. R. Popper, H. Albert, K. O. Apel oder J. Habermas — um nur einige zu nennen — eine Auseinandersetzung mit der Begründungsproblematik gibt. Eine kurze Erörterung des „epistemologischen Fundamentalismus" sollte gerade in „Zeiten wie diesen" den theologisch Gebildeten sowie deren „Verächtern" nicht erspart bleiben.

Linz *Walter Raberger*

■ PETRI HEINRICH (Hg.), *Divergenzen in der Mariologie.* Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. (Mariologische Studien VII). (102). F. Pustet, Regensburg 1989. Kart. DM 28,—.

Bd. VII der Reihe „Mariologische Studien" enthält vier Referate mit zum Teil sich widersprechenden Aussagen, die in Kürze dargestellt und kommentiert seien.

1. *Franz Courth*, Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung.

Den theol. Hintergrund für die Darstellung Mariens und ihrer Bedeutung für uns bilden ohne Zweifel die Fragen um das Verhältnis von Gott und Mensch, bzw. Kirche. Wenn nach der Ansicht des frühen Barth der Mensch kein mitwirkender Partner Gottes sein kann, dann darf es keine Marienverehrung geben und dann ist auch die Kirche nur passive Empfängerin des Heils. Darum kann dem Autor nur zugestimmt werden: „Das ekklesiologisch-mariologische Gespräch wird erst dann ökumenisch erfolgversprechend geführt werden können, wenn zuvor deutlichere Konvergenzen im Kirchenverständnis selbst erreicht sind. Hier liegt ein noch aufzuarbeitender Differenzpunkt" (27/28). Aber es sollte doch mehr und mehr gemeinsame Glaubenslehre sein, was der Autor hervorhebt: „So sehr Heil und Rechtfertigung ungeschuldete Gaben Gottes an den einzelnen Gläubigen sind, haben sie auch immer eine gemeinschaftliche, leiblich-konkrete Gestalt: sie sind geschichtlich vermittelt und werden geschichtlich gelebt" (21). Wir brauchen bei Gott keinen Fürsprecher, weil uns Gott immer schon zuerst geliebt hat. Christus ist die bleibende, unwiderrufliche, für uns erfahrbare Zusage Gottes. Aber wir brauchen Menschen, die uns in der Gemeinschaft des Glaubens zu Gott mitnehmen, so wie Abraham Vater des Glaubens genannt wird (vgl. Röm 4,17). Die Anrufung Mariens und der Heiligen ist Ausdruck des gut biblischen Gedankens der Heilssolidarität des Gottesvolkes, die auch im Tod nicht aufhört. Das an Maria gerichtete Gebet „unter das Verdikt der Abgötterei" („Maria — Evang. Fragen und Gesichtspunkte", in: Una Sancta 37 (1982) 184ff) einzuordnen, ist darum schon ein arger Vorwurf, der auf einem massiven Mißverständnis beruht.

2. *Anton Ziegenaus*,, Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack.

Der Autor kann wohl seine These von einem unbedingten Zusammenhang zwischen der Jungfrauengeburt und der Gottheit Jesu nicht unzweifelhaft begründen. Er erfährt eine Einschränkung durch den Beitrag von Heinrich Petri: „Wenn nun die neutestamentlichen Texte über Maria und die marianischen Glaubensformeln im Grunde nur als christologische (und ekklesiologische) Aussagen verstanden werden sollen . . . dann behalten z. B. die Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu aus Maria oder auch der Titel Theotokos ihre Bedeutung und ihren Sinn unabhängig davon, ob Maria ihren Sohn wirklich als Jungfrau empfangen und geboren hat oder nicht" (S. 96). Der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Jungfrauengeburt geht der Autor kaum nach (vgl. etwa die Ausführungen von Marie-Luise Gubler in dieser Zeitschrift 136 (1988) 130—139).

3. *Leo Scheffczyk*, Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas.

Mit Interesse kann man lesen, daß Martin Luther noch 1544 in einer Predigt ganz selbstverständlich von der Himmelfahrt der Jungfrau Maria redet, nur die Fürbitte als Konsequenz ablehnt. Als Einwände evangelischer Theologen werden genannt: mangelnde Schriftbegründung und die Gefahr der Gleichstellung Marias mit Christus, weil Maria keine „eigene Heilsbedeutung" zukomme. Mit Recht wird gesagt, daß sofort ein Brückenschlag möglich sein sollte, wenn das Adjektiv „eigene" in „selbständige, von Gott unabhängige" Heilsbedeutung geändert würde. Im übrigen sieht der Autor einen konträren Gegensatz zwischen evang. und röm. kath. Auffassung. Darin kann der Rezensent dem Autor nicht folgen, wenn man die Fürbitte Mariens richtig versteht und in der Aufnahme Mariens in den Himmel nicht ein Privileg sieht. Um dieses zu retten, muß der Autor zu wohl überholten Positionen Zuflucht nehmen: „Um das Privileg Mariens zu erfassen ist tatsächlich auch

die für das Menschenschicksal sonst gültige Trennung von Leib und Seele und die Lehre von dem sog. 'Zwischenzustand' festzuhalten" (76). Wenn die Auferweckung Jesu und vieler Heiliger (vgl. Mt 27,32ff) schon möglich war, ist nicht einzusehen, daß sie nicht auch bei Maria und den anderen in Christus Entschlafenen möglich ist.

4. *Heinrich Petri*, Zu Problemen der sprachlichen Vermittlung in der Mariologie.

Heinrich Petri geht es nochmals in guter theologischer Darlegung darum, daß der Zusammenhang zwischen der Sicht der Kirche und Mariens beachtet wird. „Aber von beiden (also von der Kirche wie von Maria) kann nur gesprochen werden, wenn beide in ihrer Abhängigkeit von Christus gesehen werden und wenn vom freien und aktiven Mittun des Geschöpfes auch in der Ordnung des Heils etwas abhängen kann" (92). Dabei werden Bilder und Symbole benützt, wobei der Vergleichspunkt zu beachten ist. „Ihn herauszufinden ist dann die eigentliche Aufgabe der theologischen Interpretation" (94).

Wels *Eduard Röthlin*

■ STUHLHOFER FRANZ, *Symbol oder Realität?* — Taufe und Abendmahl. (109). Schwengeler-V. Berneck 1988. Kart. lam. sfr. 7,—/DM 8,—.

Als evangelischer Historiker geht der Autor den herkömmlichen Kontroversfragen um Taufe, Buße und Abendmahl nach und vertritt eine radikal ablehnende Position gegenüber der katholischen Lehre, von der allerdings das Vorwort von L. E. von Padberg aufweist, in wie hohem Maß sie auch von Lutheranern geteilt wird (12—14).

Jedes der drei Themen wird untersucht auf der Ebene des NT, der alten Kirchengeschichte und der lehramtlichen Entscheidungen der katholischen Kirche. Für alle drei meint St. im NT die von ihm vertretene extrem-reformatorische Position nachweisen zu können: Taufe als bloßes „Symbol", als Hilfe von seiten Gottes zum Begreifen dessen, was bei der Bekehrung vor sich geht (27—30); Sündenvergebung nach der Taufe durch den Glauben allein, ohne Mitwirken des Sünders durch Bußwerke und des Amtsträgers durch die Lossprechung (51—57); Abendmahl als bloßes „Erinnern" (bes. 72.74), nicht „Vergegenwärtigung des . . . Kreuzesopfers" (82); „Das ist mein Leib" als Bildrede (67—69), Joh 6 als insgesamt nicht vom Abendmahl handelnd (69—71).

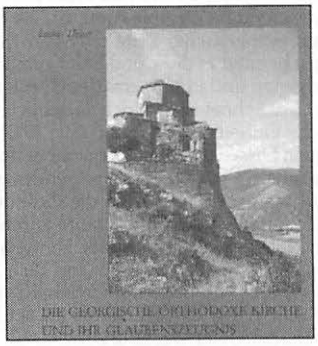
Im zweiten Schritt zeigt er auf, daß die von ihm bekämpften Auffassungen im wesentlichen seit dem 2./3. Jh. in der Kirche nachweislich verbreitet sind, so daß die späteren katholischen Dogmatisierungen demgegenüber als konsequent erscheinen — bis hin zu der Lehre vom Purgatorium, die seit dem 2. Jh. bezeugt sei (62f). Er wertet dies als Verrat an den „Einsichten des NT" (62) — in Wirklichkeit stellt er m. E. der katholischen Lehre das beste Zeugnis aus, das überhaupt denkbar ist: in Einklang zu stehen mit der Kirche des 2.—4 Jh., d. h. jener Kirche, die uns das NT überliefert und dessen Kanon fixiert hat — und die darum sicher befugt war, eine verbindliche Deutung des NT mitzuüberliefern.

Auf der Ebene des NT als solchen fordern die klaren und leicht lesbaren Darlegungen zur Auseinander-

LOTHAR HEISER

Die georgische orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis

Sophia. Quellen östlicher Theologie
Band 26
248 Seiten, 32 vierfarbige Abbildungen, 17,5 × 19 cm, Leinen mit Schutzumschlag
ISBN 3-7902-1413-2
Preis: 68,— DM



Die georgische orthodoxe Kirche ist eine der ältesten Kirchen der Welt. Sie gehört zur Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche, ist aber nicht wie die slawischen Kirchen eine Tochterkirche von Konstantinopel, sondern leitet ihren Ursprung aus apostolischer Gründung her. Schon vor der Mitte des 4. Jahrhunderts wurde das Christentum in Georgien Staatsreligion, und seit jener Zeit hat dieses kleine Volk südlich des Kaukasus in großer Glaubenstreue und unter unermeßlichen Blutopfern sein Georgiertum und sein Christentum, was bei ihm identisch ist, immer wieder gegen Byzantiner und Perser, gegen Araber und Mongolen, gegen Türken und Russen verteidigt.

PAULINUS VERLAG TRIER

setzung heraus. Gewiß sind etwa die meisten der zugunsten des rein symbolischen Taufverständnisses zitierten Stellen für eine solche Deutung tatsächlich offen — doch müssen dann andere Stellen, wie Joh 3,5, Eph 5,25f, Tit 3,5 ignoriert werden. Und für Röm 6,4 dürfte die gebotene Auslegung (24,26f) schwerlich allgemein überzeugen. Hinsichtlich des Abendmahls führt St. in positivem Sinn einen Autor an, der Paulus für die Durchsetzung des „sakramental-magische(n)" Verständnisses geradezu verantwortlich machen möchte (102), während er selbst versucht, ihn im Sinn seiner eigenen Position zu deuten.
Daß er dabei auch maßgeblichen evangelischen Exegeten widerspricht, geht aus der Tatsache hervor, daß er die Wiedergabe von 1 Kor 11,29 durch die EÜ zurückweisen muß (73f, mit Anm. 8), die doch zur Hälfte von evangelischer Seite mitverantwortet ist. Im übrigen benutzt er diese und bescheinigt ihr, daß sie „recht genau und in zeitgemäßem Deutsch abgefaßt" ist, bezeichnet sie jedoch fälschlich als „die katholische Einheitsübersetzung" (sic; 87).
Wie tief sein Dissens nicht nur gegenüber der katholischen, sondern auch der vorherrschenden evangelischen Auffassung ist, beweisen die Gründe, die er gegen die Gültigkeit der Kindertaufe anführt (46f), sowie die Tatsache, daß er (unter Hinweis auf die Verleugnung des Glaubens bloß „mit dem Munde" und auf das Essen von Götzenopferfleisch bei religiösen Mahlzeiten) vor der Teilnahme an der katholischen Eucharistiefeier warnt (84f).
Daß die ökumenischen Konsensdokumente zu einer Auffassung gekommen sind, für die „symbolisch" und „realistisch", „Gedächtnis" und „Gegenwärtigsetzung" keine Gegensätze mehr darstellen, bleibt unerwähnt; ohne sie jemals zu nennen, scheint der Autor den Aussagen dieser Texte bewußt entgegenwirken zu wollen. Von daher kommt seiner Schrift eine reale Bedeutung zu: sie machen einmal mehr bewußt, wie notwendig es ist, immer wieder zu fragen, *mit wem* Konsensdokumente Konsens bedeuten.

Köln *Francois Reckinger*

PASTORALTHEOLOGIE

■ RAHNER KARL SJ, *Sendung und Gnade.* Beiträge zur Pastoraltheologie. Fünfte, erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von Karl H. Neufeld SJ. (576). Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1988. Kunstleder mit Schutzumschlag. S 480,—.

Das Buch hat Geschichte, machte und macht Geschichte.
Eine Arbeit Rahners („Der Pfarrer") aus dem Jahre 1943 und 22 Texte aus der Zeit 1953—60, alle bereits zerstreut veröffentlicht, dazu ein unveröffentlichter Vortrag von 1958 („Paulus, Apostel heute") erschienen gesammelt 1959 (vgl. Rez. v. J. Oberhumer in: ThPQ 108, 1960, 236f) in erster und zweiter Auflage unter dem Titel „Sendung und Gnade" als „pastoraltheologische Beiträge". 1963 gab es eine in allem Wesentlichen unveränderte Auflage. Im Vorwort dazu schrieb Rahner, daß es sich zum großen Teil um Niederschriften von Vorträgen bei sehr verschiedenartigen Gelegenheiten handle. In den „Schriften zur Theologie" finden sich diese Texte nicht, wenn sie auch nach Rahners eigenen Worten in den Band IV gepaßt hätten (IV,7). Die jetzige Neuauflage ist ein Reprint. Weit spannt sich der Bogen der Themen: von einer theologischen Situationsdeutung des Christen in der modernen Welt über Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge, über Menschen in der Kirche und dem Dienst am Menschen bis zur Frömmigkeit des Seelsorgers; die Messe im Fernsehen kommt ebenso zur Sprache wie die Bahnhofsmission, die Gefängnisseelsorge und die Pfarrbücherei.
Das Buch hat Geschichte gemacht. Der Band trug dazu bei, den Verfasser weltweit bekannt zu machen; vor allem aber wurden dessen Perspektiven für das Konzil wichtig, wie etwa die Vorschläge für die Wiedererneuerung des Diakonats und für die Reform der Theologenausbildung. Rahner ist und bleibt ein Wegbereiter des Konzils. Und er wurde zum Mitherausgeber des „Handbuchs der Pastoraltheologie", das seit 1964 erschien.
Das Buch ist geeignet, auch weiterhin Geschichte zu machen: durchaus auch inhaltlich, vor allem aber vorbildlich „mit seiner Art der Fragestellung, mit seiner Behandlung und mit dem Mut, neue Wege einzuschlagen, über viele herkömmliche Möglichkeiten katholischer Theologie hinaus" — als Anstoß zur Freude an der Theologie (Neufeld in der Einleitung zur Neuausgabe). Rahner selbst wollte die Begegnung zwischen „Theorie" und „Praxis" zu beider Nutzen fördern (553). Das Buch ist keineswegs ein Dokument bloßer Theologiegeschichte. Die Aktualität ist auch gegeben durch Rahners Kunst der Vermittlung (daß es nämlich um die des Lesers eigene Sache geht), durch die sprachliche Verankerung vieler Gedanken in der biblischen Welt und durch die einfache und selbstverständliche Argumentation aus einem lebendigen und profunden Wissen um die Überlieferung der Kirche. So der Herausgeber. Er meint zurecht, daß das Buch in eine möglichst vollständige Reihe von Rahners Schriften gehöre, weil die Beiträge aller Zeitbezogenheit zum Trotz über den Augenblick ihres Entstehens etwas zu sagen haben und deshalb der Beachtung wert sind.

Linz *Johannes Singer*

■ ADAM GOTTFRIED/LACHMANN RAINER (Hg.), *Gemeindepädagogisches Kompendium.* (451). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 52,—.

Mit dem Begriff Gemeindepädagogik (Gp) werden sowohl die pädagogische Dimension allen kirchlichen Handelns wie auch die konkreten pädagogischen Handlungsfelder angesprochen. Da es derzeit noch kein allgemein gültiges Konzept der Gp, wohl aber verschiedene Modelle und Projekte gibt, ist es begrüßenswert, daß diese Publikation mithilft, den derzeitigen Ist-Stand zu umreißen und eine Art Zwischenbilanz zu ermöglichen. Daraus können — und sollten wohl auch — sich Impulse für eine notwendige Weiterentwicklung ergeben.
Im 1. Teil werden zunächst die gp Grundlagen skizziert. Ausgehend von der Frage, was denn Gp überhaupt sei, werden diesbezügliche Profile entworfen,

wird das wechselseitige Verhältnis von Lernen und Glauben/Religion beschrieben und Gemeinde als vielschichtiger Lernort sichtbar gemacht. Folgerungen für eine daraus erwachsende Gemeindedidaktik, die sich an den Ergebnissen und Theorien der Allgemeinen Didaktik zu orientieren hat, werden zumindest kurz angedeutet.
Zwei weitere Abschnitte behandeln die evangelische Gp in der DDR und — in vergleichender Gegenüberstellung — das katechetische Handeln der katholischen Kirche. — Ökumenische Anstöße ergeben sich des weiteren aus exemplarisch ausgewählten Versuchen und Beispielen, die das breite Spektrum vom Kindergottedienst bis zur Erwachsenenbildung umgreifen.
Dem Beitrag „Lebenslauf und religiöse Entwicklung" kommt m. E. insofern besondere Bedeutung zu, als diese Thematik in der letzten Zeit immer deutlicher in ihrer Relevanz erkannt wird. Abgeschlossen wird der 1. Teil mit einer kritischen Auflistung der gp Mitarbeiter, wobei die erstellten Kriterien für eine kommunikative Gemeindepraxis besondere Beachtung verdienen. — Der 2. Teil enthält Beiträge zu den einzelnen gp Handlungsfeldern. Angefangen von der religiösen Erziehung in der Familie gehen sie auf das Anliegen der evangelischen Kindergartenpädagogik und auf die Didaktik der (ebenfalls evangelischen) Kindergottesdienste ein, behandeln die problemgeladene Situation des Konfirmandenunterrichts und der Konfirmation, bringen informative Einblicke in das komplexe Aufgabenfeld der kirchlichen Jugendarbeit und schließen mit evangelischer Erwachsenenbildung und Altenarbeit ab. — Diese Konzentrierung auf die „klassischen" Handlungsfelder in Gemeinde und Kirche hat gewiß den Vorteil, daß die verschiedenen Darlegungen noch die nötigen Durchblicke gewähren — nimmt aber den Nachteil in Kauf, daß ebenso wichtige andere gp Bereiche unerwähnt bleiben, wie z. B. die Behindertenarbeit oder die kirchliche Medienpädagogik.
Linz *Franz Huemer*

■ ZULEHNER PAUL M. (Hg.), *Pluralismus in Gesellschaft und Kirche — Ängste, Hoffnungen, Chancen.* (104). Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1988. Kart. DM 19,—.

Pluralismus und Pluralismusangst in der (katholischen) Kirche war das Thema einer Tagung im Mai 1987 der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, in deren Schriftenreihe diese interdisziplinären Beiträge erschienen sind. Sie stammen von je einem Professor für Philosophie (K. Jacobi), für Politische Wissenschaft (J. Gebhardt), für Soziologie (G. Dux), für Psychiatrie (G. Hole), für Pastoraltheologie (P. M. Zulehner). Der schmale Band ist eine Fundgrube für Diagnose und Therapie krankhafter Symptome speziell in der gegenwärtigen Kirche.
Innerkirchlicher Pluralismus wird als Bedrohung der Wirksamkeit und des Bestandes der Kirche empfunden, ihrer überlieferten Identität: „Das Hergebrachte hat seine Klientel; bleiben soll, was längst nicht mehr ist. Die Bedrohung wächst mit der Erhaltung" (41). Die Pluralismusabwehr und -unfähigkeit manifestiert sich als Fundamentalismus, Dogmatismus und Fanatismus; sie bedeuten das Ausschließen von Vielfalt und das prinzipielle Anstreben irgend einer Art von Einheit, oft genug „um jeden Preis" (56): Eine Idee wird konsequent durchkonstruiert und durchgeführt, dies in Einfachheit ohne differenzierende Gesichtspunkte und in Eindeutigkeit der Aussage durch festgelegte Interpretationen und Lehrgebäude (59). Für „ideologische Persönlichkeiten" wie fundamentalistische Theoretiker, idealistische Intellektuelle und auf Gesetz und „reine Lehre" bezogene Dogmatiker stehen Wahrheit und Gerechtigkeit eher an oberster Stelle als die Liebe oder die persönliche Bindung (73f). Schroffheit, Extremismus und Rigorismus gelten leider oft auch im Raum der Kirche als Zeichen besonderer Vollkommenheit (67).
Was ist zu tun? Antiplurale fundamentalistische Neigungen bei sich selbst entdecken. Vor allem aber ist Toleranz vonnöten. Sie besteht nicht darin, andere Meinungen ebenfalls für gültig zu halten, sondern das „Geltenlassen" muß sich primär auf das Respektieren anderer Personen beziehen, d. h. ihnen die Freiheit zugestehen, eine andere Meinung zu haben (80). Der Herausgeber plädiert für eine „geeinte Vielfalt", für „Uniplurität" (8), durch Förderung der vielfältigen Gnadengaben, die Gott seiner Kirche als Berufungen schenkt, durch Einheitsförderung, der Hauptaufgabe des kirchlichen Amtes, in „Symbolhandlungen" (Glaubensbekenntnis und Liturgie). Er verweist auf den letzten Grund einer vielfältigen Kirche, auf den unermeßlichen Reichtum Gottes (104). Ihm entspricht die Vielfalt von Perspektiven vom Menschen her.
Die Publikation ist ein willkommener Beitrag zu der so aktuellen „Unterscheidung der Geister" auf ekklesialer Ebene.
Linz *Johannes Singer*

■ KARRER LEO, *Aufbruch der Christen.* Das Ende der klerikalen Kirche. (Evangelium konkret). (189). Kösel, München 1989. Ppb. DM 24,80.

Der Untertitel läßt eine Grabrede vermuten; die Verabschiedung davon, „daß — man erlaube die saloppe Schreibweise — die 0,05% männlichen Amtsträger für die 99,95% Frauen und Männer in der Kirche . . . allein definieren, was in der Kirche offiziell von Belang ist." (20) L. Karrer ist zu sehr Realist, um es sich so leicht zu machen. Er legt aber den Finger präzise in die Wunden, die durch das Auseinanderklaffen zwischen der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils und neueren kirchlichen Entwicklungen aufgerissen wurden.
Sein Ausgangspunkt sind Erfahrungen, die er als Berater des Schweizer Bischofs Bullet bei der Bischofssynode 1987 über Berufung und Sendung der Laien machen konnte. Ein geraffter historischer Überblick zur 'schleichenden Enterbung' der Laien seit den Anfängen der Kirche bringt dem Leser zu Bewußtsein, welch eine Traditionslast hier eigentlich zu bewältigen ist. K. sieht im Vatikanum II den Durchbruch eines Kirchenbildes, das nach der jahrhundertelangen Praxis einer kleruszentrierten Kirche wieder an den Ursprüngen anknüpft.
Der zweite Teil des Buches ist der aktuellen Ausein-

andersetzung um das Erbe des Konzils gewidmet. K. versucht, Ansätze für eine kirchliche Konfliktforschung zu entwickeln, wobei mir zwei Ideen wichtig zu sein scheinen: Er ortet einen Mangel an Mechanismen zur Konfliktregelung. Es gibt zwar Appellationsinstanzen; dies sind aber in der Regel die übergeordneten kirchlichen Behörden. Für einen kreativen und positiven Umgang mit Konflikten wäre die Einrichtung von unabhängigen Schiedsstellen auf verschiedenen Ebenen nötig. Im Zentrum seiner Überlegungen steht aber die Grund-Option für synodale Mitverantwortung in der Kirche. „Im Vergleich zu einer monokratischen und demokratischen Verfassungsform, die beide notgedrungen Machtstrukturen begünstigen, scheint eine synodal verfaßte Kirche am ehesten . . . sinnvoll zu sein" (135) — ein Ansatz, den er für die verschiedenen kirchlichen Ebenen zu konkretisieren versucht.
Kennzeichnend für Karrer ist, daß er nicht bei Strukturfragen stehenbleibt, sondern mit einem Kapitel zur Spiritualität abschließt. Wenn man ein Haar in der Suppe finden möchte, könnte man hier eine gewisse Langatmigkeit und Sprachverliebtheit bekritteln. Das Vorwort weist jedoch schon darauf hin, daß dieses mutige Buch nicht nur wißbegierige Theologen im Auge hat, sondern „in erster Linie die kirchliche engagierten Frauen und Männer mit Interesse an Glaubensfragen." Ihnen ist es zu empfehlen.
Linz *Markus Lehner*

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Braucht Liebe (noch) die Ehe?* (149). Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 22,80.

Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg hat im Jahr 1988 zweimal den Priestern des Bistums eine Werkwoche zur Weiterbildung angeboten. Im vorliegenden Buch sind die Referate dieser Veranstaltung gesammelt. Zu Wort kommen die christlichen Sozialwissenschaften (Schneider), Exegese (Angerstorfer), Kirchenrecht (Kaiser), Psychologie (Lukesch), Religionspädagogik (Nastainczyk) und Dogmatik (Beinert).
Bemerkenswert ist im Beitrag von Kaiser die historische Entwicklung der Grundlagen der Eheschließung und darauf aufbauend die kirchliche Sicht, wobei am Problem „Ehe als Vertrag oder als Bund" deutlich wird, daß die Entscheidung des II. Vatikanischen Konzils noch nicht überall durchgedrungen ist.
Dementsprechend formuliert Kaiser „drängende Desiderate an die Adresse der Leitung der Gesamtkirche" (60): einerseits eine entsprechende Verbesserung der rechtlichen Bestimmungen über die Ehe im CIC und andererseits eine Verbesserung der Feier der Trauung. Vorschlag: „Nach dem Vorbild der katholischen Ostkirchen sollte zusammen mit dem rechtlichen Akt der Erfragung und Entgegennahme des Konsenses auch die Segnung der Brautleute in einem doxologischen Hochgebet mit Anamnese und Epiklese zum Wesensbestand der kirchlichen Eheschließung gehören" (60).
Das reichhaltige statistische Material im Beitrag von Lukesch über Eheschließungen, Heiratsalter, Wiederverheiratungsquote, Geburtenziffern, nichteheliche Lebensgemeinschaften usw. enthält als Besonderheit einen Ländervergleich zwischen der BRD und Österreich. Ein Resultat sagt, „daß Ehen in Österreich mehr Erfüllung bei gleichzeitig höherer Belastung aufweisen, während in der Bundesrepublik eher geringere Erfüllung und niedrigere Belastungen zu finden sind" (72). Realistisch dargestellt — interessant für Seelsorger, die entsprechende Informationen suchen — sind die Motive für nichteheliche Lebensgemeinschaften.
Der Beitrag des Herausgebers selbst ist mit dem Titel des Buches überschrieben. Aus der geschichtlichen Betrachtung ergibt sich als Antwort auf die Frage des Titels bis etwa zur Wende zum 19. Jahrhundert ein Nein, in der Zeit etwa nach dem 1. Weltkrieg ein Ja, und seit etwa 1968 im Zuge des Kampfes gegen die Institution Ehe wiederum ein Nein. Die christliche Antwort, so Beinert, deckt sich sachlich mit der Antwort der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Seine Voraussage: Im christlichen Bereich wird die Verbindung Liebe — Ehe in dem Maß verschwinden, in dem die „Christlichkeit verdunstet" (116). Das heute gültige Modell der partnerschaftlichen Ehe nennt er eine begrüßenswerte Evolution und stellt fest, daß dadurch auch gelingende und erfüllende Beziehungen ermöglicht werden. Er sieht aber auch die Kehrseite der Medaille: Übersteigerte Erwartungen und eine Privatisierung von Ehe, die zur Überforderung führen kann. Mit kritischen Worten bedenkt Beinert den Einfluß der Kirche, durch die das institutionelle Moment ein Übergewicht bekommen hat. Das führt zusammen mit der Betonung der Fortpflanzungsfunktion der Ehe dazu, „daß der Eheabschluß vornehmlich als Erlaubnis für vorher verbotene, nach der Trauung aber plötzlich gewünschte Dinge erschien" (133). Er erklärt einsichtig, warum kirchliche Regelungen „als freiheitsmindernd, ja als geradezu menschenfeindlich" (133) empfunden werden und die Gläubigen lehramtlichen Weisungen gegenüber ein allergisches Verhältnis entwickeln. Seine Aussagen weisen aber dann wesentlich in die Zukunft und sind von Hoffnung getragen, wenn die Ansätze des II. Vatikanischen Konzils in der Pastoral mit Leben erfüllt werden. Dazu gibt er konkrete Anregungen und schließt mit dem Bekenntnis: „Liebe braucht zwischen Mann und Frau die Ehe und Ehe braucht die Liebe dringlich" (142).
Kritisch zu dieser Veröffentlichung kann angemerkt werden, was im Vorwort ohnehin einbekannt wird, daß die verschiedenen Beiträge unverbunden nebeneinanderstehen. Wer sich aber durch die damit gegebenen Divergenzen und die häufigen Wiederholungen nicht stören läßt, kann zur aktuellen Thematik wertvolle Anregungen finden.
Linz *Bernhard Liss*

■ BIEMER GÜNTER/TZSCHEETZSCH WERNER (Hg.), *Jugend der Kirche.* Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen. Handbuch kirchlicher Jugendarbeit Band 4. (413). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 58,—.

Da in dieser Zeitschrift die ersten 3 Bände des Handbuches kirchlicher Jugendarbeit bereits ausführlich

vorgestellt worden sind, wird eine kurze Inhaltsangabe des 4. Bandes genügen.
Wie der Untertitel zu erkennen gibt, sollen in diesem Abschlußband die einzelnen kirchlichen Jugendverbände in der BRD und deren Zielsetzungen aus ihrer je eigenen Sicht vorgestellt werden.
Der Reihe nach kommen zur Darstellung: der Dachverband katholischer Jugendverbände, der Bund christlicher Jugendgruppen, die Christliche Arbeiterjugend, die Deutsche Pfadfinder/innen/schaft St. Georg, die Jugendverbände der Gemeinschaften Christlichen Lebens, der Bund junger Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung, die Katholische Junge Gemeinde, die Katholische Landjugendbewegung, die Katholische Studierende Jugend (und Hochschulring), die Kolpingjugend, der Quickborn-Arbeitskreis, der Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine UNITAS und die Deutsche Jugendkraft. Ergänzt werden diese Selbstdarstellungen von Hinweisen zur Ministrantenseelsorge, vom Aufgabenbereich eines Bischöflichen Jugendamtes und von Ausführungen zur Offenen Jugendarbeit.
Ein eigenes Kapitel ist der Jugendarbeit als Jugendbildung und Jugendberatung gewidmet, wobei in bunter Auflistung verschiedene Aktivitäten genannt werden wie: Soziale Bildungsarbeit, Sternsingeraktion, Basis-, Initiativ- und Projektgruppen u.a.m. Eigens genannt sei schließlich der einführende Beitrag von R. Bleistein, der die Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit seit dem 2. Weltkrieg bis heute nachzeichnet und damit eine wichtige Hintergrundinformation für die im einzelnen angeführten Jugendverbände liefert.
Dieser 4. Band des Handbuches, der nunmehr das Gesamtwerk abrundet, bietet neben aller Einzelinformation ein beeindruckendes Bild engagierter und intiativer junger Menschen. Bei aller Vielfalt der Verbände läßt er immer wieder wichtige Gemeinsamkeiten erkennen und erbringt damit auch bedeutsame Impulse, angesichts einer pluralen Wertegesellschaft die derzeitige Verbandstätigkeit noch stärker in Richtung bewußter Zusammenarbeit zu gestalten.
Linz *Franz Huemer*

■ NOUWEN HENRI J. M., *Geheilt durch seine Wunden.* Wege zu einer menschlichen Seelsorge. (143). Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987. Ppb. DM 16,80/S 131,—.

Es ist schwierig, in der heutigen Zeit mit den verschiedensten Auflösungserscheinungen Seelsorger zu sein. H. J. M. Nouwen, ein niederländischer Theologe, der in Connecticut (USA) Pastoraltheologie doziert, versucht mit diesem kurzen Leitfaden eine Hilfe für Seelsorger zu geben. Die vier Kapitel sind wie vier Türen, die zu den vier Hauptbereichen hinführen: in eine Welt im Leid, in eine Generation im Leid, zu einem Menschen im Leid und zu einem Seelsorger im Leid. Die Seelsorge in einer aus den Fugen geratenen Welt muß sich zunächst mit dem atomaren Menschen in seiner Not befassen, der mit seiner Geschichte und den Ideologien gebrochen hat und nach einer neuen Unsterblichkeit sucht. Als Befreiung aus dieser Gefangenschaft bieten sich der mystische, der revolutionäre und der christliche Weg an.
Im zweiten Kapitel werden für die entwurzelte Generation mit ihrer Introversion, Vaterlosigkeit und Konvulsion Seelsorgemethoden in Form von Artikulierung innerer Vorgänge, Begleitung im Leiden und kontemplativen Hilfen entwickelt.
Im dritten Kapitel wird das Problem der Krankenseelsorge angesprochen und zunächst die Fehler und dann die wichtigsten Prinzipien christlicher Menschenführung, wie innere Anteilnahme, Vermittlung des Glaubens an den Wert und Sinn des Lebens und Festigung der Hoffnung dargestellt.
Das vierte Kapitel spricht vom verwundeten Seelsorger und seiner persönlichen und beruflichen Einsamkeit. Heilung bringt eine echte christliche Gastfreundschaft und Gemeinschaft. Sie können die Pastoral zu einem neuen Aufbruch führen.
Das Buch ist in einer sehr belebenden Sprache geschrieben und sollte von allen Seelsorgern und aktiven Mithelfern gelesen werden.
Graz *Karl Gastgeber*

■ SCHLEINZER FRIEDRICH, *Zwischen Festhalten und Wagen.* Plädoyer für eine erneuerte Pastoral am Beispiel der Diözese Eisenstadt. (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, NF Bd 31/Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte Serie II/20). (388). Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1987.

Pastoral braucht im voraus eine Bestandsaufnahme der weltlichen und kirchlichen, insgesamt der menschlichen Wirklichkeit. Das gilt für kleine überschaubare Bereiche, nicht weniger aber auch für „Verwaltungseinheiten" wie Diözesen.
In der Nachkonzilszeit ist die Forderung nach einer „Pastoralsoziologie" immer deutlicher vernehmbar geworden. Was aber vermag ein soziologischer Befund zu leisten? Das will diese Arbeit an einem Beispiel zeigen.
Die vorliegende, an der theologischen Fakultät in Salzburg eingereichte Habilitationsschrift des Lilienfelder Zisterziensers nimmt sich vor, ein überschaubares und in vielem interessantes Feld auszuleuchten: die Diözese Eisenstadt. Da es sich bei diesem Untersuchungsgegenstand um eine relativ junge kirchliche Verwaltungseinheit handelt, kann der Autor nicht umhin, die Geschichte der Gegend und der jungen Diözese ausführlich (vor allem mit den Volksgruppenproblemen) darzustellen. Allein dies ist schon eine dankenswerte Leistung, da es so etwas wie eine burgendländische Kirchengeschichte bisher nur in Ansätzen gibt.
Den heutigen Glaubens- und Kirchenbestand untersucht Vf. in der recht aufschlußreichen Spannung zwischen „Selbsteinschätzung der Burgenländer" und „diözesankirchlichen Aussagen". Daß es dabei einen Hiatus gibt, wird (gerade in Zeiten wie diesen) keineswegs überraschen. Dann werden Pläne entwickelt was in dieser Situation zu tun sei. Vf. ist sehr optimistisch, daß der anstehende „Nachholbedarf" zu meistern wäre. Und er selbst möchte (bes. in den Kapiteln D und E) Entwurfselemente für eine „erneuerte Pastoral" anbieten. Was er darstellt, versteht er als „Beispiel" und „Modell". Natürlich muß man hier

— wie man es von einer Habilitation erwarten darf — sehr fundiert argumentieren. Die vorliegende Arbeit bleibt dabei in den heute gängigen Betrachtungsschemata: es werden Linien von der biblischen Theologie, vom Zweiten Vatikanum und von der gemeindetheologischen Reflexion her gezogen; die eigentliche Grundlegung bleibt relativ kurz (acht Seiten). Die praxisorientierte Konkretisierung (ab 299) zeigt auch die Vorlieben des jungen Pastoraltheologen (der nicht verleugnen will und kann, daß er ein „indirekter" Zulehner-Schüler ist).
Was bleibt, ist weniger eine zukunftsweisende, durchreflektierte Pastoral-Theorie als vielmehr eine zur „engagierten Handhabung" entwickelte Vorgabe.
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

KIRCHENRECHT

■ ASSENMACHER GÜNTER, *Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen.* Nach dem katholischen Kirchenrecht und dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 16. (349). Duncker und Humblot, Berlin—München 1987. Brosch. DM 128,—.

Zurückgehend auf einen Geheimanhang zum Reichskonkordat von 1933 bestimmt das in der BRD derzeit gültige Wehrpflichtgesetz, daß Geistliche vom Wehrdienst befreit sind und Theologiestudenten, die sich auf das geistliche Amt vorbereiten, auf ihren Antrag hin vom Wehrdienst zurückgestellt werden. Auch die Ordensleute, die nicht Priester oder Diakon werden, die Novizen und Postulanten, sind durch Verfügung des zuständigen Ministers in diese gesetzliche Regelung einbezogen. Die Zahl derer, auf welche diese Bestimmung zutrifft, ist gering; die Tatsache einer solchen Wehrdienstausnahme ist jedoch für manche Gruppen ein Stein des Anstoßes und Gegenstand der Kritik. So ist es fast verwunderlich, daß dieses Problem von den Kanonisten in letzter Zeit kaum aufgegriffen und behandelt wurde. Diesem Mangel will der Autor mit seiner Arbeit abhelfen, die als Dissertation an der „Gregoriana" in Rom eingereicht und angenommen wurde; dabei will er vor allem durch historisch-systematische Studien zum Verständnis der gegenwärtigen Rechtslage beitragen. Die Vergangenheit ist ja auch in keinem anderen Rechtsgebiet so gegenwärtig wie im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Nach einer Erklärung der Termini „Klerus", „die Geistlichen", „Militärdienst" und „Privileg" legt der Autor im 1. Kapitel die Ausnahmeregelungen von der allgemeinen Wehrpflicht in Konkordaten und anderen Verträgen zwischen Staat und Kirche seit der französischen Revolution dar. Das 2. Kapitel gilt der Befreiung bzw. Zurückstellung der Geistlichen vom Wehrdienst in Geschichte und Rechtsordnung und in der öffentlichen Diskussion der BRD; dabei werden auch die Fragen der Militärseelsorge und der Wehrdienstverweigerung angesprochen. Von der derzeitigen Rechtslage ausgehend geht der Blick in den folgenden drei Kapiteln wieder zurück, und zwar zunächst zur Geschichte der kirchenrechtlich geforderten Exemption des Klerus von der allgemeinen Wehrpflicht im 19. und 20. Jh., über den Syllabus errorum von 1864 und den Codex von 1917 bis zu den Meinungen der bedeutendsten Kanonisten; nicht minder aufschlußreich ist die Begründung der Inkompatibilität zwischen geistlichem Amt und Militärdienst in ausgewählten Zeugnissen des Mittelalters, sowie der Hinweis auf Praxis und Lehre der Alten Kirche, von den Aussagen des Neuen Testamentes bis zum Beispiel des hl. Martinus.
Diese Dissertation stellt durch ihre wissenschaftliche Akribie, durch die Fülle des herangezogenen Materials und der zahlreichen und ausführlichen Anmerkungen „unter dem Strich" eine gute Arbeit, ja eine große Leistung dar, für die dem Autor Dank und Anerkennung gebührt. Eine ähnliche Untersuchung z. B. auch für Österreich wäre sehr begrüßenswert; die Praxis ist hier ähnlich gelagert, aber aus einer anderen Rechtsentwicklung erwachsen.
Linz *Peter Gradauer*

■ PAARHAMMER HANS (Hg.), *Vermögensverwaltung in der Kirche.* Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias. (Gewidmet Sebastian Ritter.) (393). Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol 1988. 2. Aufl. Geb. S 520,—.

Die unter dem jetzigen lateinischen Untertitel erschienene Erstauflage war rasch vergriffen — für eine Festschrift ein seltenes Ereignis, das nicht nur für die Beliebtheit des zum 70. Geburtstag geehrten Salzburger Finanzkammer-Direktors, sondern auch für die Aktualität der Thematik zeugt. — Nach einem Geleitwort von Erzbischof Karl Berg, einer mehr persönlichen (*J. Lidicky*) und einer sachbezogenen (*H. Hofmann*) Laudatio kommen 23 Autoren zu Wort, in der Mehrzahl Universitätslehrer, aber auch Praktiker aus dem weiten Bereich der kirchlichen Vermögensverwaltung.
Der I. Teil bietet historische Beiträge, meist aus der jüngeren Vergangenheit, die derzeit gern „bewältigt" wird (*A. Rinnerthaler, P. Scherthaner, W. Hagel, E. A. Mayr, G. May*). — Der II. Teil widmet sich dem geltenden Recht und der Praxis. Die Normen des neuen CIC, die Regelungen des (insbesondere Salzburger) Partikularrechtes und Fragen des Staatskirchenrechtes werden ausführlich und oft detailliert behandelt. Kaum ein Gebiet des kirchlichen Vermögensrechtes, das den Fachmann aus Wissenschaft und kirchlicher Verwaltung beschäftigt, bleibt außer Betracht. (*G. Fahrnberger, H. Schwendenwein, H. Schmitz, P. Gradauer, P. Pototschnig, H. Schnizer, St. Haering, J. Hirnsperger, K. Lüdicke, H. Paarhammer, H. Reissmeier*). — Der III. Teil befaßt sich mit einschlägigen Fragen aus theologisch-sozial-ethischer Sicht (*F. M. Schmölz, F. Reisinger, G. Putz, R. Sagmeister, G. Holotik*).
In der Vielfalt der Beiträge kann und soll es nicht ausbleiben, daß da und dort eine Auffassung vorgebracht wird, über die man diskutieren könnte. Das ändert nichts am Gesamtbild der Thematik, sondern bereichert es. Der Kanonist, der weltliche Jurist, der Theologe, der Praktiker der Vermögensverwaltung bis hin zum Pfarrer können aus der Festschrift Information und Anregung gewinnen.
Linz/Graz *Hans Heimerl*

VÖLKER UND KULTUREN

■ PRAWDZIK WERNER (Hg.), *Theologie im Dienste der Weltkirche.* Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin. (321). Steyler, Nettetal 1988. Brosch. DM 40,—.

Die vorliegende Festschrift enthält nach einer einleitenden Rückbesinnung auf die 75 Jahre St. Augustin (W. Prawdzik) noch 12 weitere Beiträge, in denen zunächst verschiedene Gesichtspunkte einer missionarischen Theologie zur Sprache gebracht werden. Im einzelnen geht es dabei um die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen (H. Bettscheider), um Sinn und Ziel der Gründung von A. Janssen (K. Müller), um die Verehrung des Hl. Geistes als missionarische Orientierung (H. Dumont), um die missionarische Verpflichtung der Ortsordinarien (P. Zepp) und um die Bedeutung der Missionsprokur (G. Huth).

Eine andere Gruppe von Beiträgen befaßt sich mit dem Anliegen der Inkulturation. Nach grundsätzlichen Anmerkungen über die Notwendigkeit, auf Kulturen, in denen das Evangelium verkündigt werden soll, zuzugehen und Rücksicht zu nehmen (J. G. Piepke, J. Salmen), befaßt sich H. Rzepkowski mit der Bedeutung des Festes in der Evangelisierung und J. Königsmann mit der Situation der Ehe bei indonesischen Katholiken.

Zuletzt werden einzelne missionspastorale Probleme aufgegriffen: P. Klein setzt sich mit den natürlichen Grenzen der Familienplanung in den Entwicklungsländern auseinander; J. Zapf beschäftigt sich mit den Wegen der existentiellen Verwandlung des Menschen in den Religionen und A. Altehenge zeigt auf, welche Bedeutung naturwissenschaftliche und naturphilosophische Einsichten für das Glaubensgespräch haben.

Die Festschrift gibt vor allem einen Einblick in die Anliegen der Steyler Missionsgesellschaft und in die Arbeit des Missionspriesterseminars St. Augustin. Darüber hinaus werden aber — der Tradition von St. Augustin entsprechend — auch Themen aufgegriffen, die für die pastorale Situation der Kirche und ihrem Auftrag zur Missionierung von allgemeiner und grundlegender Bedeutung sind.

Linz *Josef Janda*

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin; Vortragsreihe 1987/88). (108). Steyler, Nettetal 1988. Brosch. DM 25,—.

Auch wenn Menschenrechte aufgrund konkreter und praktischer Unrechtserfahrungen formuliert worden sind, ist ihr Anspruch universal. Menschenrechte haben gegenwärtig in der öffentlichen Meinung einen hohen Stellenwert; es gelingt jedoch offensichtlich nicht, zu einer übereinstimmenden Praxis zu kommen. Die Ursache dafür liegt nicht nur in dem nie ganz auflösbaren Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, sondern auch in einer Verschiedenheit des weltanschaulichen Hintergrundes, vor dem gleichlautende Begriffe eine unterschiedliche Bedeutung bekommen.

Die Akademie St. Augustin hat sich 1987/88 in ihrer jährlichen Vortragsreihe mit dieser Thematik befaßt. Der Leser der dabei gehaltenen Vorträge bekommt eine Ahnung davon, wie wichtig der jeweilige kulturelle Hintergrund für das Verständnis der Menschenrechte ist.

W. Pfeiler macht diese Zusammenhänge am Beispiel der *Sowjetkommunismus* deutlich. Das dort geltende Vorverständnis lautet: 'Kollektivismus vor Individualismus, Monismus vor Pluralismus, Legitimität vor Legalität' (20). In *Afrika* (G. Grohs) hat die Entwicklung der Menschenrechte begonnen, nachdem die alten Strukturen durch Kolonialisierung, politische Veränderungen und wachsende Bildung (weitgehend) aufgelöst wurden. Für den *Islam* (G. Höver) gilt, daß der Mensch allein bei Allah gut aufgehoben ist und daher Menschenrecht immer dem Gottesrecht zu- und untergeordnet ist. Dieses ist im Koran grundgelegt, findet in der Scharia ihren zeitgemäßen Ausdruck und wird durch Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft gelebt. Dem *indischen Denken* (H. J. Klimkeit) ist der Gedanke allgemein gültiger Menschenrechte zunächst fremd. Es gelten die dem jeweiligen Stand entsprechenden Rechte und Pflichten. Der Hinduismus hat allerdings verschiedene Möglichkeiten gefunden, neue Werthaltungen zu assimilieren, wobei ihm seine Fähigkeit zugute kam, auf verschiedenen Ebenen denken zu können und nicht alles exakt unterscheiden zu müssen. Beispielhaft und imponierend ist das Engagement der erneuerten *Kirche Brasiliens* für die Menschenrechte (H. Goldstein), das oft genug teuer zu bezahlen ist. Zuletzt befaßt sich F. Böckle mit den Menschenrechten im *Christentum.* Der Vorwurf, daß sich die Kirche erst ziemlich spät für die Menschenrechte interessiert habe, greift zu kurz, da er den Aspekt der geistesgeschichtlichen Entwicklung übersieht. Die Rede von den Menschenrechten hat auch die dem Menschen gesetzten Grenzen, seine Freiheit und seine Ohnmacht mitzubedenken. Eine Verständigung über die Menschenrechte verlangt somit letztlich nach einer Verständigung über die den Menschen transzendierende Wirklichkeit. Nach christlichem Verständnis sind Menschenrechte nicht nur sittliche Forderungen an das Zusammenleben der Menschen; sie sind zugleich Ausdruck einer religiösen Botschaft, die nach Bekehrung und grundlegender Änderung der Gesinnung verlangt.

Linz *Josef Janda*

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *China, sein neues Gesicht.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin; Vortragsreihe 1986/87). (179). Steyler, Nettetal 1987. Brosch. DM 35,—.

Der Bd. enthält die Referate, die bei der genannten Vortragsreihe in St. Augustin gehalten wurden. Im 1. Beitrag macht *W. Kubin* deutlich, welche Bedeutung China in der neueren deutschsprachigen Literatur als Projektionsschirm für verschiedene westliche Sehnsüchte zukommt. *H. Schmidt-Glintzer* zeigt auf, wie sich China und Europa wechselseitig gesehen haben und sehen. *R. Machetzki* beschäftigt sich ausführlich (49—120) mit der wirtschaftlichen Entwicklung

und Situation Chinas; beim Leser werden dabei einschlägige Kenntnisse in Wirtschaftsfragen vorausgesetzt. *O. Weggel* beantwortet die Frage, ob China noch marxistisch ist, dahingehend, daß bei allen sich vordergründig vollziehenden Veränderungen die Macht und Wirksamkeit der metakonfuzianischen Ideen nicht übersehen werden darf. *W. Glüer* geht auf die Situation des Christentums im heutigen China ein. *R. Malek* stellt diese Frage dann noch in den größeren Zusammenhang der Theorie und Praxis chinesischer Religionspolitik. Nach chinesischem Denken, das von Konfuzius geprägt ist und vor allem das Verhalten der Menschen im Auge hat, wird eine Religion daran gemessen, ob sie dem praktischen Leben dient und ob sie sich der herrschenden Politik zu- und unterordnen läßt. Die Durchführung der Religionspolitik hängt dann allerdings auch von bestimmten politischen Konstellationen und pragmatischen Überlegungen ab.

Die einzelnen Beiträge bieten einmal solide Informationen und stellen gegenwärtige Vorgänge in den gerade für China wichtigen Zusammenhang der Geschichte. Sie vermitteln aber auch ein Bewußtsein davon, daß mit dem, was gesagt ist, noch lange nicht alles gesagt ist. Für die künftige Entwicklung Chinas gilt, was R. Malek gegen Ende seiner Ausführungen formuliert: „Die Zukunft Chinas ist heutzutage zwar offener geworden, aber darin auch etwas weniger vorhersehbar" (172).

Linz *Josef Janda*

PSYCHOLOGIE

■ SCHWERMER JOSEF, *Den Menschen verstehen.* Eine Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe. (242). Bonifatius, Paderborn 1987. Ln. DM 26.—

Der Paderborner Pastoralpsychologe bietet einen Überblick über einige psychologische Persönlichkeitsmodelle — von der Typologie Kretschmers und Sheldons über die Tiefenpsychologen Freud und Jung, die wichtigsten Eigenschaftstheoretiker und Faktorenanalytiker, wie z. B. Eysenck, und die Verhaltenstheoretiker Pawlow, Skinner, Bandura u.a. bis zu Kelly und Mischel. Naturgemäß kann dieses umfassende Themengebiet in dem vorhandenen Rahmen nur ansatzweise beschrieben werden. Die Darstellung ist leicht verständlich und durch viele Skizzen und Tabellen aufgelockert. Es kommt ihr das Verdienst zu, auf die Vielfältigkeit und Vorläufigkeit psychologischer Modelle hinzuweisen und dies nachvollziehbar aufzuzeigen — was leider gar nicht so selbstverständlich für manche Einführung ist. Das vorgegebene Ziel, anschaulich zu sein, um die Bedeutung psychologischer Erkenntnisse für Anthropologie und Theologie erkennen zu lassen, wird eingelöst.

Von einer „Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe" mag sich mancher allerdings mehr erwarten. So fehlt eine ausführliche Auseinandersetzung mit der humanistischen Psychologie (und den heute vielfach die pastorale Praxis beeinflussenden Theorien beispielsweise der Gestaltpsychologie, der personzentrierten Psychologie und der Transaktionsanalyse). Von wenigen Anmerkungen bei der Psychoanalyse abgesehen, findet sich sonst kaum eine Auseinandersetzung mit der pastoralen Relevanz, die theologische fehlt so gut wie ganz. Etliche knappe Bemerkungen (wie etwa die Behauptung, Psychotherapeuten wie Seelsorgern sei Extraversion hilfreich — S. 159), stehen so isoliert, nicht argumentiert im Text. Auch die kritische Würdigung im Anschluß an die Darstellungen fällt recht knapp aus. Wünschenswert wären über die Zitate hinaus auch konkrete Literaturhinweise zu den besprochenen Autoren für den näher Interessierten.

Ob der hochgesteckte Anspruch, eine Marktlücke für in der Pastoral Tätige zu schließen, mit dieser Darstellung gelungen ist, mag sich erweisen.

Wien *Peter F. Schmid*

■ STÖGER PETER, *Personalisation bei Igor Caruso.* Die Psychoanalyse als Instrument der Befreiung. (328). Herder, Wien 1987. Ppb. S 420,— DM 60.—.

Die 1984 abgeschlossene, nunmehr gedruckte Habilitationsschrift befaßt sich eingehend mit Leben und Werk des bedeutenden Tiefenpsychologen und Analytikers, der seit der Nachkriegszeit die Entwicklung der Psychoanalyse in Österreich und darüberhinaus, insbesondere in Lateinamerika entscheidend beeinflußt hat. Vor allem seien die Beiträge zum Verständnis der „progressiven Personalisation" des Menschen als philosophisch-anthropologischem aber auch praktisch-handlungsorientiertem Hintergrund engagierter Psychotherapie, Sozial- und Entwicklungspsychologie sowie Pädagogik hervorgehoben. Personalisation, von Caruso als „offene Rückführung des Entfremdeten zum Bewußtsein und damit als ein Weg der Befreiung" verstanden, wird in ihren psychologischen, psychoanalytischen, philosophischen, kulturhistorischen und theologischen Bezügen im Zusammenhang mit Carusos Denken diskutiert. Darüberhinaus sind Querverbindungen zur „Pädagogik der Solidarität" Paulo Freires und kulturanthropologischen Überlegungen zur Todestriebtheorie Freuds, mit der sich Caruso kritisch auseinandergesetzt hatte, eigene Kapitel gewidmet.

Die (wenngleich bisweilen sprunghaft) gebotene Fülle des Materials stellt den ersten Versuch einer Würdigung seines Gesamtschaffens nach Carusos Tod im Jahr 1981 dar. Von der profunden, teilweise persönlichen Kenntnis des Autors von Leben und Werk des bis zu seiner Emeritierung an der Universität Salzburg lehrenden ersten nichtmedizinischen psychoanalytischen Lehrstuhlinhabers Österreichs werden an den angesprochenen Themenbereichen Interessierte mit vielfältigem Gewinn profitieren können.

Für an der Psychoanalyse interessierte Christen mag dabei besonders die Beschreibung des Bezugs des in Rußland geborenen Caruso zur russischen Orthodoxie insofern bedeutend sein, als sie die „Abwendung" des späten „linken" Caruso von seinem ursprünglich stark religiös geprägten Verständnis von Psychoanalyse und Personalisation und seine Beschäftigung mit Marx und Marcuse in einem anderen Licht erscheinen lassen. Der von manchen Theologen

bedauerte oder ignorierte scheinbare Bruch erweist sich bei näherem Zusehen auch als ein Aufgreifen und Weiterführen sozialer Aspekte des Denkens der frühen Kirchenväter und der orthodoxen Theologie mit ihrem sozialen Trinitätsverständnis.
Arbeit und nunmehrige Drucklegung sind umso wichtiger einzuschätzen, als gerade in letzter Zeit Tendenzen insbesondere in dem von Caruso gegründeten „Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie" bemerkbar werden, die die Ansätze Carusos zugunsten einer rigiden Orthodoxisierung zurückdrängen. So bleibt zu hoffen, daß das Buch auch zu einer „Personalisierung" der psychoanalytischen Bewegung in Österreich beizutragen vermag. Der auf dem Buchdeckel vermerkten Einschätzung Raoul Schindlers, Carusos Nachfolger in der „Internationalen Föderation der Arbeitskreise für Tiefenpsychologie" und bis vor kurzem auch im Wiener Arbeitskreis, das Buch habe „alle Voraussetzungen für die nun vor uns liegenden Jahre zu einem Standardwerk unseres philosophischen Bezugs zu werden", ist Bestätigung zu wünschen.

Wien *Peter F. Schmid*

GESELLSCHAFT

■ ZSIFKOVITS VALENTIN, *Politik ohne Moral?* (Reihe: Soziale Perspektiven, Band 6). (136). Verlag Veritas, Linz 1989. Kart. S 198.—/DM 29,80.

Ärgerniserregende Vorfälle der jüngsten Zeit — besonders auch im Bereich der Politik — haben zu einem neuen Ruf nach Moral geführt. Die Befürchtung, daß das, was gemeinhin der politische Konsens in unserer Demokratie genannt wird, abschmilzt, läßt ebenfalls nach einer neuen ethischen Fundierung Ausschau halten. Eine neue Verständigung über die Maxime und Normen des politischen Handelns tut not — obwohl Resignierte meinen, daß Politik und Moral wenig oder gar nichts miteinander zu tun haben und Politik immer unmoralisch war und auch immer sein wird.
Angesichts der politischen Situation in Österreich — und auch anderswo — kommt dieses Buch gerade recht. Sein Vf., Vorstand des Institutes für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, geht dieser immer aktuellen Frage Politik — Moral dankenswerterweise wieder nach und legt „Anstöße und Bemerkungen zu einer politischen Ethik" (116) vor, ohne den Anspruch zu erheben, eine umfassende politische Ethik zu bieten.
Das vorliegende Buch versucht, „zehn in der Eigenart des Politischen gelegene und besonders gewichtig erscheinende Spannungsfelder zur Moral aufzuzeigen und daraus Chancen für eine politische Moral zu skizzieren" (12). Der christliche Glaube vermag dabei eine entscheidende „Motivations-, Orientierungs- und Stützungsfunktion besonders in belastenden Grenzsituationen zu bieten" (13). — Dem Leser werden auch zentrale Sätze, die bisher zu diesem Problembereich geäußert wurden, in Erinnerung gerufen, z. B. und vor allem: Max Weber, Johannes Messner . . . (Personen- und Sachregister geben darüber Auskunft).
Die Darlegungen begnügen sich nicht, nur allgemeine Richt-Sätze zu formulieren; diese werden konkretisiert, oft auch an Hand von Beispielen, zu Hinweisen für politisches Handeln, strategischen Teil-Schritten, etwa zur Verhinderung des Machtmißbrauches, zu Konsequenzen für den Politiker und den politisch Handelnden überhaupt. So ergibt sich ein Politiker-Spiegel nach Art der früheren Fürstenspiegel und -lehren, die Recht, Pflicht und Chancen, Befugnisse und Begrenzungen der politischen Macht aufzeigten.
Die Spannungsfelder näher darzulegen, übersteigt den Raum dieser Besprechung. Als Beispiele seien einige Signalwörter und charakteristische Sätze angeführt: Gemeinwohl — Eigeninteresse, Macht und Freiheit, Gerechtigkeit, Gewaltlosigkeit; „In der Politik zählt der Erfolg, in der Moral die Treue zum Gewissen" (32); „Heiligt der Zweck die Mittel?" (45); Feindbilder gegenüber der Verpflichtung zur umfassenden Liebe; Grenzmoral — Idealmoral; Lüge — Wahrheit; Sensation — Seriosität; System und die Interessen der menschlichen Person; materielle Güter und immaterielle Werte; die harte Wirklichkeit des Lebens und die Normen der Ethik.
Diese ethischen Überlegungen sind auch getragen von Nüchternheit, sie verzichten auf schillernde Visionen, wissen um die harten politischen Sachgesetzlichkeiten, wollen aber — trotzdem und deswegen — die sittlichen Kräfte des Menschen, die „auch in der Politik die eigentlichen knappen Güter" (116) sind, aktivieren.
Es wäre zu wünschen, daß über den direkt angesprochenen Adressatenkreis hinaus auch die kirchliche politische Erwachsenenbildung und die katholischen Laienorganisationen nach diesem Buch greifen, es aufbereiten und umsetzen in ihren Aktivitäten. So würde auch zu einer Revitalisierung einer Politik aus dem Glauben beigetragen.

Linz *Walter Suk*

■ NEUHOLD LEOPOLD, *Wertwandel und Christentum.* (Soziale Perspektiven, Bd. 4). (157). Veritas, Linz 1988. Kart. S 198.—.

Die Gesellschaft der Gegenwart ist von der Erfahrung weitreichender Veränderungen im Bereich der allgemein akzeptierten Werte geprägt. Mit diesem Phänomen ist zwar oft die Befürchtung des Verlustes humaner Grundwerte verbunden, andererseits eröffnet diese Situation auch die Möglichkeit einer Ausweitung und Vertiefung der gelebten Wertwelt. Damit ist die Problematik des Wertwandels eine Herausforderung für die gesamte Gesellschaft, in besonderem Maß jedoch für den christlichen Glauben und die Kirche.
In dieser oft sehr emotional geführten Diskussion ist für eine sachliche Auseinandersetzung die Klärung der verwendeten Begriffe erforderlich. Dies unternimmt der Autor zu den Begriffen „Wert" und „Wertwandel" im ersten Abschnitt seiner Studie. Die folgenden Überlegungen bieten eine gut verständliche und differenzierte Einführung in die vielschichtige Thematik: In einer „Typologie des Wertwandels"

werden die vielfältigen Möglichkeiten des Wandels sowohl einzelner Werte als auch von Werten in Wertsystemen beschrieben, gefolgt von soziologischen und psychologischen Aspekten zu Erklärung des Wertwandels.
Von diesen empirischen Grundlagen aus bedenkt der Autor Folgen des Wertwandels für den Glauben und die Kirche. Er weist auf die geänderte Stellung der Religion als Wert „zwischen Säkularisierung und Wiederkehr der Religion" hin und zeigt einige für die moderne Gesellschaft charakteristische „Wertwandelstränge" in ihrer Bedeutung für die Religion auf. Ein eigener Abschnitt ist dem Phänomen der „neuen Werte" als Protest sowie der Bewegung des „New Age" gewidmet. In seinen abschließenden Überlegungen formuliert der Autor Konsequenzen für Kirche und kirchliches Leben im Hinblick auf den Wertwandel: Es geht um die Notwendigkeit einer gelebten und argumentativen Verdeutlichung der im Glauben der Kirche bezeugten Grundwerte in der heute erfahrbaren Lebenswirklichkeit — eine Herausforderung für die ganze Kirche wie für jeden Christen. Insgesamt gelingt es dem Autor, einen übersichtlichen Einblick in die vielfältigen Dimensionen und Bezüge des Wertwandels zu geben, der es ermöglicht, die damit verbundenen Probleme differenzierter zu betrachten und sachlicher zu beurteilen.
Wien *Werner Freistetter*

SPIRITUALITÄT

■ STEIN EDITH, *Das Weihnachtsgeheimnis.* Mit einer Einführung von Hanna-Barbara Gerl. (88). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Geb. DM 12,80.

„Das Weihnachtsgeheimnis, Menschwerdung und Menschheit", Niederschrift eines Vortrags vom 13. Jänner 1931 in Ludwigshafen, sowie die für das Epiphaniefest im holländischen Karmel in Echt verfaßten Ansprachen „Verborgenes Leben und Epiphanie" (1940) und „Mit den heiligen Königen an der Krippe" (1941) bilden die kostbaren Kristalle, in denen sich das Licht der kraftvollen, vom Kreuzesgeheimnis erleuchteten Intelligenz der Martyrerin Edith Stein bricht.
Die Einführung von Hanna-Barbara Gerl umfaßt Biographisches, Politisches, Theologisches und bereitet angemessen auf die wertvollen gläubigen Intuitionen der Texte vor, die bei schlichter Echtheit und Realistik von großer Schönheit und Dichte sind. Es wäre wie eine Sünde am Gewebe eines lebenden Wesens, wollte man einzelne Aufstiege zur Begegnung mit dem Mysterium Incarnationis/Crucis aus den Ganzheiten der Vorträge heraussondern. Sie sind einzuordnen in der Höhenlage der Theologen und Mystiker im Lektionar zum Stundengebet.
Ein schönes kleines Buch mit einem Umschlagbild von Rembrandt van Rijn zum Schenken und zum Wünschen für alle, die sich an Geistlichem freuen.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ BISER EUGEN, *Buber für Christen.* Eine Herausforderung. (Herder-Taschenbuch 1527). (142). Herder, Freiburg im Breisgau 1988. Kart. DM 9,90.

Gegenüber der sich in der Philosophie vertiefenden Einsamkeits-Problematik (bis hin zur monologischen Interpretation des Daseins bei M. Heidegger) und der Transzendentalphilosophie des Neukantianismus, geht es den sog. „Dialogikern" (F. Rosenzweig, M. Buber, F. Ebner, E. Rosenstock-Huessy, G. Marcel, E. Grisebach) um den Dialog-Begriff und um eine Neubesinnung auf das Du. Der bekannte Emeritus für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie des R. Guardini-Lehrstuhls an der Universität München, Eugen Biser, zeigt in dem 1988 erschienenen Herder-Taschenbuch „Buber für Christen", wie gerade bei dem jüdischen Religionsphilosophen Buber das dialogische Denken seine breiteste Ausformung erhalten hat. In den pronominalen Grundwortpaaren „Ich-Du" und „Ich-Es" unterscheidet dieser die beiden grundlegenden Haltungen des Menschen, bestimmt das Begegnungs-Geschehen als „Gegenwart" und das dialogische Wirken als „Passion und Aktion in einem". Der Andere ist ein Für-mich-konstituierenden-Konstituierter *und* umgekehrt. Das die Gegenwart stiftende Gegenwärtigsein des Du hat im ewigen Du Gottes seinen letzten und unbedingten Lebensbezug. Der „Wert der Werte" ist „die Gegenseitigkeit der Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem". Buber hört den Du-Begriff aus dem altbundlichen Dialog Jahwe-Israel heraus und sieht in der Gottesanrede in Israel ein umformendes und Zukunft eröffnendes Beziehungsgeschehen. Von diesem Punkt aus sieht sich Buber zum Gespräch mit dem Christentum genötigt, wobei er in der Christologie des Christentums zwar eine — im Geheimnis bleibende — „wesentliche Begebenheit zwischen Oben und Unten" bezeugt findet, aber auch „die Inkarnationslosigkeit des dem 'Fleisch' sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes und die Zäsurlosigkeit der auf Erfüllung ausgerichteten und immerdar Entscheidung erfahrenden Menschengeschichte" behauptet. B. setzt sich dabei mit dem an den Nerv gehenden Vorwurf Bubers an das Christentum auseinander, von der Höhe des Emuna-Glaubens Jesu auf die Stufe einer abkünftigen Glaubensweise, der das Wissen wichtiger sei als die Wirklichkeit, herabgesunken zu sein (105ff). Diese Infragestellung des Christentums in den „Zwei Glaubensweisen" ist auf den Differenzpunkt gebracht zwischen dem Glauben Jesu und der „an ihn" glaubenden Christenheit. Der Glaube Jesu sei jene vertrauende Selbstübereignung an Gott, zu der dessen offenbarender Zuspruch auffordert und zu der sich der Mensch durch „Umkehr" hingibt (112).
Weil auf dem Denkweg das biographische Moment eine bedeutende Rolle spielt, zeichnet Biser in einem ersten Kapitel die Bubers Denken prägenden Erfahrungen und Lebensstationen (9—36), um im zweiten Kapitel die Entdeckung des Mystischen in der chassidischen Weisheit darzustellen (37—60) mit ihren Gefühlselementen, besonders der Freude als Bedingung des heiligen Lebens und seiner Alltagsfrömmigkeit, die das Göttliche im menschlich erfüllten

Augenblick sucht. Das dritte Kapitel stellt die Frage nach dem Menschen und bestimmt das Menschsein in der Korrektur des kartesianischen Cogito als Dialog (61—85). Im vierten Kapitel behandelt Biser die Arbeit Bubers an der Verdeutschung der Schrift und dessen Bemühen, das Geschriebene in den Wortklang genuiner Mündlichkeit rückzuübersetzen (86—104). Das abschließende fünfte Kapitel setzt sich mit Bubers Kritik am Christentum auseinander und dessen Versuch, die Gestalt Jesu zurückzuholen und der großen Reihe jüdischer Propheten zuzuordnen. Auf diesen zentralen Konvexpunkt laufen die Linien der Darstellung und Auseinandersetzung hin. Die Darstellung ist reich orchestriert und sprachlich schön geschrieben, führt ein vielstimmiges geistiges und theologisches Gespräch mit den zentralen Gedanken des Gottesdenkers Buber und läßt den Satz-Glauben vom Vertrauens-Glauben her neu befragen.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ JOHANNES PAUL II., *Die Engel.* Sechs Papstkatechesen. (64). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Brosch. DM 3,—/sfr 3,—.

Die Frage nach den Engeln (und auch nach den Teufeln) ist für nicht wenige Theologen und Prediger heute zu einem „Tabu" geworden. Die Kirche bekennt aber in ihrem großen Credo „visibilium omnium et invisibilium" und hat die Existenz himmlischer (und auch teuflischer) Geister stets festgehalten. Papst Johannes Paul II., der in seinen Generalaudienzen regelmäßig zu Fragen des Glaubens und des sittlichen Lebens spricht, hat in sechs Katechesen die Lehre der Kirche über die Engel (und auch über den Satan) behandelt, schlicht und klar, biblisch und theologisch wohl begründet. Diesen Katechesen ist eine Ansprache Papst Pauls VI. „Über den Teufel" aus dem Jahre 1972 angefügt. Ferdinand Holböck gibt kurze kommentarische Hinweise. Eine kleine Sammlung von Gebeten zu den heiligen Engeln ergänzt diese kleine Broschüre, welche in dieser theologischen Thematik wegen ihrer Kürze eine praktische Handhabe für den Seelsorger und Katecheten bietet.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ WOLFF KURT, *Vergeben steht uns gut zu Gesicht.* Zwischenrufe zum Vaterunser. (160). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 7,90.

Vf. ist von Beruf Graphiker, zugleich aber auch Predigthelfer in seiner evangelischen Gemeinde in Düsseldorf. Er versucht durch aufschließende Zwischentexte aus dem AT und NT die sieben großen Bitten des Vaterunser nicht nur verständlicher zu machen, sondern auch zu einem besinnlicheren Beten des Herrengebets hinzuführen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ PETERSEIL JOSEF/STADLBAUER ULRIKE, *Freut euch mit mir.* Jesusgeschichten und Gebete. (48). Veritas-Verlag, Linz 1988. Geb. S 128,—/DM 18,80.

Ein kindgemäßes, der heutigen Sprach- und Lebenswirklichkeit entsprechendes und gleichzeitig exegetisch verantwortetes Jesusbuch zu schreiben ist eine echte Herausforderung. Dem Leiter des Kath. Bibelwerkes Linz (gleichzeitig Religionsprofessor) Josef Peterseil und der Kindergärtnerin Ulrike Stadlbauer ist mit ihren einladend aufgemachten „Jesusgeschichten und Gebeten" diesbezüglich ein „guter Wurf" gelungen.

Die biblische Textauswahl — sie ist ausschließlich dem Lukasevangelium entnommen — reicht von der Weihnachtsperikope (Lk 2,1—20) bis zur „Begegnung mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus" (Lk 24,13—35).

Die Überschriften der zehn Abschnitte, die den Bibeltexten wörtlich entnommen sind, thematisieren Grunderfahrungen der Kinder, wie Freude, Geborgenheit, Angst, Tatendrang, Freundschaft usw. Diesen zugeordnet werden die biblischen Perikopen in einfacher, für Vorschulkinder verständlicher, aber an keiner Stelle kitschiger oder den Bibeltext vergewaltigender Sprache erzählt; Gebete, die konkrete Lebenssituationen der Kinder ins Wort bringen, vertiefen die einzelnen Abschnitte.

Die Zuordnung der Bibel-/Gebetstexte, der (je zur Hälfte aus der Lebenswelt der Kinder und aus dem biblischen Lebenskontext genommenen) Bilder und der Themen (Überschriften) gibt vielfältige Anstöße zum Erzählen, Hören, Schauen, Still werden, Staunen, Beten; in dieser Weise kann das Buch dazu beitragen, Kindern, aber auch Müttern, Vätern und Erziehern einen lebendigen Zugang zu Jesus Christus zu erschließen.

Probleme könnte es einzig mit einigen Ausdrücken (wie schimpfen u. ä.) geben, die über den österr. und süddeutschen Raum hinaus schwer verständlich sind.

Linz *Matthias Scharer*

■ BOULAD HENRI, *Im Licht der Hinwendung.* (197). Veritas, Linz 1988. Ppb. S 198,—.

In einer reichen Vortragstätigkeit ist der ägyptische Jesuit Henri Boulad bemüht, seiner stets zunehmenden Hörerschaft eine klare und wahrhafte Sicht der je eigenen Lebenswirklichkeit zu vermitteln. Aus neuen Vorträgen an Geistliche ist dieses Buch entstanden. Hidda Westenberger hat diese Vorträge gesammelt, aus dem Französischen ins Deutsche übertragen und ein einleitendes Vorwort verfaßt.

Zielbewußt führt Boulad, einer mystischen Ganzheitsschau vergleichbar, in das Geheimnis der Schöpfung und des Geschaffenseins ein, in die Bedeutung des Lichts für jegliche Kreatur, aber auch in die zerstörerische Wirkung des Bösen, das sich vorwiegend auswirkt in einer Haltung der Idololatrie. Große Probleme stellen sich jedem, der eine zielstrebige, aus der übernatürlichen Berufung sich ergebende Lebensführung einschlägt. Sie werden offenbar in den Spannungsfeldern von Einsamkeit und Gemeinschaftsverwiesenheit, aber z. B. auch im Umgang mit der eigenen Sexualität. Gerade im Zusammenhang mit dieser hebt Boulad die hohe Bedeutung des zölibatären Lebens hervor. Nicht minder betont er die Entscheidung zur „zweiten Wahl", d. h. des persönlichen „Ja", welches zur eigenen Geburt nicht gesprochen werden konnte, aber

zur „zweiten Geburt" zum ewigen Leben, also zum eigenen Tod gesprochen werden muß.
Die Gedankenführung ist klar und tiefschürfend, gelegentlich geprägt von den Ideen Teilhards de Chardin, zu deren Annahme Boulad aber nicht unbedingt verpflichten möchte.
Die Übertragung aus dem Französischen ist gut gelungen, da auch im Deutschen noch Etliches vom Esprit des Französischen spürbar wird.
Linz *Josef Hörmandinger*

VERSCHIEDENES

■ SIN JAIME L., *Menschwerdung der Kirche.* (220). Walter, Olten 1988. Brosch. DM 26,—.

Das vorliegende Buch will dem Leser einen Eindruck von J. L. Sin (geb. 1928) vermitteln, der seit 1974 Erzbischof von Manila und seit 1976 Kardinal ist. Er ist durch seine Rolle in der 'Rosenkranzrevolution' (1986), die auf den Philippinen zu einer Änderung des Regimes geführt hat, weltweit bekannt geworden.
Nach einem kurzen Vorwort, in dem P. Zulehner die Bedeutung der politischen Dimension des Christlichen betont, die allerdings im Mystischen verankert sein muß, entwirft der Generalvikar von Manila J. Ramirez ein Porträt des zugleich fähigen und liebenswerten Kardinals. Seinem Wahlspruch gemäß ('Serviam' — 'ich will dienen') sind die Hauptakzente in der Leitung seiner Diözese und in seinem persönlichen Lebensstil das Eintreten für die Armen und die Sorge um seine Priester. Den Hauptteil des Buches (51 — 220) bildet jedoch eine Auswahl von Ansprachen, die Sin bei verschiedenen Anlässen und an verschiedenen Orten der Welt gehalten hat, einige davon bei der Verleihung von Ehrendoktoraten, deren Gesamtzahl 22 beträgt.
Das Buch gehört zur Reihe 'Repräsentanten der Befreiungstheologie'. Es ist aber zu fragen, ob man Sin mit dieser — wenn auch gut klingenden — Etikettierung gerecht wird. Sin ist nicht Vertreter einer Befreiungstheologie; er ist Priester und Bischof, der die Nöte der ihm anvertrauten Menschen kennt und der für ihre Anliegen eintritt. Auch ist die Art des Einsatzes für Menschen nie ohne weiteres von einer gesellschaftlichen Situation auf eine andere übertragbar. Je eindeutiger Armut und Not durch Willkür, Gewalt und Rechtlosigkeit verursacht sind, umso mehr fordern sie ein prophetisches Einmischen aus dem Geist des Evangeliums. Sobald jedoch auch der in Not Befindliche aufgrund einer funktionierenden Sozialgesetzgebung Ansprüche stellen kann und damit Macht hat, wird es schwieriger, eindeutig im Namen Jesu Partei zu ergreifen.
Was Sin zu sagen hat, vermag zu bewegen. Seine Worte sind getragen von Herzlichkeit, einem gesunden Urteilsvermögen, von Klarheit, Mut und Bescheidenheit. Er redet verständlich, kritisch und entschieden; er übt Kritik, aber er tut es ohne Bitterkeit und feindselige Aggressivität. Man mag über die naive Gläubigkeit staunen, die auf eigenartige Weise mit Realitätssinn vermischt ist; es handelt sich um eine Denkweise, die dem säkularisierten und entmythologisierenden Menschen fremd geworden ist; der davon ausgehenden Faszination kann man sich jedoch kaum entziehen.
Linz *Josef Janda*

■ GMELCH MICHAEL, *Gott in Frankreich.* Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften. Echter, Würzburg 1988. (285). Ppb.

Während Dissertationen in der Regel eine mühevolle und wenig ergiebige Lektüre bieten, ist diese bei Rolf Zerfaß in Würzburg eingereichte Doktorarbeit mit Gewinn, ja geradezu spannend zu lesen. Gmelch hat sich als Einstieg in die wissenschaftliche Arbeit keine Reminiszenz aus früheren Jahrhunderten ausgesucht, sondern ein brennend aktuelles Thema aus der kirchlichen Gegenwartsgeschichte: die Praxis der Basisgemeinden und ähnlicher Gruppierungen in Frankreich.
Während die Volkskirche in Frankreich ziemlich abgewirtschaftet hat, erneuert sich dort das kirchliche Leben in den „communautés de base" und „communautés de vie" (S 55), von denen vier näher vorgestellt werden. Die „Kinder des Konzils"fühlen sich selbst als Kirche, als „Kirche im Werden" (240).
Die Arbeit läßt nicht nur über die Sprachgrenze hinweg nach Frankreich schauen, sie ermutigt auch zu kirchlicher Erneuerung im eigenen Lande. Ihr wissenschaftlicher Charakter wird durch eingehende soziologische Reflexionen im ersten Teil gewährleistet.
München *Winfried Blasig*

■ MERTIN ANDREAS/SCHWEBEL HORST, *Kirche und moderne Kunst.* Eine aktuelle Dokumentation. (182, 37 Abb.). Athenäum, Frankfurt/Main 1988. Kart. DM 56,—.

Ziel des Buches ist eine Ermutigung an die Kirchen, sich auf die Herausforderung moderner Kunst einzulassen. Dies geschieht vor allem durch Vorstellen praktischer Beispiele, wobei die Beteiligten selbst zu Wort kommen. So stellen *Eva und Hartmut Winde* gelungene Installationen und eine Performance in der Gnadenkirche Hamburg vor. *Heinz-Ulrich Schmidt* dokumentiert die Aktivitäten im Diakoniezentrum Wehr-Öflingen, wo dank des Einsatzes von Paul Gräb eine Begegnung zwischen behinderten Menschen und moderner Kunst stattfindet. *Karl Josef Maßen* zeigt am Beispiel Krefeld, wie moderne Kunst im Kirchenraum einen Ort finden kann. *Regnerus Steensma* versucht Ähnliches auf dem Hintergrund der reformierten Kirche der Niederlande. *Hans Roser* und *August Heuser* berichten von Erfahrungen, moderne Kunst für einen begrenzten Zeitraum 'in die Kirche zu holen'. *Roswitha Siewert* beschreibt Möglichkeiten, Kunst in die Gottesdienstgestaltung miteinzubeziehen. Sind dies im wesentlichen geglückte Ansätze, so widmet *Andreas Mertin* dem Heidelberger Fensterstreit „ein bürgerliches Trauerspiel in fünf Akten". Ein Gespräch mit *Georg Meistermann* thematisiert die Erwartungen eines Künstlers an die Kirche. Dieser Hauptteil des Buches, der sich durch Konkretheit auszeichnet,

erfährt eine vertiefende Reflexion in den theoretischen Beiträgen von *Horst Schwebel, Andreas Mertin* und *Manfred Plate*.
Von daher ist das Buch sowohl jenen zu empfehlen, die sich auf die konkrete Auseinandersetzung mit moderner Kunst einlassen und aus breitgestreuten Erfahrungen anderer Anregung erfahren wollen, als auch jenen, die an ästhetischen Fragen,vor allem in Hinblick auf die religiöse Dimension — 'Bilderstreit' als Stichwort — interessiert sind.
Etwas bedauerlich ist, daß kirchliche Ausstellungsaktivitäten, für die auch bereits sehr unterschiedliche Möglichkeiten sowohl katholischer- als auch evangelischerseits erprobt wurden, keine kritische Würdigung erfahren haben.
Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ PICHLER ISFRIED H./ETZLSTORFER HANNES, *Schlägler Gemäldekatalog.* Geschichte der Schlägler Gemäldesammlung und Bildergalerie, Verzeichnis der vorhandenen Gemälde (Schlägler Schriften Bd. 9 = Schlägler Ausstellungskataloge Folge 8). Mit einem Farbbildteil von Rudolf Mair. (397, 80 Farbtafeln, 232 Schwarzweißabb.). Landesverlag, Linz 1987. Brosch. S 250,—.

Der neueste Band der nunmehr auf neun Bände gediehenen Reihe der Schlägler Schriften ist der kleinen, aber qualitätsvollen Gemäldegalerie des Stiftes gewidmet.
Einleitend behandelt I. Pichler die Geschichte der Gemäldesammlung und der Gemäldegalerie. Jene reicht in das 15. Jh. zurück, diese entstand 1893. Die weiteren Schicksale im 20. Jh. — einschließlich des bekannten Bilderdiebstahls im Jahre 1974, der aber gut ausging — werden eingehend geschildert. Daran fügt sich der eigentliche Katalog, der eine verbesserte und erweiterte Fassung einer seinerzeit im 72. Jahresbericht des Kollegium Petrinum (1975/76) veröffentlichten Arbeit darstellt.
Das von I. Pichler gestaltete Buch wurde um einfühlsame und verständnisvolle Kommentare zu ausgewählten Gemälden von H. Etzlstorfer und um einen guten Farbbildteil von R. Mair bereichert. Durch das beigegebene sorgfältige Register wird das Werk weit über den gesteckten Rahmen hinaus zu einer wichtigen Informationsquelle. Der Wechsel der Stile und Kunstauffassungen wird durch die Texte und Abbildungen anschaulich dokumentiert. Das Stift Schlägl und mit ihm alle Freunde der Kunst und der Geschichte dürfen sich über das gelungene Buch freuen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHIEFER H./HOLLWECK S. SVD, *Und alsbald krähte der Hahn.* (56.) Gedanken zur Passion nach Bildern von Julius Schnorr von Carolsfeld. Mit einem kunstkritischen Essay von Kristian Sotriffer. Verlag St. Gabriel, Mödling 1988. Format 27 x 30 cm. Ln. S 249.—/DM 36,—/sfr 35.

Der bedeutende Zeichner und Maler Julius Schnorr von Carolsfeld, den Friedrich Overbeck „eine Hauptzierde unseres Kreises" (der Nazarenerschule zu Rom) nannte, schuf 1860 einen Bibelzyklus von insgesamt 240 Holzschnitten. Diese sind „von einer immanenten und intensiven Religiosität, die uns heute wieder frisch anspricht" (E. Roters). Die Schule der Nazarener wird heute als Kunstrichtung des 19. Jahrhunderts wieder neu geschätzt.
H. Schiefer wählte aus dem reichen Bibelzyklus von Julius Schnorr von Carolsfeld zwanzig Holzschnitte zur Passion und Auferstehung Jesu aus. Auf der jeweils gegenüberliegende Seite bringt er einen stark vergrößerten Ausschnitt aus dem zugehörigen Bild und erzielt dadurch eine wesentlich verstärkende meditative Wirkung, wozu auch der einfühlsame Text von S. Hollweck beiträgt. Die Texte aus der Bibel sind der Einheitsübersetzung entnommen.
Die bibliophile Gestaltung des Bandes macht ihn besonders geeignet als Geschenk.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ ROCK MARTIN, *Die Umwelt ist uns anvertraut.* (Reihe: Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens). (124). Matthias Grünewald, Mainz 1987. Ppb. DM 20,—.

In einem ersten Teil „Krise der Umwelt" werden wichtige Begriffe eingeführt, geklärt und in ihre religiöse Dimension erweitert. Die Frage nach der Ursache der Krise führt in einem zweiten Teil zu einer „Theologie der Umwelt". Die Umweltkrise, verursacht durch eine Inweltkrise, ist letztlich eine Folge der gestörten Beziehung zwischen Mensch und Gott. Ein dritter Teil sucht in der Ästhetik eine Stütze für eine Umweltmotivation und Umweltethik und gründet damit mehr in Humanum. Ein vierter Teil gilt der eigentlichen „Umweltethik". Umweltschutz ist darnach eine Aufgabe des Gemeinwohles, ja eine internationale Aufgabe, die vier Kardinaltugenden sind ein Weg dazu. Gerade im Zusammenhang mit der Atomenergie wird die Priorität der Ethik vor der Technik betont. Maßstab ist die Menschenwürde. In einem fünften Teil werden verschiedene ökoethische Dienste der Kirche überlegt.
Das Buch ist trotz der Fülle an Information gut und leicht lesbar. Es baut auf einer sehr breit angelegten humanistischen Basis auf, sodaß die angeführten Bibelzitate eher dieses Grundgerüst stützen, als einer bibeltheologischen Basis zu dienen. Insofern wird das Buch dem übergeordneten Generalthema „Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens" nicht gerecht, denn Glaube hat sein Fundament im Wort Gottes und nicht in einem Humanismus. Dennoch ist das Buch Anstoß zu persönlicher Reflexion und bietet Material für Schule und Bildungsarbeit.
Puchenau *Karl Rohregger*

■ RANKE-HEINEMANN UTA, *Eunuchen für das Himmelreich.* Katholische Kirche und Sexualität. (386). Hofmann und Campe, Hamburg 1988.

In 30 Kapiteln stellt Frau Ranke-Heinemann die Geschichte der katholischen Sexualethik dar; das erste ist den „nichtchristlichen Wurzeln des christlichen Sexualpessimismus" gewidmet, die Vf. nicht erst im manichäischen, sondern bereits im gnostischen Einfluß aufweist. Die weiteren Kapitel befassen sich teils mit bestimmten geschichtlichen Epochen, teils mit speziellen Themen, wie „7. Die Entwicklung des Zölibats", „14. Die reservierte Umar-

mung: Rezept für sündenfreien Eheverkehr", „18. Blutschande", „26. Abtreibung" usw.
Der polemischen Sprache entspricht ein polemischer Inhalt. Man kann das Werk eigentlich nicht als kritisch bezeichnen, denn zum „krinein" gehört das Loben wie das Tadeln. Frau Ranke-Heinemann aber findet die gesamte Tätigkeit der Kirche in der problematischen Materie verurteilenswert, obwohl in einem so gewaltigen thematischen Komplex sicher auch für die kirchlich zensurierte Autorin manches Positive zu finden wäre, z. B. in der Rücksicht des Trienter Konzils auf die unierten (nicht orthodoxen!) Untertanen des Patriarchen von Venedig oder bei der Einführung der Formpflicht.
In der großen Mehrheit bringt Vf. jedoch geschichtliche Fakten. Das Werk ergänzt (offensichtlich nach umfangreichen und fleißigen Recherchen) die eher beschönigende Darstellungsweise der etablierten Kirchengeschichten. Die Lehre der Kirche hat für Frau R.-H. „die Menschen mit spitzfindigem Unsinn belastet und zu Moralakrobaten zu dressieren getrachtet, statt sie menschlicher und menschenfreundlicher zu machen" (348). Der exegetische Ausgangspunkt bei 1Kor 9,5 dürfte sich wohl als Klitterung erweisen. Vf. lastet das geschehene Unheil hauptsächlich den zölibatären Männern an, die bis zum heutigen Tage in der kirchlichen Sexualethik das Sagen haben, obwohl sie in diesem Bereich persönlich so unerfahren sind.
Man vermißt irgendwelche positiven Ansätze sowie wenigstens einige kritische Worte über die sexuelle Libertinage, die gerade heute die Welt beherrscht. Ein gehässiges, lesenswertes, tragisches Buch über eine tragische Geschichte. Man möchte ihm sprachlich wie argumentativ ein höheres Niveau wünschen.
München *Winfried Blasig*

■ GLÄSSGEN HEINZ/TOMPERT HELLA, *Zeitgespräch. Kirche und Medien.* (192). Herder-Verlag, Freiburg 1988. Geb. S 187,20.

Georg Moser, der Bischof von Rottenburg, wäre 1988 65 Jahre alt geworden. Doch allzu früh und plötzlich ist dieser engagierte Förderer des Dialogs zwischen Kirche und Medien gestorben. Dieses Buch ist ihm gewidmet. In vielen der Beiträge wird daher auch die Person Moser gewürdigt, vor allem durch den Vorsitzenden der dt. Bischofskonferenz Karl Lehmann aus Mainz und durch die beiden Herausgeber.
Hans Bausch, SDR-Intendant, erläutert in seinem Beitrag die Probleme, die die Kirche mit dem Fernsehen hatte und hat. Doch er weist auch auf den Wandel hin, den die Kirche mitgemacht hat und sich in den letzten Jahren nun der Medien weitgehend bedient, um ihre Botschaft zu verbreiten. Dieter Stolte, dzt. ZDF-Intendant, geht der Frage nach, ob sich Fernsehen und unser Kulturbegriff vereinen lassen. Er geht aus von dem Streit, der derzeit in der BRD zwischen den öffentlich-rechtlichen und den privaten Anstalten tobt. Die privaten stehen unter wirtschaftlichem Druck, müssen daher mehr Werbung und Unterhaltung bringen. Auch die öffentlich-rechtlichen Anstalten sehen sich zunehmend diesem Druck ausgesetzt. Dennoch kommt Stolte zur Feststellung, daß Fernsehen zum Kulturgut gehört, weil es primär kein Wirtschaftsgut, sondern ein Kommunikationsmittel für unsere Gesellschaft ist. Der stv. Intendant des Bayr. Fernsehens, Albert Schaf, informiert in seinem Beitrag über die Versuche der EG und des Europarates in Anbetracht der aufkommenden Satellitenübertragungen zu einer europäischen Kommunikationsordnung zu kommen. Noch viele weitere Autoren wie Dietrich Schwarzkopf (Intendant), Alfons Auer (Professor) und Lothar Späth (Ministerpräsident) kommen zu Wort. Sie beleuchten die Rolle der Medien in unserer Gesellschaft von ihrer Position aus. Ein buntes Kaleidoskop bietet sich dar, auch Widersprüchliches, Hahnebüchenes und Gleiches. Gemeinsam ist vor allem die Feststellung, daß die Medien schon längst ein prägender Faktor unserer Gesellschaft geworden sind, und daß sich die Kirche dieser Medien bedienen muß, wenn sie sich an der gesellschaftlichen Diskussion beteiligen will.
Sicher keine neue Erkenntnis. Doch in manchen Beiträgen kommen neue Argumente auch für die innerkirchliche Diskussion zutage. Oder aber, alte Argumente werden neu präsentiert. Und insofern ist es gut, daß es dieses Buch gibt.
Linz *Heinz Stricker*

■ BERZ AUGUST (Hg.), *Pauluskalender 1989.* Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1988. Geb. Fr. 9,90/DM 12,50/S 99.—.

Als geistlicher Begleiter durch das Jahr erfüllt der Pauluskalender seit vielen Jahren wertvolle Aufgaben. Die Zielsetzung läßt sich gut an dem zum 1. Jänner gebrachten Gedicht von Adolf Maurer aufzeigen: „Herr, du weißt, wie arm wir wandern / durch die Gassen dieser Welt, / Wenn der Glanz von einer andern / nicht auf unsere Seite fällt. Leuchte du mit deinem Schein / in die dunkle Welt hinein." Dem Menschen nahezubringen, daß diese Welt durchlässig ist für eine andere, ist die eigentliche Absicht des Kalenders. Damit wird er eine Hilfe für die (christliche) Lebensbewältigung.
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 Zeitschriften gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

HEILIGE SCHRIFT

GUNNEWEG ANTONIUS H.J., *Geschichte Israels.* Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart. 6. durchgesehene und

erweiterte Auflage. (Theologische Wissenschaft, Bd. 2). (255). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 26,—.

POHLMANN KARL-FRIEDRICH, *Die Ferne Gottes.* Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den Konfessionen im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach Anfängen der Jeremiatradition. (Beiheft zur ZAW, Bd. 179). X, 232). Walter de Gruyter, Berlin 1989. Ln. DM 88,—.

ERNST JOSEF, *Johannes der Täufer.* Interpretation — Geschichte — Wirkungsgeschichte. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 53). (XV, 426). Walter de Gruyter, Berlin 1989. Ln. DM 158,—.

HIRSCH EMANUEL, *Osterglaube.* Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube. Mit anderen Arbeiten E. Hirschs zu den Auferstehungsberichten des NT hg. v. Hans Martin Müller. (224). Katzmann, Tübingen 1989. Ppb. DM 34,-.

NIEMAND CHRISTOPH, *Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsperikopen.* (Europäische Hochschulschriften XXIII/352). (345). Peter Lang, Bern 1989. Geb. DM 58,—.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

MÜLLER HANS-PETER (Hg.), *Was ist Wahrheit?* (120). Kohlhammer, Stuttgart 1989. Kart. DM 39,80.

MÜLLER BERNHARD, *Vernunft und Theologie.* Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748—1797). (Eichstätter Studien, Bd. 26). (536). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 98,—.

FORUM für das christliche Menschenbild (Red. N. Imfeld), *Gotteserkenntnis in den modernen Wissenschaften.* Kann Seele und Körper des Menschen im heute anbrechenden Zeitgeist Gott erkennen — wie und mit welchen Mitteln? (203). Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1989. Kart.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

Neue Summe Theologie. Band 2: Die neue Schöpfung. Hg. v. Peter Eicher. (464). Geb. Subskr. DM 65,—.

Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle. (216, 1 Bildtafel). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 38,—.

TEXTE ZUR THEOLOGIE — Dogmatik: *Christologie I und II.* (Band 4/I und 4/II). Bearbeitet von Karl-Heinz Ohlig. (227 und 239). Styria, Graz 1989. Kart. je Band S 198,—/DM 29,80.

DIRSCHERL ERWIN, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein.* Eine theologie-geschichtlich-systematische Untersuchung. (Bonner Dogmatische Studien 4). (792). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 80,—/S 624,—.

Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie. Aus dem Französischen übertragen v. Ursula Faymonville. (Theologie der Dritten Welt 12). (206). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 34,—.

GÄDE GERHARD, *Eine andere Barmherzigkeit.* Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. (Bonner Dogmatische Studien 3). (324). Echter, Würzburg 1989. Brosch. DM 48,—/S 374,40.

Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 11. (248). Hg.v.Inst.f.Ökumen.Theol.u.Patrologie u. „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark", Graz 1988. Kart. S 100,—.

FUGEL ADOLF, *Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli.* (524). Verlag Schmid-Fehr AG, Goldach 1989. Kart.

HÖNIG ELISABETH, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen.* (300). Bonifatius, Paderborn 1989. Ln. DM 38,—.

BEUTEL ALBRECHT/DREHSEN VOLKER (Hg.), *Zur Freiheit befreit.* Predigten über Rechtfertigung. (224). Katzmann, Tübingen 1989. Ppb. DM 28,—.

MORALTHEOLOGIE

DEMMER KLAUS, *Moraltheologische Methodenlehre,* (Studien zur theol. Ethik, Bd. 27). (228). Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) und Herder, Freiburg i. Br. 1989. Brosch. sfr 54,—.

KIRCHENGESCHICHTE

KURT JOACHIM, *Die Geschichte der Kartause Erfurt.* Montis Sancti Salvatoris 1372—1803. Teil 1. (Analecta Cartusiana 32). (217). Inst.f. Angl.u. Amerikan.d.Universität Salzburg 1989. Kart.

HOGG JAMES, *The Evolution of the Carthusian Statutes* from the Consuetudines Giugonis to the Tertia Compilatio. Documents: Volume 1. (Analecta Cartusiana 99). (160). Inst.f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1989. Kart.

REINALTER HELMUT, *Österreich und Französische Revolution.* (235). Bundesverlag, Wien 1989. Geb. S 290,—.

BRAUN KARL-HEINZ (Hg.), *Kirche und Aufklärung — Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774—1860).* (Schriftenreihe der Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg). (106). Schnell & Steiner, München 1989. Kart.

RELIGIONSUNTERRICHT

BIESINGER ALBERT/SCHREIJÄCK THOMAS (Hg.), *Religionsunterricht heute.* Seine elementaren theologischen Inhalte. Mit einem Nachwort von G. Biemer. (272). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 19,80.

LEIMGRUBER STEPHAN, *Ethikunterricht an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminarien der Schweiz. Analyse der Religionsbücher seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.* (Praktische Theologie im Dialog. Bd. 3). (VIII, 588). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1989. Brosch. sfr 49,—.

RECKINGER FRANZCOIS, *Verfälschung des Glaubens.* Was derzeit alles in Religionsbüchern steht. (69). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. Kart. DM 9,—/sfr 8,—.

SCHWARTZ WOLFGANG, *Kommt alle und seid froh.* Neue Feiern mit Vorschulkindern. (95). Herder, Freiburg 1989. Kart.

MISSION

MALEK ROMAN SVD/PRAWDZIK WERNER SVD (Hg.), *Zwischen Autonomie und Anlehnung.* Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 37). (203). Steyler Verlag, Nettetal 1989. Brosch. DM 35,—.

JANSSEN ARNOLD SVD, *Briefe nach Südamerika.* Band I: 1890—1899. Hg.u.komm.v.Josef Alt SVD. (Studia Inst.Missio.Soc.Verbi Divini 43). (444, 3 Karten). Steyler Verlag, Nettetal 1989. Brosch. DM 40,—.

RELIGIONEN

WEINZIERL ERIKA (Hg.), *Christen und Juden* in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart. (189). Geyer-Edition, Wien—Salzburg 1989. Kart.

THOMA CLEMENS, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum.* (174). Wiss.Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. Kart. DM 19,80.

KÄMPCHEN MARTIN (Hg.), *Liebe auch den Gott deines Nächsten.* Lebenserfahrung beim Dialog der Religionen. (TB 1624). (207). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,90.

LE SAUX HENRI, *Das Geheimnis des heiligen Berges.* Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens. (176). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 28,—.

MÄNNER UND FRAUEN

GORDAN PAULUS (Hg.), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau.* Salzburger Hochschulwochen 1988. (238). Styria, Graz 1989. Kart. S 250,—/ DM 35,—.

RAURELL FREDERIC, *Der Mythos vom männlichen Gott.* Aus dem Katalanischen vom X.u.U.Moll und U.Ruh. (frauenforum). (224). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 28,80.

GÖSSMANN ELISABETH/BAUER DIETER R. (Hg.), *Maria — für alle Frauen oder über alle Frauen?* (216). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 24,80.

GESELLSCHAFT

KRUIP GERHARD, *Entwicklung oder Befreiung?* Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982—1987). (597). Verlag Breitenbach Publishers, Saarbrücken 1988. Kart.

GRMIC VEKOSLAV, *Christentum und Sozialismus.* Beiträge zu einer weltverantwortlichen Theologie unter besonderer Berücksichtigung Sloweniens. Mit einem Vorwort von A. Krims. Hg.v.Slow.Wiss.Institut. (188). Drava Verlag, Klagenfurt 1988.

ENDRES JOSEF, *Gemeinwohl heute.* (216). Tyrolia, Innsbruck 1989. Brosch. S 198,—/DM 29,—.

SCHNEIDER HEINRICH (Hg.), *Macht und Ohnmacht.* (Forum St.Stephan, Bd. 6). (96). NÖ.Pressehaus, St.Pölten 1988. Kart. S 98,—/DM 14,—.

SPIRITUALITÄT

VILLER MARCEL/RAHNER KARL, *Aszese und Mystik in der Väterzeit.* Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität. Unveränderte Neuausgabe mit einem Vorwort von K.H.Neufeld S.J. (344). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 68,—.

ROTZETTER ANTON, *Franz von Assisi.* Erinnerung und Leidenschaft. (176). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 24,80.

RATZINGER JOSEPH KARD., *Auf Christus schauen.* Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. (128). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 17,80.

ANTONIOS DER GROSSE, *Stern der Wüste.* Ausgewählt, und übersetzt und vorgestellt von Hans Hanakam. (Texte zum Nachdenken). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

STEINMETZ FRANZ-JOSEF, *Wie weit ist es bis Ephesus?* Kirche im Prozeß. (154). Otto Müller, Salzburg 1989. Kart.

GARTNER KURT, *Lieber Bruder Bischof.* Briefe eines Pfarrers zur Reform der Gemeindepastoral. (224). Herder, Freiburg 1989. Ppb. DM 28,—.

SCHEUERMANN MICHAEL, *Hingehen, wo die Menschen leben.* Tagebuch einer weltoffenen Pastoral. (109). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 16,80.

LORENZ ERIKA, *Vom Karma zum Karmel.* Erfahrungen auf dem inneren Weg. (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

REINHART VINCENT (Hg.), *Du in unserer Mitte.* Ökumenisches Gebetbuch. (192). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 19,80.

SADUNAITE NIJOLE, *Geborgen im Schatten Deiner Flügel.* Verfolgt um des Glaubens willen. (189). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1989. Kart. DM 12,—/sfr 10,—.

STACHEL GÜNTER, *Gebet — Meditation — Schweigen.* Schritte der Spiritualität. (192). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 14,90.

MELLO ANTONY DE, *Wer bringt das Pferd zum Fliegen?* Neue Weisheitsgeschichten. Illustrationen von Jules Stauber. (176). Herder, Freiburg 1989. Geb. DM 24,—.

BIOGRAPHIEN

BIEMER GÜNTER, *Johan Henry Newman 1801—1890.* Leben und Werk. (220, 16 Bildtafeln). Grünewald, Mainz 1989. Ln. DM 36,—.

DÜRCKHEIM KARLFRIED GRAF, *Das Tor zum Geheimen öffnen.* Ausgewählt und eingeleitet von Gerhard Wehr. (Texte zum Nachdenken). (160). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 12,90.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 137. Jahr — 1.—4. Heft

Schwerpunktthemen

Den Glauben verkünden

Fritz Csoklich: „Gott der Herr zahle dir diese Predigt heim, Pater Adalbert!" ..... 3— 7
Georg Baudler: Den Glauben erzählen. Ein Beitrag zur Überwindung der Tradierungskrise im Christentum ..... 8— 16
Josef Janda: Der Religionsunterricht als Ort der Erstverkündigung ..... 17— 31
Peter Hofer: Zur Vorbereitung einer Predigt ..... 32— 36

Studium Theologie

Franz Kardinal König: Die Theologie angesichts des religiösen Pluralismus ..... 115—121
Gottfried Bachl: Der Glaube sucht das Denken ..... 122—126
Johannes Singer: Verantwortung unserer Hoffnung ..... 127—134
Johannes Marböck: Bibelauslegung in Kirche und Theologie ..... 135—141
Wilhelm Zauner: Prüfstein Pastoraltheologie ..... 142—147
Gerhard B. Winkler: Kirchengeschichte als historische Theologie — Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie ..... 148—154

Freiheit — Gleichheit — Brüderlichkeit

Gerhard B. Winkler: Zur Religiosität der Französischen Revolution: Zwischen Staatsreligion und Schwärmerei ..... 219—227
Wilhelm Zauner: Brüderlichkeit und Geschwisterlichkeit ..... 228—237
Valentin Zsifkovits: Menschenwürde — Menschenrechte ..... 238—247

Apokalyptik

Otto B. Knoch: Apokalyptische Zukunftsängste und die Botschaft der Offenbarung des Johannes ..... 327—334
Johannes Marböck: Gottes Plan und Herrschaft — Zu den Anfängen apokalyptischen Schrifttums ..... 335—345
Heinz Giesen: Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament ..... 346—359
Gerhard B. Winkler: Chiliastische Ideen und christliche Wirklichkeit ..... 360—368

Abhandlungen

Karl Hausberger: Kirchliche Organisation und christlicher Glaube im agilolfingischen Bayern. Ein Beitrag zur 1250-Jahr-Feier der altbayerischen Bistümer ..... 37— 47
Georg Kraus: Der Mittler zwischen Gott und Mensch. Zur soteriologischen Bedeutung der Gottessohnschaft Jesu Christi ..... 48— 57
Karl-Heinz Neufeld: Der Umgang mit der Geschichte als Weg zur Ökumene — Gezeigt am Beispiel des Bollandisten P. de Buck ..... 155—166
Alfred Wallner: Die kommunikative Predigt — Impulse aus Theorie und Praxis ..... 167—175
Ernst Chr. Suttner: Ist das „filioque" noch kirchentrennend? ..... 248—258
Josef Gelmi: Kirche und Option in Südtirol ..... 259—266
Ulrich G. Leinsle: Von der Weltordnung zur Lebensordnung — Aufgabe und Grenze der Philosophie nach Augustinus' Dialog „De Ordine" ..... 369—377
Wilhelm Zauner: Mission und Ortskirche ..... 378—384
Stephan Leimgruber: Gründe für die Tradierungskrise des Glaubens in der Schweiz ..... 385—394

Mitteilungen

Peter J. Riga: Einige Bedenken gegen die Kremation ..... 176—178
Johannes Bergsmann: Positive Erfahrungen mit der Feuerbestattung ..... 179—180

Spirituelle Beiträge

Christian Schütz: „Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender" 58— 60
„Tröste den, der trostlos weint!" ... 181—183
„Komm, o Geist der Heiligkeit!" ... 267—270
„Nach dem Geist leben" (Röm 8,4) ... 395—398

Berichte

Gottfried Hierzenberger: „Neues Bewußtsein" und christliche Tradition — Ein Literaturbericht 271—276
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 61— 68, 277—283
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ... 184—192, 399—404

Buchbesprechungen

Adam Adolf (Hg.), Maria, wir rufen zu Dir (J. Hörmandinger) ... 322
Adam Gottfried/Lachmann Rainer (Hg.), Gemeindepädagogisches Kompendium (F. Huemer) ... 420
Altermatt Urs/Widmer Josef, Das Schweizerische Missionswesen im Wandel (F. Schragl) ... 204
Althaus Heinz (Hg.), Apokalyptik und Eschatologie (J. Marböck) ... 412
Althaus Heinz (Hg.), Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen (J. Janda) ... 306
Altner Günter, Leben auf Bestellung? (A. Wolkinger) ... 292
Anhell Ferdinand/Hager Gerhard, Kirche unter dem Nationalsozialismus (R. Zinnhobler) ... 204
Archiv der Stadt Linz (Hg.), Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1987 (R. Zinnhobler) ... 297
Asper Kathrin, Von der Kindheit zum Kind in uns (J. Maderegger) ... 214
Assenmacher Günter, Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen (P. Gradauer) ... 424
Auer Johann, Kleine Katholische Dogmatik IV/2 (S. Birngruber) ... 287

Baadte Günter/Rauscher Anton (Hg.), Neue Religiosität und säkulare Kultur (G. Hierzenberger) ... 271
Baldus Eugen, Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums (F. Reisinger) ... 98
Bardy Gustave, Menschen werden Christen (J. Janda) ... 203
Bartholomäus Wolfgang, Glut der Begierde — Sprache der Liebe (J. Janda) ... 98
Baudler Georg, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse (F. Kogler) ... 414
Bauer Dolores/Horner Franz/Krön Peter (Hg.), Wir sind Kirche — sind wir Kirche? (F. Reisinger) ... 213
Bauer Johannes B. (Hg.), Entwürfe der Theologie (F. Reisinger) ... 198
Baumgartner Konrad/Knoch Otto (Hg.), Unsere Hoffnung — Gottes Wort (M. Strasser) ... 303
Baumgartner Konrad/Langer Michael (Hg.), Mit Außenseitern leben (H. Deisenberger) ... 200
Beck Heinrich, Reinkarnation oder Auferstehung (J. Janda) ... 109
Becker Thomas, Geist und Materie in den ersten Schriften Teilhard de Chardins (J. Schmuck) ... 199
Beinert Wolfgang (Hg.), Braucht Liebe (noch) die Ehe? (B. Liss) ... 422
Beinert Wolfgang (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik (G. Bachl) ... 85
Beinert Wolfgang/Hoeren Jürgen (Hg.), „Dein leuchtend Angesicht, Maria" (S. Stahr) ... 321
Bender Wolfgang, Ethische Urteilsbildung (J. Janda) ... 409
Beneker Wilhelm, Das will ich wissen — Bibellexikon zum AT (R. Unfried) ... 80
Berger Rupert, Kleines liturgisches Lexikon (A. Hörmer) ... 93
Berz August (Hg.), Pauluskalender 1989 (R. Zinnhobler) ... 432
Biemer Günter/Tzscheetzsch Werner (Hg.), Jugend der Kirche — Handbuch kirchlicher Jugendarbeit 4 (F. Huemer) ... 422
Biser Eugen, Buber für Christen (K. M. Woschitz) ... 428
Blank Josef, Als sie den Herrn sahen, freuten sie sich (S. Stahr) ... 315
Bleistein Roman, Menschen unterwegs (E. Zimmermann) ... 202
Benedict Hans-Jürgen, Ziviler Ungehorsam als christliche Tugend (A. Riedl) ... 409
Bock Sebastian (Hg.), Brot des Lebens (A. Aichhorn) ... 93
Bogensberger Hugo/Zauner Wilhelm (Hg.), Versuch, über Gott zu reden (A. Habichler) ... 87
Borsig Magareta von, Unter dem Lächeln Buddhas (J. Janda) ... 309
Bösen Willibald, Auf einsamer Straße zu Gott (J. Außermair) ... 107
Boulad Henri, Im Licht der Hinwendung (J. Hörmandinger) ... 429
Bours Johannes, Ich werde ihm den Morgenstern geben (J. Janda) ... 316
Bours Johannes, Wer es mit Gott zu tun bekommt (J. Hörmandinger) ... 105

Breinbauer Ines M./Langer Michael (Hg.), Gefährdung der Bildung — Gefährdung des Menschen — FS Marian Heitger (M. Scharer) ... 96
Breitenbach Roland, Das Evangelium von Fall zu Fall (A. Wallner) ... 304
Breitenbach Roland, Gott wird wissen warum (F. Kaineder) ... 202
Bsteh Andreas (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (J. Janda) ... 305

Caprioli Adriano/Vaccaro Luciano (Hg.), Agostino e la conversione cristina (U. G. Leinsle) ... 205
Coreth Emerich/Neidl Walter/Pfligersdorfer Georg (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (R. Beer) ... 72

Das große SCHOTT-Fürbittenbuch: Wochentage 1 (H. Puchberger) ... 302
Wochentage 2 (H. Stockhammer) ... 302
Sonn- und Festtage (H. Stockhammer) ... 302
Deelen Godfried/Gohla Hans-Peter (Hg.), Das Leben teilen (P. Hartlaub) ... 209
Deißler Alfons, Dann wirst du Gott erkennen (R. Unfried) ... 80
Dirks Walter (Hg.), Die Aufgabe der Christen für den Frieden — Max Josef Metzger (G. Wildmann) ... 104
Donnerhausen Werner, Die Umwelt Jesu (S. Stahr) ... 82
Dussel Enrique, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (F. Schragl) ... 208

Ebert Klaus, Thomas Müntzer (G. Datterl) ... 90
Egger Wilhelm, Methodenlehre zum Neuen Testament (A. Stöger) ... 84
Eicher Peter (Hg.), Neue Summe Theologie — 1. Band (R. Schulte) ... 415
Eicher Peter (Hg.), Theologie der Befreiung im Gespräch (S. Wiedenhofer) ... 209
Ela Jean-Marc, Mein Glaube als Afrikaner (K. J. Tossou) ... 108
Eliade Mircea, Erinnerungen 1907—1937 (J. Janda) ... 99
Erlemann Kurt, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (K. M. Woschitz) ... 196
Ernst Josef, Markus — Ein theologisches Portrait (K. M. Woschitz) ... 84

Floßmann Ursula/Putschögl Gerhard (Hg.), Hexenprozesse (R. Zinnhobler) ... 297
Frickel Josef, Das Dunkel um Hippolyt von Rom (F. Schragl) ... 296
Fuchs Josef, Für eine menschliche Moral (J. Janda) ... 408

Gatz Erwin (Hg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation (P. Gradauer) ... 91
Gerber Uwe, Die feministische Eroberung der Theologie (M.-L. Gubler) ... 313
Gerl Hanna-Barbara, Die bekannte Unbekannte (L. Börsig-Hover) ... 312
Gerstenberger Erhard S., Jahwe — ein patriarchaler Gott? (I. Fischer) ... 311
Glässgen Heinz/Tompert Hella, Zeitgespräch — Kirche und Medien (H. Stricker) ... 432
Gmelch Michael, Gott in Frankreich (W. Blasig) ... 430
Görich Knut, Ein Kartäuser im Dienst Friedrich Barbarossas: Dietrich von Silve-Bénite (R. Zinnhobler) ... 203
Goritschewa Tatjana, Hiobs Töchter (J. Hörmandinger) ... 321
Görres Albert/Kasper Walter (Hg.), Tiefenpsychologische Deutungen des Glaubens? (J. Janda) ... 405
Grassi Ernesto, Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus (E. Savio) ... 73
Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian — Komm. v. Alois Kurmann (M. Kertsch) ... 296
Greschat Hans-Jürgen, Was ist Religionswissenschaft? (J. Janda) ... 305
Greshake Gisbert, Erlöst in einer unerlösten Welt? (A. Habichler) ... 86
Gstrein Heinz, Malta mit Gozo und Comino (R. Zinnhobler) ... 323
Guardini Romano, Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau (J. Hörmandinger) ... 321
Guerra Jesus, El concepto de pecado a la luz de Don Bosco (M. Rodriguez-Ruiz) ... 94
Gutting Ernst, Offensive gegen den Patriarchalismus (M.-L. Gubler) ... 313

Haag Ernst/Hoßfeld Frank-Lothar (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn (F. Hubmann) ... 78
Hark Helmut, Vom Kirchentraum zur Traum-Kirche (J. Maderegger) ... 214
Hartberger Birgit, „An den Wassern von Babylon . . ." — Ps 137 (J. Marböck) ... 411
Hartmann Gerhard, Im Gestern bewährt — Im Heute bereit (100 Jahre Carolina) (H. Slapnicka) ... 213
Hartwich Richard SVD, Steyler Missionare in China — 1911—1919 (K. Piskaty) ... 92
Hausmann Jutta, Israels Rest (J. Scharbert) ... 76
Heilinghausen Georges, Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke (G. B. Winkler) ... 90
Heinz Andreas/Rennings Heinrich (Hg.), Heute segnen (A. Hörmer) ... 92
Heller Thomas, Untersuchungen zur Passauer Pressegeschichte (H. Lehner) ... 112
Herders großer Bibelatlas (A. Fuchs) ... 415

Hilberath Bernd Jochen, Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean" (A. Seigfried) ... 85
Hoffmann Paul (Hg.), Priesterkirche (H. Puchberger) ... 199
Hofmann Rupert (Hg.), Gottesreich und Revolution (F. Reisinger) ... 211
Hogg James, Die Ausbreitung der Kartäuser (R. Zinnhobler) ... 204
Hollmann Klaus, Verbirg nicht dein Gesicht vor mir (R. Unfried) ... 79
Honée Eugene, Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530 (R. Bäumer) ... 89
Hummel Reinhard, Reinkarnation (J. Janda) ... 109
Hungs Franz-Josef, Das Alter — ein Weg zu Gott? (K. Wild) ... 202

Iserloh Erwin (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit 4 (G. B. Winkler) ... 88

Johannes Paul II., Die Engel (J. Hörmandinger) ... 429
Johannes Paul II., Solidarität — Enz. „Solicitudo rei socialis" — Komm. v. W. Korff und A. Baumgartner (G. Datterl) ... 102
Johannsen Friedrich/Reents Christine, Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen (A. Schnider) ... 97
Journalistenindex 1988 (Redaktion) ... 112
Just-Dahlmann Barbara/Just Helmut, Die Gehilfen — NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945 (J. Lettl) ... 92

Kaltenbrunner Gerd-Klaus (Hg.), Im Anfang war das Spiel (Chr. Schacherreiter) ... 109
Kamphaus Franz, Der Preis der Freiheit (G. Datterl) ... 102
Kappes Michael/Untergassmair Franz Georg, Zum Thema: Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen? (R. Unfried) ... 74
Karrer Leo, Aufbruch der Christen (M. Lehner) ... 421
Kehl Medard, New Age oder Neuer Bund? (G. Hierzenberger) ... 271
Khoury A. Theodor/Hünermann Peter (Hg.), Wer ist mein Nächster? (J. Janda) ... 307
Klauck Hans-Josef, Judas — ein Jünger des Herrn (A. Stöger) ... 81
Klausnitzer Wolfgang, Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken (G. B. Winkler) ... 89
Klenner Fritz, Die österreichische Gewerkschaftsbewegung (F. Reisinger) ... 310
Knoch Otto (Hg.), Vollständige Synopse der Evangelien (A. Fuchs) ... 415
Kolvenbach Peter-Hans, Der österliche Weg (M. Mittendorfer) ... 315
Kranz Gisbert, Was ist christliche Dichtung? (Chr. Schacherreiter) ... 110
Kremers Heinz/Schoeps Julius (Hg.), Das jüdisch-christliche Religionsgespräch (G. Stemberger) ... 306
Krexner Martin, Hirte an der Zeitenwende — Kard. F. G. Piffl (R. Zinnhobler) ... 298
Kuntner Florian/Stimpfle Josef/Wüst Otto, Erneuerung aus dem Geist Gottes (Chr. Schütz) ... 106
Küppers Kurt, Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter (R. Zinnhobler) ... 204
Kusar Stjepan, Dem göttlichen Gott entgegen denken (J. Schmuck) ... 73

Laarmann Heriburg, Wir feiern Erstkommunion (A. Aichhorn) ... 94
Langemeyer Georg, Menschsein im Wendekreis des Nichts (M. Scheuer) ... 289
Lapide Pinchas, Können wir die Fremden lieben? (J. Marböck) ... 310
Läpple Alfred, Lesebuch zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus (M. Scharer) ... 98
Läpple Alfred, Maria in der Glaubensverkündigung (J. Hörmandinger) ... 322
Ledergerber Karl, Mit den Augen des Herzens (G. Hierzenberger) ... 271
Ledergerber Karl/Bieri Peter, Was geht New Age die Christen an? (G. Hierzenberger) ... 271
Leidl August u. a. (Hg.), Ostbairische Grenzmarken — Band 30 (R. Zinnhobler) ... 298
Leinweber Josef, Die Fuldaer Äbte und Bischöfe (R. Zinnhobler) ... 296
Leoncini Giovanni, Le certose della „Provincia Tusciae" (R. Zinnhobler) ... 297
Lessmann Thomas, Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys (L. Pröll) ... 290
Leuze Reinhard, Gotteslehre (U. G. Leinsle) ... 288
Liebmann Maximilian, Theodor Innitzer und der Anschluß (R. Zinnhobler) ... 69
Lipp Wolfgang, Stigma und Charisma (W. Blasig) ... 104
Littel Franklin/Geldbach Erich, Atlas zur Geschichte des Christentums (R. Zinnhobler) ... 295
Lohfink Gerhard, Wem gilt die Bergpredigt? (O. Knoch) ... 81
Lohse Eduard, Theologische Ethik des Neuen Testaments (J. Janda) ... 407
Lorenz Erika, Das Vaterunser der Teresa von Avila (S. Stahr) ... 318
Lorenz Erika, Ins Dunkel geschrieben (R. Reischl) ... 319
Luyten Norbert A., Ewigkeit des Menschen? (J. Janda) ... 417

Maier Hans, Revolution und Kirche (G. B. Winkler) ... 310
Martini Carlo M., Das immer neue Antlitz der Kirche (J. Hörmandinger) ... 106
Martini Carlo M., Es ist der Herr (J. Hörmandinger) ... 106
Martini Carlo M., Tun, was Er will (M. Mittendorfer) ... 105
Martini Carlo M., Unterwegs zur Stadt Gottes (F. Reisinger) ... 212
Mechthild von Magdeburg, „Ich tanze, wenn du mich führst" (R. Reischl) ... 319
Meier Erhard, Weisungen für den Weg der Seele (J. Janda) ... 100
Meier Johannes (Hg.), Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika (F. Gruber) ... 207
Mensen Bernhard (Hg.), China, sein neues Gesicht (J. Janda) ... 425
Mensen Bernhard (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen (J. Janda) ... 425
Mertin Andreas/Schwebel Horst, Kirche und moderne Kunst (M. Leisch-Kiesl) ... 430
Metz Johann B./Rottländer Peter (Hg.), Lateinamerika und Europa (F. Gruber) ... 207
Meyer Ivo (Hg.), Faszinierende Welt der Bibel (B. Baldauf) ... 75
Moltmann Jürgen, Was ist heute Theologie? (J. Singer) ... 289
Müller Wunibald, Homosexualität — eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge (A. Laun) ... 293
Muth Ludwig, Lesen — ein Heilsweg (Chr. Schacherreiter) ... 110

Nachtwei Gerhard, Dialogische Unsterblichkeit (P. Schoonenberg) ... 416
Neuhold Leopold, Wertwandel und Christentum (Freistetter) ... 427
Neuner Peter, Der Laie und das Gottesvolk (M. Lehner) ... 200
Niewiadomski Jozef (Hg.), Eindeutige Antworten? (W. Raberger) ... 417
Nikon Igumen, Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder (J. Hörmandinger) ... 320
Nouwen Henri J. M., Geheilt durch seine Wunden (K. Gastgeber) ... 423

Obrist Willy, Neues Bewußtsein und Religiosität (G. Hierzenberger) ... 271
Oeming Manfred/Graupner Axel (Hg.), Altes Testament und christliche Verkündigung (Th. Seidl) 77
Ohler Annemarie, Grundwissen Altes Testament — 3 Bände (A. Schnider) ... 413

Paarhammer Hans (Hg.), Vermögensverwaltung in der Kirche (H. Heimerl) ... 424
Pacomio Luciano/Vanetti Pietro (Hg.), Kleiner Bibelatlas (B. Baldauf) ... 75
Pannenberg Wolfhart, Christentum in einer säkularisierten Welt (J. Janda) ... 103
Paul Eugen/Stock Alex (Hg.), Glauben ermöglichen — FS Günter Stachel (F. Huemer) ... 95
Pesch Rudolf, Der Prozeß Jesu geht weiter (S. Stahr) ... 197
Peterseil Josef/Stadlbauer Ulrike, Freut euch mit mir (M. Scharer) ... 429
Petri Heinrich (Hg.), Divergenzen in der Mariologie (E. Röthlin) ... 418
Pfürtner Stephan u. a., Ethik in der europäischen Geschichte — 2 Bände (J. Janda) ... 407
Pichler Isfried/Etzelstorfer Hannes, Schlögler Gemäldekatalog (R. Zinnhobler) ... 431
PLOETZ — Geschichtslexikon. Weltgeschichte von A—Z (R. Zinnhobler) ... 295
Pottier Joel (Hg.), Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich (G. B. Winkler) ... 301
Pracher Christian, Ökonomie der Nächstenliebe (P. Gradauer) ... 200
Prawdzik Werner (Hg.), Theologie im Dienste der Weltkirche (J. Janda) ... 425
Prawdzik Werner (Hg.), Wirklichkeit und Theologie (J. Janda) ... 308
Preuß Horst Dietrich, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (J. Marböck) ... 411

Raab Peter (Hg.), Heilkraft des Lebens (Chr. Schacherreiter) ... 111
Rahner Karl, Das große Kirchenjahr (J. Singer) ... 314
Rahner Karl, Sendung und Gnade — Fünfte Auflage (J. Singer) ... 420
Rambosek Leonore (Hg.), Mädchen für alles — Emanze vom Dienst (R. Unfried) ... 314
Ranke-Heinemann Uta, Eunuchen für das Himmelreich (W. Blasig) ... 431
Ratzinger Joseph Kard., Diener eurer Freude (J. Hörmandinger) ... 315
Rauch Albert/Imhof Paul (Hg.), Das Priestertum in der Einen Kirche (E. Schulz) ... 290
Reale Giovanni u. a., L'Opera Letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano (U. G. Leinsle) ... 205
Reichardt Rolf (Hg.), PLOETZ — Die Französische Revolution (G. B. Winkler) ... 286
Richter Klemens, Was bedeutet die Liturgie für mein Leben? (F. Schmutz) ... 93
Ringeling Hermann, Leben im Anspruch der Schöpfung (G. Hofer) ... 292
Rock Martin, Die Umwelt ist uns anvertraut (K. Rohregger) ... 431
Rombold Günter, Der Streit um das Bild (F. Mennekes) ... 193
Rotzetter Anton, Wunderbar hat er euch erschaffen (J. Hörmandinger) ... 319
Rotzetter Anton/Einhorn Werinhard, Franz von Assisi (R. Zinnhobler) ... 319

Schäfer Heinrich, Befreiung von Fundamentalismus (W. Blasig) ... 210
Schäfer Wilhelm, Die Freude an Gott ist eure Kraft (A. Wallner) ... 304
Schalom für Österreich (J. Lettl) ... 101

Scharbert Josef, Ich bin Josef, euer Bruder (L. Ruppert) 410
Scharer Mathias, Leben/Glauben lernen — lebendig und persönlich bedeutsam (F. Huemer) 96
Schasching Johannes, In Sorge um Entwicklung und Frieden —
Kommentar zur Enz. „Solicitudo rei socialis" (L. Schneider) 210
Schedl Claus, Gott kommt in der Stille (A. Wallner) 303
Schenke Ludger, Das Markusevangelium (F. Kogler) 413
Scherer Georg, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit (J. Schmuck) 74
Schiefer H./Hollweck S., Und alsbald krähte der Hahn (J. Hörmandinger) 431
Schillebeeckx Edward, Weil Politik nicht alles ist (F. Reisinger) 212
Schleinzer Friedrich, Zwischen Festhalten und Wagen (F. Reisinger) 423
Schnackenburg Rudolf, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments — Band 2 (HThK)
(J. Janda) 197
Schneemelcher Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen —
1. Band: Evangelien (F. Kogler) 196
Schneider Michael, Das neue Leben (M. Scheuer) 317
Schnider Andreas, Mit jungen Menschen von Gott sprechen (W. Vieböck) 201
Schnider Franz, Der Jakobusbrief (Regensburger NT) (A. Fuchs) 195
Scholder Klaus, Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft (R. Zinnhobler) 69
Schütz Christian (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität (M. Scheuer) 285
Schütz Christian, Der Herr lebt (M. Mittendorfer) 105
Schütz Christian, Einführung in die Pneumatologie (O. Knoch) 87
Schützeichel Harald, Die musikalische Gestaltung des Stundengebetes (H. Kronsteiner) 94
Schwaiger Georg (Hg.), Teufelsglaube und Hexenprozesse (R. Zinnhobler) 296
Schwankl Otto, Die Sadduzäerfrage — Mk 12,18—27pfarr (G. Schneider) 82
Schwarz Hans, Kurs: Gotteslehre — 3 Bände (F. Reisinger) 198
Schwermer Josef, Den Menschen verstehen (P. F. Schmid) 426
Seibel Wolfgang (Hg.), Daß Gott den Schrei seines Volkes hört (J. Mitterhöfer) 209
Sequeira A. Ronald, Gandhi für Christen (J. Janda) 100
Sesterhenn Raimund (Hg.), Das Freie Jüdische Lehrhaus — eine andere Frankfurter Schule
(G. Stemberger) 100
Sievernich Michael (Hg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa (F. Gruber) 206
Sin Jaime L., Menschwerdung der Kirche (J. Janda) 430
Smelik Klaas A. D., Historische Dokumente aus dem alten Israel (B. Baldauf) 77
Smolitsch Igor, Leben und Lehre der Starzen (J. Hörmandinger) 320
Soboul Albert, Die Große Französische Revolution (G. B. Winkler) 286
Spiegel Egon, Gewaltverzicht (G. Wildmann) 103
Spieker Kyrilla, Mit Gott im Wort (S. Stahr) 318
Sporschill Georg, Verstehst du mein Problem? (W. Vieböck) 201
Stein Edith, Das Weihnachtsgeheimnis (F. Hüemer-Erbler) 428
Stenger Hermann (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche (M. Lehner) 200
Stöger Peter, Personalisation bei Igor Caruso (P. F. Schmid) 426
Strolz Walter, Heilswege der Weltreligionen — Band 3: Quellentexte (J. Janda) 100
Stuhlhofer Franz, Naturforscher und die Frage nach Gott (K. Rohregger) 111
Stuhlhofer Franz, Symbol oder Realität? (F. Reckinger) 419
Sudbrack Josef, Die vergessene Mystik und die Herausforderung des
Christentums durch New Age (G. Hierzenberger) 271
Sudbrack Josef, Mystik (J. Janda) 317

Teilhard de Chardin Pierre, Briefe an Frauen (G. Bachl) 312
Terazano Yoshiki/Hamer Heyo E. (Hg.), Brennpunkte in der Theologie Japans (J. Janda) 309
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band XVI (G. Bachl) 287

Volk Hermann Kard., Erneuert euren Geist und Sinn (J. Hörmandinger) 316
Volk Ludwig, Katholische Kirche und Nationalsozialismus (R. Zinnhobler) 69

Walsh Michael, Christen und Caesaren (G. Feige) 88
Walter Karin (Hg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung (H.-A. Pissarek) 311
Walter Rudolf (Hg.), Lebenskraft Angst (W. Kalesse) 214
Wattiaux Henri, Génetique et fécondité humaines (A. Riedl) 294
Wehr Gerhard, Karlfried Graf Dürckheim (E. Ortner) 322
Weinzierl Erika (Hg.), Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen
Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart (R. Zinnhobler) 306
Welte Bernhard, Gott führt ins Weite (J. Hörmandinger) 316
Wilfried Felix (Hg.), Verlaß den Tempel — Antyodaya: indischer Weg zur Befreiung (J. Janda) 308

Wiltgen Ralph M., Der Rhein fließt in den Tiber (R. Zinnhobler) 205
Wolff Kurt, Vergeben steht uns gut zu Gesicht (J. Hörmandinger) 429
Woschitz Karl Matthäus, Erneuerung aus dem Ewigen (O. Knoch) 80
Wulf Friedrich, Gott begegnen in der Welt (J. Janda) 317

Zeilinger Franz, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit (H. Giesen) 301
Zenger Erich, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern (J. Marböck) 195
Zsifkovits Valentin, Politik und Moral? (W. Suk) 427
Zulehner Paul M., Pluralismus in Gesellschaft und Kirche (J. Singer) 421

Eingesandte Schriften ..... 112—114, 215—217, 323—325, 432—434

Wolfgang Oberröder

Neuerscheinung

Lebensfragen – Glaubensfragen

Wie sich Glaube mit Leben füllt und wie Leben vom Glauben erfüllt wird

184 Seiten, illustriert, geb., DM 29,80
ISBN 3-403-01961-6

Aus dem Glauben an den lebendigen Gott schöpfen viele Menschen immer wieder Lebensmut, auch in schwierigen Situationen. Dieser befreienden Botschaft ist dieses Buch gewidmet.
An Überlegungen zu unterschiedlichen Lebenssituationen werden Ansätze und Perspektiven zur Lebensbewältigung aus einer Glaubenshaltung aufgezeigt.



Verlag Ludwig Auer · Donauwörth

Das Bischofslexikon

Zweiter Band

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 - 1803

Ein biographisches Lexikon

Herausgegeben von

Erwin Gatz unter Mitwirkung von Stephan M. Janker

ca. 680 S. 1989. Lw. ca. DM 298,–

Dieses Werk enthält die Lebensbilder bzw. Biogramme aller Bischöfe und leitenden Diözesanbeamten, die 1648 - 1803 im Heiligen Römischen Reich amtierten. Neben den Diözesanbischöfen sind das alle Weihbischöfe und Generalvikare, in manchen Fällen auch Offiziale, Konsistorialpräsidenten und Dechanten. Aufgenommen wurden all diese Amtsträger, soweit sie innerhalb des Zeitraums von 1648 bis 1803 wirkten. Nicht mehr verzeichnet sind dagegen jene Personen, die bereits in dem Band „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 - 1945" (1983) behandelt sind. Das Werk greift also mit einzelnen Artikeln bis an den Anfang des 16. Jahrhunderts aus und umspannt somit einen Zeitraum von zwei Jahrhunderten. Die Artikel bieten nicht nur eine Synthese des gegenwärtigen Forschungsstandes, sondern in vielen Fällen auch neue Ergebnisse aus den Primärquellen. In anderen Fällen war der Stand der Forschung dagegen auf so hohem Niveau, daß eine zusammenfassende Darstellung genügte. Allen Artikeln ist ein Verzeichnis der selbständigen Schriften der jeweiligen Persönlichkeit beigegeben.

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · 1000 Berlin 41

Theologie im Don Bosco Verlag

Neues Testament

Friedrich M. Fiederlein
Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche
Neben der exegetischen Interpretation werden systematische und methodisch-didaktische Hilfen geboten für RU, Predigt, Bibelarbeit in der Gemeinde und Erwachsenenbildung.
264 Seiten, kart., DM 24.80

Altes Testament

Otto Wahl
Lieder der Befreiten
Psalmen beten heute
Zehn Psalmen werden ausgelegt. Zusätzlich sind Beispiele geboten, wie mit Methoden der praktischen Bibelarbeit die Botschaft der Psalmen aktualisiert werden kann.
144 S., kart., DM 19.80

Pastoral

Josef Steiner
Gemeinde entdecken
Neue pastorale Wege
Das praxisnahe Buch zeigt allen an Gemeinde Interessierten neue Wege auf, wie Gemeinde aufgebaut werden kann.
88 Seiten, kart., DM 16.80

Theresia-Benedicta Uhl/
René Schimek
Ich rufe dich bei deinem Namen
Die Bibel — für Kinder kreativ erschlossen
Fünf Modelle für Bibelwochen, ganzheitlich erschlossen durch vielfältige kreative Methoden. Es lassen sich auch problemlos kleinere Einheiten auswählen.
Ca. 96 Seiten, zahlr. Abb. u. Arbeitsblätter, kart., ca. DM 19.80

Benedikta Hintersberger
Mit Jugendlichen meditieren
Methoden — Einstiege — Texte
Eine praxisorientierte Handreichung für alle, die mit jungen Menschen die verschiedensten Formen von Meditation einüben und praktizieren.
4. Aufl., 124 Seiten, m. Abb., kart., DM 16.80

Liturgie

Josef Seuffert
Komm, du Heiland aller Welt
Gedanken für jeden Tag im Advent und in der Weihnachtszeit
Texte der Lebens- und Glaubenshilfe vom ersten Adventsonntag bis 6. Januar unter dem Aspekt der Erwartung der endgültigen Erscheinung des Herrn und seines Reiches.
Ca. 96 Seiten, kart., ca. DM 14.80

Peter Boekholt/
Norbert Schützner
Adventliche Gottesdienste und Meditationen
Gemeinde — Jugend — Familie
Pastorale Hilfen für den Advent: Eucharistiefeiern und Wortgottesdienste für Erwachsene und Jugendliche.
196 Seiten, kart., DM 24.80

DBV
Religion/Theologie
Bücher aus dem
Don Bosco Verlag
Sieboldstraße 11
8000 München 80

Bestellschein

Ich bestelle zur sofortigen Lieferung gegen Rechnung über die Buchhandlung

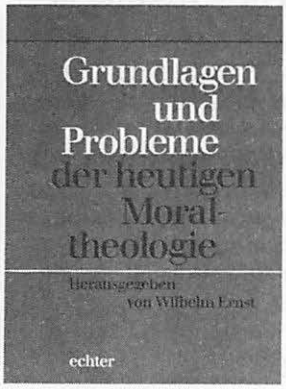
..... Fiederlein, Die Wunder Jesu, ISBN 3-7698-0591-7
..... Wahl, Lieder der Befreiten, ISBN 3-7698-0633-6
..... Steiner, Gemeinde entdecken, ISBN 3-7698-0606-9
..... Uhl/Schimek, Ich rufe dich, ISBN 3-7698-0632-8
..... Hintersberger, Mit Jug. medit., ISBN 3-7698-0428-7
..... Seuffert, Komm, du Heiland, ISBN 3-7698-0607-7
..... Boekh./Schütz., Adv. Gottesdienste, ISBN 3-7698-0583-6

Name / Adresse

Neue Bücher, um miteinander im Gespräch zu bleiben







In Beziehung leben
Von Bernhard Liss. 1989.
48 Seiten, 21 Fotos. DM 13,80.
ISBN 3-429-01233-3.
Ein Geschenkband für Paare aller Altersstufen, der Mut macht, sich auf Beziehungen einzulassen. Schwierigkeiten und Konflikte sind immer auch Chancen, seine Beziehungen zu intensivieren. Ausdrucksstarke Fotos unterstützen die Texte.

Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt
Wege zur Bewältigung.
Mit Beiträgen von P. Tauber, W. Schewe, J. Gründel, P. Hoffacker, S. Schulz, B. und L. Lang, C. und M. Meurer. Herausgegeben von Michael Schlagheck. 1989.
Ca 150 Seiten. Ca. DM 24,80.
ISBN 3-429-01253-8.
Ungewollte Kinderlosigkeit: Vor welche Probleme sehen sich Eheberater, Seelsorger, Ärzte, Anwälte, Richter und betroffene Eltern gestellt? Das Buch bietet Lösungsansätze, u. a. auch durch detaillierte Informationen zur Adoption.

Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie
Mit Beiträgen 20 deutschsprachiger Moraltheologen aus vier Ländern. Herausgegeben von Wilhelm Ernst. 1989.
388 Seiten. Ca. DM 48,–.
ISBN 3-429-01180-9.
Neben den großen Sachthemen (Theologische Anthropologie, Naturrecht, Gesetz und Freiheit, Gewissen, Sünde) kommen in diesem Band auch die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Probleme zur Sprache. Sie bilden den Hintergrund für die Beiträge zu den konkreten Fragen unserer heutigen Lebenswelt (Geschlechtlichkeit und Ehe, Gen- und Reproduktionstechnik, Umwelt, Frieden).

Gemeinde – Amt – Sakrament
Neutestamentliche Perspektiven.
Von Hans-Josef Klauck. 1989. 482 Seiten.
Broschur DM 48,–. ISBN 3-429-01182-5.
Gebunden DM 68,–. ISBN 3-429-01181-7.
„Klaucks klare Begrifflichkeit, seine äußerst saubere exegetische Arbeitsweise erleichtern dem Leser, der gewisse theologische und biblische Vorkenntnisse mitbringen sollte, das Mitdenken... Die verständliche Sprache macht es möglich, daß jede(r), der/die auf der Suche nach neuen Gemeindeformen, nach neuem Kirchenverständnis ist, in diesem Buch fündig werden kann." *Geist und Leben, München*

echter
»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Neue Handbücher für den praktischen Seelsorger







Personale Begegnung
Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge. Von Peter F. Schmid. 1989.
Ca. 256 Seiten. Ca. DM 29,–.
ISBN 3-249-01243-0.
Grundsätzlichen Überlegungen zu hilfreicher Gesprächsführung und Beratung folgt eine ausführliche Darstellung des personzentrierten Ansatzes von Carl Rogers und seiner wichtigsten Anwendungsgebiete. Anschließend wird ein Beratungsgespräch ausführlich analysiert. Ein eigener Abschnitt handelt schließlich von einer personzentrierten Seelsorge und ihren praktisch-theologischen Grundlagen. Das Literaturverzeichnis am Schluß des Buches bietet erstmals eine vollständige Bibliographie der amerikanischen und deutschsprachigen Publikationen von Carl Rogers.

Seelsorge für den Menschen
Die Erneuerung der Pastoral durch das seelsorgliche Gespräch.
Von Hubert Windisch. Mit einem Vorwort von Werner Rück. 1989.
72 Seiten. DM 19,80. Vorzugspreis für Subskribenten der Reihe „Perspektiven für die Seelsorge" DM 16,80.
ISBN 3-429-01247-3.
Diesen Band werden alle im Bereich der Seelsorge Tätigen mit Gewinn lesen, denn sie erfahren hier, welche Voraussetzungen ein seelsorgliches Gespräch braucht, und welche Chancen in ihm verborgen sind, da es sowohl Glaubens- als auch Lebenshilfe für die Menschen von heute sein kann.

Neutestamentliche Theologie.
Ein Überblick.
Von Joachim Gnilka. 1989.
156 Seiten. DM 32,–.
ISBN 3-429-01230-9.
Vorzugspreis für Subskribenten der Ergänzungsreihe „Die Neue Echter Bibel, Neues Testament" DM 28,–.
ISBN 3-429-01266-X.
Vorzugspreis für Subskribenten des Gesamtkommentars „Die Neue Echter Bibel, Neues Testament" und der Ergänzungsreihe: DM 24,–. ISBN 3-429-01267-8.
Ausführlicher Prospekt zu „Die Neue Echter Bibel" und zur Ergänzungsreihe kostenlos auf Anforderung.
Dieser erste Band der Ergänzungsreihe bietet einen Überblick über die unterschiedlichsten Ansätze und Ausprägungen der Theologie in den fertigen Schriften des Neuen Testaments und den wichtigen Vorstufen.

echter
»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

	1/90 Schwerpunktthema: „Die soziale Botschaft der Kirche"
Johannes Schasching	Die Sozialenzykliken der Päpste
Alfons Riedl	Wort der Bischöfe und Zeugnis der Gläubigen
Valentin Zsifkovits	Die Prinzipien der Katholischen Soziallehre
Otmar Stütz	Die Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes
Walter Suk	Die Caritas im Sozialstaat
Wilhelm Zauner	Mit „Ungläubigen" Sakramente feiern?
Gerhard B. Winkler	Fundamentale Häresien

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	S 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, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Neue Handbücher für den praktischen Seelsorger







Personale Begegnung
Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge. Von Peter F. Schmid. 1989.
Ca. 256 Seiten. Ca. DM 29,–.
ISBN 3-249-01243-0.
Grundsätzlichen Überlegungen zu hilfreicher Gesprächsführung und Beratung folgt eine ausführliche Darstellung des personzentrierten Ansatzes von Carl Rogers und seiner wichtigsten Anwendungsgebiete. Anschließend wird ein Beratungsgespräch ausführlich analysiert. Ein eigener Abschnitt handelt schließlich von einer personzentrierten Seelsorge und ihren praktisch-theologischen Grundlagen. Das Literaturverzeichnis am Schluß des Buches bietet erstmals eine vollständige Bibliographie der amerikanischen und deutschsprachigen Publikationen von Carl Rogers.

Seelsorge für den Menschen
Die Erneuerung der Pastoral durch das seelsorgliche Gespräch.
Von Hubert Windisch. Mit einem Vorwort von Werner Rück. 1989.
72 Seiten. DM 19,80. Vorzugspreis für Subskribenten der Reihe „Perspektiven für die Seelsorge" DM 16,80.
ISBN 3-429-01247-3.
Diesen Band werden alle im Bereich der Seelsorge Tätigen mit Gewinn lesen, denn sie erfahren hier, welche Voraussetzungen ein seelsorgliches Gespräch braucht, und welche Chancen in ihm verborgen sind, da es sowohl Glaubens- als auch Lebenshilfe für die Menschen von heute sein kann.

Neutestamentliche Theologie.
Ein Überblick.
Von Joachim Gnilka. 1989.
156 Seiten. DM 32,–.
ISBN 3-429-01230-9.
Vorzugspreis für Subskribenten der Ergänzungsreihe „Die Neue Echter Bibel, Neues Testament" DM 28,–.
ISBN 3-429-01266-X.
Vorzugspreis für Subskribenten des Gesamtkommentars „Die Neue Echter Bibel, Neues Testament" und der Ergänzungsreihe: DM 24,–. ISBN 3-429-01267-8.
Ausführlicher Prospekt zu „Die Neue Echter Bibel" und zur Ergänzungsreihe kostenlos auf Anforderung.
Dieser erste Band der Ergänzungsreihe bietet einen Überblick über die unterschiedlichsten Ansätze und Ausprägungen der Theologie in den fertigen Schriften des Neuen Testaments und den wichtigen Vorstufen.

echter

»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

	1/90 Schwerpunktthema: „Die soziale Botschaft der Kirche"
Johannes Schasching	Die Sozialenzykliken der Päpste
Alfons Riedl	Wort der Bischöfe und Zeugnis der Gläubigen
Valentin Zsifkovits	Die Prinzipien der Katholischen Soziallehre
Otmar Stütz	Die Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes
Walter Suk	Die Caritas im Sozialstaat
Wilhelm Zauner	Mit „Ungläubigen" Sakramente feiern?
Gerhard B. Winkler	Fundamentale Häresien

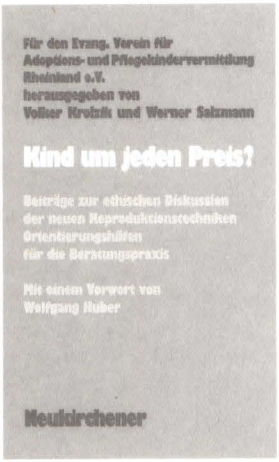
Inlandsbezug	vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November vorgenommen werden.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse 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	S 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, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20

Neuerscheinungen



Grenzgespräche, Band 15
163 Seiten, Paperback
DM 19,80

In diesem Buch kommen kompetente Fachleute unterschiedlicher Disziplinen zu Wort. Es will zu einer kontroversen ethischen Diskussion der neuen Fortpflanzungstechniken beitragen und zugleich Beratern, Seelsorgern und Ärzten Orientierungshilfen für das Gespräch mit betroffenen Paaren bieten. Auch für die Paare selbst, die sich mit In-Vitro-Fertilisation oder heterologischer Insemination auseinandersetzen, wird die Lektüre dieses Buches hilfreich sein.

Die Beiträge stammen von Günter Altner, Hermann Barth, Wolf-Michael Catenhusen, Erwin Deutsch, Wolfgang Huber, Volker Krolzik, Peter Petersen, Werner Salzmann und Ursel Theile.



272 Seiten, Paperback DM 34,–

Die mit einem Geleitwort von Rudolf Bohren, der Seelsorgelehre und Biographie Helmut Tackes theologisch würdigt, versehenen Beiträge des Buches fragen nach der Rolle der Bibel für die seelsorgerliche Praxis, beziehen Stellung zu anderen Konzepten, stellen die Bedeutung von Erkenntnissen Barths, Iwands und Thurneysens für die Seelsorge heraus, sprechen u.a. Schuld, Vergebung, Glaubenserfahrung und die geistliche Existenz des Pfarrers an – eine Vielfalt von Aspekten eines bibelbezogenen Seelsorgekonzepts, das insbesondere für den Praktiker hilfreich ist.

Helmut Tacke, geb. 1928. Studium der Theologie und Musik. Pfarrer in der reformierten Gemeinde in Hamburg-Altona sowie in den Auslandsgemeinden in Istanbul und London. Von 1968 bis 1977 Direktor des Predigerseminars in Elberfeld. Er verstarb am 13.9.1988.

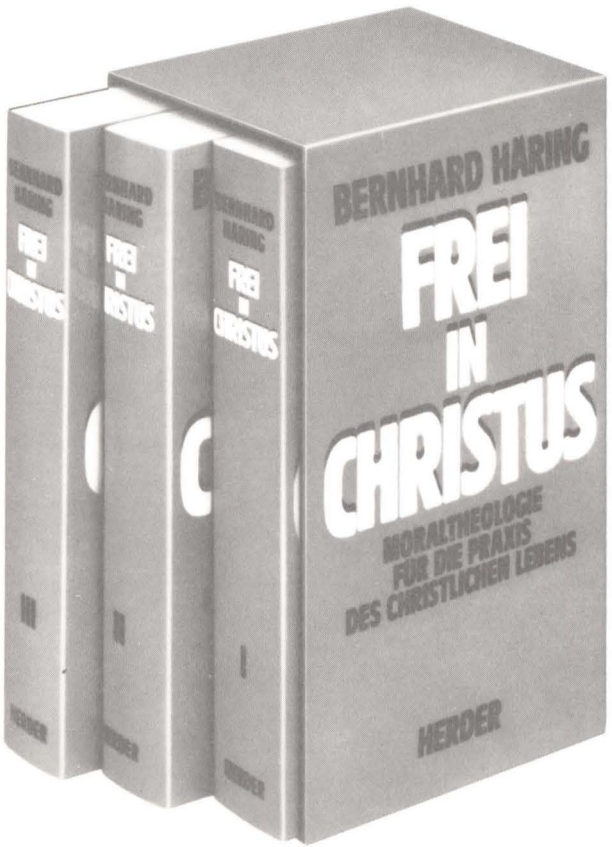


ca. 144 Seiten, Paperback
ca. DM 19,80

»Das Leben will etwas anderes von uns als Weisheiten, es will, daß wir ihm huldigen, fröhlich mit ihm übereinstimmen, es will, daß wir's lieben. Im Leben ist Liebeslust, Daseinslust die höchste Weisheit.« Unter diesem Motto von Robert Walser gibt Rudolf Schulz, Pfarrer in Köln, mehrfacher Buchautor und bekannter Autor und Sprecher von Rundfunksendungen unter den Überschriften ›Konversion zum Leben‹, ›Des Lebens Möglichkeiten‹, ›Des Lebens dunkle Seite‹ und ›Leben im Aufwind‹ Markierungen für einen Lebensweg, der zu sinnerfülltem Dasein führt.

Rudolf Schulz (geb. 1937), gebürtiger Ostpreuße, aufgewachsen im Rheinland, studierte Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaften; Pfarrer in Köln.

Die erweiterte und aktualisierte Sonderausgabe des moraltheologischen Standardwerks



Kein anderes moraltheologisches Werk dieses Umfangs hat im letzten Jahrzehnt eine vergleichbare Verbreitung gefunden. Das hängt wesentlich mit seiner Ausrichtung auf die Pastoral zusammen. Auch die Beiträge, die für diese Sonderausgabe neu geschrieben wurden, zeugen von der pastoralen Verantwortung und Kompetenz Bernhard Härings. Sie behandeln die „Ökumenische Herausforderung der Theologie heute", „AIDS" und „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Außerdem nimmt Häring Stellung zum neuerlich ausgebrochenen Kompetenzstreit zwischen päpstlichem Lehramt und Moraltheologie. – Eine unverzichtbare, moderne christliche Lebenslehre.

Sonderausgabe: 1536 Seiten, 3 Bände in Kassette, Paperback, Einführungspreis 68,– DM/öS 530,40 (ab 15. 1. 1990 88,– DM/öS 686,40). ISBN 3-451-21604-3

Außerdem neu von Bernhard Häring bei Herder: Ausweglos?
Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. 96 Seiten, Paperb. 14,80 DM/öS 115,40. ISBN 3-451-21605-1. **Meine Erfahrung mit der Kirche.** 3. Auflage, 240 Seiten, gebunden 28,– DM/öS 218,40. ISBN 3-451-21620-5

Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien