

stikum zum exklusiven Gegenstand der Untersuchungen macht" (11).

In einem *ersten Kapitel* über „das Problem der Gebetserhörung“ (21–84) bestimmt der Autor den Sinn des Gebetes als etwas, was nur im konkreten Vollzug erkannt werden könne; er verweist auf die in der Tradition gegen magische Mißverständnisse eingemahnte Ernsthaftigkeit des Gebetes, die sich im Bemühen um ein christliches Leben äußere; und schließlich befaßt er sich mit dem Verhältnis zwischen Gebet und Naturgesetz: die Naturwissenschaften können „eine wunderbare Gebetserhörung weder erkennen noch ihre Möglichkeit grundsätzlich bestreiten“ (70).

Im Zusammenhang mit Augustinus, der in seinen *Confessiones* seinen Bekehrungsweg „als einzige Gebetserhörung“ (77) erkannt habe, entwirft G. ein „Modell“ für „die grundsätzliche Denkmöglichkeit von Gebetserhörungen“ (76): für den Glauben sei nicht die *Tatsache* der Erhörung strittig, wohl aber stehe die *Art* der Erhörung in Frage. Es gelte, „daß die Erhörung eigentlich erst den Sinn des Gebets konstituiert“ (78).

Das *zweite Kapitel* „Der Grund der Gebetserhörung“ (85–145) bestimmt als Grund für die Gewißheit der Gebetserhörung Jesus Christus selbst, sein Geschick und sein Beten, am dichtesten miteinander verwoben in seinem Öbergebet (Mt 26,36–42par), einem Gebet aus der Angst um den Sinn seines Lebenswerkes und seiner Sendung. Durch die Auferstehung „erhöht Gott Jesu Gebet um Bewahrung vor der Sinnlosigkeit seiner Sendung und bekräftigt zugleich, daß die Gebete der Glaubenden erhört werden“ (135). Entsprechend sei deshalb für das christliche Beten charakteristisch, „daß im Namen Jesu, im Geist Jesu und zu Jesus gebetet wird“ (136), wobei „Gott selbst“ durch das Wirken des Heiligen Geistes „das Gebet des einzelnen dem Gebet Jesu angleichen muß“ (136). So gelte: „Das erhörungsgewisse Gebet muß trinitarisch, im Wesen Gottes selbst begründet sein.“ (137)

Im *dritten Kapitel* „Die Erfahrung der Gebetserhörung“ geht es G. um die ekklesiologische Dimension in der Gewißheit der Gebetserhörung: wenn sich der eigentliche Sinn einer Gebetsbitte erst aus der Art und Weise ihrer Erhörung ergibt, dann setze das einen Glaubenshorizont voraus, der es ermöglicht, eine (vielleicht unerwartete) Gebetserhörung als solche zu erkennen. Glaubenshorizont und somit Gewißheit der Gebetserhörung sind in der Konzeption des Autors gegeben im Glauben der Kirche – in ihrem Gebet, in der Feier der Sakramente („eine besonders eindrückliche Weise, wie der einzelne durch die Vermittlung der Kirche die Gewißheit der Gebetserhörung erfahren kann“, 170), in der Liebe zum Nächsten und im Amt.

Die Beziehung zwischen „Gebet und Moral“ ist Gegenstand des abschließenden *vierten Kapitels* (211–278). Im Rahmen einer naturrechtlich konzipierten Moralthologie, die „in der heutigen Zeit nicht wiederbelebt werden kann und soll“ (266), sei Gebet eine „moralische Pflicht“ mit einer „Hilfsfunktion“ gegenüber den anderen moralischen Pflichten: „Was der Mensch seiner Natur nach tun soll, steht immer schon fest; das Gebet dient nur dem besseren

Verstehen der Pflicht.“ (231) Innerhalb der Konzeption einer autonomen Moral unter christlichen Vorzeichen sei im Blick auf die Bedeutung des Gebetes „ein deutlicher Fortschritt gegenüber dem Naturrecht“ (256) festzustellen: Muß der Mensch die konkreten Normen seines Verhaltens im Horizont einer ihn zum Handeln drängenden Zeit mit Hilfe seiner Vernunft finden, so ermögliche ihm das Gebet ein Einverständnis mit Gott und so die Möglichkeit, das Gesollte als Gottes Willen zu erkennen. Das ermögliche einen erlösten, nicht-legalistischen Umgang mit den Normen im Wissen um die schenkende Liebe Gottes, die ihrerseits zu einer befreiten Großzügigkeit motiviere. So plädiert G. dafür, „die Gewißheit der Gebetserhörung als Leitgedanke nicht nur der Dogmatik, sondern auch der Theologischen Ethik“ (278) zu verstehen, in der sich Vernunft und Gnade, Weltethos und Heilsethos miteinander verschränken (277).

Greiner legt mit seiner Arbeit einen theologischen Entwurf vor, der sich auf einen Nerv christlichen Glaubens bezieht. Zu wünschen wäre im Interesse der Sache nicht nur eine fundierte Auseinandersetzung mit der Arbeit und dem Thema, sondern auch eine stärkere Einbeziehung der Erfahrungen aus dem Leben der Heiligen und dem geistlichen Leben der Kirche: damit könnte dem berechtigten Anliegen der Legitimation und Verifikation einer solchen Theologie entsprochen werden und so auch der Nähe zum praktisch gelebten und zu lebenden Glauben.

Graz

Bernhard Körner

■ BEINERT WOLFGANG, *Heilender Glaube*. Grünewald, Mainz 1990. (192). Kart. DM 12,80.

„Heilender Glaube“ hat ein unverkürztes Wissen um das ganzheitliche Erlösungsereignis zur Voraussetzung. Ein solches möchte der Regensburger Dogmatiker vermitteln und dadurch den Christen helfen, im Anschluß an Jesus zu „Lebensmeistern“ (21) zu werden (I.). Vier lose aneinander gefügte Gedankengänge stehen im Dienst dieser Absicht: Die Beziehung zwischen Tod und Sünde (II.), die Charakterisierung von Heilkunde und Heilskunde (III.), die Verbreitung der Angst in und durch die Kirche und deren Überwindung (IV.) und zuletzt die heilende Sorge der Kirche, besonders durch die Sakramente (V.).

Beachtenswert ist die interdisziplinäre Offenheit des Verfassers, vor allem gegenüber der psychosomatisch orientierten Medizin, der der Biologie und der sog. Tiefenpsychologie. Er läßt sich jedoch durch die Sympathie für diese Disziplinen zu schwer verständlichen Spekulationen (z. B. 147 über Christologie und Evolutionstheorie) und zu bedenklichen Vereinfachungen (z. B. 124 f zu der Behauptung, daß sich der Glaubende von allen Regressionen freizuhalten vermag und zu seiner Selbstverwirklichung keiner Aggressivität bedarf) verleiten. Kuriose Bilder und Vergleiche (z. B. 125 die für den Geist Gottes „vorgesehenen Windkanäle“; 177 „Gott schmiegt sich . . . in unsere Geschichte ein“), nicht erklärte Fachausdrücke und der manchmal sehr bemüht anmutende Stil des Autors können (je nach Sprach-

empfindlichkeit des Lesers) irritierend wirken. Dennoch: die Lektüre dieses Buches vermehrt das Verständnis für das Heils- und Heilungsbedürfnis des Menschen und fördert die Bereitschaft, dazu beizutragen, daß die Kirche ein wahrhaft redemptives Milieu wird, in dem sich glaubend leben und zuverlässig sterben läßt.

Innsbruck

Hermann Stenger

■ FÜRST GEBHARD (Hg.), *Glaube als Lebensform*. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie. (164). Grünewald, Mainz 1989. Kart. DM 48,-.

Am 20. Januar 1788 wurde Johann Baptist Hirscher bei Ravensburg in Oberschwaben geboren. Aus Anlaß seines 200. Geburtstages veranstaltete die Akademie der Diözese Rottenburg – Stuttgart eine Jubiläumstagung unter dem Thema „Glaube als Lebensform“. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie“.

Vorliegender Dokumentationsband enthält die einzelnen Referate sowie eine kleine Summe der Gespräche. Das Buch ist in fünf Teile gegliedert: Hirscher in seiner Zeit; Aspekte der Theologie Johann Baptist Hirschers; Hirschers Aktualität für die kirchlich-pastorale Situation der Gegenwart; Glaube als Lebensform und Hirscher in der aktuellen Diskussion.

Eine umfassende Würdigung der Gestalt Hirschers und seiner Theologie hat der Bonner Pastoraltheologe W. Fürst in seiner Dissertation „Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)“, Mainz 1979, vorgelegt. Er faßt in diesem Band seine Ergebnisse, die auch in den übrigen Beiträgen rezipiert sind, zusammen (89–113), indem er vor allem die Frühschrift Hirschers „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit“ aus dem Jahre 1823 zugrunde legt. Im Gegensatz zur Auffassung der Neuscholastik, die die Theologie auf eine Sammlung von bloßen Sätzen und autoritative Subordination unter das Lehramt einengte, war es Hirschers Intention, „lebendigen Glauben zu pflanzen, tätige Liebe zu wecken, freies Leben des Menschen als Person in Gemeinschaft zu indizieren – das genaue Gegenteil von dem, was durch die neu-scholastische Katechese erreicht wird.“ (97) Die Biographie Hirschers schildert knapp und prägnant W. Groß mit dem bezeichnenden Untertitel „Zur Biographie eines im Glauben verwurzelten Theologen und Seelsorgers“ (33–49). Der Wessenberg-Schüler Hirscher, der von den pastoralen und liturgischen Reformen seines Lehrers zeitlebens überzeugt war, sah sich einer üblen Verleumdungskampagne ultramontaner Kreise ausgesetzt: man hielt ihm nicht nur eine „Pektoraltheologie“ (Auflösung der Kirche in der Innerlichkeit des Herzens) vor, sondern unterschob ihm auch zwei uneheliche Kinder (dazu in Balde H. H. Schwedt, Döllinger im Streit um Johann B. Hirscher und um die Bischofswahlen in Rottenburg [1846] und Mainz [1849]). Gegen die harte Gangart

ultramontaner Kreise gab Hirscher zu bedenken: „Der Terrorismus, welcher das Wort sperrt, kann wohl Stille in die Kirche bringen, aber nicht frommen; kann es wohl gewissen Leuten bequem machen, aber das Leben in der Kirche nicht fördern.“

Der Festvortrag des Tübinger Fundamentaltheologen M. Seckler über die „Reich-Gottes-Idee bei Johann Baptist Hirscher und in der Tübinger Schule“ (12–31) leistet eine hervorragende Deutung dieses Theologumenons und seiner Rezeption bei Hirscher. Besonders deutlich wird der Zeitindex dieses Begriffs: er war verbreitet vor allem bei evangelischen Theologen und in den pietistischen Gemeinden sowie im philosophischen System des Deutschen Idealismus. „Man kann fast sagen, daß in eben dem Maße, in dem die antiaufklärerische orthodoxe Theologie das Christentum zunehmend nur noch im Begriffe der Kirche für sich fassen suchte, die sich emanzipierende Philosophie ihrerseits das im Begriff des ‚Reiches Gottes‘ tat.“ (17) Im Terminus des Reiches Gottes und seiner Übernahme verbarg sich also der Anspruch von entschiedener Zeitgenossenschaft der Theologie.

Dieser Tagungsband, der nur in einigen Beiträgen referiert werden konnte, gibt einen guten Einblick in eine „Lichtgestalt des Katholizismus“ des 19. Jahrhunderts. Darüber hinaus lehrt er eine Sehfähigkeit, die auch in der momentanen Kirchenkrise nützt. Deshalb verdient er viele aufmerksame und interessierte Leser/innen.

Passau

Erich Garhammer

GEMEINDEARBEIT

■ STEINMAUS-POLLAK ANGELIKA, *Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat*. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd. 4). (460). Echter, Würzburg 1988. Brosch. DM 64,-/S 499,-.

Die Rezeption der KA in Deutschland von 1928 bis 1938 stellt, wie die Verfasserin in ihrer gründlichen Dissertation zeigt, eine sehr komplexe Geschichte dar. Das hängt sicherlich zunächst einmal damit zusammen, daß schon die entsprechenden päpstlichen Enuntiationen alles andere als klar waren. Man weiß ja nicht einmal genau, welcher Papst die KA „gegründet“ hat. Die immer wieder hierfür ins Treffen geführte Enzyklika Pius' XI. „Ubi arcano“ von 1922 erwähnt die KA mit keinem Wort; die darin geäußerten Ideen von der aktiven Mitarbeit der Laien in der Kirche finden sich auch schon bei Leo XIII. und Pius X. (53f, Anm. 17, vgl. auch 63). Dennoch muß man die Gestalt Pius XI. als maßgeblich für die KA ansehen, wie seine große Weihnachtsansprache von 1927 zeigt (61), an die Kardinal Faulhaber von München-Freising 1928 in einer Predigt anknüpfte, in der er die KA als „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat“ der Kirche definierte (62). In der Folge begann sich in Deutschland die KA zu organisieren, doch fand man in Praxis und Theorie zu keiner einheitli-