

Bei der Untersuchung der spezifisch eucharistischen Gegenwart geht Sch. von den biblischen Gegebenheiten aus. Deren Traditions-geschichte legt zunächst den Ton auf die persönliche Beziehung zu Jesus in der Tischgemeinschaft, die nach seinem Fortgehen seine wirkliche Gegenwart in der versammelten Gemeinde ist, aber schon im Neuen Testament den Akzent von der kirchlichen Gnadengemeinschaft in Christus auf die eucharistische reale Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein verschiebt. Bei der sachlichen Erklärung betont Sch. zunächst, daß zwar „Wirklichkeit kein Gemächte des Menschen ist“ (84), daß aber doch die menschliche Sinnggebung einen bewirkenden Charakter hat. „Die Sinnveränderung vollzieht sich gerade in der vermenschlichten Welt, und in dieser ist sie substantiell“ (88). Im eucharistischen Gedächtnismahl werden Brot und Wein Subjekt einer neuen Sinnstiftung, nicht von Menschen, sondern des in der Kirche lebenden Herrn. Die sakramentalen Speisen sind das realisierende Zeichen der realen Gegenwart Christi für uns, aber auch der realen Gegenwart der Kirche für ihn (94).

Bei der Darstellung der mit den Begriffen Transsignifikation und Transfinalisation bezeichneten Deutungsversuche untersucht Sch. zunächst das nicht nur im Bereich der eucharistischen Wandlung gültige Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und ihrer phänomenalen Erscheinung. Wenn die Wirklichkeit erscheint, dann wird diese Erscheinung der Wirklichkeit mitbestimmt durch die Verfassung des Menschen; es besteht zwischen der Wirklichkeit selbst und dem Phänomenalen ein gewisser Unterschied; das Phänomenale umfaßt zwar nicht adäquat die Wirklichkeit, die durch es ausgedrückt, wohl aber das, was von der Wirklichkeit ausgedrückt wird (100). Die eucharistische Transsignifikation ist nicht mit der Transsubstantiation identisch, aber sie hängt innerlich damit zusammen. „Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, weil kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomenale hinweist: nicht mehr Brot und Wein ist, sondern nichts weniger ist als der Leib des Herrn, mir zur geistigen Speise angeboten“ (106). Man kann wohl sagen, daß durch die neue Sinnstiftung Transsubstantiation geschieht. Das darf aber, wie Sch. betont, nicht im Sinne einer „bloß phänomenologischen Interpretation ohne metaphysische Dichte“ verstanden werden. Sch. wehrt sich gegen die Berufung auf allein menschliche Sinnstiftung. Bei der Eucharistie „wird die Transsignifikation getragen und hervorgerufen durch die neuschaffende Tätigkeit des Heiligen Geistes, des Geistes Christi, vom Vater gesandt“ (102).

Was ist nun das Prius und was das Posterius? Man wird sicher mit Sch. sagen müssen, wie es auch die Enzyklika „Mysterium Fidei“ gesagt hat, daß die gewandelten Gaben dadurch einen neuen Sinn bekommen haben, daß ihre Substanz ontisch verwandelt ist. Aber es dürfte die Meinung Sch.s treffen, zu sagen, daß eben durch die neue von Gott vollzogene Sinnstiftung der eucharistischen Gaben ihre Substanz verwandelt wurde, Transsubstantiation geschehen ist. Im Fall der Eucharistie hat Gott den neuen Sinn gestiftet. Er kann sich durch den neuen Sinn, den er den Gaben für die Menschen gibt, so mit ihnen „identifizieren“, daß die Gaben in ihrer substantiellen Tiefe verwandelt werden. Das unterscheidet die eucharistischen Zeichen von solchen, die durch zwischenmenschliche Sinnstiftung zwar anders geworden, aber nicht in metaphysischer Transsubstantiation gewandelt worden sind.

O. Semmelroth, S. J.

Kuss, Otto, *Der Brief an die Hebräer* (Regensburger Neues Testament, 8/1). 2., durchges. u. erw. Aufl. Gr. 8^o (259 S.) Regensburg 1966, Pustet.

Allein die Tatsache, daß der Kommentar zum Hebräerbrief aus der Feder von Otto Kuss im Ganzen des Regensburger Neuen Testaments nun als Einzelband, gesondert von den katholischen Briefen, erschienen ist, läßt vermuten, daß der Verf. die zweite Auflage erheblich erweitert hat. Ein Vergleich der Seitenzahl der 1. Auflage mit der der 2. Auflage bestätigt diese Vermutung: Letztere hat gut hundert Seiten mehr. Die durchlaufende Erklärung des Textes ist freilich kaum geändert worden. Verf. sagt selber, daß er „den durchgesehenen, hier und da verbesserten oder ergänzten Text der ersten Auflage wiedergebe“ (8). Es sind vor allem zahlreiche neue Exkurse (in der 1. Auflage fünf, in der 2. Auflage sieben), die den Zuwachs ausmachen. Dankenswert ist es, daß ein Verzeichnis ausgewählter, wichtiger Literatur beigegeben ist (24–26). Gute Hilfe gewähren die von

Alfred Hübner und *Peter Wild* erstellten Register (Stellenregister, Namenregister, Sachregister) und eine ausführliche Gliederung des Hebräerbriefes (227–256).

Im einleitenden Teil (11–24) handelt der Verf. über die kanonische Anerkennung des Briefes, über seinen Charakter als Mahnwort an eine konkrete, in Glaubenskrise geratene Gemeinde, über den Aufbau, die schriftstellerische und theologische Eigenart, über den Verfasser, den Leserkreis, Zeit und Ort der Abfassung. Wir notieren aus diesen Ausführungen folgendes: Der Brief mahnt in ausgedehnten paränetischen Partien, besonders aber durch Auffrischung und Vertiefung der Glaubenserkenntnis. Er erscheint in seiner ganzen Ausführung als einheitlicher „Organismus“, der sich der Zergliederung in „klar gegeneinander abgehobene Teile“ widersetzt, wenn auch enger zusammengehörende Gedankengruppen leicht zu erkennen und einem Gesamtbau eingegliedert werden können; als Hauptteile werden unterschieden: 1,1 – 4,13; 4,14 – 10,18; 10,19–13,25. In schriftstellerischer Hinsicht muß Hebr. als eigentlicher Brief gesehen werden; er ist in gutem, kunstvollem, aber nicht künstlichem Griechisch geschrieben und läßt die reiche Bildung des Verfassers erkennen, vor allem aber sein großes seelsorgerliches Herz: „Der Autor ist zuerst und zuletzt Seelsorger, und zwar Seelsorger von hohen Graden“ (15). Er mahnt, warnt, droht, erschreckt durch Hinweis auf furchtbare Möglichkeiten; auf der anderen Seite weiß er zu loben, von der schon bewiesenen Bewährung der Gemeinde zu sprechen; er weckt die christliche Hoffnung und stellt die Heilswirklichkeit lebendig vor Augen, vor allem durch eine eigenartige typologisch-heilsgeschichtliche Schriftdeutung.

Hier zeigt sich (besonders im Kernstück des Briefes 7,1 – 10,18) die starke, theologisch selbständig denkende und gestaltende Persönlichkeit des Verfassers des Hebräerbriefes. Er sieht das Heilswerk Jesu durch das Medium des alttestamentlichen Kultus und stellt diesen, wie er in der Schrift bezeugt ist, als Typus, als hinweisenden Schatten dem vollkommenen, im Himmel wirksamen Selbstopfer Christi gegenüber. Diese kulttheologische Eigenart ist nicht aus einer akuten Gefährdung der Adressaten durch den Kult des jüdischen Tempels zu erklären; der Tempel wird mit keinem Wort erwähnt. Es handelt sich um eine schriftgelehrte Gegenüberstellung, welche die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge sichtbar macht: Was einer im Glauben erlahmenden Christengemeinde immer anstößiger werden mußte (Erniedrigung und blutiger Tod Jesu), gerade darin hat der wahre Hohepriester das im Himmel angenommene und heilschaffende Opfer dargebracht und in vollkommener Weise erfüllt, was in der alten Kultordnung nur zeichenhaft, aber unwirksam angedeutet worden war.

Prüft man den Hebräerbrief auf eventuelle Verwandtschaft mit anderen schriftlichen Erzeugnissen seiner Zeit, so fällt die Nähe zum Paulinismus auf: „Auf paulinischem Boden ist ein neuer, selbständiger Baum gewachsen“ (18); K. gibt eine gute Zusammenstellung von wichtigen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten (17–18). – Alexandrinische Bildung und Schriftgelehrsamkeit läßt an Philo denken; aber im Unterschied von diesem verwendet der Hebräerbrief nicht die Allegorie, sondern die Typologie; er hält sich auch fern von jeder philosophischen Verflüchtigung des geschichtlichen Elementes der Offenbarung. – Es ist ausgeschlossen, den Brief als Ganzes gnostisch zu verstehen oder doch seine tragenden Gedanken für wesentlich gnostisch zu halten. Wenn wirklich gnostische Elemente festgestellt werden können, so kann es sich nur um „Sprach- und Verdeutlichungsmittel des überkommenen Evangeliums für eine neue geistige Umwelt“ handeln (19). – Abgesehen von einer gewissen Milieuverwandtschaft, besteht zu den Qumran-Schriften keine unmittelbare Beziehung oder Abhängigkeit.

Zur Verfasser-Frage äußert K. – nach Erörterung verschiedener Lösungsversuche – die gewiß berechtigte Meinung, daß man auf die namentliche Bestimmung verzichten muß. Er zeichnet dann aber auf Grund des Briefinhaltes ein Bild des Verfassers: „Ein unbekannter Christ der zweiten Generation, wohl jüdischer Abkunft, schriftgelehrt, im Besitz guter alexandrinischer, der geistigen Welt Philos von Alexandrien immerhin verwandter Bildung... dem theologischen Denken des Apostels Paulus... verbunden, aber von selbständiger stilistischer und theologischer Gestaltungskraft, ganz durchdrungen von der alle unvoll-

kommenen Vorbilder überragenden Größe des durch Jesus Christus Wirklichkeit gewordenen Neuen Bundes...“ (22). – Dieser Autor wendet sich an eine Gemeinde oder an Gemeinden nicht speziell von Judenchristen, sondern allgemein von Christen, bei denen die Problematik Judenchristen – Heidenchristen in der Weise der ersten christlichen Generation nicht mehr bestand, die aber von den Gefahren nachlassender Glaubenskraft bedroht waren. Im übrigen bleiben die Versuche genauerer Bestimmung Hypothesen; K. neigt noch am meisten zu der Rom-Hypothese. – Als Abfassungszeit kann das letzte Drittel des ersten Jahrhunderts angegeben werden, jedenfalls vor 96, weil der Brief im 1. Klemensbrief benutzt ist. – Ort der Abfassung nach Hebr 13,24 wahrscheinlich außerhalb Italiens, nach dem Formular des Briefes zu rechnen vielleicht im Vorderen Orient.

Die Exegese des Textes läßt sich im allgemeinen, entsprechend der Zielsetzung dieses Regensburgener Kommentarwerks, nicht auf Diskussion mit verschiedenen Auffassungen ein, sondern bietet positiv eine gut begründete Erklärung. Wir machen hier nur auf einige besonders wichtige oder schwierige Stellen und ihre von K. gebotenen Deutungen aufmerksam. Auf welchen Zeitpunkt ist 1,6 zu beziehen? K. sagt: „Der Augenblick des Beginns des Werkes Jesu und sein triumphaler Abschluß werden in eins gesehen“ (36); hier hätte ich eine ausführlichere und deutlichere Erklärung gewünscht. – 2,3–4 treten zwei Stadien der Verkündigung hervor: die grundlegende durch Jesus, dann die Weitergabe durch die Ohrenzeugen an die zweite Generation. – Im Abschnitt 2,5–9 geht der Verfasser des Briefes wohl von einem unmittelbar messianischen Verständnis des Psalms 8 aus; der Tod Jesu ist die Ursache seiner schon erfolgten Verherrlichung und bietet die Gewähr für die kommende Totalherrschaft, d. h. für die vollkommene Erfüllung der Psalmstelle, wie dann auch weiter ausgeführt wird. – In 5,7 übersetzt K.: „... und wurde erhört auf Grund seiner Gottesfurcht“; der Vorschlag: „erhört (und befreit) von der Furcht“ sei an sich möglich, aber das griechische Wort „eulabeia“ hieße hier doch wohl (wie 12,28) „Gottesfurcht“. – In 6,4 wird das „Erleuchtet-worden-sein“ und das „Gekostet-haben von der himmlischen Gabe“ allgemein auf den Empfang der Heilsgabe gedeutet, nicht speziell auf die Sakramente der Taufe und Eucharistie; hier wird man auch anderer Meinung sein können. – 7,27: Es heißt hier „täglich“, obwohl klar von dem einmal im Jahr stattfindenden Opfer des Versöhnungsfestes die Rede ist und obwohl der Autor um diese Zeitbestimmung weiß (9,7 25; 10,1 3); er wird auf diese unrichtige Formulierung gekommen sein, um den Gegensatz „ständig und nutzlos – einmal und vollkommen“ möglichst herauszuheben; erleichtert wurde diese Redeweise durch den Gedanken an die von Priestern dargebrachten täglichen Opfer im Tempel, denen auch wohl sühnende Kraft zugeschrieben wurde.

Das hohepriesterliche Wirken Jesu, wie es 8,1 – 10,18 dargestellt wird, faßt K. gut und knapp zusammen mit den Worten: „Der neue, endgültige Kult besteht in dem einmaligen blutigen Selbstopfer Jesu, das ihm den Weg in den Himmel bahnt, wo er ewig ‚für uns‘ eintritt“ (105). Das Heiligtum, in dem Jesus seinen Dienst vollzieht, „umfaßt, wenn man sein Handeln von Anfang bis zum Ende im Auge behält, Erde und Himmel, aber er (der Dienst) kommt zu Vollendung und eigentlicher Fruchtbarkeit im Himmel“ (130). Dieser Himmel als Wohnstatt Gottes ist gemeint, wenn 8,2 Christus „Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes, das der Herr errichtet hat, kein Mensch“, genannt wird (vgl. 8,1). Eben dies himmlische Heiligtum oder wahre Zelt wird 9,8 dem „ersten Zelt“ gegenübergestellt, womit dort das irdische, alttestamentliche Zeltheiligtum mit seiner unzulänglichen Kult- und Heilsordnung gemeint ist. Wird aber dies irdische Zeltheiligtum nach seiner Struktur betrachtet, so wird „erstes Zelt“ gleichbedeutend mit dem „Heiligen“ und „zweites Zelt“ gleichbedeutend mit dem „Allerheiligsten“ dieses Zeltes (vgl. 9,6–7). Es weist nur typisch-symbolhaft hin auf das himmlische Zeltheiligtum, konnte aber selber keine Vollendung, kein Heil schaffen. Das erscheint darin, daß der Hohepriester nur einmal im Jahr durch das „Heilige“ hindurch Zugang zum „Allerheiligsten“ hatte, und zwar mit dem unwirksamen Blut von Tieren (vgl. 9,6–10). Wenn nun aber gesagt wird, Jesus, der Sohn Gottes, der große Hohepriester, habe „die Himmel durchschritten“ (4,14) oder Christus, „der als Hohepriester der künftigen Güter kam“, sei „durch das größere und vollkommener Zelt, (das) nicht von Händen gemacht, d. h. nicht

aus dieser Schöpfung (ist), auch nicht durch Blut von Böcken und Jungstieren, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen“ und habe „ewige Erlösung gefunden“ (9,11–12), so wird doch damit (wohl in Analogie zur Struktur des israelitischen Zeltheiligtums) eine „nicht irdische Durchgangsregion“ (131) dem eigentlichen himmlischen Heiligtum (= Wohnstatt Gottes = „Allerheiligstes“ des Himmels) vorgelagert. Mit Recht sagt nun K.: „Es gehört zu den ungeklärten Problemen der Hebräerbrief-Exegese, nun exakt zu sagen, was dem Autor hier vor Augen gestanden hat“ (131). Er neigt zu der Ansicht, „es handle sich um die ‚niederen Regionen des Himmels‘, oberhalb welcher der göttliche Thron sich befindet“ (a. a. O.). Diese Lösung der Frage scheint sich in der Tat von Hebr 4,14 her zu empfehlen. Ganz beruhigen kann ich mich freilich nicht damit. Denn 10,19.20 wird gesagt, daß wir den Weg in das Heiligtum (zu Gott) haben durch Jesu Blut, daß er (Jesus) uns diesen Weg erschlossen hat „durch den Vorhang, das ist sein Fleisch“; man braucht hier wohl gar nicht an die gnostische Vorstellung von einer trennenden Mauer zu denken; es genügt die typologische Denkweise, die von der alten Ordnung ausgeht: Dort hat ja das erste Zelt (das Heilige) samt Vorhang den positiven Sinn eines „Weges“, einer Vermittlung hin zum eigentlichen Heiligtum. Legt es sich da nicht nahe, daß im Bereich des Antitypus „das größere und vollkommene Zelt“, das den Durchgang frei gibt in das Allerheiligste des Himmels für Jesus selber und für die Seinen seine Menschheit ist? K. kann freilich gegen diese Auffassung auf die von der Wendung „nicht aus dieser Schöpfung“ sich ergebende und gewiß nicht leicht zu nehmende Schwierigkeit hinweisen. Aber vielleicht läßt sich dieser Ausdruck doch so deuten, daß damit in keiner Weise die gerade im Hebräerbrief so stark betonte Teilhabe Christi an unserm „Fleisch und Blut“ (2,14) in Frage gestellt wird.

Durch die Konstruktion des Satzes in 9,23 wird man zu dem Schluß gedrängt, daß die „himmlischen Dinge“ durch höhere Opfer (als durch Tieropfer) „gereinigt“ werden müssen. Das ist eine schwierige Vorstellung, und es werden verschiedene Lösungsversuche angeboten, mit denen sich K. auch kurz auseinandersetzt (125). Eine Lösung der Frage könnte darin liegen, daß man die „himmlischen Dinge“ konkret so deutet, daß sie tatsächlich einer Reinigung von Sünden bedürfen. K. entscheidet sich folgendermaßen: „Am meisten empfiehlt sich die Annahme, der Autor habe hier lediglich die Gegensätze: irdisches Heiligtum (die Abbilder der Dinge im Himmel) – irdische (diese) Mittel, und: himmlisches Heiligtum (die himmlischen Dinge selbst) und dementsprechende Mittel (höhere Opfer) im Sinn gehabt und das Verbum ‚gereinigt werden‘ genaugenommen nur auf den ersten Gegensatz bezogen; es würde sich um die von den Grammatikern ‚Zeugma‘ genannte Satzform handeln (vgl. z. B. 1 Kor 3,2)“ (a. a. O.). – 11,1 wird übersetzt: „Es ist der Glaube ein Stehen zu Gehofftem, ein Überführtsein von unsichtbaren Dingen.“ Im ersten Glied wird also der Glaube als eine willensmäßige, das ganze Leben gestaltende Zustimmung zu einem noch nicht greifbaren, erst für die Zukunft verheißenen Inhalt und Ziel dargestellt; im zweiten Glied als eine auf den Menschen einwirkende Gewalt, welche zusammen mit der unaufhörlich von neuem zu realisierenden Entscheidung des Menschen das Ganze dessen ausmacht, was der Hebr Glaube nennt (vgl. 167). Kurzformel des Glaubensinhaltes: 13,8: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit“ (vgl. dazu 218). – Zu 13,10 sagt Verf.: „Der ‚Altar‘ ist das in dem blutigen Selbstopfer Jesu ein für allemal Ereignis werdende Heilsgeschehen, ‚essen‘ bezeichnet das Anteil bekommen im allgemeinsten Sinn“ (219). Wenn somit wohl nicht unmittelbar an den „Opfertisch“ der Eucharistie zu denken sei, so sei es doch keineswegs ausgeschlossen, „daß zum mindesten terminologische Einflüsse herüberspielen“ (a. a. O.).

Es wäre jetzt noch kurz einzugehen auf die wertvollen und zahlreichen Exkurse, die uns K. in dieser zweiten Auflage, sicher sehr zur Bereicherung des Buches, geschenkt hat. 1. „Der heilsgeschichtliche Augenblick“ (31–35): Er bedeutet hinsichtlich des Heils ein „Schon“ und zugleich ein „Noch nicht“; er fordert die persönliche Entscheidung und Bewährung, damit das Schon des Heils zum Besitz des „nicht zu erschütternden Reiches“ werde; hier liegt die Grundlage für die ausgedehnte Paränese des Briefes. 2. „Die Engel“ (45–47): sammelt die

Aussagen über die Engel im Hinblick auf die überragende Größe Christi, ohne daß eine Polemik gegen eine falsche Engellehre sichtbar würde. 3. „Schrift und Schriftgebrauch“ (55–67): ein sehr nützlicher Exkurs über den Gebrauch der Schrift (in der Form der Septuaginta) im Hebräerbrief, wie er tatsächlich vorliegt, wie er die göttliche Autorität der Schrift erkennen läßt, welcher Methode der Auslegung sich der Brief bedient, beleuchtet durch Methoden seiner Zeit: Philo, Rabbinen, Qumran. 4. „Zuversicht“ (71–72): Bedeutung des Wortes „Parrhesia“ (Hebr 4,16). 5. „Das Anfangswort vom Christus“ (78–82): Vgl. Hebr 6,1–2. Es handelt sich um eine Art Missionskatechismus für Taufbewerber oder Christen aus dem Heidentum. 6. „Melchisedek“ (90–94): gezeichnet nach Gen 14 und Ps 110; seine Gestalt in nichtkanonischen Schriften. 7. „Das Gesetz“ (97–101): Es handelt sich im Hebräerbrief vor allem um das kultische Gesetz und die damit zusammenhängende Ordnung des Alten Bundes. 8. „Der alte und der neue Bund“ (109–112): über das Konstitutive im Bundesgedanken, das Übergewicht des göttlichen Partners und das wesentlich geforderte Treueverhältnis des menschlichen Partners. 9. „Blut als Heilmittel“ (121–124): das blutige Opfer Christi auf dem Hintergrund der blutigen Opfer des Alten Bundes. 10. „Heiligtum, Priester und Kult in der alten und neuen Ordnung“ (126–138). 11. „Jesus, Christus, Sohn Gottes, Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek, Anführer und Vollender unseres Glaubens“ (143–152): die Christologie des Briefes. 12. „Das Hier und Jetzt der Gemeinde“ (158–162): sammelt, was über das Gemeindebewußtsein und Gemeindeleben im Brief enthalten ist. 13. „Der Glaube“ (166–168): vor allem nach Hebr 11,1. 14. „Die Heilsgeschichte“ (181–183): Aufriß der als Heilsgeschichte verstandenen Geschichte. 15. „Die Lebenslehre“ (187–197): die „Anthropologie“ des Briefes, die verschiedenen Motive, die der Brief wirksam werden läßt zur Belebung des Glaubens und der Zuversicht der Gemeinde. 16. „Zur Bußlehre“ (199–201): Reflexion über die schwierigen Stellen Hebr 6,4–8; 10,26–31; 12,16. 17.–17. „Das Heil als Heilsgut“ (205–214): wie Gott dem Unheil (Sünde, Tod, Leid, Verdammungsgericht) entgegenwirkt zum Heil in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft.

Wir können zum Schluß nochmals feststellen, daß wir im Rahmen des Regensburger Neuen Testaments für den Hebräerbrief einen sehr wertvollen Kommentar besitzen, wertvoll durch die einleitenden Bemerkungen, durch die Exegese des Textes und auch die eingestreuten Exkurse. In einer „Vorbemerkung“ (7–8) erfahren wir einiges über die Entstehungsgeschichte des „Regensburger Neuen Testaments“. Außerdem kündigt der Verf. dort eine „umfangreichere Ausgabe“ (des Kommentars zum Hebräerbrief) an mit mehr Berücksichtigung des Griechischen und mit Erweiterung des Auslegungstextes und der Exkurse und vor allem mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis. K. Wennemer, S. J.

Benz, Franz, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*. 80 (150 S.) Freiburg 1967 Herder. 10.80 DM.

Die gegenwärtige Situation der Kirche in der Welt und die theologische Reflexion über diese Wirklichkeit vor allem auf dem Konzil zwingen den Pastoraltheologen wie den Praktiker, neu zu bedenken, inwieweit die überkommenen Strukturen des kirchlichen Heildienstes den theologischen Erkenntnissen und den praktischen Notwendigkeiten noch entsprechen. In dieser schwierigen Diskussion möchte das vorliegende Werk ein konstruktiver Beitrag sein. Dieses Ziel hat der Verf. erreicht.

In einem ersten Schritt versucht B. eine kurzgefaßte Analyse der Situation der Seelsorge in der Vergangenheit zu geben. Die Lage, auf die die Seelsorge einst traf (15–24), und die Folgen, die sich daraus für die Seelsorge ergaben (25–36), werden als eine Einführung in das eigentliche Anliegen des Buches dargestellt. Diese wird im 3. und 4. Teil behandelt: „Die Lage, auf die die Seelsorge heute trifft“ (37–45), und die Folgen, die sich daraus für die Seelsorge heute ergeben (46–128).

In dem einführenden, mehr historischen Teil vertritt der Verf. in der Hauptsache folgende These: Die Situation der Seelsorge in der Vergangenheit traf auf einen Menschen, der im wesentlichen in einem geschlossenen Lebensraum lebte.