

von Fragen auf, die um der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Botschaft willen, innerkirchlich durchdiskutiert (und zum mindesten teilweise auch realisiert) werden müßten: „Sollten sich die Verfahren zur Prüfung der von den Theologen verfochtenen Lehrsätze nicht gewisse vom Rechtsstaat entwickelte Grundsätze zu eigen machen? Ist die gesetzliche Regelung und Praxis der Rückführung in den Laienstand nicht mit diskriminierenden Bedingungen verbunden? Ist die vom Priesteramt ausgeschlossene Frau seitens der Kirche nicht das Opfer einiger veralteter soziologischer Projektionen? Ist das Priesterzölibat mit den Grundrechten auf Ehe und Gründung einer Familie vereinbar? Werden die geistigen Überlieferungen von der Missionstätigkeit der Kirche immer genügend respektiert? Ist die Kirche immer ein guter Arbeitgeber?“ (56). Bedenkenswerte Fragen eines Völkerrechtlers! Doch sei dem Rez. die Gegenfrage gestattet: „Ist der Verfasser des Aufsatzes nicht in Gefahr, den *fundamentalen Unterschied* zwischen Kirche und Staat zu übersehen?“

C.-J. Pinto de Oliveira befaßt sich mit dem Problem der „theologischen Originalität der Botschaft Johannes Pauls II. über die Menschenrechte“ (10). Diese sieht er darin, daß Karol Wojtyła die Würde der Person und die Menschenrechte christologisch grundlegt. Also gleichsam einen christozentrischen Humanismus vertritt (vgl. 76–87). Dies hat Kardinal Wojtyła – damals noch Erzbischof von Krakau – während der Diskussion um die Konstitution „*Gaudium et spes*“ dadurch besonders deutlich gemacht, als er in einer Rede darauf hinwies, wie Gott das Werk der Schöpfung durch das Kreuz in das Werk der Erlösung einbezogen hat. „Iste ... *modus divinus assumendi opus Creationis in opere Redemptionis per crucem determinavit aliquid sed pro semper christianam significationem ‚mundi‘*“ (78, A. 10). Wenn nun allerdings die Menschenrechte christologisch begründet werden und damit noch eine besondere „Notwendigkeit“ bekommen, dann hat das zur Folge, daß die Kirche in der Verwirklichung der Menschenrechte der Welt – konkret den Staaten – vorangehen muß. Insofern ist die Forderung, die Pinto de Oliveira am Schluß seines Beitrages anmeldet, nur logisch: „Die Vorbereitung des neuen Kodex des Kanonischen Rechts war eines der großen Vorhaben des *Aggiornamento*, die Johannes XXIII. am ersten Tage seines Pontifikates angekündigt hatte. Sie wurde von Paul VI. in Gang gebracht. Haben wir nicht allen Grund zu der Hoffnung, daß der jetzige Papst bei der Vollendung dieser Aufgabe versuchen wird, der Kirche den vollen Glanz eines ‚Spiegels der Gerechtigkeit‘ zu geben?“ (91).

R. Sebott S. J.

Martini, Carlo M., *Dein Stab hat mich geführt*. Geistliche Weisung von Mose zu Jesus. Freiburg/Br.: Herder 1981. 240 S.

Es gibt Bücher, durch die man sich mühsam hindurcharbeiten muß. Das vorliegende dagegen liest sich leicht. Das Buch ist aus Nachschrift von Tonbandaufzeichnungen von Exerzitienvorträgen hervorgegangen, die der Autor über die Gestalt des Mose und dessen Typologie für Jesus gehalten hat. Das Buch zeugt von einer hervorragenden Kenntnis der Hl. Schrift und theologisch-spiritueller Durchdringung der Texte. Immer wieder sind die große Lebenserfahrung, der Weiblick des Verf. für die Fragen der Kirche heute zu spüren. Man muß wirklich mit diesem Buch in die Exerzitionen gehen, um die Tiefe der Gedanken in einfacher sprachlicher Form und die befreiende Wirkung, die von diesem Buch ausgeht, zu erfahren. Es schafft neuen Mut und großes Vertrauen und ist für möglichst viele Menschen heute, die um ihren Glauben und einen ehrlichen Vollzug ihres Christseins ringen, zu empfehlen. Obwohl die Vorträge ursprünglich im August 1978 vor einer Gruppe von Ordensleuten in Norditalien gehalten wurden, so ist dieser Kurs darüberhinaus für alle aufgeschlossenen Christen von Nutzen. In den geistlichen Besinnungen wird auch sehr gute praktische Hilfe gegeben für Gebetsformen und den Sakramentenvollzug (Sakrament der Versöhnung, Rosenkranzgebet, Stufen des Dienstes, Erkennen des eigenen Charismas u. a. m.). Manche Vorträge hätte man vielleicht für das Buch etwas straffen können. Manche frei formulierten Gebete zu Beginn der Vorträge waren sicher richtig in der Situation des Exerzitenkurses von 1978, hätte man aber im Buch wohl auch weglassen können.

R. Koltermann S. J.

Keller, Albert S. J., *Zeit – Tod – Ewigkeit*. Der Tod als Lebensaufgabe (reihe engagement). Innsbruck: Tyrolia 1981. 160 S.

Diese literarische Diatribe (so möchte ich am liebsten sagen) über die Zeit, den Tod

und das, was die traditionelle Theologie die „letzten Dinge“ nannte, beginnt mit einem ergreifenden Gleichnis für das Dasein der Menschen in der alles verschlingenden Zeit, das in seiner Kraft an Plato, in seinem Zugriff an Kafka erinnert, ändert dann aber bald die Sprache und bedient sich eines eher volkstümlich-kumpelhaften Tonfalls, wie etwa in der Antike die kynischen Wanderphilosophen vor ihren Zuhörern gepoltert haben könnten. Es handelt sich in der Tat um das Buch eines Philosophen. Zwar legt er christliche Texte und Glaubenssätze aus, aber letztlich ist alles getragen von einer Intuition der unbeeinflussbar weggleitenden Zeit und ihrer durch den Tod vermittelten Sammlung und endgültigen Bewahrung in ihrem Gegenspiel, der Ewigkeit. Die einzelnen „letzten Dinge“ – Gericht, Hölle, Fegfeuer, Himmel – werden daher zu verschiedenen Aspekten des einen Endgültigwerdens des im Abspulen seiner Zeit aus der Zeit heraustretenden einzelnen Menschen. Sofern die „letzten Dinge“ das Endgültigwerden des jetzt Entgleitenden kennzeichnen, ragen sie schon als Wirklichkeit in unsere jetzige Zeit hinein. Dies wird ja wohl alles seine Richtigkeit haben. Ich selbst sehe es auch schon seit langem so. Aber beim Lesen kommt mir die Frage, ob denn in einem solchen Buch überhaupt vom unterscheidend Christlichen gehandelt werde. Müßte ein Philosoph die ewigen Jagdgründe des Prärieindianers oder den großen Westen der alten Ägypter nicht auf gleiche Weise interpretieren? Selbst daß wir von uns aus nicht in der Lage sind, bei einer „guten“ Endgültigkeit zu enden, und deshalb alle der zuvorkommenden göttlichen Gnade bedürfen, dazu der Gnade der göttlichen Verzeihung und des Neuanfangs nach jedem geschehenen Fall, dürfte sich auch aus vielen anderen Religionen erheben lassen. Sind wir mit all dem nicht doch noch bei etwas, das unserer natürlichen Erkenntnis entstammt, bei einer „philosophia naturalis“ – auch wenn das, was in unseren heruntergekommenen Zeitläuften als Philosophie und Anthropologie aufzutreten pflegt, von derartigem unendlich weit entfernt ist? Ist das, was die Bibel an Hoffnung entwirft, dadurch schon erschöpft? Wie kommt es, daß uns in diesem Buch recht oft Texte als Aussagen über die jenseits des Todes anhebende Ewigkeit präsentiert werden, die in der Bibel vom Raum der irdischen Geschichte reden? Das ist selbst bei Eph 3,17–21 der Fall, dem Text, mit dem das Buch volltönend als mit einer Aussage über die christliche Jenseitshoffnung abschließt. Andere biblische Texte über Hoffnung, die sich auf unsere hiesige Wirklichkeit bezieht, fehlen, vor allem die des Alten Testaments, und dann jene des Evangeliums, in denen behauptet wird, die vom Alten Testament her verheißene Gottesherrschaft sei mit Jesu Auftreten nahe, ja sie sei da. „Volk Gottes“ und „Kirche“ sind Größen, die zwar beiläufig auch einmal erwähnt werden, doch sie werden für keinen wichtigen Gedankengang des Buches tragend. Gegen Ende des Buches stellt sich der Verfasser einmal die Frage: „Wie würde die Welt aussehen, wenn alle christlich wären?“ (157). Und er entwirft ein durchaus mögliches Bild. Doch dann fährt er fort: „Und hoffst du, Christ, wirklich, daß dies alles eines Tages so sein wird? Ich erwidere: Leider nein“ (158). Ich kann mir nicht helfen: Mit dieser Antwort könnte gerade die christliche Hoffnung aufgegeben sein. Eigentümlicherweise fehlt ein traditionelles Lehrstück aus der Lehre von den „letzten Dingen“: die Parusie. Sollte das seinen inneren Grund darin haben, daß sie nicht, wie Gericht, Himmel und Hölle, ein vielen Religionen gemeinsames Jenseitsthema ist, sondern typisch jüdisch-christlich und ganz anders der Geschichte zugeordnet? Der Ursprung dieses Themas liegt in Dan 7. Dort stellt die vom Himmel kommende Menschengestalt die von Gott gewirkte neue Gesellschaft dar, die die aus dem Meer, dem Symbol des Chaotischen, emporgestiegenen untermenschlich-tierischen Weltreiche der Babylonier, Meder, Perser und Hellenen ablösen soll. Die interpretative Bewältigung dieser, im Neuen Testament auf den erhöhten Herrn übertragenen Chiffre scheint mir ein Prüfstein zu sein, ob man mit seiner Eschatologie-Hermeneutik überhaupt in einer christlichen Dimension der Theologie angekommen ist – nicht der einzige, aber ein wichtiger. Wenn man, wie es der Verf. tut, nicht mit einem supranatural herbeigeführten kosmischen Weltende rechnen will, hinter dem ja schließlich auch eine kosmische „neue Erde“ stehen müßte, wird man es sich sehr genau überlegen müssen, ob eine abstrakte Zeit-Ewigkeit-Phänomenologie es wirklich verkraften kann, daß auch das mit der Parusie Gemeinte einfach nur zu einem weiteren Aspekt des Endgültigwerdens menschlicher Zeit erklärt wird. Kann sie diesen von Erde und Geschichte schweren Aussagebrocken einfach so schlucken? Die Stelle im Neuen Testament, wo mindestens im Ansatz das Bild übersetzt zu werden beginnt, Apg 1, denkt anders. Sie verbindet die Wiederkunft des entschwindenden Jesus und die Errichtung des „Reiches für Israel“ in eigentümlich

schwebender Weise mit dem Kommen des Geistes über die in Jerusalem wartenden Jünger und mit ihrer missionarischen Verkündigung der Botschaft in aller Welt. Hätte der Verf. gefragt: „Erwartest du, Christ, aus deiner Kenntnis der Menschen und der Geschichte, daß wirklich einmal alle auf die Verkündigung hören und umkehren werden?“; dann hätte er antworten können: „Leider nein, von uns Menschen aus spricht alles dagegen, daß so etwas jemals eintritt“. Aber er hätte sogleich hinzufügen müssen: „Wir erwarten solches ja auch gar nicht als unser Werk und unsere Leistung, sondern als ein von Gott gewirktes Wunder.“ Mir scheint, erst die Hoffnung auf ein solches Wunder Gottes in unserer Geschichte unterscheidet christliche von religiöser Hoffnung. Wenn K. von innerweltlicher Hoffnung spricht, verengt sich sein Blick immer sofort auf Hoffnungen vom Typ der marxistischen, die auf die Notwendigkeit des Geschichtsprozesses und die Kraft menschlichen Machens bauen. Was er dazu kritisch sagt, ist nur allzu richtig. Aber hat er damit wirklich auch nur irgend etwas gegen die diesseitige Dimension der christlichen Hoffnung gesagt? Sie geht auf ein Werk Gottes. Daß wir es von Gott erwarten dürfen, ist allerdings jenseits aller phänomenologischen Analyse des menschlichen Stehens in der Zeit. Und wenn unsere Hoffnung, insofern sie innerweltlich ist, auf ein Werk Gottes geht, trifft sie auch nicht der Verdacht, als opfere sie die jetzige Generation zugunsten des Glücks einer späteren oder als leiste sie falsche Vertröstung. Dies wäre weiter auszuführen. Doch für eine Buchbesprechung genügt vielleicht die Behauptung. Um abzuschließen: Was das Buch positiv sagt, scheint mir richtig zu sein. Das Buch kann seinen Lesern religiöse Hoffnung vermitteln, die diese, da biblische Texte ausgelegt werden, dann sogar auf Jesus Christus gründen. Ob es aber zu der von Jesus Christus ausgehenden eigentlich christlichen Hoffnung führt, bliebe zu klären.

N. Lohfink S. J.

Légaut, Marcel, *Summe meines Lebens. Innerlichkeit und Engagement*. Limburg: Lahn-Verlag 1980. 213 S.

Marcel Légaut, geboren 1900, ist kein Unbekannter mehr. Seine drei Hauptwerke Anfang der 70er Jahre haben auch in ihren deutschen Übersetzungen ein breites Echo gefunden (vgl. ThPh 50 [1975] 461 f.; 51 [1976] 299 f.). Die 1977 erschienene Veröffentlichung „Interiorité et engagement“ faßt die Grundgedanken dieser drei Werke unter den Stichworten ‚Innerlichkeit‘, ‚Gebet‘ und ‚Abendmahl‘ zusammen und bietet so etwas wie die ‚Summe‘ oder Ernte der reifen Früchte eines geistig-geistlichen Lebens, das von ihnen her beurteilt sein will. – Seinen unscheinbaren Anfang nahm dieses Leben mit L.s religiösem Aufbruch während des 1. Weltkrieges, wo er sich zum Priestertum berufen glaubte „hauptsächlich aus einer instinktiven Neigung für alles Geheiligte“ (72). Es erhielt seine entscheidende Wende durch L.s erste Einkehrtage im Alter von 25 Jahren und seine Begegnung mit dem ihn zur unbedingten „Integrität des Geistes“ verpflichtenden Lazaristenpater M. Portal und der Gruppe ‚tala‘ (ceux qui vont à la messe). Obgleich der direkte Einfluß von M. Portal nur wenige Monate dauerte, entwickelte sich doch ein Verhältnis der geistigen Vater- und Sohnschaft, die L. zu einem ersten, später maßgeblich werdenden Verständnis dessen führte, „was Jesus für seine Jünger gewesen ist“ (77): nämlich geistiger Vater, weil Aufruf an den Sohn, „seinen eigenen Weg ins Unbekannte zu gehen“ (79), „um ganz er selbst zu sein. So ist Jesus Offenbarer Gottes geworden“ (81), seines zeugend-schöpferischen Wirkens, „durch das jeder, wenn er ihm treu bleibt, an sich selbst schöpferisch wird“ (ebd.), sich in seinem „eigenen Selbst“ erschafft (82), „sein Menschsein zeugt“ (98) und in dem Maße selbst Offenbarer Gottes wird, wie er in seiner „Eigentlichkeit (Authentizität) zu leben“ versucht. Von daher versteht sich denn L.s Entscheidung im Alter von 40 Jahren, seine (auf Wunsch des Vaters erworbene) Professur für Mathematik aufzugeben, eine eigene Familie zu gründen (L. wird Vater von sechs Kindern) und in der Einsamkeit von Les Granges bei Schafzucht und Ackerbau seiner inneren Berufung zu folgen, die ihn zu einem Schriftsteller und Lehrer des geistlichen Lebens reifen läßt.

Was auf diesem biographischen Hintergrund L. in seinen Büchern lehrt, ist der „Weg der Glaubwürdigkeit“ (69) zum „wahren Sein“ (12; 72), zur „Freiheit des Seins“ (23; 52), zur „eigenen Seinsqualität“ (13), zu „unserer eigentlichen Wirklichkeit“ (17), zur „Menschlichkeit“ (35) und „Selbstentfaltung“ (36), die „Ausfluß unserer Treue ist und nicht Egoismus und Egozentrik“ (71), letztlich „einen Weg, auf dem uns niemand