

fende Fürbitte (im Sinn der wachsenden, sich vertiefenden Teilhabe am gemeinsamen Heil des Leibes Christi) aufgenommen. Gerade hier bildet die altkirchliche eucharistische *communio*-Theologie mit ihrer (von Scheeben erneuerten) Hoffnung auf persönliche „Vergöttlichung“ den hilfreichen Verstehens- und Vermittlungsrahmen.

Dieses klar aufgebaute und gut zu lesende Buch bietet ein Musterbeispiel dafür, wie an einer nicht unbedingt zentralen Glaubensfrage doch der innere „nexus mysteriorum“ und Perspektivenreichtum des gesamten Heilsgeschehens in den Blick kommen kann. Zudem dient die sehr plausible Argumentation des Verf. zweifellos auch einer erneuerten, die Anregung des Konzils wirklich aufgreifenden Praxis der Heiligenverehrung, die sich nicht (wie leider häufig geschehen) in Reduktion und Verarmung niederschlagen darf, sondern aus der Rückbindung an die Mitte der Heilsgeschichte Gottes, eben an Jesus Christus, die ganze Fülle der gemeinschaftlich-persönlich angelegenen Liebe Gottes zur Erscheinung bringen kann. Insofern dient eine rechte Verehrung der Heiligen einer heute so notwendigen „Ästhetik des Glaubens“, d. h. seiner Anschaulichkeit im konkreten Lebensvollzug.

M. KEHL S. J.

RULLA, LUIGI M. S. J., *Anthropology of the christian vocation*. Volume I. Rome: Gregorian University Press 1986. 541 S.

R. stellt in Band I seinen Entwurf einer christlichen Anthropologie vor. Gottes Anruf an den Menschen falle nicht auf neutralen Boden, sondern stoße auf zwei Grundgegebenheiten der menschlichen Natur: der Mensch besitze einerseits die Möglichkeit, sich auf Gott hin zu transzendieren, andererseits gebe es Kräfte in ihm, die seine Freiheit einschränken und der theozentrischen Selbsttranszendenz entgegenwirken. R. will die Existenz dieser beiden Grundgegebenheiten bestätigen, sie aus theologisch-, philosophisch- und psychologisch-anthropologischer Perspektive betrachten und aufzeigen, wie sie den Berufungsprozeß beeinflussen. In der Priester- und Ordensausbildung werde die Bedeutung dieser beiden anthropologischen Realitäten für den Wachstumsprozeß und die Ausdauer einer gelebten Berufung oft unterschätzt und dies führe zu einer unrealistischen Sicht des Menschen, welche unserem Wunsch, den „engen und steilen“ Weg Jesu zu vermeiden, entgegenkomme. – R. geht es um die Formulierung einer Anthropologie auf zwei Ebenen, einer natürlichen und einer übernatürlichen. Die natürliche Anthropologie müsse in einer theologischen Anthropologie gründen und mit dieser übereinstimmen, denn der Mensch könne seine Vervollkommnung nur auf übernatürliche Weise erreichen. Eine Anthropologie christlicher Berufung könne deshalb nicht auf andere Anthropologien zurückgreifen, ohne deren Grundvoraussetzungen kritisch zu hinterfragen. – R. wirft Ansätzen humanistischer Prägung (auf dem Gebiet der Philosophie: Nietzsche, Sartre, Heidegger, Marx, Comte, Bloch, Garaudy und Marcuse; auf dem Gebiet der Theologie: Gogarten, Ogden, Gilkey, Bultmann, Robinson, Cox) vor, die Grundmotivation ihrer Anthropologie der Selbstverwirklichung scheine zwar Selbsttranszendenz zu sein, in Wirklichkeit handle es sich aber um maskierten Egoismus. „Eine wahre Selbsttranszendenz, die sich auf objektive und *geoffenbarte* christliche Werte bezieht, fehlt auch in der Psychoanalyse und der humanistischen Psychologie“ (269). Alfred Adler, Carl Rogers, Abraham Maslow und Erich Fromm, deren Ansätze in christlichen Kreisen oft unkritisch übernommen würden, vertreten nach R. eine anthropozentrische Richtung, eine Form der Selbsttranszendenz, die nur egozentrisch oder sozial-philanthropisch ist, jedoch keine Ausrichtung auf christliche Werte enthält. Für V. Frankl scheine zwar Selbsttranszendenz zum Wesen menschlicher Existenz zu gehören, doch auch er berücksichtige nicht eine Selbsttranszendenz, die sich auf objektive, religiöse und *geoffenbarte* Werte bezieht (269–270). Ebenso falle in der Transaktionsanalyse nach E. Berne und T. A. Harris, deren Ziel ein autonomes, selbstverwirklichtes und total säkulares Selbst sei, kein Wort über Gott, Sünde, Erlösung und die Pflicht, Gott und den Nächsten zu lieben (21). Trotzdem würden Ideen der Transaktionsanalyse manchmal in Programmen geistlicher Ausbildung verwendet. – Demgegenüber betont R., sowohl Selbsttranszendenz als auch Selbstverwirklichung gehören zur christlichen Berufung, jedoch sei das erste Ursache und das zweite Wirkung, und nicht umgekehrt (267).

In Teil I (31–68), allgemeine Voraussetzungen, skizziert R. seinen Ansatz, der Aspekte der Theologie, Philosophie, Phänomenologie, Sozial- und Tiefenpsychologie enthält. Es gelte, diese verschiedenen Ansätze, die einen bruchstückhaften Beitrag zum Verständnis der menschlichen Natur leisten, zu einer vollständigeren Sicht zu integrieren. R. bedient sich der transzendentalen Methode Lonergans, um die anthropologischen Komponenten zu ordnen und in Beziehung zur Theologie zu setzen. Eine christliche Anthropologie müsse in der Lage sein, sowohl die neueren Errungenschaften der Humanwissenschaften zu integrieren als auch der christlichen Offenbarung gerecht zu werden. „Der Leitgedanke besteht darin, eine anthropologische Wende der Theologie und eine theologische Wende der Anthropologie zu fördern und so zu verknüpfen, daß beide Wendungen zu einer christlichen Anthropologie führen“ (66).

In Teil II (71–458), Bemerkungen zu einer christlichen Anthropologie, entfaltet R. seine Sicht des Menschen. Zuerst betont er die Bedeutung des affektiven Unbewußten und der Verdrängung und nennt sie ein ursprüngliches Element der *conditio humana* (83). Damit beabsichtige er keineswegs, die Psychoanalyse, die Theorie Freuds oder dessen Metapsychologie unbesehen in eine christliche Anthropologie zu übernehmen. Es bedeute allerdings, daß das Unbewußte im Leben jedes normalen Menschen stark und aktiv ist, viele seiner Handlungen durchdringt und Veränderungen großen Widerstand entgegensetzt. – R. referiert hier mehrere Autoren, die sich der Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem stellen. Im besonderen unterstreicht er die Übereinstimmung von H. Ey, P. Ricœur, K. Wojtyła. Die Konvergenz dieser drei Autoren sei um so erstaunlicher als Ey Kliniker, Ricœur Philosoph, und Kardinal Wojtyła Philosoph und Theologe ist. Alle drei betrachten den Menschen in seiner Totalität, betonen die bipolare Organisation der menschlichen Psyche, nehmen subjektive Erlebnisse (Emotionalität) ernst, unterstreichen die Wichtigkeit des Unbewußten in der Dynamik der Person, leugnen jedoch dessen Vorherrschaft vor dem Bewußten. Bewußte und unbewußte Kräfte erzeugen dialektische Spannungen in der Person, sie repräsentieren den Streit zwischen dem Körper und den Emotionen auf der einen Seite, und den spirituellen und moralischen Fähigkeiten auf der anderen Seite. Trotz dieser Dialektik besitze der Mensch bewußte Freiheit und könne diese Freiheit genießen oder durch sie leiden. Der Primat der Vernunft und der menschlichen Freiheit werde durch diese Autoren neu bestätigt, obwohl Vernunft und Freiheit begrenzt bleiben. – R. unterscheidet zwei grundlegende Motivationskategorien: das für die eigene Person Wichtige (Bedürfnisse), und das an sich Wichtige (Werte). „Sowohl das für mich Wichtige als auch das an sich Wichtige ist gleichzeitig in unserer Motivation vorhanden, auch wenn das eine das andere überwiegen kann“ (132). Der Mensch lebe von der Natur aus in einer Grunddialektik von Kräften, die ihn über sich selbst hinausführen, und von Kräften, die ihn an sich selbst fesseln. Diese Grundspannung, die sein Streben kennzeichnet, kann oft nur dadurch ausgehalten werden, daß unannehmbare Handlungstendenzen verdrängt werden. – Bezüglich der Dynamik des Ich unterscheidet R. zwischen Real-Ich (alle Charakteristika, die ein Mensch tatsächlich hat) und Ideal-Ich (was der Mensch tun oder sein möchte). Die Grundspannung des Menschen zeige sich zwischen diesen beiden Strukturen. Weil der Mensch sich von Natur aus auf eine Hierarchie von Werten und Zielen ausrichten könne, lebe er in einer ständigen Spannung zu seinem Real-Ich. „Je freier ein Mensch ist, desto mehr kann er sich selbst dadurch übersteigen, daß er moralische und religiöse Werte lebt, und umgekehrt, je eingeschränkter seine innere Freiheit ist, desto verschlossener ist er gegenüber selbsttranszendenten Werten“ (172). Die Spannung zwischen dem auf Selbsttranszendenz ausgerichteten Ideal-Ich und dem sich widersetzenden Real-Ich drückt sich in drei verschiedenen Formen, die R. „Dimensionen“ nennt, aus. In der ersten Dimension ist sich die Person dieser Spannung, d. h. der Kräfte die sie bewegen, bewußt und insofern für ihre Entscheidungen verantwortlich. In der zweiten Dimension wirken bewußte und unbewußte Kräfte zusammen. R. nennt sie die Dimension „unbewußter Inkonsistenzen“, weil unbewußte Anteile des Real-Ichs im Gegensatz zum Ideal-Ich stehen, und gleichzeitig bewußte Anteile des Real-Ichs in Übereinstimmung mit dem Ideal-Ich sind. In der dritten Dimension sind die natürlichen Werte die treibenden Kräfte. In dieser Dimension zeigt sich, ob die Grundspannung sich innerhalb einer gesunden seelischen Grundstruktur

entfalten kann, oder in Pathologie (Neurose, Psychose, Persönlichkeitsstörung) ausartet. Hier kritisiert R. die Definitionen seelischer Störungen des DSM III (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) der American Psychiatric Association, denn diese enthalten keinerlei Hinweise auf das was „sein soll“, auf selbsttranszendente Werte. Die Psychologie, die dort zum Ausdruck kommt, nennt er „säkularisierte Psychologie“! „Leider wird diese säkularisierte und anthropologisch unvollständige Psychologie an den meisten Universitäten doziert“ (188).

In seinem Entwurf einer Anthropologie der christlichen Berufung (231–362) begreift R. Berufung als dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch. Es bestehe eine genuine Übereinstimmung zwischen dem wozu Gott den Menschen beruft, und dem was der Mensch als Grundfrage seiner Motivation erlebt, d. h. eine Übereinstimmung zwischen den theologischen und anthropologischen Komponenten dieses dialogischen Geschehens. R. will aufzeigen, wo Theologie und Anthropologie konvergieren. Dabei soll die philosophische Anthropologie (Ansatz Lonergans) klären, ob das menschliche Motivationsgefüge für einen solchen Dialog überhaupt geeignet ist, die Theologie soll präzisieren, wozu der Mensch von Gott berufen ist und die Humanwissenschaften sollen zeigen, wie das Motivationssystem der Einzelpersonen für einen derartigen Dialog disponiert ist. – Auf der Suche nach einem vollständigeren Bild der menschlichen Person versucht R., die psychologische Sicht des Menschen mit anthropologischen Gesichtspunkten philosophischer und theologischer Art zu integrieren. Seine Theorie der selbsttranszendenten Konsistenz besagt, daß ein Mensch sich um so mehr auf objektive Werte hin übersteigen kann, je stimmiger (konsistenter) sein Motivationsgefüge ist. – R. wählt bei der Entfaltung seiner Anthropologie christlicher Berufung einen normativ-deduktiven Weg, der von allgemeinen Überlegungen zur Metaphysik der Person und der theologischen Anthropologie ausgeht und zur Beschreibung spezifischer Handlungsarten einzelner Personen führt. Diese Art des Vorgehens profitiert allerdings von seinen früheren Untersuchungen zur christlichen Berufung, in denen er sich einer induktiv-empirischen Methode bediente (304).

Unter dem Titel „Einige pastorale Implikationen“ (363–458), zieht R. zahlreiche Schlußfolgerungen für die Ausbildung geistlicher Berufe (Priester, Ordensleute), für das Zusammenleben und die Leitung geistlicher Gemeinschaften, kirchlicher Institutionen und Ausbildungsstätten. Dabei geht er von der pastoralen Grundregel aus, daß ein Mensch seinem Ruf als Christ um so besser folgen kann, je reifer er in jeder der beschriebenen drei „Dimensionen“ ist. Zur Reifung in der ersten Dimension (bewußte Spannung zwischen Ideal-Ich und Real-Ich) helfen die Mittel der traditionellen Askese, wie z. B. Gebet, sakramentales Leben, Gewissenserforschung, Exerzitien, geistliche Begleitung. Zur Reifung in der dritten Dimension (Pathologie) sind Hilfen zur Überwindung pathologischer Konflikte angeraten (z. B. Psychotherapien). Seine besondere Aufmerksamkeit schenkt R. aber der „vergessenen zweiten Dimension“! Diese Dimension umfasse den Großteil des täglichen christlichen Lebens. In dieser Dimension gehe es darum, die Widersprüche zwischen den unbewußten, verdrängten Impulsen und dem bewußten „Schein des Guten“ aufzulösen. Dazu entwickelte R. am Institut für Psychologie der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eine tiefenpsychologisch geprägte Form der persönlichen Begleitung, die er „Gespräche zur affektiven und geistlichen Reifung“ (vocational growth sessions) nennt (389). Solche Gespräche sollen dem Kandidaten helfen, unbewußte Widersprüche (Inkonsistenzen) der zweiten Dimension zu überwinden, sich selbst, einschließlich der unbewußten Anteile seiner Persönlichkeit, besser kennenzulernen und seine Motivation einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Dies geschehe in einer Atmosphäre des Verstehens, des gegenseitigen Vertrauens und der brüderlichen Ermutigung und Hilfe von seiten des Begleiters (389). – Abschließend verweist R. nochmals auf die Botschaft des Gleichnisses vom Sämann. Wenn die Menschen sich nicht selbst ändern, sind alle Versuche, die Gesellschaft zu ändern, zum Scheitern verurteilt. Die bewußten und unbewußten Widersprüche und Disharmonien im Innersten des Menschen sind es, die die äußeren Ungerechtigkeiten und Zerrissenheiten der Gesellschaft hervorrufen und aufrechterhalten (455). Daher müsse jeder menschliche Fortschritt und jede menschliche Befreiung mit einer Veränderung des Menschen von innen her beginnen (455).

Abgesehen von der Redundanz vieler Ausführungen dürfte die Lektüre dieses Buches für einen Leser, der die früheren Veröffentlichungen des Autors nicht kennt, sehr mühsam sein! Der hier vorgelegte Entwurf, philosophische, theologische und psychologische Ansätze zu einer christlichen Anthropologie zu integrieren, kann beim Rezensenten Verdacht nicht ausräumen, daß der Autor aus Philosophie und Psychologie nur jene Ansätze auswählte, die seiner Überzeugung nach ein christliches Menschenbild unterstützen und „beweisen“. So betrachtet er die Psychologie streckenweise nicht mehr erfahrungswissenschaftlich, sondern normativ. Durch seine häufig pauschale Abqualifizierung zahlreicher psychologischer Ansätze als unakzeptabel und säkular, erweckt er den Eindruck, eine bewußt „christliche Psychologie“ präsentieren zu wollen. Sein pädagogisches Anliegen, den Menschen zu helfen, in ihrer Berufung menschlich und geistlich zu reifen, verdient gewürdigt zu werden! In seinen diesbezüglichen Ausführungen findet der Rezensent den Autor auch viel überzeugender. Im angekündigten Band II sollen wesentliche Thesen von Band I anhand neuerer Forschungsergebnisse über geistliche Berufe bestätigt werden.

H. GOLLER S.J.

#### 4. Praktische Theologie

FÜRST, WALTER, *Praktisch-theologische Urteils kraft*. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie (Studien zur Praktischen Theologie 32). Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger 1986. VII, 660 und 157 S.

Nachdem der Autor, Pastoraltheologe an der Universität Bonn, schon mit einer großen Dissertation über den Tübinger Theologen Johann Baptist Hirscher hervorgetreten war (*Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)* [TThS 15], Mainz: Grünewald 1979), ist hier nun seine monumentale Habilitationsschrift über Grundlagenfragen der Praktischen Theologie vorzustellen. Die Verbindung zwischen beiden Arbeiten schafft wohl die spezifische Denkform Hirschers, die sich durch den dezidiert geschichtlichen Standpunkt, das praktische Interesse und die geistige Freiheit auszeichnet. In seinem opus magnum ordnet F. nun Hirscher theologiegeschichtlich als eine typische Gestalt der Tübinger Schule ein und beerbt ihn in seinen aktuellen Impulsen (65–88).

Die „Praktisch-theologische Urteils kraft“ stellt ein magistrales Werk dar, das sowohl im Gesamtduktus als auch in der Detaildarstellung den hohen Anspruch seines Titels überzeugend einlöst. Es unternimmt nicht weniger als den Versuch, über die Neuinterpretation der Praktischen Theologie als sapiential verfaßte Handlungswissenschaft die „Vorhut eines Paradigmenwechsels in der gesamten Theologie“ (379) auszubilden. Ziel der Arbeit ist die Suche nach einem Beurteilungsprinzip pastoral-kirchlichen Handelns, das F. im Anschluß an Kants dritte Kritik „Urteils kraft“ nennt, die freilich, über Kant hinaus, „praktisch-theologisch“ ist, weil sie, praktische Erfahrung des Christlichen und theologische Reflexion umfassend, die dialogisch vermittelte Einheit pastoral-praktischer und theologisch-wissenschaftlicher Kompetenz bildet. – Die Suche nach dieser Urteils kraft und ihren Grundstrukturen führt F., nicht zuletzt aufgrund der erwähnten geschichtlichen Denkform, anhand dreier Gegenstandsbereiche durch, die zwar relativ unabhängig voneinander sind, aber zu wechselseitig ergänzenden Ergebnissen führen. Den ersten Gegenstandsbereich (= I. Teil der Arbeit) bildet eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der katholischen Tübinger Schule, bei der die Wirkungsgeschichte des von J. S. Drey inaugurierten Systemprogramms auf den Grundcharakter der Tübinger Theologie als einer fundamental-praktischen, weisheitlichen Glaubenswissenschaft hin durchgespielt wird, nicht ohne auf die zentrale Aporie zu verweisen, daß die Analogie in die und von der idealistisch geprägten Dialektik „verschlungen“ wird; nur durch eine im christlichen Gemeinsinn realisierte Dialogik kann die analogia fidei wieder zu ihrem Recht gegenüber einer als Dialektik sich zeigenden analogia entis gelangen. Über die im ersten Teil erreichte Einsicht in die Struktur der Urteils kraft als reflektierte christliche Weisheit und als „Instanz analoger Theorie-Praxis“