

führe notwendigerweise zu einer Entfremdung zwischen Katholiken und Orthodoxen. Zizioulas' Ausführungen bestätigen diese These keineswegs; sie zeigen vielmehr, daß sich die orthodoxe Theologie in einer Richtung bewegt, die durchaus im Einklang mit den Bemühungen steht, das Amt von der Kirche her zu verstehen und auf dieser Grundlage auch zu einer Annäherung im Amtsverständnis zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation zu gelangen.

Den Berichten aus den verschiedenen Konfessionen ist ein zusammenfassender Überblick über den Stand der ökumenischen Diskussion von G. F. Moede vorangestellt (9–71). Moede nennt zunächst vier grundlegende Konvergenzpunkte des Amtsverständnisses (12–30), ferner einige Probleme, denen sich heute das Amt aller Kirchen in gleicher Weise gegenübergestellt sieht (30–45), schließlich die wesentlichen „Bereiche eines aussichtsreichen ökumenischen Dialogs“ (46–71). Ausdrücklich hingewiesen sei auf die eingehende, insbesondere auch die englischsprachige Literatur ausführlich referierende Dokumentation der Diskussion über die „Gültigkeit“ des Amts (53–71).

Der in vielfältiger Weise aufschlußreiche und für die ökumenische Diskussion förderliche Sammelband wird abgerundet durch eine Studie (278–303), in der H. Vorgrimler fünf der wichtigsten Dokumente, die seit 1971 zur Amtsfrage erschienen sind (Priesterdokument der römischen Bischofssynode [1971], das sog. Malta-Dokument [1971], der Studienbericht der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung [Löwen 1971], die Dokumente der Dombes-Gruppe [1972] und das Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute [1973]), auf ihre theologischen Schwerpunkte hin analysiert.

K.-E. Apfelbacher

die Folge: eine Reduktion von Theologie gleichsam auf so etwas wie „Archäologie“. Zu fragen und möglicherweise auch zu wissen, wer Jesus *war*, nützt jedoch so lange nicht viel, wie es nicht zu sagen gelingt, was er für uns heute bedeutet und d. h. wer er *ist*.

Keineswegs das Recht und die Notwendigkeit, sondern lediglich der Ausschließlichkeitsanspruch der historisch-kritischen Fragestellung wird deshalb von Biser zurückgewiesen. Die Insuffizienz rein historischer Kritik folgt schon aus der Tatsache, daß selbst die neutestamentlichen Schriften an der diachronischen Darstellung der Geschichte Jesu kaum einmal Interesse nehmen. Denn schließlich liegt alles daran, über jenen von Lessing angesprochenen „garstigen breiten Graben“, den Zeitenabstand – seien es wie damals „drei Tage“ oder wie für uns viele Jahrhunderte – zwischen uns und Jesus hinwegzukommen. Dieses für das Christentum lebensentscheidende Anliegen dem von der „wissenschaftlichen Theologie“ abgespaltenen Bereich der Spiritualität, die womöglich noch in die Privatsphäre des einzelnen verlagert worden war, überlassen zu haben, zog notwendig die Geistlosigkeit solcher „Theologie“ nach sich.

Aus Bisers hermeneutischer Grundposition (vgl. seine „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik“) heraus ergibt sich für den Aufweis der Vergegenwärtigung Jesu zweierlei: die Reintegration der Spiritualität in die Theologie als deren konstitutiver Bestandteil und ein theologisches Reden, das mit dem Gesagten zugleich die Erfahrung davon vermittelt. Angezielt und in der Durchführung auch geleistet ist ein Reden, das nicht informativ und verobjektivierend über seinen „Gegenstand“ Aussagen macht, sondern – wie die neutestamentlichen Schriften – ganz auf die Vermittlung von Glaubenserfahrungen aus ist. Solches Empirie vermittelndes Sprechen ist im Grund nichts anderes als ein Nach-Sprechen der eigenen Glaubenserfahrung; es ist operativ, wo es sich an den Menschen wendet, wo es sich hingegen an Jesus richtet, ist es invokativ. In beidem aber setzt es auf Seiten des Redenden ebenso wie des Hörenden, sofern dieser das Vernommene verstehen soll,

BISER, Eugen: *Der Helfer*. Eine Vergegenwärtigung Jesu. München: Kösel 1973. 264 S. Lw. 28,-.

Wie kein anderes Feld der Theologie ist ihr zentrales, die Christologie, weitgehend im Bannkreis historisierender Methodik erstarrt;

ein basales Wissen um Leiden voraus. Hier berührt sich Biser grundsätzlich mit Milan Machoveč („Jesus für Atheisten“). Für beide schafft allein die Leiderfahrung die menschliche Disposition, hermeneutisch gesprochen: das Vorverständnis, ohne welches alle Rede über Jesus, den grenzenlos Liebenden und Leidenden, abstrakt und sinnlos bleibt.

In dieser Perspektive verliert jede rein historische Argumentation, ob etwa einer, mit Kierkegaard gesprochen, Schüler erster oder zweiter Hand sei, endgültig ihre Bedeutsamkeit. War doch Jesus auch und gerade für seinen unmittelbaren Jüngerkreis ein „Gott incognito“ und als solcher verständlich nur jenen, die seiner Hilfe bedurften – wer bedarf ihrer eigentlich nicht? – und, indem sie sie annahmen, ihn selber dabei erfuhren als jene Hilfe, als Helfer. „Der Helfer ist die Hilfe“ ist das von Kierkegaard übernommene Motto, das die gesamte Schrift wie ein Leitmotiv durchzieht. Im Zentrum der Reflexionen stehen die Fragen nach dem Selbstbewußtsein Jesu, dessen Herkunft und Explikation in seiner Botschaft vom Gottesreich, letzteres verstanden als die zuständige Form seiner allen geltenden Liebeszuwendung. Bestechend ist vor allem die Nachzeichnung der „Todeslinie“ Jesu, die kompromißlos sein gesamtes Dasein bestimmt, und seines den Tod überdauernden, ungebrochenen Liebeswillens.

Ein epochales Werk, das, wenn es sich auch primär an Theologen wendet, jedem gilt, da es das christologische Stichwort, den „Hohheitstitel“, unserer Epoche proklamiert. Denn im individuell oder gesellschaftlich bedingten Leiden, das bei allem Fortschrittsoptimismus groß genug ist, erweist sich Jesus auch heute als – Helfer.

G. Bleickert

WIESNET, Eugen: *Säkularisierung pro und contra*. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungsimplikationen in der heutigen Religionssoziologie. Innsbruck: Österr. Kommissionbuchhandlung 1973. 116 S. (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät. 8.) Kart. öS 288,-.

Diese Innsbrucker theologische Dissertation

untersucht die Säkularisierungsthese als die grundlegende Erklärungskategorie der neueren Religionssoziologie für den Wandel des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion. Der Verfasser analysiert den Begriff „Säkularisierung“, zeigt, auf welche Ursachen die Religionssoziologie diesen Prozeß zurückführt und beschäftigt sich dann, im Hauptteil der Arbeit, mit den Interpretationen der Säkularisierung und ihren theologischen Hintergründen.

Er stellt zwei Richtungen fest: die „Verfallstheorie“ und die „Emanzipationstheorie“. Die „Verfallstheorie“ beurteilt die Säkularisierung als „Abwärts- und Verfallsentwicklung“ (7). Sie komme aus einer „grundsätzlichen Ablehnung und Abwertung der Welt“ (59), kultiviere „individualistische Innerlichkeit und Spiritualismus als Ideale christlichen Lebens“ und fuße auf der „weltabgewandten Theologie des konventionellen Christentums“ (57). Die „Emanzipationstheorie“ bewerte die Säkularisierung positiv als „Emanzipation des menschlichen Geistes und auch des Christentums in Richtung einer Selbstfindung und Befreiung von überholten Traditionen und Bindungen“ (83 f.), als Forderung an den christlichen Glauben, „durch die Kruste jahrhundertelanger Denkentwicklung zu seinem eigenen Grundansatz wieder durchzustoßen“ (82). Diese positive Bewertung setze sich nach dem zweiten Weltkrieg immer mehr durch. „Die neue positive Welttheologie löst auch im katholischen Lager die alte Contempus-Mundi-Theologie ab“ (72).

Diese schroffe, pauschalierende Entgegensetzung zweier Haltungen und ihre Verteilung auf zwei Epochen – die eine vor, die andere nach dem Zweiten Weltkrieg – kann helfen, einen Trend zu verdeutlichen. Die Wirklichkeit liegt so einfach nicht. „Weltabwertung“ und „Weltverachtung“ gab es immer. Jedoch läßt sich keine Epoche der Kirchengeschichte in dieses Schema pressen, am wenigsten das Mittelalter oder die Jahrhunderte nach der Reformation. Und ob die Säkularisierung so absolut positiv zu bewerten ist, diese Frage ist durchaus noch offen. Licht und Schatten verhalten sich nirgends wie Gegenwart und