

gehören nach R. unter anderem die Verwischung der Gehalte von Opfer und Sakrament, das Zurücktreten der Realpräsenz in der Mysterientheologie, die Leugnung einer bewußten Sühneleistung Christi und ein falscher Ökumenismus. Auswirkungen der Mahltheorie seien die Liturgiereform und deren Auswüchse sowie eine Zerstörung von Glaube und Frömmigkeit.

Um nachzuweisen, daß ein Opfer in Mahlgestalt nicht möglich sei, bietet R. nun eine ausgiebige Analyse vom »Wesen des Opfers«. Alleiniger Maßstab ist dabei das Kreuzesopfer (51f), dessen Bedeutung vom Tridentinum her erläutert wird. Nach einem kurzen Blick auf die Hl. Schrift entfaltet R. die »Lehre des hl. Thomas« (77–192). Die oft sehr engagierten und apodiktischen Darlegungen des Vf. werden dabei nur sporadisch von Sekundärliteratur gestützt. Bei den zentralen 115 S. über Thomas wird z.B. nur ein einziger Titel genannt (von 1934: 190), was ein wenig verwundert, da dem Aquinaten u.a. vindiziert wird, er hätte »das Kernproblem (sc. der Opferthematik) nicht erkannt« (226; vgl. 192–201). Manche Punkte, die weniger problematisch sind (wie der Unterschied zwischen Gut und Böse beim hl. Thomas: 89–97), sind relativ breit ausgefallen, sehr heikle Themen werden oft eher eristisch denn argumentativ gelöst. Die exegetischen Urteile über den Schriftbefund zur Erbsündenlehre etwa (64–68) werden nur aus den Kommentaren des Thomas von Aquin bezogen, zum Tridentinum wird nur der Denzinger zitiert (57–64).

Während vom Titel her das Anliegen eher in der Problematik des »Mahlcharakters« besteht, bietet R. als neuen Beitrag vor allem Gedanken aus einem Traktat von J. A. Berrenberg an, wonach »Leiden« Voraussetzung jeglicher geschöpflicher Freiheit sei (Das Leiden im Weltplan, 1930), somit auch des Kreuzesopfers (210–244). Der Leidensbegriff oszilliert hierbei zwischen sittlichem und physischem Übel einer- und dem sog. »metaphysischen« Übel (= Geschöpflichkeit) andererseits, ohne daß diese sachliche Unterscheidung hinreichend deutlich wird. So spricht R. u.a. von den »seelischen Leiden des Paradieses« (218), die sich nach dem Sündenfall noch gesteigert hätten.

Beim Opferbegriff bestehe das Paradox, wonach Opfer und Leiden identisch seien (?), aber Leiden nicht zu den 4 Opferzwecken zähle (209f). Die Lösung finde man, wenn man das Leiden als Voraussetzung des Opfers erkläre (230).

Sehr kurz fällt demgegenüber die Analyse des Mahlgedankens aus (245–256). Typisches Kennzeichen des Mahles sei die Freude, das des Opfers

aber das Leiden. Zwischen beidem bestehe der gleiche Gegensatz wie zwischen Komödie und Tragödie (266.275f). Da die Meßfeier aber sicher Opfer sei, stelle sie sich darum exklusiv als Opfer in Opfergestalt dar. Zwar könne man wohl die Kommunion als Mahl bezeichnen, aber der hl. Messe als ganzer komme keinerlei Mahlcharakter zu (282). R. kritisiert von daher sogar Papst Pius XII., der das eucharistische Mahl als Vollendung des Opfers bezeichnet (273). »Eine unvermeidbare Konsequenz« der Arbeit sei die Vermeidung einer Zelebration zum Volke hin.

Eine Vorordnung des Opfergedankens, die sich auch in der liturgischen Struktur der Meßfeier ausdrücken muß – mit diesem Anliegen steht R. in der zeitgenössischen Theologie nicht allein. Das Mahl ist logische Folge des Opfers und nicht umgekehrt. Wenn R. sich gegen eine nebulöse Verwischung der Gehalte von Opfer und Mahl wendet, ist ihm wohl grundsätzlich zuzustimmen. Bei seinem Versuch, das Zueinander beider Gehalte zu bestimmen, bleiben dann allerdings viele Fragen offen, die einer umsichtig abwägenden Behandlung noch erharren.

Manfred Hauke, Augsburg

Pröpfer, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985, 146 S.

Pröpfer geht in seiner Untersuchung, wie er zu Beginn des Vorwortes sagt, davon aus, »daß Gott 'für uns Menschen und zu unserem Heil' gehandelt hat in Jesus Christus« (7). Er anerkennt, daß es seit dem letzten Konzil ermutigende Vorstöße gab, »die selbstverschuldete Fremdheit des Erlösungszeugnisses zu überwinden und es als befreiende Wahrheit zur Geltung zu bringen« (7). So bezieht er in seine Untersuchung viele der in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten zur Erlösungslehre ein. Ihm geht es vor allem darum zu zeigen, wie der Anspruch christlicher Erlösungsvorstellung den Menschen heute erreicht. Dazu will er den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rücken. In einem ersten Teil sucht der Verfasser in vier Schritten die »Aufgaben einer gegenwärtigen Theologie der Erlösung« zu umschreiben (11–59). Zunächst zeigt er die Schwierigkeiten des Erlösungsgedankens in heutiger Gesellschaft auf. Moderne Dichtung bezeugt teilweise kein Bedürfnis nach christlichem Erlösungsglauben, und das Bewußtsein von Sünde ist im Schwinden. Trotz des allerorts erwachenden Bedürfnisses nach neuer Beheimatung sieht er ein alles beherrschendes Klima des Atheismus in seiner praktischen Gestalt. Vom Handeln Gottes wird nichts

erwartet. Ein theologisches Reden von Erlösung muß diese gegenwärtige Situation unverstellt wahrnehmen. Christen haben ihr Christsein Menschen dieser Gesellschaft in seiner Menschlichkeit und als Beitrag zur Menschwerdung zu vermitteln. Daher ist für eine Theologie die Vermittlung und Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie und den Human- und Gesellschaftswissenschaften gefordert. In der Spannung zwischen Treue zum überlieferten Glauben und dem Erschließen seiner Bedeutung für die Gegenwart hat eine Vermittlung neue Möglichkeiten in ein gegenwärtiges Bewußtsein einzubringen, zum andern aber auch die christliche Tradition in ihrer bestimmten Wahrheit zu erschließen, indem sie Wesentliches und Unwesentliches unterscheidet.

Da »das maßgebliche Zeugnis des Neuen Testaments« erhoben wird, werden auch Fragen um Auslegung, deren Voraussetzungen und Bedingungen angesprochen. Das Zeugnis des Neuen Testaments stimmt darin überein, »daß durch Jesus Christus, in dem Gott selber gehandelt und sich als Liebe geoffenbart hat, für alle Menschen das Heil endgültig eröffnet und unwiderruflich möglich ist« (28).

Den Menschen wird dieses Heil in geschichtlicher Vermittlung geschenkt. In Annahme oder Ablehnung bestimmt der Mensch sich selbst. Gottes Liebe ist nicht nur Ursprung, sondern auch Inhalt dieses Heiles. Für den Menschen bleibt dieses Heil Geschenk, das ihn sogar in seiner Sünde aufsucht und Vergebung bedeutet. Der Mensch ist ansprechbar für dieses Heil, auch wenn er nicht bewußt nach ihm fragt. Dieses Heil ist allen Menschen angeboten. So sind die Glaubenden angewiesen, das Zeugnis von diesem Heil allen Menschen und jeder Zeit zu vermitteln. Nach einem Durchblick durch Erlösungsvorstellungen der Tradition meint der Verfasser, eine Theologie der Erlösung habe »schon im Ansatz der Tatsache Rechnung zu tragen, daß das Heil, Gottes Liebe zum Menschen, in der Geschichte Jesu Christi begann, die Geschichte der Menschen betrifft und in ihr seine Entsprechung sucht in einem Glauben, der sich an Weg und Verkündigung Jesu orientiert und der in seinem Tod und seiner Auferweckung bewährten Zusage Gottes vertraut« (45). Dann aber sei nach Geschichte als dem Ort der Darstellung des Heiles zu fragen. Gegenüber dem Denken der Neuzeit ist die Rede von Erlösung und die Rede von Gott in ihrem Anspruch auf Wahrheit zu vertreten. Der Mensch ist als ein Wesen zu verstehen, »das in seiner Freiheit von Gott unterscheiden und doch für ihn ansprechbar ist« (51). Die Rede von Erlösung hat sich so auf die philosophische Auseinanderset-

zung um die Bestimmung des Menschen einzulassen. Angesichts der Säkularisierung gilt es festzuhalten, »daß der Inhalt dieses Heiles von der Form seiner Vermittlung nicht ablösbar ist« (59).

Daß Gott den Menschen liebt, ist eine Wahrheit, die nicht aus der menschlichen Vernunft ableitbar ist. Gottes Liebe kommt aus der Freiheit. Im zweiten Teil befaßt sich der Verfasser mit »Ansatz und Relevanz einer Theologie der Erlösung«. Zunächst geht er der Freiheitsgeschichte in der Neuzeit nach. Er spricht die Fragen um die christliche Legitimität der Neuzeit an und zeigt an einigen Beispielen aus der Philosophie die faktische Selbstbestimmung der Freiheit auf. Die Freiheitsgeschichte oder Emanzipation gerät aber in Aporien. Im technischen Fortschritt geht das Subjekt unter. Der Prozeß der Freiheitsgeschichte oder Emanzipation verläuft nach seinen Gesetzen. Ein Subjekt der Emanzipation wird immer weniger auffindbar. Dazu kommt eine große Entmutigung durch die sogenannte Sinnkrise. In einem weiteren Abschnitt geht der Verfasser traditionelle Erlösungslehren durch und verweist auf ihre Grenzen. Zu Beginn des systematischen Teils wird nochmals eine theologische Begründung gegeben, warum Erlösung auf Freiheit hin ausgelegt wird. Danach wird das Resultat der philosophischen Analyse von Freiheit, wie sie Hermann Kriings durchgeführt hat, vorgelegt und mit anderen Entwürfen verglichen. Von dieser Vorbereitung her kann der Verfasser den christlichen Glauben an Erlösung so auslegen, daß er den im ersten Teil entfalteten Anforderungen gerecht wird und die Erfahrung des Menschen von heute um Freiheit trifft. In dieser Auslegung geht er aus von Gott als Liebe und zeigt, daß Gottes Handeln in der Geschichte kommend aus seiner Freiheit und Liebe die Freiheit des Menschen anerkennt und in ihre Wahrheit bringt. Erlösung ist dem Menschen gegeben in der Vergebung der Sünde und in der Entmachtung der Schuld. Angesichts der Liebe Gottes wird die Sünde des Menschen aufgedeckt; in dieser Liebe ist aber auch Befreiung aus der Gefangenschaft der Sünde geschenkt. Die Gegenwart der Erlösung kommt zur Darstellung im Glauben, indem ein Anerkanntsein von Gott angenommen und im Zusammenleben weitergegeben wird. In diesem Glauben erhält die Darstellung der Erlösung Anteil an der Freiheit und Vollmacht Christi. Sie ist erfüllt und begründet durch ihren Ursprung aus Gott und ihr Bestimmtheit für andere. So dürfen Menschen Erlösung darstellen, ohne sie erschöpfen zu können. Darin sieht der Verfasser das Wesen christlicher Freiheit und den Grund der Hoffnung. Darin ist geschichtliche Realität der Erlösung. Vermittelt ist

diese Erlösung durch Jesus Christus, den ewigen Sohn, der in das geschichtliche Dasein und in bestimmtes Menschsein eingetreten ist. So wird Erlösung geschichtlich durch Menschen und im Symbol vermittelt. Ihre Gegenwart in der Geschichte ist immer ausgerichtet auf die Vollendung durch Gott. Zum Schluß zeigt der Verfasser noch Strukturen, Bestimmungen und Bewährungen dieser Freiheit.

Pröpfer hat unter großer Anstrengung des Denkens und auf hohem intellektuellen Niveau den Versuch einer Begegnung von Erlösungsglauben und neuzeitlichem Freiheitsstreben unternommen. Ohne etwas vom überlieferten Glauben aufzugeben, gelingt es ihm zu zeigen, daß christlicher Erlösungsglaube den Menschen in jene Freiheit gibt, die neuzeitliche Philosophie in ihrem Denken erstrebte.

Freilich ist in diesem Band manches sehr knapp angesprochen und wird daher für Leute, die von

anderen Voraussetzungen und Vorgaben her an das Werk herangehen, für Mißverständnisse offen. Da und dort sind einzelne Aussagen zu befragen und zu klären. Die Fragestellung und die Grundlinie der Antwort bleiben weiterem theologischen Nachdenken aufgegeben. Wenn Theologie der Verkündigung des Glaubens in dieser Zeit dienen will, wird sie auf dem hier eingeschlagenen Weg weiterkommen müssen.

Der Verfasser bewegt sich auf einem hohen denkerischen Niveau und spricht eine abstrakte Sprache. Das Werk ist so wohl Religionslehrern, Pfarrern und Pastoralreferenten und Studenten, denen er mit diesem Buch in ihrer Arbeit dienen will, zu mühsam und zu schwierig. Es wäre gut, wenn es einen Übersetzer in eine einfachere Sprache fände, ohne daß die denkerische Leistung verlorengelieft.

Philipp Schäfer, Passau

Spiritualität

Dürig, Walter, *Das stellvertretende Beten des Priesters. Gedanken zum Stundengebet ohne Gemeinde*, Eos-Verlag St. Ottilien 1986, 60 S.

Der Autor kommt mit dieser Schrift dem Priester entgegen, der um den Gemeinschaftscharakter des Stundengebets weiß, es pflichtgemäß beten muß, aber erfahrungsgemäß als Gemeindepriester es nur selten in der Gemeinschaft zu beten die Möglichkeit hat. Daß auch in dieser Situation von einem »singerechten Breviergebet« die Rede sein darf, sucht er »von der Theologie der heilsbedeutsamen Stellvertretung her« (5) aufzuweisen. Dazu entfaltet er den in der Gegenwartstheologie vielfach explizierten heilsrelevanten Stellvertretungsgedanken: zunächst vom Alten Testament aus, wo er im 'Gottesknecht' des Deuteriojesaja (Jes 53, 4–12) und auch in der Gestalt des 'Menschensohnes' bei Daniel (7, 13 ff) den Höhepunkt erreicht. In Jesus Christus sah die urchristliche Gemeinde die Heilsmission erfüllt, insofern er 'für uns', 'für die vielen' verwirklichte, was vom Gottesknecht und Menschensohn verheißen war. Das Da-Sein Jesu für die anderen verdeutlicht die heutige Theologie in dem Begriff der 'Proexistenz'.

Die Proexistenz Christi soll der Laie kraft des ihm in Taufe und Firmung verliehenen gemeinsamen Priestertums durch Nutzung seiner Gnadengabe für das Ganze der Menschheit vertretenden Kirche verwirklichen. Der Priester, dessen Priestertum sich vom gemeinsamen Priestertum nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach

unterscheidet, handelt 'in persona Christi' (capitis). Er macht in seiner Person Christus gegenwärtig, besonders in der Eucharistiefeier. Das Handeln in der Person Christi ist zeichenhafte Vergegenwärtigung Christi, »aus dessen erlösendem Wirken die Gemeinde lebt« (17), wodurch sich die Proexistenz Jesu verdeutlicht. Denn der stellvertretende Erlösungstod Jesu und seine Auferstehung für uns werden unter uns gegenwärtig.

Der Verfasser schlägt den Bogen von der Vergegenwärtigung Christi in der Eucharistiefeier zu der im Stundengebet, das nach Augustinus das Gebet Christi selber ist. Er erinnert daran, daß das Beten der Kirche 'sein ursprüngliches Gemeinschaftsgepräge bewahrt' hat (19). Von ihm aus hat die Kirche von jeher das Gebet der Gemeinde gepflegt und ihr Stundengebet in der vorherrschenden 'Wir-Form' entwickelt. Dürig zeigt, wie in der betenden Gemeinde, namentlich in der Eucharistiefeier, aber auch außerhalb derselben, die Vergegenwärtigung des Christus totus, caput et membra, gesehen wurde, wie die betende Ortskirche das repräsentierende Organ der Gesamtkirche ist. Mit Nachdruck sei auf die Feststellung des Autors hingewiesen: »Es ist eine der Grundlagen für das Verständnis des Stundengebets, daß wir darum wissen: die Kirche steht unter dem kategorischen Imperativ, das Werk Christi auch im Leben des Gebetes weiterzuführen« (31). Der Priester war nach altem Weiherecht verpflichtet, in einem gewissen Umfang das Stundengebet mit der Gemeinde zu pflegen, was aus verschiedenen