

terung der Perspektive, die Religion nicht mehr alleine als stabilisierenden Faktor deutet, sondern nun auch die ihr innenwohnende Kraft zur Veränderung erkennt. Dafür steht nicht zuletzt der wissenschaftliche Weg Talcott Parsons (vgl. S. 38 und dann S. 52 der »späte« Parsons).

Der Band ist gut lesbar und auch für den soziologisch weniger vorgebildeten Leser verständlich. Kehrer stellt zu jedem Problemzusammenhang die wichtigsten Theorien und Diskussionsansätze vor. Wo er selbst eine Option trifft, sucht er seine Entscheidung einsichtig zu machen und zu begründen: So etwa im zweiten Abschnitt, wo er auf die ebenso prekäre wie ausufernde Debatte zur Definition von Religion eingeht (S. 13–27). Kehrer verweist hier auf das Hauptproblem, die Entscheidung zwischen funktionaler Definition (die sagt, was Religion leistet) und substantieller Definition (die sagt, was Religion ist, vgl. S. 21). Nach Abwägung von pro und contra der beiden Ansätze entscheidet er sich für eine substantielle Definition im Sinne von M. E. Spiro: »Religion ist eine Institution, welche aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.« (S. 21) Der Bezug zu jenseitigen Wesen gehört für Kehrer notwendig zu einer Definition der Religion, um den Gegenstandsbereich klar abgrenzen und die Zahl der unüberprüfbar Annahmen reduzieren zu können (S. 26/27).

Sachlich wird man gegen dieses Buch kaum grundlegende Einwendungen machen können. Komprimierungen sind im Hinblick auf den begrenzten Umfang einer solchen Einführung nicht zu vermeiden: So, wenn etwa Max Webers Theorie der Moderne nur am Leitfaden seiner »Protestantischen Ethik« vorgestellt wird und der Blick

auf seine großen religionssoziologischen Studien weitgehend entfällt (S. 45–51), oder wenn die Abschnitte über »nichtorganisierte Religion in der modernen Gesellschaft« (S. 167–169) und die »Zukunft der Religion« (S. 175–180) etwas kurz ausfallen. Der Bereich der sogenannten »neuen Religiosität«, die vielfach als »ambivalent, vage und vagabundierend« (Roman Bleistein) erscheint, kommt als Gegenstand der Religionssoziologie noch nicht genügend zur Geltung.

Religion ist für die Soziologie ein »schwieriger Gegenstand« (S. 1). Religionssoziologie ist als soziologische Disziplin eine Erfahrungswissenschaft (S. 2), die dem Postulat der Objektivität verpflichtet ist (S. 3/4) und in der Religion eine Äußerung des menschlichen Handelns sieht (S. 9). Sie muß sich von bekenntnishaften Entscheidungen, von kämpferisch gläubiger wie ungläubiger Haltung freihalten (S. 2), was natürlich nicht heißt, daß der Religionssoziologie selbst indifferent oder ungläubig sein müßte. Freilich müssen die Gegenstände, auf die sich das religiöse Handeln bezieht – Gott oder die Transzendenz – ausgeschlossen bleiben: Religionssoziologie muß methodologisch atheistisch verfahren (S. 11).

Zu dem ist Soziologie per se eine kritische, hinterfragende Wissenschaft, für die auch religiöse Autoritäten und dogmatische Lehrsysteme keine Tabus darstellen. Dies sollte der Theologe bedenken, damit es nicht zu Enttäuschungen oder unliebsamen Überraschungen kommt. Ist er bereit, sich darauf einzulassen, kann die Begegnung mit der Religionssoziologie für ihn spannend und zu neuen Einsichten führend werden. Denn gerade die Spannungen erweisen sich allemal ergiebig für den Erkenntnisfortschritt. Und allein darum hat es der Wissenschaft zu gehen.

Lothar Bily, Benediktbeuern

## Dogmatik

Peña, Juan Ruiz de la, *Teología de la creación* (Reihe *Presencia Teologica* 24), Verlag Sal Terrae, Santander 1986, 279 S.

Im Vorwort macht Vf. die interessante, die Isolation der Theologie im Kreis der Wissenschaften bezeichnende Feststellung, daß im Gegensatz zu den 50er und 60er Jahren (Evolutionismus, *Humani generis!*) in den folgenden Jahrzehnten die Schöpfungslehre auf theol. Anthropologie reduziert wurde, wohl aus Angst der Theologen vor einem Gespräch mit materialistischen Systemen, von denen sie wenig verstünden. Damit verliere aber auch die Anthropologie ihre Grundlage. Im

ersten Kapitel wird ausführlich die atl. Schöpfungslehre dargestellt und die eigenständige Entwicklung Israels im Vergleich zu den Mythen der religiösen Umwelt herausgearbeitet. Hervorzuheben ist die umsichtige Exegese von Gen 1,1–2,4:

Dem mythischen Tatbericht steht der ihn interpretierende Wortbericht gegenüber. Dem polytheistischen, pessimistischen Fatalismus der Umwelt stellt der jüdische Glaube den geschichtlich aktiven (während die Götzen passiv sind), nicht nur ordnenden, sondern durch das Wort schaffenden Gott entgegen. Bundesschluß und Schöpfungstheologie bilden eine innere Einheit. Im 2.

Kap. wird die Schöpfung von christologischer Perspektive her gedeutet: Vor allem werden 1 Kor 8,5f, Kol 1,15–20, Eph 1,3–14 und der Johannesprolog umsichtig ausgelegt. Die eigentlichen biblischen Schöpfungsaussagen sieht Vf. nicht in Gen 1, sondern in Joh 1. Hervorgehoben wird der optimistische Grundton als Konsequenz des Schöpfungsglaubens; allerdings scheint Vf. daraus auch einen innerweltlichen Fortschritt herzuleiten. Im 3. Kap. werden anhand eines geschichtlichen Durchblickes die Entfaltung und Vertiefung der Schöpfungstheologie herausgestellt.

Thematisiert werden die Inhalte der Glaubenssymbole, die Lehre der Apologeten (Geschöpflichkeit der Materie, gute Qualität der Schöpfung, Transzendenz Gottes), das Ringen mit der Gnosis, die Frühscholastik (4. Lateranense) und Thomas, Renaissance und Reformation, die von einem ständigen Geschaffenwerden der nichtigen Geschöpfe ausgeht, der Verlust der biblisch-heilsgeschichtlichen Perspektive durch eine Schöpfungsspekulation und die Wiedergewinnung dieser Perspektive durch das 2. Vaticanum.

Im 4. Kap. werden die bisherigen Ergebnisse zusammenfassend reflektiert: Die Geschöpflichkeit besagt keine totale Abhängigkeit, wie Engels oder Feuerbach vermuteten, weil die Welt von der Güte Gottes ins Dasein gerufen wurde, der in sich vollendete Liebe ist. Die Schöpfung muß »in der Zeit« geschehen, denn Schöpfung ist theologisch im Rahmen der Heilsgeschichte zu begreifen – eine zeitlose Wirklichkeit wäre auch geschichtslos –, und Heilsgeschichte ist auf das Ziel der Gemeinschaft mit Gott hin ausgerichtet; deshalb kann sie auch nicht als Kreisgeschehen verstanden werden. Die vielen Einzelheiten (Erhaltung, Vorsehung, Schöpfungsmotive, Schöpfungsziel: gloria dei) können hier nicht aufgeschlüsselt werden. Allerdings sei zu der heutzutage häufigen, auch vom Verfasser vertretenen Verallgemeinerung der Transzendentalität des schöpferischen Wirkens Gottes vermerkt: Kann die Schöpfung tatsächlich ermächtigt werden, sich selbst zu übersteigen? Wenn in einer evolutiven Sicht Alpha und Omega, causa efficiens und c. finalis koinzidieren, müßte wohl alles Geschaffene zum evolutiven Überstieg, zum Mehr angelegt sein (S. 121: Schöpfung bedeutet Verleihung des Seins und Drang zum Mehr-Sein). Haben Pflanzen und Tier nicht auch einen geschlossenen und hierin »vollkommenen« Lebensplan? Übrigens folgt aus der richtigen These, daß Gott nicht wie andere innerweltliche Ursachen wirkt, nicht die Transzendentalität (= Gott ermächtigt geschaffene Ursachen zum Selbstüberstieg) als einzige

Möglichkeit göttlichen Wirkens in der Welt. Wenn – nur um das Problem zu veranschaulichen – auf Fürbitte der hl. Johanna Franziska v. Chantal sich das Bein eines Mädchens verlängert hat, läßt sich empirisch nur der frühere Zustand und das Ergebnis (die Heilung) feststellen, aber prinzipiell nicht der Vorgang. Auch eine Totenerweckung läßt sich prinzipiell nicht mit einem ausschließlich transzendentalen Wirken Gottes vereinbaren.

Unter Cuestiones Fronterizas (angrenzende Fragen) wird zuerst die Spannung zwischen Schöpfungsglauben und Erfahrung des Übels behandelt. Vf. gibt einen eindrucksvollen Überblick über die Infragestellung der Existenz Gottes angesichts des Leids, zeigt aber ebenso, daß ohne Gott die Sinnfrage nicht mehr beantwortet werden kann. Vf. sucht nicht das Leid zu erklären, sondern stellt die Erfahrung des Glaubenden in die Mitte, der den mitleidenden Gott und im Kreuz die Hoffnung der Auferstehung gewahr wird. Der Zusammenhang: Leid – Sünde – Buße – Sühne (die Heiligen als Vorbilder!) wird nicht bedacht, ebenso nicht die – etwa v. Peter Kuhn dargelegte – theol. Entwicklung im Judentum, derzufolge eine starke Betonung des mitleidenden Gottes eine Rückzugposition ist, hinter der ein ohnmächtiger Gott, durchaus nicht der creator ex nihilo durchschimmert. – Es zeichnet diese moderne Schöpfungstheologie aus, daß sie auf die ökologischen Fragen eingeht. Allerdings scheint Vf. zu sehr von Prognosen (z. B. in Bezug auf Überbevölkerung – landwirtschaftliche Produktion. Herrscht nicht in Europa Überproduktion und Unterbevölkerung und hängt diese nicht auch mit der Umweltzerstörung – siehe Massentourismus – zusammen?) abzuhängen, die z. T. inzwischen als fragwürdig erkannt sind. Das aufgewiesene Ziel ist eine theistische Ethik. Könnte man nicht noch stärker von der Unersättlichkeit der von Gott losgelösten Kreatur ausgehen, die ihren Lebenshunger rein innerweltlich zu stillen gezwungen ist?

Im 7. Kap. werden allgemein die Fragen bezüglich Glauben und Wissen besprochen. Vf. sieht das Problem im positivistischen Wissensbegriff. Im nächsten Kap. werden Einzelfragen aufgegriffen: Einmal die verschiedenen Weltentstehungsmodelle, dann die Determinismus-Indeterminismus-Problematik einschließlich der Frage nach der menschlichen Freiheit, ferner der Gegensatz: Zufall oder Finalität, und schließlich die Spannung zwischen Kosmozentrismus (angesichts der Geringfügigkeit des Menschen in dem gleichsam unendlichen Weltraum) und Anthropozentrismus (angesichts der Einmaligkeit und Einzigartigkeit

des menschlichen Lebens). Im letzten Kap. werden Schöpfungsglaube und monistischer Materialismus thematisiert.

Ruiz de la Peña schildert bei jedem dieser Kapitel prägnant und in einer Weise, die den Leser zum eigenen Urteil befähigt, die einzelnen gegensätzlichen Positionen und versteht es in bewundernswerter Weise, im Sinn des eingangs genannten Desiderats eines Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Glaube, das theologische Anliegen jeweils herauszuarbeiten und einsichtig zu machen. Dem Fachtheologen, der spanisch versteht, ist die Lektüre dieses Schöpfungstraktates anzuraten; eine deutsche Übersetzung ist wünschenswert.

A. Ziegenaus, Augsburg

*Liminski, Jürgen/Thomas, Hans/Cordes, Paul Josef/Krenn, Kurt/Gutiérrez, José Luis, Die Stunde des Laien. Laie und Priester 20 Jahre nach dem Konzil (Sinn und Sendung NF Bd. 1), EOS-Verlag, St. Ottilien 1987, 208 S.*

In der Reihe 'Sinn und Sendung' sind überarbeitete Textfassungen der Vorträge veröffentlicht, die bei den Internationalen Priestertreffen vom 2. bis 4. September 1986 im Maternushaus Köln und im St. Ulrichshaus Augsburg vom 8. bis 10. September 1986 gehalten wurden. J. Liminski war das Thema »Die Stunde des Laien« zugefallen. Der Laie ist in die Pflicht genommen, Eigenverantwortung auf beruflicher und gesellschaftlicher Ebene auf sich zu nehmen, »um alle Wirklichkeiten in christlichem Geiste zu gestalten« (18) und nicht die Kirche, sondern die Erde zu erneuern (kein Drängen in die Apsis!). Die Arbeit, die der Laie auf sich nimmt, ist sein persönlicher Weg zur Heiligkeit. Dem Slogan des »non serviam« hat der christliche Laie das »serviam«, also den Mut zum Dienen entgegenzusetzen. Das Dienen »ist das Schlüsselwort der Zukunft« (26).

Bedenkenswerte Gedanken legt H. Thomas vor (Eine Kirche von unten gefährdet den Pluralismus). Wichtig die Feststellung der Identitäten: Priester und Laien (54ff.)! Die dem Priester auferlegte politische Abstinenz (vgl. CIC, 1983, can. 285 § 3) bedeutet für den Vf. – sehr zu Recht – »eine Würdigung des in zeitlichen Fragen zuständigen Laien« (55). Vf. hat die Klärung der Zuständigkeit innerhalb der einen Sendung der Kirche im Anschluß an die konziliaren Weisungen herausgearbeitet und die einmütige Zusammenarbeit zwischen beiden Gremien akzentuiert.

Bischof P. J. Cordes (Rom) (Zwischen Engagement in der Gemeinde und Dienst an der Welt)

stellt das starke Engagement der Laien in der Kirche nach dem Konzil mit einer Fülle von Beispielen heraus: Basisgemeinden, wo man sich im Miteinander den Fragen des Glaubens stellt, die Hilfskräfte bei der Sakramentenvorbereitung (man könnte dabei aber auch negative Erscheinungen feststellen), die geistlichen Bewegungen etc. Vf. spricht vom verstärkten Laienapostolat, insofern für die Mitverantwortung neue Formen gebildet wurden: Diözesan-Pastoralräte, in der Bundesrepublik das Institut der Pastoralassistenten, die aber nach dem Erfahrungsbereich des Rezensenten und anderer zu berechtigten Klagen Anlaß gaben und geben. Ohne Anfangsschwierigkeiten zu leugnen, und zwar zwischen Priestern und Laien, nehmen an der Belobigung des Vf.s auch die Pfarrgemeinderäte teil, von denen auch heute noch unverkennbare, durchaus belegbare Negative zur Wirklichkeit gehören. Zur Steuer der Wahrheit muß aber auch gesagt werden, daß der bischöfliche Verfasser an seiner »laudatio« Abstriche macht. Er flicht in seine Überlegungen die Frage, »ob die Entwicklung innerkirchlicher Laiendienste auch an ihre Grenze stoßen kann« (84). Der Bischof unterstreicht das von Christus eingesetzte Sakrament des Ordo, und Laien, die im kirchlichen Dienst stehen, »wären neu mit Tatsache und Sinn des Weihesakramentes zu konfrontieren« (85). C. gewinnt aus den in den USA gesammelten Erfahrungen die Erkenntnis: Eine neue innerkirchliche Dienststruktur zeichnet sich ab: Laiendienste setzen in der Ortskirche an, sind der pfarrlichen und diözesanen Kompetenz zugeordnet, erfassen vorwiegend den liturgischen und vielleicht sozialkaritativen Raum. Es wird kaum ein Engagement von katholischen Laien sichtbar, Möglichkeiten eines direkten Einflusses auf Gesellschaft, Politik, Gesetzgebung... zu realisieren. Der Vf. legt typische und frappierende Beispiele vor, die zu denken geben. Abschließend bietet er eine eindrucksvolle Darstellung über die geistliche Dimension kirchlichen Tuns im Blick auf die Öffnung zur Welt gemäß »Gaudium et spes«.

Weihbischof K. Krenn (Wien) trägt Gedanken zum Thema vor: Gemeinsamkeit der Würde – Verschiedenheit des Dienstes (Zur theologischen Rationalität des Unterschiedes von Priester und Laie). Aus der Fülle der Gedanken seien einige Aspekte aufgezeigt. Man muß realistisch feststellen, »daß die Frage des Laien in der Kirche weithin als ein Problem einer weiterzuführenden 'Emanzipation' betrieben wird« (109). Bei den »Fragen um Unterschied und Gleichheit zwischen Priesterdienst und Laienapostolat steht im Hintergrund das humanistische und aufgeklärte Ideal