

tarischen Opposition. Er unternimmt es, die Grundlagen dieser Opposition für den katholisch-kirchlichen Raum zu artikulieren und das in nahezu allen Bereichen der Kirche anwachsende Unbehagen politisch zu begreifen und so positiv aufzufangen.

Die Redakteure des ›*Kritischen Katholizismus*‹ gehen davon aus, daß die kirchlichen Sprech- und Handlungsweisen auch nach dem II. Vatikanischen Konzil eine hemmende und konservative Funktion haben: In der sozialen Organisation der Kirche, in der Hierarchie und ihren Dogmen, in den Sakramenten, im Religionsunterricht, in der Verkündigung und in der kirchlichen Meinungsbildung insgesamt werden den Gläubigen mehr oder weniger Lebenshilfen an die Hand gegeben, die sie befähigen sollen, mit den sozialen und politischen Verhältnissen – wie immer sie auch beschaffen sein mögen – in ein anscheinend harmonisches Verhältnis zu kommen. Eine rationale Eigenverantwortung und Selbsttätigkeit wird weitgehend ausgeschaltet zugunsten des Glaubens an eine einflußreiche Führungsschicht, die vorgibt, schon auf dem richtigen Weg zu sein.

Der ›*Kritische Katholizismus*‹ versucht zunächst einmal, diesen Kurzschuß kritisch zu analysieren. Er weist nach, wie offensichtliche soziale und politische Konflikte, ja selbst die tödliche Logik von Kriegen bis hin zu atomaren Vernichtungsaktionen theologisch und religiös kanalisiert werden und so verkürzt als Konflikte im persönlichen Wertesystem erscheinen. Die Lösung solcher, auf die Mentalität zurückgenommener Konflikte scheint nun gesichert, da die Kirche und der, der an die Kirche glaubt und sich mit ihr noch identifizieren kann, eben darin zu wissen glaubt, wo die Grenzen zwischen Wert und Unwert, zwischen Freund und Feind verlaufen. Alles, was zur Führung eines unmündigen Publikums gerade nötig ist, und sei es auch die Predigt von der Mündigkeit des Christen, kann in dieses Wertempfinden eingefüllt werden.

Der ›*Kritische Katholizismus*‹ betreibt also in dem Maße politische Aufklärung, indem er aufzeigt, wie sehr das bisherige kirchliche und theologische Denken immer selbst schon eine konservative – um nicht zu sagen reaktionäre – politische Wirkung auf die Katholiken hat.

Immer wiederkehrende Schwerpunkte in der Thematik der Zeitung sind – neben Berichten über Geschehnisse hinter den Kulissen der kirchlichen Öffentlichkeit – Fragen des Religionsunterrichtes, der Gemeindestrukturen, der kirchlichen Sozialarbeit und der Entwicklungshilfe. Manchem wird das eine und andere allzu pauschal anmuten, doch viele Katholiken, vor allem die in der Erziehung Tätigen, äußern sich dankbar darüber, daß es endlich eine katholische Zeitung gibt, die schnell, hart und affrontreich all die vielen heißen und auch kalten Eisen anpackt, die sonst in der Kirche meist nur

insgeheim und hinter verschlossenen Türen diskutiert werden.

Erwähnung verdient hier noch, daß die Herausgeber dieses ›kirchlichen Kampfblattes‹ nicht nur mit dem Zuspitzen kritischer Schreibstifte beschäftigt sind, sondern aus ihrer Redaktion auch ein Zentrum sozialer Aktivität gemacht haben. So richteten sie z. B. im vergangenen Jahr eine Hilfsstelle für Flüchtlinge aus der Tschechoslowakei ein; sie helfen Wohnungssuchenden und Familienflüchtigen und entwickeln soziale Modelle zur Organisation der sozialen Opfer unseres gesellschaftlichen Systems. Das kürzlich von Mitarbeitern des ›*Kritischen Katholizismus*‹ in der Fischer-Bücherei herausgegebene Taschenbuch ›*Kritischer Katholizismus – Argumente gegen die Kirchengesellschaft*‹ bietet zum erstenmal eine zusammenfassende Darstellung der Kritik und des Standortes der jungen Redakteure. Hier wird noch einmal gezeigt, wie Katholiken dazu kommen, ein sozialkritisches und sozialistisches Engagement zu entwickeln: Es ist dies die Erkenntnis, daß die Kirche nicht ein autonomer Bereich eigener Wertigkeit neben Gesellschaft und Politik ist, sondern daß sie heute – trotz aller gegenteiligen Erklärungen – gerade wegen ihrer autoritären Struktur und asozialen Stabilität wesentlich mit dazu beiträgt, die politische Starrheit und Unmündigkeit unserer Gesellschaft noch weiter zu verfestigen, und daß es heute mehr denn je an der Zeit ist, diese Starrheit von den Fundamenten der Kirche aus, also in den Gemeinden, Gruppen und Verbänden aufzubrechen. Der ›*Kritische Katholizismus*‹ macht hierzu einen bescheidenen Anfang und es bleibt zu wünschen, daß immer mehr Katholiken bis hin zu den Lehrern und Priestern diese Arbeit unterstützen.

Literaturbericht

H. FABER / E. VAN DER SCHOOT, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. 232 S., 19,80 DM (Übersetzung aus dem Niederländischen von Hans-Christoph Piper. Titel des Originals: *Het pastorale gesprek, een pastoraal-psychologische studie*, Utrecht 1962)

Überblickt man die Entwicklungsgeschichte der Pastoraltheologie seit ihrer Errichtung als selbständige Universitätsdisziplin in den österreichischen Erbländen (1774), so wird auffallen, daß trotz oftmaligen Wandels im Verständnis

der Aufgabe dieser theologischen Disziplin auch Wiederholungen von Grundkonzeptionen aufzutreten, die zeitlich relativ weit auseinander liegen können. So postulierte bereits 1841 der Tübinger Pastoraltheologe A. Graf, in Ergänzung der spekulativen und historischen Theologie, eine Pastoraltheologie, deren Gegenstand die ›Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft‹ sein sollte. Und die Pastoraltheologie heute sieht in ziemlich gleicher Weise ihre Aufgabe: zu untersuchen, wie die Kirche jetzt und in die Zukunft hinein sich vollziehen kann. Das bedeutet aber, daß gemeinsam mit der Reflexion jener Wirklichkeiten, die man als kirchliche Grundvollzüge bezeichnet, auch solche aktuellen Fragen zu bedenken sind, mit denen sich Wissenschaften wie Soziologie, Psychologie, Medizin, Publizistik, Geschichte, Politologie usw. auseinandersetzen. Um die Wende des vorigen Jahrhunderts waren diese ›profanen‹ Wissenschaften überhaupt nicht oder zu fachbegrenzt entwickelt, um von der Pastoraltheologie für ihre Aufgabe einbezogen zu werden. Heute hingegen hängen Wirksamkeit und Glaubwürdigkeit der Pastoraltheologie u. a. auch davon ab, ob sie es auf breitester Ebene zuwege bringt, für die Ergebnisse dieser nicht-theologischen Wissenschaften offen zu sein und sich deren Arbeitsweisen zuzuwenden.

Trotz des raschen Fortschritts auf dem Gebiet der Psychologie mag es verwundern, daß im deutschen Sprachraum bis jetzt nur ganz wenige pastoralpsychologische Arbeiten erschienen sind, die den berechtigten Forderungen danach gerecht werden. Schon von daher wird man das Buch von H. Faber und E. van der Schoot begrüßen. Diese Veröffentlichung macht darüber hinaus deutlich, daß eine Hinwendung der Pastoraltheologie zur Psychologie z. B. für die wissenschaftliche Pastoral den Verzicht auf eine eigene fachspezifische Einzelmethode bedeutet, was im Gesamt der Theologie vielleicht auffallen mag.

Die beiden Verfasser, ihrer Selbsteinschätzung nach »aus zwei verschiedenen kirchlichen Richtungen herkommend« (5), legen ihre Beiträge in dem Buch getrennt vor. Es soll nämlich durch den manchmal auftretenden Unterschied der Auffassungen dazu beigetragen werden, die Diskussion über das Thema des Buches in Gang zu halten.

Die Hauptaussage der Arbeit liegt darin, »daß das neue Interesse für das pastorale Gespräch aus dem Bewußtsein herrührt, daß man auch in der seelsorgerlichen Arbeit mit der einstigen Betonung des Inhalts nicht auskommt, sondern daß offenbar am seelsorgerlichen Kontakt als solchem etwas fehlt, was eine Mitteilung der ›Verkündigung‹, des Kerygmas, möglich macht« (13). Die entscheidende Komponente, die zum bloßen Wortwechsel hinzutritt, kann als Prozeß charakterisiert werden, der wesentlich durch Gefühle bestimmt ist (46). Die von

den Autoren bevorzugte und dargestellte Technik der Gesprächsführung ist eine geringfügige Abwandlung der von C. R. Rogers entwickelten Gesprächstherapie. Danach wird ein deutlich strukturiertes Beziehungsverhältnis angestrebt, welches durch verbale Kommunikation herbeigeführt ist und das den Klienten befähigt, ein Verständnis seiner selbst in einem Grade zu erreichen, daß er hierdurch imstande ist, für sich positive Schritte aufgrund dieser neuen Orientierung zu unternehmen (27–39). Etwas vergrößert können die Forderungen von Rogers in diesen Momenten zusammengefaßt werden: ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis als Bei-dem-andere-Sein sowie eine nicht-direktive Gesprächsführung (40–45). Während diese ausschließlich psychotherapeutische Vorgehensweise ihr Ziel darin sieht, dem Menschen zu helfen, zu sich selber zu kommen, seine Probleme in einer nicht mehr ›krankhaften‹, neurotischen Art zu bewältigen, kommt beim pastoralen Gespräch eine neue, diesem Gesprächstyp eigene Dimension hinzu: solche »Situationen (Tod, Leiden, Kampf, Schuld usw.), deren Erleben häufig mit neurotischen Reaktionen verknüpft sein mag, die aber trotzdem normale existenzielle Konflikte sind, die durch Psychotherapie nicht erleichtert werden können«, im Glauben zu bestehen (42).

Anhand von zahlreichen Gesprächsanalysen, denen Tonbandaufnahmen zugrunde lagen, wird auf die praktisch bedeutsamen methodischen Probleme pastoraler Gesprächsführung hingewiesen (54–80). Nach Meinung von Faber sind für das erfolgreiche Gelingen eines Gesprächs vorab drei methodische Begriffe von großer Bedeutung: »empathy«, »frame of reference« und »zurückspiegeln« (34 f). Mit »empathy« ist gemeint, daß der pastoral Tätige dem anderen im Wechsel und in der Folge seiner Gefühle folgt, ohne eine gesunde Distanz aufzugeben. Unter »frame of reference« hingegen wird das Bezugssystem der Gefühle und Gedanken des anderen in einem bestimmten Augenblick verstanden. Von hier aus ist der dritte Begriff, das »Zurückspiegeln«, am ehesten zu erhellen. Es wird dabei nicht intendiert, mit anderen Worten noch einmal das zu sagen, was der andere bereits ausgesprochen hat, sondern es gilt »sich in die Gefühle hineinzuversetzen, die der andere in seinen Worten ›hervorgebracht‹ hat und diese mit unseren Worten zu ihm zurückzuspiegeln« (34). Unter den zahlreichen Möglichkeiten, bei zu geringer Beachtung dieser Grundvariablen ein Gespräch ›totlaufen‹ zu lassen, führt Faber als häufigste »technische« Fehler auf: ausschließliche Reaktion auf den Inhalt bei Negation der Gefühle; moralisieren und dadurch u. U. den anderen bagatellisieren oder dessen Gefühle abweisen; generalisieren und so den Gefühlsablauf unterbrechen; diagnostizieren, interpretieren oder dogmatisieren, was jedesmal einem direktiven Vorgehen gleichkommt (51–58).

Im Anschluß an diese methodischen Fragen stellt Faber einige theoretische Aspekte des seelsorgerlichen Gesprächs zusammen. Dabei bemüht sich der Autor in redlicher Weise, sowohl dem möglichen Vorwurf einer Psychologisierung theologischen Gedankenguts als auch einer »Pneumatisierung« psychologischer Fakten entgegenzutreten. Er demonstriert eine Art Ausgleich und Verständigungsmöglichkeit zwischen diesen beiden denkbaren Weisen einseitiger Betrachtung, wenn er über das Zeugnis des Heiligen Geistes (94 f), den seelsorgerlichen Habitus (91–94), über Amt, Gemeinde, Wort Gottes (96–99) schreibt. In den letzten Abschnitten seines Beitrages versucht er das von ihm vortragene »counseling« gegen einige der wichtigsten Faktoren der klassischen Psychotherapie abzuheben und eine geraffte Zusammenfassung des »clinical training« zu geben, wie es in den Niederlanden seit ca. 1960 praktiziert wird (109–119).

Für den zweiten Teil des Buches (121–232) zeichnet E. van der Schoot. Er geht davon aus, daß er die strukturellen Komponenten seelsorgerlichen Gesprächs, in Abhebung von anderen Gesprächssituationen, aufzuzeigen versucht. Dabei tritt die eingangs erwähnte Verschiedenheit beider Autoren in manchen theologischen Fragen zu Tage. Während Faber den presbyteralen Amtsträger z. B. mehr unter dem Gesichtspunkt des prophetischen Hirten, des individual-charismatischen Dieners der Gemeinde sieht (97), betont van der Schoot in stärkerem Maße die kirchenamtliche Verankerung, die durch Christus verliehene Symbolbedeutung des Pastors (124, 126, 131). Dennoch ist auch nach ihm das Spezifikum seelsorgerlichen Gesprächs »nicht im Gegenstand des Gesprächs« zu suchen (122), sondern im kirchlichen Auftrag, im Wissen der Menschen, »daß sie vor Gottes Angesicht stehen« und in der Konfrontation aller Lebensfragen mit dem Evangelium, »gestellt in das Licht des Glaubens« (126 f). In konsequenter Weiterführung seiner gemeinde-amtlichen Bestimmung des Presbyters hebt van der Schoot einige »spezifische Hilfsquellen« für das seelsorgerliche Gespräch heraus, das nicht aus einer isolierten Situation herkommt, vielmehr von einer (religiösen) Gemeinde seine Determinanten erhält. Danach wird das pastorale Gespräch – ein Bemühen um das »Heilwerden« des Ratsuchenden – nicht nur von der Gemeinschaft der Gemeinde initiiert und nach dem Gespräch weitergetragen (133–136), sondern auch von der Liturgie (136 ff), dem Gebet (außerhalb und während des seelsorgerlichen Gesprächs, 138–141), der Beichte und Reue (141–147), vom Erteilen des Segens (147 ff) sowie von Bibel und anderen Schriften als Hilfsmittel im pastoralen Gespräch (149 f). Umgekehrt kann ein »sauberes und nuancenreiches psychologisches Denken« zu größerer theologischer Klarheit führen und damit selber zu einem Hilfsmittel

werden. Für diesen Zweck, der letztlich nur unter dem Moment der Freiheit im seelsorgerlichen Gespräch anzustreben ist, gibt es neben der non-direkten Methode auch andere Weisen einer pastoralen Gesprächskommunikation (van der Schoot nennt z. B. das Vorspielen einer Schallplatte oder eines Tonbandes, das Hinweisen auf einen Film, den sich der Ratsuchende in seiner Situation ansehen sollte u. ä.). Dennoch müßte derartiges Verhalten als eine kreative Antwort erst aus dem geduldigen Hin-hören herauswachsen (150).

In dem Abschnitt über die »Technik« pastoraler Gesprächsführung werden neben »counseling« (165–182) noch weitere Möglichkeiten referiert: Gelegenheit geben, sich auszusprechen (152 ff); Verwendung suggestiver Elemente im seelsorgerlichen Gespräch (154–157); Persuasion (nicht als konsequent angewandte Form von Psychotherapie verstanden, 157–160); erhellende Gespräche, die sowohl durch »analytisch-persuasive« Verfahren, als durch hinreichende Kenntnis menschlicher Konflikte gekennzeichnet sind (160–164). Dennoch müßte jeder pastoral Tätige mit sich selber ausmachen, »wo er seine Grenze zieht, und dies mit dem Betroffenen jeweils bespricht. Ich kenne fähige Seelsorger, die ganz bewußt von einem psychologisch tieferen Eingehen auf Lebensschwierigkeiten absehen und recht schnell geneigt sind, den anderen auf fachmännische Hilfe hinzuweisen. Dies scheint mir eine zu verantwortende Möglichkeit zu sein« (164).

Beide Autoren des Buches haben eine Anzahl Versuche unternommen, das Training und die Ausbildung, die sie verfechten, in die Praxis umzusetzen. Ein kurzer Abriss der angewandten Vorgehensweisen (208–232) läßt trotz der großen Ähnlichkeit zum gleichartigen amerikanischen »pastoral counseling« eine Verschiedenheit darin erkennen, daß man sich in Holland neben praktischen Übungen intensiver um theoretische Erhellungen von Gesprächssituationen bemüht, als dies in den USA geschieht. Als bedeutsam stellt van der Schoot am Ende seines Beitrages heraus, daß sowohl »die Liebe, die dem anderen in wirklicher Aufmerksamkeit und Wärme entgegengebracht wird«, als auch die Technik »einer fehlerlos gehandhabten non-direktiven Gesprächsführung zu nichts führen«, wenn sie ohne Beziehung zueinander angewendet werden (223).

Als praktische Konsequenz aus dieser pastoralpsychologischen Studie fordert van der Schoot, daß die Erfahrungen auf dem Gebiet der pastoralen verbalen Kommunikation zu einer »Wandlung« in der Presbyterausbildung und zu einer besonderen Schulung während der ersten seelsorgerlichen Jahre führen müßten (230).

Eine kritische Würdigung des Buches von H. Faber und E. van der Schoot ist wohl im deutschen Sprachraum solange nicht möglich, als

keine gleichwertigen pastoralpsychologischen Ausbildungsangebote und damit empirisch erhebbares Erfahrungsmaterial gegeben sind, wie sie in Holland (und Frankreich) bereits seit einigen Jahren vorliegen. Hansjörg Schild

HANS JÜRGEN SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Kösel-Verlag, München 1969.

Die säkularisierte Weltwirklichkeit schafft für den heutigen Menschen in seiner Gottesfrage eine neue, ganz andersartige Ausgangsposition. Mit Unbehagen wird der vordergründige Rückgriff auf ein ›höchstes Wesen‹ registriert, das nur eine Flucht vor dem diesseitigen Engagement in eine falsche Glaubensgeborgenheit darstellt. Angesichts der Erfahrung einer möglichen Machbarkeit oder Sinnlosigkeit der Gottesfrage verliert die Frage »Wer ist das eigentlich – Gott?« jeden polemischen Unterton. Vielmehr wird sie mit Interesse vorgetragen. War sie früher eine Frage, die in den Bereich des Intimen zurückverwiesen wurde, so gebührt ihr heute in der Konfrontation mit Technik und Politik der Platz der Öffentlichkeit (11).

Einen Ausgangspunkt zu der sich heute neu ergebenden Fragestellung kann dieser Sammelband bieten. Das Buch, dem eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks zugrunde liegt, ist als 169. Band in der Reihe ›Bücher der Neunzehn‹ erschienen. Ein breiterer Leserkreis also soll damit angesprochen werden. Dem Leser soll damit der Schritt »von der Information zur Diskussion« ermöglicht werden (11).

Die 21 Beiträge (je ca. 9 bis 12 Seiten umfassend) gliedern sich in drei Kapitel. In einem ersten Kapitel sind einige Gesichtspunkte ausgewählt, unter denen die gestellte Frage gesehen werden kann. Ein Psychologe, Naturforscher, Literat, Philosoph, Politiker, Sozialwissenschaftler und Theologe kommen hier zu Wort. Rückblickend auf das Alte und Neue Testament, auf die griechische Philosophie, die Kirchenväter, Hochscholastik und Neuzeit werden in einem zweiten Kapitel die Antworten dieser Epochen skizziert. Die Beiträge des dritten Kapitels wollen versuchen, Möglichkeiten des Glaubens an Gott für den in die Zukunft lebenden Menschen anzureißen. Diese drei Kapitel werden von einer einleitenden Meditation über das Wort »Gott« (K. Rahner) und einer kommentarhaften Zusammenfassung (H. Vorgrimler) umschlossen.

Auf zwei Beiträge soll nun näher eingegangen werden, da sie den durch die Frage erstellten Aufriß des Buches am besten wiedergeben:

Sehr provozierend, obwohl der Autor selbst auf eine Provokation des Atheismus verzichtet (219), erscheint der Beitrag von J. Améry ›*Provokation des Atheismus*‹. In seinen Überlegungen über den christlichen Gesprächspartner zitiert er D. Sölle als Vertreterin einer aufge-

klärten und toleranten Theologie. Ihre theologischen Interpretationen, von denen er einige wiedergibt, (aus: ›*Atheistisch an Gott glauben*‹, Olten 1968, 79 u. 84), bezeichnen Améry als Leerformeln. Er folgert daraus: »Der Glaubensfreie kann demnach recht wohl verstehen, was mit der leiblichen Auferstehung der Gottesmutter gemeint ist, wenn er selbst ... sich mit einiger Fassungslosigkeit fragt, wie es Pius XII. unternehmen konnte, dieses Dogma noch zur Jahrhundertmitte zu verkünden. Immerhin, er weiß, um welchen Tatbestand es da geht. Er weiß das aber nicht und kann sich nicht das mindeste vorstellen unter der Versicherung Dorothee Sölles, daß Christus über das Bewußtsein einiger Leute in die Geschichte aller Leute auferstanden sei – und er wird diese Spekulation als inhaltsleer oder rein metaphorisch, also literarisch abzutun geneigt sein« (212f). Für den Agnostiker und Atheisten bedeutet eine solche ›Selbstsäkularisierung des Christentums‹ ein Außergefachtsetzen des Glaubens und des Unglaubens (214). Jedenfalls stellt Améry »nur mit höflichem Erstaunen« fest, daß es ihm, »dem Atheisten als überflüssig erscheinen läßt, noch mit freidenkerischem Eifer auf den Plan zu treten« (213). Deshalb erhebt der Rezensent die Frage, ob nicht ein mangels genügender Aufrichtigkeit inhaltsleeres Interpretationschristentum den Atheisten und Agnostiker zur Feststellung zwingt, daß es sich bei der »Kooperation christlicher und glaubensfreier Kräfte bei der geschichtlichen Verwirklichung von etwas Neuem und Anderem« um nichts anderes handelt als etwas, »das man ›Gott‹ nennen mag oder den ›Menschen‹« (218). Amérys Beitrag schließt deshalb mit der Feststellung: »Die Zukunft gehört der christlich-atheistischen Zusammenarbeit an der Errichtung einer befriedeten Welt« (218).

Der Ansicht von der Vertauschbarkeit der Begriffe Gott – Mensch steht die Forderung des Beitrages von A. Auer (›*Gottes Herrschaft im Planungszeitalter*‹) gegenüber: die Chance des Christen besteht in einem entschlossenen Engagement in der irdischen Zukunft der Welt. Soll der Christ nicht als Phantast gelten, so muß er vom Glauben an Jesus Christus getragen sein. Diese Forderung stützt Auer mit einem Zitat aus einer Rede von A. Camus, gehalten 1948 vor dem Dominikanerkonvent von Latour-Maubourg: »Unsere heutige Welt erwartet von den Christen, daß sie auch künftig Christen bleiben« (259). Zwischen diesen beiden aufgezeigten Positionen – J. Améry, der mit der von D. Sölle gelieferten Leerformel jedes Hindernis beseitigt sieht, und A. Auer, der mit dem Camus-Wort auf dem Hindernis des Christlichen bestehen bleibt – ist die Frage dieses Sammelwerkes annähernd abgesteckt. Was dazwischen steht, ist ein sehr behutsames Reden von Gott. Es handelt sich hier um eine Weigerung, »Gott zu definieren« und damit zu einem

Schnitzbild zu machen. So stellt H. Vorgrimler in der Zusammenfassung fest, daß nicht so sehr die Frage »Wer ist Gott?« und »Ist Gott« als vielmehr »Wie ist Gott nicht?« und »Wie ist Gott?« behandelt wurde (277). Gott kann nie begriffen werden, es steht ihm frei, sich in Herrlichkeit und in Schweigen zu zeigen und nur ein einziges Bild seiner selbst zu erlauben, dem Menschen (A. Deissler), der das Wesen ist, »das in Ewigkeit zu Gott Du sagen soll« (J. Ratzinger). In dieser Rolle ist der Mensch unfähig, die Zukunft zu machen: weder durch Technologie, Politik, noch durch Theologie. Jedoch bleibt dem Theologen in seiner Rede von Gott die aufgegebenen Botschaft des »gekreuzigten Künders«. Mit dieser Armut des Wissens kann er sich gegen alle »technologischen oder politischen Ideologien der Zukunft« und gegen jede »vorweggenommene oder erschlichene Erfüllung dieser Zukunft« spreizen (J. B. Metz). So kann dieses thematisch weitgespannte Buch gerade für die Verkündigung sehr konkrete Anregungen geben, sei es in der Schule, für die Predigt oder für die Erwachsenenbildung; es vermag mancherorts tatsächlich herauszufordern, in einer neuen Weise von Gott zu sprechen.

Peter Schleicher

Theresia Hauser, geb. 1921. Studium am Seminar für Seelsorgshilfe Freiburg/B. Studien in Theologie und Pädagogik. Von 1956-64 Bundesführerin des BDKJ in Düsseldorf und Schriftleiterin der Zeitschrift *Die Jungführerin*. 1965-68 Leiterin des Bildungsreferats im Landesverband des Frauenbundes in München. Seit 1967 Schriftleitung *Das Thema* (Handreichungen für Gruppenarbeit mit Erwachsenen). Seit 1967 Leiterin der Arbeitsgemeinschaft Frauen-seelsorge Bayern und Referentin für Frauen-seelsorge des Erzbistums München-Freising. Veröffentlichte u. a. mehrere Handreichungen für Gruppenarbeit bzw. Jugendarbeit.

Anschrift: 8 München 45, Schleißheimer Straße 466/6

Hinweise

Herbert Vorgrimler, geb. 1929. 1958 Promotion zum Dr. theol. Mitarbeit am *Lexikon für Theologie und Kirche*. Schriftleiter der Reihe *Quaestiones disputatae*. Herausgeber mehrerer Sammelwerke. Seit 1968 Professor für Dogmatik in Luzern.

Anschrift: 7800 Freiburg, Unterer Mühlenweg 61

Felix Funke ss. cc., geb. 1937. Studium der Philosophie und Theologie in Simpelveld (Holl.) und Rom. 1959 zum Priester geweiht. 1967 Promotion zum Dr. theol. Seit 1961 Lektor am Ordensseminar in Simpelveld. Veröffentlichte u. a.: *Zwischen Sünde und Rechtfertigung* (Diss.).

Anschrift: Simpelveld (Holl.), Collegium Damianum

Gottfried Hierzenberger, geb. 1937. Studium der Theologie in Wien und Tübingen. 1965 Promotion zum Dr. theol. Seit 1968 Verlagslektor bei Herder/Wien. Veröffentlichte u. a.: *Weltbewertung bei Paulus* (Diss.); *Der magische Rest; Mit der Bibel leben* (Bd. 1 und 2).

Anschrift: A-1090 Wien, Liechtensteinstr. 45a/12