

3. Die unverzichtbare Bedeutung der Beichte für das Leben des Christen erfordert entsprechende zeitliche und räumliche Voraussetzungen. Die Beichtgelegenheit muß mit dem Arbeits- und Freizeitrythmus des heutigen Menschen angepaßt werden. In der Gemeinde und im Bezirk sollen Möglichkeiten zum Beichtgespräch fest eingerichtet werden. Die Beichte darf nicht während der Eucharistiefeier stattfinden.

4. Die Bischöfe sollen Kurse anbieten, in denen die Priester zur Ausübung ihres Dienstes in Beratung und Einzelgespräch in Bußgottesdienst und Bußsakrament besser befähigt werden. Die Priester sind verpflichtet, an solchen Kursen teilzunehmen. Ebenso sollen Laien für den Dienst der geistlichen Beratung und Führung entdeckt und geschult werden.

Empfehlungen

Die Synode gibt folgende *Empfehlungen*:

1. Um die Fastenzeit als längeren Zeitraum der Buße in unseren Gemeinden bewußt zu machen, empfehlen sich Bußgottesdienste, Exerzitien und Einkehrtage bestimmter Gruppen der Gemeinde, Gelegenheiten zum Empfang des Bußsakramentes, Bußwallfahrten, Formen gemeinsamen Konsumverzichtes, besonders im Hinblick auf die Verantwortung für die Dritte Welt (Misereor, Adveniat).

2. Der Mensch lebt im Wochenrythmus. Der Freitag ist nach alter Tradition Tag der Buße. Die Teilnahme an Buß- oder Gebetsgottesdiensten und Konsumverzicht im Sinne der Aktion „Brüderlich teilen“ können dies verdeutlichen.

3. Unabhängig von Tagen und Zeiten zeigt sich die Bußgesinnung der Gemeinde in der beständigen Sorge für Alleinstehende, Alte, Kranke und für die Randgruppen der Gesellschaft.

4. Der Zeitpunkt der Erstbeichte der Kinder kann heute weitgehend nicht mehr von der Altersstufe her bestimmt werden. Die konkrete Glaubenssituation des Kindes, vor allem seine Familie bzw. die sie vertretende Lebensgruppe, ist für den Zeitpunkt entscheidend. Darum soll nach Möglichkeit die Vorbereitung auf die Erstbeichte außerhalb der Schule stattfinden. Dadurch wird die Zusammenarbeit mit den Eltern gefördert. Wegen der Mobilität vor allem junger Familien soll in der Gemeinde jährlich eine Vorbereitung der Kinder auf die Erstbeichte angeboten werden.

Gestattet die Glaubenssituation des Kindes den Empfang der Eucharistie während der ersten Schuljahre, soll die Erstbeichte nach der Erstkommunion liegen.

5. Die theologische Frage, ob der Bußgottesdienst eine Form des Bußsakramentes sein kann, soll vordringlich wegen ihrer pastoralen Bedeutung geklärt werden.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Die Symbolik des Bösen

Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur

Zu den bedeutendsten französischen Philosophen der Gegenwart, die sich der jüdisch-christlichen Überlieferung verpflichtet wissen, gehört *Paul Ricœur* (geb. 1913). Er lehrt seit vielen Jahren in Nanterre bei Paris und ist mit Gabriel Marcel befreundet. Als Phänomenologe hat er sich die Aufgabe gestellt, die philosophische Anthropologie durch die Hermeneutik der Symbole dergestalt zu erweitern, daß die der spekulativen und kategorialen Bestimmung des Daseins *vorausliegenden* Existenz- und Weltbezüge der symbolischen Erfahrung in Erinnerung gerufen werden. Ricœur entdeckte auf diesem Wege, daß es darauf ankommt, nicht *hinter* die Symbole zu gelangen, um sie zu rationalisieren, sondern sich ihrer Offenbarungsmacht nachdenkend zu stellen. Von dieser Einsicht aus wurde er auch einer der ersten Kritiker des Strukturalismus, der den Systemcharakter der Sprache auf Kosten ihres intentionalen und dialogischen Wesenszuges überbetont und so in Gefahr gerät, das Menschsein als Ereignis und je neue Geschichte aus den Augen zu verlieren.

In einem nun auch in deutscher Übersetzung vorliegenden zweibändigen Werk (Verlag Karl Alber, Freiburg - München 1971) legt Ricœur eine Phänomenologie der Schuld vor in der Absicht, das *philosophische* Fragen durch die Symbolik des Bösen belehren zu lassen, ohne der Versuchung zur allegorischen Deutung oder zur gnostischen Aufhebung des Bösen nachzugeben. Im ersten Band (Fehlbarkeit des Menschen) erläutert Ricœur die Frage nach der Einbruchstelle des Bösen innerhalb des menschlichen Daseins. Im Zentrum dieser Voruntersuchung steht der Begriff der „Fehlbarkeit“. Wie ist es möglich, daß der Mensch überhaupt zum Bösen tendiert, wie *kann* durch

ihn das Böse in die Welt kommen? Von woher bricht in den Versuch der philosophischen Bestimmung des Bösen die Unmöglichkeit ein, es zu fassen und systematisch einzuordnen? Und warum scheitert die theologische Rechtfertigung des Bösen in der Theodizee?

Eine ontologische Dimension

Ricœur faßt den Widerspruch, auf den die *philosophische* Bestimmung stößt, in den Satz zusammen: *Das Elend der Philosophie ist der Mythos vom Elend*. Wo die abendländische Philosophie bei Platon und Aristoteles, bei Thomas von Aquin und bei Kant oder Hegel das Böse zu definieren versuchte, wurde sie von dem schon daseienden und wirkenden Bösen zurückgeworfen. Der Mensch, der das Böse *setzt*, trifft auf das Menschengeschlecht, das immer schon gefehlt hat. Dieser Vorsprung des Bösen ist *uneinholbar*, denn jeder denkbare Ansatz, ihn einzuholen, trifft auf eine Welt, in der der Mensch bereits vom Bösen betroffen ist, ohne daß er diese Bedrohung von sich aus für immer beseitigen könnte. Die Anfälligkeit des Menschen für das Böse ist allerdings umfaßt von einer *Urbejahung des Seins*, des Guten, der Glückseligkeit, welche die innerste Triebkraft der menschlichen Handlungen und Leidenschaften ist¹.

Ricœur sieht in dieser *ontologischen* Dimension des menschlichen Fühlens und Begehrens eine revolutionäre Kraft. Sie sprengt jedes Anpassungsschema, in das Verhaltensforschung und Psychologie den Menschen stecken oder von dem aus sie ihn auf seine Vitalfunktionen reduzieren wollen. In der *wissenschaftlichen* Objektivierung des

Menschen wird vergessen, daß die Dialektik von Lust und Glück allumfassend, daß sie endlich-unendlich ist, daß sie sich auf die Dauer durch alle Niederlagen hindurch behauptet, daß die Sehnsucht nicht enttäuschbar ist und umgekehrt die Idole des Glücks zerstört, um neu zu beginnen.

Die *Möglichkeit* der Verfehlung ist die Bruchlinie, die durch das menschliche Denken, Fühlen und Handeln im Konflikt vor Urbejahung und existentieller Differenz entsteht. Weil der Mensch nicht mit sich selbst zusammenfällt und demgemäß noch aussteht, was er einmal sein wird, manifestiert sich in dieser Nichtidentität eine Zerbrechlichkeit, in der sich das Böse als „Erzeugnis der Schwäche“ zeigt. So sieht es also doch aus, als ob das Böse allein zu Lasten des Menschen ginge, also doch als eine nur von ihm gesetzte oder zumindest in seinen Existenzraum eingelassene Wirklichkeit verstanden werden könnte. Ricœur interpretiert dieses widerspruchsvolle Verhältnis, indem er aufweist, daß eine bloß *moralische* Interpretation des Bösen bereits durch den *Mythos der Unschuld* in Frage gestellt wird, der dem Mythos vom Fall vorausgeht. Im Schlußteil des ersten Bandes wird diese für die Wahrnehmung der Priorität des Guten vor dem Bösen entscheidende Erkenntnis festgehalten und zugleich schon darauf hingewiesen, daß der Übergang von der Unschuld in das Schuldigwerden des Menschen, die Tat einer *abhängigen* Freiheit ist. Diese zeigt ihrerseits in die *übermenschliche* Dimension der Herkunft des Bösen, die allein die Ursymbolik von Makel, Sünde und Schuld und die Mythen vom Anfang und vom Ende bewahren.

Der wesentlich umfangreichere zweite Band (Symbolik des Bösen) ist darauf angelegt, den Wahrheitsanspruch der *Symbolik des Bösen* wiederzugewinnen, das heißt jene Erfahrung zu „wiederholen“, die der Mythos bezeugt. Diese Erinnerung soll nach Ricœur dazu führen, die universale Verflochtenheit der menschlichen Grunderfahrungen erneut in den Blick zu nehmen. Er zieht aus der Tatsache, daß wir in einer Zeit des Verlustes der mythischen Dimension leben, die Konsequenz:

„Gerade weil wir nach der Trennung von Mythos und Geschichte leben und denken, kann die Entmythologisierung unserer Geschichte umschlagen in ein Verständnis des Mythos als Mythos und kann sie uns erstmals in der Geschichte der Kultur die *mythische Dimension* zu fassen geben . . . dank dem Mythos wird die Erfahrung von der entscheidenden Geschichte des Verderbens und Heils der Menschen durchzogen.“

Der maßgebende *geschichtliche Bezugspunkt* ist für Ricœur die abendländische Überlieferung, genauer die *Begegnung* der jüdischen Quelle mit dem griechischen Ursprung. Die Symbolik des Bösen wird deshalb vom Schuldbewußtsein ausgelegt, wie es sich bei den Griechen und in Israel herausgebildet hat. Eine erste, sich zäh haltende Rationalisierung des Leidens ist der *ethische Schrecken*. „Nicht aus Liebe betritt der Mensch die ethische Welt, sondern aus Furcht.“ Das Leiden erklären heißt, es auf die Verletzung einer Ordnung, auf eine Befleckung, eine Unreinheit zurückzuführen. Die Angst vor dem Einbruch des Bösen verengt sich zur Angst vor dem Unreinen. Sie hat zur Folge, daß Leiden und Strafe, Unglück und Schuld in ein erklärendes Verhältnis zueinander gebracht werden, als ob das eine notwendig aus dem andern entstehen müßte. „Die Sorge vor Befleckung“ heißt es bei Ricœur, „belädt sich mit allen Befürchtungen und

Schmerzen; noch vor jeder direkten Anklage ist der Mensch bereits dumpf des Übelstandes der Welt bezichtigt; übel bezichtigt, so erscheint uns der Mensch am Ursprung seiner ethischen Erfahrung.“ Die ethische Rationalisierung des Unheils in der Verrechnung des Bösen mit der Schuld läßt sich aber angesichts des *unschuldig* Leidenden nicht halten. Diese so aufgeteilte Welt stürzt unter den Anklagen des babylonischen und des hebräischen Hiob zusammen, während das strafrechtliche Denken der Griechen durch die Dissonanzen der Existenz Erfahrung der Tragödie begrenzt wird.

Das Vermögen der menschlichen Wahl

In einem zweiten Schritt seiner Phänomenologie der Schuld fragt sich Ricœur, von woher in Israel die „Sünde“ als Verfehlung des Menschen, für die er einzustehen hat, bestimmt wird. Dabei fällt schon zu Beginn eine grundlegende Entscheidung, durch die ein in der jüdischen legalistischen Frömmigkeit und in der Überlieferung der christlichen Moral herrschendes Mißverständnis aufgedeckt wird.

Die Sünde ist biblisch verstanden durchgehend zuerst eine *religiöse* und nicht eine *moralische* Größe. Die Einsatzstelle für die Erfahrung dieses Bezuges ist nicht das „unglückliche Bewußtsein“. Es ist der *Bund*, den Gott mit seinem auserwählten Volk geschlossen hat.

„Erst in einer *vorgängigen Dimension der Begegnung*“, heißt es bei Ricœur, „kann so etwas wie die *Abwesenheit und das Schweigen Gottes im Gegenlauf zu der eitlen und hohlen Existenz des Menschen begriffen werden. Darum ist die vorgängige Einsetzung dieses Bundes entscheidend für das Sündenbewußtsein; so erst wird aus der Sünde eine Verletzung des Bundes.*“

Das Bundesverhältnis, in das sich der Mensch durch die biblische Offenbarung gestellt sieht², ist das Maß der Sünde, und es verleiht ihr eine echte Transzendenz gegenüber dem Schuldbewußtsein. Wenn das philosophische Nachdenken diese unfassliche Initiative verstehen will, sieht es sich gezwungen, einen Sprung in eine *andere* Sprache zu tun, die dem Wort der griechischen Spekulation fremd ist. Es ist das *prophetische Wort* in seiner unübertrefflichen Bildkraft und Geschichtsnähe, das die bevorstehende Katastrophe ankündigt, mit der Drohung aber immer die Verheißung verbindet. Ricœur erschließt die sündige Situation des Menschen vor Gott im Verständnis Israels durch das Symbol des göttlichen Zornes, indem er Texte von Amos, Hosea und Jesaja interpretiert. So sehr der „Tag Jahwes“ eine Strafe für das abtrünnige und halsstarrige Israel ankündigt, so sehr bleibt die Drohung geschichtlich eingeengt. Sie ist nicht ewige Verdammnis, sondern immer *Ruf zur Umkehr*. Der Zorn Gottes ist, wie es die Ehe-Metapher bei Hosea und Jeremia am schönsten ausspricht, nur die Traurigkeit der Liebe. Der symbolische Reichtum des Begriffspaares „Umkehr — Vergebung“ ist nicht auszuschöpfen. Hier trifft die Grundlosigkeit der Gnade mit der Freiheit des Menschen zusammen, ohne die er nicht als Ebenbild Gottes geschaffen wäre. Ricœur spricht von der bestürzenden Entschiedenheit, mit der die Bibel an der *Wahlmöglichkeit* des Menschen festhält, wenn er sagt:

„Dieses *aufschiebende Vermögen der menschlichen Wahl*, davon die Vergebung bedingt scheint, erinnert uns an die *berühmte Wahl im Deuteronomium*: ‚Siehe, ich gebe heute

vor euch hin Segen und Fluch (11, 26). Siehe, heute habe ich vor dich gegeben das Leben und das Gute, den Tod und das Böse (30, 15).^c Demgemäß läßt die Symbolik der ‚Umkehr‘ und ‚Vergebung‘, in ihrem Ursprungsland begriffen, alle Aporien der Gnaden- und Willenstheologie, der Prädestinations- und der Freiheitstheologie unentschieden. Vielleicht aber hält diese Symbolik auch ein überlogisches Zusammenstimmen der Pole bereit, die in der Spekulation isoliert und einander entgegengesetzt werden.“

Innerhalb des Realismus der Sünde, wie ihn die Bibel kennt, tut sich eine neue Dimension dort auf, wo die den Menschen aller Zeiten umtreibende Frage nach dem Ursprung des Bösen durchscheint. Dem wirklichen Bösen, das die Propheten anklagen und für das der Mensch zur Verantwortung gezogen wird, geht ein mögliches Böses im Sinne der Versuchbarkeit und der Anfälligkeit voraus. Von diesem menschheitlich-universalen Zug des Bösen erzählt die biblische Schöpfungsgeschichte in Adams Sündenfall. Es spricht für den geistigen Spürsinn und die Einbildungskraft Ricœurs, daß er bereits 1960, dem Erscheinungsjahr des hier erörterten Werkes in der französischen Originalausgabe, die erst in den letzten Jahren voll wirksam gewordene Kritik der alttestamentlichen Forschung an der überlieferten Erbsündelehre vorausnimmt (vgl. HK, September 1971, 485—490). Die christlich-kirchliche Überlieferung hat durch die ethische und biologische Kategorien vermischende Lehre von der Erbsünde als eines individuell vererbaren Faktums die *creatorische Solidarität aller Menschen vergessen*. Der Begriff der Erbsünde ist nach Ricœur eine späte Rationalisierung. Mit dem Alttestamentler K. Westermann³ und O. Loretz⁴ kommt er zum Ergebnis, daß es von der Genesis her ausgeschlossen ist, die Erzählung vom „Fall“ Adams und Evas individuell zu deuten. Geschildert wird nicht die Erfahrung zweier geschichtlicher Individuen; Adam und Eva sind vielmehr die urzeitlichen Repräsentanten der Menschheit, und mit dem Ungehorsam ist ein urzeitliches Geschehen und nicht ein in der Geschichte fixierbarer Augenblick gemeint.

„Der Schaden ist gar nicht zu ermessen, der in so vielen christlichen Jahrhunderten den Menschen angetan wurde, zuerst durch die wörtliche Interpretation der Adamsgeschichte, dann durch die Vermengung dieses wie ein historischer Bericht behandelten Mythos mit der späteren, und zwar vor allem mit der augustinischen Spekulation über die Erbsünde. Mit der Zumutung an die Gläubigen, diesen mythisch-spekulativen Blick zu bekennen und ihn als eine selbstgenügsame Erklärung hinzunehmen, haben die Theologen ungebührlicherweise ein *sacrificium intellectus* gerade da gefordert, wo es galt, den Gläubigen eine durch Symbolik vertiefte Einsicht in ihre gegenwärtige Verfassung zu erwecken.“

Deshalb gilt es für Ricœur, die *kosmische und menschheitliche Dimension* des adamitischen Sündenfalles wiederzuentdecken und von hier aus die Adam-Christus-Typologie des Römerbriefes neu zu lesen.

Philosophische Aporien einer Rechtfertigung

Aus dem zweiten Teil der „Symbolik des Bösen“ greifen wir nun noch jene Abschnitte heraus, die die schwerwiegende Frage aufgreifen, ob es dem Menschen, griechisch und hebräisch gesehen, gelingt, die Last des Bösen in der

Welt allein zu tragen. Hält der Mensch, auch nachdem sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen von der Theogonie in die Anthropogonie bei Aischylos verlagert hat und der biblische Sündenfall in einer schon vollendeten und guten Schöpfung auftritt, das Böse als „rein menschliches“ Ereignis aus?

Die griechische Tragödie gibt darauf die Antwort in ihrer *tragischen Theologie*. Der „Gefesselte Prometheus“ des Aischylos handelt von der Identität des Guten und Bösen in Gott in ihrer Unbegreiflichkeit. Platon und Aristoteles haben versucht, das Paradox des bösen Gottes und der menschlichen Schuld philosophisch abzuschwächen. Leibniz und Hegel gehören mit ihrem Ansinnen, das Böse vor Gott innerhalb eines Systems der Metaphysik zu rechtfertigen, in diese Richtung der abendländischen Tradition. Und wenn die spekulative Theologie die „Unschuld Gottes“ retten will, denkt sie nach Ricœur in derselben Blickbahn. Indem Ricœur die tragische Gestalt des Zeus und die Theologie der göttlichen Verblendung (König Odipus) herausstellt, macht er eindringlich bewußt, wie unversöhnbar sie der Philosophie gegenübersteht. Geschieht die Befreiung außerhalb des Tragischen? Sie vollzieht sich nur *im* tragischen Mythos, dessen dichterische Gestaltung sich im „Befreiten Prometheus“ ankündigt. Zeus entwickelt sich nicht, er hat zwei Gesichter, die in schärfstem Widerspruch zueinander stehen. Auch für die Hermeneutik der tragischen Gottesgegenwart bei den Griechen ist es erstaunlich, wie nahe Ricœur — offensichtlich völlig unabhängig von Karl Reinhardt — an dessen Deutung der *Gegensätzlichkeit des Zeus* herankommt, die durch keinen „reineren Gottesglauben“ aufzulösen ist.

Auch Ricœur weicht vor diesem göttlichen Spannungsverhältnis nicht zurück, und wir werden gleich noch sehen, wo es in einem anderen Horizont in der Bibel wiederkehrt.

In der Erzählung vom Sündenfall gibt es die *Schlange*. Was bedeutet sie? Sie symbolisiert nach Ricœur etwas vom Menschen *und* etwas von der Welt, eine Seite des Mikrokosmos *und* eine Seite des Makrokosmos, das Chaos in mir, *zwischen* uns und *draußen*. Die Schlange verkörpert jene Seite des Bösen, die von der verantwortlichen Freiheit des Menschen nicht aufgearbeitet werden kann. Vielleicht ist es, so meint Ricœur, dieselbe Realität, die die griechische Tragödie durch das Schauspiel, den Gesang und die chorische Beschwörung zu mildern suchte. Der Mensch findet in seiner Erfahrung das Böse *bereits vor*, keiner setzt es absolut nur von sich aus ins Werk. Gerade Eva, die Adam von Gott zugetraute Gefährtin, verführt ihn. Diese wiederum beschuldigt die Schlange, aber der *Ursprung* der Tat bleibt im Dunklen, das Böse ist in seiner Herkunft *unerklärlich*. Es hat jedoch Folgen von kosmischem Ausmaß, denn die Schlange wird mitbestraft, es besteht also ein Zusammenhang zwischen dem Menschen und der nichtmenschlichen Kreatur. Aber ebenso gewiß ist, daß die von Gott nach dem „Fall“ gegebenen Verheißungen Schöpfung *und* Geschichte umspannen. Gleichwohl enthält die Adamsgeschichte etwas von einer Tragik, die der Mensch niemals überwinden wird. Sie gehört zum Geschick seiner abhängigen Freiheit angesichts des „mysterium iniquitatis“.

In ihre schwerste Krise gerät die ethische Weltanschauung im *Buch Hiob*. Das Paradox ist, daß der Bund zwischen Israel und Jahwe selbst einen ethischen Sinn hat, der die Gefahr einer moralischen Verrechnung des Bösen mit

Schuld und Strafe mit sich bringt. Die Freunde Hiobs sind die Repräsentanten dieser Welt-und-Menschen-Beurteilung. Dagegen erhebt sich die Empörung des *unschuldig* Leidenden und die radikale Infragestellung derjenigen, die den ethischen Gott um jeden Preis rechtfertigen wollen. Ricœur erkennt im Buche Hiob mit anderen Interpreten⁶ eine Wiederbestätigung des Tragischen innerhalb der biblischen Gotteserfahrung und kommt dabei zur Einsicht in die Grenzen einer systematischen Theologie der Liebe; „ihre Ohnmacht, die Gerechtigkeit begrifflich unterzubringen, ist nichts im Vergleich zu ihrer Ohnmacht, die Position des Bösen in der Welt zu erklären: der ‚Zulassungsbegriff‘ zeugt von diesem Scheitern“.

Die theologische Antwort

Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, wie sie der christliche Glaube bekennt, ist die Tragik aber nicht das letzte Wort in der Geschichte. Auf dem langen Weg der Symbolgestalten taucht schon im Alten Testament das *eschatologische Symbol* des leidenden Gottesknechtes bei Deuterocesaja auf. Hier wird die Vergebung angekündigt durch das freiwillige Leiden, das als Sühne für die Vielen angeboten wird. Ricœur zieht von hier aus die Linie zu Jesus, in dem die Figur des Gottesknechtes mit der des Menschensohnes verschmilzt. Sie aber führt eine neue Tragik herauf. Sie besteht darin, daß der König das Opfer sein wird, sein „muß“. So tut sich an der Grenze einer philosophischen Anthropologie des Bösen die Möglichkeit auf, daß das Leiden durch den Opfertod Christi *in Gott* selbst hineingenommen wird. Diese Erniedrigung, dieser Tod des göttlichen Lebens erfüllt die Tragödie und hebt sie auf. In Jesus konvergieren alle Symbolfiguren, er selbst aber ist kein Symbol mehr, sondern als fleischgewordenes Wort das *erfüllte* Bild. Die Bildphänomenologie hat hier im Unterschied zur Theologie ihre Grenze erreicht.

Ricœurs Unternehmen zu fragen, was uns die Symbolik des Bösen zu denken aufgibt, führt bis an die Schwelle des „Mysterium Jesu“ heran. In der Verantwortlichkeit einer philosophischen Hermeneutik, die sich nicht scheut, die Unhaltbarkeit der gleichgültigen Zuschauerrolle in

der Auslegung der Symbole des Bösen aufzudecken, hat sich Ricœur auf den Kampf der Mythen untereinander eingelassen. Dergestalt ist das mit den anderen Mythen in Beziehung gesetzte Hoffnungs- und Befreiungspotential der biblischen Erzählung vom Sündenfall in ihrer Einzigartigkeit nun ein Kernstück innerhalb einer Philosophie der menschlichen Verfehlung.

Es ist bewundernswert, wie lange Ricœur der Versuchung widersteht, die *Unaufhebbarkeit des Tragischen* angesichts des Bösen, das in der Geschichte nicht zu eliminieren ist, abzuschwächen. Die Intensität des Standhaltens beginnt aber dort nachzulassen, wo er eine letzte *Alternative* zu sehen meint: nämlich entweder das Tragische in eine „Seinslogik“ einzubauen oder in eine „Christologie“ aufzuheben. Das Rätsel des nichtmenschlichen Bösen, das in einem undurchdringlichen Zusammenhang mit dem durch den Menschen gesetzten Bösen steht, ist auf keine Weise zu lösen. An ihm scheitert die philosophische und die theologische Argumentation. Auch die Christologie als theologische Lehre vermag den Menschen von der dunklen und verwirrenden Anwesenheit des Bösen im Menschen und in der Geschichte nicht zu befreien (Hi 12, 16–25). An dieser entscheidenden Stelle fehlt bei Ricœur die Auslegung der *neutestamentlichen eschatologischen Symbole* in ihrer Spannung zur *gegenwärtigen* Existenz im Modus der Drangsal und der noch ausstehenden Befreiung. Noch einmal hätte gerade im Blick auf Jesus von Nazareth das prophetische Wort vom „verborgenen Gott“ aufgenommen werden müssen, in dem sich für den Glaubenden die Gewißheit der gegebenen Verheißung so unauflöslich mit dem *Geheimnis Gottes* und darin auch mit seinem *Herrsein über Gut und Böse* verbindet. Walter Strolz

¹ Vgl. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969; W. Struve, *Philosophie und Transzendenz*, Freiburg 1970.

² Walter Zimmerli, *Gottes Offenbarung*, Theologische Bücherei, Bd. 19, München 1969.

³ Klaus Westermann, *Schöpfung*, Themen der Theologie, Bd. 12, Stuttgart 1972.

⁴ Oswald Loretz, *Schöpfung und Mythos — Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis*, Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 32, 1968.

⁵ Karl Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949.

⁶ Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neunkirchen 1970; W. Strolz, *Hiobs Auflehnung gegen Gott*, Opuscula, Bd. 60, Pfullingen 1967.

Zeitbericht

Zur Situation der bundesdeutschen Bistumspresse

Bemühungen um ihre Reform

Dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dem man — ob zu Recht oder zu Unrecht, mag dahingestellt bleiben — gemeinhin nachsagt, es zeichne sich nicht gerade durch ein Übermaß an Mobilität aus, blieb es vorbehalten, in die ermüdende Debatte um „Publik“ einen zwar nicht neuen, aber bisher doch zuwenig beachteten Gesichtspunkt einzubringen. Auf seiner Vollversammlung am 5. November 1971, wenige Tage vor der entscheidenden Sitzung des Verbands der Diözesen Deutschlands, auf der Publik endgültig der bischöfliche Sukkurs entzogen wurde, hielt das ZdK in einer Entschließung fest: „Die Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen

Katholiken bittet . . . die Deutsche Bischofskonferenz, den Verband der Diözesen Deutschlands und alle anderen verantwortlichen Gremien, ein Gesamtkonzept der kirchlichen Aktivitäten auf dem Gebiet der Publizistik anzustreben und in diesem Rahmen sicherzustellen, daß die bestehenden Presseorgane, die das plurale Bild der Meinungen, die im deutschen Katholizismus bestehen, widerspiegeln, im gleichen Maße gefördert, und Einrichtungen, die zentrale Aufgaben im Dienste des Ganzen erfüllen, sowie die Kirchenpresse zeitgemäß ausgebaut und entwickelt werden.“