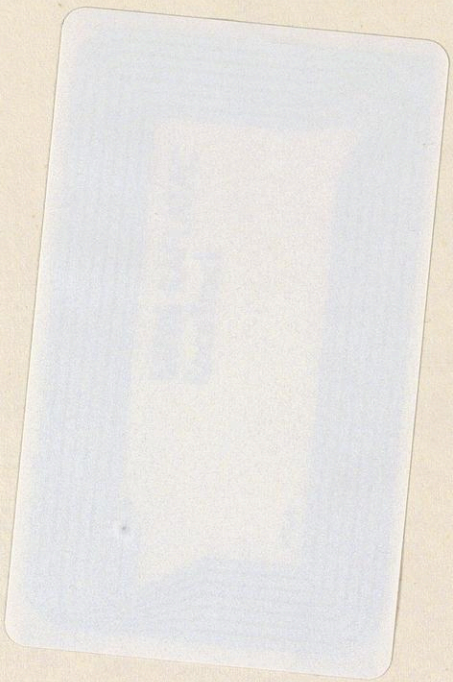


N12<515331712 021

ubTÜBINGEN

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

T Z64/4140 DFG
Fachref. Prof. Hr.

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

H. Vorgrimler: Philosophie ohne Kommunikation

J. A. Fischer: Kirchengeschichte heute / B. Thum: Teilhard de Chardin

W. Suk: Betriebsseelsorge / F. Klostermann: Pfarr-Gemeinschaft

J. Fischl: Gott ist tot / F. Wesenauer: Kleine Ökumene

J. Lenzenweger: Papstwahlen von 1914 und 1922

Gd 584

112. Jahr 1964 · 1. Heft

30. OKT. 1964 Z1

INHALTSVERZEICHNIS

des ersten Heftes 1964

Seite

Philosophie ohne Kommunikation. Von Herbert Vorgrimler 3

Kirchengeschichte heute. Von Joseph A. Fischer 13

Philosophie und Wissenschaft im Weltbild von Teilhard de Chardin 22

Pastoralfragen

Betriebsseelsorge in Österreich. Von Walter Suk 30

Sind unsere Pfarren noch echte Gemeinschaften?
Von Ferdinand Klostermann 37

Mitteilungen

Gott ist tot. Von Johann Fischl 46

Kleine Ökumene. Von Franz Wesenauer 49

Neues Licht auf die Papstwahlen von 1914 und 1922.
Von Josef Lenzenweger 51

Römische Erlässe und Entscheidungen
Bericht von Peter Gradauer 58

Literatur

Eingesandte Bücher 59

Buchbesprechungen 63

Inserate

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Linz/Donau, Harrachstraße 7.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br., Neumattenstraße 11;
Dr. Joseph A. Fischer, Hochschulprofessor, Freising, Domberg 26;
P. Dr. Beda Thum, Univ.-Prof., Wien I, Schottenstift, Freyung 8;
Dr. Walter Suk, Referent des Seelsorgeamtes Linz, Seilerstätte 14;
Dr. Ferdinand Klostermann, Univ.-Prof., Wien XVII, Waldegghofgasse 3—5;
Dr. Johann Fischl, Univ.-Prof., Graz, Schillerstraße 52;
Franz Wesenauer, Stadtpfarrer, Salzburg, Elisabethstraße 39;
DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof., Linz/Donau, Herrenstraße 37.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Philosophisch-theologischen Diözesan-Lehranstalt
Linz/Donau

REDAKTION:

Dr. theol., Lic. bibl. Maximilian Hollnsteiner
Professor für alttestamentliches Bibelstudium

Dr. theol., Dr. phil. Josef Häupl
Professor für scholastische Philosophie

Dr. theol., Dr. phil. Josef Lenzenweger
Professor für Kirchengeschichte und Patrologie

112. Jahrgang / 1964

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

gd 584

Philosophie ohne Kommunikation

Zu einem neuen Buch von Karl Jaspers

Von Herbert Vorgrimler

Das große Buch „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung[1]“ des sehr einflußreichen Philosophen Karl Jaspers, des achtzigjährigen Gelehrten in Basel, soll hier dem Seelsorger vorgestellt werden, entsprechend den Zielsetzungen dieser Zeitschrift. Mit diesem Satz ist auch schon gesagt, was ich hier nicht will und nicht kann. Jaspers ist unter den Philosophen der Gegenwart, genauer gesagt unter den Gründern und Trägern einer Existenzphilosophie, jener, der wohl am meisten zum Gespräch heraus- und auffordert, jener, der formal am wenigsten monologisch und monomanisch vor sich hin denkt und spricht, jener, für den „Verstehen“ und „Kommunikation“ Grundforderungen an den Menschen sind. In seinem Bildungsweg (Jaspers war ursprünglich Professor der Psychologie; seine „Allgemeine Psychopathologie[2]“ ist noch heute ein Standardwerk) und in seinen Schriften ist dieser Wille zum Dialog vom ersten bis zum letzten Zug ausgesprochen. Aber eben diesem kann ich hier nicht gerecht werden. Das Buch, das wir vor Augen haben, ist so breit angelegt (vielleicht zu breit), mit so beträchtlichem psychologischem und dialektischem Geschick geschrieben, daß es nur in einem ebenso umfänglichen Werk gewürdigt werden könnte. Und ein solches philosophisches Gespräch wird ja auch den Seelsorger nicht interessieren. Ihm kommt es darauf an, zu wissen, was die Grundthesen eines Buches sind, mit dem sich die Gebildeten unter seinen Zuhörern beschäftigen, und zwar speziell jene Thesen, die ihn betreffen – leider vielleicht nicht betroffen machen, aber immerhin: ihn in seinem Amt direkt angehen. Hierüber soll der Seelsorger, so gut als es möglich ist, informiert werden.

Da es manche gibt, die bei dem Stichwort „Existenzphilosophie“ immer noch schnell ein Klischee bei der Hand haben, etwa: „atheistischer Existentialismus“, oder: „Absurdheit des Daseins“ und dergleichen, soll zuerst aus unserem Buch gezeigt werden, was Jaspers von sich selbst und seiner Position bezeugt.

a) *Die Position Jaspers' selbst.*

Jaspers sucht einen „gemeinsamen Boden für die Vielfachheit des Glaubens“, der in „Klarheit der Denkungsart, Wahrhaftigkeit und gemeinsamem Grundwissen“ bestehe. „Erst diese ermöglichen die grenzenlose Kommunikation, in der die Glaubensursprünge vermöge ihres Ernstes einander anziehen“ (7). Jaspers versteht sich also als Glaubenden und sucht seinerseits die anderen Glaubenden, ja noch mehr: einen ihnen gemeinsamen Boden. Das kann nur unter Abgrenzung geschehen. Die Grenze wird gezogen gegen „das wissenschaftliche Wissen und das technische Können“, die bewundernswert sind, aber das Wesentliche verdunkeln (8). Konsequent werden in diesem Buch die Stärke und mehr noch die Schwächen der modernen Naturwissenschaft aufgezeigt (160, 261–274, 283 f.). Wenn der Mensch Wissenschaft und Technik meistert (die Aufgabe von heute) und „im Philosophieren eigentlich Mensch wird“, vermag er „zu seinem ewigen Ursprung zurückzufinden“ (8). Aber, so bekennt Jaspers: „Ich glaube nicht an Offenbarung und habe es nie, soweit mir bewußt ist, auch nur der Möglichkeit nach getan“ (35). Der Offenbarungsglaube ist für ihn dennoch ernst zu nehmen „wegen der Tatsache seiner mächtigen Wirkung in der Geschichte und wegen des hohen sittlichen und geistigen Ranges mancher offenbarungsgläubiger Menschen“ (35), und weil er ursprünglich

[1] Piper-Verlag, München 1962, 540 Seiten.
[2] Springer-Verlag, Heidelberg und Berlin, 1. Auflage 1913, 7. Auflage 1959.

„ein denkender Glaube" war (36). Nicht nur an dieser Stelle, sondern immer wieder in diesem Buch nennt Jaspers die von ihm bewunderten glaubenden Denker: Augustinus, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues. In einem sehr weiten Sinne ist Jaspers im Christentum zu Hause: „Niemand und keine Instanz weiß, wer ein Christ ist; wir sind alle Christen (biblisch glaubende Menschen), und jedem ist es zuzubilligen, der Christ zu sein behauptet. Wir brauchen uns nicht hinauswerfen zu lassen aus dem Hause, das seit einem Jahrtausend das unserer Väter ist. Es kommt darauf an, wie einer die Bibel liest und was dadurch aus ihm wird" (53 f.). Dementsprechend gibt es in diesem Buch auch einige anerkennende Sätze über die Kirche (zum Beispiel 81, 477). So ist man versucht, Jaspers einen unkirchlichen anonymen Christen[3] zu nennen, der auf seine Weise an Gott glaubt und sich ganz bewußt zu Gott „verhält" in Vertrauen, Unterwerfung und Dankbarkeit: „Vertrauen worauf und wozu? Die Sprache reicht nicht dahin. ‚Vertrauen', das Wort selbst ist schon zuviel. Der verborgene Gott und dies grundlose Vertrauen gehören zusammen – für ein Wissen nie erreichbar, in keinem Glaubensinhalt zu bekennen" (367). „Vertrauen und Unterwerfung gegenüber dem ganz Unbekannten: ‚der Herr hat's gegeben und der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen' – und Dank. Das ist die Grenze zum philosophischen Glauben" (230). Dem Leser mag eine solche Gläubigkeit recht unbestimmt und inhaltsleer vorkommen. Doch schon ist das Stichwort gefallen, das Jaspers' Lebensprogramm enthält und das er in vielen Schriften entfaltet hat: „philosophischer Glaube". Was heißt das?

b) *Der „philosophische Glaube".*

Auf den ersten Seiten zeigt dieses Buch den existenzphilosophischen Ansatz: Philosophie wird nur dadurch wirklich, „daß der Einzelne sich selbst verwirklicht, den Mut seiner Liebe gewinnt, seine Gemeinschaft findet, seine von ihm nie gewußte, aber ihn führende Bestimmung in der Welt erfüllt, seinen Ort im Meer des Seins spürt, seine je einzige Geschichtlichkeit erfährt in der Geschichtlichkeit der Erscheinung aller Dinge" (42). Die Existenz des Menschen muß eine philosophische Existenz sein; es ist dem Menschen bestimmt, zu sich selbst zu kommen und sein Dasein bewußt auszuhalten, nicht dahinzuvegetieren, seine Freiheit zu vollziehen. Dies aber wird dem Menschen durch eine „Führung" geschenkt: „Sie ist Freiheit nicht ohne die Transzendenz, durch die sie sich geschenkt weiß" . . . „Existenz ist nicht ohne Transzendenz" (118). Wir selbst wissen uns nicht durch uns, „sondern durch die Transzendenz gesetzt" (122). Und wir haben die Möglichkeit eines Sprunges „von der Welt zur Transzendenz" (138). „Zur Schwebe gelangt in allem Weltsein, berühren wir den Boden in der Transzendenz. Hier ist die Zuflucht. Von dorther in die Welt zurückkehrend, ergreifen wir die Aufgaben, die uns auf dem Wege durch die Welt in unseren Situationen zuwachsen . . . Wo ich Transzendenz als wirklich erfahre, dort bin ich als ich selbst, als Existenz, wirklich" (139). Ich denke, daß der Seelsorger bis dahin diese Sätze uneingeschränkt bejahen wird. Bedeuten diese Worte nicht, daß eine fürsorgliche Vorsehung anerkannt wird? Ist das nicht die religiöse Grundhaltung, wenn der Mensch seinen wahren und eigentlichen „Boden" in der Transzendenz findet? Müßte sich nicht jeder Seelsorger Menschen wünschen, die bewußt existieren, sich auf ihr Dasein einlassen, es tapfer und vertrauend annehmen, von ihrer einmaligen Würde als Person (auch in den schrecklichsten Lebensumständen) wissen? So weit, so gut. Die heutige katholische Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie müht sich, sicher auch durch Jaspers angeregt und betroffen, um das Selbstverständnis des Menschen als eines, der immer schon seine Transzendentalität, wenn auch unthematisch und

[3] Vgl. dazu A. Röper, Die anonymen Christen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963.

unreflex, vollzieht, und der erst zu seinem eigentlichen Menschsein kommt, wenn er den religiösen Grundakt auch ausdrücklich setzt[4]. Aber: Jaspers verknüpft immer, und in diesem Buch besonders hart, sein Postulat eines philosophischen Glaubens mit der Polemik gegen den Offenbarungsglauben.

c) *Der Offenbarungsglaube nach Jaspers.*

Jaspers unterscheidet: „Erstens den Offenbarungsglauben, der den Menschen eignet, die selbst eine Offenbarung empfangen zu haben meinen (eine Erscheinung überall auf der Erde, die auch heute noch vorkommt), zweitens den durch kirchliche Autorität bestätigten und garantierten Offenbarungsglauben (alle Offenbarung liegt dann in der Vergangenheit), drittens den Glauben, der, gegründet auf biblische Überlieferung, die Offenbarung nicht als Realität spezifischer Handlungen des leibhaftigen Gottes glaubt, sondern nur in Chiffern aneignet" (52). Diese drei Gestalten des Glaubens gibt es nach dem Philosophen in der Geschichte: „Die erste Form des Glaubens ist ein universales, psychologisches und historisches, nicht spezifisch christliches Phänomen. Gemeinsam mit institutionellen Religionen tritt sie unscharf heraus als Moment alles kultischen und priesterlichen Wesens. Die zweite Form des Glaubens, gegründet auf die Kirche, hat den christlichen Offenbarungsgedanken herausgearbeitet und in seiner Ausschließlichkeit so scharf bestimmt, daß es für sie nur christliche Offenbarung gibt. Die dritte Form des Glaubens bedarf der Offenbarung nicht[5] und kann sich doch geschichtlich auf die Bibel gründen" (52).

Danach ist die weitere Frage, was Jaspers selbst von der Offenbarung als solcher hält. „Keine Vernunftinstanz kann a priori ableiten, daß Offenbarung sein kann und daß diese gleichsam einen vorgegebenen Ort unseres Denkens erfüllt. Sie ist nicht möglich und nicht unmöglich. Sie kommt als etwas ganz Anderes gegenüber allem Denken und Erfahren von außen. Wäre sie nicht geschehen, könnte niemand auf die Möglichkeit ihres Eintretens kommen" (63). Nun ist aber dieses ganze Buch durchzogen von der Behauptung, eine Offenbarung Gottes sei nicht greifbar und nicht erweisbar. Auch nicht in Jesus Christus. „Suchen wir aber in historischer Untersuchung den Anfang und Ursprung der neutestamentlichen Offenbarung selber, so ist er nicht zu finden. Wo ist der Ursprung? In Jesus als geschichtlicher Wirklichkeit? Im Glauben der Apostel? In einer Phase, die nach Overbeck als das Urgeschichtliche der Natur der Sache für immer unzugänglich ist? Was wir historisch finden, ist noch nicht die Offenbarung, sondern die Realität des lebenden und hingerichteten Jesus. Dann aber ist es nicht mehr Offenbarung, sondern schon Auslegung der Offenbarung" (494). Der Angriff Jaspers' auf unser Christentum spitzt sich darauf zu: Offenbarung und Inkarnation Gottes sind nicht denkbar (13). Der entscheidende Punkt ist die Leibhaftigkeit der Offenbarung an einem Ort in Raum und Zeit, von Jaspers radikal verneint (166 ff.). Was er als „Offenbarung" bejaht (im Sinne seiner eben wiedergegebenen „dritten Form"), sind die Chiffern. Dem Wesen der Chiffern und dem Kampf im Reich der Chiffern ist das Mittelstück des Buches gewidmet (153–384). Was ist Chiffer? Chiffer ist alles, was – sei es auch sprachlos – so zu mir spricht, daß es „die Entscheidung der Existenz im Augenblick erhellt". Vieles kann so zum Menschen sprechen, unter anderem auch das, was die Christen als Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgeben. Diese „Offenbarung" im Sinne Jaspers' ist dann nicht greifbar, nicht begreifbar, und darum auch nicht in Begriffe zu bringen – sie ist nicht real, sondern

[4] Hierzu müßte man nachlesen, was J. B. Metz in seinem Artikel „Religiöser Akt" im I. Band des Lexikons für Theologie und Kirche sagt.

[5] Jaspers wiederholt hier nur, was er früher schon oft ausführte; zusammenfassend in: Der philosophische Glaube, Piper-Verlag, München, 1. Auflage 1948, 4. Auflage 1955.

eine Chiffer neben andern (174). Wir sparen uns hier den knappen Versuch einer Antwort noch auf und sehen zunächst weiter, was Jaspers von Heilsgeschichte und Christentum, von Jesus und der Trinität, von den christlichen Kirchen hält.

d) *Der Jesus von Karl Jaspers.*

„Jesus als Mensch steht in der Reihe der Propheten: er verkündigt das Reich Gottes, das Weltende, das Ethos der Bergpredigt und eine menschliche Grundverfassung im Gottesglauben, die nicht so radikal neu ist wie die Verkündigung Christi durch die Apostel" (47). „Jesus ist als Realität ein Mensch, historisch der letzte der jüdischen Propheten, wie diese verkündigend, Gottes Willen aussprechend, Unheil und Gericht voraussagend, Buße fordernd. Jesus hat weder sich als Messias erklärt, noch sich selbst zum Sakrament gemacht durch Einsetzung des Abendmahls, noch eine Kirche gestiftet" (55). „Historisch . . . ist Jesus der letzte der jüdischen Propheten" (81). „Als Jude, in der Nachfolge seiner großen prophetischen Vorgänger, bestand er darauf, das Unheil des Menschen anzuerkennen, nicht darüber hinwegzugehen, es nicht wegzureden durch irgendwelche mildernde Deutungen. Mit unvergleichlicher Rücksichtslosigkeit enthüllte er und ließ die Welt sich enthüllen. Aber er tat es kraft seiner Liebe aus einem überwältigenden Gottesglauben, selber schon im Reiche Gottes. Er wandte sich gegen die Zufriedenheit der Wohlgeratenen und Erfolgreichen, der Moralischen und der Glücklichen. Er zeigte in der Bergpredigt, deren Verwirklichung in dieser Welt unmöglich ist, wie in dieser Welt Menschen aus dem Reiche Gottes handeln würden. Jesus wurde vernichtet wie Sokrates, weil solche Wahrheit, die keine Rücksicht nimmt, unerträglich ist: den Herrschenden, weil er ihr furchtbares Unglück entlarvt – den Massen, weil er nicht politisch als weltlicher König durch seine Macht bessere Zustände und das irdische Glück zu schaffen bereit ist, weswegen sie dem Verbrecher Barabbas, nicht Jesus für den römischen Straferlaß den Vorzug geben. Die Wirklichkeit des Menschen Jesus ist eine unvergleichliche, einzige Chiffer der Möglichkeit des Menschen vor seinem Gotte" (229). Entsprechend der weitschweifigen Gestalt des Buches finden sich genau solche, aber auch ähnliche Sätze an noch mehreren Stellen (zum Beispiel vor allem 500 f.). Aber der Jesus des Christentums, unser Jesus? „Das historische Werden der Urgemeinde, die Entstehung des christlichen Glaubens, der nicht schon in der Verkündigung durch Jesus da war, sondern erst als Verkündigung des Christus, des Auferstandenen durch die Apostel, liegt historisch in fast völligem Dunkel. Die Berichte von Erscheinungen des auferstandenen Jesus-Christus und seiner Himmelfahrt dokumentieren in Legenden und Mythen, was der Glaubensinhalt ist" (80 f.); „der menschgewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einzigartige Chiffer sprechen kann" (225); „Jesus hat nie gesagt, daß er Gott sei. Das läßt erst Johannes ihn sagen aus dem Begehren des Glaubens, der nicht der Glaube Jesu war: Gott als Menschen zu sehen. Dieses Begehren hat im Abendland immer von neuem von Jesus zu Christus geführt, hat in Asien Buddha und Konfuzius im Laufe der Zeit zu inkarnierten Göttern werden lassen. Diesem Wege müssen wir philosophierend in den ersten Ansätzen, ohne leise Nachgiebigkeit, widerstehen" (227). „Was dem Menschen möglich ist, der, Jesu Gottesglauben folgend, in dieser völligen Unbefangenheit und Rückhaltlosigkeit zu leben vermag – dieses Äußerste ließ die Kirche wieder in den Hintergrund treten, erhöhte es zu einer einmaligen Opfertat Gottes, um durch diese den Menschen für die Ewigkeit zu retten, ihn aber von solchem Opfer zu befreien. Wenn er dem kirchlichen Bekenntnis glaubt und gehorsam gegen die Kirche ist, darf er beruhigt sein" (229). – Fügen wir hier gleich noch an, daß die Trinität nach Jaspers ebenso ein Gebilde des Menschen ist: „Im christlichen Glauben ist die merkwürdigste und erstaunlich dauerhafte Chiffer die

Trinität: Gott ist einer in drei Personen. Im Neuen Testament ist von Gott, von Logos (Wort), von Pneuma (Geist) die Rede, aber nicht von der Trinität als der Einheit dieser drei. Der Glaube an die Trinität ist ein spekulatives Gebilde" (254), das Jaspers ein „ungemäß antastendes Spiel" nennt (256).

e) *Wie sieht Jaspers die Kirche?*

Zunächst einmal: die Kirche ist für ihn nicht glaubwürdig genug, und damit fällt auch die Glaubwürdigkeit ihres Glaubens. „Durch bald zwei Jahrtausende hat der kirchlich geformte christliche Offenbarungsglaube nicht das Ethos der Wahrheit so zu verwirklichen vermocht, daß er durch Handlungen, Lebenspraxis, Denken, persönliche Gestalten Überzeugungskraft für alle gewonnen hätte" (7). Besonders abstoßend wirkt die Gespaltenheit der Christenheit: „Das Christentum umfaßt alles, was, gegründet auf die Bibel, in Ostkirchen und Westkirchen, in vielen Konfessionen, in liebestätigen, undogmatischen Quäkern und in fanatischen Calvinisten, in Franz von Assisi und in den im Namen Gottes folternden und mordenden Inquisitoren wirklich war . . . Die Menschheit ist Zeuge eines Jahrhunderte währenden, immer unentschiedenen Kampfes um das wahre Christentum, eines oft sehr ‚unchristlichen' Kampfes. Juden und Christen stoßen sich ab und Christen untereinander. Vergeblich nennen sich Kirchen katholisch (griechisch-katholisch, römisch-katholisch). Sie bleiben doch nur besondere Erscheinungen. Vergeblich trennen sich die Protestanten, um allein auf das Bibelwort gegründet, gemeinschaftlich die wahren Christen zu sein. Sie spalten sich schnell in eine Menge von abweichenden Denominationen. Es gibt kein gemeinsames Merkmal wahren Christentums, nicht einmal den Glauben an Jesus als menschgewordenen Gott. Es gibt das Christentum nur in Sondergruppen" (52 f.). Nach einer Liste der „Verirrungen und Verbrechen" der Kirche heißt es: „All das zeigt: Nichts kann den Kirchenglauben wankend machen, kein Unsinn, kein Verbrechen im Bereich der Kirche" (78). „Die den Kirchen in aller Welt und der Philosophie heute gemeinsame Rhetorik, manchmal anmutend wie das betäubende Trommeln der Naturvölker zur Abwehr böser Geister, ist überdeckender Lärm. Das alles läuft weiter neben der Wucht des Weltgeschehens und neben der Existenz des einzelnen Menschen. Der Abgrund zwischen dem Reden und Tun ‚als ob' und der Wirklichkeit selber scheint gespenstisch" (80). „Das Grundphänomen ist: Eine Menschengruppe, die Kirche, macht die Berufung auf Gott zum Mittel ihrer weltlichen Macht und Selbstbehauptung. Der menschliche Machtanspruch verkleidet sich in den Anspruch Gottes. Ein weltlicher Anspruch im Kampf wird fälschlich geheiligt. Er wird als Anspruch Gottes absolut. Die Folge ist: durch kirchliche Politik werden Kommunikation, Friede, Treue tödlich getroffen. Mit Glaubenskämpfern kann man nicht reden" (87 f.).

Was Jaspers gegen das Christentum so böse zu machen scheint, ist also die Verfestigung im Weltlich-Institutionellen und, Hand in Hand damit, die Versicherung der Gläubigen, der Verzicht auf eigene Entscheidung einerseits (darum kommt auch der Katholizismus so schlecht weg, 54, 507, 510–512, 520 f., 525, gegenüber dem Protestantismus, an dem freilich auch nicht viel Gutes bleibt: 59 f., 508–512) und die Untaten der sündigen Kirche, die in einem kurzen (allerdings historisch haarsträubenden) Abriß der Kirchengeschichte aufgezählt werden (72–75), andererseits. Im einzelnen ärgert er sich besonders an: der konstanten Drohung mit den ewigen Höllenstrafen (85, 168), den Verbrechen der Inquisition (89 f.), dem christlichen Gangstertum der Kreuzfahrer (311 f.), den stolzen und verhärteten christlichen Gemeinden (360 f.), der allzu selbstgewissen Theologie (167, 350). Und damit brechen wir – notgedrungen – diese Übersicht ab, damit noch ein wenig Raum zu einer kurzen Entgegnung bleibt.

f) *Einige Vorbemerkungen dazu.*

Nichts wäre dümmer und falscher zugleich, als sich in eine innere, unangefochtene Bastion zurückzuziehen und billige Apologetik zu treiben. Nichts wäre unchristlicher. Nicht nur der Fachtheologe, sondern auch der Seelsorger müßte die Glaubwürdigkeit (der Kirche, repräsentiert in seiner Person) als inneren und äußeren Antrieb seines Arbeitens annehmen, und dazu helfen (im ernstesten Sinn des Wortes) ihm Bücher wie das eben besprochene und noch mehrere, minderer Qualität, die in jüngster Zeit erschienen sind. Sie zwingen zu Fairneß und zu Wahrhaftigkeit. Bleiben wir einen Augenblick bei dem, woran Jaspers besonderen Anstoß nimmt. Sind wir verpflichtet, die Verbrechen der Kreuzfahrer, der Inquisition, der Hexenverbrennungen, der Judenmorde im Namen Christi zu rechtfertigen? Und da wir nicht dazu verpflichtet sind und es auch niemals sein können, mögen historisch noch so entschuldigende Gründe ausgegraben werden: dürfen wir dann anderen gegenüber, zum Beispiel im Schulunterricht, eine Apologie dieser Verbrechen erfinden? Weiter: Können wir leugnen, daß Moraltheologen ebenso wie viele Prediger bis gestern souverän über die Höllenstrafen verfügt haben? Wo blieb die alleinige Herrschaft Gottes, des Herrn über die endgültige Zukunft des Menschen? Wie viele Skrupel, Seelenqualen, Glaubensabfälle haben diese Höllenprediger auf dem Gewissen? Gibt es nicht eine ganz spezifisch christlich-unchristliche Haltung zu diesem Fragenkomplex, für die der zutiefst unchristliche Dante, der Spaziergänger durch Fegefeuer und Hölle, der Sadist, exemplarisch ist, nämlich die Haltung dessen, der (wohlgemerkt: gegen das Dogma von Trient!) sich seines eigenen Heiles gewiß ist, andere aber (die er im Grunde doch gar nicht kennt) ohne Gnade und Wimperzucken mit Hilfe eines Syllogismus in die Hölle verbannt. Was war nicht alles in der vorhergehenden Generation Ursache für ewige Verdammung zur Hölle (vom Tanzen und Schminken angefangen bis zum Abusus matrimonii) – wenn die Herrschaften doch wenigstens ihre Theologie gründlich genug studiert hätten und über den Unterschied zwischen objektiv und subjektiv schwerer Schuld nachgedacht hätten, der es einfach verbietet, samt und sonders alle, die unter einen bestimmten „Casus" fallen, von der Kanzel aus zur Hölle zu schicken! Dieses alles, und noch vieles, vieles, kommt auf das Konto der sündigen Kirche. Aber es nützt dem Vertreter der Kirche, der einem Menschen wie etwa Jaspers begegnet, nichts, wenn er das leuchtende Beispiel der Heiligen dagegenhält und sich auf die heilige Kirche beruft. Vor Gott mögen andere uns entlasten können, sühnend, fürbittend – im Bereich der Glaubwürdigkeit gibt es diese Stellvertretung nicht. Zur geforderten Wahrhaftigkeit gehört das Bekenntnis der eigenen Schuld und die Bitte um Vergebung, um so dringlicher, je höher die Repräsentanz ist. Am 29. September 1963 hat Papst Paul VI. eine solche Bitte um Verzeihung ausgesprochen, gerade im Zusammenhang mit der Glaubwürdigkeit. Ein unerhörter Vorgang, nachdem man noch nie vernommen hat, daß sich kirchliche Ämter und Instanzen für ihre Schuld verantwortlich bekennen! In der Kirche der Gegenwart bricht die Erkenntnis durch, daß keine Dialektik mehr zu helfen vermag. Es ist zum Beispiel Glaubenstatsache, daß der unwürdige Priester gültig die Eucharistie feiert. Das steht fest, und daran wird nicht gerüttelt. Aber diese Glaubenstatsache reicht eben nicht in jenen Vorraum hinein, der „Glaubwürdigkeit" heißt und von dem die Zukunft der Kirche abhängt. Das hat mit „Spiritualismus" nichts zu tun, denn das Zeugnis der Kirche ist hier und jetzt, konkret und leibhaftig, vom Papst über den Dorfpfarrer bis zum Laien an seinem weltlichen Arbeitsplatz gefordert. Das ist das eine. Wir haben Jaspers und den unzähligen ihm Ähnlichen gegenüber nicht zuerst das Dogma, sondern unsere einzelne Existenz – ganz unvertretbar, unvertauschbar – zu rechtfertigen. Und die Spaltung der Christenheit! Auch sie wird bei Jaspers nicht primär unter dem Gesichtspunkt des je verschiedenen Glau-

bensinhaltes gesehen, sondern unter dem Aspekt der Glaubwürdigkeit. Was werden wir den Asiaten, den Afrikanern, den humanistischen Atheisten um uns herum antworten, wenn sie uns daraufhin befragen?
Vielleicht haben wir uns mit diesen Sätzen noch nicht genügend subjektiv mit uns befaßt. Aber wir müssen abbrechen. Nun sollen jene Momente zu Wort kommen, die wir, immer im Rahmen einer Vorbemerkung, gegen Jaspers persönlich anführen können und wegen der verlangten Wahrhaftigkeit auch nennen müssen. Seit 1941, dem Erscheinungsjahr der Erstauflage von „Hörer des Wortes" von Karl Rahner, sind mehrere Werke bedeutender christlicher Autoren erschienen, die sich mit Religionsphilosophie grundsätzlich, mit der Möglichkeit von Offenbarung Gottes und deren Erkenntnis im besonderen, mit den Thesen Karl Jaspers' ganz speziell befassen[6]. Jaspers geht in diesem Buch nicht auf eine einzige dieser Arbeiten ein, und vor allem katholische Autoren sind für ihn einer Antwort nicht wert. Das ist unentschuldbar, zumal bei einem Mann, dessen Philosophie so konsequent nach Kommunikation und Gespräch ruft. Man wende nicht dagegen ein, das hohe Alter des Philosophen stehe hier hindernd im Wege. Einmal ist Jaspers noch immer so sehr auf dem laufenden, daß er sich bis zu diesem Jahr publizistisch mit der westdeutschen Innenpolitik befassen konnte, zum anderen wäre es eine selbstverständliche Anstandspflicht, zu einem Thema zu schweigen, über das man sich nicht auf dem laufenden halten kann. Diese Argumentation ist nicht „primitiv", denke ich. Viele namhafte Philosophen und Theologen haben das von Jaspers angebotene „Gespräch" aufzunehmen versucht, wollten mit ihm in „Kommunikation" stehen, aber: wenn sie katholisch sind, hört Jaspers nicht, geht er nicht darauf ein, spricht er nicht mit ihnen, will er nicht sprechen. Wo bleibt hier die viel beschworene Vornehmheit? Die wissenschaftliche Redlichkeit? Das mußte einmal ausgesprochen werden. Der einzige bedeutende Theologe der Gegenwart, den Jaspers in diesem Buch einer gelegentlichen Erwiderung würdigt, ist der Protestant Karl Barth (genannt werden Arbeiten von diesem aus den zwanziger Jahren, aber auch der 1957 erschienene Teilband seiner „Kirchlichen Dogmatik"). – Nach diesen subjektiven Vorbemerkungen sollen nun noch einige objektive Beobachtungen ihren Platz haben.

g) *Zur Frage nach der Offenbarung und dem Offenbarungsglauben.*

Jaspers zählt, wie wir oben gesehen haben, drei Formen des Glaubens auf, wobei die dritte Form „der Offenbarung nicht bedarf" und sich die christliche Offenbarung „nur in Chiffern" aneignet. Nach der heutigen katholischen Theologie[7] (die ja von Jaspers nicht zur Kenntnis genommen wird) muß schon der Denkweg Jaspers' in Frage gestellt werden. Denn seine „dritte Form" gibt es eindeutig nur als Gegenposition und Gipfel gegenüber den beiden anderen schon bestehenden Glaubensformen. Sein philosophischer Glaube bedarf also offenkundig, um überhaupt realisiert werden zu können, des „Gegners", an dem er sich aufrichtet; er bedarf vorgegebener und von anderen angenommener Glaubensinhalte, um gerade mit ihrer Hilfe zu der abstrakten Leere werden zu können, die er faktisch

---

[6] K. Rahner, Geist in Welt, 1. Auflage 1939, 2. Auflage Kösel-Verlag, München 1957; ders., Hörer des Wortes, Kösel-Verlag, München, 1. Auflage 1941, 2. Auflage 1963; Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1949; B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symposion 2 (Freiburg 1949) 1–190, (diese grundlegende Arbeit ist auch separat erschienen); W. Lohff, Glaube und Freiheit (Gütersloh 1957) (befaßt sich ausdrücklich mit Jaspers): dies sind nur die wichtigsten Titel.

[7] Damit möchte ich sagen, daß gerade die Hüter einer katholischen Orthodoxie dankbar sein müßten, daß die „neue Theologie" Möglichkeiten einer denkerischen Auseinandersetzung mit Jaspers entwickelt hat. Mit neuscholastischer Begriffsklauberei ist dem Phänomen Jaspers nicht beizukommen.

ist. Die Frage – die hier nicht beantwortet werden kann – ist, ob Jaspers damit nicht den Boden einer authentischen Existenzphilosophie verlassen hat, die ja sich selbst und ihre Methode aus sich selbst begründen muß, wenn sie wirkliche Philosophie sein will. Demgegenüber möchten wir sagen, daß es einen philosophischen Glauben (wie er sich zu dem philosophischen Glauben Karl Jaspers' genauer verhält, können wir hier nicht diskutieren) als Grundakt eines jeden Menschen und als Voraussetzung seiner Religiosität (Kirchlichkeit usw.) gibt, völlig unabhängig von Gegnern und Abstraktionen. In vielerlei Gestalten erfährt der Mensch seinen Geist in seiner Transzendenz und zugleich in seiner Endlichkeit, und gerade darum erkennt er auch den unendlichen Grund als das qualitativ gänzlich andere, das für ihn geheimnisvoll bleibt. Wenn das Geheimnis vom Menschen *als solches* erkannt wird, dann kann man das mit Fug und Recht eine („natürliche") Offenbarung nennen. Denn der Mensch ist von „Natur" aus Hörer des Wortes, offen für eine mögliche Kundmachung des ihn tragenden (Jaspers würde sagen: „umgreifenden") Geheimnisses, und diese Offenheit selbst ist schon eine Offenbarung, weil wir die Offenbarung ja gar nicht primär von der Mitteilung verschiedener Sätze her bestimmen, sondern von der Erkenntnis als solcher. Freilich bleibt für den Menschen das Geheimnis auf diesem ersten und fundamentalen Erkenntnisweg eben Geheimnis, es wird nicht und niemals[8] durchschaut, sein Verhältnis zum Menschen wird nicht genau offenbar, aber es wird gewußt als das über den Menschen Verfügende, und das ist ein Inhalt, der nicht von der Polemik gegen den kirchlichen Offenbarungsglauben abgeleitet zu werden braucht. Wenn ich eben sagte, daß der Jasperssche Denkweg nach der heutigen katholischen Theologie fraglich sei, so meine ich damit nicht, daß er nicht so denken „dürfe", weil unser Dogma ihm das verbietet, sondern ich meine damit das, was unsere Theologie in den letzten 30 Jahren erarbeitet hat: daß, gegen Jaspers, die Vernunftinstanz, nämlich unser eigenes Denken, eben doch a priori ableiten kann, daß Offenbarung möglich ist und daß wir von „Natur" aus immer schon auf ihr Eintreffen warten. Mit der Betonung des Geheimnisses habe ich eben schon angedeutet, worauf nun noch weiter hingewiesen werden soll: Auch wenn wir glauben, daß Gott sich nicht nur im geistigen Sein des Menschen offenbart, sondern in geschichtlichem Dialog mit dem Menschen redet (Hebr 1, 1–2), braucht die „Chiffer" doch nicht aus diesem Geschehen zu verschwinden, wenn auch manche Prediger in ihrem Reden über den Willen Gottes immer noch so tun, um mit Karl Rahner zu reden, als seien sie „Geheimräte des lieben Gottes" mit einer direkten Telefonverbindung zu ihm. Die heutige Theologie, der Jaspers keine Aufmerksamkeit schenkt, hebt nicht nur hervor, daß Gott das Geheimnis schlechthin ist und bleibt, dessen Ratschlüsse wirklich nicht zu durchforschen sind und dessen Verhalten beim allgemeinen und beim besonderen Gericht von der Kirche nicht durchschaut werden kann. Sie weiß auch, daß die Offenbarung Gottes selbst noch einmal eine Geschichte hat, vom Menschen her in Sätze übersetzt werden mußte und in diesen Sätzen noch einmal einer Auslegung bedürftig ist. Eben darin ist auch die „Chiffernhaftigkeit" der Offenbarung gegeben; wenn wir die Chiffern bestreiten wollten, würden wir uns gegen unsere eigene Kirche stellen, die schon immer an einer Dogmenentwicklung festgehalten hat, das heißt, an der stets neuen und nie abgeschlossenen Auslegung der Offenbarung. Jaspers tut uns also wiederum Unrecht, wenn er aus der zweiten Form des Glaubens, dem kirchlichen Offenbarungsglauben, die Chiffern ganz und gar verbannt und seinem philosophischen Glauben vorbehält. Und eben diese Chiffern „erhellen" auch für uns „die Existenz im Augenblick

[8] Über Gott als das Geheimnis des Menschen, auch noch in der seligen Anschauung Gottes unergründliches Geheimnis, vgl. den Artikel „Geheimnis" von K. Rahner im IV. Band des Lexikons für Theologie und Kirche.

der Entscheidung". Diese Entscheidung wird auch dem katholischen Christen in keinem Augenblick seines Lebens durch die Kirche abgenommen. Gerade die altbackene Darstellung des Opus operatum bei Jaspers zeigt das exemplarisch. Nach unserem Verständnis wirkt das Opus operatum nie apersonal, magisch, mechanisch: Das göttliche Wort der Vergebung und der Heiligung wird zwar in den Sakramenten absolut zugesprochen, aber es wirkt doch nur in dem Maß, als es in wirklich existentieller Anteilnahme angenommen wird. Jeder Seelsorger müßte von seiner Theologie her wissen, daß zum Beispiel das Bußsakrament kein Ersatz für die personale Reue ist, sondern ohne die wirkliche personale Umkehr eben ohne Frucht und Wirkung bleibt. Und was charakterisiert zum Beispiel eine solche personale Umkehr denn anderes als radikales Vertrauen zu Gott und Unterwerfung unter seinen heiligen Willen? Gerade uns Katholiken mahnt doch das Konzil von Trient im Anschluß an Paulus, daß es für uns keine Gewißheit gibt, ob wir im Heil sind (auch nicht bei noch so fleißigem Empfang der Sakramente!) – uns bleibt nur die „festeste Hoffnung" (Denzinger 806).
Gerade noch am Rande sei vermerkt, daß in diesem Licht auch der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" zu verstehen ist: Er sagt vieles über die heilsgeschichtliche Funktion der Kirche, aber nichts über das Heil des einzelnen Menschen, denn der Satz „Außerhalb der Kirche keine Gnade" ist von unserem Lehramt ausdrücklich verurteilt (Denzinger 1379). Ebenso ist es einfach falsch, wenn Jaspers behauptet, für uns gebe es nur eine christliche Offenbarung (52).

h) *Der geschichtliche Jesus.*

Am schmerzlichsten machen sich die unfreiwilligen oder bewußten Lücken in der Bildung Karl Jaspers' dort bemerkbar, wo er über Jesus spricht. Schon allein die Tatsache, daß er so konstant Jesus in die Reihe der jüdischen Propheten stellt und als deren letzten bezeichnet, zeugt von schlichter exegetischer Unwissenheit, zumal dann, wenn zugleich damit die Behauptung verbunden ist, Jesus habe sich nicht als Messias erklärt. Daß zur Zeit Jesu keine „Reihe" jüdischer Propheten mehr existierte, und daß in Israel die Erwartung des Messias und des Propheten schlechthin verschmolzen waren, ist eine Tatsache, die demjenigen nicht hätte entgehen dürfen, der darüber reden will. Daß in der Sammlung eines Jüngerkreises und in der Konstituierung der Zwölf – und zwar durch den historischen Jesus! – schon eine Kirchenbildung im Keim liegt, ist exegetisch ebensosehr anerkannt wie die Tatsache, daß die ekklesiologischen Auftragsworte des Auferstandenen als historisch gesichert gelten dürfen[9]. Das Selbstbewußtsein Jesu gilt für Jaspers offenkundig nichts; so wenig er die Katholiken hört, so wenig hört er Jesus selbst: Er nimmt nur das ihm Imponierende heraus, das Rücksichtslose, Revolutionäre, chiffernhaft in das „Reich Gottes" Verweisende. Daß Jesus sich selbst als den Sohn schlechthin und als den absoluten Heilbringer verstand[10], ist zwar exegetisch gesichertes Faktum, paßt aber nicht in das Klischee eines versimpelt verstandenen Bultmann. Daß Jesus seinen Tod bewußt auf sich nahm, im Gehorsam gegenüber einem ihm bekannten souveränen Willen, und zwar als Tod „für die Vielen" = „für die Ungezählten", fügt sich in das Jesusbild Jaspers' ebenfalls nicht ein. Es entgeht ihm gleichfalls, daß wir uns nicht in erster Linie auf das christologische Dogma der Kirche verlassen, wenn es für uns um Leben und Tod geht, sondern auf eben diese historisch gesicherte Todeshingabe Jesu selbst. Und wenn wir uns darauf verlassen, dann bedeutet das nicht „beruhigt sein", denn wenn wir uns

[9] A. Vögtle, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen: Sacra Pagina II (Paris und Gembloux 1959), 280–294 mit Literaturangaben.
[10] Hierzu lese man nur einmal die zentralen Artikel „Jesus Christus", „Messias" und „Menschensohn" im Lexikon für Theologie und Kirche.

damit beruhigen würden, so würde eben jenes personale Verhältnis zu Jesus Christus fehlen, auf Grund dessen wir uns überhaupt nur Christen nennen dürfen. Es dürfte Jaspers auch nicht entgangen sein, daß einerseits kein gewissenhafter Exeget die Berichte vom leeren Grab und von den Erscheinungen Jesu nach seinem Tod mehr als Legenden und Mythen abtut, daß wir andererseits Jesus nach seinem Tod eine völlig andere Daseinsweise bei uns zusprechen als er sie in seinem irdischen Leben hatte[11]. Niemand nimmt im Ernst heute an, Jesus sei nach seinem Tod in das gewöhnliche Erdenleben zurückgekehrt und habe nur, prosaisch gesprochen, mit den Aposteln Verstecken gespielt bis zum Drama seiner „Himmelfahrt". Und schließlich: die Gesamtgestalt Jesu bezeugt eine so einmalige und absolute Selbsthingabe an Gott, daß Jesus eben nicht mit Buddha und Konfuzius in eine Reihe gestellt werden kann, sondern man durchaus auch philosophisch sagen kann: eine solche Existenz ist nur denkbar, wenn die menschliche Seele Jesu ständig bewußtseinsmäßig bei Gott ist[12]. Eben dies bezeichnet unser Dogma als „Gottmensch", und Jaspers hat durchaus unrecht, wenn er meint, daß je ein anderer Mensch den Gottesglauben Jesu zu leben vermöchte. Die Stellen Jaspers' über Jesus zeigen ein anderes, das uns ernstlich bezweifeln läßt, ob er in seinem Alterswerk der Existenzphilosophie wirklich treu geblieben ist; sie lassen nämlich vermuten, daß er nicht begriffen hat, was Geschichtlichkeit wirklich ist; sonst käme es nicht zu dieser billigen Parallelisierung Buddha-Konfuzius-Jesus und auch nicht zu der Abweisung der Trinität. Daß die Trinität Gottes in sich eminent etwas mit der Geschichte des Menschen zu tun hat[13], daß wir nicht Tritheisten sind, sondern den einen Gott als den reinen Ursprung Vater, denselben Gott als den historisch mit uns und für uns handelnden Sohn, denselben Gott als Gabe in unseren Geist und in unser Herz Pneuma nennen, das ist Jaspers offenbar verborgen geblieben. Und wenn wir so sprechen, so treiben wir noch immer nicht ein „ungemäß antastendes Spiel", weil wir nicht wissen, warum uns Gott in der Heilsökonomie in diesen drei Daseinswesen (die auch für ihn selbst etwas „bedeuten") begegnet, ein Mysterium stricte dictum.

i) *Jaspers und die Kirche.*

Eben dieses eigentliche Geschichtsdenken fällt bei Jaspers auch hinsichtlich der Kirche aus. Er ist nicht imstande, zu sehen, daß die vielen Gestalten des Christentums eine geschichtliche, dialogische Funktion haben. „Spaltungen müssen sein", obwohl das Gebet immer lauten muß: „Daß alle eins seien." Nur im Dialog und darum in gegenseitiger Korrektur kann die Grundform des Christentums in menschlicher Geschichte bewahrt werden (eine Folge der Erbsünde, müssen wir sagen). Manche Formen solcher Spaltungen werden im Verlauf der Geschichte überholt – wer weiß, ob nicht noch wir das Ende der Spaltung in Katholiken, Orthodoxe und Protestanten erleben werden, weil diese heute wirklich überholt ist und die Korrektivfunktion erfüllt wurde –, dafür werden andere „Spaltungen" kommen, die an uns korrigieren, und der atheistische Humanismus hat sein Haupt wahrlich schon genug erhoben. Daß dieser Dialog abscheuliche Gesichter hatte, von mißverstandenem Christentum in verbrecherischen Formen geführt wurde, brauchen wir wirklich nicht zu leugnen – aber gibt es in diesem Sektor der menschlichen Kulturgeschichte nicht auch einen echten Fortschritt, so wie es ihn nach Jaspers gewiß auch in seiner Psychiatrie gibt? Weiter: Daß Spaltungen existieren, gefährdet

[11] Vgl. ebd. „Auferstehung Christi" und „Himmelfahrt Christi".
[12] Vgl. K. Rahner-H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch (Herder-Verlag, Freiburg, 3. Auflage 1963), s. v. Hypostatische Union.
[13] Dazu: K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate": Schriften zur Theologie, IV (Einsiedeln 1960), 103–133.

aufs höchste die Glaubwürdigkeit des Christentums und zwingt uns, ständig an ihrer Behebung zu arbeiten, aber sie können niemals gegen das Wort Gottes in Jesus Christus ins Feld geführt werden. Was Jaspers fordert („Überzeugungskraft für alle", wirkliche Katholizität als Verzicht auf „besondere Erscheinungen"), ist – soviel müßte einem Philosophen klar sein – innergeschichtlich niemals zu verwirklichen. Jaspers verwechselt die endzeitliche Königsherrschaft Gottes, wenn Gott alles in allem sein wird, mit der Kirche, wiederum weil er nicht genügend Kenntnisse der exegetischen Erforschungen dieses Problems hat[14]. Und über die höchst wichtige, von der Exegese geforderte Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist und allein durch Gottes Macht einbrechen und offenbar werden wird, und der Kirche, die nur Sakrament und Zeichen für das Reich Gottes ist, hinaus gründet das Problem philosophisch tiefer darin, daß Katholizität und Pluralität einander gar nicht ausschließen. Die Einsicht, daß Einheit und Vielfalt nicht Gegensätze sind, sondern in dem Maße Einheit wächst, als das Vielfältige sich *als solches* in die Einheit einbringt (Grundlage zum Beispiel auch jeder Toleranz), dürfte man an sich von einem Philosophen erwarten. Man liest nur ungern bei einem deutschen Philosophen ein „Kirchenideal" heraus, das fatale Ähnlichkeit mit uniformem Totalitarismus hat.

Hier brechen wir nun mit unserer Entgegnung ab, die notgedrungen nur in Stichworten bestehen kann. Als Fazit bleibt, daß Jaspers uns trotz aller seiner Unzulänglichkeiten zur Gewissenserforschung über unsere und der Kirche frühere Sünden zwingt. Und darum sollte dem Buch – und ähnlichen Büchern – Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Kirche ist stets in der Versuchung, und vieles sieht gefährlich danach aus, als decke sie mit dem Lärm ihrer Trommeln, der Demonstrationen, der Kongresse, der Lautsprecher, die Frage des einzelnen einsamen Menschen und ganzer Kontinente nach ihrer Glaubwürdigkeit zu. Nachdem wir dies offen eingesehen und eingestanden haben, dürfen wir aber auch sagen, und wenn uns Jaspers wiederum vorwirft, wir seien fanatische „Glaubenskämpfer": Wo kein Glaube sein kann, da müßte wenigstens menschliche Liebe sein, auch gegenüber Katholiken, und wo weder Glaube noch Liebe sind, da ist auch keine Hoffnung, keine Hoffnung für die Philosophie Karl Jaspers', die – auch wenn sie noch abermals und öfter gedruckt wird – in sich selber tot ist.

Kirchengeschichte heute

Von Joseph A. Fischer

Unter den klassischen theologischen Disziplinen nimmt die Kirchengeschichte eine gewisse Sonderstellung ein. Als Tatsachenwissenschaft lebt sie von den Realitäten der kirchlichen Vergangenheit. Nur die Bibelwissenschaft kommt ihr dort, wo sie *Geschichte* vorlegt, nahe, und die historischen Texte und Inhalte des Neuen Testamentes bilden unsere Hauptquelle für die ersten Anfänge der Historia ecclesiastica. Diese hat jedoch nicht in direkter Weise heilswichtige Glaubenslehren und Normen für das sittliche und kirchliche Leben darzubieten, sie zeigt die Kirche und die Menschen und Gruppen in ihr nicht so auf, wie sie sein sollen, sondern wie sie in der Vergangenheit gewesen sind. Der Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit erscheint dabei bald kleiner, bald größer. Die Geschichte der Kirche als Ganzes spricht nicht in erster Linie den religiösen und sittlichen Eifer an, sondern bleibt realistisch. Darum wird sie in ihrem Wert für die Formung der christlichen und auch der priesterlichen Existenz und in ihrer Brauchbarkeit für das seelsorgerliche Kerygma nicht selten geringgeschätzt.

[14] R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Herder-Verlag, Freiburg, 2. Auflage 1961).

Die Zeitbetrachter konstatieren eine erhebliche Geschichtsmüdigkeit[1], die sich auch auf die Historia ecclesiastica erstreckt[2]. Dafür kann eine Reihe von Einzelgründen genannt werden, die sämtlich, je auf ihre Weise, im Real-Charakter der Kirchengeschichte wurzeln.

1. Die Beschäftigung mit Kirchengeschichte erfordert eine bestimmte geistig-charakterliche Reife, in der man Vergangenes nicht von vorneherein vorschnell als unwichtig und hinderlich abtut, weil man dem Heute und der Zukunft gehören will. Gefördert wird diese geistige Reife unter anderem mit zunehmendem physischem Alter. Wenn man bereits auf Abschnitte der persönlichen Lebensgeschichte zurückblicken kann, wächst auch das Verständnis für die große Historie. Das Fehlen dieser Reife ist eine der Ursachen für die verbreitete Geschichtsmüdigkeit der jungen Generation. Die Jugend blickt naturgemäß lieber nach vorwärts als nach rückwärts. Ins Gewicht fällt auch noch, daß der geistig-charakterliche Entwicklungsprozeß beim jungen Menschen heute hinter dem physischen nicht unerheblich nachhinkt. Dies hat zur Folge, daß man als Hochschulstudent trotz des Reifezeugnisses in der Tasche nicht immer schon die erforderliche Aufgeschlossenheit für ein Fach wie Kirchengeschichte mitbringt, namentlich wenn man gezwungen ist, dieses Fach bereits in den ersten Semestern „zu erledigen". Eine Disziplin, mit der man sich aber während des akademischen Studiums noch nicht anzufreunden verstand und in deren Kategorien man damals noch nicht zu denken lernte, bleibt gern auch später langehin fremd.

2. Unter Umständen ist die Kirchengeschichtsmüdigkeit auch durch die Art und Weise bedingt, wie man im Unterricht der Historia ecclesiastica begegnet ist. Dabei sei weniger an die etwaige persönliche Eigenart bzw. Unart des einen oder anderen Lehrers und an die verwirrende Stoffülle für die kirchengeschichtlichen Examina gedacht. Vielleicht ist der Positivismus vergangener Jahrzehnte noch nicht auf allen Kathedern überwunden, der die Kirchengeschichte bei aller Verpflichtung zum Realismus zu „weltlich" und zu wenig „geistlich" betrieb, so daß sie nicht klar genug als notwendiger Bestandteil der gesamten Theologie gesehen wird und immer noch zu sehr der Darstellung des äußeren Ablaufs, etwa der einseitig breiten Behandlung kirchenpolitischer Auseinandersetzungen, verhaftet bleibt.

3. Das moderne Unbehagen an aller Geschichte gründet zum Teil auch in den Enttäuschungen, die die Zeitgeschichte bereitet hat und bereitet. Man erlebte und erlebt zuviel Mißbrauch der Macht und zu wenig Gerechtigkeit und Liebe. Ob das immer oder oft schon so war, spielt hier keine Rolle. Auch die Kirche ist in den Ländern, in denen sie sich der Freiheit erfreuen darf, von machtpolitischen, klerokratischen Anfechtungen und von Versuchungen wider die Gerechtigkeit und Liebe nicht frei. Derartige schmerzliche Beobachtungen und eigene Erlebnisse können einen Menschen, auch einen Theologen, apathisch machen gegenüber aller Geschichte, der man bis zu einem gewissen Grad ausgeliefert ist und deren echte Aufträge nicht oder unzulänglich erfüllt werden. Man fühlt sich im Gang der Geschichte, selbst der Kirchengeschichte, von der das doch in besonderer Weise zu erwarten wäre, nicht befriedigend geborgen.

---

[1] Vgl. W. Mommsen, Historisches Denken der Gegenwart, in: W. Besson, Geschichte (Das Fischer-Lexikon 24), Frankfurt 1961, 93. 361 (Lit.). — Der Widerspruch des Menschen gegen die Geschichte entsprang jedoch nicht nur einer Resignation, sondern zeitlich früher zum Teil dem Willen zur Selbstbehauptung gegenüber der Geschichte: Siehe Kl. Zimmermann, Über einige Probleme der gegenwärtigen Geschichtsphilosophie, in: Saeculum 14 (1963), 16 ff.

[2] Vgl. etwa H. Stenger, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961, 72, 83.

4. Geschichtsmüdigkeit ist ferner eine Folge des Übergangscharakters unserer Zeit, der sich auch auf das Geschehen in der Kirche (Theologie, Liturgie, Kirchenrecht usw.) erstreckt. Die naturwissenschaftlich-technische Entwicklung, die großen Weltkriege, wirtschaftliche, soziale, politische Umwälzungen und die modernen Diktaturen waren es vor allem, die gesellschaftliche und auch kirchliche Traditionen abgebrochen haben. An die Stelle eines traditionsbewußten Bürgertums trat die moderne Massengesellschaft. Die Übergänge erfolgen noch immer, Kontinuitätsbrüche sind beinahe an der Tagesordnung. Die Abschaffung langgepflegter und heiliggehaltener Überlieferungen, die an sich zur Besinnung auf die geschichtlichen Werte und Entwicklungen anregen müßte, hat oftmals die bequemere entgegengesetzte Wirkung. Man fühlt sich dem geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Erbe, das eben preisgegeben wird, nicht mehr verbunden, die Vergangenheit wird uninteressant. Häufig ist man auch der jagenden Hast der aufeinanderfolgenden Ereignisse und seinen sachlichen – nicht eigentlich mehr menschlichen – Funktionen so sehr ausgeliefert, daß man zu geschichtlicher Besinnung gar keine Zeit und keinen Weg mehr findet. Das kann dazu führen, daß man seine Welt überhaupt nicht mehr als eine trotz allem geschichtlich gewordene empfindet, die Tatsachen des geschichtlichen Weges auf das Heute zu werden nicht mehr gesehen.

5. Es gibt aber darüber hinaus Bestrebungen, christlichen Glauben und christliches Leben ganz bewußt und prinzipiell von der Geschichte völlig unabhängig zu machen. Unter Verleugnung des geistigen Geschehenszusammenhangs, in dem die Menschheit steht, wird infolge eines einseitigen (nicht allseitigen) naturwissenschaftlich bestimmten Wirklichkeits- und Selbstverständnisses gesagt: Geschichtliche Ereignisse haben keinen Bestand, sie sind absolute Vergangenheit wie frühere Umläufe der Erde um die Sonne. In dieser Sicht können sie den heutigen Menschen nicht mehr binden. So kommt es zum Versuch, auch den Glauben jeglichen geschichtlichen Inhalts zu entleeren und auf sich selbst zu stellen. Glaube und Geschichte haben miteinander nichts zu tun. Das biblisch bezeugte Heilsgeschehen besitzt als nur geschichtlicher Tatsachenkomplex keine Wesensverbindung mehr mit Glaube und Heil. „Es kommt schließlich so weit, daß man darin nur mythische Bilder sieht, die zeitgemäß und darum auch zeitgebunden das veranschaulichen, was von der menschlichen Existenz je und je gegolten hat, heute gilt und immer gelten wird. Die Entmythologisierung erscheint so als der letzte Schritt in der Entmachtung der Geschichte und des Einmaligen, mag sie auch nicht so gemeint sein[3]." Auch das katholische Denken ist nicht völlig immun gegen derartige Gedankengänge. Nicht aus der Geschichte komme unser Heil, sondern je durch die Gnade des Heiligen Geistes bzw. durch die Kraft der Sakramente im Heute. Hier ist es zusätzlich ein verführerischer Mystizismus, der geschichtliches, selbst heilsgeschichtliches Denken abschnürt. Wenn aber sogar die biblische Heilsgeschichte, speziell die geschichtlichen Heilsverdienste Christi und seine geschichtliche Einsetzung der Sakramente, für meine Existenz und mein Heil und damit auch für die mir Anvertrauten nicht mehr wirksam sind, verliert die spätere Geschichte der Kirche (als Heilsanstalt) ebenfalls ihre Bedeutung fürs Leben. Die Ereignisse der Historia ecclesiastica interessieren dann nur noch den geringgeschätzten Fachhistoriker und den noch mehr verachteten Geschichtsfreund aus Liebhaberei.

6. Von diesen zeitbedingten Ursachen der Geschichtsmüdigkeit abgesehen, gibt es aber auch eine sozusagen zeitlose Skepsis, die über die Fragwürdigkeit geschichtlichen Erkennens nie hinwegkommt. Papst Pius XII. war wohl, im Unterschied zu seinem Nachfolger Johannes XXIII., ein solcher Skeptiker. Als Nuntius in

[3] A. Brunner, Glaube und Geschichte, in: Stimmen der Zeit, 163 (1958/59), 101.

Berlin richtete Eugenio Pacelli an Adolf von Harnack einmal die Frage, wieviel von dem, was uns als Geschichte geboten wird, sicher sei. Harnack antwortete: Etwa die Hälfte, Exzellenz[4]. Auch diese spontan gegebene Erwiderung klingt „zur Hälfte" pessimistisch. Frage und Antwort zeigen jedoch die tatsächliche Begrenztheit der geschichtlichen und eben auch kirchengeschichtlichen Erkenntnismöglichkeit auf. Diese Problematik umgreift die geschichtlichen Ereignisse als einzelne wie in ihrem etwaigen Zusammenhang; sie wurzelt im persönlichen und zeitlichen Abstand des Wissen-Wollenden, der auf eine mangel- und lückenhafte historische Überlieferung angewiesen ist. Hinzu kommt das Dunkel, das oftmals den Sinn geschichtlicher Ereignisse und bis zum Weltende den des Geschichtsverlaufs als ganzen umhüllt. Vergeblich fragen wir immer wieder, warum es so kommen mußte und nicht anders.

7. Die häufigste Ursache der Kirchengeschichtsmüdigkeit beim Geistlichen und bei dem, der es werden will, beruht jedoch auf der Annahme, daß man die Kirchengeschichte unter den theologischen Hauptfächern am ungestraftesten verachten dürfe. Vergleichsweise erscheint sie auf den ersten Blick für die pastorale Praxis nicht so ergiebig zu sein, wie andere Disziplinen. Vom Willen zu umfassender Bildung weit entfernt, sucht man nur eine Berufsschulung und eine Berufsfortbildung, die handgreiflich der Praxis dient; subjektiv ist das beim vielfach überlasteten Seelsorger von heute allerdings verständlich. Damit verwandt sind jene Kreise, die, zum Teil aus pädagogischen Erwägungen, die Kirchengeschichte immerhin insoweit bejahen, als sie von aktueller Bedeutung für den heutigen Menschen ist, in einen direkten Zusammenhang mit ihm gebracht werden kann, so daß „noch das im Blickfeld geduldet wird, was sich durch seinen Vorstufen- und Vorläufercharakter im Verhältnis zur Gegenwart legitimiert[5]" – nur dieses, nicht mehr!
Aus den angeführten und vielleicht noch anderen Gründen bleibt der Wert der Kirchengeschichte heute oftmals zu wenig gefragt. Ja in der Beschäftigung mit ihr sieht man sogar eine Flucht aus der Gegenwart und ihren drängenden Aufgaben. Der Freund der Kirchengeschichte gleicht angesichts der heutigen Situation der Kirche in den Augen so mancher einem Manne, der sich inmitten eines brennenden Hauses der Geschichte der Feuerwehr widmet, statt Löschgerät für die aktuelle Not herbeizuholen.
Was ist zu tun, um die skizzierte Kirchengeschichtsmüdigkeit als eine verbreitete – doch keineswegs allgemeine – Krankheit unserer Gegenwart zu beheben? Gegenüber ihren einzelnen Ursachen gibt es verschiedene Heilmittel.
Ein Studienplan, der den Theologiestudenten nicht nötigt, schon in seinen ersten akademischen Semestern die gesamte Kirchengeschichte „hinter sich zu bringen", und ein wohlüberlegter Fortbildungsplan für die jungen Geistlichen, der auch das kirchenhistorische Denken und Wissen und die laufenden Fortschritte der Forschung auf diesem Gebiet einbezieht, wirken einer geschichtsfernen Einstellung innerhalb der jungen Generation entgegen (1.).
Gegenüber dem Positivismus in der Vergangenheit gilt es, die Besonderheit der Kirchengeschichte in ihrem Unterschied zur Profangeschichte zurückzugewinnen. Kirchengeschichte ist nicht nur historische, sondern wesentlich auch theologische Disziplin. Die Vertiefung des Kirchenbegriffes in unserer Zeit gebietet, in Forschung und Lehre der inneren Geschichte und den inneren Kräften des durch die Jahrtausende pilgernden Gottesreiches erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden (2.). Das neue, von Hubert Jedin und seinen Mitarbeitern herausgegebene (1962 ff.) Handbuch der Kirchengeschichte des Herder-Verlages stellt sich ebenso diese Aufgabe,

[4] R. Leiber, Pius XII. †, ebd. 83.
[5] R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses, Göttingen 1958, 8.

wie die gleichfalls neue Geschichte der Kirche des Benziger-Verlages, die von L. J. Rogier und anderen herausgegeben wird (1963 ff.). – Mehr Geschichte des Glaubenslebens und der Frömmigkeit – der liturgischen und der Volksfrömmigkeit – und mehr Geschichte der Seelsorge!
Der an der Zeitgeschichte Enttäuschte versuche, von seiner Egozentrik loszukommen. Insgesamt und objektiv betrachtet, bietet die Kirchengeschichte doch mehr Anlaß zu Optimismus als zu Pessimismus (3.).
Der Augenzeuge zahlloser Kontinuitätsbrüche und der zum Opfer des hastenden Zeittempos Gewordene möge sich trotz allem der Erkenntnis nicht verschließen, daß keine Zeit ohne Geschichte und nur Übergang ist und sein darf (4.).
Der einseitig naturwissenschaftlich Denkende oder der einem trügerischen Mystizismus Verfallene, die aus solcher Geisteshaltung den Sinn der christlichen Vergangenheit für die Gegenwart bestreiten, sollten begreifen, daß Geschichte als geistiger Geschehenszusammenhang nicht mit naturgesetzlichen Maßstäben abgewertet werden darf, und daß es eine wirkliche Geschichte der göttlichen Heilstaten gibt, die als solche Beachtung und Ehrfurcht verdient und ohne die auch das eigene Heil nicht erlangt würde (5.).
Der Skeptiker fasse nicht nur das Fragwürdige, sondern auch die geklärten Wirklichkeiten ins Auge (6.).
Der moderne Pragmatiker und Utilitarist bedenke, daß er mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Kirchengeschichte oder ihrer nur partiellen Anerkennung Fehlentwicklungen huldigt, die zur Schaffung theologischer Bildungskrüppel beitragen. Alle Geschichte, nicht nur die für die Gegenwart direkt auswertbare, steht in bedeutsamem und lehrreichem Konnex mit dem Heute, weil es die Geschichte der einen Menschheit und im Fall der Kirchenhistorie die Geschichte der getauften Glieder des einen Gottesreiches ist (7.).

Aktualität der Kirchengeschichte

Es gibt also eine stets und gerade auch heute gegenwärtige Bedeutsamkeit der Historia ecclesiastica. Eine Reihe weiterer Überlegungen, die nicht mehr nur dem Abwehrkampf gegen die Kirchengeschichtsmüdigkeit entspringen, möge dies verdeutlichen.

1. Geschichtlich, speziell heilsgeschichtlich denken lehrt uns schon die *Heilige Schrift.* (Die Heilsgeschichte der Zeit zwischen den beiden Parusien Christi aber ist als Geschichte der Applikation des neutestamentlichen Heiles das wesentlichste Stück der Kirchengeschichte.)
Das Alte Testament mit seinen 21 historischen Büchern bezeugt die Wichtigkeit heilsgeschichtlichen Denkens zunächst – doch nicht ausschließlich – für Israel, das sich als erwähltes Volk inmitten der Heiden nur verstehen konnte, wenn es sich ständig die Geschichte seiner Berufung und seines Gnadenweges vor Augen hielt. Eine besondere Rolle spielte dabei die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten und die Rückführung ins Gelobte Land. Auch die übrigen 26 altestamentlichen Bücher greifen immer wieder auf die Geschichte und Vorgeschichte Israels zurück, wie etwa die verschiedenen geschichtstheologischen Summarien – das umfangreichste ist Sir 44 bis 50 – deutlich machen; die Propheten haben mit Nachdruck an diesem Geschichtsbewußtsein gearbeitet. Der fromme Jude lebte entscheidend aus der Geschichte seines Volkes, wie sie in den heiligen Büchern geschrieben stand. Aus ihr gewann er in hohem Maß den Glaubensstolz, der Israel als Ganzes immer wieder in der Treue zu Jahwe erhielt oder zu ihr zurückführte, sowie seine eschatologische Hoffnung, die auch die schließliche Hinführung der Heidenvölker zum einen Gott inbegriff. Für die vorchristliche Kirche, wenn so gesagt werden darf, bedeutete also das ständige Bewußtsein ihrer Geschichte ein Lebenselement,

für die vorchristliche Kirche in ihrer Gesamtheit wie für den einzelnen Gläubigen. Wurzelboden dieses Geschichtsbewußtseins aber war der Monotheismus. Israel kannte seinen Gott als den seit Anbeginn immer wieder in die Geschichte Eingreifenden, die Geschichte Bestimmenden. Daraus entsprang übrigens auch die Möglichkeit, eine Kontinuität des Geschehens zu erkennen; so wurde in der altorientalischen Welt allein in Israel eine wirkliche Geschichtsschreibung geboren[6].
Auch Jesus bekannte sich als der Menschensohn, als Abrahams- und Davidssohn, und als der Messias zu dieser Geschichte. Als Gottmensch kam er ja in erster Linie, um sein Volk Israel zu erlösen (vgl. Mt 15, 24–26). Die Evangelien sagen uns, daß der Herr seine Zuhörer in Wort und Tat oftmals an ihre Geschichte, verkörpert vor allem im Gesetz und in den Propheten, an die Geschichte ihres bisherigen Heilsweges erinnerte, um diesen und damit das heilsgeschichtliche Denken Israels durch sein Messiaswerk zu vollenden (vgl. Mt 5, 17). Da der Neue Bund aber noch mehr war, Überhöhung und Aufhebung des Alten zugleich, und der verstoßene Messias der Juden auch zum Heiland der Heiden wurde, gehören Bejahung *und* Verneinung der alttestamentlichen Vorgeschichte wesentlich zum Neuen Testament. In diesem Sinn nehmen wir geschichtliches, heilsgeschichtliches Denken auch in anderen neutestamentlichen Schriften wahr. Auch Paulus empfand geschichtlich und bekämpfte ein geschichtsloses Mysterienchristentum, hob jedoch unter dem nachwirkenden Eindruck seines Damaskuserlebnisses, um seiner heidenmissionarischen Aufgabe willen und auf dem Untergrund seines Zwei-Äonen-Dualismus mehr als das Verbindende das Unterscheidende hervor, wie dies übrigens auch Jesus etwa in der Bergpredigt getan hatte. Ähnliches beobachten wir am Hebräerbrief, der die Antithetik des einmaligen, geschichtlichen Opfers Christi (Hebr 10, 11–18) zum alttestamentlichen Kult besonders herausstellt; Hebr 11 ist ein Summarium der vorchristlichen Frommen mit christologischer Ausrichtung. Auch die Prophetien der Johannes-Apokalypse über die Zukunft und das Telos der Geschichte und ihre großartigen geschichtstheologischen Aspekte basieren auf den geschehenen Heilstatsachen. Denn so gewiß die Aufmerksamkeit der Heiligen Schrift primär auf die Gegenwart und die Zukunft gerichtet ist, so hat sie doch immer von den Heilstaten Gottes im Alten Testament und dann vom geschichtlichen Christusereignis auszugehen, um der Bewältigung von Gegenwart und Zukunft dienen zu können. Geschichtliches, besonders heils- und dann auch kirchengeschichtliches Denken empfängt also bereits aus der Bibel Berechtigung und verpflichtende Motive.
2. Auf der nächsten Zeitstufe bezeugt die *frühe Kirche* und die Welt der *Kirchenväter* ihren Geschichtssinn, der namentlich von zeitbedingten Kontroversen aufgerufen wurde. Da galt es etwa, den Tatbestand der Stiftung kirchlicher Führungsämter durch Christus herauszuheben, wie dies am Ende des ersten Jahrhunderts der Klemensbrief in geschichtlicher Argumentation tut (42, 1. 4). Gegenüber den Häresien war mit historischen Mitteln aufzuweisen, daß ausschließlich die katholischen Gemeinden Träger der apostolischen Tradition sind, was etwa Irenäus von Lyon (gestorben um 202) besorgt, der in solchem Zusammenhang die älteste römische Bischofsliste beibringt (Adv. haer. III 3, 3). Am Beispiel der von Irenäus hauptsächlich bekämpften Gnostiker ist zu ersehen, wie die Häresie oftmals auf Menschen ohne kirchengeschichtliches Bewußtsein angewiesen ist – während etwa umgekehrt viel später der Anglikaner Henry Newman (gestorben 1890) durch das Studium der Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts den ersten Anstoß zu seiner Konversion empfing. Gegenüber den Heiden bekämpften die frühchristlichen

[6] Vgl. Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen-Neukirchen o. J. (1957), 194 f. – Siehe jedoch auch H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 55 (1958), 127–145.

Apologeten mit Hilfe des sogenannten Altersbeweises den Vorwurf, das Christentum sei eine neue Religion, oder sie wagten auch eine heilsgeschichtliche Aufwertung des Heidentums selbst (Justin, Klemens von Alexandrien). Die Kirchenväter hatten außerdem den unverzichtbaren historischen Grundcharakter des Christentums gegenüber den ungeschichtlichen Mythen der antiken Religionen ins Licht zu stellen. Auf die höchste Höhe erhob Augustinus (gestorben 430) die Betrachtung der Geschichte insgesamt, wenn er alles Geschehen als Ausdruck des Ringens zwischen Civitas Dei und Civitas terrena mit dem Endziel des Sieges der Bürgerschaft Gottes und ihrer schließlichen vollkommenen Scheidung von der Gemeinde Satans begriff. Damit hat er die christliche Deutung der Geschichte und auch der Kirchengeschichte bis zum heutigen Tag entscheidend mitbestimmt. Die angeführten Beispiele aus der besonders wichtigen Frühzeit der Kirche mögen für viele andere, auch aus den späteren Jahrhunderten, stehen. Es erwies sich in der Kirche von frühesten Tagen an als sinnvoll und notwendig, auch geschichtlich zu denken und sich geschichtlich zu verstehen. Dies ist um so mehr zu würdigen, als anfangs die Herzen vieler noch auf eine zeitlich nahe Wiederkunft des Herrn gerichtet waren, dessen Erscheinen das Ende der schon zum Tod verurteilten Geschichte bedeuten würde.

3. Den verpflichtenden Vorbildern aus der Vergangenheit mögen sich weitere *grundsätzliche Erwägungen* anschließen.

a) Sich mit der Geschichte der Kirche befassen, bedeutet *Theologie* treiben. Die Kirche ist ja die Stiftung des Gottmenschen, den der Vater in die Welt gesandt hat. Mit seiner Inkarnation bekannte sich der Sohn Gottes zur Geschichte, in die er eintrat, seine Menschwerdung ist die Wurzel der Kirchengeschichte. Der in die Geschichte hinein gestifteten Kirche galt sein Versprechen, daß er bei ihr bleiben werde bis ans Ende der Welt und daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Ihr hat er den Parakleten gesandt. Die Zeit der Kirchengeschichte ist zuhöchst die Fortsetzung der Sendung Christi durch den Vater in der Kraft des Heiligen Geistes bis zur Wiederkunft des Herrn. Kirchengeschichte betrachten heißt insofern den Wegen des Dreifaltigen Gottes mit seiner Kirche nachgehen. Die Kirchengeschichte dient damit der Theologie im wörtlichsten Sinn, der Gotteserkenntnis. Dies gilt von ihr besonders insofern sie Heilsgeschichte ist.

Die Befassung mit der Kirchengeschichte dient dann vor allem auch der Wesenserkenntnis der Kirche. Die Historia ecclesiastica „ist nicht das Antiquitätenkabinett der Kirche; sie ist ihr Selbstverständnis und daher integrierender Bestandteil der Ekklesiologie[7]". Wie der einzelne sich besser verstehen lernt, wenn er die Geschichte seiner Vorfahren studiert, so begreifen wir auch die Kirche in ihrem Wesen und in ihrer Gegenwart vollkommener aus ihrer Geschichte. Die Dogmatik vermittelt in erster Linie die Kenntnis vom übernatürlichen Sein der Kirche. Da Christus diese aber als sichtbare Gemeinschaft gestiftet hat, die sich in der Geschichte entwickelt und Geschichte mitgestaltet, gibt es auch eine natürliche Erkenntnis der Kirche, die vor allem aus ihrer Geschichte gewonnen wird. Doch hellt die Kirchengeschichte auch den supranaturalen Charakter der Kirche auf, wenn man etwa an die Geschichte der Heiligen, des Heiligkeitsstrebens und des Einsatzes der Heiligungsmittel durch die Kirche denkt, oder andererseits die Zeiten härtester Bedrohung von außen oder inneren Verfalls ins Auge faßt, die entgegen den sonstigen geschichtlichen Erfahrungen nicht zum Untergang der Kirche geführt haben. Es macht den besonderen Reiz der Kirchengeschichte aus, in den zeitlichen Veränderungen, Wandlungen und Entwicklungen das Unveränderliche, das Bleibende und Wesentliche der Kirche zu erschauen. Dagegen wäre eine einseitige dogmatische Sicht der Kirche sozusagen ekklesiologischer Monophysitismus.

[7] H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, I, Freiburg 1962, 10.

b) Die Kirchengeschichte leistet noch einen anderen und umfassenderen, doch mehr mittelbaren Beitrag zum Glaubensbesitz. Sie vermittelt uns die *Tradition*, die zusammen mit der Heiligen Schrift Quelle unseres Glaubens ist. Die Geschichte der Tradition und Entfaltung des Glaubens ist die Dogmengeschichte. Diese bildet einen wesentlichen Bestandteil der Kirchengeschichte. Nur wenn die Tradition in ihrem Werden und ihrem Weg durch die Jahrhunderte gekannt wird, kann sie wahrheitsgemäß und richtig gewertet werden.

c) Vor einiger Zeit versicherte dem Verfasser ein (inzwischen verewigter) Kardinal, daß die Kirchengeschichte gegenüber den systematischen Fächern der Theologie die Rolle eines *notwendigen Ausgleichs* zu spielen habe. Da Kirche und Theologie zu jeder Zeit auch geschichtliche Erscheinungen sind, besteht für das systematische Denken, falls es von der Historie absieht, die Gefahr welt- und lebensferner Einseitigkeiten, wirklichkeitsfremder Konstruktionen, die den Kontakt mit der Menschheit und auch mit der Kirche, wie sie nun einmal tatsächlich sind und geworden sind, verlieren und zerstören. Der notwendige Ausgleich muß jedoch zugleich *lebendiger Zusammenhang* sein. „Der systematische Theologe bedarf auf seinem eigentlichen Gebiet, also bei der vom Glauben erleuchteten gedanklichen Durchdringung seines Formalobjektes, zwar nicht wesentlich der Geschichte der Kirche. Er kann deshalb aber nicht einfach auf das oft mühsam erarbeitete historische Material und die von der Geschichte gelieferten Ergebnisse verzichten, wenn er die theologischen Begriffe und die dahinterstehenden Wirklichkeiten restlos verstehen und erklären will . . . Umgekehrt wird der Historiker von den systematischen Fächern immer wieder neue Impulse und Anregungen für seine Forschungen gewinnen[8]."

d) Die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte ist aber nicht nur von noëtischer, sondern auch von *ethischer Bedeutung*. Auch die Kirchengeschichte ist Schule des rechten christlichen Verhaltens. Im Dienste der Gotteserkenntnis, der Ekklesiologie und der Tradition stehend, ruft sie persönliche Glaubensakte auf. Die Betrachtung der gelebten Geschichte unserer gemeinsamen Kirche vermag die Solidarität der Lebenden zu stärken. Wie die Gegenwart der Kirche nicht ohne ihre Vergangenheit voll begriffen wird, so können wir auch unsere Aufgabe in der Kirche von heute und auf das Morgen hin kaum ohne den Blick zurück richtig bewältigen.
Insgesamt zeigt die Kirchengeschichte eine Fülle von Möglichkeiten zur Erfüllung des Christseins in verschiedensten Situationen auf, aber auch eine Fülle der Gefährdungen desselben. Das gilt im Hinblick auf den Dienst am Reiche Gottes wie auf die persönliche Heiligung. Verba docent, exempla trahunt. Geschichtliche Vorbilder treffen zwar nie genau unsere jeweilige Situation, aber sie stellen wichtige Ähnlichkeitsfälle dar. Wieviel ermunternde (doch auch korrigierende) Kraft liegt etwa in der Missionsgeschichte! Oder wer dürfte die Hagiographie, die ebenfalls einen wesentlichen Bestandteil der Kirchengeschichte darstellt, verachten? In den Heiligen leuchtet die Fruchtbarkeit der Kirche am schönsten auf. Unsere Pflicht, ihr Vorbild nachzuleben und zu verkünden, dürfte allein schon genügen, um den Wert der Historia ecclesiastica für die priesterliche Existenz und das Kerygma anzuerkennen.
Auch das Unvollkommene und Unheilige in der Geschichte der Kirche hat seinen ethischen Sinn. Die Versager und Sünder bedeuten eine Warnung, ihnen nachzufolgen, wenn man rückschauend überblickt, welches Unheil sie durch ihr Nichttun oder ihr Tun gestiftet haben. Die Mißstände in der Kirche lehren aber auch verstehende Geduld, da zu allen Zeiten in der Kirche Unkraut unter dem Weizen wuchs.

---

[8] G. Gieraths, Kirche in der Geschichte. Themen und Probleme der Kirchengeschichte, Essen ²1962, 13.

4. Auch Erfahrungen der *pastoralen Praxis* legen die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte und ihre Auswertung in der Verkündigung nahe.

a) Unser unverbildetes Kirchenvolk hört in der Regel gern etwas aus der Kirchengeschichte. Haben wir nicht alle schon beobachtet, daß wir dann, wenn wir in der Glaubensverkündigung Geschichtliches brachten, besonders aufmerksame Zuhörer hatten, in der Schule, in der Gruppenarbeit, auf der Kanzel? Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß in vielen der Sensus historicus von Natur aus stärker entwickelt ist als die spekulative Begabung. Gesicherte Tatsachen aus der Geschichte gehören ja auch zu den zuverlässigsten Erkenntnisfaktoren. Unsere nüchterne Zeit schätzt dies. Es hängt der Wunsch nach kirchengeschichtlicher Unterrichtung aber auch mit dem vertieften Kirchenbegriff unserer Tage zusammen. Kirchengeschichte ist unsere Geschichte. Eine gewisse Rolle spielt ferner der Wunsch nach gültigen Leitbildern, wie sie in der Historie des pilgernden Gottesreiches aufgezeigt werden können. Auch wollen die Gläubigen die Geschichte der Kirche aus dem Mund ihrer geistlichen Führer hören, nicht immer nur aus den verzerrten Darstellungen in Wort und Schrift der Gegenseite, der sie standhalten müssen und zu erwidern haben. Die Feinde der Kirche glauben in deren Geschichte Angriffswaffen zu finden; die objektive historische Wahrheit entwindet sie ihnen oftmals, doch muß diese Wahrheit eben gekannt werden.

Die eingangs besprochene Kirchengeschichtsmüdigkeit ist, wie bereits angedeutet, keine allgemeine. Fast ist man versucht, zu sagen, daß sie unter den Theologen hier und dort mehr verbreitet ist als unter den Laien. Wenn diese der Kirchengeschichte nicht selten größere Aufgeschlossenheit entgegenbringen als mancher Geistliche, so darf das Interesse nicht unterdrückt und unbefriedigt gelassen werden.

b) Die Praxis konfrontiert den Geistlichen auch immer wieder mit kirchengeschichtlichen Fakten. Man steht vor Denkmälern kirchlicher Geschichte, vor den früheren Schöpfungen christlicher Kunst, hat sie vielleicht selbst zu betreuen. Es kommen Gedenktage, besondere Feiern mit geschichtlichem Hintergrund, Ereignisse irgendwelcher Art, die zu geschichtlicher Besinnung aufrufen. Weil unsere Kirche grundsätzlich ihre Geschichte zu pflegen hat, gilt es etwa, Zentenar- und Millenargedächtnisse so zu gestalten, daß ihr historischer Gehalt in seiner Tiefe und Fülle ausgeschöpft und soweit wie möglich für die Gegenwart fruchtbar gemacht werde. Auch neue kirchliche Entwicklungen und Maßnahmen mahnen zu historischer Rückbesinnung. Zuletzt war es der Pontifikat Papst Johannes' XXIII., des ehemaligen Lehrers der Kirchengeschichte, der in einzigartiger Weise gerade auch zu neu vertiefter Befassung mit großen kirchenhistorischen Themen und Fragen angeregt hat, insbesondere zur Beschäftigung mit der Geschichte des Abfalls und der weiteren Entwicklung der getrennten Christen und der Unionsbemühungen, sowie mit der Konziliengeschichte.

Gewiß ist die Historia ecclesiastica im Rahmen der priesterlichen Geistes- und Persönlichkeitsbildung und für das seelsorgerliche Kerygma nicht das Alleinnotwendige und nicht das Erstnotwendige. Sie ist aber das Mitnotwendige. Darum muß sie auch als Unterrichtsgegenstand an den Schulen sorgfältig gepflegt und darf nicht bagatellisiert werden, wie dies nicht selten geschieht. Kirchengeschichte wegschalten, hieße die Christen ihres Gedächtnisses berauben. Der Rückblick in die Historie des pilgernden Gottesreiches lenkt von den drängenden Gegenwartsaufgaben nicht ab, sondern macht klüger, weiser, tüchtiger, ja heiliger zu ihrer Erfüllung[9].

[9] Vgl. zum Ganzen auch J. Wodka, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht, in: F. Holböck-Th. Sartory, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, 1. Teil, Salzburg 1962, 347–477.

Philosophie und Wissenschaft im Weltbild von Teilhard de Chardin

Von Beda Thum

Teilhards Schriften sind zum Anstoß und Mittelpunkt von Auseinandersetzungen geworden, in denen mit plötzlicher Heftigkeit und Schärfe tiefgehende, wesentliche Aspekte der christliche Weltanschauung berührenden Gegensätze aufgebrochen sind. Die bisher im allgemeinen auf dem Boden gemeinsamer Grundauffassungen geführten Diskussionen über Biogenese, Evolution und Hominisation haben sich unter ihrem Einfluß zu Fragen erweitert, in denen die Stellung des Menschen im Kosmos und in der kosmischen Entwicklung, das Verhältnis Gottes zur Schöpfung und die Grundzüge des allgemeinen Wirklichkeitsverständnisses zur Erörterung stehen. Die folgenden Überlegungen wollen versuchen, diese großen Problemkomplexe unter einem zunächst speziell und begrenzt erscheinenden Gesichtspunkt zu beleuchten, inwieweit nämlich Teilhard als Vertreter und Verkünder einer Wirklichkeitssicht gelten kann, die sich dem naturwissenschaftlichen Forscher heute aus dem Studium der Phänomene natürlich ergibt, und inwieweit er von Vorstellungen und Auffassungen inspiriert ist, die ihren Quellen und ihrem Charakter nach als philosophisch zu bezeichnen sind. Die Fragestellung kann den Eindruck erwecken, sie sei einem etwas pedantischen Interesse an der Unterscheidung der Betrachtungsweisen und der Sauberkeit der Methode entsprungen. Sie ist aber für die im Zentrum der Diskussionen stehenden Probleme wichtiger, als es zunächst den Anschein hat. Teilhard will in den meistgelesenen und bekanntgewordenen seiner Bücher als Naturwissenschaftler sprechen und steht mit der Autorität eines unbestreitbar bedeutenden Geologen und Paläontologen sowie mit dem Gewicht der Erfahrungen und Einsichten einer langen Forschertätigkeit für die vorgetragenen Gedanken ein. Sehr viele seiner Leser nehmen sie darum mit der Überzeugung zur Kenntnis, daß in seinen Werken eine den modernen Naturwissenschaften entsprechende, aus ihren Forschungen und Entdeckungen erwachsene und durch sie bewahrheitete Wirklichkeitsschau zum Ausdruck komme und in ihren Folgerungen und Perspektiven entfaltet werde. Andererseits aber liegt es für den Kenner auf der Hand, daß Teilhard in manchen seiner grundlegenden Ideen, die seine Deutung der wissenschaftlichen Tatsachen weitgehend bestimmen, an gewisse philosophische Anschauungen anknüpft. Blickt man auf das allgemeine und unpersönlich Thematische, so ist es zunächst unsicher, auf welchen Partner sich Rede und Gegenrede in der Auseinandersetzung mit seinem Werk eigentlich beziehen: auf Grundannahmen und die geistige Einstellung moderner Wissenschaftlichkeit oder auf bestimmte philosophische Richtungen und Überlieferungen. Eine möglichst gründliche Klärung dieser Frage ist die Voraussetzung sowohl dafür, um dem Denken Teilhards wirklich zu begegnen, wie um die Ebene zu treffen, in der die Gegensätze zwischen manchen seiner Ideen und traditionellen Lehren zum Austrag zu bringen sind. Sie ist außerdem ein geeigneter Weg, in die Ordnung und inneren Zusammenhänge seiner Gedankenwelt einzudringen.

Teilhard bezeichnet das Erfassen des Kosmos in der Dimension seiner schöpferischen, evolutiven Dauer als die entscheidende Errungenschaft modernen wissenschaftlichen Denkens, derzufolge die positive Kenntnis der Dinge fortan mit dem Studium ihrer Entwicklung zusammenfallen müsse[1]. Die wie selbstverständlich ausgesprochene Verbindung der Bergsonschen Konzeption der Dauer mit dem Ziel und der Aufgabe wissenschaftlichen Verstehens ist ein erster, unübersehbarer Hinweis auf eine sehr persönliche Synthese von heterogenen, strenggenommen sich sogar wider-

[1] Der Mensch im Kosmos (abgekürzt MK), München 1959, S. 21 f., S. 206–217.

sprechenden Motiven in Teilhards Anschauungen. Man erinnert sich, daß Bergsons Philosophie der Evolution sich gegen den Szientismus richtete und daß die nur intuitiv erfaßbare reale Dauer und der lebendige Strom der schöpferischen Hervorbringungen der Evolution nach ihr dem abstrakten und analytischen Denken der Naturwissenschaften entzogen und unzugänglich sein sollte. Bergson bezog sich auf die vom Mechanismus beherrschte Wissenschaft seiner Zeit. Aber der von ihm betonte Gegensatz besteht, wenigstens in gewissem Grade, auch heute noch. Gewiß erforschen auch die Wissenschaften die Entstehung und die Herkunft der Dinge. Aber sie erblicken nicht schon in der Aufdeckung der Ursprünge die gesuchte wissenschaftliche Erklärung, sondern erst in der Erfassung der allgemeinen, für alle Zeiten zutreffenden und bindenden Korrelationen und Gesetze, nach denen das Neue aus dem Alten entspringen mußte. Die grundlegenden Disziplinen der Wissenschaften sind an einem Ideal wissenschaftlichen Verstehens orientiert, nach dem das evolutive Geschehen als das umstandsbedingte Auftreten von relativ stabilen Gleichgewichtsformen zu begreifen ist, deren Möglichkeiten in den von Anfang an gültigen Gesetzen seit jeher vorgezeichnet sind und deren Beschreibung als schöpferische Neubildungen strenggenommen unpassend und überschwänglich ist.

Man kann Teilhards Ideen über die Entwicklung des Kosmos in ihren Grundzügen aus der Absicht ableiten, den Gegensatz zwischen Bergsons Philosophie und den Naturwissenschaften, zwischen der Konzeption einer wahrhaft höherführenden, neue Seinsstufen verwirklichenden Entwicklung und einer Wissenschaft der unveränderlichen, ungeschichtlichen und allgemeinen Gesetzmäßigkeiten durch die Ansetzung der Evolution selbst als des fundamentalen, in den wissenschaftlichen Begriffen von Kraft und Energie formulierbaren Gesetzes in etwa und unter Preisgabe der erkenntnistheoretischen Thesen Bergsons zu überbrücken. Der Weltprozeß ist nicht nur von der physikalischen, „tangentiellen", sondern auch von einer „radialen" Energie getragen, durch die die Materie wie durch eine Schwerkraft auf immer höhere Stufen organisierter und zentrierter Komplexität tendiert, die, nach ihrer Innenseite betrachtet, zugleich höhere Stufen der Bewußtheit darstellen. Durch die radiale Energie des Weltstoffes wird die Geschichte des Kosmos, trotz aller Ablenkungen und Verirrungen in Sackgassen der Entwicklung, zu einer Orthogenese und Aristogenese, die auf die Verwirklichung einer höchsten Organisation und Verinnerlichung der Materie abzielt.

Dieser Versuch, die Evolution als einen der Wesensaspekte der materiellen Wirklichkeit zu verstehen, hat Ähnlichkeiten mit dem der nämlichen Grundabsicht entsprungenen Emergentismus C. Lloyd Morgans[2] und, bei wichtigen Verschiedenheiten, auch mit der Entwicklungsinterpretation des Diamat, deren Postulat des Übergehens quantitativer Veränderungen in qualitative Sprünge Teilhard übernimmt. Es sei davon abgesehen, ob Teilhards Vorschlag nicht auch Bergsons Konzeption des schöpferischen Charakters der Evolution im Grunde fallenläßt und an ihre Stelle einen universalen Virtualismus setzt, nach dem alles von Anfang an in der Materie präformiert ist; es ist zunächst zu prüfen, ob es ihm gelungen ist, das evolutive Geschehen in eine Formel zu fassen, die vom Standpunkt der Wissenschaften aus als ein Gesetz angesprochen werden kann. Man kann wohl mit Bestimmtheit sagen, daß Teilhards Bemühungen darum[3] nicht zu einem Ergebnis geführt haben, das den Erfordernissen eines wohlformulierten und verifizierbaren wissenschaftlichen Gesetzes genügt. Der Hauptbegriff der Komplexität erhält keine hinreichend bestimmte Definition, nach der er für eine wissenschaftliche Betrachtung die Rolle eines Parameters und Kriteriums der Organisationshöhe übernehmen

[2] Emergent Evolution, London 1923.

[3] Vgl. Die Entstehung des Menschen (abgekürzt EM), München 1961, S. 19, 25 ff.

könnte. Im ganzen Bereich des Anorganischen erweist sich das Gesetz der steigenden Verinnerlichung als unverifizierbar und bleibt auch ohne jeden Zusammenhang mit den heute geltenden Anschauungen über die Kräfte, denen Atome und Moleküle ihre Entstehung und innere Konfiguration verdanken. Die in Entsprechung mit dem Gesetz angenommene Vorstufe des Lebens in den Virusmolekeln, die sogar den Vitalisationspunkt der Komplexitätskurve darstellen sollen[4], ist nach den neueren Forschungen mindestens sehr unwahrscheinlich geworden. Für die Nachzeichnung der organischen Entwicklung muß Teilhard an Stelle des unanwendbar werdenden Komplexitätsparameters den Index der Kephalisation[5] und für die Menschheitsentwicklung den der Sozialisierung und Gemeinschaftsbildung heranziehen. Gewiß kann sich das Gesetz teilweise auf Tatsachen stützen, nämlich auf eine Entwicklungslinie im Reich des Organischen, deren Richtung durch die wachsende Mannigfaltigkeit und Komplexität der Lebensfunktionen und Außenweltsbeziehungen und parallel damit durch eine zunehmend differenzierte und gestufte körperliche Organisation definiert ist. Aber gerade im Hinblick auf diese solide, wirkliche Gegebenheit stellt sich Teilhards Gesetz der Rekursion dar als eine durch die Einführung unscharfer und unbestimmter Begriffe von weitester Anwendungsmöglichkeit zustande gebrachte Verallgemeinerung von Zusammenhängen, die in einem begrenzten Bereich aufweisbar und einsichtig sind, zu deren eindeutiger Bestätigung und Bewahrheitung aber nur die Tatsachen angeführt werden können, über die sie sich erheben will[6].

Teilhard, der viele der genannten Schwierigkeiten selbst zur Sprache bringt, kann es kaum entgangen sein, daß sein Vorschlag nach den Maßstäben der Forschung nicht als sicheres oder auch nur schätzungsweise zuverlässiges Ergebnis der Naturwissenschaften gelten kann. Man wird darum fragen müssen, wie die von Teilhard oft wiederholten Versicherungen[7], daß er nur als Naturwissenschaftler spreche, der sich auf das Gebiet der beobachtbaren Tatsachen beschränkt und nur mit der Erscheinungswelt befaßt, das heißt dem „Berührbaren und Photographierbaren", und daß sein Gesetz der Rekursion ein Erfahrungsgesetz sei, eigentlich zu verstehen seien. Sie sind ohne Zweifel sehr erstaunlich angesichts der Behauptungen, daß die Kosmogenese von primär psychischer Natur sei, daß der unbelebten Materie ein „atomares" Bewußtsein sehr niedrigen Intensitätsgrades zukomme, das sich unserer Wahrnehmungsfähigkeit entzieht. Ist es nicht ein höchst merkwürdiges Bekenntnis zur Empirie, wenn Teilhard als Regel aufstellt, daß die entscheidenden Tatsachen, die neue Stufen und Niveaus der Komplexität schaffenden Übergänge, nicht mehr aufweisbar und belegbar sind? Er spricht davon, daß seine Überlegungen eine Art von Hyperphysik darstellen oder daß er ein Physiker im alten griechischen Sinne des Wortes sei. Bruno de Solages hat diese Bemerkungen aufgegriffen und den Standpunkt der Betrachtungen Teilhards mit dem der aristotelischen Physik verglichen, die die Natur zum Gegenstand hat, sofern sie erscheinende Wirklichkeit ist. Solche Angleichungen und Erinnerungen verwirren indes die Frage mehr, als sie sie aufhellen, denn die antike Physik suchte gerade, soweit sie nicht einfache Naturbeschreibung und -geschichte blieb, die Prinzipien und Ursachen der Naturphänomene zu ergründen, was Teilhard zu wiederholten Malen als außerhalb der Abzielung seiner Gedankengänge liegend erklärt.

Die inneren Zusammenhänge und die Struktur von Teilhards Gedankenwelt sind aufschlußreicher ausgedrückt in den Texten, in denen er das Gesetz der sich stei-

---

[4] EM, S. 21 f.
[5] EM, S. 49 f.
[6] Vgl. zu dieser Beurteilung J. Meurers, Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild, München 1963.
[7] MK, Vorbemerkung und Prolog; entsprechende Äußerungen aus anderen Schriften sind zusammengestellt bei Cl. Tresmontant, Einführung in das Denken Teilhards de Chardin, Freiburg 1963, S. 19–24.

gernden Komplexität und den Gedanken der Verbundenheit alles Existierenden in einem evolutiven Prozeß als das Licht bezeichnet, das alle Tatsachen erhellt und einem wahren Verstehen zugänglich werden läßt, oder als die Grundtatsachen darstellt, denen künftig jede Theorie und Hypothese werde Rechnung tragen müssen und deren Anerkennung die Voraussetzung dafür sei, daß die Welt für uns heute wahr werde[8]. Die Grundthesen Teilhards haben offenbar Züge apriorischer Bedingungen der Verstehbarkeit und vorgängiger Gewißheiten an sich, die beanspruchen, für die Deutung und Ordnung der Tatsachen maßgebend zu sein. Für einen realistischen Denker kann dies aber nur bedeuten, daß in ihnen nicht nur phänomenale, sondern wesentliche Aspekte der Dinge und Elemente einer Ontologie der kosmischen Wirklichkeit ausgesprochen und festgelegt sind. Teilhards Betrachtungen und Behauptungen reichen viel weiter in die Bezirke der Philosophie, als es ihm nach den angeführten Erklärungen zu Bewußtsein kam – oder, als er aus dem Wunsch, Diskussionen und Konflikte zu vermeiden, zugeben wollte. Die Beziehungen zu Bergsons Philosophie in Zustimmung und Ablehnung sind schon angedeutet worden. Vielfache Berührungen bestehen auch mit der Philosophie M. Blondels, dessen Satz, daß eine wahre Ontologie eine Ontogenie sein müsse, in Teilhards Aufstellung nachklingt, daß die Kenntnis der Dinge mit dem Studium ihrer Entstehung zusammenfalle. Blondel gab wohl auch mit seiner dynamistischen Ontologie und mit dem Gedanken eines die eigentliche Konsistenz der Wirklichkeit ausmachenden wirksamen Strebens nach totaler Kohärenz und universaler Einheit das Vorbild für Teilhards radiale Energie, die die Teile der Materie in konvergierender Richtung auf eine höhere Einheit hinbewegt. Er war mit seiner These, daß alles Denken sei und daß schon in den Ordnungen und Strukturierungen des Unbelebten ein nicht-reflexes, rein direktives Denken am Werk ist[9], wohl sicher die philosophische Autorität, durch die sich Teilhard in seiner Behauptung eines rudimentären Psychischen schon im kleinsten Teilchen der Materie bestärkt fand. Vor allem aber ist auf die Zusammenhänge aufmerksam zu machen, die zwischen den als phänomenwissenschaftlich vorgestellten Untersuchungen Teilhards und seinen wenig bekannten, ohne Zweifel metaphysischen Ideen bestehen, die vor allem in Entwürfen aus der Zeit des ersten Weltkrieges niedergelegt sind[10], an denen Teilhard aber nach dem Ausweis einiger Aufsätze im wesentlichen bis in seine letzten Lebensjahre festgehalten hat. Es scheint uns unrichtig, sie als einen bloßen Anhang zu einem im übrigen nicht-philosophischen Lebenswerk zu behandeln. In ihnen sind Gedanken niedergelegt, die Teilhard in der Periode der ersten Gestaltgebung und Fassung seiner persönlichen Reflexion erfüllten, und sie können schon im Hinblick auf das Gewicht, das ihnen als metaphysischen Gedanken zukommt, nicht nur als Abschweifungen von den eigentlichen Themen seines Nachdenkens aufgefaßt werden. In ihnen liegt ein Bindeglied zwischen den phänomenwissenschaftlichen Studien und den in den spirituellen Schriften ausgesprochenen Ideen und wenigstens zum Teil auch die Begründung der erwähnten nicht erfahrungsmäßigen, apriorischen Voraussetzungen und Überzeugungen.

Die Unklarheiten dieser Situation haben die Auseinandersetzungen um Teilhards Werk sehr verwirrt und zur Folge gehabt, daß Theologen und Philosophen glaubten, die angeblich rein erfahrungswissenschaftlichen Ausführungen als solche anerkennen und von den philosophischen und theologischen Kontroverspunkten trennen zu sollen, während sich in den Kreisen der Naturwissenschaftler und vor allem naturwissenschaftlich Interessierten die Ansicht bildete, Teilhard biete eine umfassende

[8] MK, S. 8, 209.
[9] Vgl. La pensée, T. 1., Paris, 1934, S. 33 ff.
[10] Vgl. Tresmontant, S. 128–142.

Synthese der heute bekannten Fakten, die, ohne mit den Problemen und Richtungsstreitigkeiten der bisherigen Philosophie belastet zu sein, dem modernen Menschen in einer ihm angemessenen Denkweise und Sprache das gewähre, was die historischen Richtungen der Philosophie vergangenen Epochen gegeben haben. Die beiden Einstellungen entsprechen nicht den wirklichen Zusammenhängen. P. Rabut[11] etwa hält Teilhards Ansichten über die Hominisation unter Berufung auf eine Note in MK[12] für vereinbar mit der Lehre der unmittelbaren Erschaffung der Geistseele. Es mag richtig sein, daß es keinen formellen Widerspruch bedeutet, an beiden festzuhalten. Aber entzieht Teilhards Auffassung dem Vertreter der traditionellen Lehre nicht wenigstens alle Grundlagen für die Behauptung und Rechtfertigung seiner These? Wenn es auf Grund der Beständigkeit der Bewegung in Richtung auf eine Konzentrierung des Psychischen „physikalisch unvermeidlich" ist, daß der tierische Bewußtseinszustand schließlich sprunghaft in den „Zustand der Reflexion" übergeht und damit die phänomenischen Differenzen, von denen die Beweise der Geistigkeit und Substanzialität der menschlichen Seele auszugehen gezwungen sind, durch ein Naturgesetz überbrückt und auf verschiedene Zustände der psychischen Energie zurückgeführt werden, wird diesen Beweisen jeder Anhaltspunkt entzogen. Man wird wohl darüber hinaus noch hinzufügen müssen, daß ihr Gegenstand für ein Weltbild, das den Menschen auch seiner Geistigkeit nach völlig dem Leben und dem kosmischen Werden einordnet, nicht mehr annehmbar und assimilierbar ist[13]. Auf der anderen Seite sind alle, die sich durch Teilhards Ideenwelt über die Dispute der Philosophen hinausgehoben und von den historischen Problemen der Philosophie befreit fühlen, daran zu erinnern, daß die tragenden Annahmen Teilhards durchaus im Rahmen der historischen Diskussionsthemen (Leibniz-Blondelscher Dynamismus und Virtualismus gegen klassische Substanz- und Potenzlehre, Erhöhung des Kosmos zu einer alles aus sich entfaltenden Einheit, deren innerste Kräfte mit dem schaffenden Wirken Gottes und seiner aktiven Präsenz in der Welt verschmelzen, gegen die traditionelle Schöpfungslehre und Erklärung des Verhältnisses zwischen göttlicher Allwirksamkeit und geschöpflicher Kausalität) bleiben und daß es der philosophischen Reflexion obliegt, über diese Fragen zu entscheiden.

Zur Aufhellung der eigenartigen Verflechtung erfahrungswissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Komponenten in Teilhards Werk genügt es indes noch nicht, an seine Zugehörigkeit und Mitarbeit im Kreis um den Philosophen E. Le Roy zu erinnern und auf seinen geistigen Werdegang hinzuweisen, für dessen erste produktive Periode sich ein vorwiegend metaphysisches Interesse belegen läßt. Sie ist auch aus einer Zielsetzung hervorgegangen, die sich Teilhard, ähnlich wie den englischen Biologen J. Huxley und J. B. S. Haldane, als Naturwissenschaftler nahelegte. Als Krönung der Forschung mag dem Naturwissenschaftler eine Theorie der Welt im Ganzen vorschweben, die die verschiedenen Bereiche positiven Wissens nicht nur zusammenfaßt, sondern auch ihre Verschiedenheit und Gliederung wissenschaftlich erklärt, für die also nicht mehr die Phänomene der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche, sondern die „Weltphänomene" des Unbelebten, des Organischen und des menschlichen Bewußtseinslebens zur Untersuchung stehen – in welchem Sinne ja wohl auch der Originaltitel von MK: Le phénomène humain aufzufassen ist. Es scheint, daß auch Teilhards Erklärungen über den phänomenwissenschaftlichen Charakter seiner Überlegungen im Licht dieses Projekts zu interpretieren sind. Er glaubte auf dem Boden der Naturwissenschaften zu bleiben,

---

[11] O. A. Rabut, Gespräch mit Teilhard de Chardin, Freiburg 1961, S. 40.

[12] S. 155.

[13] Vgl. MK, S. 153, Anm.: „So wäre der zum Ichbewußtsein gelangte Mensch nur eine Lösung unter den zahllosen Bewußtseinsweisen, die das Leben in der Tierwelt versucht hat."

wenn er mit den begrifflichen Mitteln und in der Darstellungsform einer wissenschaftlichen Theorie ein Bild der Struktur und der Entwicklung des Weltganzen entwarf; er war der Überzeugung, daß der Plan einer solchen „Hyperphysik" seine gewagten Extrapolationen rechtfertigte, wenn sie sich ihm als Voraussetzungen der Durchführbarkeit einer Welttheorie darstellten.

Es steht aber keineswegs von vornherein fest, daß jede Wirklichkeit und jedes System von Wirklichkeiten in der Form einer nach dem Vorbild unserer naturwissenschaftlichen Tatsachensystematisierungen konstruierten Theorie erschlossen werden kann. Erst die positive Bewährung und die Fruchtbarkeit einer solchen Darstellung beweisen, daß die betreffende Wirklichkeit ein möglicher Gegenstand einer Theorie der genannten Art ist. Da Teilhards Versuch diesen Anforderungen bei weitem nicht genügt, stellt er keine wissenschaftliche Theorie dar, wenn er sich auch bemüht, den Bau und die Darstellungsweise einer solchen in etwa nachzuahmen, was nur in sehr besonderem und eingeschränktem Sinne Teilhards Versicherungen wahr macht. Die Voraussetzung, daß eine Welttheorie der gekennzeichneten Art möglich sein müsse, kommt aber auch einer Stellungnahme zu gewissen wichtigen philosophischen Fragen gleich. Eine Hyperphysik der Weltphänomene muß in der einen oder anderen Form zu einer monistischen Wirklichkeitsdeutung führen. Eine Theorie läßt ihren Geltungsbereich notwendig fundamental homogen werden; ein Projekt, das eine theoretische Erfassung der Vielheit und Verschiedenheit der Wirklichkeitsordnungen und Weltgebilde antizipiert, muß eine einheitliche Grundgegebenheit als die Basis seiner Erklärungen postulieren. Zeugnisse dafür, daß sich diese logischen Forderungen bei Teilhard Geltung verschaffen, sind in fast allen das Grundsätzliche seines Standpunktes formulierenden Texten zu finden. Er bezeichnet es als unmöglich und unwissenschaftlich, bei einem Dualismus von stofflicher und geistiger Energie stehenzubleiben[14], weshalb er alle Energie psychischer Art sein läßt und die Verschiedenheit von physikalischer (tangentieller) und radialer Energie als eine innere Unterscheidung und Differenzierung betrachtet; die Gesamtheit der Dinge ist zu denken als die eine dauernde, von einer evolutiven Bewegung belebte Raum-Zeit; alles ist verbunden in einer gemeinsamen Genese, in der sich Raum und Zeit vereinen, um den Weltstoff zu weben[15]. Wenn die ersten Kapitel von MK nur von der Materie als einem einzigen Atom sprechen, so wird später ausdrücklich gesagt, daß auch das Denken der „organischen Flut der Raum-Zeit" einzuverleiben und der Mensch nichts anderes sei, als die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution[16].

Für die Ausführung und Durchzeichnung des allgemeinen Plans wurde naturgemäß Teilhards dynamistische Auffassung der Wirklichkeit maßgebend, weshalb sein Monismus die Vielheit der Wesen nicht in einer Allnatur oder Allsubstanz aufhebt, sondern in der Ebene der „Energie", das heißt des wirkenden und produzierenden Strebens unterfängt, die die Ebene der Konsistenz der Wirklichkeit ist[17]. Er wird außerdem durch den nur in den metaphysischen Schriften ausgesprochenen Gedanken eines dem Prinzip der Vereinheitlichung antipodischen nichtigen „reinen Vielfachen" modifiziert. Welcher Art das Verhältnis der einen und zu immer verinnerlichter Einheit erhebenden Energie des Kosmos zu Gott und seinem schaffenden Wirken ist, läßt sich schwer genau bestimmen. Teilhard versucht, sich die Erschaffung des Kosmos vorzustellen, indem er sein schon auf Extrapolation

---

[14] MK, S. 40.
[15] MK, S. 208.
[16] MK, S. 211.
[17] Die von Rabut (a. a. O., S. 48) erwogene Ähnlichkeit zwischen Teilhards Energie und der Natur des Aristoteles wird mehr als ausgeglichen durch den grundlegenden Unterschied zwischen einer Auffassung, für die das Vermögen zu wirken „konstituierenden Wert" besitzt (MK, S. 16) und einer Ontologie der substantiellen Seinsgründe.

beruhendes Gesetz der zunehmenden Komplexität noch einmal auf das hin extrapoliert, was vor aller Erfahrung liegt. Im Urbeginn waren „an den beiden Polen des Seins" Gott und das Vielfache; Gott wurde zum Schöpfer, indem er in den Kampf gegen das nichtige Vielfache eintrat, und sein Erschaffen besteht in der Überwindung des in sich unendlich Geteilten und aller Gestaltung und Ganzheit Widerstehenden[18]. Andererseits ist aber auch die radiale Energie der Materie die Wirkmacht, die die elementaren Bausteine der Welt zu organisierten Ganzheiten zusammenführt. Ist sie dann nur ein anderer Name für das über die Konstitution der ersten und einfachsten Elemente hinaus sich fortsetzende vereinheitlichende Wirken Gottes, in dem sein Erschaffen bestehen soll? Manche Texte, besonders aus Le milieu divin scheinen eine solche Interpretation zu bestätigen: Der Mensch fällt in seinem Handeln zusammen mit der Schöpfermacht Gottes und setzt sie fort[19]; er findet im inneren Quellen seines Lebens das schöpferische Wirken Gottes selbst[20]. Das Anliegen des Buches liegt indes nicht in einer metaphysischen Erläuterung der Schöpfungslehre und der göttlichen Erstursächlichkeit, sondern in der religiösen Vergegenwärtigung und Begegnung mit Gott im kosmischen Geschehen und im eigenen Leben.

Das Vorausgehende hat einen Eindruck von der Doppeldeutigkeit und Zwielichtigkeit vermitteln können, die über dem Werk Teilhards liegt. Man schwankt, ob man es nicht als eine modernisierte Wiederaufnahme früherer Formen der Naturvergöttlichung verstehen soll – ein Vergleich mit Häckels Welträtseln würde manche lehrreiche Parallelen aufzeigen können –, die vom Pantheismus zu einer Art von dynamistischen Panentheismus fortgeschritten ist. Man fragt sich, ob in den Ideen über die künftige Entwicklung der Menschheit nicht soziologische und kulturelle Perspektiven, mit einem Einschlag aus einer Ideologie der UNO und UNESCO, als wesentliche Aspekte der Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes entfaltet werden. Angesichts der Überzeugung Teilhards, daß seine Ideen mit der christlichen Lehre vereinbar seien, und im Hinblick auf die ohne Zweifel zu innerst gehegte Absicht, Gottes Größe und Christi Herrlichkeit gegenwärtiger und näher zu ergreifen, zögert man, sich zu entscheiden. Am meisten lassen wohl die Ansichten Teilhards über die Schöpfung zu der Ansicht neigen, daß er in seinen Gedankengängen nicht mehr auf dem Boden der geoffenbarten Wahrheit steht. Ein Gott, der dadurch, daß er ist, eo ipso außerhalb seiner das „positive und erschaffbare Nichts" des reinen Vielfachen setzt, das der Ansatzpunkt seines schaffenden Wirkens ist, der nicht durch einen absolut initiativen Akt freien Setzens und Sich-Zuteilgebens schafft, sondern um eine nach dem Sein verlangende Leere auszufüllen, hat mehr Ähnlichkeit mit dem Gott eines gnostischen Systems als mit dem der Heiligen Schrift. Teilhard äußert dabei in der Begründung seiner Auffassung auch Kritiken gegen die traditionelle Schöpfungslehre, die nach ihm die Schöpfung als einen Willkürakt und die Welt als radikal kontingent und „nutzlos" erscheinen lasse, die eine so bestürzende Verständnislosigkeit für die dem Christentum wesentliche Dimension der personalen, sich selbst in Sinnhaftigkeit gründenden Tat bekunden, daß sie allein genügen, um die Hoffnung zu zerstören, in Teilhard den Wegbereiter einer authentisch christlichen, modernen Wirklichkeitsdeutung zu finden.

Er hat indes wohl dennoch die Sendung, uns unsere Aufgaben in der gegenwärtigen geistigen Situation zu Bewußtsein zu bringen. Seine Bücher und die Kommentare seiner Bewunderer lassen erkennen, wie real die Gefahr ist, daß die christliche

[18] Vgl. die Zitate aus Manuskripten und Aufsätzen aus dem Zeitraum von 1917–1953 bei Tresmontant S. 128–135.
[19] Le milieu divin (abgekürzt MD), S. 51.
[20] MD, S. 78.

Weltschau unter den Formulierungen, die frühere Zeitalter ihr gegeben haben, nicht mehr verstanden und ergriffen wird. Sie werden weitergegeben ohne die größeren gedanklichen Zusammenhänge und Ausblicke, denen sie entstammen, und klingen im Zusammentreffen mit modernen, erfahrungs- und erlebnisgetragenen Auffassungen für viele Ohren leer und taub oder primitiv bildlich. Teilhard findet etwa, daß die traditionelle Schöpfungslehre auf seine ihrer Tiefe und Durchdachtheit gewiß nicht gleichkommenden Bedenken nur mehr verbale Antworten habe[21]; die Lehre von der Welt als dem Zeugnis der absoluten Macht Gottes über das Sein und dem endlichen Abbild seiner Vollkommenheitsfülle scheint ihm so fernliegend geworden zu sein, daß er das religiöse Problem des heutigen Christen darin sieht, vor dem Glanz und der Größe des Universums den Glauben an den Gott der Offenbarung festzuhalten und zu leben[22]. Die Forderung einer erfahrungsnahen, konkreten und „sehenden" Wirklichkeitserfassung läßt ihn die Überlegungen der traditionellen Metaphysik übergehen und im Vertrauen auf die Tragfähigkeit einer solchen Wirklichkeitsschau ein Gedankensystem entwickeln, das in seiner Weise zu vielen Fragen Stellung nimmt, die der ausgeklammerten Metaphysik vorbehalten bleiben oder in Auseinandersetzung mit ihr erwogen werden sollten. Man darf wohl bezweifeln, ob Teilhard hinreichend bedacht hat, von welch ungeklärten Voraussetzungen und unüberprüften Vorentscheidungen solche Intuitionen abhängig zu sein pflegen, und andererseits, daß sich doch auch auf dem Boden der ausgeschalteten traditionellen Metaphysik eine Gesamtsicht der Wirklichkeit, mit Einschluß ihrer evolutiven Aufwärtsbewegung gewinnen läßt, die um nichts weniger erfahrungsnah und einheitlich ist und die mit ihrer Grundkonzeption eines „offenen" Kosmos gegenüber der Annahme eines dynamisch geschlossenen Universums eine Alternative darstellt, die die angebliche Notwendigkeit dieser Annahme dementiert. Leider wird diese Gesamtsicht gewöhnlich nur in der Form ausgedrückt, daß der Weltprozeß sich zwar im allgemeinen aus den den Dingen eigenen Vermögen und Kräften erkläre, daß aber in bestimmten Wendepunkten Gott in spezieller Weise in die Weltentwicklung „eingegriffen" habe. Damit wird das Mißverständnis nahegelegt, daß Gott sein anfängliches Werk in einer Sukzession von Akten nachträglich verbessere und aufwerte und daß er einmal gesetzte Ordnungen außer Kraft setze. Tatsächlich aber ist Gott durch einen Akt seines Willens der Urheber der gesamten kosmischen Wirklichkeit in ihrer ganzen zeitlichen Erstreckung und Entfaltung. Die Unterscheidungen zwischen Erschaffung, Erhaltung, Konkurs und den besagten speziellen Eingriffen sind nur die Reflexion und Spiegelung der verschiedenen Weisen, in denen das endliche Seiende kraft seiner eigenen Seinsmächtigkeit seine zeitliche und aktive Entfaltung begründet und bestimmt, auf die Ursächlichkeit Gottes. Man unterscheidet Erschaffung und Erhaltung, weil die Dinge sich ihrer Gründung im Sein gegenüber anders verhalten als zu ihrem Fortbestand im Sein, den sie als einmal begründete von sich aus fordern, und man unterscheidet zwischen Konkurs und besonderem Eingreifen, weil die Dinge ihren Tätigkeiten und den Wirkungen derselben gegenüber eine ihnen eigene Begründungs- und Bestimmungsgewalt zur Geltung bringen, während sie in gewissen Fällen durch ihre Tätigkeiten nur vorbereiten und anbahnen, was auch die Gesamtheit der kosmischen Ursachen nicht wahrhaft bewirken kann. Die genannten Unterscheidungen sind im Grunde Elemente einer Analyse und genaueren Bestimmung davon, was das Sein der kosmischen Dinge eigentlich besage und welches der Grad und die Entfaltungsformen seiner Seinsmacht seien. Es ist fast überflüssig, zu sagen, daß es sich in den sprunghaften, „qualitativen" Übergängen nicht um Außerkraftsetzungen bisher gültiger Ordnungen, sondern um ihre Integration und

[21] Tresmontant, S. 135; der Autor stimmt Teilhard darin bei!
[22] MD, S. 24.

Einbeziehung in die Formen der Selbstentfaltung und des Wirkens einer höheren Seinsstufe, um das Eingehen des Bisherigen in eine um eine neue Dimension bereicherte Wirklichkeit handelt. Die Biogenese hob nichts auf vom Chemismus der kolloidalen Komplexe, aus denen die ersten Lebewesen vermutlich hervorgegangen sind und die Geistseele nichts von den psychischen Vermögen der Prähominiden. Sie lassen auch aus der Geschichte des Universums nicht etwa eine Folge unzusammenhängender und planloser Verwandlungen werden. Sie sind von einer Ordnung und einem wenigstens im allgemeinen erkennbaren „Gesetz" umfaßt, das es ermöglicht, eine kohärente Gesamtsicht der Wirklichkeit zu gewinnen, ein Gesetz allerdings, das nicht physische oder dialektische Notwendigkeiten zum Gegenstand hat, oder das sich, wie das Rekursionsgesetz Teilhards, auf ein mythisches Ringen der Einheit mit der Mengenhaftigkeit und Vielheit zurückführt, sondern die über der Schöpfung waltende Großmut Gottes beschreibt, die das Geschaffene in dem Maße vollkommener am Sein teilhaben läßt, in dem die niedrigeren Seinsordnungen geeignet sind, die Funktion tragender und instrumentaler Wesensschichten in höheren Seinsstufen zu erfüllen. Nach dieser Gesamtsicht ist der Kosmos nicht schon von Anfang an virtuell alles, was sich in ihm im Laufe seiner Entwicklung verwirklicht, aber er bereitet im Hinblick auf jene von Gott her waltende Ordnung das Emergente und schöpferisch Neue aus eigenen Kräften vor und führt es herbei. Sollte diese Sicht, die nicht genötigt ist, unwahrscheinliche Extrapolationen aufzustellen oder einen Virtualismus zu postulieren, der entweder das Aufbrechen von wahrhaft und irreduzibel Neuem ausschließt und dem Kosmos einen eigentlich schöpferischen Aufstieg versagt oder das eigene Sein der Dinge gefährdet, und die vor allem auch der Schau der Natur verwandt ist und nahesteht, die uns der Herr nach Mt 6, 28–30, lehrt, nicht auch für unser heutiges Wirklichkeitsverständnis maßgebend sein können?

PASTORALFRAGEN

Betriebsseelsorge in Österreich

Von Walter Suk

Referate und Diskussionen über Betriebsseelsorge im süddeutschen Raum, in Österreich und in der Schweiz zeigen in überraschender Weise die gleichen Fragestellungen, Probleme, Schwierigkeiten, geben aber auch im großen und ganzen gleiche, zumindest ähnliche Antworten und Lösungsvorschläge: Das Alphabet, die Vokabeln des Betriebsapostolates der Betriebsseelsorge scheinen sich vom Neusiedler See bis zur Nordsee zu gleichen.
Die folgende Übersicht über die Betriebsseelsorge in Österreich möchte zuerst einige Erkenntnisse, thesenartig formuliert, vortragen, die bewußt oder unbewußt seit 10 Jahren zum Betriebsapostolat in Österreich hingeführt haben; damit wird auch die Ausgangsposition gezeigt, eine Standortbestimmung versucht und eine Anzahl grundsätzlicher Schwierigkeiten aufgezeigt; weiters sollen Weg und Ziel des Betriebsapostolates in Österreich kurz skizziert und die sich dabei ergebenden praktischen Schwierigkeiten geschildert werden.

I. Wichtige Erkenntnisse für die Betriebsseelsorge in Österreich.

1. Langsam erkennt man, „daß der Geist des Christentums aus zwei Ursachen ausgelöscht werden kann: Entweder dadurch, daß ein feindlicher Ungeist ihn verdrängt, oder dadurch, daß . . . der Raum, in welchem der Geist des Christentums bisher gelebt hat, auf Grund soziologischer Veränderungen abgebaut wird und

dieser Geist nicht mehr imstande ist, die neuen Räume zu durchformen und sich in ihnen einzugestalten[1]". Die gegenwärtige österreichische Situation zeigt, daß beide Gefahren gleich groß sind.

In der modernen Industriegesellschaft wurden Räume eingeschmolzen, in denen der Geist des Christentums noch stark verwurzelt war: So reduzierte sich die Wohnbevölkerung von Land- und Forstwirtschaft vom Jahre 1934 mit 1,842.450 Personen auf 1,156.024 im Jahre 1961. Das ist innerhalb von 25 Jahren eine Abnahme von 40 Prozent. In der werdenden Industriegesellschaft bilden sich dafür neue Räume aus, die heidnischen Charakter tragen, vor allem die Bereiche der Industriewirtschaft und der (Groß-) Betriebe. Man stellt nun – langsam! – fest: in den Betrieben entsteht ein geschlossenes kirchen- oder auch glaubensfeindliches, zumindest indifferentes Milieu, das das religiöse Verhalten sehr beeinträchtigt. Dieses Milieu ist ungetauft, säkularisiert. Diese Betriebe der Industriewirtschaft sind Gefahrenherde der Entchristlichung. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ein kausaler Zusammenhang zwischen Industrialisierung und Entchristlichung vorhanden sein muß. Dies ist zum Beispiel nicht der Fall in Vorarlberg, wo die Verbetrieblichung nicht Hand in Hand mit der Entchristlichung ging. Die betriebliche Massierung war dort lange Zeit nicht unproportioniert, sie erstreckte sich über größere Zeiträume und blieb dadurch überschaubar.

Bei der Geburt dieser neuen betrieblichen Welt waren nichtchristliche Kräfte und Mächte am Werk, die als Erbe der Vergangenheit noch heute überaus stark spürbar sind: Der Liberalkapitalismus, der den Menschen auf das Wirtschaftliche reduziert und ihn so degradiert hat, mit seinem „Glauben", daß die Ordnung von selbst entstünde, nur gelenkt vom Mechanismus von Angebot und Nachfrage und vom Wettbewerb; mit seinem Ziel, eine höchstmögliche individuelle Freiheit ohne einschränkende soziale Ordnung aufzubauen[2]. In dieser Zeit entstanden in Österreich (und wohl auch anderswo) die überdimensionierten Industriebetriebe, die das Kapital vor den Menschen gesetzt haben, wo der Betrieb als „Gewinnmaschine" galt.

Auch die Gegenbewegung, der Sozialismus, angetreten unter dem Zeichen der Kapitalismuskritik, mit seiner staatswirtschaftlichen Planung, mit seinen Gedanken der sozialen Ordnung ohne individuelle Freiheit, brachte keine Änderung. Er suchte und fand seine Anhängerschaft in der Arbeiterschaft, in den großen Betrieben wie Österreichische Bundesbahn, Stahlindustrie, Elektrizitätswirtschaft etc.; er baute dort seine Festungen auf gegen die „Bürgerlichen", gegen die Christlich-Sozialen. Die Arbeiterschaft der Betriebe stand so weithin gegen die Regierung und gegen den Staat, mit denen die Kirche verbunden war (oder zumindest schien). Der 12. Februar 1934 brachte den Bürgerkrieg; heute noch erinnern an diesen Tag viele Fabrikssirenen (der verstaatlichten Industrie), erinnern an die „Arbeitermörder" von gestern.

Aber trotzdem blieb der Betrieb unmenschlich, damit unchristlich, gegen die Würde des Menschen und der Arbeit gerichtet. Obwohl nach 1945 die Klassenkampfsituation der dreißiger Jahre gemildert und teilweise abgebaut worden ist, entstehen auch noch heute Industriebetriebe mit dieser starken erblichen Belastung der Vergangenheit, die kaum abzuschütteln ist. Unsere österreichischen Betriebe leiden an dieser ideologischen Infektion, neue Arbeitsstätten wachsen mit diesem Bazillus der inneren Lähmung auf. Selbst im innerkirchlichen Raum gelingt es kaum,

---

[1] Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des Österreichischen Katholikentages 1962. Herausgegeben vom Präsidium der Katholischen Aktion Österreichs. Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1963, S. 323 (Arbeitskreis 9: Der Christ im Industriebetrieb, Univ.-Prof. P. Johannes Schasching S. J.).

[2] Mater et magistra bringt in 10–14 eine kurze, treffende Diagnose dieser Ideologie.

die kircheneigenen und die kirchlichnahen (Produktions- und Dienstleistungs-) Betriebe frei von dieser Ansteckung zu halten, bzw. sie nach dem Ordnungsbild der christlichen Soziallehre aufzubauen. Leider fehlen gerade hier auch die notwendigen Experimente, die man oft anderen sehr lautstark anpreist.
Die Kirche hatte im 19. Jahrhundert und bis zum zweiten Weltkrieg eine geringe gesellschaftsgestaltende Kraft, sie stand in Abwehr gegen Liberalismus und Marxismus, wagte sich spät an die Brennpunkte der sozialen Front, es fehlte die Geschlossenheit des Planes und der zielstrebigen Aktion. Viele Katholiken waren in Sozialromantik verfangen, mißtrauisch gegen das Neue, das da heranwuchs, sie erkannten nicht die vox temporis, die ja – nach einem Wort Kardinal Faulhabers – die vox Dei ist. Sie standen daher fern, bauten an der neuen Zeit nicht mit, formten ihre Strukturen nicht. Diese neue Welt war (ist?) eine fremde Welt, in der weder der Priester noch auch katholische Laien in dem notwendigen Ausmaß daheim sind. (So, wie etwa die sozialistischen und kommunistischen Betriebsgruppen im Industriemilieu „daheim" sind und den Apostolatsboden dort suchen und ausbauen.)
2. Nach dem zweiten Weltkrieg, etwa um 1950 herum, setzte ein gewisser Schrecken ein, als man feststellte, daß das Religiöse riesige Verluste aufzuweisen hat: Hunderte und Tausende gehen beim Grenzübertritt aus dem familienhaften, überschaubaren, aufgelockerten, mit der Natur dauernd in Verbindung stehenden Leben und Arbeiten in das großbetriebliche Milieu verloren; jährlich erleiden nicht nur viele junge Menschen bei diesem Eintritt in den Betrieb schweren Schaden an ihrer Seele, sondern auch viele Erwachsene, viele in der Vollkraft ihrer Jahre stehende Männer (Pendler!). Scheint schon jede soziologische Veränderung die Gefahr der Entchristlichung mit sich zu bringen, so ist die damit verbundene Gefahr um so größer, wenn das Gefälle negativ ist, ein Gefälle also, das vom Christlichen in das Unchristliche führt.
So wird (langsam) erkannt, daß sich diese Trennung von Glaube und Arbeitsleben, dieser Ausschluß des Betriebes aus dem pastorellen und Apostolatshorizont verderblich auswirkt. Nicht nur die Priester, sondern auch nicht wenige Laien schirmen sich ab vom Leben der Betriebe, sie arbeiten zwar in den Betrieben, sind aber geistig außerhalb der dort lebenden Menschen, werden oft auch Sonderlinge, bleiben ohne Einfluß, sind nicht Sauerteig.
3. Zögernd setzt sich die Erkenntnis durch, daß die „natürliche Vergesellschaftung der Menschen als Unterbau der kirchlichen Gemeinschaft in die geschichtlich greifbare Gestalt der Kirche aufzunehmen[3]" ist, daß „neben dem Territorium immer auch andere soziologische Größen die natürliche Grundlage für christliche Gemeinden, für „Kirche" und deren Apostolat gebildet haben[4]". Denn: In der Natur des Menschen liegt es, in seinen verschiedenen Beziehungen, Verbindungen und Verschmelzungen, in seiner pluralistischen Daseinsweise, daß es neben der örtlichen Nachbarschaft, der räumlichen und der auf ihr aufbauenden Pfarre (Pfarrprinzip! das wohl kirchengeschichtlich und kirchenrechtlich „in possessione" ist und das auch nicht ersetzt werden kann), auch andere Gemeinschaften gibt. Aber man wehrt sich noch gegen diese neuen Erkenntnisse, gegen die ungemütlichen Folgerungen daraus, man will „einfach" bleiben, findet diese Komplizierung als nicht notwendig. Man will nicht wahrhaben, daß die Zeit vorbei ist, wo auch die Pfarre den Arbeitsplatz und den Ort der Erholung miteingeschlossen hat. Heute aber ist der Arbeitsplatz ein „Raum des Daseins, der weder menschlich noch christlich einfach wie in alten Zeiten rein von anderen Gemeinschaften her mitbetraut werden könnte. Weil sich in ihm die Arbeitsstätte räumlich und organisatorisch verselbständigt hat, bleibt er christlich entweder ungeformt und so ein

[3] Karl Rahner S. J.: Arbeitsplatz und Pfarrei, in: Anima, X. Jahrgang, Heft 2, 1955, S. 183.
[4] A. a. O., S. 183.

dauernder Gefahrenherd für das christliche Leben, oder er wird als solcher selbst christlich durchformt, durch eine ihm eigens zukommende Gemeinschaft[5]." Diese Alternative wird erst dumpf geahnt, noch nicht klar gesehen. Mit anderen Worten heißt das: Der Arbeitsplatz ist eine echte Gemeinschaft[6]. Auch die Arbeitsplatzgemeinschaft ist „natürliche, schöpfungsmäßig gesetzte Größe, die in ihrer Weise ebensogut wie die räumliche Nachbarschaft (wenn auch in anderer Weise und ohne ausschließlich zu werden) natürliche Voraussetzung einer religiösen Teilgemeinschaft in der ganzen Kirche sein kann und soll[7]". So wird der Betrieb ein zweiter Ort der Seelsorge. Auch früher gab es schon neben der pfarrlichen Seelsorge, die auf der Siedlungs- und Ortsgemeinschaft aufgebaut hat, die Eigenkirche, die Orts- und Betriebskirche der Grundherrschaft; gab es die mittelalterliche Zunftseelsorge, gab es und gibt es die nachtridentinische Standesseelsorge: die Heeres-, die Gefangenen-, die Studenten-, die völkische Minderheitenseelsorge, gibt es also neben den Territorialpfarren auch die Personal-, bzw. Quasi-Personalpfarreien.

4. Durch die starke Industrialisierung in den letzten 10 bis 15 Jahren ergab sich für die österreichische Kirche also die Wahl, „entweder auf der bloßen . . . Ortsgemeinschaft allein ihre religiösen Gemeinschaften aufzubauen (und dann recht utopisch zu hoffen, daß man durch übernatürliche, gemeinschaftsbildende Kräfte die Schrumpfung der natürlichen Grundlagen kirchlicher Gemeinschaft ausgleichen könne) oder eben den Aufspaltungsprozeß der natürlichen Gemeinschaft mitzumachen und die Arbeitsgemeinschaft als auch wichtige Voraussetzung religiöser Gemeinschaft dort zu suchen, wo sie jetzt ist: außerhalb der lokalen Nachbarschaft, auf dem Arbeitsplatz[8]", auf dem ja nicht nur Produktion geschieht, sondern daneben und mit ihm verbunden gesellschaftliches Geschehen sich vollzieht: Es wird nicht nur „der tote Stoff veredelt", sondern es können auch „Menschen dort an Leib und Seele verdorben" werden[9]. Die Betriebsseelsorge muß also das Ziel haben, den Menschen im Betrieb nicht nur vor der seelischen Verwilderung zu schützen, sondern ihn in Gemeinschaft mit anderen fähig zu machen, den Betrieb mit christlichem Geist zu durchdringen und zu durchformen, damit es nicht fast unmöglich ist, Mensch und Christ im Betrieb bleiben zu können.

5. Diese pastorelle Wirklichkeit wird in Österreich durch das riesige Anwachsen des Betrieblichen immer stärker unterstrichen, einige Zahlen mögen dies kurz skizzieren: Die Wohnbevölkerung von Industrie und Gewerbe ist von 1934 mit 2,265.678 auf 2,808.916 im Jahre 1961 angewachsen, das ist um 22,7 Prozent. Die gesamte Wohnbevölkerung hat in diesen 25 Jahren aber nur um 4,5 Prozent zugenommen. Die Unselbständigen in Industrie und Gewerbe sind von 1951 (1,142.500) auf 1961 (1,403.531) um 261.031 d. s. 22,8 Prozent, angewachsen. – Die Zahl der Industriebetriebe von 51 - 100 Beschäftigten ist um 26,6, die von 101–250 Beschäftigten um 31,6 Prozent, die von 251–500 Beschäftigten um 38,5 Prozent, die über 500 um 35,1 Prozent gestiegen. Die Zunahme der Beschäftigtenzahlen in diesen Betrieben sind folgende: 27,7, 33,6, 39,1, 45,9 Prozent. In allen Industriebetrieben einschließlich Bergbau ist eine Zunahme von 36,1 Prozent der Beschäftigten zu verzeichnen.

---

[5] A. a. O., S. 188.
[6] Dies ist auch die Feststellung und Forderung von Mater et magistra, 91.
[7] K. Rahner, a. a. O., S. 184.
[8] A. a. O., S. 185.
[9] Quadragesimo anno, 135, Mater et magistra, 242.

II. Weg und Ziel, praktische Schwierigkeiten der Betriebsseelsorge in Österreich.

Das Problem des Betriebsapostolates war gestellt. Was ist zu tun?

1. Was tun (taten) die anderen? 1944 entstand in den Niederlanden das Betriebsapostolat, und jetzt sind insgesamt 100 Priester aus dem Welt- und Ordensstand, ganz oder teilweise freigestellt, als Betriebsseelsorger an fast 50 Industrieorten Hollands tätig. Im September 1946 wurde in Süddeutschland die erste Werksgemeinschaft von Pater Prinz S.J. gegründet. Wir nahmen mit ihm und seinem Team Verbindung auf, studierten ihre Methoden und Ziele. 1947 entstand ähnliches in Köln, das Betriebsmännerwerk unter Pater Ostermann. – In Westdeutschland soll es etwa 1200 Betriebsgruppen geben. In Norditalien hat Kardinal Siri 30 Priester für das Fabriks- und Hafenapostolat freigestellt; die KAB Tirols hat seit kurzem mit Priestern aus dieser Gruppe in Genua Verbindung aufgenommen.

2. In Österreich wurde bei der Wallfahrt der KAJ nach Mariazell (1. Mai 1954) die Notwendigkeit des Einbruches in die Betriebe betont. Die Vereinigten Österreichischen Eisen- und Stahlwerke in Linz bekamen 1948 einen Betriebsseelsorger[10]. Gefördert wird und wurde das Betriebsapostolat durch die Sozialhirtenbriefe der österreichischen Bischöfe 1956 und 1961, in denen immer wieder auf das Modell der Sozialpartnerschaft hingewiesen wurde; durch die Katholische Sozialakademie, die die Teilnehmer auf Betriebsratsreife hin erzieht. Das Anliegen der Betriebsseelsorge fördern wesentlich prominente Persönlichkeiten, wie Pater Schasching, Univ.-Professor und Provinzial der Gesellschaft Jesu, Dr. Paul Rusch, Bischof der Administratur Innsbruck-Feldkirch, und andere, die immer wieder auf die Wichtigkeit dieses Apostolates hinweisen. – Seit 1954 haben die Katholische Arbeiterjugend und die Katholische Arbeiterbewegung sich gerade um das Betriebsapostolat, um die Errichtung von Betriebszellen, um die Ausbildung von „Betriebsmissionaren" (-missionarinnen) angenommen; die Studientagungen dieser beiden Bewegungen und langsam auch die anderer Gliederungen der Katholischen Aktion greifen intensiv dieses Thema auf. Es ist zu hoffen, daß innerhalb der Katholischen Aktion Österreichs ein Ort der Zusammenarbeit und des Zusammenschlusses der vielfältigen Anregungen und Impulse, Ergebnisse und Erfahrungen des Betriebsapostolates geschaffen wird. Im österreichischen Seelsorgeinstitut besteht schon eine Abteilung für Betriebs- und Arbeiterseelsorge. Nicht zuletzt sind es die Arbeitsgemeinschaften katholischer Unternehmer, die in Österreich in drei Diözesen offiziell bestehen und die das Gespräch über das soziale Ordnungsbild des Betriebes und über betriebsethische Fragen weiter vorantreiben.

III. Schlagwortartig seien einige Ergebnisse genannt: Der Imperativ: Gründet katholische Betriebszellen, denn nur in einer Gemeinschaft wird Kirche gegenwärtig! wird immer mehr und mehr in die Wirklichkeit umgesetzt. In vielen Betrieben Österreichs entstanden solche Betriebszellen, Betriebs(aktivisten)runden der Katholischen Arbeiterbewegung, der Katholischen Arbeiterjugend. Im Burgenland und in Oberösterreich wurde die Pendlerseelsorge aufgebaut als Apostolat am Arbeitsort (durch Bildungsabende, Pendler-Missionen, Aktivistenrunden-Arbeit . . .) und als Apostolat am Wohnort durch Pendlersonntage (mit eigener Predigt und anschließender Versammlung).

Die katholischen Werks-(Betriebs-)gemeinschaften (vor allem in Linz und Wien) schließen die verschiedenen Betriebszellen in den Betrieben zusammen und sichern die planmäßige Zusammenarbeit. Die katholischen Werksgemeinschaften wollen keine eigene Bewegung aufbauen, es gibt auch keine direkte Mitgliedschaft bei ihr; sie stehen für alle Katholiken offen. – Aktivistenrunden, Monatsveranstaltungen, Dis-

[10] In Linz sind innerhalb von 30 Jahren die Betriebe mit über 20 Beschäftigten von 30 (1930) auf 320 (1963) gestiegen.

kussionsabende, Studientagungen greifen die betrieblichen Probleme auf und versuchen, sie im christlichen Geist zu lösen. Aktionen wie die Karfreitagsaktion, der 1. Mai, der „Neue im Betrieb", die „Sauberkeit im Betrieb", das jährliche Totengedenken (Arbeitsunfälle), das Fest des Schutzheiligen (Barbarafest . . .), gesellschaftliche Veranstaltungen (Ausflüge, Familiensonntage) stellen immer wieder die Verbindung des Betrieblichen mit dem Menschlichen und Christlichen her. Zeitungen und Flugblätter nehmen zu wichtigen Problemen, die im Betrieb diskutiert werden, Stellung. Diese katholischen Werksgemeinschaften wollen bewußt ein *Werk der Laien* (ihnen ist ja das sakrale Weltamt übertragen!) *und der Priester* sein, deren Tätigkeit aber weithin subsidär geschehen wird. Das Apostolat der Laien wird entscheidend sein, ihr Arbeiten ist selbständig und selbstverantwortlich, der Priester ist echter Assistent, Animateur dieser betrieblichen Apostolatsgruppe. Die katholischen Werksgemeinschaften beziehen sich aber nicht nur auf die Arbeiter eines Betriebes, sondern versuchen auch die Akademiker, die mittlere Führungsschicht, anzusprechen. Zuerst gemeinsam mit den anderen, dann, so lehrt die Erfahrung, in ihrer eigenen sozialen Gruppe, wobei die größeren Veranstaltungen wiederum die notwendigen Verknüpfungen der verschiedenen Sozialgruppen in einem Betrieb herstellen.

Das *Verhältnis zur Gewerkschaft* wird so gesehen: Die Werksgemeinschaft kann auf Grund ihres vorrangigen Apostolatszieles nicht alle Aufgaben lösen; so ist eine Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Gewerkschaftsbund (ÖGB) und seinen Fraktionen notwendig, die sich um die wirtschaftlichen und sozialen Belange kümmern. Die Werksgemeinschaften können also nicht unmittelbarer Träger wirtschaftlicher, sozialpolitischer oder anderer letzthin weltlicher Bestrebungen sein. Eine hohe Aufgabe aber ist es, geeignete Männer und Frauen für die Tätigkeit innerhalb des Österreichischen Gewerkschaftsbundes und seiner Fraktionen zu suchen, darauf hin zu bilden und zu schulen; ein ebenso großes Ziel ist es, die geeigneten Personen auf das wichtige Amt des Betriebsrates aufmerksam zu machen.

Eine nicht geringe Schwierigkeit stellt das Verhältnis der katholischen Werksgemeinschaft zu den politischen Parteien dar. Die katholische Werksgemeinschaft ist Kirche, somit überparteilich. Diese überparteiliche Stellung hat sich die Kirche in Österreich in den letzten 20-30 Jahren mühsam erkämpft, ist bereits ihr wertvoller Besitz geworden. Die betrieblichen Apostolatsgruppen müssen immer wiederum versuchen, Mitglieder aller Parteirichtungen anzusprechen, stellen ihre Mitarbeit allen Kräften im Betrieb zur Verfügung, soweit diese mit dem Christentum und seinem Sozialprogramm vereinbar sind. So ist Betriebsapostolat, katholische Werksgemeinschaft bereit, „in ehrlicher Zusammenarbeit dort mitzuwirken, wo es um etwas geht, was seiner Natur nach gut ist oder zum Guten führen kann[11]". Personengleichheit in den Führungsstellen der katholischen Werksgemeinschaft und in politischen Parteien oder in Gruppen, die mit politischen Parteien stark verbunden sind oder scheinen, könnte diese überparteiliche Stellung in Frage stellen und wird daher vermieden.

IV. Das Apostolat im Betrieb, in der Welt der Technik, der Maschine, der Massenproduktion braucht notwendig *die kleine Gruppe*. Wir glauben an das „Axiom der Rettung": „Die Menschen können vor dem Verfall nur gerettet werden, zugleich mit der Gemeinschaft, in der sie leben. Innerhalb der Gemeinschaft aber gibt die kleine Zahl der lebendigen Leute die Entscheidung[12]." Vereinigt zu einer kleinen

---

[11] Mater et magistra, 239.

[12] V. Schurr weist auf die Bedeutung dieses Satzes immer wieder hin. Zum Beispiel: Konstruktive Seelsorge, 1962, S. 74; Der Dienst am Glauben im Alltag (in: Glauben heute, 1962), S. 135.

Gruppe kann auf das oft übermächtige Milieu eingewirkt und seine Diktatur gebrochen werden. Das Ziel ist also der Aufbau von religiösen Elitegruppen, die auch den Betrieb nicht von ihrem Apostolat ausschließen. Das Betriebsapostolat braucht *Laienaktivisten*, die in dieser kleinen Zelle die Ausgangsbasis, die notwendige Kontrolle und den Rückhalt finden. Negative öffentliche Meinungen werden so geändert, positive Leitbilder aufgebaut. Es gilt, den Gruppeneffekt[13] anzuwenden, der besagt, daß unsere heutige Zeit von Gruppen bestimmt wird. Früher waren es die Burgen, die – trotz geringer territorialer Ausdehnung – entscheidende militärische, wirtschaftliche und soziale Bedeutung besaßen; in der Soziallandschaft von heute sind es die Gruppen, die – an Zahl gering – entscheidend sind in der Gestaltung unseres gesellschaftlichen Lebens.

Wir bemühen uns in Österreich um einen verstärkten Laien- und Priestereinsatz in diesem speziellen Apostolat. Wir bemühen uns auch um den notwendigen Produktionsfaktor „Kapital" und den Produktionsfaktor „Boden" (lies: Sekretariate); der Ausbau des Apostolates ist sonst nicht möglich. Weithin wird in Österreich das Betriebsapostolat noch von denen gemacht, die freigestellt worden sind für die Arbeit in der Katholischen Arbeiterbewegung und -jugend; noch notwendiger ist es aber, die Aufklärung voranzutreiben, um Priester und Laien von der Notwendigkeit dieses speziellen Apostolates zu überzeugen. Es wird notwendig sein, an Stelle einer linearen Seelsorge in den Diözesen die wichtigen Schwerpunkte zu erkennen und dort geeignete Kräfte und Mittel einzusetzen. Wichtig scheint die Beheimatung des Betriebsapostolates in den Arbeiterbewegungen der Kirche zu sein und der Aufbau einer gesamtösterreichischen Leitstelle, eines Vorortes für Betriebsapostolat, der wiederum Verbindung halten kann mit den entsprechenden Stellen in Deutschland und anderen Ländern. Die Betriebsseelsorge darf auch nicht isoliert gesehen werden, sondern das Betriebsumland (Schasching) muß miteingebaut werden, der Raum der Familie, der Freizeit . . .

Alles in allem versucht das Betriebsapostolat, versuchen die katholischen Werksgemeinschaften, zusammen mit den auf den Betrieb hingerichteten christlichen Sozialbewegungen, dem Betrieb diese Werte zu geben, die nicht von selbst in der Wirtschaft, im Betrieb entstehen: nämlich die ethischen. Diese dritte Dimension neben der sachlichen und sozialen ist Aufgabe betriebspolitischen Bemühens[14].

Bei Priestern und Laien muß noch ein langer Weg gegangen werden, damit die Bedeutung dieses zweiten Ortes der Seelsorge und die Notwendigkeit der Präsenz der Kirche in dieser Welt der Betriebe und der Industriewirtschaft besser erkannt und erfaßt werden kann. Aber eine Reise von 1000 Meilen – so sagt ein orientalisches Sprichwort – beginnt mit einem einzigen Schritt. Und dieser erste, diese ersten Schritte sind sicher schon gegangen worden, aber noch mehr Kräfte müssen aktiviert werden und aktiv erhalten bleiben, um jenes Neuland mit christlichem Geist zu durchdringen.

Diese Übersicht über die Betriebsseelsorge in Österreich wurde mit einem Satz aus dem Katholikentagsbericht 1962 begonnen, sie soll auch mit einem Gedanken daraus beendet werden[15]. Die Seelsorge in Österreich weiß, daß das Apostolat im 20. Jahrhundert nicht so sein wird können wie in der mittelalterlichen Gotik, wo alles auf Gott als die Lebensmitte ausgerichtet war, wo sich die Häuser der Stadt um den Dom gedrängt haben und die Kirche in die mittelalterlichen Stuben und Werkstätten hineingesehen hat. Es wird auch nicht so sein wie im österreichischen Barock, wo man versucht hat, „das neu entdeckte Lebensgefühl und Leibbewußtsein religiös einzufangen und in Farbe, Ton und Plastik christlich zu durchdringen".

---

[13] Siehe: Johann Schasching S. J.: Kirche und industrielle Gesellschaft, S. 164 f., Herder, Wien 1960

[14] Vgl. Schasching, Löscht den Geist nicht aus; Der Christ im Industriebetrieb, S. 322.

[15] Schasching, a. a. O., S. 323 f.

Priester und Laien wissen immer mehr, daß diese technische Welt der Betriebe kaum mehr so gestaltet werden kann. Die neue Präsenz der Kirche könnte symbolisiert werden mit der Bauhütte, die etwas Vorläufiges und Provisorisches hat, die Unruhe erzeugt, die von geruhsamen Bürgern vielleicht nicht gerne gesehen wird, durch die aber vielleicht am besten das Arbeiten und Wirken der lebendigen Apostolatsgruppen von Laien und Priestern in dieser neuen Welt charakterisiert werden könnte.

Sind unsere Pfarren noch echte Gemeinschaften?

Von Ferdinand Klostermann

Im Benziger-Verlag, Einsiedeln, erschien 1962 das Buch des Jesuiten Alex Blöchlinger „Die heutige Pfarre als Gemeinschaft"; eine pastoraltheologische Untersuchung über Form und Möglichkeiten von Lebensgemeinschaften in der Pfarre (339 Seiten, Leinen sfr 19.80). Die Bedeutung und Aktualität des Themas rechtfertigt wohl eine ausführlichere Besprechung. Das Thema hängt nicht nur mit der theoretischen Diskussion um das sogenannte „Pfarrprinzip" zusammen, sondern auch mit der Wirksamkeit des altehrwürdigen Pfarrinstitutes in der heutigen Gesellschaft und mit der Notwendigkeit einer Reform dieses Institutes. Damit ist aber auch ein entscheidendes Konzilsthema berührt.

I. Die von der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Freiburg/Schweiz angenommene Dissertation geht aus von der Entwicklung der Pastoraltheologie in den letzten Jahrzehnten, die die Pfarre nicht nur als Amt, sondern auch als Gemeinde und die Gemeinde nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt der Seelsorge sieht. Da nun aber das Pfarrinstitut nicht göttlichen Ursprungs, sondern menschlichen Rechtes und darum auch veränderlich ist, erhebt sich die wichtige pastoraltheologische Frage, „inwieweit eine gegebene Struktur der Pfarrei die kirchliche Tätigkeit der Gemeinde begünstigt oder diese behindert; ob gewisse Strukturen der Pfarrei in einer gegebenen Zeitsituation geändert oder ersetzt werden müssen, um das kirchliche Gemeindeleben und -apostolat zu begünstigen" (21).

Zunächst wird die Vorfrage beantwortet, ob und wieweit überhaupt „die heutige Pfarrei die Struktur einer kirchlichen Gemeinschaft aufweise" (21), „ob die Struktur der Gemeinschaft zum Wesen der Pfarrei gehöre und folglich in der Seelsorge als Ziel stets vor Augen zu halten sei; oder ob die Pfarrei eine andere Struktur aufweise und infolgedessen auch ein anderes Ziel angestrebt werden müsse"; „ob, wieweit, in welchem Sinn die Struktur der Pfarrei sich deckt mit der Struktur der Gemeinschaft" (23). Dabei versteht der Verfasser Gemeinschaft im Sinne der modernen Soziologie als eine „naturgewachsene oder doch aus der Einheit der Gesinnung wie von selbst sich ergebende und darum die einzelnen innerlich aneinander bindende Lebens- und Schicksalsverbundenheit" (27), (nach Brugger, Philosophisches Wörterbuch. 1957[6]). Bei der kirchlichen Gemeinschaft, wie sie die Pfarrei darstellt, ist außerdem zu beachten, daß sie von drei Tiefenschichten durchzogen wird. Von ihrem innersten Wesen her ist sie eine übernatürliche, unsichtbare Wirklichkeit: die gnadenhafte Einheit der Glieder mit Christus und in ihm untereinander. Nach dem Willen Gottes sollte aber diese geistliche und übernatürliche Gemeinschaft nach außen in Erscheinung treten, in der sakramentalen Verbindung mit Christus und in der Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sichtbar werden. Dieses „Eingehen (der Kirche) in die Welt" vollzieht sich wieder in zwei Stufen: in sichtbaren Formen, die notwendig aus ihrem übernatürlichen Wesen fließen und darum nicht geändert werden können, wie ihre Leib-Christi- und Volk-Gottes-Struktur, und in kontingenten menschlichen, kulturellen, geschichtlichen Formen, die dem Wechsel der Zeiten unterliegen und zu denen zweifellos auch die Pfarrei gehört (23/25).

Ein *erster Teil* bietet die geschichtliche Entwicklung des Begriffes Pfarrei (24 Seiten) und der Pfarrei selbst (94 Seiten) und zeigt, welch gewaltiger Veränderungen im

guten und bösen Sinn dieses Institut im Laufe der Geschichte fähig war, welcher Symbiosen mit der Bürgergemeinde und dann wieder welcher Trennungen – steht sie doch heute vielfach als „künstlich aufgebauschtes Gebilde" isoliert neben der bürgerlichen Gemeinde; und doch bleibt ihr die Aufgabe, diese bürgerliche Gemeinde immer neu zu durchsäuern, also in der Welt zu bleiben, freilich ohne von der Welt zu werden.

Auf diesem historischen Hintergrund untersucht der *zweite Teil* (144 Seiten) die Gemeinschaftsstruktur der heutigen Pfarrei. Er befragt zunächst das geltende *Kirchenrecht*, das zum Unterschied von älteren Definitionen bei aller Uneinheitlichkeit des Wortgebrauchs unseres CIC unter paroecia eigentlich nie Pfarrgemeinde, Pfarrvolk versteht, sondern mehr minder das officium, das (normalerweise bepfründete) Pfarramt und an wenigen Stellen das geographische Gebiet, auf das sich das Pfarramt meist bezieht. Einen Oberbegriff, der beide Elemente: Pfarramt und Pfarrvolk subsumiert, wie meist das deutsche Wort „Pfarrei", kennt der CIC überhaupt nicht. Dieses Pfarrvolk, dieser populus determinatus (c 216 § 1) selbst ist nun nach dem geltenden Kirchenrecht keineswegs Rechtssubjekt, sondern dem Pfarramt zur seelsorglichen Betreuung zugewiesenes Objekt. – Der Ausdruck populus, der im offiziellen Index des CIC überhaupt nicht vorkommt und meist als Gegensatz zu clerus verwendet wird, muß nun durchaus nicht als solcher schon „Gemeinschaft" in dem vom Verfasser verwendeten Sinn sein, sondern meint einfach das dem Pfarramt zugewiesene Kirchenvolk, also alle katholisch Getauften, ob sie sich für „ihre" Pfarrei interessieren, sie zur Kenntnis nehmen oder nicht. Wohl hat der Pfarrer die Pflicht, sich um jeden einzelnen seiner Pfarrangehörigen seelsorglich zu kümmern (cc 464 § 1.465/470), und jeder einzelne dieser Pfarrangehörigen hat das strikte Recht, von seinem Pfarrer seelsorgliche Betreuung zu fordern (cc 682. 465.467), aber dem gegenüber stehen nach der weitgehenden Aufhebung des Pfarrbannes nur ganz wenige und sehr eingeschränkte Pflichten der einzelnen Pfarrangehörigen. Unter diesen Voraussetzungen sind die Bindungen zwischen den einzelnen Pfarrangehörigen, selbst der sogenannten „praktizierenden", meist nicht sehr eng; sie bestehen vom Kirchenrecht her außerdem nur von den einzelnen zum Pfarrer, nicht untereinander, und sie stiften wie auch das Zusammenwohnen im geographischen Pfarrgebiet „keine personenverwandtschaftliche Verbindung der Pfarrangehörigen untereinander" (161), keinesfalls aber jene „Gemeinschaft", nach der gefragt ist. Gewiß kennt der CIC Ausdrücke für solche Gemeinschaften wie etwa coetus, communitas, collegium, aber er verwendet sie kaum einmal für die Pfarrei, nur für kleinere Gruppen oder Teile derselben. Am Rande, vielleicht zu sehr am Rande, hält es der Verfasser für „denkbar – wenn nicht sogar sehr wünschenswert –, daß im Kirchenrecht die Gemeinschaftsstruktur oder vielmehr die Gemeindestruktur auch rechtlich zum Ausdruck gebracht würde. Denn tatsächlich kennt der CIC Gemeinschaften, deren Struktur rechtlich unterbaut ist" (164), wie etwa die Ordensgemeinschaften und die Vereinigungen der Gläubigen, die sogar moralische Personen (c 687) und „organische Körperschaften" (cc 693 § 3. 707) werden können. Diese Vereinigungen haben also schon auf Grund ihres kirchenrechtlichen Status die Voraussetzung zur Bildung echter Gemeinschaften. Dabei sind sie vom Kirchenrecht aus keineswegs an das Pfarrgebiet gebunden, sondern können quer durch mehrere Pfarren gehen; sie unterstehen normalerweise auch unmittelbar dem Bischof. Zudem haben sie die Möglichkeit, bereits bestehende, profane gemeinschaftsbildende Faktoren (gemeinsame Interessen, gleicher Stand) weit mehr zu berücksichtigen als eine Pfarre dies gewöhnlich kann.

Dann wird die *Theologie* befragt, „ob und wieweit und in welchem Sinn die Pfarrei von der übernatürlichen Wirklichkeit her die Struktur einer Gemeinschaft bekommt" (30). Denn das Kirchenrecht bietet ja nur den äußeren Kanal, der erst „von der übernatürlichen Wirklichkeit der Kirche erfüllt" werden muß, und „die

Zugehörigkeit zur kirchenrechtlichen Pfarreiorganisation setzt die Zugehörigkeit zur übernatürlichen Gemeinschaft der Kirche durch die Taufe voraus" (169). Für die theologische Betrachtung reicht nun der formaljuristische Pfarrbegriff im Sinne von Pfarramt oder Pfarrterritorium nicht mehr aus und muß im Sinne jenes erweiterten Oberbegriffes genommen werden, von dem schon die Rede war. Tatsächlich ist bei solchen Überlegungen auch meist von „Ortsgemeinde" die Rede, wiewohl die Orthaftigkeit kein Wesensmerkmal der Pfarre als solcher ist. Der Verfasser beleuchtet kritisch verschiedene „theologische" Pfarrkonzepte: die Pfarrei als juristisch fixierte Form der Urgemeinde, als Kirche im kleinen, als übernatürlich-natürliche Familiengemeinschaft, als orthaftes Ereigniswerden der Kirche, als Teil der Diözese, und versucht die rein kanonistische These P. Nell-Breunings im großen und ganzen auch vom Theologischen her zu rechtfertigen. Im übrigen „reden Kanonisten und Liturgiker aneinander vorbei, weil beide von einem anderen Pfarreibegriff ausgehen" (202 f.). Das Ergebnis ist nach dem Verfasser: „Von der Theologie her lassen sich keine spezifischen Aussagen aufstellen, die ausschließlich von der Pfarrei gelten, sondern sie beziehen sich auf die verschiedenen Aspekte der Kirche, welche die Pfarrei mit anderen kirchlichen Wirklichkeiten gemeinsam hat." Die wichtigsten sind: „Die übernatürliche Wirklichkeit der Kirche muß sich in die menschlichen Strukturen inkarnieren"; „die allgemeine Kirche in ihrem Ereigniswerden in der Eucharistiefeier wird wesentlich in der Ortsgemeinde aktualisiert"; die „Pfarrei als Territorium ist Teil des Bistums, als Amt Verlängerung der bischöflichen Gewalt"; „die Pfarrei im streng kirchenrechtlichen Sinn ist eine menschliche Institution, in ihr ist aber die sie übersteigende und ihr vorausliegende übernatürliche Wirklichkeit der Kirche und der Diözese lebendig" (205); diese übernatürliche Wirklichkeit tritt also in der Pfarrei in Erscheinung, aber nicht als Pfarrei, sondern als Kirche so wie Kirche ja auch dort schon erscheint, wo zwei oder drei auf Seinen Namen hin versammelt sind (Mt 18, 20). Was aber die Gemeinschaft anlangt, so schließt natürlich „die übernatürliche Wirklichkeit, welche wir in der Pfarrei vorfinden . . ., auch übernatürliche Gemeinschaft ein . . . Aber diese übernatürliche Gemeinschaft läßt sich von sich aus nicht als Pfarreigemeinschaft charakterisieren" (205): Soweit sie sich in die natürlichen Strukturen ergießt und inkarniert und auch soweit die Kirche in der Eucharistiefeier Ereignis wird, führt das wohl zu Gemeinschaften, die sich aber nicht notwendig mit den Pfarrgrenzen decken. So „führt die Theologie einerseits zur Ortsgemeinde und -gemeinschaft, die nicht mit der Pfarrei als solcher zusammenfallen; anderseits führt sie zur Gemeinschaft der allgemeinen Kirche und zur Gemeinschaft, die sich um den Bischof bildet". Diese „Gemeinschaft ist auch in der Pfarre zu finden, aber nicht primär, und sie fällt nicht zusammen mit der Pfarreigemeinschaft" (206). Sehr wohl aber lassen Kirchenrecht wie Theologie echte Gemeinschaften, „Familien", in der Pfarrei zu, und sie fordern zugleich – eine sehr fruchtbare Bemerkung schon Nell-Breunings –, daß sich diese Gemeinschaften nicht abkapseln, sondern zu einem missionarischen Pfarrkern werden, der für alle Pfarrangehörigen Verantwortung trägt.

Im besonderen wird dann noch gefragt, „ob und inwieweit die Pfarrei kraft der *Liturgie* eine Gemeinschaft genannt werden müsse oder könne" (208), wobei Pfarrei wieder als Oberbegriff verstanden wird, der Volk und Amt unter sich begreift. Denn Liturgie vollzieht sich ja wesentlich in der Gemeinschaft und ihr hauptsächlicher Ort ist gerade die Bischofs- und Pfarrkirche. Aber auch hier ergeben sich nach dem Verfasser keine Elemente, die „aus der Pfarrei eine lokal begrenzte Gemeinschaft machen würden". Denn die lokale Kultgemeinde fällt an sich nicht mit der Pfarrgemeinde zusammen. Anderseits sprengt gerade die Liturgie jegliche Grenze und, sosehr sie innerhalb irgendwelcher von anderswoher begrenzter Gruppen gemeinschaftsbildend wirken kann und soll, in der Familie, in der Nach-

barschaft, auch „in der Pfarrei, insoweit diese ein soziologisch geschlossenes Gebilde darstellt", hebt sie diese Gruppen „immer über sich hinaus und hinein in die größere Gemeinschaft der allumfassenden Kirche" (233).
Zuletzt soll „die *Soziologie* beantworten, ob und inwiefern sich die übernatürliche Gemeinschaft inkarniert in der menschlichen Gesellschaft und im Rahmen der Pfarrei als natürliche Gemeinschaft sichtbar wird" (30). Denn „das kirchenrechtliche Wesen der Pfarrei (als Oberbegriff) setzt im Grunde genommen stillschweigend von anderswoher bereits konstituierte Gemeinschaft voraus": die übernatürliche Gemeinschaft der Kirche, die „keine spezifische, ausschließliche Beziehung zum Pfarrinstitut hat", und die „echt menschliche, natürliche Gemeinschaft, die von der übernatürlichen ergriffen wird" (234). Nun kann man aber nach den Feststellungen der Pfarrsoziologie, die hiefür zuständig ist, „vom heutigen Pfarrinstitut nicht mehr ohne weiteres sagen, daß es eine natürliche menschliche Gemeinschaft konstituieren würde. Ganz im Gegenteil, es setzt weitgehend bereits bestehende Gruppen und Gemeinschaften voraus und will auf diesen aufbauen, sie erfüllen mit dem übernatürlichen Leben der Kirche. In der Geschichte der Pfarrei läßt sich deutlich die Tendenz verfolgen, die Diözesangrenzen und Pfarrsprengel mit den vorgegebenen profanen Strukturen zur Deckung zu bringen" (235). Der Pfarrei kommt also eine Art „Mittlerrolle zwischen der übernatürlichen Gemeinschaft der Kirche und der natürlichen Gemeinschaft und Gesellschaft der Kirche" zu, und „nur dann kann von Pfarreigemeinschaft im Sinne der Fragestellung gesprochen werden", wenn die übernatürliche Gemeinschaft und ihre Ausfaltung in einer echt menschlichen Gemeinschaft vereint sind und „diese vollkirchliche, lokal beschränkte Gemeinschaft sachlich zusammenfällt mit der Pfarrei", wenn also „alle Mitglieder der Pfarrei eine Gemeinschaft im vollkirchlichen Sinn bilden" (236). Der Verfasser geht hier mit Recht zunächst von der Soziologie der Gemeinde aus, die ja soziologisch eine besondere Affinität zur Pfarre hat und handelt von Bedeutung und Begriff der Gemeinde, ihren wichtigsten Elementen, ihrer Integration und ihrer Typologie, um dann eine von den Elementen der Gemeindesoziologie ausgehende Pfarrsoziologie zu befragen. Von vornherein kann man nun sagen: Wo das kirchenrechtliche Pfarrinstitut und die Pfarrgemeinde im soziologischen Sinn territorial oder auch lebensmäßig nach der religiösen Praxis nicht zusammenfallen, ist „die Pfarrei von der Soziologie aus gesehen keine Gemeinschaft. Sie kann höchstens eine oder mehrere Gemeinschaften innerhalb ihrer Grenzen *haben*. Dort, wo Pfarrei und Pfarrgemeinde sich decken, *kann* die Pfarrei eine Gemeinschaft sein, muß es aber nicht. Sie *kann* sich aus mehreren integrierten Gruppen (Gemeinschaften) zusammensetzen" (258), die untereinander soziologisch nichts miteinander zu tun haben. Der Verfasser untersucht dann die soziologischen Typen von Pfarrangehörigen: Kernpfarrangehörige, Durchschnittskatholiken, Randkatholiken und schlummernde Katholiken, nach ihrem Gemeinschaftscharakter bzw. nach ihrer „gesellschaftlichen Solidarität". Dabei ergibt sich nach den Untersuchungen Joseph H. Fichters etwa bei den Durchschnittskatholiken, die doch den Hauptteil der Pfarrangehörigen ausmachen, daß „fast jeder andere Faktor gesellschaftlicher Solidarität auf die Qualität der menschlichen Beziehungen größere Wirkungen ausübt als der religiöse Faktor" (273). Auch das Aufziehen von Organisationen, besonders von größeren, künstlichen, formellen Organisationen, genügt noch nicht zur Erzielung wirksamer Zusammenarbeit, wie es für das Zustandekommen echter soziologischer Gemeinschaften erforderlich wäre. So verweist auch die Soziologie auf das Zellensystem. „Die informellen kleinen Gruppen bilden sich gewöhnlich um eine hervorragende Persönlichkeit, unter gleichzeitigem Einfluß anderer Faktoren, wie Volkstum, Bildung, Geschlecht, Alter, Freundschaft, Verwandtschaft, Nachbarschaft usw."(277). Zur Bildung einer Pfarrgemeinschaft selbst tragen aber die Pfarrgruppen nur soweit bei, als sie selbst echte Gemeinschaften

sind und ihre Mitglieder für die Gruppe Verantwortungsbewußtsein haben und die Gruppen für das Pfarrganze. Freilich ist nicht zu übersehen, daß auch die Pfarrei selbst, etwa der Pfarrer, auf Grund ihrer eigenen integrierenden Kraft zur Gemeindewerdung beitragen kann. So ist also innerhalb der Pfarrei „Gemeinschaft im soziologischen Sinn möglich und . . . meist auch vorhanden. Aber diese Gemeinschaft fällt weder mit den kirchenrechtlich zur Pfarrei gehörenden Katholiken noch mit der soziologischen Pfarrgemeinde zusammen, sondern umfaßt nur einen kleinen, bescheidenen Teil davon. Man kann nicht einmal sagen, der Kern umfasse alle aktiven und vollwertigen Katholiken". Von der Integrationskraft der Pfarrei hält der Verfasser mit den von ihm zitierten Soziologen nicht allzuviel. Sie ist nach ihm „mit allen Institutionen und Organisationen, mit der Kraft ihres Familiensymbols, ihrer Werte, der Sakramente und der Liturgie und ihrem Kontakte geringer als die Integrationskraft, welche mit der natürlichen menschlichen Gesellschaft gegeben ist, wie Beruf, gemeinsame Interessen, Alter, Schulbildung, Familienstand, Freundschaft und Familienbande oder natürliche soziale Bedürfnisse. Die Pfarrei wirkt im Grunde genommen in jenem Maß integrierend, als sie es versteht, die natürlichen Integrationskräfte in ihren Dienst zu stellen. Sonst gleicht sie einer Seele ohne Leib" (292 f.).

Ein kurzer *dritter Teil* (24 Seiten) betont zusammenfassend, daß echte kirchliche Gemeinschaft dort vorhanden ist, wo sich die übernatürlich-mystische und kultische Gemeinschaft „bis in die natürlichen Strukturen und Sichtbarkeit der menschlichen Gesellschaft und Gemeinschaft hinein ausdrückt und diese durchformt" (297). Die heutige Pfarrei „kann de facto unter ganz bestimmten Umständen und bei Erfüllung gewisser Voraussetzungen" solche Gemeinschaft sein, sie „muß es aber nicht und wird es nur in seltenen Fällen tatsächlich sein" (298). Dann werden einige „pastoraltheologische Schlußfolgerungen" (295) gezogen, vor allem hinsichtlich der Bedeutung der Gemeinschaft für die Seelsorge, namentlich innerhalb der Pfarrei. Wenn auch die Pfarrei an sich noch keine Gemeinschaft sei, so „wird echte Seelsorge immer darauf ausgehen müssen, volle kirchliche Gemeinschaften zu formen und sie zu Trägern des kirchlichen Apostolates heranzubilden. „Diese kleinen Gemeinschaften tragen die Masse, strukturieren sie und durchwirken sie" (303 f.). Sie müssen alle zugleich geschlossen und offen sein: geschlossene Gemeinschaft, die als solche selbst auf dem Weg zu Christus ist, und offene, in der sich Christus selbst der Welt schenkt. Der Verfasser zitiert einmal Fichter, nach dem „wirksame Zusammenarbeit in Gruppen von mehr als 12 bis 15 Personen nicht erzielt werden kann" (276). Dann werden einzelne Gemeinschaften innerhalb der Pfarrei in ihrer seelsorglichen Bedeutung aufgezeigt: die Familie, die Priestergemeinschaft, die Gemeinschaft des Pfarrkerns, der Priester und Laien umfassen soll, der innerlich fest und nach außen strahlend sein soll, die überpfarrlichen Milieugruppen und die Gemeinschaft der evangelischen Räte, die „am intensivsten paroikia in dieser Welt" ist (314). Entscheidend für das Wachsen einer Pfarrgemeinschaft ist natürlich die Kooperation und Koordination dieser Gruppen. Im übrigen muß die Pfarrei gerade als Pfarrgemeinde auf die größere Einheit des Dekanates und der Diözese hin offen und zur Zusammenarbeit auf diesen höheren Ebenen bereit sein. Außerdem muß sie „die verschiedenen gemeindlichen Gruppen – Nachbarschaften, integrierte Interessengruppen, Familien- und Freundschaftsgruppen usw. – berücksichtigen und positiv in die Seelsorgeplanung einbauen. Namentlich ist den kleinsten Einheiten, den Zellen, und den eigentlich integrierten Gemeinschaften vorwiegend Beachtung zu schenken" (316). Der Verfasser plädiert mehr für eine Vermehrung der Kultstätten innerhalb einer größeren Pfarre als für eine Vermehrung der Pfarrkirchen, was „auch eine Vermehrung des ganzen Verwaltungsapparates mit sich bringt" (317). Einfache, aber ansprechende Kulträume sollten als geistige Zentren der jeweiligen Quartiergemeinschaft ausgebaut

werden. Auch Ordenskirchen könnten solche Zentren für eine Quartiergemeinde oder eine überpfarrliche Gruppe werden. Die Pfarreinteilung müsse auf die soziologischen Strukturen Rücksicht nehmen. Innerhalb der Pfarreien und überpfarrlich müßte freilich mehr gemeinsam beraten und geplant werden. Unter diesen Voraussetzungen sei die rechtliche Form des Pfarrinstitutes „an sich beweglich genug, um eine Pfarrgemeinde und eine Pfarrgemeinschaft in sich aufzunehmen und trotzdem verantwortlich zu bleiben für alle jene, die von der Gemeinde noch nicht berührt sind" (318).

II. Schon diese Skizzierung des Inhalts zeigt die Aktualität, ja Brisanz des behandelten Stoffes für die Pastoraltheologie und noch mehr für die seelsorgliche Praxis. Schon darum seien zum Schluß einige ergänzende Bemerkungen gemacht, die mehr dem Weiterführen des Gebotenen, mancher Akzentsetzung als bloßer Kritik dienen sollen. Denn bei der Fülle der aufgerollten Fragen ist von vornherein nicht zu erwarten, daß alles mit gleicher Ausgewogenheit behandelt oder gar mit gleicher Treffsicherheit gelöst wird, zumal man bei manchen Dingen erst nach langjährigen praktischen Versuchen sagen könnte, ob der konkrete Vorschlag weitergeführt habe oder nicht. Vielleicht sähe mancher deshalb auch da und dort lieber einen Konjunktiv als einen apodiktischen Indikativ, zumal die Gegensätze manchmal gar nicht so stark sind, wie sie sich dem Leser darbieten.

1. Eine gewisse Problematik ist schon mit dem *Gemeinschaftsbegriff* verbunden, mit dem gearbeitet werden muß. Der philosophisch-soziologische Gemeinschaftsbegriff, den Blöchlinger verwendet, ist natürlich zunächst von den mit der menschlichen Natur gegebenen oder auf freie menschliche Entschließung zurückgehenden Gemeinschaften genommen. Wohl betont der Verfasser, daß „kirchliche Gemeinschaft natürlich letztlich in der Gnadeneinheit wurzelt" (27), muß aber natürlich auch zugeben, daß „die Solidarität durch göttliche Gnade mit den Werkzeugen der Soziologie nicht untersucht werden kann" (273); diese kommt nur an die äußeren Erscheinungsweisen heran. Nun tritt aber nicht alles von der übernatürlichen Wirklichkeit sichtbar und meßbar in Erscheinung. Diese Schwierigkeit hat jede Religionssoziologie zu beachten. Uns scheint nun, daß der Verfasser dieser Gefahr nicht immer ganz entgangen ist und mitunter zu einseitig das in Erscheinung tretende Gebilde sieht bzw. dieses soziologische Gebilde zu sehr von der übernatürlichen Wirklichkeit getrennt sieht. Diesen Eindruck erhalten wir gerade bei manchen Aussagen des Verfassers über die Pfarrei, von denen nun die Rede sein soll.

2. Gewiß ist die Pfarrei nicht göttlichen, sondern nur menschlichen Rechtes, ist „im streng kirchenrechtlichen Sinn eine menschliche Institution" (205), und „die übernatürliche Wirklichkeit hat die Pfarrei nicht aus sich selber, sondern von Christus durch die Kirche" (201), was übrigens auch kein „Liturgiker" leugnen wird. Trotzdem scheint es uns problematisch, auch in der theologischen Betrachtung die *übernatürliche Wirklichkeit* nur als der Pfarre vorausliegende oder sie übersteigende Wirklichkeit zu sehen, die zwar in der Pfarrei in Erscheinung tritt, aber „nicht als Pfarrei, sondern als Kirche, so wie Kirche als Kirche in jeder kirchlichen Gemeinschaft erscheint: sit tibi in tribus ecclesia!" (201). Wohl ist die Pfarrei ein künstliches Gebilde, aber doch eigens gesetzt von der durch Christus gestifteten Kirche im Rahmen und in Ausübung ihrer göttlichen Sendung und gerade zu einer spezifischen Ausübung ihrer Sendung; ist die Pfarrei doch, wenn wir Karl Rahners Gedanken (in Hugo Rahner: Die Pfarre. Freiburg im Breisgau 1956. 34f.) aufnehmen und etwas modifizieren dürfen, de facto und de iure die kleinste Gemeinde, in der als einer dauernden kirchlichen Einrichtung die Kirche für den einzelnen normalerweise zuerst Ereignis wird, in der dieser ihr normalerweise zuerst begegnet, auch der Diözese, auch dem Bischof. Daß die Pfarrei als Einrichtung mit einer gewissen Dauer gestiftet ist, unterscheidet sie von anderen Einrichtungen und Vereinigungen, in denen mehr zufällig, akzi-

dentell die Kirche, etwa anläßlich einer eucharistischen Feier, Ereignis werden kann. Übrigens scheint uns die eucharistische Feier nicht das einzige gemeindebildende Element der Pfarrei zu sein. Ferner ist zu beachten, daß sich die Kirche heute für den einzelnen Christen weit mehr und weit intensiver in der Pfarre aktualisiert als im Bistum und daß viele Funktionen des Bischofs für den einzelnen heute der Pfarrer ausübt, unbeschadet freilich der grundsätzlichen und inneren wesentlichen Abhängigkeit der Pfarrei vom Bischof. Auch sollte man nicht vergessen, daß die Schrift nicht selten dasselbe Wort ecclesia für die Gesamtkirche und für die Ortsgemeinde verwendet, ja selbst für die kleinen Hausgemeinden, die man doch nicht einfach mit der bischöflichen Gemeinde oder gar mit unserer Diözese in Parallele setzen kann, die eher manche Züge unserer Pfarre an sich tragen.

Wenn wir nun auf das Problem der *Gemeinschaft* zurückkommen, kann man doch fragen, ob man einem solchen Gebilde, wie es die Pfarrei (als Oberbegriff mit Amt und Volk) ist, das von der Kirche geschaffen ist, damit in ihm ganz bestimmte übernatürliche Handlungen ex officio geschehen, in dem die eucharistische Feier für ein bestimmtes Volk regelmäßig dargebracht werden muß, diesem bestimmten Volk gewisse übernatürliche Gaben regelmäßig angeboten werden müssen von einem eigens dafür bestimmten priesterlichen Hirten, ob man einem solchen Gebilde mit einem rein soziologischen Gemeinschaftsbegriff gerecht werden kann. Denn manches, was an Übernatürlichem in diesem Gebilde spezifisch geschieht, tritt ja sogar äußerlich in Erscheinung, wenigstens als Angebot, auch wenn viele es nicht zur Kenntnis nehmen, und manches davon wird seine Wirkung tun, wenn man auch nicht sagen kann, wann. Die Tatsache des Bestehens der Pfarrei, wie sie konkret von der Kirche eingerichtet ist, hat wohl allein schon gewisse, selbst soziologisch feststellbare Wirkungen, wenn auch mitunter etwas langfristiger Art. Die Pfarrei stellt aber zweifellos auch eine Wirklichkeit dar, von deren übernatürlicher gemeinschaftsbildender Kraft man wohl nicht ganz absehen darf, auch wenn man ihre Wirkungen nicht exakt feststellen kann; sicher aber sind sie da und erreichen selbst die, die von ihrer Pfarrei nichts mehr wissen wollen, und weben ein unsichtbares, aber reales Band um das ganze Pfarrvolk – selbst wenn man nur das im Pfarrinstitut kirchenrechtlich Festgelegte gelten läßt und von all dem absieht, was vom Kirchenrecht her wohl gewünscht und angeregt wird, dessen Ausmaß und Vollkommenheit aber vom Willen der Amtsträger und des Volkes abhängt. Es gibt also allem Anschein nach doch einige übernatürliche Wirklichkeiten, die „an die kirchenrechtliche Institution als solche gebunden" sind (200), nämlich von der Kirche selbst an sie gebunden wurden.

3. Überhaupt scheint die *integrierende Kraft der Pfarrei* zu kurz bemessen, wenn es heißt: „Die Pfarrei wirkt im Grunde genommen in jenem Maß integrierend, als sie es versteht, die natürlichen Integrationskräfte in ihren Dienst zu stellen. Sonst gleicht sie einer Seele ohne Leib" (293). Unter diesen natürlichen Kräften meint der Verfasser „Beruf, gemeinsame Interessen, Alter, Schulbildung, Familienstand, Freundschaft und Familienbande oder natürliche soziale Bedürfnisse" (293). Alle diese Dinge sind gewiß von nicht geringer Bedeutung, und im katholischen Raum ist man versucht, diese Bedeutung zu unterschätzen. Aber auch abgesehen vom beschränkten Material, auf das der Verfasser selbst hinweist und das „nur einige bescheidene Einblicke ermöglicht, die weitgehend den Charakter des Vorläufigen oder Partikulären tragen" (271), halten wir dieses Urteil für übertrieben. Hören wir nicht einerseits dauernd Klagen, daß auch die gerühmten „natürlichen Integrationskräfte" heute immer weniger integrierend wirken, wie wenig Beruf und Familie und gemeinsame Interessen und Alter die Menschen wirklich aneinanderbinden, daß es keine echte Freundschaft mehr gebe und daß also offenkundig doch andere, vielleicht hintergründige Dinge locker geworden sind, die den Aus-

einanderfall jener vordergründigen Dinge bewirken. Liegt nicht die tiefste Ursache der mangelnden Integrationskraft unserer Pfarreien vielmehr in der mangelnden Glaubenskraft, im Schwund der Glaubenssubstanz vieler ihrer Mitglieder? Hat nicht umgekehrt die vorhandene Glaubenssubstanz oft genug schon und in den schwierigsten Verhältnissen, etwa einer Verfolgungssituation, ihre integrierende Kraft bewiesen? Man verweist nicht selten darauf, daß die, die sich in solchen Situationen bewähren, etwa während unserer nationalsozialistischen Ära bewährt haben, meist aus den verschiedenen vorher bestandenen katholischen Organisationen hervorgingen. Bei näherer Untersuchung zeigt sich meist, daß sich auch daraus nur die bewährten, in denen jene Glaubenssubstanz eben vorhanden war, die zu vertiefen mindestens eines der Ziele katholischer Organisationen immer sein sollte.

Auffallend ist, daß der Verfasser das mandatierte *Apostolat der Laien*, also die „actio catholica" in ihren verschiedenen Organisationsformen, kaum erwähnt, auch nicht am Schluß des ersten Teiles, wo wenigstens die Bedeutung des Laienapostolates und eine „actio catholicorum" erwähnt wird. Das ist vor allem deshalb bedauerlich, weil gerade dieses von der Kirche in den letzten Jahrzehnten so geförderte Apostolat der Laien zufolge seiner engen Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie und zugleich mit den verschiedenen Strukturen der Welt besonders geeignet wäre, die integrierende Kraft der Pfarre zu steigern und, wo es richtig gesehen wird, auch tatsächlich steigert.

4. In den *kirchenrechtlichen Überlegungen* des Verfassers fällt die Neigung auf, den status quo fast als unabänderlich oder kaum einer Verbesserung bedürftig hinzustellen, obwohl das ganze Kirchenrecht in seiner konkreten Form (abgesehen von den wenigen canones, die ius divinum enthalten) ein menschliches Gebilde ist wie das Pfarreiinstitut. Die spärlichen Ansätze von Reformmöglichkeiten werden nicht durchgehalten, wodurch ein unklares Bild entsteht. So wird auf Seite 164 angedeutet, daß es „denkbar wäre – wenn nicht sogar wünschenswert –, daß im Kirchenrecht die Gemeinschaftsstruktur auch rechtlich zum Ausdruck gebracht würde", also daß das Pfarrvolk als solches Träger von Rechten und Pflichten, mithin Rechtssubjekt würde. Auf Seite 204 wird mit Recht „hinter dieser Schau (des CIC) eine klerikale Auffassung von der Kirche" vermutet. Gleich wird aber alles wieder zurückgenommen mit der Bemerkung, daß „das Kirchenrecht auch theologische Gründe für sich hat, wenn es die Pfarrangehörigen nicht zu einer juristischen Körperschaft zusammenfaßt. Es würde dadurch der Pfarrei eine ungebührliche Selbständigkeit verleihen, die einer dogmatischen Betrachtung nicht standhielte". Die „ungebührliche Selbständigkeit" ließe sich übrigens durch die Art der Verfaßtheit dieser Körperschaft unschwer vermeiden (vgl. auch Seite 166–168, 234 und 317 f.).

Die Polemik gegen Hagen (Seite 162 f.) scheint uns nicht stichhältig, da Hagen seinen Überlegungen einen anderen Gemeinschaftsbegriff zugrundelegt, nicht den der neueren Soziologie. Dies aber ist wohl sein gutes Recht. Daß das Pfarrvolk „irgendein Band miteinander verknüpft" (August Hagen. Pfarrei und Pfarrer nach dem CIC. Rottenburg am Neckar 1935. Seite 13) und daß es nicht weniges „zu gesamter Hand gemeinsam" hat (René König. Grundformen der Gesellschaft. Die Gemeinde. Hamburg 1958. Seite 18), wird man wohl nicht leugnen können. Wenn gesagt wird, dieser Gemeinschaftsbegriff „halte soziologisch nicht stand" (163), so könnte man auch fragen, ob ein rein soziologischer Gemeinschaftsbegriff hier standhält.

Auch die Verteidigungskampagne für „die kanonistische These" (Seite 202 f.) kann uns nicht recht überzeugen. Daraus, daß die Pfarre nicht göttlichen Rechtes ist, folgt unserer Meinung nach noch nicht, daß sie keine übernatürliche Wirklichkeit ist; die Kirche kann auch übernatürliche Wirklichkeiten schaffen, zwar nicht aus eigener Kraft, aber in Kraft ihrer Sendung. Die Pfarrei als Amt erscheint schon,

wie sie das Kirchenrecht selbst beschreibt (cc 145.216 § 1. 451 § 1. 453 § 1. 456.462. 464/469), als übernatürliche Größe, nicht nur als äußere Hülse, in die erst von außen her die übernatürliche Wirklichkeit eindringt. Solche Trennungen des vom Kirchenrecht selbst festgelegten Inhalts vom „reinen Rechtsgebilde" (man müßte sagen: von der Rechtshülse) scheinen uns problematisch. Es geht also wohl nicht nur um ein Aneinander-Vorbeireden von „Kanonisten und Liturgikern", „weil beide von einem anderen Pfarreibegriff ausgehen" (202 f.), sondern um eine verschiedene Auffassung vom kanonistischen Pfarreibegriff selbst.

5. Hat nicht, um noch auf einiges hinzuweisen, das *Territorialprinzip* doch mehr Bedeutung als ihm der Verfasser mitunter zuzubilligen scheint? Zeigen nicht Erfahrungen in der Arbeiter- und Jungarbeiterseelsorge, daß die wachsende Freizeit, wohl auch die wachsende Wohnkultur oder wenigstens der Wohnkomfort, die Menschen wieder mehr Zeit am Wohnort verbringen läßt als früher und daß sie darum, wenn überhaupt, noch am ehesten am Wohnort zu erreichen sind? Auch die gemeinschaftsbildende Kraft größerer Organisationen scheint uns mitunter etwas unterschätzt. In gewissen Altersstufen und bei gewissen Volksschichten spielt das Bewußtsein, sich in einer größeren Gemeinschaft zu wissen, immer noch eine große Rolle, wenn auch zugegebenermaßen nicht mehr die, die es früher hatte. Damit ist natürlich nichts gegen das Zellensystem gesagt, dessen Bedeutung man gar nicht hoch genug einschätzen kann und das gerade auch dazu nötig ist, größeren Gemeinschaften integrierende Kraft zu geben oder zu erhalten.

Mit Recht weist der Verfasser auf die Bedeutung der Familie für das pfarreigemeinschaftliche Leben hin. Trotzdem muß vor der Gefahr gewarnt werden, die „*Familienseelsorge*" gegen die „*Vereinsseelsorge*" auszuspielen. Beides ist notwendig, beides hat auch seine Grenzen. Die Organisationen dürfen den Sektor, für den sie da sind, nicht zum Ganzen machen wollen und müssen ihre Dienstfunktion gegenüber dem Ganzen und gegenüber den anderen Teilen sehen. Das muß aber in einem gewissen Maß auch die Familie. Sie eignet sich außerdem nur sehr beschränkt als Organisationsprinzip, wie sich immer wieder herausstellt, schon gar nicht als einziges Organisationsprinzip. Ihre Mitglieder können außerfamiliäre Veranstaltungen weithin gar nicht gemeinsam besuchen; die Kinder streben in einem gewissen Alter völlig legitim von der Familie weg, suchen den Kreis der Altersgenossen und brauchen das geradezu zu ihrem Reifen. Die Kirche muß das in ihrem Apostolat berücksichtigen.

Die *Milieugruppen* werden fast nur überpfarrlich gesehen. Sie können aber auch pfarrlich existieren; ja dies stellt sogar ein gewisses Ideal dar, weil es die Vorteile des Milieuprinzips und des Pfarreiprinzips vereint. Die Pfarreien müssen sich dabei freilich hüten, die Milieugruppen pfarrlich zu sehr auszunützen, sie dem Milieu praktisch zu entziehen, ja zu entfremden.

Diese Anmerkungen sollen die Bedeutung dieser Untersuchung in keiner Weise verdunkeln, zumal die Versuchungen und Sündenfälle im katholischen Raum ja gerade auf den Sektoren nicht gering sind, die der Verfasser – vielleicht etwas einseitig – herausstellt, und zumal die positiven Thesen, die er aufstellt, von diesen Bemerkungen kaum berührt werden. Es geht vor allem um die Überwindung der bedauerlichen Trennung unserer Pfarrei von der natürlichen Gesellschaft und ihren Gemeinschaften und Strukturen. Dazu muß man diese Strukturen kennen und, wenn man sie kennt, ernstnehmen. Vielleicht muß die Pfarrei schon rein äußerlich ihre Grenzen mit den vorgegebenen profanen Strukturen wieder mehr in Deckung bringen; vor allem aber muß sie sich bemühen, ihre übernatürliche Kraft in diese Strukturen einströmen zu lassen und mit deren Hilfe eine Kernpfarrei und damit eine Pfarreigemeinschaft auch im soziologischen Sinn aufzubauen. Gerade hier hätten die Pfarrausschüsse einer Katholischen Aktion oder ähnliche Gremien eine nicht geringe koordinierende Funktion. So wird das Buch zu einer ernsten Ge-

wissenserforschung. Es warnt davor, die Pfarrei als eine Gemeinschaft vorauszusetzen, die sie weithin erst allmählich wieder werden muß. Die Not dieses Werdens aber fordert eine „wesentlich missionarische Struktur" der Pfarrei: „Um den integrierten Pfarrkern, der eine vollkirchliche Gemeinschaft bildet, gruppiert sich die Pfarrgemeinde, welche vom Kern zusammengehalten wird und von ihm her die Struktur einer Gemeinde bekommt. Das Leben der Pfarrgemeinde hängt zwangsläufig ab von der Strahlungskraft und Vitalität des Pfarrkerns. Er trägt also die Verantwortung für das Leben der Pfarrgemeinde. Aber um die Pfarrgemeinde legt sich ein unter Umständen sehr weiter Kreis von Pfarreiangehörigen, für welche Pfarrklerus, Pfarrkern und Pfarrgemeinde eine christliche Verantwortung tragen und die vom Rand wieder ins Herz der Kirche zurückgeführt werden sollten" (302).

MITTEILUNGEN

Gott ist tot

Von Johann Fischl

Kaum ein Wort hat in die religiöse Krise unserer Zeit so wie ein greller Blitz hereingeleuchtet, als der scheinbar so nüchterne Satz: „Gott ist tot." Nietzsche hat es allerdings verstanden, unserem Zeitalter den ganzen Ernst dieser Feststellung ins Bewußtsein zu rufen: „Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, den ganzen Horizont wegzuwischen[1]?" Nietzsche verstand es auch, wie ein Prophet auf die ungeheuerlichen Folgen hinzuweisen, die sich aus dieser Feststellung ergeben: „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im unendlichen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – es gibt keine Vernunft mehr in dem, was geschieht, keine Liebe in dem, was geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen – du wehrst dich gegen einen letzten Frieden: Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft[2]." Es ist geradezu unmöglich, daß ein Theologe an einer so wuchtigen Botschaft einfach vorbeigehen kann.

Die Art aber, wie die Theologen und Philosophen zu dem Satz „Gott ist tot" Stellung genommen haben, war sehr verschieden. Solowjew, der sich sehr eingehend mit Nietzsche beschäftigt hatte, sah in ihm den Vorboten des Antichrist. Viele sahen in ihm den radikalen Atheisten, der selbst den Schatten Gottes noch aus dieser Welt austilgen möchte. Heidegger, der sich in seinen „Holzwegen" (1950) eingehend mit diesem Satz auseinandersetzte, sah in Nietzsche einen Gottsucher wider Willen und einen Gotteslästerer, der noch unter Flüchen betet. Martin Buber meint in seinem Buch „Gottesfinsternis" (1952), Nietzsche habe mit dem Gedanken von der „Abwesenheit Gottes" die Krise unseres Zeitalters ausgezeichnet getroffen. Franz Overbeck, der Freund Nietzsches in Basel, ist wieder der Ansicht, Nietzsche habe im Sinne des Protestantismus gegenüber der süßlichen Verzeichnung des Jesusbildes wieder das kernige Christusbild des Urchristentums herstellen wollen, ähnlich auch E. Benz (Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, 1956). Hans Pfeil (Nietzsche und die Religion, 1949) glaubt im Lebensschicksal Nietzsches jene Tragik sehen zu können, die sich notwendig aus der

[1] Die fröhliche Wissenschaft, § 125: Der tolle Mensch. Werke (Kröner-Ausgabe) VI, 189.
[2] A. a. O., § 285, Excelsior! VI, 242.

Gottesleugnung ergibt. Karl Rahner spricht von einem Erschrecken unseres Zeitalters über die Abwesenheit Gottes, und B. Welte sieht im Sinne Heideggers in den Lästerungen Nietzsches einen verzweifelten Widerhall des unaufhörlichen Lobgesanges des auf Gott hin geschaffenen Menschen.

Zu einem ganz neuen Ergebnis kommt Eugen *Biser*, der in einer sehr gründlichen Arbeit dieses Nietzsche-Wort wieder zum Gegenstand einer eingehenden Analyse gemacht hat[3]. Er geht dabei von der Tatsache aus, daß Nietzsche zweifellos dem Typ der existentialistischen Denker zuzuzählen ist[4]. Nietzsche schreibt ja von sich: „Ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie. Der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armut und Entmutigung[5]." Nietzsche fühlt sich darum mit Pascal besonders verbunden, von dem er sagt, daß er ihn nicht lese, sondern liebe. Nietzsche kann nur von sich aus, durch sich selbst hindurch Probleme anfassen und durchdenken. Er weiß um die persönliche Not, die dieses existentielle Denken bringt, um die Sklavenarbeit, die wir gekrümmt im Keller des eigenen Ich verrichten, um dieses Eingeklemmtsein zwischen zwei Nichtsen; er formuliert diese Qual in der Gleichung: „Selbstdenker = Selbsthenker[6]". Durch das existentielle Denken wird er aber von selbst zum Gegentyp aller Systeme und aller abstrakten Ideen.

Zu diesen Ideen aber gehört auch die *Gottesidee*. In dieser höchsten Idee ist alle Wahrheit und alle Sittlichkeit verankert. Wahr ist das Ding nur insofern, als es übereinstimmt mit der ewigen Idee im göttlichen Geist. Gut aber ist eine Handlung dann, wenn sie dem ewigen Gesetz im Geiste Gottes entspricht. So hat das christliche Bewußtsein in der Gottesidee seine Heimstätte erbaut. Der Christ braucht nur zu denken, was den göttlichen Ideen entspricht, er braucht nur zu tun, was Gott von ihm will. Was aber für den Christen Geborgenheit bedeutet, wird für den explosiven Nietzsche zum Gefängnis und zur Vernichtung. Gott ist für ihn die „Abschirrung und Abdankung" des eigenen Ich. Gott muß sterben, damit der Mensch leben kann. Gott und Mensch haben nebeneinander einfach nicht Platz: Entweder-Oder! Nach Kant ist die Gottesidee ein fiktives Gebilde unserer eigenen Vernunft, ein Phantom, das sich nicht denken, nicht fühlen und nicht wahrnehmen läßt. Sobald wir es zu denken suchen, verschwindet es. Es ist Lüge, Hemmnis des Lebens, Flucht vor dem Dasein, nihilistisch, lebensfremd und blutaussaugend. Dieses künstliche Gebilde, das gleich den platonischen Ideen in das Jenseits entrückt wird und unsere Liebe von der Erde fortträgt, ist es, das Nietzsche nach E. Biser in allen seinen Werken mit solcher Wucht zu vernichten sucht.

Aus lauter so fiktiven und lebensfeindlichen Ideen besteht aber auch die christliche *Kirche*, „dies hybride Verfalls-Gebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle décadence-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben[7]". Die Kirche ist der Gegensatz zum Evangelium, das persönliche Botschaft ist. Aber Paulus hat mit seiner rabbinerhaften Logik das Evangelium logisiert und daraus eine Institution mit Formeln, Riten und auch Dogmen gemacht, die er alle ins Reich der jenseitigen platonischen Ideen verlegte. Diesem „letzten Römerbau" Kirche galt der ganze Ingrimm des „Antichrist". Die faktische Kirche sei zwar bereits erledigt, diese Tatsache brauche man nur mehr zu registrieren, es gelte aber, den Wahrheits- und Sittlichkeitsbegriff des Europäers, der noch immer in dieser veralteten Gottesidee wurzle, auszutilgen.

---

[3] Eugen Biser, Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (310). München 1962, Kösel-Verlag. Leinen DM 19.80.

[4] Was freilich nicht so allgemein angenommen wird. Die Loblieder auf das Leben der „Morgenröte", „Fröhlichen Wissenschaft" und des „Zarathustra" könnte ein Existentialist kaum schreiben.

[5] Ecce homo, Warum ich so weise bin, § 2, XI, 272.

[6] Dionysos-Dithyramben, Zwischen Raubvögeln, X, 467.

[7] Antichrist, § 19, X, 378.

Hat der „Antichrist" Nietzsche trotzdem für unsere christliche Religion einen positiven Beitrag geliefert? Ja! Er besteht nach Biser in dem „Appell an das intellektuelle Gewissen der Theologie", daß sie der „Weisheit dieser Welt" (1 Kor 1, 19) nicht verfällt, daß sie nicht Platon und Aristoteles, sondern nur die Heilige Schrift für inspiriert hält, und daß sie über den „Gott der Philosophen" hinweg doch wieder zum „Gott Jesu Christi" zurückfindet. Die christliche Theologie wird durch Nietzsche aufgerufen, nicht fremden Philosophien und Weltbildern zu folgen, sondern eigenständig und organisch aus der Offenbarung selbst ihre eigene Form und ihre eigene Sprache zu finden. Sie ist aufgerufen, sich jener letzten Grenzen bewußt zu werden, auf die Nikolaus von Cues hingewiesen hat, sie soll nicht mehr wissenschaftlich voreingenommen, sondern demütig und mit lauterem Herzen nur der göttlichen Offenbarung allein horchen! Nietzsche wollte nur diese durch abstrakte Logik gewobenen Hüllen zerstören, die uns bisher den Blick zur wirklichen Welt, zum wirklichen Ich und zum wirklichen Gott verdeckt haben. Nietzsche wollte aber nicht die Existenz des wirklichen Gottes zerstören, er ist darum kein Sprecher der Atheisten, wie er auch kein Gottsucher und kein Reformer ist. Er ist dem wirklich Religiösen gegenüber eher indifferent. So schließt E. Biser mit dem Gedanken: Nietzsche war „noch als Kritiker ein Schauender, noch als Rebell ein Verehrender, noch als Vernichter ein Liebender".

So überzeugend die Gründe und so zahlreich die Zitate Bisers für den ersten Teil seiner Behauptung waren, so spärlich werden Gründe und Zitate, wo er zeigen will, daß Nietzsche religiös indifferent war und daß er die wirkliche Existenz Gottes nicht bestritten habe. Kann ein Denker, der von sich sagt: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit", in irgendeiner Frage überhaupt indifferent sein? Gar in der Herzensfrage, die ihm durch seine ganze Herkunft aufgegeben war, in der Frage der Religion? Nietzsche war ein Feuerbrand, er versichert immer wieder, es gehöre zu seinem Ehrgeiz, in allen Fragen bis zum Ende zu gehen. Nietzsches eigenes religiöses Bekenntnis ist die Religion von der „Ewigen Wiederkunft". Dort aber steht über jeden Zweifel klar: „Non alia sed haec vita sempiterna[8]!" Er verlangt von seinen Jüngern ausdrücklich, daß sie sich jeden Gedanken vom „Jenseits" und von der „Hinterwelt" (Metaphysik) aus dem Sinn schlagen. Er sieht in der „Morgenröte" den großen Vorsprung der modernen Zeit eben darin, daß heute die Atheisten endlich „reinen Tisch" machen können. Er gibt uns Indien als Beispiel: „Man warf die Götter beiseite – was Europa auch einmal tun muß[9]!" Nietzsche war Positivist, der nach den Illusionen der Kunst nun auch die Nebel der abstrakten Wissenschaft, die Ideale jeder Sittlichkeit und die Jenseitshoffnungen aller Religionen beseitigen will. Daß ihm bei seiner Herkunft und seiner Einstellung dies nicht leicht fiel, daß ständig die leidenschaftlichen Kämpfe und Krämpfe diesen inneren Widerspruch merken lassen, darf so wenig verwundern wie bei Ernst Haeckel. Nietzsche war durch die französischen Sensualisten von seinem deutschen Idealismus kuriert, ein ganzer Bekenner dieser Welt geworden. Er würde sich wohl selbst wundern, wenn man ihm sagte, er wollte die Existenz Gottes nie leugnen. – Das soll den Wert dieses gründlichen Nietzsche-Buches nicht verdunkeln, von dem nur sehr zu bedauern ist, daß es in einer so schwierigen Sprache geschrieben ist, daß es wohl nur Lesern mit philosophischer Vorbildung und einiger Kenntnis der Gedanken Nietzsches zugänglich sein wird.

---

[8] Die ewige Wiederkunft, § 34, VI, 18.
[9] Morgenröte, § 96, V, 90.

Kleine Ökumene

Von Franz Wesenauer.

Man muß es selbst erlebt haben, um es richtig verstehen zu können, wenn evangelische und katholische Pfarrer, Baptisten- und Methodistenprediger, ein altkatholischer Pfarrer und ein orthodoxer Diakon betend um einen Tisch stehen im Glauben, daß Christus mitten unter ihnen sei, weil sie in seinem Namen versammelt sind. Die Ökumene hat ein Herz. Langsam gesteht ein jeder, er habe im eigenen Kreis ganz selten die Gelegenheit, so fromm und gläubig in Gemeinschaft zu beten. Dabei war es am Anfang nicht ganz so. Aber ein Jahr hat genügt, um eine aufrichtige Freundschaft erstehen zu lassen. Die Not der Trennung, die Erkenntnis, daß sie nicht sein soll, die Liebe zu dem einen Herrn überschlägt alle Gegensätze. Die Stimme des Hirten, der noch andere Schafe hat, die *ihm gehören*, aber nicht in einer Hürde sind, wird vernehmbar. „Herr, Jesus Christus, der Du uns kennst, segne unsere Gemeinschaft und segne jeden von uns" betet der Baptistenprediger. Nichts vom Fanatismus einer Sekte, nichts vom Gruppenegoismus, nichts vom Sieg über die anderen, sondern gemeinsamer Dienst zur Ehre Gottes im Glauben an Christus.

Wir lesen mitsammen die Heilige Schrift. Aus rund zehn verschiedenen katholischen und evangelischen Bibelübersetzungen haben wir einen Text aus dem Johannesevangelium erarbeitet, der allen richtig schien. Der altkatholische Pfarrer erklärte, er müsse einen solchen Text erst seiner kirchlichen Behörde vorlegen, bevor er ihn öffentlich benützen dürfe. Wir konnten von uns dasselbe sagen, und alle erkannten, daß eine willkürliche und rein subjektive Übersetzung der Schrift nicht tragbar ist und irgendwo eine Autorität sein muß, die eine letzte Entscheidung trifft.

Wir sprachen über die Kindertaufe und haben von seiten der Evangelischen und der Altkatholiken dieselben Argumente dafür gehört, wie wir sie anführen. Das Gespräch darüber war sehr aufschlußreich und führte zum Wesen der Sakramente überhaupt. Es war übrigens das einzigemal, daß das Gespräch eine gewisse Heftigkeit erreichte.

Über die Inspiration der Heiligen Schrift gab es auch sehr verschiedene Meinungen. Während vor allem die Baptisten an der Verbalinspiration festhalten, konnten wir zusammen mit den Evangelischen erklären, daß die Aussage als Ganzes zu verstehen sei, eingekleidet in die Bildsprache der Zeit. Jedes Pressen eines einzelnen Satzes führt zu sektiererhafter Haltung. Baptisten und Methodisten kommen mehr von der inneren Frömmigkeit als von der nüchternen Überlegung an die Schrift heran. Es zeigte sich, wie ein Gespräch mit Vertretern verschiedener Glaubensgemeinschaften viel fruchtbarer ist als mit einer Gruppe allein. Die Divergenzen im Glaubensinhalt drängen notwendig auf eine höhere Einheit hin.

In der Gemeinschaft mit unseren Brüdern haben wir ganz konkrete Erfahrungen machen können, die man aus Büchern nicht lernen kann. Die schon angedeutete erste Erfahrung ist die Brüderlichkeit mit Christen, die den Herrn lieben und Ihm dienen wollen. Es ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben und gemeinsames Reicherwerden. Es ist eine Art Bekehrung für uns alle zur größeren Lauterkeit, zum Wesentlichen des Evangeliums. Daraus entwickelt sich die Atmosphäre, in der auch über Differenzen des Glaubens und des Zusammenlebens offen gesprochen werden kann.

Wir alle wissen um die toten Glieder in unseren Glaubensgemeinschaften. Durch die Mehrzahl der Katholiken haben wir auch die Mehrzahl der toten Glieder. Viele von ihnen wollen ein echtes Glaubenserlebnis, das wir ihnen nicht bieten können, weil wir sie nicht erreichen. Das ist das Einfallsgebiet der anderen Konfessionen. Wenn diese nicht mehr in Agression gegen die katholische Kirche, son-

dern in echter Liebe zu Christus ihnen das Evangelium erschließen, wird es vor Gott sicher besser sein, als wenn sie glaubenslose und tote Glieder unserer Kirche bleiben. Sekten, die in ihrer Werbung unlautere Mittel verwenden, werden heute auch von der evangelischen Kirche und von den Freikirchen abgelehnt. In der Praxis haben wir alle das noch nicht immer durchgeführt, aber es ist aller Mühe wert, dieses Ziel zu erreichen.
Evangelische Pfarrer sind sich wohl bewußt, daß die verschiedenen Glaubensauffassungen unter ihnen eine echte Schwierigkeit im Gespräch mit uns bedeuten. Ich selbst habe mit einer Gruppe von evangelischen Theologiestudenten und -studentinnen aus Deutschland eine lange Aussprache gehabt, bei der ich erfahren mußte, daß mehrere von ihnen nicht an die Gottheit Christi glauben. Aber leben nicht sehr viele Katholiken auch so, als wäre Christus nicht Gott? Jede Schwäche in meinem eigenen priesterlichen Leben empfinde ich jetzt mehr als eine echte Schuld gegenüber unseren Brüdern außerhalb unserer Kirche. Sie schauen doch alle auf uns, und ihr Glaube wächst und sinkt mit unserem Glauben. Ein Baptistenprediger will die Bibelerklärung von Prof. Dillersberger wieder haben, weil sie ihm einmal schon soviel gegeben hat. Er zitiert das Magnifikat und freut sich an der Muttergottes. Ein evangelischer Pfarrer meint, Johannes könnte sagen, daß auch sie zur einen Kirche gehören. Damals hat Papst Johannes noch gelebt und sie alle fasziniert. Dieser Pfarrer ist ein harter evangelischer Christ, und das Wort „Papst" kam nicht über seine Lippen. Aber in seinem Unterbewußtsein lebt etwas von der Erkenntnis, daß nur einer auf der Welt sagen könne, wer zur einen Kirche gehört. Es gibt noch andere Fragen, über die ernstlich gesprochen wird. Ein Baptistenprediger ist Mitarbeiter am großen Evangelisationssender in Südamerika, der in mehr als 40 Sprachen die ganze Welt erreicht. Er ist bereit, seine Vorträge mit uns zu besprechen, die der Einheit und nicht der Trennung dienen. Wenigstens im Äther soll die Stimme der Christenheit keine Mißtöne kennen. In Korea werden noch Haßschriften gegen die Katholiken verteilt, und in Südamerika wurde noch mit sehr unlauteren Mitteln in der Werbung gearbeitet. In diesem Südamerika wurden aber auch Baptistenprediger erschlagen. Diesen Geist physischer und geistiger Gewalttat, der dem Geist Christi diametral entgegen ist, zu verändern, dazu bedarf es der großmütigen Herzen und des echten Dialoges.
Zu unserer Gemeinschaft gehört auch der katholische Dentist, der durch seinen wunderbaren Glauben in der Lage ist, so viele Bibeln kostenlos zur Verfügung zu stellen, wie wir brauchen. Da bittet ein Mitarbeiter um 1500 Klosterneuburger Bibeln für die Berufsschule und kann sie auf der Stelle haben. Alle freuen sich, weil die Heilige Schrift wieder Quelle der christlichen Erneuerung wird. Sie wird nicht mehr zur Trennung, sondern mehr und mehr zur Einheit der Christen führen. Daß sich alle Brüder im katholischen Pfarrhof sehr wohl fühlen und sich auf jede Zusammenkunft freuen, nicht zuletzt auch bei einer freundlichen Agape, ist für uns besonders beglückend. Ein orthodoxer Diakon hat uns verlassen, um an der katholischen Universität in Münster sein Doktorat zu machen. Er wird sicher einmal in führender Stellung sehr viel für die gegenseitige Verständigung tun können. Mehr als alle theologischen Dispute hat ihn die brüderliche Liebe innerlich umgewandelt. Daß er in Österreich studieren konnte, verdankt er der Catholica Unio und unseren Mitbrüdern, die dafür ihr Opfer bringen.
In der kommenden Weltgebetsoktav werden wir Priester unsere Gläubigen zu einem glühenden Gebet um die Einheit der Christen aufrufen. Für das ganze deutsche Sprachgebiet ist von den Bischöfen ein Text approbiert worden, der sich eng an die Gebetstexte der evangelischen Kirche anschließt. Dieser evangelische Text aber stammt vom katholischen Abt Coutourier aus Lyon. Dazu hat der Weltkirchenrat seine Mitgliedkirchen eingeladen, die sogenannte Allianzwoche von Anfang Jänner auf die Zeit der Weltgebetsoktav zu verlegen.

Die Zeit ist reif für große Dinge. Vieles wird sich ereignen, was wir heute noch gar nicht ahnen, wenn wir zwar mit vielen Zungen, aber in einem Geist den Vater preisen, der im Himmel ist.

Neues Licht auf die Papstwahlen von 1914 und 1922

Von Josef Lenzenweger

In der Monatsschrift „La Revue Nouvelle", Heft Juli/August, 1963, S. 34–52, findet sich unter dem Titel „Les Conclaves de Benoît XV et de Pie XI" ein Beitrag, als dessen Verfasser auf dem Umschlagblatt „Cardinal Piffl" genannt wird. Unwillkürlich fragt man sich, ob das stimmen kann. Der angegebene Autor ist doch schon am 21. April 1932 verstorben. Das Vorwort hellt unsere Zweifel auf. Es handelt sich bei dem vorliegenden Aufsatz um die Wiedergabe von Eintragungen in Notizheften bzw. -blättern, die der verdienstvolle Wiener Erzbischof Friedrich Gustav Piffl in den Konklaven von 1914 und 1922 gemacht hat.

Der hl. Papst Pius X. war in der Nacht vom 19. zum 20. August 1914 verstorben, also wenige Tage nach Ausbruch des verhängnisvollen ersten Weltkrieges. Sofort nach Einlangen der Trauerbotschaft machte der Kardinal dem damaligen Wiener Nuntius Raffaele Scapinelli de Leguigno einen Kondolenzbesuch. Er suchte auch am gleichen Tage den Minister für Cultus und Unterricht Max Frh. von Hussarek-Heinlein auf, der während des Gespräches zwei Kardinäle rundweg als Papstkandidaten ablehnte, nämlich (Gaetano) de Lai, den er als Integralisten bezeichnete, und (Domenico) Ferrata, der ihm als zu franzosenfreundlich erschien.

Am 23. August um 4.50 Uhr nachmittags fuhr Piffl zusammen mit seinen Amtsbrüdern (Leo von) Skrbensky (damals noch Fürsterzbischof von Prag) und (Janos) Csernoch (Erzbischof von Gran) vom Wiener Südbahnhof ab; (Karl von) Hornig (Erzbischof von Veszprém) kam später nach, während (Franz) Bauer (Fürsterzbischof von Olmütz) wegen eines Keuchhustens daheim blieb und (Klaudius Ferenc) Vaszáry (resignierter Erzbischof von Gran) wegen seines hohen Alters von 82 Jahren sich zur Fahrt nicht mehr befähigt fühlte. Piffl stieg wie immer im Kolleg Santa Maria dell'Anima ab, im alten deutschen Pilgerhospiz, das Kaiser Franz Joseph 1859 wieder seiner gesamtdeutschen Bestimmung zurückgegeben hatte.

Am Tag nach seiner Ankunft traf der Wiener Erzbischof bei der Kardinalsversammlung im Konsistoriumssaal unter anderm auch (Antonio) Agliardi, den damaligen Subdekan des Heiligen Kollegiums, der während der Jahre 1893 bis 1896 Nuntius in Wien gewesen war. Agliardi sprach von der Notwendigkeit, „einen Papst zu wählen, der auch die Bischöfe in ihren Diözesen zu Wort kommen lasse". Er war also, wie Piffl bemerkte, ein „Anti-Integralist". Auch der österreichische Botschafter beim Heiligen Stuhl (Johannes Prinz) Schönburg-Hartenstein machte beim Antrittsbesuch Piffls die Bemerkung, daß nach einer Mitteilung des Kardinalbischofs Vincenzo Vannutelli „der Integralismus die Losung der jetzigen Papstwahl sein werde". Der gleiche österreichische Diplomat erzählte bei seinem Gegenbesuch, er habe nach Wien die Namen von neun papabili gemeldet: Ferrata, (Giacomo Paolo) della Chiesa (Erzbischof von Bologna), (Guillaume) van Rossum (Präfekt der Propagandakongregation), (Raffaele) Merry del Val (Staatssekretär unter Pius X.), Agliardi, Vincenzo Vannutelli, (Basilio) Pompili (Kardinalbischof von Velletri), (Domenico) Serafini (Generalabt der Sublacenserkongregation O.S.B.) und (Domenico) Giustini (Präfekt der Sakramentenkongregation). Wie aus der weiter unten stehenden Tabelle ersichtlich ist, haben zwei der Angegebenen beim Konklave allerdings keine einzige Stimme erhalten. Auch Kardinal (Franz Karl) von Bettinger (Erzbischof von München-Freising) schimpfte ordentlich über

die Integralen, „die dem Heiligen Vater eine Blamage nach der andern bereitet haben". Während dieser Ausführungen rührte sich allerdings Kardinal (Felix) von Hartmann (Erzbischof von Köln) keineswegs, wie Piffl anmerkt.
Am 28. August hielten die in Rom schon anwesenden Kardinäle aus Deutschland und Österreich-Ungarn eine gemeinsame Konferenz ab: Skrbensky, Csernoch, von Hartmann und von Bettinger waren mit Piffl beisammen. Es wurde noch keine Entscheidung getroffen. Der Kardinal berichtete darüber in indirekter Rede: (Pietro) „Maffi" (Erzbischof von Pisa) „wäre als italianissimo und modernizzante (?) abzulehnen; Ferrata aus privaten Gründen. Für uns käme sehr in Betracht (Pietro) „Gasparri, Pompili und della Chiesa". Es wurde beschlossen, daß Skrbensky, der im übrigen auch vom Kaiser mit der Ausübung des Secretums betraut worden war (Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, P. A., XI/272) und auch dem Botschafter gegenüber als Sprecher der österreichisch-ungarischen Bischöfe auftrat, bei van Rossum, den auch Piffl damals sehr schätzte, Erkundigungen einziehen solle.
Doch schon am nächsten Tag vereinbarten die gleichen Konferenzteilnehmer, zu denen jetzt auch Hornig gekommen war, vorläufig della Chiesa zu wählen. Weitere gegenseitige Absprechungen sollten dann im Konklave selber erfolgen. Damit verfügte der spätere Papst von vornherein über einen Block von 6 fixen Stimmen. Agliardi erkannte sofort nach dem ersten Wahlgang, bei dem neben Maffi auch della Chiesa schon 12 Stimmen erhalten hatte, die Gefahr. Daher stellte er den Antrag, man solle sich vom zweiten Wahlgang am Vormittag dispensieren. Der Anschlag wurde durchschaut und abgelehnt, ja die Aktion hatte als Ergebnis, daß bei der nächsten Abstimmung beide Kandidaten je 16 Stimmen auf sich vereinigten. Jetzt ließ Agliardi durch von Bettinger die Deutschen und Österreicher bitten, sie sollten doch in Hinkunft ihre Stimmen Maffi geben, „der ein größeres Ingenium habe, während della Chiesa ein mediocris homo sei, ein guter Kanzleimann". Die Gruppe beschloß aber, dessenungeachtet auch weiterhin della Chiesa zu wählen. Schon am Nachmittag konnte ihr Kandidat weitere Erfolge buchen. Er brachte es auf 18 bzw. 21 Stimmen, während Maffi auf 14 zurücksank.
Bei der abendlichen Besprechung berichtete von Hartmann als Meinung des Kardinals (Gaetano) Bisleti (Präfekt der Studienkongregation), daß der Kandidat della Chiesa nicht durchzubringen sei, „weil 1. seine Wahl als ein Affront gegen Pius X. gedeutet würde, da della Chiesa Unterstaatssekretär des (Kardinal Mariano) Rampolla (del Tindaro) gewesen und in seinem Sinne noch später gearbeitet habe, weshalb er auch nach Bologna kam; 2. sei er ein heftiger Charakter; 3. nicht repräsentationsfähig".
Die Herren beschlossen, auch im nächsten Wahlgang della Chiesa wiederzuwählen und sich erst bei geänderter Kandidatenlage nochmals zu beraten.
Beim fünften Wahlgang, der am 2. September um 9.30 Uhr begann, hatte della Chiesa schon 20, Maffi nur 13 Stimmen, beim sechsten (am gleichen Vormittag) der Kandidat des Berichterstatters bereits 27 und der andere nur 7, während plötzlich Serafini mit 17 Stimmen im Vormarsch erschien. Beim siebenten und achten Skrutinium sehen wir della Chiesa und Serafini in weiterem Anstieg mit 31:21 bzw. 32:24 Stimmen. Dazu vermerkte Piffl: „Serafini ist der Kandidat des de Lai (Name unterstrichen) und aller Kurienkardinäle, die ihre Stellung nicht verlieren wollen, so meint Csernoch. Daß de Lai für ihn agitirt (sic), ist sicher und bezeichnend. – De Lai wünscht eine Puppe, die er nach seinem Willen dirigiren (sic) kann."
Es waren noch die beiden vormittäglichen Wahlgänge am 3. September notwendig, um die Entscheidung herbeizuführen. Der Kardinal von Bologna brachte es zunächst auf 34 und der Generalabt der Sublacenser auf 22, beim zehnten wurde die entscheidende 38. Stimme abgegeben. Der Gegenkandidat erhielt nur 18. Jetzt triumphierte Piffl: „So haben wir Österreicher und Deutsche doch unsern Kandi-

daten durch unsere Zähigkeit durchgebracht." Einen kleinen Schrecken löste die am nächsten Tage erfolgte Ernennung Ferratas zum Staatssekretär aus. Unser Berichterstatter weiß sich zwar in folgender Weise zu trösten: „Ich glaube, daß der Integralismus einer Puppe des de Lai ein größerer Feind gewesen wäre als die immer behaupteten, aber nicht bewiesenen französischen Gefühle des Kardinals Ferrata."

Die genaue Zusammenstellung der bei den einzelnen Wahlgängen abgegebenen Stimmen, wie sie aus dem Tagebuch Piffls zu entnehmen sind, wollen wir hier noch anfügen:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Maffi	12	16	16	14	13	7	2	—	—	—
Della Chiesa	12	16	18	21	20	27	31	32	34	38
Pompili	9	10	9	9	6	2	1	—	—	—
Merry del Val	7	7	7	6	2	—	—	—	—	—
Serafini	4	2	2	2	10	17	21	24	22	18
Lualdi	3	2	2	2	2	2	—	—	—	—
Ferrata	2	2	1	1	—	—	—	—	—	—
Bacilieri	2	1	—	—	1	—	—	—	—	—
Gasparri	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Falconio	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Agliardi	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Ferrari	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Gotti	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—
De Lai	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Richelmy	—	1	2	1	1	1	1	1	1	1
Francica Nava	—	—	—	—	1	1	1	—	—	—
Van Rossum	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—

Die Notizen Piffls über das Konklave 1914 vermitteln ein plastisches Bild über das Ringen der beiden Gruppen im Heiligen Kolleg. Die eine wünschte die Fortsetzung einer integralistischen Haltung, die andere setzte sich für einen neuen Kurs ein. Als Kandidat der Fortschrittlich-Liberalen (wenn man diese nicht in jeder Hinsicht zutreffende Bezeichnung verwenden will) galt von Anfang an della Chiesa, die andern hatten sich zunächst auf Maffi geeinigt, wechselten aber mit dem sechsten Wahlgang ihre Taktik, indem sie hofften, wenigstens Serafini durchzubringen, der sich wegen seiner Frömmigkeit und Tugend allgemeiner Wertschätzung erfreute. Piffl bewahrte zeitlebens seinem Kandidaten, der sich bekanntlich dann Benedikt XV. nannte, eine große Anhänglichkeit und Verehrung, wie aus seinen Aufzeichnungen über das Konklave 1922 hervorgeht. Er rühmte den am 22. Jänner verstorbenen Papst als „ein Vorbild unermüdlichen Pflichtgefühls", als „die Verkörperung des Rechts- und Gerechtigkeitsgefühls", als „einen Spiegel persönlicher Lauterkeit", als „einen Vater der Christenheit".

Am 27. Jänner 1922 traf Piffl zu seinem zweiten Konklave in Rom ein und stieg wieder in der Anima ab, wo auch (Adolf) Bertram (Fürstbischof von Breslau) und (Michael von) Faulhaber (Erzbischof von München-Freising) schon Quartier genommen hatten, während sich (Karl Josef) Schulte (Erzbischof von Köln) im Campo Santo einquartiert hatte.

Die deutschsprachigen Kardinäle trafen sich gleich am ersten Abend in der Anima und berieten über die Wahl. Ergebnis der Unterredung war lediglich die Aufstellung eines Kataloges von Eigenschaften, die der zu Erwählende besitzen solle: „1. ein Mann religiösen Innenlebens, 2. ein Diplomat, 3. ein Gelehrter, 4. ein Politiker, 5. korrekte Stellung zur italienischen Regierung." Schulte berichtete, daß es van Rossum im gegenwärtigen Augenblick für richtig halte, einen Nicht-Italiener zu

wählen, und Merry del Val vorschlage. Gasparri würde nicht durchdringen. (Achille) Ratti (Erzbischof von Mailand) sei „zuwenig Prinzipienmann, desgleichen" (Camillo) „Laurenti". Am nächsten Vormittag wies (Andreas) Frühwirth (österreichischer Kurienkardinal aus dem Dominikanerorden) auf Ratti hin. Am Abend tauschten die Kardinäle wie üblich ihre Ansichten aus. Schulte wußte diesmal zu erzählen, daß die spanischen Kardinäle für einen Nicht-Italiener seien und von van Rossum gesprochen hätten (der aber im ersten Wahlgang dann doch nur 4 Stimmen erhielt und später keine mehr). Auch Piffl, der, wie wir gehört haben, 1914 für den Redemptoristenkardinal sehr eingestellt gewesen war, schwenkte nicht auf diesen Vorschlag ein. Der Gedankenaustausch, den die Kardinäle am 29. abends im Campo Santo durchführten, brachte „nichts Neues von Belang".
Am nächsten Tag besuchte der Wiener Erzbischof die beiden ehemaligen Nuntien (Teodoro) Valfré (de Bonzo, 1916–1919 in Wien) und Scapinelli (1912–1916 in Wien). Der eine empfahl Ratti und der andere Bisleti, während sich am selben Abend van Rossum zunächst „für Merry del Val als Nichtitaliener, dann für Bisleti, eventuell Laurenti", entschieden aber gegen Gasparri aussprach. Bischof (Thomas) Esser (O. P., früher Sekretär der Indexkongregation; als diese 1917 aufgelöst bzw. dem S. Officium einverleibt wurde, zunächst ohne Stellung, dann unter Berücksichtigung seiner Verdienste um Kirche, Disziplin und Wissenschaft, die er sich als Indexsekretär erworben hatte, zum Bischof erhoben; siehe A. Walz, Andreas Kardinal Frühwirth, Wien 1950, S. 386 f), der den Kardinal besuchen kam, sprach sehr scharf gegen Gasparri und trat für de Lai ein. Was sich Piffl dabei dachte, kann man aus seiner schon erwähnten Bemerkung über de Lai (nach dem 8. Wahlgang am 2. September 1914) erschließen. Bei der abendlichen Besprechung, an der nun auch Csernoch teilnahm, wurde bereits eine Entscheidung getroffen: Gasparri hieß der Auserwählte. Falls sie ihn nicht durchbringen sollten, nannten sie als ersten Reservekandidaten Laurenti.
Die Kardinäle trafen sich das nächstemal am 2. Feber schon innerhalb des Konklaves, traten wieder für Gasparri ein, „will er nicht annehmen, dann im 2. Wahlgang provisorisch" (Pietro) „La Fontaine" (den Patriarchen von Venedig) „oder van Rossum".
Beim ersten und zweiten Wahlgang erhielten Merry del Val 12 bzw. 11, Maffi jedesmal 10, Gasparri 8 bzw. 10, La Fontaine 4 bzw. 9 und Ratti jedesmal 5 Stimmen. Bei den nächsten beiden Skrutinien traten die beiden Rivalen Merry del Val und Gasparri bereits stärker in den Vordergrund: 14 bzw. 17 und 11 bzw. 13 Voten. Der eine war das Haupt der Integralisten, und der andere galt als Fortsetzer der Linie Benedikts XV. Van Rossum setzte sich mit Nachdruck, aber ohne Enderfolg für Merry del Val ein, weil er einen Nichtitaliener wünschte und von seinem Kandidaten auch eine „Stärkung der kirchlichen Disziplin" erwartete, während er an Gasparri den Nepotismus besonders rügte. Er würde als Papst Spielball seiner Verwandten sein. Piffl bemerkte dazu: „Andere Kurienkardinäle teilen diese Befürchtung nicht." Er dachte schon an Laurenti als Kompromißkandidaten, Scapinelli setzte sich für Bisleti ein.
Ergebnis: Merry del Val sank im fünften und sechsten Wahlgang von 13 auf 7, Gasparri stieg über 21 auf 24, La Fontaine brachte es von 7 auf 13 und hat offensichtlich Stimmen früherer Wähler des Merry del Val erhalten. Im siebenten und achten Wahlgang hielt Gasparri dann seine 24 Stimmen, während La Fontaine 22 bzw. 21 zusammenbrachte, beim neunten zeigten sich die Fronten nicht mehr völlig erstarrt und es war klar, daß keiner die notwendige Zweidrittel-Majorität von 28 Stimmen erlangen werde.
Der 5. Februar brachte nach einem Experiment mit nur einmal auftauchenden 8 Stimmen für (Gennaro Granito Pignatelli di) Belmonte eine gewisse Sensation, denn nunmehr stiegen am Nachmittag die Voten für Ratti sprunghaft von vormittags

14 über 24 zu 27. La Fontaine erhielt aber immer noch 23 bzw. 22 Stimmen, da nunmehr Wähler Gasparris zu ihm übergegangen waren. Piffl schrieb in seinen Notizen, daß sowohl Ratti als La Fontaine würdig der Tiara seien, blieb aber nach wie vor bis zum Schluß La Fontaine treu. Von Ratti berichtete er, daß dieser der Kandidat der Franzosen und Polen sei und auch Gasparri für ihn eintrete. Er spräche „korrekt und geläufig Deutsch", man sage ihm nach, daß er Goethe im Urtext gelesen habe. Zuvor aber hatte Piffl schon vermerkt, daß der nächste Tag, man schrieb den 6. Feber, entscheidend sein werde. Er behielt recht. Bei der dreizehnten Abstimmung hatte Ratti schon 30 und La Fontaine nur noch 18 Wähler auf sich vereinen können. Bei der vierzehnten gaben auch Anhänger Laurentis und des Kardinals von Venedig ihre Stimmen dem damit gewählten Papst Pius XI.

Es ist bemerkenswert, daß Piffl in seinen Aufschreibungen über dieses Konklave keine genauen Abstimmungsergebnisse berichtet. Die von „La Revue Nouvelle" gebrachten Zahlen stammen aus dem offenbar unter einem Decknamen „Camerario" veröffentlichten Aufsatz „Cose Vaticane" der Zeitschrift „Nuova Antologia" vom 16. Dezember 1935 (t. 382, 7. serie, Novembre-Dicembre 1935-XIV, p. 486), in der die Aufzeichnungen La Fontaines publiziert wurden. Wir bringen sie nach dem Original:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Merry del Val	12	11	14	17	13	7	1	—	—	—	—	—	—	—
Maffi	10	10	10	9	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Gasparri	8	10	11	13	21	24	24	24	19	16	2	1	—	—
La Fontaine	4	9	2	1	7	13	22	21	18	8	23	22	18	9
Ratti	5	5	6	5	5	4	4	5	11	14	24	27	30	42
van Rossum	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Bisleti	3	1	4	4	2	2	1	1	—	—	—	—	—	—
De Lai	2	2	1	—	1	1	—	—	—	—	—	—	1	—
Pompili	2	1	1	1	1	—	—	1	1	—	—	—	—	—
Mercier	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Laurenti	2	4	3	2	2	2	1	1	3	5	4	3	4	2
Lega	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Giorgi	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—
Granito di Belmonte	—	—	—	—	—	—	—	—	—	8	—	—	—	—
Sbarretti	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—

Der Unterschied zwischen der lebhaften und mit mehr persönlichen Bemerkungen durchsetzten Darstellungsweise Piffls im Jahre 1914 und der viel mehr zurückhaltenden im Jahre 1922 ist auffallend. Es mag dies mit verschiedenen Erfahrungen zusammenhängen, die der Berichterstatter als Bischof der größten und dichtbesiedeltsten Diözese Österreichs inzwischen gemacht hatte; offenbar machte das Konklave von 1914 Piffl auch mehr persönliche Freude als das von 1922. Besonders im ersten Bericht fügte Piffl einige andere Bemerkungen ein, die mit dem Konklave nicht in direktem Zusammenhang standen, für die damaligen Verhältnisse und die eigenen Anschauungen des Berichterstatters aber aufschlußreich sind. So zum Beispiel erzählt er, daß am 30. August 1914 die beiden Kardinäle von Bettinger und von Hartmann über die Gewerkschaftsfrage in eine scharfe Kontroverse gerieten. Der Kölner Kardinal vertrat dabei den intransigenten Standpunkt, der von München-Freising den liberalen. Beide Herren beriefen sich auf die Jesuiten, wobei von Hartmann zu erzählen wußte, daß sich die älteren deutschen Mitglieder der Sozietät zum Beispiel (Victor) Cathrein (gestorben 1931) und (Augustin) Lehmkuhl (gestorben 1918) mit dem Vorgehen ihrer jüngeren deutschen Patres in der Gewerkschaftsfrage nicht einverstanden erklärt hätten und deshalb auch separiert auf

besondere Posten geschickt worden wären. Für Piffls kluge Reserve und realistische Gesinnung ist die Bemerkung ein treffendes Zeugnis: „In dieser Frage wird es nie zu einer Einheitlichkeit kommen, denn was ist religiöses Gebiet? Das läßt sich dehnen und zusammenziehen wie Kautschuk." Ansonst erweist sich der Wiener Oberhirte als ein treuer Österreicher, allerdings fern von jedem Hurra-Patriotismus und unbegründeter Zuversicht. Den Siegesoptimismus der deutschen Kardinäle und die hellgefärbten Berichte Schönburgs über die damals im Gange befindliche Schlacht in Galizien nahm er skeptisch auf. Er sagt, daß er in Angst und Sorge sei. Überhaupt scheint Piffl den österreichischen Botschafter besser durchschaut zu haben als sein Vorgänger Franz Nagl, der sich diesem restlos anvertraute (siehe J. Lenzenweger, S. Maria de Anima (Wien-Rom 1959) S. 123 f). Zurückhaltung legte er auch gegenüber Erzherzogin Blanca (Gemahlin von Erzherzog Leopold Salvator, dem Enkel Kaiser Leopolds II.) und ihrer Tochter Immaculata an den Tag, die ihn 1922 dreimal in Rom besucht haben. Als sie unter anderem seine Hilfe wegen eines im Leihhaus verfallenen Diadems baten, das Napoleon I. angeblich Königin Hortensia geschenkt habe, schreibt er dazu: „Eine etwas mysteriöse Geschichte."

Piffl wirkt auch in seinen Notizen sympathisch und verständnisvoll, der Kirche und dem Vaterlande aufrichtig und ungeheuchelt ergeben. Benedikt XV. war er mehr zugetan als zunächst Pius XI., dem er sogar übelnahm, daß dieser entgegen den Gewohnheiten seit 1870 seinen ersten Segen als Papst von der Loggia des Petersdomes aus gegeben hat. Nicht nur für liturgisch interessierte Leser ist erwähnenswert, daß er 1922 zu jenen Kardinälen gehörte, die auch während des Konklaves lieber selber eine Privatmesse feierten, als gemeinsam zur Kommunion gingen, wie das noch 1914 der Fall gewesen war.

Gewiß gehört die Frage nach der Berechtigung einer Veröffentlichung dieser Tagebuchnotizen auf ein anderes Blatt. Wir stehen vor einer vollendeten Tatsache, und uns bleibt nur zu beurteilen, ob die Publikation in der angeführten Zeitschrift auch in jeder Hinsicht zufriedenstellend ist. Als Herausgeber dieser wertvollen Tagebuchnotizen haben wir Dr. Max Liebmann anzusehen, der auch das Vorwort unterzeichnete und sich bei seinen Ausführungen auf eine, wie man hört, bei Prof. DDr. Andreas Posch (Graz) im Jahre 1960 abgegebene Dissertation beruft, für deren Abfassung ihm die Notizen Piffls aus dem Wiener Ordinariatsarchiv zur Verfügung gestellt wurden. Dank der gütigen Erlaubnis von Weihbischof DDr. Jakob Weinbacher, 1. Generalvikar von Wien, war es mir nunmehr möglich, die vorliegende französische Übersetzung genau mit den Originalen aus den Jahren 1914 und 1922 zu vergleichen.

In seinem Vorwort schrieb Liebmann, daß er zur Verdeutlichung der Situation auch jene Partien bringe, die sich nicht direkt auf die Wahl beziehen. Der lobenswerte Vorsatz wurde leider nicht vollständig durchgeführt. Es fehlt eine Reihe von Eintragungen zum 23., 24., 26. (Skizze über die Sitzordnung), 27., 28., 30. und 31. August, zum 3., 4., 5. September 1914 sowie zum 22., 25., 29. und 30. Jänner, zum 1., 2. und 6. Feber 1922. Der Bericht über die Zeit vom 6. bis 9. September 1914 und 7. bis 13. Feber 1922 wurde überhaupt ausgelassen. Dazu können wir feststellen, daß sich das Bild zwar dadurch nicht wesentlich verändert hat. Wir hätten aber immerhin auch erfahren, daß köstlicherweise niemand anderer als ausgerechnet Kardinal Agliardi als Subdekan des Heiligen Kollegs am 6. September 1914 in der Sala dei Paramenti dem neuen Heiligen Vater, gegen den er so heftig intrigiert hatte, die Glückwünsche zur Wahl aussprach, wofür sich Benedikt XV. sehr schön bedankte. Am 27. August war Piffl mit einigen Amtsbrüdern beim österreichischen Botschafter zu Gast. Vor dem Verabschieden erbaten der deutsche und der bayerische Gesandte die Wohlmeinung der Bischöfe, was denn gemacht werden solle, „um die Russisch-Polen für die bisher siegreich einziehenden Öster-

reicher und Deutschen zu gewinnen, ihnen unsere Truppen gleichsam als Befreier des Katholizismus erscheinen zu lassen. Ich meinte, es könnten höchstens die galizischen Bischöfe durch Vertrauensmänner diese Mission ausführen lassen. Vom Heiligen Stuhl ist eine derartige Interzession in welcher Form immer ausgeschlossen". Diese Äußerung Piffls bietet einen neuen Hinweis auf seine Klugheit. Zum 11. Feber 1922 ist im Original auch kommentarlos berichtet, daß Kardinal de Lai im Gespräch mit Piffl gegen (Nivard) Schlögl (Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft in Wien) losging.

Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Herausgeber im Original etwas nicht gut lesen konnte und es darum ausgelassen hat, und zwar mitten in den Berichten über den 28. August 1914 sowie den 25. und 30. Jänner und 6. Feber 1922. An der ersten Stelle heißt es nämlich nach der Mitteilung über die Ankunft der französischen Kardinäle in allerdings schwer lesbarer Schrift, daß auch Kardinal „Loghue" (Piffl meint damit Michel Logue, Erzbischof von Armagh in Irland) ebenfalls eingetroffen sei. Auch der Kardinal von Rio de Janeiro, welcher sich eben auf einer Fahrt von Europa nach Amerika befand, stieg nach Eintreffen der Nachricht vom Tode des Papstes auf hoher See auf ein entgegenkommendes Schiff über, um zum Konklave noch zurechtzukommen. An den anderen Stellen ist von Zeremoniär Dr. (Johann) Gartner (dem späteren Rektor des Knabenseminars in Hollabrunn) bzw. Bischof Esser die Rede, dessen Parteinahme für de Lai schon erwähnt wurde.

Die Namen und ihre richtige Schreibweise machen gewisse Sorgen. Piffl selber war in dieser Hinsicht nicht konsequent. So schrieb er Csernoch mitunter auch als Cernoch oder Czernoch. Der Name Gotti wird vom Herausgeber zweimal als Gatti wiedergegeben. Frühwirth, der aus der Steiermark stammt, und nach seinem Tode in seiner Heimat beigesetzt wurde, wird falsch geschrieben; aus Cos y Macho wird Cos y Mache, was nur ein Druckfehler sein mag, ebenso wie die Angabe, daß Serafini bei der neunten Abstimmung des ersten Konklaves nur 2 und nicht 22 Stimmen erhalten habe. Leider hat sich aber in beide Tabellen auch noch je ein weiterer Fehler eingeschlichen.

Dankbar können wir die vielen Angaben im Anmerkungsapparat erwähnen, wenn auch einige Wünsche offenbleiben (Seite 36, Anm. 14, ist zum Beispiel der Taufname Maximilian Brenners nicht ausgeschrieben; S. 38 wird der Name jenes Zeremoniärs, der „leider" nicht von der Seite des Kardinals wich, mit keiner Fußnote versehen, was aber wohl andere Gründe hat; zu Seite 47, Anm. 5, kann ergänzt werden, daß Bertram damals noch nicht Erzbischof, sondern nur Fürstbischof von Breslau war).

Die Übersetzung ins Französische ist im allgemeinen genau und ebenso wie der Originaltext leicht verständlich. Nur auf Seite 37 wird an einer Stelle das Wort „pape" zu unrecht eingeschmuggelt.

Für eine endgültige Beurteilung der berichteten Vorgänge bleibt natürlich auch noch die Frage nach der persönlichen Glaubwürdigkeit Piffls offen. Zweifellos war er bona fide. Das ist bei seinem so lauteren Charakter unbedingt anzunehmen. Er war auch selbstkritisch und zitierte gerne, was aber alles nicht völlig ausschließt, daß auch er subjektive Momente in seine Berichterstattung mit hineinverwoben haben mag. Eine Überprüfung ist zur Zeit noch sehr schwer möglich, weil Vergleichspunkte weithin fehlen. Die Eintragung vom 22. August 1914 bietet eine willkommene Gelegenheit dazu. Der Kardinal berichtet, daß ihm der Botschafter bei seinem Gegenbesuch 9 papabili genannt habe, deren Namen auch in dem am gleichen Tag nach Wien abgesandten Bericht enthalten seien. Dieser ist uns nun im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, P. A., Bd. XI/272, noch im Original erhalten. Darin sind aber nicht bloß 9, sondern 13 Namen angeführt, und zwar außer den oben schon erwähnten noch Maffi, Gasparri, (Andrea) Ferrari

(Erzbischof von Mailand) und Gotti. Della Chiesa nennt Schönburg an letzter Stelle, wobei er angibt, mit den „möglichst am meisten genannten" zu beginnen, „um dann mit den Verlegenheitskandidaten zu schließen". Aus diesem Umstand ist ersichtlich, daß entweder Schönburg Piffl nicht alles gesagt hat (weil er wohl die Zurückhaltung des Kardinals spürte) oder Piffl sich nicht alles gemerkt hat, was ich aber auch mit Rücksicht auf die Angabe der Zahl 9 für unwahrscheinlicher erachte. Eine völlige Überprüfung der gemachten Angaben würde allerdings erst möglich sein, wenn noch weiteres Quellenmaterial zu finden wäre.
Wir wollen aber für den Augenblick zufrieden sein, denn zweifellos sind wir auch durch diese Publikation in unseren Kenntnissen wieder einen Schritt vorwärts gekommen, und zwar sogar noch über die so verdienstvollen Forschungen von Prof. Dr. Friedrich Engel-Janosi hinaus, die dieser im 2. Band seines Werkes Österreich und der Vatikan, 1846–1918 (Graz 1960), geboten hat. Dabei kann der Wunsch nicht unausgesprochen bleiben, es möge der französischen Übersetzung des Originals der Pifflschen Tagebuchnotizen, der im Tablet vom 21., 28. September und 5. Oktober 1963 (p. 1004–1006, 1028 f, 1059–1061) auch eine natürlich mit den gleichen Mängeln behaftete englische gefolgt ist, doch auch bald eine in jeder Hinsicht befriedigende und vollständige Ausgabe in deutscher Sprache folgen.

RÖMISCHE ERLÄSSE UND ENTSCHEIDUNGEN

Bericht von Peter Gradauer

Neue Wertgrenze für die Vorschriften der cann. 534 § 1 und 1532 § 1, n. 2.

Da die Verhältnisse im Güterverkehr und überhaupt im Handel sich ständig ändern, war der Apostolische Stuhl schon einige Male genötigt, die Verfügungen in den cann. 534 und 1532 zu regeln. Die Konsistorialkongregation hat nun, den derzeitigen Verhältnissen Rechnung tragend und um eine einheitliche Verfahrensweise zu erreichen, im Auftrage des derzeitigen Heiligen Vaters Paulus VI. folgende Normen erlassen:

1. Als 30.000 (Gold-)Lire oder (Gold-)Franken, von denen in den cann. 534 und 1532 die Rede ist, haben 66.000 Schweizer Franken zu gelten.
2. Als 1000 Lire oder Franken, also der dreißigste Teil der vorhin genannten Summe, haben 2200 Schweizer Franken zu gelten.
3. An diese Normen haben sich alle Verwalter von kirchlichen Gütern zu halten.
4. Die Bischofskonferenzen sollen die in Schweizer Franken festgelegten Summen in der Währung ihres Staates oder ihrer Nation festsetzen und an den Apostolischen Stuhl melden.

Alle entgegenstehenden Verfügungen sind damit aufgehoben.

Durch ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 13. 7. 1951, veröffentlicht in den AAS vom 18. 9. 1951 bzw. durch die Mitteilung vom 18. 10. 1952, war als Höchstgrenze, bei deren Überschreitung zur Gültigkeit des Rechtsaktes von Veräußerungen und Darlehensaufnahmen die Genehmigung des Apostolischen Stuhles notwendig ist, für Österreich die Summe von 150.000 Schilling festgesetzt worden; am 28. 7. 1958 wurde sie aber auf 125.000 Schilling herabgedrückt; die Religiosenkongregation setzte sie jedoch am 30. 7. 1962 für ihre Belange (can. 534) auf 400.000 Schilling hinauf. Mit der letzten, oben angeführten Verfügung wird wieder eine einheitliche Norm für den Zuständigkeitsbereich der Konzilskongregation (can. 1532) und der Religiosenkongregation (can. 534) geboten.
(Dekret der Konsistorialkongregation vom 13. 7. 1963; AAS, 1963, Nr. 11, S. 656.)

Apostolische Ablässe.

Dem Beispiele seiner Vorgänger folgend, hat der Heilige Vater Papst Paulus VI. in der Audienz des Kardinal-Großpönitentiars am 27. 6. 1963 die sogenannten „Apostolischen Ablässe" wieder erneuert, das heißt sie wieder jenen Gläubigen gewährt, die irgendeinen Andachtsgegenstand besitzen, der von ihm selbst oder von einem dazu bevollmächtigten Priester geweiht ist, und welche die einzelnen vorgeschriebenen Bedingungen einhalten. Jeder Papst pflegt am Beginn seines Pontifikates ein eigenes Verzeichnis der Ablässe herauszugeben. Seit Pius XII. ist dieses Verzeichnis fast vollständig gleich geblieben. (Vergleiche dazu den Text in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1959, Heft 3, Seite 248 f.!)
Nur im ersten Abschnitt wurde jetzt den Festen noch das Rosenkranzfest hinzugefügt.
(S. Paen. Apost. vom 27. 6. 1963; AAS, 1963, Nr. 11, Seite 657–659.)

Neues Ablaßgebet.

Gebet für die Missionen, von Priestern zu beten; im Original italienisch; Papst Paulus VI. gewährte folgende Ablässe: einen unvollkommenen von 3 Jahren jenen Priestern, die wenigstens reumütigen Herzens das angeführte Gebet verrichten; einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen, einmal im Monat zu gewinnen, wenn sie täglich einen Monat hindurch dieses Gebet fromm verrichten.
(S. Paen. Apost. vom 18. 7. 1963; AAS, 1963, Nr. 11, Seite 659 f.)

Neues Konzilsgebet.

Wie sein Vorgänger hat auch Papst Paulus VI. ein Gebet für das Konzil verfaßt und mit Ablässen versehen. Es hat folgenden Wortlaut (im Original lateinisch): Herr und Gott, Deiner Majestät bringen wir dieses Lobopfer dar, und mit Deinem Diener, unserem Oberhirten Paulus, durch fromme Hingabe verbunden, flehen wir Deine unendliche Güte an, daß Du das ökumenische 2. Vatikanische Konzil mit huldvollem Blicke ansehen und ihm in der Fülle Deiner Gnade einen erfolgreichen Abschluß schenken mögest. Durch Christus unseren Herrn. Amen. Der Heilige Vater gewährte sodann allen Klerikern, Ordensmännern und Ordensfrauen, wenn sie dieses Gebet vor dem Officium Divinum (Brevier) oder dem „Kleinen Officium von der allerseligsten Jungfrau Maria" oder sonst einem Pflichtgebet, das nach den eigenen Konstitutionen zu verrichten ist, fromm verrichten, folgende Ablässe: Einen unvollkommenen Ablaß von 500 Tagen, der mit wenigstens reumütigem Herzen gewonnen werden kann; einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen, einmal im Monat zu gewinnen, wenn die Verrichtung dieses Gebetes täglich einen ganzen Monat hindurch fortgesetzt wird. Diese Verfügung ist in Kraft bis zum Abschluß des genannten ökumenischen Vatikanischen Konzils.
(S. Paen. Apost. vom 3. Oktober 1963; „L'Osservatore Romano", Nr. 229, vom 4. Oktober 1963.)

KLEINSCHRIFTEN

Was die Kirche von der Mutter erwartet. Von Maria Ritz. Dienen und Helfen, Neue Folge, Heft 24 (60.) Antonius-Verlag, Solothurn 1963. sfr 1.50.

Jugend fragt nach der Mitte. Von P. Leopold Stadelmann, OMC. (48.) Antonius-Verlag, Solothurn 1963. sfr 1.50.

Wähle deinen Beruf. Von Rudolf Richter. (64.) Fährmann-Verlag, Wien o. J. Brosch. S 10.–.

Unser Jahr 1964, Kalender. Fährmann-Verlag Wien. S 17.50.

Gedanken über die Ehe. Ausgewählt von Othmar Capellmann. (48.) Verlag Wilhelm Ennsthaler, Steyr 1963.

Der heilige Adalbert, Apostel der Preußen. (27.) Bernward-Verlag Hildesheim. DM 1.30.

Volksreligion und christlicher Glaube. Religiöse Eigenwerte in Danzig-Westpreußen. Von Dr. Franz Manthey. (30.) Bernward-Verlag, Hildesheim.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

Albrecht Barbara, Stand und Stände. Eine theologische Untersuchung. (192.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Leinen DM 21.–, kart. DM 18.50.

Alting von Geusau, Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin. Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Synthese oder Ordnungsfehler? Mit einem Anhang über die Kindertaufe auf dem Tridentinischen Konzil. (335.) Uitgeverij H. Nelissen/Bilthoven, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 28.50.

Babin Pierre, Die Glaubenskrise der Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung und pädagogische Wegweisung. (228.) Paulinus-Verlag, Trier 1963. Brosch. DM 9.80.

Barbariga Rocco, Educazione e Confessione. (166.) Istituto Pedagogico Francescano. „La scuola" editrice-Brescia 1962. Brosch. Lire 850.–.

Bea Augustin Kardinal, Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien, Hindernisse und Mittel, Verwirklichungen und Aussichten. Kleine Ausgabe. Herder-Bücherei, Bd. 152. (159.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 2.50.

Bertinato Pierdamiano, La formazione religiosa secondo la „Sedes sapientiae". Commento pedagogico-giuridico. (179.) Pubblicazioni dell' Istituto Pedagogico Francescano 3. „La scuola" editrice. Brescia 1963. Brosch. Lire 1200.–.

Brummet Jakob, In Ihm ist Heil. Anregungen für den Verkündigungsdienst. (240.) Verlag J. Pfeiffer, München 1963. Kart. DM 6.50.

Budde Heinz, Die Arbeitnehmerschaft in der Industriegesellschaft. Beiträge und Versuche zu einer sozialen und politischen Standortbestimmung der Christlichsozialen Bewegung. (237.) Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1963. Brosch. DM 7.80.

Bundesstaatliche Arbeitermittelschule Linz, Zehnjahrbericht 1953–1963. (338.) Im Selbstverlag.

Cadet Jean, Le Laicat et le droit de l'Église. (357.) Collection „La Vie Nouvelle" Les Éditions Ouvrières Paris 1963. Kart. NF 12.60.

Comblin Joseph, Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen. (448.) Verlag Styria, Graz 1963. Leinen S 165.–.

Courtois Gaston, Missionarische Betrachtungen. (136.) Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 63.–, DM/sfr 10.20.

Crespy Georges, Das theologische Denken Teilhard de Chardins. (343.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 14.80.

Durst, Abt Bernhard, Inwiefern ist die Eucharistiefeier ein wahres Opfer Christi und der Gläubigen? Sonderdruck aus „Theologie und Glaube" 1963. Verlag F. Schöningh, Paderborn. Auslieferung durch die Ulrichsbuchhandlung Neresheim, Württemberg.

Ebner Ferdinand, Fragmente, Aufsätze, Aphorismen zu einer Pneumatologie des Wortes. Ebner-Schriften, I. (1087.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen Subskriptionspreis DM 54.–, Einzelbezug DM 60.–.

Ebner Ferdinand, Notizen – Tagebücher – Lebenserinnerungen. (Ferdinand-Ebner-Schriften, II. Bd.) (1193.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 54.–. (Subskription), DM 60.– (Einzelpreis).

Eger Josef, Daheim im Himmel. Besinnliche Lesungen über unsere himmlische Heimat. (274.) 4. erw. Auflage, Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1963. Brosch. DM 9.80, Leinen DM 11.50.

Elisabeth des Allues, Das Buch von Toumliline. Benediktiner im Herzen des Islam. (205.) Verlag Herold, Wien 1963. Pappband mit Glanzfolie S 98.–, DM/sfr 17.80.

Engelhardt Paulus (Herausgeber), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe, Bd. I.) (469.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 38.50.

Esser Albert, Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses. (207.) Verlag Jakob Hegner, Köln 1963. Leinen DM 15.80.

Fischer Joseph A., Frühchristliche Reden zur Weihnachtszeit. (143.) Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1963. Pappband DM 9.60.

Fries Heinrich, Aspekte der Kirche. (199.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 10.50.

Fuchs Hans, Der Mensch in der Ordnung des Seins. Beiträge zur österreichischen Statistik. Herausgegeben vom österreichischen statistischen Zentralamt. 86. Heft. Wien 1963. Brosch. S 40.–.

Gebhardt Gusti, Wenn man erwachsen ist. Gespräche mit jungen Menschen. (215.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Pappband DM 8.80.

Gölz Benedetto, Scritti di Pedagogia christiana a cura di Nazario Giordani. (142.) Pubblicazioni dell' Istituto Pedagogico Francescano 1. „La scuola" editrice-Brescia 1962. Brosch. Lire 900.–.

Grill Severin (Herausgeber) Jakob von Sarug, Die Kirche und die Forschung. (Heiligenkreuzer Studien, Nr. 13) (31.) Stiftsbuchhandlung, Heiligenkreuz 1963.

Gritsch Dorothea, Lebensgeheimnisse. Gespräche mit Kindern und Jugendlichen. Versuch einer Sexualpädagogik für Eltern und Erzieher. 2. Auflage. (104.) Fährmann-Verlag, Wien 1962. Kart S 28.–.

Guardini Romano, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963. Neubearbeitete und erweiterte Auflage. (620.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 34.80.

Guggenberger Alois, Teilhard de Chardin – Versuch einer Weltsumme. (114.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 6.80.

Heilmann Alfons (Herausgeber), Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. II. Bd. (592.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 25.– (Subskriptionspreis), DM 29.50 (Einzelpreis).

Henry Antonin-M., Grundzüge einer Theologie der Mission. (207.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 14.80.

Hirsch M. J., Bereitet den Weg. Anregungen und Material für Advent- und vorweihnachtliche Feiern. (192.) Fährmann-Verlag, Wien o. J. Kart. S 52.–.

Hochmuth Karl, Klemens Maria Hofbauer. (40.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth 1963. Brosch. DM 1.90.

Hollenbach Johannes Michael, Menschwerdung des Geistes. Christus und die pluralistische Gesellschaft. (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 14.80.

Ingo Hermann, Das Experiment mit dem Glauben. Ein bibeltheologischer Gesprächsbeitrag. (118.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Leinen DM 10.80.

Jedin Hubert, Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 115.) (50.) Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1963. Kart. DM 4.50.

Kampmann Theoderich, Licht in der Nacht. Die adventlich-weihnachtliche Botschaft. (200.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 11.80, kart. DM 9.50.

Katholisches Schulkommissariat in Bayern, Unsere neue Schulbibel. Einführung für Lehrer und Katecheten. (166.) Kösel-Verlag, München 1963. Kart. DM 5.50.

Kiesler Berta Maria, Gott, für dich. Der Beweggrund zum rechten Leben für alle Christen. (124.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth 1963. Pappband DM 5.20.

Kirchgässner Alfons, Im katholischen Kontinent. Notizen von einer Reise durch Lateinamerika. (131.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Brosch. DM 7.80.

Kittel Helmut, Die Behinderung des Bischofs und ihre Behebung im Altertum. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (Dissertation der Gregoriana in Rom.) (XV. und 158.) Minden 1962.

Klein Ludwig (Herausgeber), Diskussion über die Bibel. Mit Beiträgen von A. Deißler, K. Rahner, R. Schnakenburg, K. H. Schelkle, H. Schlier, A. Vögtle. (115.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 6.80.

Klement Johannes, Handbuch zum Katholischen Katechismus. Katechetische Stunden- und Tafelbilder. II. Hauptstück: Unser Leben in Gott. III. Hauptstück: Unser Weg zu Gott. (129.) Verlag Herold, Wien 1963. Kart. S 48.–.

Kriech Kajetan, Wesentliche Volksmission heute. (121.) Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1963. Brosch. S 65.–, DM/sfr 10.50.

Läpple Alfred, Vom Geheimnis des Todes. (111.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth 1963. Pappband DM 4.80, sfr 5.80, S 35.50.

Lebret Louis-Joseph, Verantwortlich für die Welt. Der Aufstieg der Menschheit und die Christen. (261.) Verlag Styria, Graz 1963. Leinen S 78.–.

Leisching Peter, Die Bischofkonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich. (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, Bd. VII.) (284.) Verlag Herold, Wien 1963. Brosch. S 178.–.

Lerle Ernst, Kerygma aus der Perspektive der Hörer. (55.) Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963. Brosch. DM 2.80.

Lozovei P., De Metropolitarum Kiovensium potestate (988–1596). (XX. u. 140.) Analecta Ordinis S. Basilii Magni Sectio I. Series II. vol. XV. Ed. II. Romae 1962.

May Georg, Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen. (69.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Brosch. DM 7.20.

Mühlenbrock Georg, Seelsorge heiligt den Seelsorger. Zur Spiritualität des Priesters in der praktischen Seelsorge. (133.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth o. J. Pappband DM 6.30, sfr 7.60, S 46.60.

Neumann Johannes, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (XVI. u. 131.) Kyrios-Verlag, Meitingen 1963. Kart. DM 18.–.

Neunheuser Burkhard, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd. IV Sakramentenlehre, Fasz. 4b). (69.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 13.80, Subskriptionspreis 11.80.

Nielen Josef M., Leben aus dem Wort. Gesammelte Aufsätze. (312.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Leinen DM 28.50.

Nikolasch Franz, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. III. Herausgegeben von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.) (212.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 98.–, DM/sfr 15.80.

Pascher Joseph, Das liturgische Jahr. (781.) Max-Hueber-Verlag, München 1963. Leinen DM 38.–.

Patrylo Isidorus, Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halicenses. (XVI u. 142.) Analecta Ordinis S. Basilii Magni Sectio I. Series II. vol. XVI. Ed. II. Romae 1962.

Pfleger Karl, Christlicher Aufschwung. (271.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 13.80.

Piesch Herma, Mystik. (80.) Ars-Sacra-Verlag, München 1963. Pappband DM 6.40.

Plotzke Urban, Aller Glaube ist Wagnis. (224.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 11.80.

Pöschl Matthias, Ignatius von Loyola. (88.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth 1963. Brosch. DM 2.40.

Pol van de, Das Zeugnis der Reformation. (291.) Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1963. Brosch. DM 16.80.

Pritz Joseph, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. IV. Herausgegeben von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.) (437.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 148.–, DM/sfr 24.–.

Rahner Karl, Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaft. Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis. (Sonderheft: Religionsunterricht an höheren Schulen.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963.

Rudin Josef (Herausgeber), Religion und Erlebnis. Ein Weg zur Überwindung der religiösen Krise. (263.) Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1963. Leinen.

Scheffczyk Leo, Schöpfung und Vorsehung. (Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd. II. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Fasz. 2a.) (VII und 152.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 27.60, Subskriptionspreis DM 23.60.

Schindler Peter, Epistel-Predigten. (357.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1963. Leinen DM 19.80, kart. DM 16.80.

Schmidt Wilhelm (Herausgeber), Tägliche Heimkehr. Gebete aus alten Liturgien. (136.) Verlag Herder, Wien 1963. Pappband S 40.–, DM/sfr 6.50.

Seeman Margarete, Rund um den Adventkranz. Weihnachtserzählungen. (4. Aufl.) (165.) Verlag Wilhelm Ennsthaler, Steyr 1963. Pappband mit Glanzfolie S 58.– DM/sfr 9.50.

Siepen Karl, Vermögensrecht der klösterlichen Verbände. (399.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Brosch. DM 44.–.

Spaemann Heinrich, Allerheiligen/Allerseelen. Betrachtungen. Schallplatte PAT 482-03,25 cm, 33 M. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963, DM 15.–.

Thalhammer Dominik, Bewältigte Gegenwart. (176.) Verlag Herold, Wien 1963. Pappband mit Glanzfolie S 58.–, DM/sfr 10.80.

Tilmann Klemens, La catechesi della confessione. Guida alla preparazione al sacramento della penitenza. (325.) „La scuola" editrice-Brescia 1963. Brosch.

Vericel Maurice, Cyrill von Jerusalem. (Die Kirchenväter, ihr Leben und Zeugnis, Bd. 3). (119.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Geb. DM 7.50.

Vicaire M.-H., Geschichte des heiligen Dominikus. Bd. II: Inmitten der Kirche. (406.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 38.–.

Volk Georg, Entspannung – Sammlung – Meditation. (80, mit 2 Schallplatten). Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 24.50.

Volk Hermann, Glaube als Gläubigkeit. (115.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 6.80.

Volk Hermann, Leiden und Freude im Leben des Christen. (100.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 6.80.

Weber Günther, Handbuch zum Glaubensbüchlein für das 2. Schuljahr. Teil 1: Herbst-Weihnachten. (120.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth 1963. Kart. DM 4.80.

Widder Erich, Zeichen des Heils. Kirchenkunst der Gegenwart in Österreich. (96 S. Text, 135 Bildtafeln.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1963. Leinen S 276.–.

Winklhofer Alois, Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt. (350.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 16.80.

Wiwcaruk Stephanus, De Synodo Provinciali Berestensi anno 1765 non celebrata. (XII u. 169.) Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Sectio I. Series II. vol. XVII. Ed. II. Romae 1963.

Zangerle Ignaz, Zur Situation der Kirche. Aufsätze 1933–1963. (172.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Kart. S 59.–.

Zavalloni Roberto-Riva Silvio A., Orientamenti educativi per le Religiose. (304.) Istituto Pedagogico Francescano. „La scuola" editrice-Brescia 1962. Brosch. Lire 1300.–.

Zavalloni Roberto in collaborazione con *Maurizio Albano e Gabriele Segovia*, Studi Psico-Pedagogici sulla vocazione. (181.) Pubblicazioni dell'Istituto Pedagogico Francescano. 2. „La scuola" editrice-Brescia 1961. Brosch. Lire 950.–.

BUCHBESPRECHUNGEN

Philosophie

Einleitung in die Philosophie. Von Hans Meyer. 2. erw. Aufl. (258.) Verlag F. Schöningh, Paderborn 1962. Leinen DM 17.80, kart. DM 14.–.

Das Werk ist eine Neuauflage der 1936 erschienenen Schrift: „Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme." Es handelt über Wesen und Aufgabe der Philosophie, bespricht dann die einzelnen philosophischen Teilfächer (Logik, Erkenntnislehre, Metaphysik und Wertwissenschaften) und widmet noch ein eigenes Kapitel der Psychologie. Der Verfasser erhebt dann die Frage, ob es eine philosophia perennis gibt. Er sieht darin nur ein Ideal, dem wir ständig zustreben, glaubt aber, daß es wenigstens in der christlichen Philosophie doch gewisse Grundhaltungen gibt: Überzeugung von der Rationalität und Sinnhaftigkeit der Welt und von der Fähigkeit unseres Verstandes, Wahrheit erkennen zu können. Am Schluß kommt der Verfasser zu einer sehr scharfen Kritik des heutigen Universitätsbetriebes: „Die Universität als Aggregat von Fachschulen ist der Tod des lebendigen Geistes" (S. 253). Er wendet sich gegen den Paukbetrieb der heutigen Examenstudenten und sieht die Universität im Absinken von der ursprünglichen Humanität über die Nationalität zur Bestialität. – Daß an der Universität vieles im Umbruch begriffen ist, spürt jeder; die ganz neuen Formen werden aber gewiß nicht in der Rückkehr zum Alten gefunden werden können.

Graz *Johann Fischl*

Vielleicht ist alles anders? Gedanken eines gläubigen Skeptikers. Von Möller Josef. (185.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. Leinen DM 11.80.

Mit echt sokratischer Ironie wird der oberflächliche Mensch unserer Zeit auf das Glatteis seines oberflächlichen Denkens und Urteilens geführt, wo er gar bald den festen Boden unter den Füßen verliert. Will er nicht eine lächerliche oder jämmerliche Figur machen, so muß er notgedrungen seine Standfestigkeit im Denken suchen und die Probleme tiefer sehen lernen, als es die Schnellebigkeit und Kurzsichtigkeit heutzutage erlaubt. Die Behandlung des Paradoxen hat der Verfasser, Philosophieprofessor in Tübingen, bei Pascal gelernt, dessen Grundsatz er ins Vorwort stellt: Der Philosophie spotten, das heißt in Wahrheit philosophieren. – Eine überaus köstliche wie kostbare Nahrung für jeden Zeitgenossen, frisch und ursprünglich zubereitet, keine Konserve, aber so konzentriert mit Wahrheitsvitaminen angereichert, daß man sie nur in kleinen Portionen, gut gekaut, sich einverleiben kann in meditierender Lesung. Gewidmet den Verzweifelnden wie den Gläubigen kann das Buch beiden Halt geben und Weggeleit, weil die Zweifelsmethode auf gläubiger Basis zu kritischer Einsicht führt.

Linz/Donau *Josef Häupl*

Zugang zur Wirklichkeit. Existenzerhellung aus den transmateriellen Zusammenhängen. Ein Beitrag zur Überwindung von Positivismus und metaphysischer Resignation. Von Erwin Nickel. (308.) Freiburg, Schweiz, 1963, Universitätsverlag. Leinen DM/sfr 19.–.

Es mehren sich dankenswerterweise die Versuche, das früher schier undurchdringliche Gestrüpp positivistischer Vorurteile gegen alles Metaphysische aufzuschließen. Nickels Versuch erscheint besonders originell und umfassend. Ausgang ist ihm die Welt der modernen Physik. Die Methoden der Quantenphysik und der relativistischen Feldphysik führen allenthalben in den Bereich des Unanschaulichen. Nicht, daß dadurch die „Wirklichkeit" in Frage gestellt würde. Aber jenes Etwas, das den materiellen Erscheinungen zugrunde liegt, bleibt in seinem eigentlichen „Ansichsein" den physikalischen Methoden verschlossen. Doch vermag sich der Mensch ja nicht nur als Physiker zu betätigen, sondern – trotz Kant – auch als Seinsdenker. Darum sagt sich Nickel: Wenn die materielle Welt aus Elementen aufgebaut ist, denen noch keine aus der Anschauungswelt vertrauten und als „materiell" bezeichneten Bestimmungsstücke zuzuschreiben sind, dann muß das materiell „Erscheinende" (scholastisch gesprochen: das Akzidentelle) in einem „Noch-Nicht-Materiellen" (scholastisch gesprochen: substantiellen Seinsgrunde) wurzeln. Mit anderen Worten: die physische Welt existiert als Aktuierung der Potenzen einer transphysischen Welt. „Transphysisch" besagt zwar Im-materialität, aber keineswegs auch schon organisches, seelisches oder gar geistiges Leben. Es müssen eben je nach dem Zeugnis der Phänomene verschiedene Stufen des Im-materiellen unterschieden werden. Das verfolgt dann Nickel, eine Fülle von überraschenden Aufschlüssen gebend, ausführlich durch alle diese Stufen bis zur Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz und zur Gottesfrage. Zwar kann die Physik nicht schon von sich aus zu diesen Fragen kommen. Denn diese sind und bleiben metaphysischer Natur. Aber sie würden auch dem Physiker als Menschen leichter fallen, wenn er sich einmal mit dem Gedanken vertraut machen könnte, daß schon das „materiell" Genannte letztlich unverständlich bleibt, wenn nicht vom quantitativen Denken in mathematischen Strukturen zum qualitativen Denken in wesenhaften Seinsgründen weitergeschritten wird.

Nickel gesteht ausdrücklich, daß es sich bei seinem Unternehmen nur um einen Versuch handeln kann, der noch viele schwierige philosophische Probleme offen läßt. Doch merkt er treffend an: „Wer nichts unternimmt, kann freilich nicht irren. Aber die nichts unternehmen, irren, wenn sie meinen, mit ihrer Untätigkeit recht getan zu haben." Eigens zu loben ist auch die klare, frische

Sprache des Buches. Seltsam ist nur, daß Nickel mit keinem Wort die derzeit so Aufsehen erregenden Theorien Teilhards de Chardin erwähnt. Oberflächlich gesehen scheinen gewisse Ähnlichkeiten zu bestehen. Doch unterscheidet sich Nickels Gangweise vorteilhaft von der Methodenunsauberkeit Teilhards. Und auch im Sachlichen zeigt sich Nickel Teilhards allzu unbeschwertem Optimismus m. E. beträchtlich überlegen, zumal er rein theologische Gedankenflüge klugerweise meidet. Nickels Buch ist für jeden zu tieferem Denken bereiten Wahrheitssucher eine sehr anregende Lektüre.

Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Grenzfragen aus Physik und Biologie. Von Otto Spülbeck. 6. verbesserte und erweiterte Auflage. (336.) Berlin 1962, Morus-Verlag. Leinen DM 22.80.

Das Buch, von dem bereits eine frühere Ausgabe an dieser Stelle im wesentlichen beifällig besprochen werden konnte, erscheint nun schon in 6., Auflage. Ein gutes Zeichen seiner Brauchbarkeit für eine erste Orientierung über den weitgespannten Fragenkreis. Wohl konnten die allerjüngsten Entdeckungen der Quanten- und Feldphysik, der Biologie und Anthropologie nicht mehr berücksichtigt werden. Dies hätte übrigens, sollte Allgemeinverständlichkeit gewahrt bleiben, den Umfang des Buches sprengen müssen. Um so wichtiger erscheinen die klaren Ausführungen des Nachwortes zur oft gehörten Frage, ob die bei der Naturwissenschaft ansetzenden Gottesbeweise den Gottesgedanken nicht doch bloß zum Lückenbüßer für noch ausstehende naturwissenschaftliche Erklärungen machen. Überhaupt sind die grundsätzlichen Erwägungen das Wertvollste am Buche und für den gedachten Leserkreis auch das Fruchtbringendste. Man spürt daraus das hohe Ethos ehrlichen Bemühens um die weltanschaulichen Nöte eines durch kämpferisches Gottlosentum bedrohten Bereiches. Der geschätzte Verfasser ist ja Bischof von Meißen in der deutschen Sowjetzone.

Akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen. Festrede von Augustinus Kardinal Bea, gehalten am Dies academicus der Universität Freiburg am 15. November 1961. (31.) Freiburg in der Schweiz 1962, Universitätsverlag. Brosch. sfr 3.–.

Immer wieder folgt Kardinal Bea trotz seines hohen Alters der Einladung, vor den verschiedensten Zuhörerkreisen zu seinem großen Thema der Union zu sprechen. Und immer wieder weiß er diesem Thema neue Seiten abzugewinnen. So auch in der vorliegenden akademischen Rede, die für die Druckausgabe noch etwas ergänzt wurde. Sie ist ein schönes Zeugnis für die Weiträumigkeit seines Geistes wie für die abgeklärte Weisheit und Güte seines ganzen Wesens. Bea geht die wichtigeren an den Universitäten gelehrten Wissenschaften durch, um zu zeigen, wie sie gemäß ihren eigenen Methoden dem großen Gedanken der Union dienen könnten. Sie müssen dazu vor allem stets den Blick für die je größere Wirklichkeitsfülle offenhalten, getreu der paulinischen Losung, daß es immer nur um die Wahrheit gehen darf, aber um die Wahrheit in Liebe (vgl. Eph 4, 15). Dann wird der Hl. Geist, der Geist der Wahrheit und Liebe, es am zuletzt Ausschlaggebenden, dem Gnadenhaften, nicht fehlen lassen. – Dem Verlag sei für die Herausgabe des schmalen, aber inhaltsreichen Heftes gebührend gedankt.

Linz/Donau *Josef Knopp*

Bibelwissenschaft

Geschichte des Alten Testamentes. Von Claus Schedl. IV. Band. Das Zeitalter der Propheten. Mit 6 Karten und 4 Abbildungen. (XX und 476.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1962. Leinen S 160.–, DM/sfr 27.–.

Die Geschichte der Prophetenzeit erfährt hier eine Darstellung voller Spannung und Dramatik, in einem glänzenden Stil, der den Leser niemals müde werden läßt. In drei großen Abschnitten (Eifer für Jahve. Der Schreckensglanz des großen Drachen. Unter Babels Hammer) rollt die Geschichte der getrennten Reiche vor unseren Augen ab. Die Darstellung weist 15 Paragraphen auf mit recht kennzeichnenden Aufschriften. „Es war alle Tage Krieg" läßt sofort den fast 60jährigen Bruderkrieg zwischen Nord- und Südreich vermuten, der durch das „Freundschaftsbündnis zwischen Israel und Juda" beigelegt wurde. Der Prophet Elias steht auf und kämpft seinen Riesenkampf für Jahve gegen Baal und Astarte. Die Dynastie Omri und Elisäus kommen im § 3 zur Behandlung. Es folgt die Aufschrift „Damals begann Jahve Israel zu verkleinern", während § 5 das Wiedererstehen des davidisch-salomonischen Großreiches beschreibt. Die §§ 6 und 7 schildern eindrucksvoll die Aktivität der Propheten Amos und Oseas. Daß im § 8 dem Propheten Isaias mehr als 100 Seiten gewidmet sind, läßt auf eine eingehende Behandlung dieses Mannes und seiner Problematik schließen. Wirklichkeitsnahe und glaubhaft wird die Frage um den „Erst- und Zweitjesajah" abgehandelt. § 9 hat den Titel „Assyrischer Weltfriede". Die folgenden Paragraphen zeigen die „Assyrische Götterdämmerung" und „Die Propheten Nahum, Sephanjah, Habakuk und Jonah", wobei wohl die Frage „Geschichte und Legende" (S. 330 f.) im Jonasbuch besonders auf Interesse stoßen wird. Die §§ 12–14 beschäftigen sich mit der Reform des Josias und mit Jeremias und Baruch. Ezechiel als „Rufer des Untergangs" bildet den Abschluß. Es folgt noch ein Anhang zur Chronologie mit den Zeitgleichen der Könige von Israel und Juda sowie ein Personen- und Sachregister.

Schedl versteht es wirklich, jene oft so fremd anmutenden altbiblischen Epochen dem Leser näherzubringen und das Kind mit dem rechten Namen zu benennen. Er entnimmt unserer modernen Terminologie jene Ausdrücke, die geeignet sind, jene fernen Zeiten näherzurücken. Es gibt da „Das jüdische Wirtschaftswunder des Asarjah" (S. 143) oder „Die medo-persische Achse" (S. 316). Dabei finden wir Ausbeute der neuesten Ergebnisse des Spatens, Verwendung und Beherrschung der neuesten Literatur. Besonders soll noch auf die geistvolle Darstellung des Oseas als eines Künders der Gnade in einer gnadenlosen Zeit hingewiesen sein, auf „Die Ehetragödie", die dem Propheten die Augen öffnete für eine noch größere Tragödie, die Tragödie Gottes mit seinem Volke (S. 170). Wir sind dem Autor sehr zu Dank verpflichtet für dieses Stück Theologie der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Einleitung in die Heilige Schrift. Bd. I. Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament. Von A. Robert und A. Feuillet (Herausgeber). (860.) Verlag Herder, Wien 1963. Leinen S 325.–, DM/sfr 54.– (Subskriptionspreis), S 360.–, DM/sfr 60.– (Einzelpreis).

Der Herderverlag legt uns hier die deutsche Übersetzung eines französischen Grundlagenwerkes erster Ordnung in die Hände. Viel Staub hat dieses Werk (bei seinem ersten Erscheinen) aufgewirbelt, es wurde von offiziöser Seite scharf angegriffen. Nun aber hat sich der Himmel über dem „libro giallo", wie man es in italienischen Seminarien (wegen der gelben Einbanddecke der Original-Ausgabe) nannte, wieder gelichtet, steht doch hinter diesem Werk das über jeden Zweifel erhabene Können vieler französischer Bibelgelehrter und auch die Autorität des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom, in dem die Autoren zum Teil ihre Studien gemacht haben. Freilich ist in dieser Einleitung so vieles drinnen, wovon sich die alte Schulweisheit nichts träumen hat lassen, und es klingt manchmal wie der Adventruf „Brüder, es ist Zeit, vom Schlafe aufzustehen!" Wenn die rein rationalistische Bibelkritik durch einseitige Betonung der menschlichen Komponente der Bibel per excessum gefehlt hat, so die konservative Richtung durch Nachlässigkeit im Studium jener Komponente bei Überbetonung der göttlichen, durch wirklichkeitsfremde Vereinfachung einer so komplexen Sache. Das vorliegende Werk nun leistet, was besagten Richtungen bisher gemangelt hat: die gesunde Synthese von historisch-kritischer Methode und ehrfurchtsvoll gläubigem, theologischem Schriftverständnis. Daß trotz (oder gerade wegen) streng wissenschaftlicher Behandlung der Probleme immer wieder Fragen offenbleiben, kann das Vertrauen auf die Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Autoren nur stärken. Wem allerdings diese „offenen Fragen" und diese Ehrlichkeit der „Professoren" (= Bekenner) zum Falle werden, in dessen Hände gehört dieses Buch nicht; denn er ist nicht von der Zahl derer, „die es fassen können". Es ist vor allem für solche, „die sich jenes Wissen bereits angeeignet haben, dessen alle Priester bedürfen" (Vorwort, IX), für solche, die irgendwie schon mit den Problemen der Bibel bekanntgemacht worden sind, die unter Leitung von Fachprofessoren Bibelstudium betreiben.

Für die Weltoffenheit, welche das Werk auszeichnet, spricht allein schon die Empfehlung des evangelischen Forschers W. F. Albright, der schreibt, daß dieses Einleitungswerk „nichtkatholischen Studenten und Gelehrten von ganzem Herzen empfohlen werden kann". Es ist also in seiner neuen Art wohl geeignet, die Einheit der Christen auf einem recht wesentlichen Sektor zu fördern.

Ein Blick in die Gliederung des Stoffes und in dessen Bewältigung ist eine weitere Empfehlung. Die Allgemeine Einleitung beginnt mit dem grundsätzlichen Kapitel vom Glauben an die inspirierten Bücher und handelt dann folgerichtig über Inspiration, Schriftkanon und deren Konsequenzen. Dann folgen die Regeln der rationellen Kritik, die sich aus der Kenntnis der Textgeschichte für die Textkritik, Literarkritik und historische Kritik ergeben. Aus der Erforschung der Grundlagen der Exegese ergeben sich Regeln für deren Handhabung. Die spezielle Einleitung bringt vorerst den Blick in die „Welt der Bibel", in ihr Milieu. Dann folgt die Behandlung der Pentateuchfrage in so naturnaher Weise, daß der Leser das Gefühl haben muß: hier sind wir der geschichtlichen Wirklichkeit der Thora in ihrem Wesen und in ihrem Werden so nahe wie noch nie. Prof. H. Gazelles gebührt hier für seinen Mut und seinen realistischen Blick dankbare Anerkennung, die ihm nach bitteren Stunden der Verkennung nun uneingeschränkt zuteil wird. Die auf die Thora folgende Einteilung der biblischen Literatur in frühere prophetische Bücher und spätere Prophetenschriften geht auf alte Gewohnheiten des Judentums zurück und dient ebenfalls einer besseren Wirklichkeitsschau. Was über das Psalterium gesagt wird, müßten sich viele hinter die Ohren schreiben, nämlich, daß es ungemein schwierig ist, „vom Lehrgehalt der Psalmen" in cumulo zu sprechen (607). Man müsse zwischen der rein bibeltheologischen Zusammenstellung und der geschichtlichen Methode, die die Psalmen in ihrer historischen Entwicklung (auch ideenmäßig) schaut, eine Via media finden, wenn man Irrtümer und Sackgassen vermeiden will.

Der folgende Titel „Die übrigen Hagiographa", unter denen wir Ruth, Esther, Esdras und Nehemias, die Chronikbücher und auch Daniel finden, wird für manche Konservative als haeresim sapiens oder wenigstens als „unerhört neu" erscheinen. Das Kapitel über die deuterokanonischen Bücher ebenso. Daß methodisch richtig nun am Schluß die Frage: „Wie also ist das Alte Testament entstanden?" behandelt wird, gibt der Einführung letzte Klarheit, bestes Verständnis. In dieser neuen Schau wird die Bibel nicht kleiner, sondern nur größer, ehrfurchtgebietender, vertrauenswürdiger, genauso wie das Erkenntnisbild des Schöpfergottes durch die wissenschaftliche Schau eines gesunden

Evolutionismus, einer fundierten Hominisationslehre nicht gemindert worden ist, sondern eine ungeahnte Steigerung erfahren hat.
Daß nach der kritischen Einführung in ein biblisches Buch stets sein theologischer Gehalt ausgewiesen wird, ist ein Vorteil, den viele ähnliche Werke vermissen lassen. Immer wieder wird die „Botschaft" des betreffenden Buches in einem eigenen Abschnitt dargestellt; und darum geht es ja doch schließlich, zu erfahren, zu erkennen, was Botschaft Gottes ist in den schwarzen Lettern der Heiligen Schrift.
Durch die deutsche Übersetzung schimmert hie und da noch das französische Original durch, was aber nicht unbedingt ein Nachteil sein muß. Der Druckfehlerteufel hat verhältnismäßig wenig mitgespielt, das ist bei einem so ausgedehnten Werk aller Anerkennung wert. Nur bei dem griechischen Wort paroimiai (615) sind die Buchstaben tüchtig durcheinandergekugelt.
Ich kann am Schluß nichts Besseres wünschen, als was Erzbischof Weber von Straßburg im Vorwort zur deutschen Ausgabe geschrieben hat: „Möge diese deutsche Übersetzung auch dem deutschsprachigen Klerus und den Studenten der deutschen Hochschulen dieselben Dienste leisten, welche die Verfasser für das französische Studentenpublikum sich vorgenommen haben."

Die Bibel in der Liturgie. Von Charles Burgard. (248.) Herausgegeben vom Klosterneuburger Bibelapostolat. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1963. Leinen S 90.–, kart. S 65.–.
Die Bibel bekommt vielfach ihren höchsten Glanz, wenn ihre Worte eingesetzt sind in den Rahmen der Liturgie, wie ein Edelstein seine rechte Geltung erst in der richtigen Fassung erlangt. Burgard führt den Leser immer an die Stelle, von wo aus der biblische Text im liturgischen Geschehen zum Leuchten kommt und einen tieferen Sinn, einen sensus plenior erhält. Freilich will er andererseits, daß wir die liturgischen Bibeltexte „in ihrem Gesamttext" (S. 10) lesen, also in ihrem Zusammenhang, damit wir dort ihren „Sitz im Leben" aufspüren und zuerst einmal den Literalsinn erfassen. Burgard bewahrt bei seiner Einführung eine wohltuende Nüchternheit, indem er die Bibelstellen nicht in ein vorgefaßtes Schema preßt, weil ihre Verwendung ja „nicht das Ergebnis eines logischen, ein für allemal festgelegten Programms" ist, sondern „vielmehr das Ergebnis einer langen Geschichte und pädagogischer Vorgangsweisen" (S. 64).
Die neun Kapitel behandeln die kirchlichen Hoch-Zeiten und deren Vorbereitung und Ausklang, wobei die vorherrschende Thematik jeweils hervorgehoben wird. Im Advent etwa das Thema des Erwachens, der Verheißung, der vertrauensvollen und frohen Hingabe. Im Ostertriduum zum Beispiel das Mysterium fidei (Osterlamm, Hoherpriester, der für uns dahingegebene Leib), der Leidensgehorsam des Gottesknechtes, der neue Teig. Der Gehalt des Buches ist voll Esprit und echter Salbung, so daß es jedermann mit Erbauung lesen wird. Es ist eine ausgezeichnete geistliche Lesung für die Advent- und Fastenzeit und eine Fundgrube kostbarer Predigtgedanken. Die Sprache der Übersetzung ist flüssig und angenehm. Ein Schriftstellenverzeichnis erleichtert die Arbeit mit dem Büchlein, das Seelsorgern wie Laien nicht genug empfohlen werden kann.
Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

Evolution und Bibel. Die biblische Schöpfungsgeschichte heute. Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild. Die Tatsache der biologischen Evolution. Von Haag/Haas/Hürzeler. (132.) Rex-Verlag, Luzern-München 1962. Kart. DM/sfr 6.80.
Dieses Buch ist aus Vorträgen entstanden, die im Rahmen der Katholischen Bibelbewegung der Schweiz gehalten worden sind. Es erscheint in der Reihe „Der Christ in der Zeit". Obwohl es nur hohe Vulgarisation zu sein scheint, sind in diesem Büchlein neue Wege der Forschung gewiesen. Was Herbert Haag im ersten Abschnitt „Die biblische Schöpfungsgeschichte heute" sagt, klingt vielleicht für allzu konservativ eingestellte Kreise erschreckend, für andere aber befreiend. Nach Darlegung der prinzipiellen Einstellung zur Bibel werden Schöpfungswoche und Paradiesgeschichte ausführlich erklärt. Beide bringen nicht so sehr „Urgeschichte", das heißt Erinnerungen an die Anfangszeit der Menschheit, als vielmehr die Deutung des alten Israels über Sein und Sinn des Menschen und der Welt. – Die zwei weiteren Vorträge von Adolf Haas „Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild" sowie von Johannes Hürzeler „Die Tatsache der biologischen Evolution" sind nicht apologetisch aufgebaut, etwa in dem Sinn, die Übereinstimmung von Bibel und Naturwissenschaft zu beweisen; solches ist nicht notwendig! Wenn jedes Fach ehrlich auf seinem Feld arbeitet, ergibt sich von selbst die große Synthese. Von der Bibel wird man nicht Antwort auf rein naturwissenschaftliche Fragen erwarten, die sie ja gar nicht geben will. Aufs Ganze gesehen, weht ein frischer Wind durch das kleine Büchlein; ich muß gestehen, daß ich es mit Spannung durchgelesen habe.

Psalmengebetbuch. Von Karl Heinz Grenner und Irmgard Pahl (Herausgeber). Übersetzung von Romano Guardini. Einführung von Heinrich Kahlefeld. (211.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 6.80, kart. 5.50.
Niemand zweifelt darüber, daß es ein verdienstvolles Unternehmen ist, die Psalmen immer wieder auf neue Art dem christlichen Beter anzubieten. Kahlefeld hat die Guardinipsalmen nach Sinngruppen geordnet: Gebete des einzelnen, Betrachtendes Beten, Gebet der Gemeinschaft; und die einzelnen Psalmen mit einprägsamen Leitsätzen überschrieben. Auf diese Art ist ein neues Büchlein entstanden, das allen, die an die Übersetzung Guardinis gewöhnt sind, willkommen sein wird. Über Eigenart

und Wert der Guardini-Übersetzung ist dem, was ich in dieser Zeitschrift (1962, 118–123) gesagt habe, kaum etwas hinzuzufügen. Sie ist Sekundärübersetzung aus dem Lateinischen, teilweise ziemlich frei, dazu noch theologische Ideen ausgleichend; in Ps 127 ist der Lohngedanke durch Gnade ersetzt, wiewohl das hebräische Wort unmißverständlich „Lohn, Taglohn, Arbeitslohn" bedeutet.

Mautern/Steiermark *Claus Schedl*

Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen. Von Johannes Baptist Metz. (63.) Verlag Ars sacra, München 1962. Glanzeinband DM 6.40.

Zum Verständnis des wichtigen neutestamentlichen Begriffes „arm" kommt der Verfasser nicht auf dem gewöhnlichen Weg der Ableitung vom Alten Testament, sondern vom Selbstverständnis des Menschen, des unfertigsten und fragwürdigsten unter allen Geschöpfen, her, dessen Lebensaufgabe darin besteht, zu werden, was er ist (S. 6 f.): Der Mensch muß „arm" werden, was nicht Wesensvernichtung, sondern Wesensgewinnung bedeutet. Der so „arme", das heißt der entäußerte Mensch ist der Gott ausgelieferte, preisgegebene Mensch, der vor Gott nichts hat, worauf er pochen könnte (S. 26). So ist denn der Mensch existentiell an Gott gebunden; gesteht er diese seine „Bindung" ein, das heißt weiß er sich als „arm" vor Gott, so ist er „religiös" im eigentlichen Sinn des Wortes (religio kommt von religare, „binden"). Als Gegenteil zum vor Gott „armen" Menschen sieht der Verfasser den „Reichen im Geiste", das heißt neutestamentlich gesprochen: den „Pharisäer" (Lk 18, 9–14), der vor Gott auf seine „Leistungen" verweist und dadurch geradezu Gott sich zum Schuldner machen will (S. 33). In dieser originellen Schau wird die Menschwerdung Jesu nicht als biologischer Vorgang, sondern als geistiges Ereignis genommen, und die drei Versuchungen des Herrn erscheinen als dreifacher Angriff Satans auf die „Armut" Jesu, das heißt auf seine Selbstentäußerung, durch die Jesus nach dem Ratschluß Gottes die Erlösung vollbringen soll. Das Nein Jesu zum Ansinnen des Teufels war sein Ja zu unserer „Armut" (S. 13–19). In dieser Betrachtungsweise gehört Phil 2, 5–8 mit Mt 5, 3 Par sachlich zusammen. Und so gibt es in diesem Büchlein noch manchen eigenständigen Gedanken, weshalb man gerne zu ihm greifen wird, und dies um so eher, als es sich durch eine nicht schwer verständliche, dabei aber apparte Sprache empfiehlt.

Graz *Franz Zehrer*

Bibel und Koran. Von R. P. Jomier. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karl Rudolf. Herausgegeben vom Klosterneuburger Bibelapostolat. (118.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1962. Kart. S 49.–.

Der verdienstvolle Verfasser führt uns in diesem Buch in die Welt des Koran ein. Er behandelt unter anderem seinen Offenbarungscharakter in den Augen der Muslim, seine Entstehungsgeschichte, seine literarische Einzigartigkeit, die Unübersetzbarkeit seines Stils, sein Verhältnis zur Bibel – das Gemeinsame und das Verschiedene –, die belangreichen Erzählungen von den Propheten Abraham, Moses, Salomo, die wir aus der Bibel kennen und anderer, die in der Bibel nicht aufscheinen, wie zum Beispiel Salich. Im 12. Kapitel: „Der Koran, ein apologetisches Buch", lernen wir die harten Geisteskämpfe Muhammeds mit seinen Gegnern kennen, mit den Vertretern der früheren zum Teil monotheistischen arabischen Religion und mit den Christen und Juden, soweit sich dieses geistige Ringen im Koran widerspiegelt. Dann folgt das sehr lehrreiche Stück „Jesus im Koran". Dieses läßt uns die ganze Tragik der christlich-muslimischen Beziehungen erahnen: Religiöse Menschen, die mit dem Blick auf Jesus einander als Freunde begrüßen, gehen eben wegen Jesus als Gegner auseinander und lassen die nach menschlichem Ermessen unüberbrückbare Kluft zwischen einander offen. Sehr wertvolle Einblicke in das christlich-muslimische Problem gestatten auch die Abschnitte: „Das muselmanische Gesetz", „Die muselmanische Brüderlichkeit", „Die Geschichte der mohammedanischen Urgemeinde" und „Die Philosophie der religiösen Geschichte der Welt".

Das Buch ist ein gedankenreicher Beitrag zur Verwirklichung der großen, zeitgemäßen Pläne Johannes' XXIII. und Pauls VI. Seine Darstellung ist vornehm, sie vermeidet jede Verletzung der Gefühle Andersgläubiger, dabei ist sie gerecht im Abwägen und Urteilen und gründlich mit sorgfältiger Aufspürung der letzten Gedanken, die im Koran verborgen sind. Das Werk ist ein Wegzeiger hin zur Schaffung einer christlichen Apologie, die der muslimischen Denkart Rechnung trägt und die daher allein vom gläubigen Muslim gewürdigt und anerkannt werden kann (vgl. Stieglecker: Die Glaubenslehren des Islam. Ferd. Schöningh, Paderborn 1962. Seite 809 f.).

Für diese große Leistung gebührt dem französischen Verfasser unser aller Dank – und dieser Dank ist vor allem: das Studium seines Buches mit aufnahmebereiter Seele. Ebenso danken wir dem H. H. Prälaten Dr. Rudolf, der es trotz der ungeheuren Arbeitslast, die er zu bewältigen hat, fertigbrachte – es erscheint wie ein charismatisches Wunder der Leistungskraft –, durch diese ausgezeichnete Übersetzung das französische Werk dem deutschen Volk zugänglich zu machen.

Einige Kleinigkeiten seien vermerkt, die in einer folgenden Auflage berücksichtigt werden könnten: Die Mehrzahlform auf s ist im sorgfältigen reinen Hochdeutsch untragbar (Seite 62 Djinns statt Djinn). Seite 63 finden wir: „des alten Arabiens" statt des alten Arabien. Unrichtig ist Loth auf Seite 56, entweder Lot oder genauer: Lot mit Punkt unter dem t. Rätselhaft erscheint dem Rezensenten, warum der Übersetzer gewisse arabische Wörter nach der unter uns Deutschen gewohnten Art umschreibt, so Mohammed, Koran, andere aber nach französischer Art wie zum Beispiel caghirun

(richtig: çaghirun) statt der gewöhnlichen deutschen Umschreibung: saghirun. Zu empfehlen wäre auch „Muslim" statt des aus dem Persischen entlehnten „Muselman".

St. Florian/OÖ. *Hermann Stieglecker*

Fundamentaltheologie

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Von Hans Urs von Balthasar. 1. Band: Schau der Gestalt, 2. Band: Fächer der Stile. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961 bzw. 1962.

Der Begriff der Ästhetik ist belastet. Im Sinne einer Wissenschaft vom Schönen hat er sich in einer Zeit eingebürgert, in der das Schöne immer mehr isoliert und vergötzt wurde und das „l'art pour l'art" seinen Siegeszug begann. Der erste, der leidenschaftlich gegen einen Ästhetizismus dieser Art Stellung nahm, war Kierkegaard: „Jede ästhetische Lebensanschauung ist Verzweiflung." Die moderne Kunst hat sich in ihren großen Vertretern – angefangen von Cézanne – ebenfalls vom Ästhetizismus abgewandt, um zum wahren Sein vorzustoßen. All das muß gesagt werden, um den Leser der auf drei Bände hin angelegten Ästhetik von Hans Urs von Balthasar von vornherein vor einem Mißverständnis zu bewahren: Es geht hier nicht um eine ästhetische Theologie, die im letzten immer unernst bleiben müßte. Es geht vielmehr um einen Gesamtaufriß der Theologie unter dem Aspekt des Schönen, dieses aber als Wesenseigenschaft des Seins, als Wesensgemeinschaft Gottes begriffen. Im Unterschied zur philosophischen gewinnt eine theologische Ästhetik ihre Schönheitslehre aus den Daten der Offenbarung. Gottes eigene Schönheit können wir nie anders als durch seinen menschgewordenen Sohn – aber durch ihn wirklich – erreichen. Darum steht Christus im Zentrum einer theologischen Ästhetik. Wie wir ihn mit den Augen unseres Geistes, die durch ein „neues Licht" von Gott her getroffen werden, sichtbar-schauend zu erblicken vermögen, das ist der Inhalt des ersten Bandes, der „Erblickungslehre" oder Fundamentaltheologie. Der zweite Band zeigt, wie der Mensch von der Fülle der Offenbarung überwältigt, immer nur einen Teilaspekt in den Blick bekommen kann. Er enthält die Darstellung von zwölf Ausprägungen einer theologischen Ästhetik: Irenäus, Augustinus, Dionysius, Anselm, Bonaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solowjew, Hopkins, Péguy. Der noch nicht erschienene dritte Band soll dann den biblisch-dogmatischen Sinn des Begriffes der „Herrlichkeit" aufhellen und aufzeigen, wie der durch die Herrlichkeit Gottes getroffene Mensch hingerissen wird, in die große Bewegung auf Gott zu hineingenommen wird. Wir haben es also um nicht mehr und nicht weniger zu tun als um eine „Summe der Theologie" unter dem Aspekt der Schönheit; um den gewaltigen Versuch einer Gesamtkonzeption, nachdem die Theologie sich schon seit langer Zeit immer mehr damit begnügt, einzelne Probleme in Artikeln und Traktaten einer Lösung zuzuführen. Da der entscheidende dritte Band noch nicht vorliegt, ist eine endgültige Auseinandersetzung mit diesem Werk noch nicht möglich. Doch öffnen sich schon jetzt immer wieder Durchblicke auf das Gefüge des Ganzen. Gerade das macht das Faszinierende des zweiten Bandes aus, daß darin gezeigt wird, wie bei all diesen Großen der Theologie und der Dichtung (Dante ausgenommen) Christus im Zentrum steht: das Mysterium Christi umgreift alle Widersprüche und Nächte des Daseins (Pascal), alle Schönheit gehört Christus und ist auf ihn bezogen (Hopkins). Es braucht nicht betont zu werden, daß dies ohne Verkürzung anderer Aspekte geschieht: die Meisterschaft des Autors in geistesgeschichtlichen Analysen bedarf keines weiteren Hinweises.

Linz/Donau *Günter Rombold*

Glaubhaft ist nur die Liebe. Von Hans Urs von Balthasar (Christ heute, fünfte Reihe, 1. Bd.). (102.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963.

Wer – durch den Titel verführt und durch den Namen des Verfassers nicht gewarnt – eine „erbauliche", adhortative Broschüre in die Hand zu bekommen meint, wird bereits im ersten Kapitel gründlich eines anderen belehrt. Die kleine Schrift stellt hohe Ansprüche an den Leser. Die Einleitungskapitel bieten in äußerster Dichte den theologiegeschichtlichen Zugang zur Frage dieser Schrift: Was ist das Christliche am Christentum? Welches ist der „erlesene Punkt", auf den hier sich die einzelnen Dogmen sammeln? Balthasar lehnt den mittelalterlichen Versuch einer Reduktion des Vielfachen und Einzelnen im Christentum auf das Kosmisch-Weltgeschichtliche als Bezugspunkt und den neuzeitlichen Versuch einer anthropologischen Reduktion gleicherweise ab: der erste erscheint ihm zeitgeschichtlich begrenzt, der zweite systematisch verfehlt. Der dritte Weg ist rein theologisch, es ist der Weg der Liebe: „Was Gott in Christo dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt. Von dieser Tat soll nun ausgesagt werden, daß sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist" (Vorwort). Es gibt also für das Christliche weder eine ausreichende kosmologische noch eine ausreichende anthropologische Rechtfertigung. Der in der Kenose absteigende Logos Gottes legt sich vielmehr selbst als charis und agape und damit als doxa, als Herrlichkeit, aus. (Der Verfasser kann somit seine neue Schrift als – gewiß nicht überflüssigen – Schlüssel zu seinem großen Werk „Herrlichkeit" empfehlen.) So nur wird historische Faktizität als „Nezessität" deutlich: Die Plausibilität der göttlichen Liebesoffenbarung ist letztlich nicht von der Welt oder vom Menschen

her auszumachen, sie liegt vielmehr in dieser Offenbarung selbst, „die ihre eigene sammelnde Mitte mit sich bringt" (S. 98). Allein von hier aus werden die Kirche, die Schrift, die Gestalt Jesu im tiefsten einsichtig.
Was der Verfasser aus dieser zentralen, unerbittlich auf das Wesentliche gestrafften Sicht des Christentums über die Offenbarung, die Kirche, die Schrift, über die Heiligen, über das Verhältnis von Kirche und Welt und über das christliche Handeln in der Welt sagt, ist gewiß – wie er einleitend bemerkt – „nichts grundlegend Neues". Aber jeder Leser, auch der Fachtheologe, wird immer wieder durch die Perspektiven, die sich dem Blick von der Mitte her auftun, überrascht sein. Die spekulative Kraft, die kritische Schärfe, der theologische Universalismus und die für einen Theologen solchen Formates erstaunlich kultivierte und bildmächtige Sprache tragen in gleicher Weise zum hohen Rang dieser kleinen Schrift bei.
Würzburg *Alfons Auer*

Kritisches Denken und dogmatische Bindung im religiösen Glauben. Von Otto Rotter. (32.) Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz 1961. Brosch. DM 1.–.
Es tut gut, über ein weit ausholendes Problem einen kurzen Aufsatz zu lesen. Die Beschränkung des Raumes zwingt die Erörterung, auf die wesentlichen Punkte einzugehen. Der Verfasser beeilt sich demgemäß auch, in Kürze das Wesentliche zu sagen. Dadurch leidet besonders der erste Teil, eine Darstellung der Funktion des menschlichen Denkens im allgemeinen, an einer begrifflichen Unschärfe. Um alle Mißverständnisse fernzuhalten, muß darauf hingewiesen werden, daß in dem vorliegenden Aufsatz keine Auseinandersetzung versucht wird zwischen Philosophie und Theologie. Die vieldiskutierte Frage, ob und wie das kritische Denken in der Dogmatik einen Platz hat, kommt in der Durchführung zu keiner Konfrontierung mit dem wirklichen Problem. Gezeigt wird allerdings, wie der Mensch, der sich schon im Raum der Offenbarung bewegt, Sicherheit für seinen Glauben gewinnen kann. So wird der Fundamentaltheologie eine brauchbare Skizze vorgelegt, wenn sie dem schon gläubigen oder schon hörenden Menschen ein klareres religiöses Selbstverständnis und eine Einführung in die Dynamik der Offenbarung geben will.

Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. Von Hermann Joseph Brosch. (X u. 187.) Ludgerus-Verlag, Essen 1962. Brosch. DM 26.–.
Der Verfasser legt eine Dissertation vor, die er im Jahre 1935 an der Gregoriana zu Rom zur Erlangung des theologischen Doktorgrades einreichte. Die Darstellung bewegt sich demgemäß in der kritischen Gegenüberstellung, im Prüfen der Quellen am unangefochtenen Glaubensgut oder an der eigenen Urteilskraft. Ob sich die Kriterien des Dissertanten: 1. Die „objektive", stets gültige katholische Lehre; 2. Suche nach protestantischen Abweichungen, im ganzen bewähren, muß man bezweifeln, ohne dem Verfasser einen Vorwurf zu machen. Es wäre gut, das Ringen dieser Geister in sich selbst zu beachten, ohne sie gleich in die bekannten Schemata zu pressen. Die Motive und Abhängigkeiten der einzelnen Gelehrten sind gut durchschaut. Auch die geschichtliche Situation und das geistige Umfeld der philosophischen Strömungen kennt und verwertet der Verfasser. Die Fäden historischer und gedanklicher Art sind zu einem Gewebe verbunden, das eine neue Ganzheit bildet und gleichsam eine Draufsicht auf die Gedankenbewegung ermöglicht.
Material betrachtet, enthält die Studie Hinweise auf Methoden und fundamentaltheologische Einsichten, die vom neueren theologischen Denken aufgegriffen, vertieft und weitergeführt werden. Die Tübinger Theologen stoßen zu Fragen und Formulierungen durch, die heute aus ihrer eigenen Dynamik heraus eine Stellungnahme fordern. Die Erkenntnisse der Psychologie, Paläontologie, Chemie, Physik usw. können nicht mehr ignoriert werden, weil ihre zunehmende Verbreitung das Weltbild mit Gewalt umschichtet. Das Übernatürliche oder das Heilige muß seinen Platz auf der *Welt* haben. Denn nur von dieser Plattform aus kann sinnvoll von Gott gesprochen werden. Schwierig ist es, für unsere heutige Denkweise, das Objektive an der Religion glaubwürdig festzustellen. Das sachlich oder institutionell Heilige entschwindet schon dem Ansatz der Tübinger. Das Übernatürliche beginnt ja zuerst in uns, das heißt im Menschen; ohne Zwischenglieder hat Adam die Gnade direkt von Gott. Aber in der Folge mußten Gnadenmittel und Gnadenmittler das Übernatürliche wieder an den Menschen herantragen, der es verloren hatte. Dies führt zur Versuchung, das Subjekt ganz auszuschalten nach dem Motto: Der Mensch ist für die Lehre, für das Gesetz etc. da. Daß der Mensch das Übernatürliche in sich entdecken und sprachlich darstellen kann, das wird aus dem Buch H. J. Brosch durchsichtig.
Schwaz/Tirol *Edmund Stranzinger*

Die Weltreligionen und das Christentum. Von Heinrich Ostermann S. J. (95.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1963. Kart. DM 3.50.
Da die Welt klein geworden ist, kommen die fremden Völker mit ihren Religionen in Kontakt mit den europäischen Völkern, die sich zum Christentum bekennen. Der Verfasser dieser Broschüre stellt sich zur Aufgabe, die großen Religionen darzustellen und mit dem Christentum zu konfrontieren. In knapper Form wird daher Wesentliches über Hinduismus (S. 7–23), Buddhismus (S. 24–35), Judentum (S. 36–52) und Islam (S. 53–75) gesagt. Die wichtigsten Lehren der genannten Religionssysteme werden kurz geboten und Gemeinsames sowie Unterschiedliches gegenüber dem Christentum unterstrichen, wobei insbesondere die einheitliche Basis in der Abwehr des atheistischen Kommu-

nismus betont wird. Fragwürdig muß man die Datierung Abrahams um 2000 v. Chr. (S. 37) sowie die wahrscheinliche Zugehörigkeit Johannes d. T. zu den Essenern (S. 39) bezeichnen. In der Konklusion (S. 76–93) wird die Vergleichung des Christentums mit den Weltreligionen geboten, nach der weder sämtliche Religionen gleichwertig sein können, noch das Christentum allein wahr sein kann. In den nichtchristlichen Religionen finden sich Teilwahrheiten, aber wegen des Ursprungs sind alle anderen Religionen von unten gewachsen, stellen Teilstrecken auf dem Weg zum Vater dar, während nur das Christentum wegen seines transzendenten Ursprungs zum Ziele führen kann. Wertvolle Literaturhinweise (S. 94 f.) ermöglichen ein weiteres Eindringen in die Religionen der Welt und die Erkenntnis der Einzigartigkeit des Christentums.

Wien *Walter Kornfeld*

Dogmatik

Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung. Von Romano Guardini. (Herder-Bücherei, Bd. 141.) (187.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Kart.

Dieser Band der Herder-Bücherei enthält mehr, als man zunächst dem Titel entnehmen möchte. Es geht nicht um eine spekulative Überlegung über die Glaubenserkenntnis, sondern um die Antwort aus dem Glauben auf wichtige Fragen, die auch dem Christen von heute Schwierigkeiten bereiten. Die Auswahl der Themen ist den verschiedensten Sachgebieten entnommen.

Im Anschluß an das 4. Kapitel der Apokalypse wird das Wesen der Anbetung erläutert als das sich Neigen des Geschöpfes vor Gott, das nicht nur deshalb geschieht, weil Gott mächtig ist, sondern weil er würdig ist (17). Es folgen Überlegungen über die Geduld Gottes, die sich in seiner Beziehung zur Welt und den Menschen äußert. Eingehend wird die Frage nach der Vereinbarkeit zwischen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit, der Freiheit des Menschen und der Tatsächlichkeit des Bösen erörtert. In einer kurzen, aber inhaltsschweren Exegese werden das Christusprädikat „Herr" und das Wesensverständnis der christlichen Vorsehung erläutert. Es folgen eine Erklärung der Offenbarung als ausdrückliche Selbstbezeugung Gottes durch Wort und Tat, die durch den Glauben aufgenommen wird (80 f.), Überlegungen über den Glauben als Überwindung (97 f.), über Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel (108 f.) und über das christliche Dogma (127 f.). In den weiteren Ausführungen wird der Unterschied im Verständnis des Heiligen nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und unserem Gebrauch des Wortes dargetan (144 f.). Überlegungen über den Widersacher und das Fegefeuer schließen die Untersuchungen ab.

Der große Vorzug des vorliegenden Werkes ist es, daß die genannten Themen ohne Verlust der eigentlichen theologischen Tiefe in einer Sprache dargeboten werden, die auch jene Menschen verstehen, die nicht mit der üblichen theologischen Fachterminologie vertraut sind. Möge dieser Band der Herder-Bücherei vielen Suchenden ein Wegweiser sein!

Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Von F. van der Meer. (382.) (Herder-Bücherei, Bd. 145/146.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 4.80.

F. van der Meer bietet in dem vorliegenden Band 145/146 der Herder-Bücherei eine Gesamtdarstellung der katholischen Glaubenslehre. Der äußeren Anordnung nach schließt er sich an den Wortlaut des apostolischen Glaubensbekenntnisses an. Er versteht es dabei meisterhaft, die Gegebenheiten, die unter dem Antrieb des Hl. Geistes im Laufe der Geschichte Wirklichkeit geworden sind, theologisch sinnvoll einzuordnen.

Der Verfasser wendet sich wohl in der Hauptsache an gebildete Christen aller Stände und vermeidet deswegen die übliche, von der scholastischen Philosophie geprägte Fachsprache. Trotzdem gelingt es ihm, auch theologisch schwierige Fragen verständlich darzustellen. Die Hl. Schrift wird bei allen Erklärungen des späteren Dogmas ausgiebig und exegetisch einwandfrei zitiert. Besonders erfreulich ist es, daß der Verfasser der dogmengeschichtlichen Entwicklung gebührend Raum gelassen hat. In diesem Zusammenhang werden zum großen Vorteil des Gesamtwerkes die Unterschiede in der Theologie des Ostens und des Westens in kurzen Überblicken hervorgehoben. Die kirchlichen Lehrentscheidungen werden in der für den Rahmen des Buches möglichen Weise berücksichtigt. Weil betende und glaubende Kirche untrennbar zusammengehören, ist den liturgischen Aussagen ein verhältnismäßig breiter Raum geschenkt. Es wird dabei nicht nur die Meßliturgie in ihrer heutigen Gestalt und in ihrem geschichtlichen Werden erklärt, sondern auch der Zyklus der Feste in das Glaubensgebäude der Kirche eingeordnet.

Jeder aufgeschlossene Laie wird das vorliegende Buch mit großem Gewinn lesen und dabei vielfältige Anregung empfangen.

Wenn der Rezensent für weitere Auflagen kleine Wünsche anmelden darf, so wären es folgende: In der Schöpfungslehre könnte man das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft mehr berücksichtigen. Die Lehre von den Engeln ließe sich gerade vom Neuen Testamente her deutlicher in das christologische Geschehen einordnen. Da das vorliegende Werk durchgehend in der Sprache der Hl. Schrift und der Liturgie redet, wäre es wohl auch ein Gewinn, in der Christologie den Würdenamen Christi einen weiteren Raum zu geben. All dies seien jedoch nur bescheidene Anregungen, nicht etwa Kritik gegenüber einem vorzüglichen Werke eines Autors, der sich längst durch eine Reihe wissenschaftlicher Publikationen einen bedeutenden Namen gemacht hat.

Freising/Bayern *Josef Finkenzeller*

Compendium theologiae. Grundriß der Glaubenslehre. Von Thomas v. Aquin. Deutsch-lateinisch. Übersetzt von Hans Fäh. Herausgegeben von Rudolf Tannhof. Verlag Kerle, Heidelberg 1963. Leinen DM 25.80.

Thomas wollte für seinen Ordensbruder und Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Neapel, Reginald, sein theologisches Wissen unter drei Themen zusammenfassen. Die Titel sollten heißen: „Über den Glauben", „Über die Hoffnung", „Über die Liebe". Den Teil über den Glauben hat er vollendet. Es sind 246 Kapitel. Vom zweiten Teil schrieb er nur zehn Kapitel. Vom dritten Teil nichts. Vielleicht hat ihn der Tod an der Vollendung gehindert. Dies kostbare Werk hat, obwohl es Torso blieb, viel liebende Beachtung gefunden. Es ist in letzter Zeit dreimal ins Deutsche übertragen worden: 1896 zu Würzburg von Dr. Friedrich Abert, 1928 zu Augsburg von Swidbert Soreth O.P., 1962 vorliegende Ausgabe zu Heidelberg.

Der deutsche Text nimmt immer nur die obere Hälfte der Seite in Anspruch. Auf der unteren Hälfte liest man den lateinischen Text. Das ist eine erfreuliche Einrichtung. Man braucht zum Vergleich nicht lange herumzuschlagen. Der lateinische Druck ist etwas kleiner als der deutsche. Manchem Leser möchte vielleicht gleichartiger Druck lieber sein. Doch man gewöhnt sich rasch daran. Obgleich der Text immer nur die Hälfte des Raumes beansprucht, brauchen die 256 Kapitel nicht mehr als 510 Seiten. Pro Kapitel kaum eine volle Seite. Jedem Kapitel ist eben nur ein einziger Gedanke zugeteilt, den noch einmal zu unterteilen kaum gelingen würde. Es sind durchwegs kleine Schritte, mit denen man in den theologischen Raum hineinschreitet. Dies ist sehr von Vorteil. Der Leser liest das eben aufgeschlagene Kapitel schon deswegen gern, weil es kurz ist; liest dann aber ebenso gern weiter, weil es interessant ist. Man mache doch die Probe: Nehme irgend ein Kapitel vor; man ist von der ebenso knappen wie klaren Darstellung gefesselt, liest darum gern ins nächste Kapitel hinein, neugierig, wie der Gedanke weitergeführt wird.

Die Inhaltsübersicht bringt auf Seite 585–598 die Titel aller 256 Kapitel. Ein rasches Durchlesen dieser Überschriften mutet an wie ein Galopp über das weite Feld der katholischen Glaubenslehre. Viel verblaßtes Wissen nimmt wieder Farbe an. Viel Vergessenes wacht wieder auf. Die Seiten 520 bis 584 bringen 267 Anmerkungen, auf die im Text durch eingeklammerte Nummern verwiesen wird. In den Anmerkungen ist viel philosophisches Gedankengut hinterlegt als Ergänzung zu den durchwegs positiv gehaltenen Ausführungen in den Kapiteln. Diese geistvollen Anmerkungen stammen von den Mitarbeitern Dr. Dieter Halcour, P. Dietmar Eichelschulte O. P., P. Dr. Paulus Engelhardt O. P. und dem Übersetzer Hans Louis Fäh.

St. Florian/OÖ. *Alois Nikolussi*

Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung. Von Otto Semmelroth S. J. (256.) Frankfurt am Main 1962, Verlag Josef Knecht. Leinen DM 12.80.

Wie ist die Wirksamkeit der Verkündigung des Wortes Gottes näherhin zu denken? Der Verfasser antwortet: Außer der „intentionalen" Wirksamkeit durch Wahrheit und Mahnung besitzt die Verkündigung des Wortes Gottes eine „objektiv-effektive" gnadenhafte Wirksamkeit. Die Verkündigung des Wortes Gottes nimmt effektiv Anteil am Zustandekommen der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen. Diese Heiligung durch das Wort Gottes darf aber nicht ausschließlich nur der Verkündigung zugeschrieben, von den Sakramenten aber abgehoben werden. Beide scheinen in der Begnadigung des Menschen eine einzige Wirkeinheit zu bilden. Zur inneren Begründung verweist der Verfasser auf seine bekannte Auffassung von Christusereignis und Kirche. Prinzipiell scheint man also sagen zu dürfen: Die Verkündigung des Wortes Gottes besitzt um so größere Gnadenwirksamkeit, je mehr in ihr die Zusammengehörigkeit mit dem Sakrament nicht nur verwirklicht, sondern auch sichtbar ist.

Wer sich durch die spröde Sprache und die weitausholenden Gedankengänge nicht abschrecken läßt, wird in den Darlegungen des Verfassers dankbar viele wertvolle Gedanken und Hinweise für die katholische Theologie der Verkündigung finden.

Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates. Von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler (Herausgeber). Quaestiones disputatae 15/16. (XI und 646.) Verlag Herder, Freiburg 1962. Engl. brosch. DM 39.50.

Diese auf ein umfangreiches Sammelwerk von 39 Beiträgen angeschwollene „Quaestio disputata" will der Erneuerung des ständigen Diakonates dienen. Sie befaßt sich daher mit dem Diakon in Geschichte und Gegenwart, mit der Theologie des Diakonates wie mit den Bestrebungen, Möglichkeiten und Anregungen zur Erneuerung des ständigen Diakonates. Theologisch gesehen, steht einer solchen Erneuerung keinerlei Hindernis entgegen: „Die neueren Erkenntnisse über die Verfügungsmöglichkeiten der Kirche hinsichtlich der situationsentsprechenden, gestuften Mitteilung eines Ordo legen die theologische Möglichkeit nahe, daß die Kirche zeitgemäß den Diakonat in seiner Aufgabe neu bestimmen und diese so neu umgrenzte Amtsgewalt sakramental übertragen kann (LThK III 322)." Ob der ständige Diakonat tatsächlich erneuert werden soll oder nicht, ob er mit dem Zölibat verbunden bleiben soll oder nicht, sind also Fragen, die von praktischen Gesichtspunkten her entschieden werden müssen. Bei der „Testabstimmung" während der zweiten Sitzungsperiode des Vaticanum II erklärte sich die Mehrheit der Konzilsväter zwar für eine grundsätzliche Erneuerung, doch scheinen die Widerstände gegen den verheirateten Diakon ziemlich groß zu sein. Gerade von

dieser Frage aber hängt weithin Wert und Nutzen einer Restauration des Diakonates ab. Denn wenn wir von den Laienbrüdern absehen, deren Stellung damit verdientermaßen aufgewertet würde, werden sich wohl nur wenige Bewerber für einen zölibatären Diakonat interessieren; verheiratete Diakone aber werfen eine Reihe schwer zu lösender Fragen auf. Die Berichte der „Quaestio" über den Diakon in den Ostkirchen klingen nicht gerade ermutigend. Alles in allem also eine wirkliche quaestio „disputata" der kirchlichen – Praxis.

Linz/Donau *Engelbert Schwarzbauer*

Auf der Waage des Glaubens. Über Liturgie, Heilige Schrift, christliches Leben. Von Alfons Kirchgäßner. (310.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1962. Leinen DM 13.80.

Der Untertitel bringt bereits den Aufbau des Buches zum Ausdruck. Es ist bekannt, daß die Liturgie heute nicht bloß im Vordergrund der Pastoration, sondern auch der Theologie steht. In bezug auf die Eucharistie vollzog sich die große Wende von der Adoration zur Aktion. Daher bilden m. E. die drei Kapitel „Abendmahl und Totenmahl", „Das Opfer Christi im Licht archaischer Opfervorstellungen" und „Ostern – das christliche Neujahr" das Kernstück des Buches. Das Mysterium der Messe wird niemals endgültig ausgedacht sein, und doch sucht jede Generation, es neu zu verstehen. „Die durch die Inkarnation eingeleitete Vereinigung von Gottheit und Menschheit wird kultisch immer neu als opus divinum ins Werk gesetzt" (80). Die äußere liturgische Erneuerung wird begrüßt, aber auch mit „Kritischen Randbemerkungen" (45 ff.) versehen. – Der zweite Teil bringt ausgewählte Themen aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, zum Beispiel über Psalm 23, Johannes den Täufer, die Sinndeutung des Leidens nach Paulus, das Christusbild des Johannesevangeliums usw. – Der dritte zieht die Folgerungen vor allem aus dem ersten Teil. Das christliche Leben ist nicht bloß humane Ethik, es erreicht seine Fülle durch Gnade und Sakrament. Die Lektüre des Buches ist nicht leicht; sie verlangt mitdenkende Arbeit, die dann reichlich lohnt.

Mautern/Steiermark *Claus Schedl*

Kirchengeschichte

Kirche im Konzil. Von Hans Küng. (221.) Verlag Herder (Herder-Bücherei, Band 140), Freiburg im Breisgau 1963, kart. DM 2.50, S. 18.–.

Das Konzil im Zeichen der Einheit. Von Bernhard Häring. (124.) Verlag Herder (Herder-Bücherei, Band 144), Freiburg im Breisgau 1963, kart. DM 2.50, sfr 3.–, S 18.–.

Nach Hubert Jedins „Kleine Konzilsgeschichte" (Herder-Bücherei, Band 51), den „Fragen an das Konzil" (Herder-Bücherei, Band 95) und Peter Meinholds „Der evangelische Christ und das Konzil" (Herder-Bücherei, Band 98) liegen uns hier zwei neue Herder-Taschenbücher zum Zweiten Vatikanischen Konzil vor. Beide Verfasser sind Konzilstheologen, der eine Professor für Fundamentaltheologie in Tübingen, der andere Professor für Moraltheologie und Soziologie an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars am Inn bzw. an der Academia Alfonsiana in Rom.

Küngs Band enthält die Vorträge, die er während der ersten Konzilsperiode bei verschiedenen Bischofsversammlungen und vor anderen Gremien gehalten hat. Sie kreisen um das Konzilsprogramm des Vaticanum II, um das Wesen eines Konzils überhaupt, um die konkrete Wirklichkeit des gegenwärtigen Konzils, um die Ausführung des Konzilsprogramms hinsichtlich der Liturgiereform, um Fragen der Lehre und der theologischen Aufgabe dieses Konzils, um Petrusamt und Apostelamt, endlich um Probleme der Weltmission im Zeitalter der Ökumene. Hier wird nichts verschwiegen und keinem Problem ausgewichen. Es sei nur verwiesen auf das über eine eventuelle Laienbeteiligung am Konzil, über Konzil und Petrusamt, über Glaube und Glaubensformulierung, Dogmen und Dogmenverbesserung, die Grenzen des Primates, die Repräsentation des Episkopates im Zentrum der Kirche, über eine aus dem jeweiligen Kulturboden herauswachsende autochthone Theologie Gesagte. Auch wenn man derzeit noch keinen Weg zu einer Lösung sieht, werden – mitunter überraschende – Möglichkeiten, Richtungen aufgezeigt. Das Buch steigt zum Teil tief in die theologische Problematik ein, wie etwa im sehr interessanten Kapitel „Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem".

Auch Härings Konzilsband geht weit über die in der ersten Konzilsperiode behandelte Thematik hinaus. Er sieht das Konzil und seine wesentlichen Probleme vor allem unter dem Zeichen der Einheit, unter das es ja schon sein Einberufer entscheidend gestellt hat, als er ihm die Erneuerung der Kirche als Vorbereitung auf die Wiedervereinigung mit den getrennten Brüdern zur Aufgabe setzte. Häring geht aus vom Geheimnis der Einheit der Kirche überhaupt und zeigt dann einige entscheidende Anliegen des Konzils im Licht dieses Geheimnisses: die Glaubenserkenntnis, die sittliche Botschaft, die Liturgie, das Bischofskollegium, die Heiligkeit des Klerus, das Volk Gottes, Ehe und Familie und die soziale Botschaft der Kirche gegenüber der heutigen Völkergemeinschaft. Ein dritter Teil handelt von der „Bekehrung aller Christen zur Einheit", der Katholiken wie der getrennten Brüder. Es zeigt sich, daß das Geheimnis der Einheit auch einen kritischen Raster für die Art der Behandlung der aufgezählten Probleme darstellt. Daß bei Häring die Moralprobleme eine besondere Rolle spielen, ist naheliegend. Was er über „Ehe und Familie als Liebes- und Heilsgemeinschaft", aber auch über die sittliche Botschaft der Kirche und eine „katholischere Darstellung der christlichen Sittenlehre" sagt, ist richtungweisend.

Beide Bände der „Herder-Bücherei" gewähren Priestern und gebildeten Laien einen tiefen Einblick in die Arbeit des Vaticanum II, in das, was schon geschah, und in das, was noch zu geschehen hat.

Christliches Spektrum. Aufrisse – Gestalten – Lebensmächte. Von Bernhard Hanssler. (281.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 13.80.
Wie man dem Vorwort entnehmen kann, geht es dem Verfasser, dem geistlichen Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, in diesen je 5 Essays der drei Gruppen des Untertitels um Beispiele dafür, wie die eine und gleiche Wahrheit des Glaubens, in „immer neue Brechungen" zerlegt, in die Welt, in die jeweilige Stunde und Frage eingeht und sie in alle ihre Verästelungen begleitet (7). Da ist unter den „Aufrissen" die Rede vom Herrn der Geschichte, vom Heiligen Geist, von Kirche und Reich Gottes, vom Knecht Gottes und von Bann und Bannung des Bösen. Vielleicht liegen hier der erste und vierte Essay etwas zu weit auseinander, und auch aus der Knechtsgestalt des Herrn könnte man sich die ekklesiologischen Konsequenzen etwas deutlicher ausgezogen vorstellen. Aber Propheten dürfen einseitig sein. Der zweite Teil zeigt das Einstrahlen des Christlichen in die Welt an fünf großen christlichen „Gestalten": Augustinus, Thomas Morus, Pascal, Johann Adam Möhler und Theodor Haecker. Die letzte Essay-Gruppe „Lebensmächte" handelt vom Angriff der Theologie auf die Welt, von der neuen Jugend, der Krankheit, von Altern und Alter und von der Masse. Priester und Laien werden mit Nutzen diese christlichen Überlegungen nach-denken.
Wien-Linz *Ferdinand Klostermann*

Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. Von Joseph Ratzinger. (63.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1963, kart. DM 2.80.
Der Fundamentaltheologe Ratzinger, der als theologischer Privatexperte die erste Sitzungsperiode miterlebt hat, berichtet der Reihe nach über die Hauptstationen dieser Konzilsphase: Eröffnung, Wahl der Kommissionen, Diskussion des Liturgie-Schemas, des Offenbarungs-Schemas, Schlußphase. Doch ist das Büchlein weit mehr als ein registrierendes Referat oder ein Erlebnisbericht. Der Leser wird in die „Noviziatsatmosphäre" jener Wochen versetzt und erhält zugleich tiefgehende Einblicke in die Geistesströmungen dieses Konzils, die sich in den äußeren Ereignissen offenbarten und hinter denen wir das Wehen des Heiligen Geistes spüren dürfen. Der Verfasser zeigt, wie die ekklesiologischen Vorentscheidungen bereits bei der Wahl der Kommissionsmitglieder und im Liturgieschema gefallen sind, um welche neuen geistigen Grundhaltungen es bei der Diskussion über das Offenbarungsschema ging und schließlich, welche Bedeutung der langen Zwischenperiode zukommt. Ratzingers Schrift ist geradezu eine kleine Geistesgeschichte des Überganges der Kirche in eine neue Zeit. Sie ist bestens geeignet, die Gefühle der Hoffnung und des Bangens, mit denen wir das Konzil miterleben, zugunsten der Hoffnung zu entscheiden.
Graz *Hans Heimerl*

Verfälschte Geschichte. Antwort an Rolf Hochhuth. Mit Dokumenten und authentischen Berichten. Von Walter Adolph. (111.) Morus-Verlag, Berlin 1963. Kart. DM 4.50.
Nicht häufig kann das Erstlingswerk eines Bühnenautors den Erfolg für sich in Anspruch nehmen, eine internationale Diskussion entzündet zu haben. Wenn die „Stellvertreter"-Kontroverse bis heute noch nicht zur Ruhe gekommen ist, so liegt das nicht zuletzt daran, daß die geschichtlichen Vorwürfe dieses „christlichen Trauerspiels" so provokatorisch formuliert und wirklichkeitsfremd überspitzt sind, daß Widerspruch und Antwort unumgänglich sind. Der ganze von Hochhuth aufgeworfene Fragenkomplex, der letztlich auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus hinausläuft, verlangt daher eine Gegenargumentation auf dem Boden der historischen Tatsachen. Dieser Aufgabe unterzieht sich der Generalvikar des Berliner Bistums, Walter Adolph, in seiner Broschüre, die bereits in zweiter Auflage erschienen ist. Es ist die bisher gründlichste und umfassendste Abrechnung mit der pseudohistorischen Mission des „Stellvertreters", wobei ein ausführlicher Anhang von Dokumenten und authentischen Berichten dem Leser die Möglichkeit geben, das eigene Urteil zu erweitern und zu vertiefen. Wer die Rede Himmlers in Posen 1943, die Rede Generalgouverneurs Frank vom Jahre 1940 oder bestimmte Auszüge aus Hitlers Tischgesprächen noch einmal im Wortlaut liest, kann ermessen, wie weit Hochhuth von der Wirklichkeit weg ist, wenn er der katholischen Kirche diesem Staat gegenüber eine Machtposition unterstellt und behauptet, sie hätte mit „massiven" Protesten die aus ideologischem Fanatismus geborenen Verbrechen verhindern können. Überzeugend wird auch die oberflächliche Behauptung widerlegt, Hitler habe mit Kriegsbeginn den Kirchenkampf in Deutschland eingestellt. Der Brief von Kardinal Maglione an Ribbentrop vom Jahre 1943 und der Brief Papst Pius' XII. an den damaligen Bischof von Berlin, Konrad Graf von Preysing, der erstmalig hier in vollem Wortlaut veröffentlicht wird, sprechen eine andere Sprache. Als besonders grotesk im Umgang mit der jüngsten Vergangenheit wird Hochhuths Schuldspruch über Pius XII. entlarvt. Man lese etwa die Weihnachtsansprache des Papstes aus dem Jahre 1942 über die Grundelemente des Gemeinschaftslebens oder die Ansprache vor dem Heiligen Kollegium am 2. Juni 1943 über die internationale Gemeinschaft und frage sich, ob diese Reden die boshafte Charakteristik „behutsam, fade, blumig, unpräzis und stets nur im ungefähren herummoralisierend" verdienen. Es ist zweifellos eines der Hauptverdienste dieser umfangreichen Antwort an Rolf Hochhuth, daß der Berliner Generalvikar dem „Erfolgsautor" den leichtsinnigen Umgang mit historischen Quellen nachweist. Wer mit schriftstellerischen Taschenspielertricks Unangenehmes und seinen Behauptungen Widersprechendes einfach unterschlägt, kann keinen Anspruch erheben, einen entscheidenden Beitrag zur Bewältigung der Vergangenheit zu leisten.
Berlin *Wolfgang Knauft*

Die Regel des heiligen Augustinus. Einführung und Erklärung von P. Adolar Zumkeller O.E.S.A. Würzburg 1963, Augustinus-Verlag. Halbleinen DM 5.40.
Dem bedeutendsten abendländischen Kirchenlehrer und Kirchenvater Aurelius Augustinus verdanken wir eine Reihe von Schriften, die heute noch Gewicht haben. Wer kennt nicht die Konfessionen oder den Gottesstaat? Sie haben Jahrhunderte geprägt, Tausende von Menschen beeinflußt und tun es jetzt noch. Ein verhältnismäßig kurzer Brief war und ist seit seiner Niederschrift Lebensanweisung für Männer und Frauen, die sich in besonderer Weise gottgeweihtem Leben widmen. Er ist zu deren Ordensregel geworden. Die darin enthaltenen Anregungen entspringen der reichen Lebenserfahrung Augustins. Das kommt zum Beispiel darin zum Ausdruck, daß er dem Oberen rät, er solle nicht alle gleich behandeln, und diesem einschärft, es dürfe sich nicht deswegen glücklich schätzen, weil er kraft seines Amtes gebieten, sondern weil er in Liebe dienen könne. Die Erfahrungen Augustins in der ersten Periode seines Lebens finden ihren Niederschlag in den uns streng erscheinenden Vorschriften für das Verhalten gegenüber dem anderen Geschlecht.
Zumkeller versucht nach Wiedergabe einer deutschen Übersetzung, die von der durch die Augustiner-Eremiten erarbeiteten lateinischen Fassung ihren Ausgang nimmt, eine Erklärung, ja eine Ermunterung. Dazu benützt er vor allem andere Schriften des großen Kirchenlehrers, deren Zitation für Außenstehende ausführlicher sein könnte.
Linz/Donau *Josef Lenzenweger*

Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel. Von P. Georg Holzherr O.S.B. (212.) Benziger-Verlag, Einsiedeln 1961. Brosch. sfr 14.80.
Unbestritten hat die Benediktinerregel in der gesamten Geistesgeschichte des Abendlandes eine bedeutende Rolle gespielt. Die Forschungen der Neuzeit lassen sie aber nicht als alleinig dastehend, einem erratischen Felsblock vergleichbar, erscheinen. Die Probleme um ihre Entstehung und Sinndeutung stellen sich neu und sind an Hand von möglichst umfangreichem Material zu lösen. Aus welchen Wurzeln her muß das frühabendländische Mönchstum verstanden werden, was ist der Nährboden seiner Geisteshaltung, seiner Disziplinareinrichtungen, seiner Aszese; wie hängen die einzelnen Mönchsregeln zusammen?
Die Regula Ferioli ist nicht wegen ihres Einflusses von Bedeutung, sondern weil sie es uns ermöglicht, die Lage des Mönchtums im 6. Jahrhundert zu rekonstruieren. Holzherr behandelt im 1. Teil der Studie die Quellen dieser Regel und verwandtes Schrifttum und führt im 2. Teil in das Aszetische und Monastische dieser Regel ein. Aufbau, Gliederung und Sprache sind einprägsam und klar, die einzelnen Kapitel sind gut durchgearbeitet. Die sorgsame und häufige Verwendung des Quellenmaterials garantiert die wissenschaftliche Fundierung. Ein sehr empfehlenswertes Buch für jeden, der das Mönchtum schätzt und aus seinen Wurzeln verstehen lernen will. Es enthält viel Neues, regt zugleich zu eigener Forschung an und will so den Anfang mehrerer Untersuchungen dieser Art bilden.
Graz *Leonhard Klinglmair*

Vergleichende Religionsgeschichte und Kirchenväter. Von Dr. P. Severinus Grill O.Cist. (Heiligenkreuzer Studien Nr. 11) (65.) Horn, NÖ., o. J. Verlag Ferdinand Berger. Brosch.
Es ist das berechtigte Anliegen des Verfassers, der vergleichenden Religionswissenschaft den gerade heute, in unserer enggewordenen Welt, zustehenden Platz im Rahmen der theologischen Ausbildung gewinnen zu helfen. Jede fruchtbare Begegnung mit den Anhängern nichtchristlicher Religionen setzt deren Kenntnis voraus. Aber auch dem Priester in der Heimat und der wissenschaftlichen Fundamentaltheologie weitet die vergleichende Religionswissenschaft den Blick. Die Offenbarungsquellen der Kirche fallen daneben in ihrer Bedeutung keineswegs zurück. Bereits die Hl. Schrift des Alten Bundes steht dem Heidentum nicht nur negativ gegenüber, wie der Bibliker Grill an einer Reihe von Textbelegen aufweist (vgl. besonders das Buch Jonas). Das Neue Testament brachte die volle Gleichberechtigung von Juden und Heiden. Vor allem liefert das Büchlein den Nachweis, daß sodann die altkirchlichen Schriftsteller die vergleichende Religionsbetrachtung in den Dienst der christlichen Verkündigung genommen haben. Und zwar ebenfalls nicht nur im antithetischen Sinn, wie ein Tatian oder Firmicus Maternus, oder wie es die patristische Beurteilung der heidnischen Mysterien tat. Grill hat eine Menge von Väterstellen gesammelt, die Zeugnisse einer positiven Wertung des Heidentums, seiner religiösen Vorstellungen und Gepflogenheiten bilden. Vermißt hat Rezensent unter anderem eine ausführlichere Darlegung der Lehre vom Logos spermatikos bei Justin, der hier besondere Bedeutung zukäme. Der Autor betrachtet wohl selbst die Aufgabe, die er sich gestellt hat, mit der Aneinanderreihung von Zitaten unter je einem Merksatz noch nicht als endgültig gelöst, so verdienstlich es ist, den Leser zunächst an die Quellen als solche heranzuführen. Zu den Anmerkungen 23 und 24 fehlen Hinweise im Text. Auf Grund von Gen 9, 9 steht „die gesamte gegenwärtige lebende Menschheit . . . in einem Bundesverhältnis zu Gott" (S. 48). Grill hebt abschließend die ekklesiologische Bedeutung dieser religionsgeschichtlichen Tatsache hervor, die auch innerhalb der Patristik schon erkannt worden ist.
Einen anderen Gegenstand behandelt die „Beigabe": Verfasser beschreibt hier als Fachmann sieben syrische Hss der Wiener Nationalbibliothek.
Freising/Bayern *Joseph A. Fischer*

Die Rechtsbeziehungen zwischen den Seelsorgern und dem Kapitel am Wiener Dom. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. Von Alfred Kostelecky. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. I.) (84.) Wien 1963. Verlag Herder. Kart. S 42.–, DM/sfr 6.80.
An der Pfarrkirche St. Stephan zu Wien bildete sich in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts eine Gemeinschaft von Priestern, die man die Herren von der Chur (cura animarum) oder nach ihrer Anzahl die „Achter" nannte. Ungefähr ein Jahrhundert später wurde auch das Kollegiatkapitel von der Burg nach St. Stephan verlegt, das sich nach der Errichtung eines Bistums in Wien zum Domkapitel entwickelte. Jahrhunderte hindurch bestanden daraufhin die „Chur" und das Kapitel als eigene und getrennte Rechtspersönlichkeiten nebeneinander. Seit 1365 war kein eigener Pfarrer von St. Stephan mehr ernannt worden. Die Rechte des Pfarrers waren nämlich auf den Propst des Kapitels und später auf den Bischof übergegangen. Als daher am 1. Jänner 1949 durch ein Dekret des Wiener Erzbischofs an der Dompfarre zu St. Stephan ein eigener Dompfarrer ernannt wurde, war das eine einschneidende Neuerung. Diese war auch der Anlaß zu vorliegender Untersuchung, die sich sowohl durch gründliche Wissenschaftlichkeit als auch durch Ausrichtung auf die Praxis auszeichnet; sie wurde zunächst als Dissertation an der „Gregoriana" in Rom eingereicht, kann aber auch als Grundlage zu einer künftigen neuen Abfassung der Statuten der „Chur" dienen. So stellt sie auch einen guten Start für die neue Reihe der „Wiener Beiträge zur Theologie" dar und gewährt Kanonisten und Historikern wertvolles und interessantes Material für die Erforschung der rechtlichen Gepflogenheiten der Kirche im Mittelalter.

Reversion und Konversion. Kirchenrechtliches für die Krankenseelsorge. Von P. Josef Pfab CSSR. (40.) Kleine Schriften zur Seelsorge, Heft 2. Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1961, cellophanierte Broschur, DM 1.80.
Der bekannte Kanonist aus dem Redemptoristenorden stellt hier in sehr übersichtlicher Form alle jene Bestimmungen aus dem Kirchenrecht zusammen, die für die Krankenseelsorge wichtig sind. Zur Ordnung der Materie dienen ihm die verschiedenen Personengruppen, mit denen der Seelsorger hauptsächlich in Berührung kommt: aus der Kirche Ausgetretene, Angehörige anderer Konfessionen, Mitglieder der Feuerbestattungsvereine, zivilgetraute Katholiken, Katholiken in ungültigen Mischehen, Katholiken in unheilbar nichtigen Ehen, Konkubinarier und schließlich sogar Priester in ehelicher Bindung. Den Abschluß bildet das Kapitel „Seelsorglicher Beistand für Nichtkatholiken". Die Ausführungen nehmen in den Bestimmungen des Teilkirchenrechtes nur Rücksicht auf die reichsdeutschen Diözesen; es sind aber auch in Österreich im wesentlichen dieselben Privilegien und Verordnungen in Geltung. Auf Seite 16 wäre ein Hinweis auf die Einschränkung der sanatio in radice durch Can. 1139 § 2 CIC sehr am Platze. Aufs ganze gesehen, ist es ein sehr nützliches und praktisches Handbüchlein, das dem Seelsorger sehr gute Dienste leisten kann.
Linz/Donau *Peter Gradauer*

Canonical Precedence. Von Paul F. Schreiber. (XVI und 329.) The Catholic University of America Press. Canon Law Studies No. 408. Washington D. C. 1961.
Das auf den ersten Blick etwas spröd erscheinende Thema einer geschlossenen Behandlung der kanonischen Präzedenzregeln bringt es mit sich, daß man der vorliegenden Studie zunächst mit einiger Skepsis begegnet. Bald jedoch ist man sowohl im ersten (historischen) Abschnitt, in dem der Verfasser vom vortridentinischen Begriff der Präzedenz ausgehend, die Entwicklung bis zum gegenwärtigen Stand der Gesetzgebung zeichnet, als auch im eigentlich dispositiven Teil der Arbeit von der Gediegenheit des Gebotenen gefesselt. Das gründliche Quellenstudium versetzt den Autor in die Lage, die Probleme seines Untersuchungsgegenstandes aufzuspüren und einer zumeist wohlfundierten Lösung zuzuführen. Hierbei ist er auch schwierigen Einzelheiten des allgemeinen wie partikulären Kirchenrechts nicht aus dem Wege gegangen, wie unter anderem der Frage des interrituellen Verkehrsrechtes bezüglich des Vorranges zwischen lateinischen und orientalischen Patriarchen. Auch im Ordensrecht hat der Verfasser die Mühe nicht gescheut, die Konstitutionen einzelner Verbände einzusehen und die darin enthaltenen Kriterien hinsichtlich des Vorranges unter ihren Mitgliedern zu untersuchen. Das Werk beeindruckt somit gleichermaßen durch die Fülle als auch Exaktheit des Gebotenen. Man kann dem Autor nicht bloß vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zu seiner Arbeit, die eine bisher vorhandene Lücke schließt, gratulieren, es wird ihm auch der Praktiker Dank wissen, dem die vorliegende Studie in Zweifelsfällen ein sicherer Behelf ist. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß das Buch in keiner kirchenrechtlichen Bibliothek fehlen sollte.

Mental Illness affecting Matrimonial Consent. Von William M. Van Ommeren. (XI und 242.) The Catholic University of America Press. Canon Law Studies No. 415. Washington (D. C.) 1961. Paper bound Dol. 3.95.
Angesichts der Tatsache, daß sich kirchliche Gerichte in nicht geringem Maße mit Eheungültigkeitsklagen wegen behaupteter Geisteskrankheit eines Kontrahenten zu befassen haben, erscheint eine zusammenfassende Studie über den Einfluß dieser Krankheiten auf den Ehewillen als überaus begrüßenswert. Der Autor beschränkt sich in seiner Darstellung im wesentlichen darauf, die bisher vorliegenden Ergebnisse der Doktrin und forensischen Interpretation zusammenzutragen und zu

einem Ganzen zu verarbeiten. Allerdings kann man sich dabei nicht des Eindrucks erwehren, daß er einerseits auf weite Strecken von seinen Vorlagen allzu sehr abhängig ist (es finden sich nicht wenige, oft über mehrere Seiten reichende wörtliche Zitationen aus einschlägigen Handbüchern) und andererseits in einer theoretischen Erörterung der Prinzipien steckenbleibt. Die neueren Erkenntnisse der S. R. Rota, die in dem Buche leider nicht berücksichtigt wurden, hätten noch eine Reihe sehr wertvoller Hinweise enthalten. Dank des aufgewandten Fleißes bietet das Buch einen guten Überblick und wird somit sicherlich seinen Platz in der kirchenrechtlichen Literatur behaupten.

Mautern/Steiermark *Bruno Primetshofer*

Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint. Von Dr. Henricus Flatten. (18.) Coloniae 1961. Editio auctoris. Brosch.

Der bekannte Tübinger Kanonist stellt in dieser kleinen Schrift in konzilianter Form, mit Weitblick und Scharfsinn eine Anregung der Tagung kirchlicher Richter in Bonn 1960 für das Konzil übersichtlich dar. Es wird die Bitte an den Gesetzgeber ausgesprochen (und mit Beispielen aus der Praxis untermauert), Kanon 1083 § 2 zu ändern, indem eine Ehe, die unter schwerer und betrügerischer Irreführung eingegangen wurde, als nichtig erklärt wird. Es werden zwei Möglichkeiten vorgeschlagen: entweder die irritierenden Fälle werden taxativ durch den Gesetzgeber angeführt oder c. 1083 § 2 wird durch folgenden 3. Absatz ergänzt: „si quis graviter ac dolose de alterius partis qualitate magni momenti deceptus matrimonium ineat, quod re vere cognita non contraheret." Der Autor beweist, daß diese Änderung doktrinär ohne weiteres möglich ist, die Praktiker werden ihm recht geben und sich der Bitte anschließen. Zu einer eventuellen Neufassung des Kanons 1092 (die bedingte Eheschließung) sei auf den Artikel des Autors „Zur Problematik der bedingten Eheschließung im kanonischen Recht" in „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht", 12. Jg. 1961, Heft 4, verwiesen.

Der Zeugenbeweis im kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Römischen Rota. Von Paul Wirth. (287.) Paderborn 1961, Verlag Ferdinand Schöningh. Brosch. DM 28.–.

Die Arbeit wurde vor zwei Jahren vom Kanonistischen Institut der Universität München als Dissertation angenommen und zeichnet sich durch große Genauigkeit und durch eingehende Beschäftigung mit der Materie aus. Der Verfasser ist in der Doktrin bewandert (er führt eine reichliche Bibliographie an, zitiert die weltliche Judikatur und die neuesten Papstansprachen) und kennt die Praxis der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Jeder Funktionär eines kirchlichen Gerichtes soll das Werk studieren; er wird darin viel Neues finden und das ihm Bekannte unter neuen Blickpunkten sehen. Auch in der Prozeßführung wird das Buch den Diözesangerichten, namentlich in Zweifelsfällen, gute Dienste leisten. Obwohl Konzil und Konzilswünsche nicht genannt werden, kann man doch zwischen den Zeilen sachliche Vorschläge für ein „aggiornamento" des Kirchenrechtes und des CIC. finden.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

Die Vorarlberger Bistumsfrage. Geschichtliche Entwicklung und kirchenrechtliche Beurteilung. Von Edmund Karlinger S. J. und Carl Holböck. (424.) Verlag Styria, Graz 1963. Brosch. S 180.–.

Zwischen nachsichtiger Anteilnahme und ironischer Skepsis pendeln vielfach die Äußerungen, wenn die Rede auf die Bestrebungen des Landes Vorarlberg zur Errichtung eines eigenen Bistums Feldkirch kommt. Nun ist, vom Lande Vorarlberg gefordert, im Verlag Styria die Arbeit zweier qualifizierter Autoren erschienen, die vom historischen und vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus die Frage in aller Gründlichkeit beleuchten, sine ira et studio, aber mit deutlichem Wohlwollen.

Mit einer überragenden Kenntnis des Quellenmaterials, unter Heranziehung der gesamten Literatur (auch ungedruckter Dissertationen) verbindet Prof. P. Karlinger eine ungemein lebendige Darstellung, lichtvollen Aufbau des schwierigen Stoffes; die Schwergeburt des Generalvikariats Feldkirch, der futura dioecesis, wird in meisterlicher Darstellung zum dramatischen Höhepunkt geführt. Daß die Neueinteilung der österreichischen Diözesen, wenngleich vom aufgeklärten Absolutismus mit Härte durchgekämpft, doch im Letzten für die Kirche seelsorglich zum Segen wurde, darüber täuscht uns der Verfasser, Schüler von Prof. Ferdinand Maaß, nicht hinweg. Die graue Eminenz hinter den Ereignissen ist immer wieder der mächtige Staatsrat Martin von Lorenz, eingefleischter Verteidiger des Staatskirchentums und fast dämonischer Widerpart des päpstlichen Primats; daß aber er, der gebürtige Vorarlberger (aus Blons), Entscheidendes zur kaiserl. Entschließung hinsichtlich Begründung des Generalvikariats Feldkirch beigetragen hat, steht wohl außer Zweifel.

Als gewiegter Kanonist greift Prof. Carl Holböck das heiße Eisen der Diözesanfrage behutsam an, gelangt aber nach gründlicher Prüfung der seinerzeitigen und jetzigen Rechtslage mit subtilen Distinktionen zur gleichen Auffassung wie Karlinger, daß nämlich Vorarlberg niemals formell der Diözese Brixen eingegliedert worden ist, daß also der Bischof von Brixen (und seit 1925 der Apostol. Administrator von Innsbruck) diese futura dioecesis als päpstlicher Administrator in Personalunion leitete, und daß diese Rechtslage seither nicht geändert worden ist, auch nicht durch das Konkordat von 1934.

Noch mehr als die beiden Verfasser, die ihre Aufgabe wissenschaftlich sehr ernst nahmen, weist Willibald Plöchl in der Festgabe für Franz Arnold darauf hin, daß für die Beurteilung der ganzen Frage nicht sosehr historische oder kirchenrechtliche Gesichtspunkte, als pastorelle Rücksichten

den Ausschlag geben sollen; sie verhehlen aber nicht, daß politische und auch persönliche Momente die Entscheidung beeinflussen und noch länger verzögern können, die für einen Großteil des Vorarlberger Volkes ein Herzensanliegen ist.

Rankweil/Vorarlberg *Johannes Schöch*

Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Seine Geschichte und seine Ordines zur Sakramentenliturgie. Von Alois Lamott. (293.) Verlag der Jaegerschen Buchdruckerei, Speyer 1961. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 5.)

Dem Vernehmen nach wird die mit dem Konzil in ein neues Stadium tretende Liturgiereform den Resten örtlicher Liturgietraditionen wieder breiteren Raum geben. Neben dem Heiligenkalender wird vor allem das Rituale, das ja als einziges liturgisches Buch in der abendländischen Kirche dem Zentralismus bis heute weitgehend ausweichen konnte, von solcher Ausweitung betroffen sein. Das wird für die einzelnen Diözesen, die noch eigene Ritualien verwenden, die Aufgabe wesensmäßiger Reformarbeit an ihren altüberkommenen Eigenriten mit sich bringen. Es braucht nicht betont zu werden, daß dafür eine gute Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung unerläßlich ist.

Die vorliegende Studie breitet in ihrem ersten Teil die Gesamtentwicklung der Speyerer Agende vor der Beeinflussung durch das Rituale Romanum (1614) und ihre Geschicke nach und neben diesem aus. Wer lebendige Entwicklung und Bodenständigkeit liebt, wird die bevorstehende völlige Ablösung durch das deutsche Einheitsrituale nicht unbedingt begrüßen, da nun an die Stelle des oft beklagten römischen Zentralismus ein deutscher zu treten scheint. Das werden vor allem die Diözesen des deutschen Sprachgebietes überlegen müssen, die das Einheitsrituale noch nicht eingeführt haben. Zu loben ist an diesem wie am folgenden Teil neben der wirklich fundierten Darstellung des Entwicklungsganges die vielseitige Verknüpfung der Liturgik mit den entsprechenden Fragen der Seelsorgegeschichte, der Frömmigkeitgeschichte und anderen einschlägigen Disziplinen.

Die Vielfalt örtlicher Liturgie zeigt sich noch mehr im zweiten Teil, der sich in vernünftiger und sachgerechter Beschränkung den Ordines zur Sakramentenliturgie widmet. Künftige Bearbeitungen für andere Diözesen werden diese Ausführungen als Vergleichsmaterial nicht entbehren können. Wenn die Verknüpfung mit weiteren Räumen nicht immer in dem vielleicht wünschenswerten Ausmaße möglich war, so liegt das am wenig fortgeschrittenen Stand der Forschung auf diesem Gebiete. Gerade darum wäre es wünschenswert, wenn diese Arbeit weitere Studien anregte. Von den zahlreichen interessanten Einzelheiten, die wir erfahren, sei besonders der Exkurs über die im Speyerer Dom noch bis ins 16. Jahrhundert geübte bischöfliche Rekonziliation am Gründonnerstag anerkennend hervorgehoben.

Die Benützung der als ausgezeichnete Leistung liturgiegeschichtlicher Forschungsarbeit zu qualifizierenden Arbeit wird erleichtert durch ein Verzeichnis aller Initien liturgischer Formeln und ein Register der Namen, Orte und Sachen. Möge das Buch weiterer Forschung auf dem Gebiete der gewachsenen örtlichen Liturgie zur Anregung dienen und die leider oft geringe Wertschätzung eigenen liturgischen Gutes heben!

Graz *Karl Amon*

Katechetik und Pädagogik

Israel in der christlichen Unterweisung. Vorgelegt von Theodor Filthaut. (Schriften zur Katechetik, Bd. III.) (174.) Kösel-Verlag, München 1963. Kart. DM 8.80.

Dieses Thema, 1952 von P. Déman für Frankreich behandelt, stellt Filthaut nun für den deutschen Raum zur Diskussion. Er zeichnet als Autor im strengen Sinn nur für Einführung und für den ersten Artikel „Die Juden in der christlichen Unterweisung"; denn das Werk ist eine Gemeinschaftsarbeit, die großenteils aus Referaten im pastoraltheologischen Seminar in Münster (Wintersemester 1961/62) gehalten wurden. Es handelte sich dabei um eine Bestandsaufnahme, wie sich unsere gegenwärtige Katechese zur „Judenfrage" stellt und was sich daraus für Konsequenzen ergeben.

Die Abfolge der Themen mag einigen Aufschluß über den gedanklichen Aufbau der Sammlung geben: Nach Filthauts Einführung folgen Franz Sobotta (Wie denken die Jugendlichen heute über die Juden?), Gerhard Bellinger (Die Juden im Catechismus Romanus), Adolf Exeler (Unser Bibelunterricht und die Juden), Karlheinz Sorger (Das Alte Testament, Israel und die Juden im Katechismusunterricht), als letzter Gerhard Teske (Die Juden in der liturgischen Unterweisung). Teske hat auch einige praktische „Beispiele liturgischer Unterweisung über die Juden" angefügt. Fürbittgebete für die Juden beschließen würdig das Werk. Interessant sind die am Ende jeder Untersuchung im „Ergebnis" zusammengefaßten Erfahrungen, wo zum Beispiel offenbar wird, daß sich „das Bewußtsein der Jugend seit 1945 gewaltig geändert hat" und daß der antisemitische Affekt vielfach abgeklungen ist. Zur Frage „Was ist ein Jude?" (S. 15) und zum ganzen Problem hätten mit Nutzen die Adventpredigten Kardinal Faulhabers herangezogen werden können, die 1933 gehalten wurden und ganz präzise, eindeutige Formulierungen bieten. Daß man in Zukunft gewissenhafter Israel in der christlichen Unterweisung behandle, daß man noch mehr von der endgültigen Heimführung dieses Volkes und von seiner Gnadenstunde (nach Röm 11, 25 ff.) sprechen wird müssen und daß unsere Lehrbehelfe in diesem Punkte dringend einer Reform bedürfen, wird als klare Forderung herausgestellt. Ehrlich werden auch die Irrwege einbekannt, die die Judenmission gegangen ist und wie sogar ein heiliger Pius V. in diesem Punkte ein Kind seiner Zeit war. Wer den Juden von

ehedem den Vorwurf macht, daß sie an Christus vorbeigelebt haben, der sehe zu, daß er nicht (in einer zeitgemäßen Form) heute denselben Fehler mache. Auf jeden Fall können wir aus dem Büchlein einiges lernen für die kommende Missionsarbeit „ut omnes unum sint". Und dafür sei dem Autor und dem Verlag aufrichtiger Dank gesagt.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

Das Geheimnis des Alten Testamentes. Eine Wegweisung. Von Theoderich Kampmann. (360.) Kösel-Verlag, München 1962. Leinen DM 22.50, kart. DM 19.80.

Wer sich die Mühe nimmt, dieses Buch besinnlich zu lesen, wird reichlich dafür belohnt. Besonders die Katecheten und Religionslehrer sollten nicht darüber hinwegsehen. Kampmann, der bekannte Münchner Religionspädagoge, macht einen beachtlichen Vorstoß in die kerygmatische Behandlung des Alten Testamentes.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wird der Weg über die exegetische und dogmatische Aufarbeitung des Alten Testamentes in die kerygmatische Ausnützung gewiesen. Durch diesen Überschritt sucht Kampmann einem katechetisch-homiletischen Anliegen gerecht zu werden. Tief empfunden wird die Offenbarungstat Gottes und die menschliche Befindlichkeit, das Heilswirken Gottes am Menschen als das Geheimnis des Alten Testamentes herausgestellt. Grunderkenntnisse alttestamentlicher Offenbarung, göttliches Licht inmitten menschlicher Finsternis werden in der Geschichte Israels sichtbar gemacht, wie das Heil auf den Menschen zuwandert, wie Gott Geschichte macht und wie der Mensch das Heil erlebt. Durch diesen fülligen Durchblick sucht Kampmann das Alte Testament kerygmatisch fruchtbar zu machen. Die ganz andere Gottesführung der Heidenvölker, die naturreligiösen Ereignisse werden dazu reichlich durch Vergleich mit Dichtung, Mythen und Sagen propaedeutisch gesehen.

Im zweiten Teil leitet Kampmann in zwölf Artikeln an, ausgewählte Perikopen und Abschnitte der Genesis exegetisch-dogmatisch zu umgreifen und kerygmatisch auszunützen, das heißt, sie nach der Textmitte hin zu sehen, die sachlich-spirituelle Bedeutung zu erkennen, sie im ganzen der Offenbarungswirklichkeit zu begreifen und für die Nachahmung fruchtbar zu machen. So die Berichte über die Schöpfung, über die paradiesische Menschheit, den Sündenfall, den Bericht über Kain und Abel, über die Gottessöhne und Menschentöchter, über die große Flut und den Turmbau.

Die Darstellung, in die sich wohl manche Fremdwörter besser übersetzt einfügten, ist gründlich und erstaunlich vielseitig. Der Autor benützt die moderne Fachliteratur und verweist in den Teilfragen reichlich auf die einschlägige Literatur biblischer und profaner Art. Mit Vorliebe geht der Verfasser brennenden Problemen bis in die feinsten Verästelungen menschlicher Interessen nach. Der besondere Sinn für Dichtung, Mythen, Sagen gibt dem Ganzen eine angenehme Abrundung. Diese wertvolle Untersuchung ist aus umfassender Geistigkeit, feinem Spürsinn für das Wesentliche und viel Liebe geschrieben und schöpft daraus auch ihre befruchtende Kraft.

Lebensstufen – Glaubensstufen. Wachstum und Krisen des Glaubens. Von Josef Thomas S. J. (200.) Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1963. Leinen S 72.–, kart. S 42.–.

Thomas, ein Seelsorger der Katholischen Aktion in Paris, ist Theologe und Psychologe. Er beschäftigt sich im vorliegenden Buch vor allem mit dem Glaubensproblem im Verlauf des menschlichen Lebens. Der Glaube hat eine Theologie und eine Geschichte. Beiden spürt der Autor nach. Als neue, bestimmende Existenzweise geht der Glaube milieubedingt oder gnadenhaft in die Persönlichkeit ein. Die Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus liefert die Veranschaulichung dafür. Mit dem Reifen und den Krisen der Persönlichkeit nimmt der Glaube die verschiedenen Weisen an, die Thomas in den einzelnen Lebensstufen anschaulich und scharfsinnig schildert.

Das Buch beachtet nicht sosehr den Glaubensursprung, als vielmehr die Schicksale des Glaubens im Verlauf des Lebens. Der Autor schöpft seine Gedanken aus der Hl. Schrift, der Psychologie und der religiösen Erfahrung. Der seltene Scharfblick im Aufzeigen feinster seelischer Vorgänge im Menschen, die Manifestation göttlicher Gnadenvollzüge, die Sichtbarmachung des Ineinander zwischen Göttlichem und Menschlichem zeichnen dieses Buch aus. In jedem Lebensstadium finden die Glaubensvorgänge eine vortreffliche Zeichnung.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

Der Weg, der zur Liebe führt. Für junge Menschen und ihre Erzieher. Von François Goust. Aus dem Französischen übersetzt von Monika Mayr. (288.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 13.80.

Der Verfasser, Arzt in Ivry bei Paris, widmet sein Buch den jungen Menschen, „damit sie auf dem Weg zur Liebe nicht ohne Führung seien". Er möchte ihnen auf einfache Weise die wesentlichen Probleme darlegen, die mit dem Erwachen der Sexualität auftreten (15). Es ist aber keines der üblichen Aufklärungsbücher entstanden. Denn der Verfasser bleibt nicht bei der Physiologie des Geschlechtlichen stehen; er will auch nicht billige Moral predigen, sondern führt auf beachtlichem Niveau zu einem tiefen Verständnis der beiden Geschlechter und ihrer Psychologie. Er erweist sich als erfahrener Wegweiser für junge Menschen auf dem gerade heute so schwierigen Weg von der ersten Begegnung bis zur Wirklichkeit der Ehe und der Ehelosigkeit. Die Schwierigkeiten der jungen Generation, aber auch so vieler Ehen auf dem Weg zur Liebe rühren nach dem Urteil des Arztes davon her, daß diese Menschen nie zur vollen Erkenntnis ihrer selbst und dadurch auch nie zur echten Offenheit für den anderen, zur Liebe gereift sind. Die Umwelt, die Familie und auch die

Schule tragen daran nicht wenig Schuld (S. 121–152). Junge Menschen sollen nicht für alles mögliche, sondern zuerst zur Liebe erzogen werden.
Hervorzuheben ist die klare und ansprechende Darstellung, die jedoch, wie der Verfasser selber am Schluß zugibt, junge Leser manchmal überfordert. Am wertvollsten erscheint die ganzheitliche Schau des Menschen, die richtige Einordnung der Sexualität in die Gesamtpersönlichkeit. „Die Geschlechtlichkeit dient der Liebe und der Menschenwürde." (39, 61.) Auch Eheleute können sich durch dieses Buch immer wieder auf die wesentlichen Voraussetzungen für echte Liebe besinnen. Denn letztlich zählt „nicht die Tatsache, ob man sich für die Ehelosigkeit oder für die Ehe entscheidet, sondern allein die echte Liebe, der ein Mensch in seinem Leben Ausdruck gibt" (287). Diese Liebe führt schließlich ins Geheimnis Gottes, der Liebe ist. „So ist auch der ausgewogenste Mensch der, der am meisten liebt: der Heilige" (284).
Ob jedoch die Kenntnis der Geschlechterpsychologie und die Anstrengung und Konzentration des Willens „allein fähig sind, die Harmonie von Körper und Geist, Gesundheit und Ausgeglichenheit zu sichern" (34) und den Menschen über sich hinaus zu führen zur echten Liebe? Gerade in diesen Fragen wird wohl immer wieder die Verwiesenheit des Menschen auf die Gnade Gottes und der Ruf nach Erlösung offenbar (vgl. Röm 7, 24 f.). Ein anspruchsvolles Buch für junge Menschen, eine wertvolle Hilfe für alle, die junge Menschen führen.
Wels/OÖ. *Johann Marböck*

Mutter und Kind vor Gott. Religiöse Erziehung von der Wiege bis zur Kommunionbank. Von Franz Michel Willam. (Kleine Frauenbibliothek, Bd. XVI.) (187.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth 1962. Pappband DM 6.90, sfr 8.35, S 49.70.
Das vorliegende Büchlein kann als ein wertvoller Leitfaden für die Erziehung des Kleinkindes aufgefaßt werden. Durch das Aufzeigen der veränderten Situation, in der sich der Mensch heute im Vergleich zu früheren Generationen befindet, wird das Verständnis dafür geweckt, warum es heute nötiger als früher ist, sich ernsthaft Gedanken über die Erziehung des Kindes zu machen. Unter neuen veränderten Lebensbedingungen wachsen unsere Kinder auf, und dem müssen die Erzieher und vor allem die Eltern gerecht werden. Der Verfasser zeigt an einfachen Beispielen das geistige Heranwachsen des Kindes. Nur durch das richtige Verstehen der einzelnen Entwicklungsphasen, die der Verfasser bemüht ist, dem Leser klarzumachen, wird eine Erziehung gewährleistet, die dem Werden des jungen Menschen gerecht wird. Der größte Raum ist der religiösen Erziehung gewidmet. Hier wird durch wertvolle Beispiele in den Kapiteln, die sich mit der Erklärung der Bibel, den Zehn Geboten, der Gewissensbildung und der Vorbereitung auf Beichte und Kommunion beschäftigen, vor allem den Müttern wertvolles Rüstzeug in die Hand gegeben.
Immer wieder wird das rechte Einfühlen in die kindliche Seele betont, ein Wesenszug, der vor allem der mütterlichen Frau eigen ist. Dieser mütterliche Geist ist meist auch bei Großmüttern und Tanten zu finden, die den vielbeschäftigten Müttern bei der Erziehung wertvolle Dienste leisten. Die gleiche Gabe sollte aber auch Frauen eigen sein, die im sozialen Dienst stehen oder die als Ordensfrauen mit der Erziehung der Kinder betraut sind. Auch für all diese kann dieses Büchlein ein wertvoller Helfer sein.

Geschlechtliche Erziehung. I. Des Kleinkindes, II. Des Kindes im Volksschulalter. III. Des Kindes in der Reifezeit. Von Dr. med. Brigitte Groh-Nagl. (63.) Verlag Veritas, Wien-Linz-Passau o. J. Brosch. DM –.90, S 5.–.
Die Verfasserin ist bemüht, in der vorliegenden Broschüre bei Eltern und Erziehern das Verständnis für eine richtige geschlechtliche Erziehung der Kinder zu wecken. Sie betont immer wieder, wie sich in allen Altersstufen die sexuelle Erziehung einfügen müsse in die Gesamtheit aller Erziehungsaufgaben. Sie ist nicht ein Teil, den man herausheben und von allem übrigen trennen kann, sie muß vielmehr eingeordnet sein in das Milieu, in dem der junge Mensch aufwächst.
Wir wissen, daß es für viele Mütter ein „schwieriges Problem" ist, ihren Kindern das rechte Wissen auf diesem Gebiet zu vermitteln. Sie trauen sich einfach nicht, mit ihren Kindern darüber zu sprechen, mögen sie auch selbst die richtige Einstellung und Ehrfurcht haben. Vielfach haben sie im Kindes- und Jugendalter in ganz falscher Weise, sei es in falscher Prüderie oder durch die Aufklärung von der Straße, vom Geheimnis des Lebens erfahren. Solchen Müttern wird dieses Büchlein wertvolle Dienste leisten, weil sie hier in der rechten Art und Weise das „Warum, Wann und Wie" vor Augen geführt bekommen. Da aber, wie ja die Verfasserin immer wieder betont, jede Erziehung individuell sein muß und es gerade für diese Fragen wie auch für viele andere kein allgemein gültiges Rezept gibt, wird dieses Büchlein für pädagogisch wenig oder gar nicht geschulte Frauen nur eine erste Hilfe sein können, die ihnen wenigstens Mut macht, sich mit erfahrenen Menschen (Pädagogen, Priestern, Ärzten, Kindergärtnerinnen usw.) für ihren speziellen Fall zu beraten.

Was Buben heimlich fragen. Von Pius Fank. (64.) Verlag Veritas, Linz-Wien-Passau o. J. Brosch. DM 1.–, S 6.–.
Der Verfasser ist der Meinung, dieses Büchlein könne man einem Buben schon im Alter von 11 Jahren in die Hand geben. Er geht davon aus, daß das Kind noch nichts weiß vom Werden des Lebens, daß es nur ein „Anderswerden" in sich spürt. Es scheint mir unmöglich, einem Kind durch das Lesen einer Broschüre, mag sie auch noch so gut gemeint und mit ehrfürchtigen Worten geschrieben sein,

das Geheimnis des Lebens zu erklären. Wenn man bedenkt, daß in diesem Büchlein eine Fülle von Gedanken und Wahrheiten steht, die einem Kinde eingebettet in die Gesamterziehung vermittelt werden sollte, so ist es wohl klar, daß man das vollständige Lesen eines solchen Büchleins nicht einem Kind oder heranwachsenden Jugendlichen überlassen kann. Ein wißbegieriger junger Mensch wird das Vorgelegte in einem Zug durchlesen, und man muß wohl daran zweifeln, ob er das Gesagte so ohneweiters verkraften kann. Wenn es dann gar heißt, das Kind könne jetzt ruhig mit seinen Eltern darüber reden, so dünkt mich das vom Kind her gesehen einfach unmöglich. Wenn vorher kein inniges Vertrauensverhältnis bestand, so daß das Kind die Mutter fragte oder die Mutter ganz selbstverständlich auch über die Frage des werdenden Lebens mit dem Kinde sprach, so wird dieses Verhältnis nicht durch ein paar Zeilen, wenn auch in noch so großer Ehrfurcht gelesen, hergestellt werden können. Es ist wohl auch sehr bedenklich, wenn man in einer Broschüre, die man einem Kinde in die Hand gibt, in der es also selbst weiterlesen kann, solange es will, nach dem Hinweis auf die Liebe zu Vater und Mutter auch von außerehelichen Kindern und Abtreibungen spricht.

Linz/Donau *Herta Fröhler*

Von Fünf bis Fünfundzwanzig. Geschlechtserziehung in Gesprächen. Von Gusti Gebhardt. (174.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1962. Pappband DM 6.80.

„Frau Dr. Gusti Gebhardt, Psychologin mit langjähriger Erfahrung in der Erziehungsberatung, gibt mit diesem Buch einen ungemein praktischen und klugen Leitfaden zur Geschlechtsererziehung. In der Wiedergabe der Gespräche mit ihren eigenen Kindern, mit Schülern und berufstätigen Jugendlichen – Jungen wie Mädchen – zeigt sie an konkreten und übertragbaren Beispielen, wie sich die Geschlechtserziehung ganz selbstverständlich im Rahmen der normalen Erziehung entwickeln muß."

Zu dieser Empfehlung des Verlages kann man nur sagen: Hoc testimonium verum est! Besonders zu erwähnen ist die Ablehnung der gemeinsamen Badestube, das gleichzeitige Baden der Großen und der Kinder in der Familie. Gut ist der Rat, daß schon nach der ersten Menstruation mit der Aufzeichnung der „Menses" begonnen werden soll. Wertvoll ist die Stellungnahme „Selbstbeherrschung oder Selbstbefriedigung". Auch die Frage der Mischehe wird behandelt, so daß kein einschlägiges Problem vom fünften bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahr übergangen wurde.

Linz/Donau *Ferdinand Spießberger*

Aufbruch zu neuem Leben.
Die Kinder wachsen heran. I. und II. Von P. Saturnin Pauleser O.F.M. Je (32.) Miltenberg am Main 1958. Christkönigsbund. Je DM –.50. Bei Mehrbezug Ermäßigung.

Mit der ersten Schrift beschloß der Autor seine lange Kleinschriftenreihe „Unterwegs" für wichtige Fragen des Lebens. Das Heftchen ist unseren alten Leuten geschenkt und bietet schöne, trostreiche Gedanken für den Lebensabend, für die Lebensvollendung des Menschen. Ein sehr brauchbarer Seelsorgebehelf, den man bei Hausbesuchen den alten Leuten in die Hand geben kann.

Die zweite Schrift befaßt sich im I. Teil mit den Grundsätzen christlicher Kindererziehung, mit Schule, Kino, Lektüre, Lebensgeheimnis. Es ist keine trocken-theoretische Darlegung, sondern eine praktisch-verständliche Handreichung für Eltern, deren Kinder im schulpflichtigen Alter sind. Der II. Teil rät und hilft den Eltern bei den inneren Nöten der Jugendlichen, beim Ringen um charakterliche Selbständigkeit. Er stellt ihnen aber auch die Verantwortung für die „Halbstarken" vor die Augen. Auch die Frage nach Beruf und Begegnung der Geschlechter wird kurz gestreift. – Paulesers Art ist einfach und schlicht: Aus der Praxis für die Praxis.

Kirchberg/Tirol *Josef Sterr*

Kirchenteppiche in allen Größen · Fachmännische Beratung
Sowie Vorhänge, Decken etc. kaufen Sie günstig und preiswert bei
RUDOLF RAINBACHER RUDIGIERSTR. 9
Linz, Rudigierstraße 9, neben dem Spital der Barmherzigen Brüder, Tel. 28 9 27
Beste Referenzen. Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

Milch hat Vorrang

Zentral-Molkerei

Linz

Hopfengasse 23

Telephon 24 2 23

BAUSTOFFE · FLIESEN
BEINKOFER

Baustoffe
Fliesen
Boden-
beläge

Beinkofer & Co.

Linz, Hessenplatz 19

Telefon 22 1 63
24 3 55

Neuerscheinungen

FRANÇOIS CHARMOT S. J.

Gebet ist Dialog

204 Seiten / Pappband mit Glanzfolie S 88.—

Gebet ist Dialog, Austausch von Liebe, Vereinigung mit Gott – nicht nur für Auserwählte, sondern für jeden Beter. Deshalb stellt P. Charmot die dreifaltige Liebe Gottes an den Anfang des Weges zum persönlichen Beten.

DOMINIK THALHAMMER S. J.

Bewältigte Gegenwart

176 Seiten / S 58.—

Nicht Weltflucht, sondern Bejahung der großen Zeitaufgaben wird heute von uns gefordert. Das Buch hilft, die vielfältigen Fragen der technisierten Gegenwart klar zu erkennen und dadurch zu meistern.

ELISABETH DES ALLUES

Das Buch von Toumliline

Benediktiner im Herzen des Islam

208 Seiten / 21 Abbildungen auf 12 Tafeln / S 98.—

Eine Dokumentation über das 1951 gegründete Kloster in Marokko. „Toumliline ist da, um Afrika zu dienen" – durch das Zeugnis christlicher Liebe und als Ort der Begegnung zwischen den Konfessionen.

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Neuerscheinung

ERICH WIDDER

Zeichen des Heils

Kirchenkunst der Gegenwart in Österreich

110 Bildtafeln in Schwarzweiß, 7 Vierfarbentafeln, Grund- und Aufrisse für 11 Objekte, 90 Seiten Text, Format 21/28 cm, Ganzleinen, mehrfarbiger Schutzumschlag, Schuber, S 276.— / DM 44.50.

Seit Jahren ist der Mangel an einem zusammenfassenden Werk über die sakrale Kunst der Gegenwart in Österreich spürbar. Diese Lücke wird durch das vorliegende Werk ausgefüllt. Damit erhält die breite Öffentlichkeit zum erstenmal einen Überblick über die kirchliche Kunst der letzten dreißig Jahre, was dazu beitragen wird, manches Fehlurteil zu revidieren.

Wie das vorangegangene Werk „Glanz des Ewigen" ist auch dieser Band auf die Bilddokumentation abgestimmt. Die Qualität der Aufnahmen verdient wieder gerühmt zu werden. Der Text gilt der Einführung und Kommentierung und bietet damit die notwendige Information. Er wird durch willkommene Literaturangaben ergänzt. Der Autor ist um ein sachlich-abwägendes Urteil bemüht. Ein solches liegt auch schon in der Auswahl; die vielen mittelmäßigen Bauten und Einrichtungen, mit denen man mehrere Bände füllen könnte, werden übergangen.

Das Werk wird sicher für längere Zeit das maßgebende Werk auf diesem Gebiet bleiben. Wir können nur hoffen, daß es zu der so notwendigen Besinnung im österreichischen Kirchenbau seinen Beitrag leistet. Christliche Kunstblätter 4/1963.

Vom selben Autor erschien 1961:

Glanz des Ewigen

Sakrale Kunst in Österreich

60 Seiten Text, 154 ganzseitige Abbildungen auf Kunstdruckpapier, davon 14 Vierfarbenbilder, Ganzleinen, mehrfarbiger Schutzumschlag, Format 21/28 cm, Schuber, S 228.— / DM 38.50.

Aufgenommen unter die „Schönsten Bücher Österreichs 1961".

Oberösterreichischer Landesverlag, Linz

DANIEL-ROPS

Jesus in seiner Zeit (Bildband)

252 Seiten / 350 Abb. in Schwarzweiß / 40 Farbtafeln / Leinen S 380.–

Eine glückliche Synthese des bereits klassischen Textes von Daniel-Rops mit sachkundig ausgewähltem Bildmaterial, Reproduktionen großartiger christlicher Kunstwerke, verbunden mit Aufnahmen der biblischen Landschaft und ihrer Menschen. Den Worten der Evangelisten folgend, zeigt das Buch das Leben des Volkes, dem Jesus Christus angehörte, die Sitten und die Gedankenwelt. Manches, was bei der Lektüre der Bibel fremd erscheinen mag, wird hier im Bild anschaulich. Ein Hausbuch für die christliche Familie.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Therese von Lisieux – wie sie wirklich war

Authentische Photographien aus dem Karmel von Lisieux

Einleitung und Bildkommentar P. François de Sainte-Marie

72 Seiten Text mit 3 Tafeln und 1 Zeichnung, 168 Seiten Bilder / Leinen S 185.–

„Durch diesen Band gewinnt das Bild Thereses ungemein an Echtheit und Lebendigkeit. Die Klischees der „hübschen" Therese sind nun ersetzt durch ein viel bedeutenderes und im wahrsten Sinn vielsagendes Gesicht. Was in den selbstbiographischen Schriften zu lesen ist, das kann man hier schauen." „Die Zeit im Buch"

„Was die kleine Heilige von Lisieux der Nachwelt zu sagen hatte, das hat sie in der Geschichte einer Seele im Wort niedergelegt. Was sie ihrer Mitwelt war und was sie auch uns sein kann, das zeigt dieses Buch, das als Photobiographie einer großen Heiligen gewiß einmalig in seiner Art ist." „St.-Pöltner Kirchenzeitung"

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD - WIEN - MÜNCHEN

SCHUHHAUS
Peneder
LINZ, HAUPTPL. 12

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

REICHE AUSWAHL

Alles für den Raucher
Pfeifen Engler
REISEANDENKEN
SCHACHSPIELE
Inh. E. Schille
Linz, Hauptplatz 22

Elektrische u. Gasfeuerzeuge
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- u. Porzellanphotographie
Alle Arten Schilder in Email,
Resopal und Aluminium

Für die Kirchensitze: die schönen, dauerhaften Resopalschilder

Besten Schutz bietet Österreichs ältestes Feuerversicherungsinstitut
OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt
Linz, Herrenstraße 12 · Tel. 26 1 11

Vertretungen in allen Gemeinden Oberösterreichs

Die Fachgeschäfte in Linz!

JOS. SCHACHERMAYER
Landstraße 2–6 u. 13
Das moderne Eisenwarengeschäft
Werkzeuge – Beschläge – Eisenwaren – Sportartikel – Haus- und Küchengeräte

J. RECHBERGER
Zentrale: Ferihumerstraße 6
Filiale: Landstraße 46
Glas – Porzellan – Keramik – Haus- und Küchengeräte – Gaststättenbedarf

Für den Religionslehrer — jetzt komplett

JOHANNES KLEMENT

Handbuch zum katholischen Katechismus

Katechetische Stunden- und Tafelbilder

I. Hauptstück:

Unser Glaube an Gott

144 Seiten / 40 Illustrationen / S 48.—

II. Hauptstück:

Unser Leben in Gott — Unser Weg zu Gott

132 Seiten / 25 Illustrationen / S 48.—

„Eine gründliche und übersichtliche Einführung in die Gestaltung der jeweiligen Lehrstückkatechesen. Über die gewohnte Art ähnlicher Behelfe hinausgehend, enthält dieses Handbuch auch wertvolle Besinnungsgedanken für den Katecheten und — was sicherlich dankbar begrüßt wird — einprägsame Tafelbilder zu den einzelnen Stoffthemen."

„Linzer Kirchenblatt"

Die notwendige Ergänzung zu

JOHANNES KLEMENT

Katholischer Katechismus

242 Seiten mit 57 zweifarbigen Illustrationen und 1 Tafel von Prof. Karl Weiser / S 36.—

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD - WIEN - MÜNCHEN

SCHREIBMASCHINEN



MAYER

Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

Reichhaltiges Lager in Schreib-, Rechen-, Büromaschinen Vervielfältigungsapparate / Eigene Spezial-Reparaturwerkstätte / Sämtliche Büroartikel / Große Auswahl in Füllhaltern / Reparaturen in eigener Werkstätte

Linz (Donau), Bischofstraße 11

Telefon 25 65 35

VERU-die neue Infrarotheizung für Kirchen

Kirchenheizung jetzt planen!

Der Infrarot-Soffittenstrahler „VERU" hat am 17. Juni 1963 nach Abschluß einer fast zehn monatigen Prüfzeit das amtliche Prüfzeichen erhalten.

Was ist neu am „VERU"-Wärmestrahler?

- **Völlige Betriebssicherheit, weil das Heizelement nicht mehr offen liegt.**
- **Höchstmögliche Energieausbeute durch Einlagerung in glasklares Spezialrohr, wodurch der Heizstab eine höhere Temperatur erhält und darum eine stärkere Infrarot-Strahlung bewirkt.**
- **Verschmutzen des Reflektors unmöglich.**
- **Auswechseln der Strahlsoffitte wie eine Leuchtstoffröhre.**

Die Veritas hat auf Grund der guten Prüfungsergebnisse die Lizenzrechte für die Herstellung des „VERU"-Wärmestrahlers erworben. Wer noch heuer eine Kirchenheizung plant, der möge uns schon jetzt zur kostenlosen Erstellung eines verbindlichen Kostenvoranschlages einladen. Die Installation des „VERU"-Strahlers wird durch unsere Vertragsfirma Fritz Urban, Wien, vorgenommen.

VERITAS, Linz/Donau, Harrachstraße 5

kloster schlierbach

Werkstätte für Glasmalerei, Mosaik und Glasbetonfenster

OÖ. GLASMALEREI

SCHLIERBACH, Kremstal, Telefon 7

ROLF GÖGLER

Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes

„Als anfangender Theologe hörte ich die Exegese der Kirchenväter verspotten. Später fand ich, daß die Liturgie und Tradition der Kirche patristisches Schriftverständnis beibehalten haben. Diese Arbeit möchte dessen fundamentaltheologischen Grund suchen. Sie tastet sich über das geistige und religiöse Vorfeld vor, aus dem sich als gewaltiges, gipfelreiches Massiv der Schrifttheologe östlicher Kirche Origenes erhebt, um zu dessen wesentlichen Gedanken über das biblische Wort vorzudringen." (Aus dem Vorwort.)

Die Bibelexegese des Origenes ist nicht einfach Allegorese im Stil der spätklassischen Moralisten oder Darstellung des in den Heiligen Schriften niedergelegten Glaubens der Väter mit Ausdrucksmitteln zeitgenössischer Philosophie, wie weithin bei Philon. Ihr liegt Philologie, und tiefer noch, Sprachphilosophie und Theologie des Wortes zugrunde. Das Werk entwickelt sorgsam, was Origenes dazu griechischem und jüdischem Denken entnahm; wie er etwa den platonischen Exemplarismus zur Lehre über die Analogie von Literalsinn und intendiertem Mysterium verwertete, wie er dem Problem einer Offenbarung des überweltlichen Gottes in welthafter Sprache oder der Frage nach dem Mythologischen in der Schrift begegnete, oder wie fruchtbar für ihn die Auseinandersetzung mit der Gnosis wurde. Nicht die Exegese des Origenes jedoch wird hier dargestellt, sondern deren Grundlagen, die durch ihre Tiefe und Gültigkeit auch heute noch bei der Erhellung moderner Problemstellungen tragfähig sind.

400 Seiten
Leinenband
DM 36.—

Düsseldorf 1963

Patmos

GREGOR VON NAZIANZ

Fünf theologische Reden

Griechischer Originaltext mit deutscher Übersetzung, Einleitung und Kommentar
Herausgegeben von Joseph Barbel
Band III der Reihe Testimonia
Schriften der altchristlichen Zeit

Diese fünf theologischen Reden gelten als Höhepunkt des rednerischen Lebenswerkes des Bischofs Gregor von Nazianz. Der Band bietet zunächst ein Lebensbild des Bischofs. Es folgt eine Übersicht über sein literarisches Werk, über Ausgaben, Übersetzungen und wesentliche Literatur. Die theologischen Reden werden dann in ihrem sachlichen und zeitlichen Zusammenhang und nach Inhalt und Eigenart näherhin untersucht. Der griechische Text ist ein durchgesehener Abdruck der guten Maurinerausgabe. Ihr gegenüber steht die erste deutsche Übersetzung, die sich der Sprache Gregors möglichst anzupassen sucht. Der umfangreiche Kommentar bemüht sich, vor allem den theologischen Gehalt der Reden zu erschließen. Größere Exkurse stehen am Schluß des Bandes. Die Ausgabe kann als Einführung in die Theologie Gregors von Nazianz gute Dienste leisten.

In der Reihe „Testimonia — Schriften der altchristlichen Zeit" sind bereits erschienen:

Band I: Aurelius Augustinus: **Enchiridion de fide spe et caritate,** 1960, 256 Seiten, Leinenband DM 19.80.

Band II: Novatianus: **De Trinitate / Über den dreifaltigen Gott,** 1962, 220 Seiten, Leinenband DM 19.80.

304 Seiten
Leinenband
DM 36.—

Düsseldorf 1963

Patmos

Diese Zeitschrift erscheint jährlich viermal (Jänner, April, Juli, Oktober). Inlandsbezugspreis S 58.—.

Manuskripte, Zuschriften zum Inhalt der Zeitschrift, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu senden an die Redaktion in Linz/Donau, Harrachstraße 7, Österreich.

Verlag: OÖ. Landesverlag in Linz/Donau, Landstraße 41, Österreich.

Bestellungen und Geschäftspost sind an den Verlag zu richten.

Inlandsbezug vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.

Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrgangs nachgeliefert.

Auslandsbezug über die angeführten Buchhandlungen folgender Länder:

Australien: John Hinton & Co., North Sydney, N. S. W., 50, Miller Street.

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, Louvain, 24, rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

England: Parker & Son, Ltd., Booksellers, Oxford, 27, Broad Street.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, rue Cassette.

Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Dekker & van de Vegt, N. V., Nijmegen, Oranjesingel.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Wed J. R. van Rossum, Utrecht, Achter Het Stadhuis.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).
Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12.)

Schweiz: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).

Südamerika: Libreria del Verbo Divino, Córdoba, Avenida Vélez, Sarsfield 74, Argentina.

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, Linz, Harrachstraße 7.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Das Konzil des Volkes Gottes

Von Winfried Gruber

Die pastorale Zielsetzung des Konzils hat mit großer Entschiedenheit die Kirche als das „*Volk Gottes*" in den Blick gebracht. Schon die Ankündigung des geplanten „aggiornamento" konnte als ein Zeichen für ein auf unsere Zeit zu gesprochenes Bekenntnis gewertet werden. Kirche angesichts der Geschichte und in Verbindung mit der geschichtlichen Gegenwart ist der Aspekt, unter dem alle Erörterungen am Konzil stehen. Vielleicht wurde noch nie so viel Rücksicht auf die Umwelt genommen wie jetzt. Dabei wird diese Welt nicht einfach als vorfindliche Größe bestimmt, sondern als das, was sie ist: Frucht der Zusammenarbeit aller, Summe unzähliger Einzelentscheidungen, die über das private Ausmaß zur *Welt*, zum Raum, der uns alle angeht, führen. Die Kirche weiß heute mehr denn je, daß sie in der Vielfalt der Weltfaktoren zwar ein gewichtiger, aber nicht der einzige ist; daß ihr der Aufbau der Welt nicht allein zukommt, sondern sie hierin im Wettstreit mit anderen Mächten steht, die es ebenso ernst und gut meinen, im praktischen Handeln sogar noch wirksamere Methoden beherrschen. *Welt* ist nicht die einzige Aufgabe der Kirche, aber sie ist eine wichtige Aufgabe, für die sie zur Sammlung einer lebenstüchtigen, weltoffenen Gemeinschaft werden muß, die von der Sinnhaftigkeit des Weltgeschehens überzeugt und vom Glauben an die Zukunft der Menschheit durchdrungen sein muß. Ihre Gemeinschaft muß inmitten der aufstrebenden Völker eine Konzentration von Menschlichkeit besitzen, dazu jenes Maß an Erfahrung, das sie zur geistigen Führung tauglich macht. Nach jeder Hinsicht tüchtig kann sie dann den Anspruch erheben, das *Volk Gottes* zu sein. Als solches darf es seine Aufgabe nicht in Weltdingen allein erfüllt sehen, sondern repräsentiert Gottes Oberhoheit über alle Güter dieser Erde, weist ihnen ihre Richtung, ihr Woher und Wohin. „Volk Gottes" ist ein Ordnungsprinzip und bezeichnet die Mitte der Menschen, den Sammlungsort, an dem die Vielen *eins* werden.
Aus dieser Einführung des Begriffes geht hervor, wie er im folgenden verwendet wird: nicht so sehr als biblischer Fachbegriff, sondern als Sammelname für das *Volk der Zukunft*; für ein Volk, das überdauert in eine Zukunft hinein, auf die es ankommt, weil sie von Gott heraufgeführt wird, also nicht nur Ergebnis der Geschichte ist. Dieses Volk ist für die *Geschichte Gottes* da, ob sie nun schon zurückliegt oder erst im Kommen ist. Es ist ein geschichtsgläubiges Volk, darum kann ihm auch die Bedeutung der Gegenwart nicht entgehen.

Die Lage beim Konzil

Beim Abschluß der zweiten Sitzungsperiode des Konzils war die Frage nach dem rechten Ausdruck für das vielschichtige Wesen der Kirche durchaus offen geblieben. Die Kirche wächst in ihre Welt-Aufgabe erst hinein, könnte man sagen, und muß darum ihre Selbstfindung für weitere Aspekte offen halten. In der Ansprache zur Wiedereröffnung des Konzils hat Papst Paul VI. darauf hingewiesen, daß seit dem ersten Vatikanischen Konzil eine Reihe von äußeren Umständen Anlaß war, auf eine Begriffsbestimmung der Kirche hinzuarbeiten: „ . . . die gesellschaftliche Verdichtung der Kultur unserer Zeit, die Zunahme der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Menschen, die Notwendigkeit, die verschiedenen christlichen Bekenntnisse nach einer zutreffenden und einheitlichen, in der göttlichen Offenbarung enthaltenen Begriffsbestimmung zu beurteilen, und ähnliche Umstände mehr[1]." In diesen Worten klingt das Moment der welthaften Existenz der Kirche unmiß-

[1] Herder-Korrespondenz (abgek. HK) 18 (1963) 2, S. 79.

verständlich an: Um sich selbst zu verstehen, ist sie an Entwicklungen gewiesen, um diese Entwicklungen aber messen zu können, muß sie sich selbst immer besser verstehen. Soweit ich sehe, ist die Abhängigkeit der Sinndeutung der Kirche von den in der Geschichte objektivierten Vorgängen noch nie so klar ausgesprochen worden. Man hat gesagt, daß für das Zustandekommen dieses Konzils keine konkreten äußeren Gründe anzugeben seien. Dies mag so weit stimmen, als es nie einen isolierten äußeren Grund geben kann. Immer bestand für die konkrete Existenz der Kirche eine Wechselwirkung von innen und außen, von innerkirchlichen Zielen und außerkirchlichen Wirkungen und umgekehrt. Das Faktum der Einweltlichung – bei Gefahr einer schuldbaren Identifizierung mit der Welt überhaupt – ist mit der gnadenhaften Inkarnation gegeben. Da fragt sich in zunehmendem Maße: Was ist überhaupt innen und außen? Wo verlaufen die Grenzen zwischen Kirche und Nicht-Kirche, zwischen Menschen und Menschen? Dürfen wir nicht sagen, daß der Prozeß der Einverleibung des Alls – gemäß der in Eph. 1, 10 verheißenen Anakephalaiosis – eben der der fortgesetzten Menschwerdung ist, durch die immer mehr Bereiche in eine immer wandlungsreichere Bezogenheit zu Christus gebracht werden? Kommen wir hier mit unseren herkömmlichen Maßstäben noch aus?

War einst die Kirche einer zu einem Großteil unorganisierten Menschheit gegenübergestellt, so ist sie heute eine Organisation unter vielen. Wir sollten darum nicht darauf verzichten, die Kirche als feste Organisation zu betonen, müssen aber verstehen, daß die Kirche als Ordnungsmacht weder bewundert noch allgemein zugegeben wird. Sie kann sich hier mit der gegenwärtigen Menschheit nur auf eine Ebene stellen: als Volk unter Völkern, in einen Sinnzusammenhang gebracht, den sie aber nicht allein bestimmt, sondern mit allen mitzutragen hat. Die Kirche kennt nicht nur das Faktum des Pluralismus, sondern auch die daraus entspringende Aufgabe: Aus den Vielen soll Einheit werden. Es ist klar, daß die eigene Auffassung von Vielheit und Einheit dadurch sehr stark geprägt wird. So vollzieht sie ihre sammelnde Funktion und vermittelt die Teilnahme am gesammelten Gottesvolk, die nicht gleich formale Zugehörigkeit bedeuten muß, vor allem so lange nicht, als die Bedingungen der formalen Zugehörigkeit noch zu abstrakt und geschichtsfremd angesetzt werden. Auch das Volk Gottes bestand nicht von Anfang an, sondern es entstand aus Berufung und Antwort, die sich beide durch die Geschichte hinzogen und an diese gebunden blieben. Auch heute darf es sich nicht als gegebene, zur menschlichen Verfügung überlassene, rein soziologische Wirklichkeit verstehen, die aus eigener Macht Bedingungen zur Teilnahme aufstellen kann. Das Volk Gottes muß geschichtshörig bleiben, als Volk inmitten anderer Völker, als Ereignis des Gnadenwillens Gottes. Die Grundhaltung dieses Volkes ist seine Gläubigkeit. Gerade die Einbettung in den geschichtlichen Zusammenhang mit allen Völkern läßt die Kirche als Volk Gottes erscheinen – in Abhebung und Solidarität zugleich –,

---

Religionspädagogische Ferienkurse in Donauwörth

Vom 27. bis 31. Juli wird ein religionspädagogischer Kurs abgehalten für sämtliche Lehrkräfte aller Schulgattungen. Das Thema „Eucharistiekatechese und Meßopfererziehung" wird theologisch, pädagogisch und schulpraktisch vertieft von Weihbischof Dr. J. Zimmermann (Augsburg), Prälat Dr. H. Fischer (München), Prälat Dr. W. Haerten (Aachen), Domkapitular F. Bauer (München), Rektor G. Weber (Jülich), Prof. H. Hilger (Aachen), Prof. Dr. A. Arens (Trier), J. Quadflieg (Waldrach), Katechetin G. Wimmer (München).

Vom 3. bis 7. August läuft ein pädagogischer Weiterbildungskurs für Lehrerinnen und Lehrer an Volksschulen. Beide Kurse leitet Oberstudienrat Ferdinand Kopp (München). Anmeldungen sind zu richten an Direktor Max Auer, Cassianeum, 885 Donauwörth.

wobei wir so weit gehen können, diesen Zusammenhang auch in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes enthalten zu sehen, dort zwar in der Gegenüberstellung zum „Nicht-Volk" der Heiden, von dem es in seiner Bestimmung aber nicht endgültig getrennt bleiben, sondern sich zur Einsammlung aller Völker öffnen sollte. Volk, das potentiell alle Völker enthält, das ist das Volk Gottes. So läßt sich auch die Diskussion am Konzil über die verschiedenen Bilder der Kirche verstehen, die zum Ausdruck brachte, daß die Bezeichnung „Volk Gottes" deutlicher die Einwurzelung der Kirche in dieser Welt sichtbar macht als irgendein anderer Begriff[2].

Volk Gottes für das Reich Gottes

In diesem Volk ist Gott am Werk. Es begründet sich nicht in einer eigenen Geschichte, die aus seinen autochthonen, rassisch bedingten Wurzeln aufsteigt, sondern in diesem Volk spiegelt sich die Freiheit des göttlichen Handelns. So ist *Israel* Volk Gottes durch einen besonderen Beschluß Gottes, der auf das Heil der ganzen Welt abzielt: „Wenn ihr nun auf meine Stimme beharrlich hört und meinen Bund haltet, so werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein; denn mein ist die ganze Erde! Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein!" (Ex. 19, 5 f.) Warum Gott gerade dieses Volk erwählt, weiß niemand, weil Gottes Gnadenwahl dem Menschen nie einsichtig werden kann. Hierin fühlt sich der Mensch stets vor einen absoluten Anfang gestellt, der sich jeder Erklärung entzieht. Gottes eigene Unerklärlichkeit spiegelt sich in seinem Gnadenwerk, die Unerforschlichkeit seiner Offenbarung (Deut. 7, 6 f.). Der Name „Gottes Volk" ist Ausdruck der Souveränität, seiner unabhängigen Mächtigkeit in Sein und Geschichte[3]. Ohne Verkürzung und Abschwächung wird die Erhabenheit Gottes und sein Besitzverhältnis zum Volk der Erwählung ausgesprochen. Der Ausdruck eignet sich wie kein anderer, um die Absichten Gottes, seinen unbedingten Anspruch auf den Menschen wiederzugeben. Dabei geht es nicht um politische Machtansprüche, sondern um die Hinwendung des Volkes zum einen Gott. Das Leben des Volkes wird Gottesdienst, Erfüllung des Bundes. Hier feiert Gott seine Gegenwart unter den Menschen, sein Volk aber lebt aus dieser Gegenwart und steht vor dem Angesichte Gottes. Die Geschichte des Gottesvolkes wird dadurch bestimmt, daß es in dieser Gegenwart bleiben soll, um sich so seiner einzigartigen Zukunft gegenüber bereit zu halten. Die Heilszeit ist ihm von Gott zugesagt, auf sie ist das Volk verpflichtet. Da es seine kultische Existenz verfehlt, wird als neuer Träger und Erbe der Berufung die ganze Menschheit sichtbar: „Sie sollen mein Volk sein und ich werde ihr Gott sein . . . Ich werde einen ewigen Bund mit ihnen schließen und nie von ihnen ablassen, ihnen Gutes zu tun" (Jer. 32, 38 ff.).
Der *ewige Bund* soll dem Anbruch des eschatologisch Endgültigen Raum geben, das wiederum als ein von Gott verfügtes geschichtliches Ereignis ankommen soll. In Jesus Christus nimmt es Gestalt an, der damit aller Geschichte Anfang und Ziel ist. Alle Berufung erfolgt im voraus durch Jesus Christus, d. h. um seinetwillen und nach seinem Vorbild (Eph. 1, 4). Er ist Repräsentant der Geschichte des Heiles, Haupt der berufenen Menschheit. Über ihn hinaus gibt es keine neue Berufung. Der Neue Bund mit dem neuen Volk ist kein neuer Beschluß Gottes, sondern eine neue Verdeutlichung des einen und desselben Heilsratschlusses, der auch schon im Gottesvolk Israel sichtbar wurde. Der Berufungsprozeß hat aber nunmehr seine höchste Stufe erlangt, die *Volk-Gottes-Idee* ist in eine für diese Weltzeit *höchste Verwirklichung* getreten.

[2] Ebda., S. 97.
[3] Vgl. zur Bedeutung im Licht des AT: N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Oslo 1941, S. 2–50.

Wenn wir von Erben und Nachkommen des alten Gottesvolkes sprechen, so darf dies nicht den Anschein erwecken, als ob es sich dabei nur um eine qualitativ mindere Ableitung handle. Die Struktur der Heilsgeschichte ist so angelegt, daß es nicht „hinunter", sondern nur „hinauf" gehen kann, nicht im Sinn einer deterministisch festgelegten Entwicklung oder eines mechanischen Weltvorganges, sondern im Sinne immer deutlicherer Kundgebungen Gottes. „Zu vielen Malen und auf vielerlei Weise hat Gott früher zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, jetzt am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn . . ." (Hebr. 1, 1 f.). Es kann sich darum das *neue Volk* mit noch größerem Recht „Volk Gottes" nennen als Israel. Wie es falsch ist, die Sünde Adams zur eigentlichen Ursache des Heilswerkes zu machen – in einer verderblichen Harmatiozentrik –, so darf man ebensowenig allein im Abfall und in der Sünde des alten Volkes den Grund für das Eingreifen Gottes im Neuen Bund suchen. Nicht die Sünde, sondern Christus steht im Mittelpunkt. Darum ist auch der Alte Bund nicht abgetan oder verworfen, sondern erfüllt, wobei diese Erfüllung nicht nur ideeller Natur ist, sondern sich im Bereich der menschlichen Geschichte ihren Ausdruck schafft. Aus den Wenigen werden viele, ja alle. Zwar gibt es immer noch das eine Volk Gottes, aber wirksam zusammengefaßt sind *alle Völker* im Sinne eines Geschichtsfortschrittes, der allein im Gnadenwillen Gottes begründet ist. Der Ausdruck „Volk Gottes" darf nicht als Analogiebildung zum alten Bundesvolk verstanden werden, sondern als dessen Überhöhung und für diese Weltzeit letzte Ausdeutung.

Aus diesen Bemerkungen wird auch ersichtlich, daß es über diese Weltzeit hinaus noch eine *weitere „Ausdeutung"* gibt, was freilich voraussetzt, daß wir Zeit und Geschichte zum Jenseits nicht wie unversöhnliche Bereiche in Beziehung setzen, sondern das eine im anderen enthalten sehen. Dies gilt ebenso für die diesen Bereichen zugeordneten Begriffe wie Volk, Reich, Herrschaft u. a. – Vom biblischen Standpunkt der fortschreitenden und sich darin immer mehr auffüllenden Zeit ist in diesem Zusammenhang zu sagen: Christi sichtbare Erscheinung ist die verbindende Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit. Alles Göttliche wird von der Offenbarung aus gesehen, die in Christus an uns ergangen ist, d. h. von einem bestimmten Zeitpunkt aus[4]. In Christus erfüllt sich nicht nur alles Vorangehende, sondern es wird auch alles Zukünftige entschieden. – Das Zentrum der Zeit, der Zeitpol, nach dem hin alles gravitiert, war nach jüdischer Auffassung ausschließlich die Parusie, also etwas rein Zukünftiges. Dagegen ist nach neutestamentlicher Auffassung das Hauptereignis inmitten der Zeit bereits eingetreten. Ihr Zentrum ist gegenwärtig gesetzt. Die Geschichte erhält an diesem Wendepunkt der erfüllten Zeit eine neue, endgültige Richtung. So ist auch der in diese Geschichte eingebettete Begriff „Volk Gottes" endgültig und eindeutig bestimmt: Es ist das Volk, das durch Christus in ein unwiderrufliches *Verhältnis zum Reich Gottes* gebracht ist. Die Korrelation von Volk und Reich macht die Dynamik der Heilsgeschichte aus. Mit dem Sieg Christi hat die Endzeit angefangen, das Eschaton, jene Zeitspanne, in der jeder Augenblick im Zeichen der bevorstehenden Wiederkehr Christi steht. So ist das Volk Gottes durch Christus bestimmt, vorausgesetzt, daß es im *Glauben* für die heilsmächtige Gegenwart der Zukunft *da ist*, daß es im Glauben die Zeit auf ihren Grund hin durchschaut und daran festhält, daß das Himmelreich mitten unter uns ist.

Die Bedeutung, der wahre Sinngehalt von „Volk Gottes" ist demnach nicht von der Vergangenheit, sondern *von der Zukunft abzulesen*. Die einzelnen Stadien in der geschichtlichen Verwirklichung des Gottesvolkes sind Schritte in die Zukunft. Im Neuen Testament wird zwar nirgends vom „neuen" Volk gesprochen, wohl

---

[4] Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit, Zürich[2] 1948, S. 57.

aber vom Neuen Bund (Lk. 22, 20; 1. Kor. 11, 25; 2. Kor. 3, 6; Hebr. 8, 6–13; 9, 15; 12, 24), mit dem das neue Gottesvolk unlösbar verbunden ist (Jer. 31, 31–34). Neu und alt dürfen nicht vom Standpunkt des jeweils lebenden Menschen aus beurteilt werden, das wäre eine einseitige anthropozentrische Einstellung, sondern von ihrem Verhältnis und ihrer Nähe bzw. Ferne zur letzten, jüngsten Zeit, die zugleich Aufhebung, weil Erfüllung aller Zeit bedeutet. Dort ist das *Reich*, das sein Komplementum im *Volk* findet, und dies von Anfang an (Mt. 25, 34). – Das Verhältnis des neuen Volkes zum alten wird an einigen Stellen der Schrift angegeben[5], besonders Röm. 9–11. Gott hat sein Volk nicht verworfen, sondern einen „Rest aus Gnadenwahl" (11, 5) aufbewahrt. Das Heil kommt von den Juden zu den Heiden, bis auch die Bekehrung Israels erfolgt. Die alte Gemeinschaft ist nicht in der aus ihr hervorgegangenen Kirche aufgegangen[6]. Das neue Volk aber ist fortan Träger der Verheißung, „Tempel des lebendigen Gottes, wie es Gott gesagt hat: Ich will bei ihnen wohnen und unter ihnen wandeln, ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" (2. Kor. 6, 16; Hebr. 8, 10). Andere Stellen heben ausdrücklich hervor, daß sich Gottes Erbarmen aus den Heiden ein Volk bereitet (Apg. 15, 14) durch Jesus Christus, „der sich für uns hingegeben hat, damit er uns erlöse von jeder Gesetzlosigkeit und sich ein Volk reinige, das ihm gehört und guten Werken nacheifert" (Tit. 2,14). Wir, „die Gläubigen – das Volk Gottes" (Hebr. 4,3.9), sind die Hörer des Wortes: „. . . Sie werden sein Volk sein und er wird ihr Gott sein" (Geh. Offbg. 21, 3). Am deutlichsten aber steht es 1. Petr. 2, 9 f. zu lesen: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, ein Volk, bestimmt zu Gottes Eigentum, damit es die Ruhmestaten dessen verkünde, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. Die einst Nicht-Volk waren, sind jetzt Volk Gottes, die kein Erbarmen fanden, haben jetzt Erbarmen gefunden." Die besondere Betonung der Berufung hebt hervor, daß es sich um keinen bloß innergeschichtlichen Zusammenhang mit dem alten Gottesvolk handelt, weder um völkische noch um blutsmäßige Bande. Die Berufung führt unmittelbar vom Nicht-Volk zum Volk. Hier gibt es keine Entwicklung oder Herkunft aus Abstammung, das Einigende ist vielmehr allein das Erbarmen Gottes und der Glaube des Volkes. So kann es dennoch eine wahre Abrahams-Nachkommenschaft bilden. Durch den Glauben wird die Verbindung hergestellt, die in die Fülle der Zeit Einlaß gewährt und für die Einheit mit Christus Voraussetzung ist. Der Glaube ist das angenommene Leben, die Antwort auf Gottes Berufung.

Der Galaterbrief sucht in den Kapiteln 3 und 4 den Nachweis zu erbringen, daß die Gläubigen, die Christus angenommen haben, die wahren Nachkommen Abrahams sind. Auch Röm. 4, 11 heißt es: „Das Siegel der Beschneidung empfing er (Abraham) als Zeichen der Gerechtigkeit aus Glauben, die dem Unbeschnittenen zuteil ward, damit er Vater aller Gläubigen werde . . .". Der Glaube ist das tragende Element des Volkes. Durch den Glauben haben wir Anschluß an Christus und bilden so das christliche Volk Gottes. Dem neuen Volk muß die Bindung an Christus ausdrücklich zuerkannt werden, lebt es doch nur in Einheit mit ihm oder – im Bilde – unter ihm als dem Haupt, als sein *Leib*, ein Ganzes nur in Einheit mit dem Menschen Christus Jesus[7]. Wir dürfen die Macht des Glaubens, die alle Kraft des Blutes weit überragt, nicht übersehen. In ihm zeigt sich bereits die Mächtigkeit einer Welt, die nicht mehr durch das biologische Zusammenleben der Menschen, sondern durch

---

[5] Vgl. zur Frage: G. Baum, Die Juden und das Evangelium. Einsiedeln 1963, bes. S. 337 ff.

[6] K. Thieme, Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes. In: F. Holböck-Th. Sartory, Mysterium Kirche, 2 Bde., Salzburg 1962, I, S. 37.

[7] Eine vor allem in bibliographischer Hinsicht sehr umfassende Erörterung zu allen Fragen gibt U. Valeske, Votum Ecclesiae. München 1962. Zum Corpus Christi mysticum S. 196 ff.

das Zusammengerufensein von Gott erbaut ist. Die Vollendung des irdischen Weltprozesses durch den Eintritt des Reiches Gottes geht hier schon unaufhaltsam vor sich.

Das „Volk Gottes" in der Lehrverkündigung

Bei dem innigen Zusammenhang von Volk Gottes und Reich Gottes ist es nicht verwunderlich, daß mit dem Schwinden des Verständnisses für die eschatologische Dimension der Kirche auch die Aufmerksamkeit für das Volk Gottes erlischt. Offenbar stehen wir dieser Wechselbeziehung gegenüber, wenn wir erst in unseren Tagen wieder den Begriff „Volk Gottes" einbürgern müssen. In der großen Kirchenenzyklika „Mystici Corporis" wird der Name nicht einmal genannt!
Kurz vor dem Erscheinen der Enzyklika suchte M. D. Koster O. P. mit besonderer Vehemenz den Sachbegriff „Volk Gottes" gegen das Bild vom „Leib Christi" zu verteidigen[8]. In Schrift, Tradition und aktueller Glaubensverkündigung werde die bildlose Sachbezeichnung der Kirche vorgelegt, hier finde sich der methodische Ausgangspunkt der Ekklesiologie[9]. Das ganze Interesse gilt bei Koster dem heilsgeschichtlichen Verständnis des „Volkes Gottes". L. Cerfaux[10] kam völlig unabhängig zu demselben Ergebnis, dennoch wurde der Volk-Gottes-Ekklesiologie noch schärfster Widerspruch von katholischer Seite zuteil, wogegen die Thesen in der evangelischen Theologie leichter Eingang finden konnten. Auch die 1943 erschienene Enzyklika „Mystici Corporis" konnte und wollte die Bewegung nicht zum Stillstand bringen. Vor allem war es wieder P. Koster, der den Primat des Sachbegriffes „Volk Gottes" weiterhin und mit wachsendem Erfolg vertrat[11]. In liturgischen[12], patristischen[13], kirchenrechtlichen[14] Arbeiten fand er Unterstützung[15].
Der grundsätzliche Wert der Volk-Gottes-Ekklesiologie ist darin gegeben, daß die *heilsgeschichtliche Bedeutung*, der nach allen Seiten hin offene Horizont der Kirche in Erscheinung treten kann. Zur Vergangenheit hin hält sie die Verbindung mit dem alttestamentlichen Volk aufrecht, zur Zukunft hin weist sie auf das Reich Gottes, das von den Glaubenden bevölkert werden soll, für die Gegenwart stellt sie den Zustand des *Überganges* heraus, der Pilgerschaft, der Entfaltung. Katholische Theologie müßte sich von dem Gedanken der *„Kirche auf Wanderschaft"* noch viel stärker inspirieren lassen, von der Überzeugung: Wiederkunft Christi ist Ankunft bei ihm. Dorthin sind wir unterwegs.
Im Zusammenhang mit dem *Konzil* kann mit Genugtuung festgestellt werden, daß die *heilsgeschichtliche Betrachtung* wieder starken Anklang findet und die Wertschätzung der Volk-Gottes-Idee zunimmt. Gewiß darf dies nicht auf Kosten des Leib-Christi-Bildes gehen, da die Glieder des Volkes allein in Christus eingesammelt sind. Es geht hier auch nicht um Benennungen oder gar Definitionen der Kirche, sondern

[8] Ekklesiologie im Werden. Paderborn 1940. – Zur Diskussion vgl.: I. Backes, die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund, in TrThZ 69 (1960) 2, 111 ff.; U. Valeske, op. cit., S. 237 ff.; J. Beumer, Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes? In: Theol. u. Glaube 53 (1963) 4,255-268; A. Winklhofer, Über die Kirche. Frankfurt a. M. 1963, S. 68 ff.
[9] Koster, op. cit., S. 144 f.
[10] Theologie de l'Eglise suivant saint Paul. Paris 1942.
[11] Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Heidelberg 1950.
[12] A. Schaut, Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Meßbuch. Benedikt. Monatsschrift 25 (1949) 187 ff.
[13] J. Eger, Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand. Diss. München 1947.
[14] E. Eichmann – Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex iuris canonici. 3 Bde., Paderborn[5] 1949.
[15] Der Volk-Gottes-Ekklesiologie schloß sich vor allem auch M. Schmaus in seiner „Katholischen Dogmatik" an: Die Lehre von der Kirche, III/1, München 3–5 1958.
B. Hanssler, Das Gottesvolk der Kirche, Düsseldorf 1960, hat dem Gedanken breiten Eingang im Kirchenbewußtsein verschafft.

um zeitgemäße Akzentuierung des vollen Kirchenbildes. In der Eröffnungsansprache zur zweiten Sitzungsperiode trat das Bild von der „pilgernden" Kirche an mehreren Stellen hervor, obwohl das Bild vom „Leib Christi" gleichfalls häufige Verwendung fand. So sagte der Papst in der Einleitung, wo er darstellt, „was bei der feierlichen Begehung dieses Konzils an Göttlichem und Menschlichem sich anzeigt: . . . Hierher kommt mit sicherem Schritt die Kirche nach fast 2000jähriger Pilgerschaft auf dieser Erde . . . und von hier nimmt das Apostelkollegium neu den Pilgerweg durch die Welt und die Zeit auf, dem Ziel entgegen, das über diese Erde und diese Weltzeit hinausweist[16]". An anderer Stelle weist der Papst darauf hin, daß nach der Verabschiedung der Lehre vom Episkopat das Kapitel folgen muß, „das den Aufbau des sichtbaren und mystischen Leibes Christi betrifft, die kämpfende und pilgernde Kirche auf Erden[17]". Auch der *Grund für die viatorische Sicht der Kirche* läßt sich der Rede entnehmen: Christus. „Christus ist unser Ausgangspunkt. Christus ist unser Führer und Weg, Christus ist unsere Hoffnung und unser Ziel[18]". Wir sehen, wie sich gerade in der rechten Betonung der Pilgerschaftsexistenz auch die rechte Beziehung zu Christus herausstellen läßt. Nur eine statische, ungenügend heilsgeschichtliche Betrachtung könnte die Christusverbindung übersehen. Daß diese Verbindung mit dem Bild vom „Leib Christi" am besten wiederzugeben ist, leuchtet ein, weil es kein innigeres Verhältnis geben kann als das zwischen Haupt und Gliedern. Das enge Christusverhältnis gehört zur Struktur des Gottesvolkes, für die kennzeichnende Glaubenshaltung wird Christus selbst als „Führer und Vollender des Glaubens" (Hebr. 12, 2) hingestellt. Als der Hohepriester bestimmt er die kultische Existenz des Volkes, die Hingabe an den Vater. Mit seinem Geist durchseelt er alle Formen des Volkes und macht sie seinem erhabenen Werk gleichförmig. Diesem Zusammenhang galten schon die wichtigen pneumatologischen Abschnitte in der Enzyklika „Mystici Corporis[19]".

Letztlich aber geht alles auf das *Verhältnis Kirche–Gottesreich* hinaus, das ein Verhältnis von Weg und Ziel, von Kampf und Sieg ist. Für die Kennzeichnung dieser spannungsreichen Verhältnisse ist der Begriff „*Volk Gottes*" geeignet wie keiner. Alle Aussagen innerhalb dieser Thematik stehen notwendig unter dem „*eschatologischen Vorbehalt*", gelten nur für das „*Volk unterwegs*", weil rein jenseitige Aussagen noch gar nicht möglich sind. Die Kirche steht hier noch unter dem Rufe Gottes, wird aber in das volle Leben im Worte übergehen. Die Kirche ist nicht das Letzte, das Letzte ist das Reich Gottes (1. Kor. 15, 28). Das bestimmte Eigentumsverhältnis, das in dem Namen „Volk Gottes" unüberhörbar zum Ausdruck kommt[20], zeigt einen Endzustand an in dem mehrfachen Sinn, daß hier Unwiderrufliches und endgültig Letztes ausgesprochen wird. Kann man dasselbe auch vom „Leib Christi" aussagen? In gewissem Sinne ja, denn der wahre, Christus eigene Leib ist in der Auferstehung bereits hineingenommen in das Letzte und so in seine Endbestimmung eingegangen. In dem Maße, in dem die ihm durch Glaube und Taufe Angegliederten noch auf dieser Erde leben, im „Unterwegs", spricht auch dieses Bild die Doppelsituation aus. Der Interimscharakter der Kirche, zugleich aber auch deren endgültige Bestimmung, das Noch-nicht im Doch-schon muß unverkürzt in jeder Bezeichnung mitschwingen. *Im Glauben* wird die Spannweite des noch in dieser Weltzeit lebenden, dem Endgültigen aber bereits gewonnenen Volkes offen gehalten. *Volk Gottes gibt es nur*

---

[16] HK 18 (1963) 2, S. 77.
[17] Ebd., S. 80.
[18] Ebd., S. 78.
[19] Auf die pneumatologische Bedeutung der Enzyklika weist hin F. Malmberg, Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche. Freiburg 1960. S. 117.
[20] Auch die zahlreichen Hinweise auf die „Kirche Gottes" im NT sind hier zu sehen. Vgl. 1.Kor. 10, 32; 15, 9; Gal. 1, 13; 1. Tim. 3, 15 u. a.

im Glauben und gibt es nur als ein Volk Glaubender. So weiß es um den Weg, um das Vorläufige seiner Situation, aber auch um die endgültige Verheißung des Zieles. Der folgende Abschnitt sucht nun zu zeigen, wie der Glaube des Volkes, der Glaube einer wandernden Gemeinschaft, zu seiner eigenen Situation Stellung nimmt, diese aber doch immer vor dem Hintergrund der noch ausstehenden Vollendung sieht. In den vier klassischen Eigenschaften der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität soll diese dem *Volke Gottes* eigene Selbsterkenntnis dargestellt werden. Die Anregungen zum neuen Durchdenken dieser konstitutiven Elemente ergeben sich zwanglos aus dem Konzil.

Glaube an die eine Kirche

Wir betrachten hier nicht die Einheit als Eigenschaft der Kirche um ihrer selbst willen. Die Arbeiten hiezu sind nach Zahl und Qualität unschätzbar geworden und haben das gute geistige Klima mitauferbaut, das heute für ökumenische Fragen besteht. Zwar dürfen wir nicht darüber hinwegsehen, daß echte „Antworten" nur selten möglich sind, da sie entweder ein Teil nicht geben kann oder ein anderer Teil nicht immer hören will, aber ein gewisser Fortschritt zumindest in der Technik der gegenseitigen Verständigung, im Aufbau eines gemeinsamen Vokabulars ist doch wohl gegeben. – Hier soll die Einheit als wirksamer Auftrag an die Kirche, als Friedensprogramm des sehr unterschiedlichen Gottesvolkes gesehen werden. Das Volk Gottes auf seiner Wanderschaft ist von der endgültigen Einheit noch weit entfernt. Wie weit weiß es nun mit dem *Auftrag, in Einheit zu sein,* etwas anzufangen? Das heißt zugleich: Wie weit meistert es sein Schicksal? Wiegt es sich in einem Triumphgefühl, das den Endsieg vorwegnimmt und das Reich der endgültigen Sammlung auf die Erde zwingen möchte? Verrechnet es Einheit auf bestimmte historisch gewachsene Formen oder läßt es sich dazu vom Geist Christi inspirieren? Wir wissen es nicht, wie weit Unternehmungen wie ein Konzil der Einheit dienen, weil wir Gottes Maß der Einheit nicht kennen. *Wir glauben an die Einheit,* was bedeuten will, daß wir hier die Entscheidung Gott überlassen. Formelle Aussagen, die sich leicht mit der gezählten Zahl und der darin begründeten „Einzigkeit" der Kirche verwechseln lassen, müßten hier mit größter Vorsicht gebraucht werden. Man könnte Uniformität, das Fehlen jedes gesunden Eigenseins darin sehen und damit verfechten wollen. Das Konzil hat aber mit aller Deutlichkeit eines an den Tag gebracht: *Einheit ist die Aufgabe auch im innerkatholischen Bereich.* Auch hier ist sie nicht nur ein historisches Faktum, das sich beweisen und anweisen läßt, sondern ein Glaubenssatz, dem wir nur in gläubiger Erwartung entsprechen können, in der Hoffnung auf Erfüllung von oben. Was sich beim Konzil unter den versammelten Bischöfen tut, ist schon mehr als Redefreiheit oder theologische Offenheit. Hier kommen oft Widersprüche zum Austrag, die den starren Einheitsbegriff doch etwas erschüttern. Das Volk zeigt sich mit seinen Führern unterwegs. Einheit als „Auftrag" an die katholische Kirche, nicht nur als stolzer Ruhmestitel besagt: Der Geist der Einigkeit aus Vater und Sohn, die „Seele der Kirche", wie ihn rühmend Augustinus nennt, ist die Garantie für die Vollendung der Kirche. Er ist die einzige, weil bleibende und immer gegenwärtige Lebenskraft des Ganzen. Der Herr der Kirche selbst gibt die Maßstäbe für die Einheit an: Gebet und Heiligung der Jünger (Joh. 17). Einheit ist Frucht der Hingabe an den Willen des Vaters, ist Gnade. Das alles bedeutet sicher ein Umdenken zu dem wir in der harten Schule der Tatsachen erzogen werden. *Wir müssen die übernatürlichen Gaben vor Hierarchie und Gesetz stellen,* und zwar mit weit größerer Ausdrücklichkeit als dies bisher geschehen ist. Nur dann wird die katholische Kirche etwas Neues beizutragen haben, um der allgemeinen Ratlosigkeit abzuhelfen, die sich aller Christen bezüglich der Einheit

bemächtigt hat. Für die im „Weltrat der Kirchen" vereinigten Christen bekennt der Abschnitt 3 des Dokumentes über die „Einheit" demütig den Notstand: „Wir sind noch nicht darüber einig, wie das eben beschriebene Ziel (der Einheit) aufzufassen und mit welchen Mitteln es zu erreichen ist." Wir müssen uns aber darüber einig sein, daß diese Unsicherheit bei den Nichtkatholiken kein Anreiz sein darf, ihnen die hierarchische Praxis der disziplingeübten katholischen Kirche als Allheilmittel aufzwingen zu wollen. Es kann niemand unter eine historisch gewordene Form der Gesetzlichkeit gezwungen werden, wenn er fürchtet, sich damit dem spontanen Antrieb des Heiligen Geistes zu verschließen. Hielte es etwa ein Katholik in seiner Kirche aus, wenn diese eine reine Gesetzeskirche wäre? So sieht sie aber noch der Großteil der Nichtkatholiken und vermutet in den Strukturen der Kirche die starre Architektur eines gesetzgebundenen, engen Geistes. Wir müssen alles tun, um unsere getrennten Brüder die katholische Kirche anders sehen zu lassen: umfassender, geöffnet zur wahren Freiheit der Gotteskinder, die Herrlichkeit und Armut zugleich verbindet. Wir müssen uns einigen nicht um der Kirche willen, sondern *um des Reiches willen*, das auf die Kirche nach dieser Weltzeit folgen wird. Dorthin soll eine im Wort Gottes und im Sakrament neu geschaffene und geeinte Menschheit gelangen. Einheit um der Zukunft willen, *ein Volk um des einen Reiches willen*, das – freilich zeichenhaft – jetzt schon wirklich ist. Einigungsbemühen ist nicht nur eine Frage der konfessionellen Werbemethoden und einiger programmatischer Ankündigungen von Dezentralisierung, Aufwertung des Bischofsamtes usw., sondern ein Bemühen um die rechte Erkenntnis der gemeinsamen Wegsituation, in der *alle* vom Ziele noch entfernt sind. Der Katholik empfindet sehr stark die Notwendigkeit, das historisch Bedingte auszuscheiden zugunsten der „reinen Linien des Anfanges", wie Johannes XXIII. in seinen Konzilsaufrufen immer wieder erklärte. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Anfang dem Ende näher war als unsere Gegenwart, aber doch, daß der Anfang noch deutlicher um das Eschaton wußte, um das Pilgerdasein der Kirche.

Wir müssen auch die Bedenken der reformatorischen Christen ernst nehmen und sie als ständige Frage an uns gerichtet sehen. Sie weisen den Ruf Roms zur Rückkehr nicht aus dem Grund zurück, weil sie Individualisten und Liberale sind, „sondern weil sie die Apostolizität der Botschaft in der römischen Kirche nach wie vor durch außerchristliche Philosophie, durch römisches Recht und durch heidnische Volksfrömmigkeit verfälscht sehen . . .[21]".

Einheit als Auftrag gefaßt, dem wir im Gehorsam und Glauben nachkommen, ergeht aus der Sammlung des wandernden Gottesvolkes. An die Einheit glauben heißt, sie im Blick auf die Zukunft übernehmen.

Glaube an die heilige Kirche

Vielleicht liegt hier die größte Versuchung zu einer triumphalistischen Mißdeutung der Kirche; die Versuchung, aus dem Empfangen der Heiligkeit ein *Haben*, aus ihrem Werden ein statisches *Sein* zu machen. Was heißt es, daß das Volk Gottes an seine Heiligkeit glaubt? Es heißt, daß es sich dabei weggibt an die Heiligkeit Gottes, nicht Volk für sich – autonom und selbstherrlich –, sondern *Volk für Gott, weil es von Gott ist*. Ursprung und Ziel dieses Volkes spiegeln sich in der Wegsituation seiner „Heiligkeit". Glauben heißt gehorchen, dienen. An die heilige Kirche glauben kann nur, wer sie im heiligen Dienst „begehen" will. Gottes Heiligkeit, durch Christus, den Heiligen Gottes, und den Heiligen Geist beider uns mitgeteilt, erfüllt uns schon von drüben her, zunächst als Lebenskraft und Vorausgabe, aber noch nicht als Endgabe. Wir müssen eingedenk bleiben, daß es eine Heilsgeschichte

[21] Valeske, op. cit., S. 104, Anm. 309.

gibt, die sich nicht nur an den sukzessiv in das Weltgeschehen eintretenden Menschen abspielt, sondern die Gemeinschaft der Menschen als ganze betrifft: Von Adam bis zum letzten Menschen gibt es eine einzige Geschichte der Heiligung, ein stetes „unterwegs zum Heil", zu dem der einzelne freilich in einem sehr verschiedenen Verhältnis stehen kann. Doch ist die Heiligkeit des einzelnen nie größer als die des Ganzen. Wir sind immer nur Teilhaber, nie im vollen Sinn Besitzende, solange wir unterwegs sind. „Die Kirche steht zwischen Pneuma und Sarx. Darum ist die Situation die zwischen Synagoge und Reich, das die vollendete Realität sein wird[22]". Immer noch verbindet uns mehr mit der sündigen Welt als mit der schattenlosen Herrlichkeit.

Dem Glauben an die heilige Kirche entspricht *der heiligende Dienst*. Das Vorwort zum Kapitel „Das Volk Gottes und die Laien" im Schema über die Kirche spricht von der fundamentalen Gleichheit der Glieder in ihrer christlichen Würde bei aller Verschiedenheit ihrer Dienste. Das allgemeine Priestertum, der Glaubenssinn des ganzen Volkes und die verschiedenen Gnadengaben der Gläubigen sind die tragenden Lebenskräfte der Kirche. Im heiligen Dienst wächst die Christusförmigkeit des Volkes. Wie zu erwarten, gab es eine Reihe besorgter Hierarchen, die bei der Diskussion über das Laienvolk vor dessen Überschätzung warnten. Erst die fortschrittlichen „Transalpini", vor allem Bischöfe deutscher Zunge, erzwangen hier die rechtgläubige Darstellung des Laientums. – Die Betonung des Dienstes in der Kirche, zu dem Klerus wie Laien gleicherweise verpflichtet sind, bezog auch jene Weihestufe ausdrücklich in die Beratungen mit ein, die schon dem Namen nach den Auftrag zum Dienst enhält: den Diakon. Ob verheiratet oder unverheiratet, ist der Diakon die große Hoffnung der Kirche. Seit langem nur noch Durchgangsstufe, eine Angelegenheit für das Priesterseminar, wird er als selbständige Weihestufe wieder in Kraft treten und das kirchliche Leben vor allem in der Diaspora, Mission, in der verfolgten Kirche und in den Großstädten erhalten und verbreiten helfen.

Die heilige Kirche ist ein Verweisungszeichen auf das Reich der endgültigen Sammlung. Für die Gegenwart ist Ort der Sammlung vor allem die Liturgiefeier, in der aber doch die eschatologische Bedeutung noch stärker unterstrichen werden sollte. Dies gilt für die Auffassung vom allgemeinen Priestertum, für die Sakramente, für den gesamten Kult. Vor allem das Wort hat hier öffnenden Charakter, prophetische Kraft, die in die Zukunft zu weisen vermag. Predigt sollte nicht in dem üblichen „zeitkritischen" Sinn Stellungnahme zur Gegenwart als vielmehr Ankündigung der Zukunft sein. Wegweisend wird sie nur, wenn sie das Ziel des Weges im Auge behält. Das ganze Symbolum als das Bekenntnis zum heilschaffenden Gott muß eschatologische Verkündigung, Lobpreis auf den das Ende der Zeiten heraufführenden Gott sein[23]. Dem Worte Gottes nur den schmalen Raum der vergehenden Weltzeit zuzumessen, ist – gelinde gesagt – eine Schmälerung göttlicher Rechte.

Glaube an die katholische Kirche

Katholizität ist das hervorragendste Kennzeichen der *Öffnung ins Unendliche*. Wer und was immer kommen mag, es soll Aufnahme finden im Raum der Kirche. Gegenüber einer rein äußerlich verstandenen Katholizität wird die innere, qualitative betont. Auch die Enzyklika „Mystici Corporis" kommt darauf an mehreren Stellen

---

[22] Th. Sartory, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienst einer ökumenischen Ekklesiologie. Meitingen 1955, S. 130.

[23] In zwei Aufsätzen hat der Verf. dazu näher Stellung genommen: Die Erwartung der Parusie, in: Bibel und Liturgie 36 (1962) 2, 58–61; Die Dogmatik vor neuen Aufgaben, in: Der Seelsorger 33 (1963) 4, 176–183.

zu sprechen: „Überdies muß Christus deshalb als Haupt der Kirche gelten, weil sein mystischer Leib aus der Fülle und Vollkommenheit der übernatürlichen Gaben schöpft, die Er ihm spendet . . .". „Es war Gottes Wille, in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen" (Kol. 1, 19)[24]. „Dieselbe Mitteilung des Geistes Christi . . . hat auch zur Folge, daß die Kirche gleichsam die Fülle und Ergänzung des Erlösers ist und Christus in jeder Beziehung in der Kirche gleichsam Erfüllung findet[25]". Aus diesen Stellen geht hervor, *wie die Fülle Christi das innerste Wesen der Katholizität ausmacht.* Unbegründet erscheint darum die Kritik der evangelischen Theologie, der zufolge „die geographische und geschichtliche Ausbreitung der römischen Kirche zum Maßstab nicht nur, sondern zur Begründung ihres Wahrheits- und Heilsanspruchs" gesetzt wird[26]. Freilich ist zuzugeben, daß auf die geographische und geschichtliche Ausbreitung Wert gelegt wird, ja gelegt werden muß, da die Wirksamkeit des Weltauftrages sich in der Wirklichkeit der weltlichen Eingründung zeigen muß. Dem Volk Gottes muß für das Wachstum des Glaubens auch ein sichtbarer Raum zur Verfügung stehen.

Im Zusammenhang mit dem Konzil lassen sich aber auch noch einige andere Aspekte herausheben, die für ein vertieftes Verständnis des Katholischen sprechen. In ihrer ersten Botschaft sprachen die Konzilsväter ihren Willen aus, sich mit *der gesamten Menschheit solidarisch* zu erweisen und so dem Volke Gottes seine Rechtfertigung angesichts der Nöte der Zeit zu geben: „Aus allen Völkern unter der Sonne vereint, tragen wir in unseren Herzen die Nöte der uns anvertrauten Völker, die Ängste des Leibes und der Seele, die Schmerzen, die Sehnsüchte und Hoffnungen. Alle Lebensangst, die die Menschen quält, brennt uns auf der Seele . . . Wir fühlen uns mit allen jenen solidarisch, die noch kein menschenwürdiges Leben führen können, weil es ihnen an der rechten Liebe fehlt. Deswegen legen wir bei unseren Arbeiten besonderes Gewicht auf jene Probleme, die mit der Würde des Menschen und mit einer wahren Völkergemeinschaft zusammenhängen[27]".

Die Solidarität mit der Not der Menschen ist die erste Einsatzstelle der Brüderlichkeit. Das Volksbewußtsein erlebt auch sein mit der gesamten Menschheit verwobenes Schicksal. Es spannt sich ein Horizont des Verstehens über die Vielheit der Völker, die fortan nicht mehr vereinzelt, sondern in tätiger Gemeinschaft mit allen den geschichtlichen Auftrag erfüllen sollen. Im Lichte der Katholizität zeigt sich, wie der eigentliche Sinn des Volkes Gottes in der geschichtsmächtigen Bestimmung für alle Völker liegt. Je mehr sich die Menschheit bemüht, auf dem Wege der Einigung voranzukommen, desto aktueller wird die Sendung der Kirche. Ohne Zweifel prägt auch beim Konzil das Bewußtsein der „*Verantwortung für alle*" die Form der Entscheidungen, den Stil des Weltkonzils. Das Schema über die Massenmedien (Presse, Funk, Film, Fernsehen) ist Ausdruck dieser weltweiten Verantwortung, wenn es auch hinter den theologischen Möglichkeiten noch zurückstehen mag. – Das Volk Gottes birgt eine Fülle sehr zeitgemäßer Inhalte, die in den Bemühungen des Konzils bisher immer wieder in Erscheinung traten: Da ist die Fruchtbarkeit des Volkes, die ihm in seinen Familien gegeben ist. Die Einschätzung des Laien hängt damit zusammen, da er es ist, der die Kirche in einem sehr existentiellen Sinn am Leben erhält. Man darf das nicht allein im biologischen Sinn verstehen, sondern muß es aus der Realität des Volkes Gottes, das sich ausbreiten und behaupten soll, erfassen. Jedes Volk hat ferner seine Tradition und Kultur, Ergebnisse seines Weges durch die Geschichte. Die Kirche ist darum für eine welt-

[24] Ausgabe Rex-Verlag Luzern[7] 1958, Nr. 46.
[25] Ebd., Nr. 78. An dieser zweiten Stelle wird Bezug genommen auf Eph. 1, 23: Kirche als Pleroma Christi.
[26] K. G. Steck, Was der Papst über seine Kirche lehrt. In: Die Stimme der Gemeinde 2 (1950) 9, S. 9 f.
[27] HK 17 (1962) 2, S. 102.

weite Vielfalt aufgeschlossen, weil sie Volk aus allen Völkern ist. – Vor allem kommt ihr eine unvergleichliche Friedensaufgabe zu. Zwar geht es letztlich um den Frieden, den die Welt nicht geben kann, aber es geht nicht ohne die Verkündigung des *Friedens für diese Welt*[28]. Als Volk unter Völkern ist die Kirche keine geschlossene Gesellschaft, sondern offen missionarisch, gesandt zu allen, nicht zu erobern, sondern zu gewinnen. Dafür muß sie ohne Zweifel in vielen Einzelheiten noch einladender erscheinen. Es ist noch lange nicht deutlich genug, wie weit sie die Kirche der Armen, der Hungernden, der Wohnungssuchenden ist. Solange hier noch alles so sehr vom Nebel über den Weg verhüllt ist, darf kein Funke eines überheblichen Triumphalismus aufkommen, sondern in Demut müssen wir uns der bescheidensten Zeichen befleißigen, um der Welt vom pilgernden Gottesvolk Zeugnis zu geben. – Mit dem Volk Gottes stellt sich in diesem Zusammenhang auch neu die Frage nach dem *Verhältnis zu den Juden*. Hat dieses Volk nicht auch heute und noch für alle Zukunft die Wegbereitung des Reiches Gottes mitzuverantworten? „Das Heil aus den Juden", wie weit gilt dies für unsere christliche Existenz?[29]

Der Glaube an die katholische Kirche ist die wesensgemäße Haltung des Volkes, das mit aller Bewußtheit seinen universalen geschichtlichen Auftrag erlebt. Hier erfährt es sich als „ein Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern" (Is. 11, 3). Es hat repräsentativ für alle einen Weg „zu Ende" zu gehen und dadurch die Richtung für die Menschheit auf ihrer Wanderschaft anzugeben. Zugleich ist es – vom Heiligen Geist erfüllt – fruchtbar genug, um auch die Vollendung des einzelnen zu gewährleisten. Ohne Zweifel kommt vom Volksdenken her ein starker existentieller Zug in die Kirchenfrömmigkeit. Man muß unter diesem Aspekt einmal die Enzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII. lesen. Eine wahrhaft „dialogische Theologie" bricht sich Bahn, Ausstrahlung der Bundestheologie des Volkes Gottes: Existenz ist Antwort auf den Anruf Gottes[30]. Sie vollzieht sich aber auch nur im Gespräch mit den Gerufenen insgesamt.

Glaube an die apostolische Kirche

Das erstarkende Volksbewußtsein läßt verstehen, daß sich das Volk Gottes in zunehmendem Maße auf seine Würde besinnt. Zum Volk gehören die *Führer auf dem Weg*, das sind die *Bischöfe*, die mit der ganzen Fülle der priesterlichen Gewalt ausgestattet sind. Darum erwartet das christliche Volk gerade in diesem Punkt eine notwendige Ergänzung des I. Vatikanischen Konzils. Nicht Petrus allein hat der Herr die Kirche anvertraut, sondern dem Kollegium der Apostel. Jeder Bischof ist gesetzt vom Heiligen Geist als Nachfolger der Apostel[31] und gehört in die Reihe der von Christus unmittelbar beauftragten Führer des Gottesvolkes.

Diese Tatsache verlangt von uns ein Umdenken. Wir sehen den Bischof meist nur an der Spitze seiner Diözese, halten ihn dort vielleicht für den Vertreter des Papstes oder dessen Befehlsempfänger. Nun ist der Bischof aber alles eher als bloß ein Funktionär des Vatikans. Er ist mitverantwortlich für die ganze Kirche, wenn er auch diese Verantwortung konkret gegenüber einem kleinen Teil, nämlich in seiner Diözese ausübt. Die Gewalt des Bischofs ist keine Abspaltung von der Primatialgewalt des Papstes, sondern geht auf Christus zurück und ist nach ihrem wesentlichen Inhalt vom Herrn der Kirche fest umschrieben. Die Mitverantwortung für die Gesamtkirche kommt darin zum Ausdruck, daß gemäß dem kirchlichen Rechtsbuch das Konzil die oberste Gewalt in der Kirche hat (can. 228). – Weil das Bischofsamt

[28] Vgl. das überzeugende Werk von J. Comblin, Theologie des Friedens. Graz 1963.
[29] H. U. v. Balthasar, Einsame Zwiesprache. Gespräch mit Martin Buber. Olten 1958.
[30] Ders., Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Einsiedeln 1961, S. 65 f.
[31] Nach der Formulierung beim I. Vatikanischen Konzil, Denz. 1828.

nicht nur einer vereinzelten Ortskirche dient, sondern der gesamten Weltkirche, trägt der Bischof mit seiner Diözese mit an dem Auftrag zur Missionierung der ganzen Welt. Rationaler Einsatz der Priester und Ordensleute, der kirchlichen Geldmittel, in allem weiträumige Planung gehören zur Missionsaufgabe der Weltkirche. – Viel stärker als je zuvor wird das Bischofamt als Garant der Einheit in Aktion treten müssen. Da geht es nicht um akademische Religionsgespräche, sondern um den Zusammenhalt der Kirche, die mit aller Anspannung und Dynamik der sich einigenden Welt zu Diensten sein muß.

So müssen auch in dieser Sicht die Zukunftsaspekte besonders herausgestellt werden. Ist das Volk Gottes die Gemeinschaft der Zukunft, dann darf es darin keinen Teil geben, der nicht als Baustein der Zukunft gewertet werden kann. Nach protestantischer Auffassung erweist sich die apostolische Sukzession „in der getreuen Tradierung, schriftgemäßen Interpretation und gegenwartsmächtigen Bezeugung des apostolischen Zeugnisses[32]". Keine Kirche kann umhin, ihre Herkunft aus einem gemeinsamen Anfang zu bekennen. Wie weit läßt sich nun für das Apostolische in der Kirche auch noch die Zukunft in den Blick bringen? Darf diese „Eigenschaft" nur von der Vergangenheit reden? Hier dürfte der Begriff der „Traditio" weiterhelfen. Sie bezieht den Inhalt aus der Vergangenheit und formt ihn für die Zukunft, um weiterzugeben, was überliefert ist. In einem bestimmten Sinn meint sie eine in Korrespondenz mit der Geschichte wirkende Dynamik, die die Kirche vorwärts bringt. Apostolische Tradition ist Herleitung aus einem ersten Ursprung und Hinführung zum letzten Ziel, zugleich auch – da vom Heiligen Geist geleitet – dessen Garantie. Christus selbst ist der *Urapostel*[33], dessen Sendung und Auftrag zu Ende geführt wird durch die apostolische und in den Maßen seiner Sendung lebende Kirche. Die Bereitung des Volkes für das Reich Gottes ist innerster Sinn seines Urapostolates. Hieraus erwächst der konkrete Universalismus der Kirche: Das Ausgesendetsein zu jeder Stunde und zu jedem Raum. Zwar läßt sich mit dem Volk schon im vorhinein der Amtsbegriff sinngemäß verbinden, in einer aprioristischen Konstruktion gleichsam, für das Volk Gottes darf diese Verbindung aber nicht nur in der Analogie zu den menschlichen Gesellschaftsverbänden gesucht werden. Das Amt ist Abbild der väterlichen Autorität, des Vaters in der Mächtigkeit seines Willens. Man darf nicht vergessen, daß die Macht Christi eine verliehene, das Ursprüngliche aber die Allmacht des Vaters ist. So muß auch im Apostolischen der Kirche das Abbildhafte zu erkennen sein, das dann zur Autorität des Vaters führt, dessen Volk Adressat apostolischer Sendung ist. Als Träger der Verheißungen, die ihm wirksam von Anfang an durch alle Sendungen der Väter und Propheten hindurch gegeben waren, trägt es den Messias, den Gesandten Gottes, mitten in seinen Reihen. Einig, heilig, katholisch, apostolisch durch ihn und im Hinblick auf seine Endgestalt ist es unterwegs zum Ziel seiner eigenen Sendung. Apostolisch heißt zutiefst: Zu einem Ziel ausgesandt.

Ergebnis

Wenn es uns gelingt, die „Eigenschaften" der Kirche nicht nur zum Anlaß retrospektiver Betrachtungen zu machen, sondern sie als *Öffnung in die Zukunft* zu nehmen, werden wir der heilsgeschichtlichen Dynamik des Gottesvolkes gerecht. Das Volk Gottes ist unterwegs zum Reich Gottes. Der Weg führt von der Weltschöpfung über den Alten Bund in die Zeit der Kirche, die durch Christus bereits eschatologische Heilszeit ist, in einem unaufhaltsam sich intensivierenden Fortschritt. Auch die

[32] Valeske, op. cit., S. 108.

[33] Nach der Darstellung im Werk von F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, S. 219 ff.

Vorgänge in der „Welt" sind davon erfaßt, weil das Volk Gottes unter den Völkern dieser Welt lebt und sie zur Sammlung um eine heilige Mitte führt: Einigungsbestrebungen, Anstrengungen zur Besserung der menschlichen Existenzbedingungen, die Verfeinerung eines universalen Weltgewissens, Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Zukunft sind wesentliche Kennzeichen der gegenwärtigen Menschheit. Man kann nicht sagen, daß sich darin die – existentiell verstandenen - Eigenschaften der Kirche nur profaniert zeigen, vor allem dann nicht, wenn wir die *allen gemeinsame Wegsituation* beachten.

Dem Volk Gottes ist es aus seiner Zukunftsbestimmung aufgegeben, in allem gegenwärtig zu sein, was einer gemeinsamen Zukunft dient. *Wenn das Konzil sich in diesem Sinn als „pastoral" versteht, als Führer auf dem Wege, dann kann die Kirche sich demütig-glücklich fühlen, das Volk Gottes zu sein, dem die Zukunft gehört.*

Zur gegenwärtigen Diskussion über das Bischofsamt

Von Fritz Hoffmann

Die katholische Theologie hat sich in den letzten Jahren in besonderer Weise dem Bischofsamt zugewandt. Wie die theologische Literatur zeigt, geht es dabei nicht nur um die rechtliche Stellung des Bischofs in der Hierarchie, sondern um viel mehr: um den biblischen Ursprung des Amtes, seine Ausbildung und Entwicklung in der nachapostolischen Zeit und im Verlauf der Kirchengeschichte, um die theologische Erschließung des Episkopates in der dogmatischen Spekulation, vor allem in der Dogmatik der Sakramente. An dieser Untersuchung waren alle theologischen Disziplinen beteiligt, was ein Blick in die Literatur beweist, von der hier nur einige Werke genannt werden sollen:

1. Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Seiner Eminenz M. Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag dargebracht von der Theologischen Fakultät der Universität München. Regensburg 1949. Darin enthalten: R. Egenter, Bischofsamt und bischöfliches Ethos nach dem hl. Thomas von Aquin. M. Schmaus, Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura. J. Pascher, Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik.
2. A.-G. Martimort, De l'évêque. Paris 1946.
3. Y. Congar O. P. et B.-D. Dupuy O. P., L'épiscopat et l'église universelle. Paris 1962.
4. Y. Congar O.P., Saint Église. Paris 1963, 201–349
5. L'évêque dans l'église du Christ. Desclée de Brouwer 1963 (zitiert: L'évêque).
6. Rahner - Ratzinger, Primat und Episkopat. Freiburg 1961.

Das unter 5. genannte Werk ist ein Bericht über ein Symposion, das vom 4. bis 8. September 1960 in Eveux-L'Arbreste über das Bischofsamt gehalten wurde. Er zeigt, in welcher Breite die Theologie des Bischofsamtes entwickelt werden muß, soll sie für eine Theologie der Kirche fruchtbar werden. Beide hängen aufs innigste miteinander zusammen. Das „Zeitalter der Kirche" wird ein „Zeitalter des Bischofs" sein oder es wird bald vergehen.

Jenes Symposion begann mit einer Erörterung der apostolischen Ursprünge des Episkopates nach den Aussagen des Neuen Testaments. In den weiteren Beiträgen und Diskussionen wurde offenbar, wie alle Vorgänge des christlichen Lebens durch ein notwendiges Band mit dem Bischof verknüpft sind: die Verkündigung der Frohbotschaft, die Sakramente, die Missionierung der ganzen Welt, die Theologie und die Arbeit der theologischen Lehrer. Der Bischof stellt so in einer ganz ursprünglichen Weise den „Stand der Vollkommenheit" dar, nicht nur im Sinne der Forderung persönlicher Heiligkeit (Thomas von Aquin), sondern auch als Verwalter und Ausspender der Geheimnisse Gottes (Paulus) und als Theophorus und Myste Jesu Christi (Ignatius von Antiochien). Er ist im Vollbesitz der von Christus ausgehenden Sendung für die Heiligung, Belehrung und Leitung des Gottesvolkes und steht

damit in einer einzigartigen Nähe zum Herrn selbst und zu dem in der Kirche wirkenden Heiligen Geiste.
Aus der Fülle des in der Literatur behandelten theologischen Stoffes sollen drei Fragen herausgegriffen werden:
1. Die *exegetisch-patrologische* Frage nach den apostolischen Ursprüngen des Bischofsamtes.
2. Die *dogmatische* Frage nach dem Wert und Sinn der theologischen Aussagen über das Bischofsamt.
3. Die Frage nach den *theologischen* Fundamenten und Methoden der gesamten Spekulation.
Dabei wird sich zeigen, daß die wesentlichen theologischen Aussagen auch für den Episcopus auxiliaris gelten. Dies mag auch der Grund dafür sein, daß der Papst die Einladung zum Konzil an alle Bischöfe, nicht nur an die Residentiales, richtete und daß Sitz und Stimme in der Aula hat, wer die Bischofsweihe empfangen hat und in rechtmäßiger Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl lebt. (Die Zahl der Jurisdiktionsträger ohne Bischofsweihe, die am Konzil teilnimmt, ist im Vergleich zu der Zahl der Weihbischöfe so gering, daß sie in dieser Sicht nicht berücksichtigt zu werden braucht.)

1. *Die apostolischen Ursprünge des Bischofsamtes.*

Wir sind auf die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte angewiesen. Diese zeigen uns, daß die Bischöfe erst in einem zweiten Abschnitt der urchristlichen Gemeindebildung auftreten[1]. Nur zögernd und vereinzelt wird ihr Titel in den heiligen Texten gebraucht. Meist werden sie zusammen mit den Presbytern oder Diakonen genannt, nicht nur in der Heiligen Schrift[2], sondern auch bei den frühen Vätern[3]. Ignatius von Antiochien bezeichnet die Diakone als seine „Mitknechte[4]". Das schnelle Wachstum der frühchristlichen Gemeinden, die zunächst von den Aposteln selbst, umgeben von einem Rat der Ältesten (Presbytern), geleitet wurden, erforderte die Ausbildung neuer „Ämter", die natürlich ihrem Wesen nach in der Art und Weise der christlichen Religion als Offenbarungsreligion begründet waren. Das Wesen der christlichen Offenbarung besteht jedoch in dem von Gott verkündeten Wort und der von Gott gewirkten Heilstat der Erlösung. Wer immer in den Dienst der Vermittlung des Gotteswortes und der göttlichen Heilstat genommen wird, bedarf der göttlichen Sendung. Daher wird die in der Kirche bestehende Ordnung der Ämter als Hierarchie bezeichnet, weil alle Vollmacht aus göttlicher Sendung stammt, „von oben" gegeben wird. Auch die bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts bestehende kollegiale Spitze der einzelnen christlichen Kirche war – theologisch gesehen – keine demokratische Verwaltung. Die Presbyter- und Bischofskollegien waren sich bewußt, daß sie ihre Sendung durch die Apostel und die „Erstlinge" und so schließlich vom Herrn selbst empfangen hatten. Erst ab 150 etwa setzte sich das Prinzip durch, daß die einzelne Kirche je einen Bischof hatte[5]. Daraus folgt aber auch, daß die ἐπίσκοποι der

[1] Vgl. L'évêque, 33: Les Épiscopes ne seraient venus qu'en une deuxième étape. Leur titre apparaît en effet plus tardivement dans les textes et rarement de façon isolée.
[2] Phil 1, 1. 1 Tim 3, 2 ff; 8 ff.
[3] Vgl. Clem. Rom. 42, 4 f.; Hermas, Vis. 3, 5; Sim. 9, 26–27. Auch die späteren Väter, die über das Bischofsamt sprechen, wußten darum, daß die Namen „Bischof" und „Presbyter" noch nicht festgelegt waren. Vgl. Ambrosiaster: Primi presbyteri episcopi appellabantur. (PL 17, 388) Hieronymus, De Tit. 1, 5–7: Quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant: propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. (PL 26, 563).
[4] Eph. 2; Magn. 2; Smyrn. 12; Philad. 4.
[5] Erst von dann ab gilt auch, was P. Benoit sagt: La tradition ecclésiastique n'a jamais admis plusieurs évêques titulaires dans une même ville. Vgl. L'évêque, 16.

paulinischen Briefe, der Apostelgeschichte und selbst der frühchristlichen Apologeten nicht identisch sind mit den heutigen „Bischöfen[6]". In der frühchristlichen Zeit waren die Namen nicht so festgelegt wie heute, vielmehr bezeichnete man mit dem Namen die Tätigkeit. Der heutige Bischof ist mehr als der ἐπίσκοπος der frühchristlichen Gemeinde. Von ihm hat er das Amt der Obsorge geerbt. Die Aufgaben der Verkündigung und der sakramentalen Wirksamkeit entnahm er den Presbytern und den Diakonen.

Diese Feststellungen erhalten von einer anderen Seite her eine Bestätigung, nämlich durch die eigenartige Stellung, welche die Gemeindeleiter in den paulinischen Gemeinden einnahmen. Paulus bestellte in den von ihm gegründeten Gemeinden Mitglieder aus diesen Gemeinden zu besonderen Aufgaben. Diese wissen sich von ihrem höchsten Herrn, Christus, in Dienst genommen und durch den Heiligen Geist berufen[7]. Sie stehen im Dienst der Gemeinde im Geiste der Liebe, sind dem hl. Paulus als dem Gründer und dem eigentlichen Leiter der Gemeinden untergeordnet[8], werden aber auch von Paulus autoritativ unterstützt, woraus zu erkennen ist, daß ihre Autorität der des Paulus gleichgeartet, wenn auch untergeordnet und eingeschränkt ist[9]. Neben und über diesen örtlichen Gemeindeleitungen hat Paulus noch besondere Mitarbeiter berufen, Titus und Timotheus. Alle empfangen Sendung und Handauflegung von Paulus oder den von ihm Bevollmächtigten und stehen so in der hierarchischen Ordnung der Kirche. Dabei hatten Titus und Timotheus höhere Vollmacht als die örtlichen Gemeindeleiter, obwohl sie nicht für ein bestimmtes Gebiet bestellt waren.

Die Herausbildung des sogenannten „monarchischen Episkopates" ist allmählich erfolgt. Das will sagen, daß die nach und nach an die Spitze rückenden Einzel-ἐπίσκοποι zunächst als Primi inter pares im Bischofs- und Presbyterkollegium galten. Ihre Stellung wurde immer stärker, je ferner die Apostel den einzelnen Gemeinden wurden. Sie erhielten ihre theologische Begründung als „Haupt der Gemeinde" aus dem Bekenntnis der Christen zu dem einen Meister und Herrn Jesus Christus. Um diese Einheit besser und anschaulicher darzustellen, bejahte man den „Einzelepiskopat". Der tatsächlichen Entwicklung folgte die theologische Begründung. Und diese wiederum festigte die hierarchische Stellung des nachapostolischen Bischofs in den Aufgaben des apostolischen Amtes.

2. *Die dogmatischen Aussagen über das Bischofsamt.*

Diese bewegen sich nicht nur auf einem Gebiet und in einem Thema, nämlich dem der apostolischen Nachfolge und der damit garantierten Apostolizität und Einheit der Kirche. Zwar haben die Väter auf dieses Prinzip der Einheit im Kampf mit den Irrlehren den größten Wert gelegt (Cyprian, Tertullian, Irenäus von Lyon). Jedoch schon bei den Vätern finden wir Aussagen über eine im Mysterium des Glaubens und im Sakrament gründende Vollkommenheit der Träger des Bischofsamtes. Ignatius von Antiochien bezeichnet sich als Theophorus und mahnt die Gläubigen, den Bischof wie den Herrn Jesus Christus selbst anzusehen. In der Gegenwart ist die Erörterung der zentralen Stellung des Bischofs in einem vielleicht in der ganzen Geschichte der Kirche noch nie dagewesenen Maße aufgeblüht. Sie hängt aufs engste zusammen mit der Selbstbesinnung der Kirche auf ihr eigenes Wesen. Die Kirche sieht sich heute wieder viel stärker als Weltkirche und damit als

[6] Vgl. L'évêque, 17.
[7] Vgl. 1 Kor 12, 4 ff.
[8] Vgl. 1 Kor 16, 15 f.; 1 Thess 5, 12; Röm 12, 6 ff.
[9] Vgl. dazu die Darstellung von Karl Baus in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Band 1 des Handbuches der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hubert Jedin. Freiburg 1962, 125–128.

Missionskirche, dies jedoch nicht mehr ausschließlich oder vorwiegend im territorialem Sinne, weil heute kaum noch ein Land dieser Erde für die Mission absolutes Neuland ist. Die missionarische Aufgabe besteht heute für die Kirche nicht nur in der horizontalen Weise der Ausbreitung des Glaubens, sondern ebenso entscheidend in der vertikalen Weise einer Heimholung der heidnisch gewordenen Welt, die den Christen, die in ihr leben, anvertraut ist. Der Auftrag Christi, „aller Kreatur das Evangelium zu verkünden[10]", „alle Völker zu seinen Jüngern zu machen[11]", richtet sich zuerst – der Zeit und der Ordnung nach zuerst – an die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe. Papst Pius XI. sagte in seiner so kraftvollen Weise in der Enzyklika „Rerum Ecclesiae" so[12]: „Wenn keiner der Gläubigen diese Pflicht (der Bezeugung des Evangeliums an alle Menschen, auch an die Heiden) zurückweisen kann, darf es dann der Klerus, der durch Christi Berufung und Gnade an seinem Priestertum und Apostolat teilnimmt? Und könnt ihr es, ehrwürdige Brüder, die ihr mit der Fülle des Priestertums ausgezeichnet seid, könnt ihr euch gesandt fühlen nur für euren eigensten Teil, euren Klerus, euer Volk? Wir lesen, daß Jesus befohlen hat, nicht allein dem Petrus, dessen Stuhl wir einnehmen, sondern allen Aposteln, an deren Stelle ihr getreten seid: Gehet in alle Welt! Verkündet das Evangelium aller Kreatur! Die Ausbreitung des Glaubens ist demnach eine Amtsaufgabe, die euch in solcher Weise angeht, daß ihr ohne Zweifel euch mit unseren Bemühungen verbinden und uns helfen müßt, soweit es euer Amt euch gestattet." Von den Vätern seien genannt: Johannes Chrysostomus, der das Wort: „Ihr seid das Salz der Erde", ausdrücklich auf diese missionarische Aufgabe der Bischöfe auslegte. „Nicht eure eigene Seele ist gemeint, über die ihr Rechenschaft abzulegen habt. Nicht in zwei, zehn oder zwanzig Städte, nicht zu einer Nation seid ihr gesandt, wie die Propheten, sondern für die ganze Erde, zu aller Welt[13]." Cyprian sieht den einzelnen Bischof gerade im Hinblick auf die weltweite Aufgabe der Mission in der Einheit des Gesamtepiskopates. „Der Episkopat ist einer. Jeder Bischof ist (diese Einheit) in seinem Teil, ohne Teilung des Ganzen, in der Versammlung, in der Verbundenheit, in der Gemeinschaft mit allen seinen Brüdern, und es gibt nur eine Kirche, die in ihrer Fruchtbarkeit täglich wächst. Una mater foecunditatis successibus copiosa[14]." Diese missionarische Aufgabe ist zweifellos nicht an das Prinzip: ein Bischof für eine Kirche (Diözese), gebunden, was schon durch die kirchliche Praxis der Missionsbischöfe in der apostolischen und in der neueren Zeit bewiesen ist.

Es gibt aber auch noch eine Reihe anderer Merkmale und Aufgaben, die zum Wesen des Bischofsamtes gehören, so in erster Linie die Volkommenheit. In dem Streit um den Stand der Vollkommenheit, der zwischen den Orden und den Weltklerikern im 13. Jahrhundert entstanden war, zögern die beiden großen Schulhäupter nicht, den Bischof grundsätzlich über den Mönch zu stellen. Bonaventura sagt: „Quamquam Praelationis status in perfectione sit altior, Religionis tamen securior . . .[15]" Und Thomas von Aquin lehrt, daß der Bischof auf Grund seiner Stellung zu allem verpflichtet ist, was zur Vollkommenheit gehört[16]. Wenn auch in diesem Text nicht ausdrücklich vom „Stand" der Vollkommenheit gesprochen wird, so ist doch der Sache nach klar gesagt, daß der Bischof aus dem Wesen seines Amtes, seines Standes (Bonaventura) zur Vollkommenheit verpflichtet ist. Doch diese Linie läßt sich weiterziehen bis zur Heiligkeit im objektiven und subjektiven

[10] Mk 16, 15.
[11] Mt 28, 19.
[12] Vgl. AAS 1926; zu folgendem vgl. P. Brautin in L'évêque, 100 f.
[13] Hom. 15 in Matth. (Breviarium Rom. Com. Doctorum).
[14] Vgl. De eccl. cath. unitate, trad. P. de Labriolle, Paris 1942, 13.
[15] Apologia pauperum c. 3, 25 (Opera omnia, Quaracchi, VIII, 251b).
[16] III. Sent. d. 29 a. 8 q. 3.

Sinn, die sich aus der engen Verbindung des Bischofsamtes mit dem in der Kirche wirkenden Heiligen Geist ergibt[17]. Diese Merkmale eignen dem Bischofsamt hinsichtlich der Weihe, die den Bischof sowohl in die Nähe Christi wie in den Mittelpunkt der Kirche rückt. Das Prinzip: ein Bischof für eine Kirche (Diözese) ist daher im Sinne einer theologischen Angemessenheit, nicht in der Bedeutung einer Wesensforderung zu verstehen. In der ersten christlichen Zeit haben die Christen die Einheit ihrer Gemeinden im gemeinsamen Glauben und in der gemeinsamen Liturgie erfahren. Während das Diasporajudentum am gleichen Ort mehrere Synagogen kannte, fanden sich die Christen einer Stadt in *einer* Gemeinde zu *einer* Eucharistiefeier zusammen. Es war auch die Gemeinde, die der anderen Gemeinde geistig oder materiell diente[18].

3. *Fundamentaltheologische und methodische Erwägungen zur Diskussion über das Bischofsamt.*

Die Bedeutung einer kritischen Besinnung auf die theologische Methode und die in der Beweisführung gebrauchten Begriffe wird heute in der Theologie sehr klar herausgestellt[19]. Wir wissen, daß die einzelnen Disziplinen der Theologie heute eine derartige Spezialisierung und Verfeinerung erfahren haben, daß ein bestimmter Gegenstand der theologischen Erörterung nicht mehr von einer Disziplin aus gelöst werden kann, sofern er von allgemeinem Interesse ist. Das gilt vom Bischofsamt, das nicht nur vom Blickpunkt des Kirchenrechtes, sondern auch von dem der Patrologie, der Exegese, der spekulativen Theologie und Pastoraltheologie aus gesehen werden muß. Diese Disziplinen fordern von den einzelnen Fachleuten eine solche Spezialisierung der Methode, daß sie um des Ganzen willen, d. h. letzten Endes um der Wahrheit willen auf die Mithilfe des Kollegen der anderen Disziplin angewiesen sind[20]. Der Grundsatz: ein Bischof für eine Kirche (Diözese) kann im Bereich der Kanonistik zu einer juristischen Fiktion, nämlich zur Weihe eines Titularbischofs für einen erloschenen Bischofssitz führen. Er kann aber in dogmatischer und pastoraltheologischer Sicht als theologische Formel oder theologisches „Modell[21]" für das Einheitsprinzip der Kirche verstanden werden. Das bedeutet, daß der Träger des Bischofsamtes die gnadenvolle Einheit des Gottesvolkes mit Christus, dem unsichtbaren Haupt und dem Gnadenquell, darstellt. Dies geschieht vornehmlich in der Feier der Eucharistie und in der Verkündigung der Frohbotschaft. Es ist in diesem Zusammenhang höchst beachtlich, daß Bazatole in seinem Beitrag: „Der Bischof und das christliche Leben in der örtlichen Kirche[22]" zugleich mit der starken Betonung des Prinzips: ein Bischof für eine Kirche, bekennen muß: „Heute ist der unmittelbare Kontakt zwischen dem Bischof und dem Volk, vor allem bei der Feier des eucharistischen Opfers, äußerst gering[23]." Umgekehrt fiel gerade in der nachapostolischen Zeit den Bischöfen die Aufgabe zu, gegenüber den bereits von den Aposteln beklagten Spaltungen und den Bedrohungen der reinen Lehre das Gottesvolk im Worte Gottes und in der Eucharistie zu einigen.

---

[17] Vgl. dazu den Beitrag von E.-M. Guerry, Épiscopat et Saintité. In: L'évêque, 265–294.

[18] Vgl. zu diesen Fragen: Baus, a. a. O. 173–180.

[19] Vgl. dazu den Artikel von G. Söhngen im L Th K (neueste Auflage) Bd. IV, 452-460.

[20] Vgl. dazu den trefflichen Aufsatz von Karl Rahner in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 82–111.

[21] Zu diesem Begriff hat Johann Auer (Bonn) einen sehr beachtlichen Beitrag geliefert: Die Bedeutung der „Modell-Idee" für die „Hilfsbegriffe" des katholischen Dogmas. In: Festgabe für Gottlieb Söhngen, herausg. von Josef Ratzinger und Heinrich Fries 1963, 259–279.

[22] B. Bazatole, L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'église locale. In: L'épiscopat et l'église universelle. Ouvrage publié sous la direction de Y. Congar, O. P. et P.-D. Dupuy, O. P. Paris 1962, 329–360.

[23] Vgl. a. a. O. 351: Aujourdhui le contact direct entre l'évêque et le peuple, surtout au plan de l'offrande eucharistique, est assez rare.

Man fragt sich, ob heute nicht etwas theologisch zu kurz kommt, wenn man das Bischofsamt in der Hauptsache von der Aufgabe der Leitung der Diözese her sieht und, was den sakramentalen Bereich betrifft, von den Vollmachten her, durch die der Bischof den einfachen Priester übertrifft: Firmung und Priesterweihe. Wenn Bazatole dann fortfährt, daß es heute die Priester sind, die in der Hauptsache das christliche Mysterium mit dem Volk feiern, so muß man sich doch fragen, ob nicht dem Weihbischof, dem Episcopus auxiliaris, hier eine bedeutungsvolle Rolle zufällt, die Verbindung des Bischofs mit dem Volk in der Feier der christlichen Mysterien und bei der Verkündigung des Gotteswortes immer wieder sichtbar zu machen. Die Ordnung der Gesellschaft ist heute gegenüber früheren Zeiten doch sehr gewandelt. Die Praxis, die Einheit einer Gemeinschaft in ihrem Oberhaupt durch bevollmächtigte Stellvertreter zu demonstrieren, ist heute allgemein. Tatsächlich hat auch die Praxis der Kirche dieser Entwicklung Rechnung getragen. Darauf deutet auch eine Bemerkung von Pierre Benoit in dem schon zitierten Beitrag über die apostolischen Ursprünge des Episkopates hin, der auf die Entwicklung der modernen Gesellschaft ausdrücklich hinweist[24]. Zwar mag Benoit an bestimmte Personengruppen gedacht haben; es läßt sich aber doch die Frage erörtern, ob nicht eine amtsmäßige Vertretung und eine Art der personalen Repräsentation des Bischofs durch einen bevollmächtigten und geweihten Stellvertreter in der Konsequenz der heutigen Entwicklung nicht nur der Gesellschaft, sondern der Kirche selbst liegt. Außerdem bleibt zu erwägen, ob die Bildung von sogenannten Personaldiözesen vom Prinzip der Territorialdiözesen aus nicht viel fragwürdiger ist als die Institution eines territorialen Bischof-Stellvertreters. Von mancher Seite wurde empfohlen, die Diözesen so aufzuteilen, daß der Diözesanbischof leichter in unmittelbaren Kontakt mit seinem Volk kommen kann. Von allen anderen Erwägungen abgesehen würde eine solche Maßnahme die Diözesen in ihrer gesellschaftlichen Struktur so verändern, daß ihre geistige Leistungsfähigkeit darunter erheblich leiden würde. Man denke nur an die wissenschaftliche Ausbildung des Priesternachwuchses!

In den einzelnen Wissenschaften, auch den physikalischen und technischen, erkennt man heute immer stärker, daß neben die exakte Forschung auch eine Erwägung der jeweiligen Erkenntnisgrundlagen und der Methodik zu treten hat. Die in den Aussagen verwandten Begriffe müssen auf ihren Bedeutungsgehalt geprüft werden. Dieses Bestreben zeigt sich heute auch in den theologischen Disziplinen und kam auf dem erwähnten Symposion über das Bischofsamt immer wieder zum Ausdruck. Auch in der theologischen Sprache gibt es Begriffe, die mindestens eine gewisse Färbung ihrer Bedeutung durch zeitgebundene Anschauungen erfahren haben. Bouëssé sagt dies vom Begriffe des „Monarchischem" in der Kirche[25]. Mag sich auch der hl. Thomas des Vergleiches der Kirche mit einem Königreich bedient haben, so bleibt es doch ein Vergleich, den man auf dem Fundament seiner eigentlichen Bedeutung verstehen muß. Und dieses ist das biblische Verständnis vom Gottesreich. Das Wort „monarchisch" erhielt jedoch im Gebrauch der theologischen Lehrbücher und der Fachliteratur nicht seine Bedeutung vom biblischen Reich-Gottes-Gedanken her, sondern im Vergleich mit irdischen Ordnungen. Mit französischem Esprit bemerkt Bouëssé dazu: „Mais comparaison n'est pas raison[26]." Theologische Aussagen haben ihre eigene Bedeutung, die sich etwa von einer rein

---

[24] P. Bennoit, Les origines de l'épiscopat. In: L'évêque, 56: Mais on pourrait concevoir, avec l'évolution de la société, d'autres sortes de groupements confiés à un évêque, par exemple un certain milieu social.

[25] H. Bouëssé, Échanges au sein du Collège épiscopal. In: L'évêque, 206: Affirmer que L'Église est une monarchie est d'un simplisme dangereux.

[26] L'évêque, 206. Bouëssé weist hin auf Thomas, IV Sent. d. 20 q. 1 a. 4, wo tatsächlich der Vergleich aus der irdischen Ordnung genommen ist.

juristischen wesentlich unterscheidet, und sie gewinnen nochmals eine eigene Farbe in den einzelnen theologischen Disziplinen. Nur wenn diese Tatsache in der theologischen Kleinarbeit, an der alle Disziplinen der Theologie beteiligt sein müssen, berücksichtigt wird, wird es eine Lösung in der bis jetzt noch nicht geklärten Frage über Bedeutung und Aufgabe des Bischofsamtes in der heutigen Zeit geben, von der Bazatole am Anfang seines Beitrages mit Recht sagt: „La méconnaissance du rôle propre de l'évêque da la vie chrétienne est aujourdhui un fait largement réconnu, mais peu analysé[27]."

[27] B. Bazatole, a. a. O. (vgl. Anm. 22) 329.

Das ständige Anliegen der beglückten und verantwortungsbewußten Ehe

Moraltheologische und pastorale Überlegungen

Von Georg Teichtweier

Die österliche Zeit mahnt den Seelsorger, den Ehen seiner Gemeindeglieder jene liebevolle, sachkundige und besorgte Aufmerksamkeit zuzuwenden, die ihnen wegen ihrer Bedeutung für die Glieder der jeweiligen Familien, aber auch für das Wachsen des Reiches Gottes (Ecclesia corporaliter per matrimonium augetur) und für die lebensstarke und aktiv-missionarische Religiosität der Getauften gebührt. Denn es ist eine Erkenntnis, die sich durch alle Religionen und religiösen Erfahrungen zieht, daß die tiefe Liebeseinheit der Geschlechter und die Nähe zur Gottheit eng miteinander verknüpft sein können.

Gerade im Bereich der Ehe zeigt es sich auch, daß die Nachfolge- und Vorbildethik ihre Grenzen hat. Wir können die Josefsehe, die unter dem besonderen Heilsanruf Gottes stehende jungfräuliche Liebe Josephs zur Mutter des Herrn, nicht zum Leitbild für unsere Normalehen erheben. Unter der ehelichen Keuschheit verstand die Kirche niemals die Virginität, sondern den rechten und gottgewollten Gebrauch der zuletzt in der leiblichen Einigung sich erfüllenden, die Ehepartner beschenkenden und Leben zeugenden Geschlechtlichkeit. Wir können auch nicht die Heilige Familie von Nazareth einfach als Vorbild hinstellen, wenn wir nicht riskieren wollen, daß geistreiche oder frivole Spötter uns augenzwinkernd entgegenhalten: „Nun also, die bewußt gewollte Einkindfamilie ist doch ein biblisches Ideal!"

Wie in so vielen anderen Bereichen unseres Lebens sind auch auf dem Sektor der menschlichen Geschlechtlichkeit und Ehe die Fragen, Sorgen, Überlegungen und Lösungsversuche neu in Gang gekommen. Unter den quaestiones disputatae, den fragwürdigen Problemen heutiger Religiosität, hat neuestens der als Fachmann bestens ausgewiesene Solothurner Regens und Dozent für ärztliche Berufsethik an der Universität Fribourg/Schweiz, Leonhard M. Weber, die schwierigen und noch gar nicht endgültig zu klärenden Fragen um die Natur der Ehe und des ehelichen Aktes neu zur Debatte gestellt[1].

Die folgenden Ausführungen wollen dieses schwierige Feld moraltheologischer und naturgesetzlicher Erörterungen nicht neu bestellen, sosehr wir Weber recht

[1] Weber Leonhard M., Mysterium Magnum. Quaestiones disputatae 19. Freiburg/Basel/Wien 1963.

geben müssen, wenn er sagt: „Wer aber aus priesterlicher und mitmenschlicher Verantwortung der Not (der Ehen) ins Antlitz schaut, bedarf unbedingt einer festen Stütze. Sonst verfällt er in die gleiche Unsicherheit wie die Eheleute selbst. Darum ist von der konkreten Situation der Gläubigen wie vom Gesamt der Heilssorge aus ein ehrliches und aufbauendes Gespräch über die Natur der Ehe sehr notwendig[2]." Unbedingt richtig und unbedingt zuzustimmen ist L. Weber, wenn er die Natur des Menschen in der Ehe nicht bloß statisch aus aristotelischen und stoischen, sicher richtigen, aber nicht alle Wirklichkeiten berücksichtigenden Aussagen bestimmt sein läßt, sondern dynamisch aus dem Heilsanruf und Heilswirken Gottes in der „Neuschöpfung" des erlösten Menschen und aus den „Modalitäten der ehelichen Gemeinschaft" versteht. In einem solchen Naturverständnis der Ehe bleibt auch für die Individualität der Partner Platz und für die so vielfach gewandelten biologischen, medizinischen, soziologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse mindestens in Europa, die alle gestaltend oder gefährdend auf den Bestand und die Wirklichkeit der heutigen Ehe einwirken, daß man sie einfach mit einigen pathetischen und intransigenten Forderungen nicht mehr wegwischen kann. „So hat sich in der abendländischen Weltöffentlichkeit das Verständnis der Ehe und ihrer Aufgaben grundlegend verändert. Der katholische Theologe wird darüber nachdenken müssen, ob diese Veränderung nur ein Unheilsgeschehen darstellt oder ob in ihr auch Gottes Heilswirken in der Geschichte Ausdruck erhält. Da die partnerschaftliche Ehe dem Christus-Kirche-Mysterium stärker zu entsprechen scheint als eine bloß naturale Eheauffassung – so einer das Geschlechtliche nicht nur grundsätzlich abwertet und nur im Opfer und in der Last der Treue das Christliche sieht –, ist unbedingt anzunehmen, daß Gott auch einen gangbaren Weg öffnet für die das Individuelle übersteigende Fülle einer fruchtbaren Liebe[3]."

Das ist in der Tat der Wandel im Verständnis und Erlebnis der Ehe: Sie wird nicht bloß, wenn selbstverständlich immer auch, von ihren Zwecken her gesehen und damit vor allem Verständnis für ihr Sein vorneweg gleich mit vielen Pflichten und Verboten beladen dem zu Ehe berufenen Christen angeboten; man bedenkt vielmehr die Ehe in ihrem tiefsten Wesen, erfragt ihre Güter und ihren eigenständigen Wert und dann erst zeigt man nach der alten Regel agere sequitur esse (das Handeln folgt auf das Sein) die Größe ihrer Bindung an Gottes Schöpferwillen und an Christi Heilswerk auf und leitet so die christliche Lebensordnung in der Ehe nicht mehr als ein Fremdgebot, sondern als seinsgerechte Folgerungen für jeden ab, dem es wirklich ernst um das Glück seiner Ehe und somit um seine Verantwortung für die Ehe zu tun ist. Das Recht zu einer ganzheitlichen Wesensschau der Ehe gibt uns kein geringerer als Pius XI., wenn er in Casti connubii neben der Ehegüterlehre des hl. Augustinus (fides, proles, sacramentum) und neben der Ehezwecklehre des CIC can 1013 § 1 als Möglichkeit, die Ehe aus gläubiger Sicht zu würdigen, zusätzlich aufzeigt: „Diese gegenseitige innere Übereinstimmung der Gatten, dieser beständige Eifer, sich gegenseitig zu vollenden, kann mit einer höchst wahrhaftigen Begründung, wie der Catechismus Romanus lehrt, auch als die vorrangige Grundlegung und Rechtfertigung der Ehe genannt werden; freilich darf man dann die Ehe nicht allzuenge (pressius) als Einrichtung zur rechtmäßigen Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, sondern muß sie in weiterem Sinne (latius) als Vereinigung, Zusammengehörigkeit und Verbindung, die das ganze Leben umfaßt, annehmen[4]." Damit ist der Weg frei nicht nur für eine biologische und physische

---

[2] Ebda 20.
[3] Ebda 42.
[4] Casti connubii. AAS 22, 1930, 548 f. Catechismus Romanus II cap 8 q 13.

Würdigung des Geschlechtlichen, sondern für eine Metaphysik der Geschlechter[5] sowie für eine Theologie der Ehe und Familie[6].
All diese „Aufwertung" der Ehe, der sie tragenden Liebeskräfte und ihrer für das individuelle und soziale Leben gleicherweise unentbehrlichen Funktionen darf allerdings nicht zu der Vermutung verleiten, als sei das ehelose oder gar das jungfräuliche Leben eine Kümmerform menschlicher Selbstverwirklichung und als wäre der Mensch erst vollendet in der ganzheitlichen ehelichen Partnerschaft mit einem geliebten Du. Sehr wohl gilt das aber für den zur Ehe berufenen, von ihrer Größe und Würde ergriffenen und in der fortwirkenden Gnade des Ehesakramentes seinen Heilsauftrag wirkenden Christen.

Wie versteht sich die Ehe als umfassende Lebensgemeinschaft?

Sie muß wohl über dem Auf und Ab von unabwälzbarer Eigenverantwortung und Gemeinschaftsbindung, von körperlicher Einswerdung und entsagender Distanz, von offener Rede und schonendem Schweigen, von jauchzendem Glück und bohrender Sorge, von beständiger Treue und ihren sich wandelnden Ausdrucksformen, die allseitige, alle Bereiche des Lebens durchziehende Liebe der beiden Partner zur Darstellung bringen. Dann genügt es aber nicht, unter ehelicher Gemeinschaft nur die Wachheit und Virulenz des Sexus zu sehen. Ihm voran muß die *Eros-Liebe* stehen[7]. Sie umfängt den geliebten Menschen als Gesamtpersönlichkeit, in seiner Leiblichkeit, die den Geist transparent werden läßt, in seiner Geistigkeit, die sich im herzlichen Gutsein, in Wort und Tat verleiblicht. Die Erosliebe weiß sich glücklich, wenn sie dem geliebten Gatten Freude schenken darf. Sie ist eine Ausformung des amor complacentiae, der Liebe des Wohlgefallens. So wie Platon im Mythos den vom Eros ergriffenen Menschen in großer Sehnsucht zu immer leuchtenderen Höhen aufsteigen läßt, schenkt die eheliche Erosliebe dem Partner auch im Falle eines menschlichen Versagens das immer neue Vertrauen, daß er in seinem Leben und durch seine eheliche Gemeinschaft zu immer größerer Reife gelangen werde. Man möge in solchen Erwägungen keine falsche Romantik vermuten, sondern den Lebenswillen vieler bewußt ihre Ehe führenden Menschen darin erkennen! Die Ausdrucksformen des Eros sind die Zärtlichkeit und das Gespräch, das Zeithaben füreinander und das lebendige Interesse aneinander, das taktvolle gegenseitige Sichaufmerksammachen auf Fehlhaltungen, Fehlleistungen und Versäumnisse, vor allem das Vertrauen in den Wert und Lebensernst des Geliebten, und daraus entspringt die gegenseitige Geduld.
Daß die sogenannten „Aufklärungsbücher" über eheliches Glück und eheliche Liebeserfüllung die erotische Liebe kaum erwähnen, ist die große Lüge und die verkehrte Wegweisung, deren sie sich schuldig machen. Wer darum ihnen ausschließlich sich anvertraut, sieht in der *Sexus-Liebe*, in der Urmacht des geschlechtlichen Angezogen- und Einswerdens allein und ausschließlich die Lebensmitte der Ehe. Nichts aber ist falscher als das. Der isolierte, ohne Erosbindung rauschhaft den Partner genießende Sexus kennt nicht die Dauerbindung der Treue, speziell

[5] Großartig war schon der Versuch von Bernhart J., Der eheliche Mensch in De profundis. Leipzig 1939², 75–139. Ferner Arnold Frz. X., Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte der Theologie und Seelsorge, in Beiträge zur Sexualforschung, herausg. v. Bürger-Prinz H. und Giese H., Heft 1, 1–12. Stuttgart 1952. Auer A., Art. Geschlechtlichkeit in Handbuch theologischer Grundbegriffe, herausg. von Fries H., Bd. I 498–506, München 1962, dort weitere Literatur. Aus der Anglikanischen Theologie neuestens Bailey D. S., Mann und Frau im christlichen Denken. Stuttgart 1963, mit einem Abschnitt „Auf dem Wege zu einer Theologie der Sexualität"!

[6] Auer A., Zur Theologie der Familie, in Arzt und Christ 3–4. Salzburg 1963, 186–198; vertiefend dazu sei hingewiesen auf das Buch des gleichen Autors, Weltoffener Christ. Düsseldorf 1963³, 212–265.

[7] Fälschlicherweise werden in der Alltagssprache Eros und Sexus einander gleichgesetzt.

beim Mann. Wo nicht der ganze Mensch, sondern nur sein Geschlecht bejaht und gesucht wird, sinkt der Partner zu einem Exemplar in der Gattung herab, dessen man oft schon nach kurzer Zeit überdrüssig geworden ist, während die nun voll erwachte und nie zu befriedigende Geschlechtslust nach dem neuen Erlebnis verlangt. Die Tragödie vieler Ehen, die sich in der begehrenden Liebe, dem amor concupiscentiae, nur genossen haben und dann zerbrochen sind, ist eine Bestätigung des Gesagten. Joachim Bodamer[8] wirft speziell dem innerlich der Technik ausgelieferten Mann vor, daß er nur noch des kurzfristigen Sexualgenusses fähig, jedoch zur wahren geschlechtlichen Liebe untauglich sei. In bitteren Worten klagt er die jeder Scham bare Herausstellung der sexuellen Reize und Geschehnisse in Film, Reklame und Fotografie an, die speziell junge Menschen glauben macht, die Auslösung der Sexualspannung sei gleichbedeutend mit Liebe: „Die Sexualität der Jugendlichen, die Eros werden soll, indem sie durch Seele und Geist sich prägt, wird so auf der tieferen Ebene der Funktion, der Versachlichung und Anti-Intimität festgehalten, fixiert und bleibt persönlichkeitsfern[9]."

Freilich ist zu fragen, wie es zu dieser exzessiven Hemmungslosigkeit gekommen ist. Ob hier nicht die konträre Antwort gegen eine einseitige biologistische Bewertung des Geschlechtlichen laut wird, das ausschließlich nur der Zeugung zu dienen hatte, losgelöst von seiner personalen Zuordnung? J. Bernhart schrieb schon vor 25 Jahren die mahnenden Worte[10]: „Die theoretische Losreißung des Geschlechtslebens vom Persönlich-Sittlichen wird am ehesten dort geschehen, wo dieses selbst nichts mehr halten kann, weil es selbst auch von nichts mehr gehalten wird. Die praktische Folge . . . wird sein, daß die Biologie ausschließlich über Sinn und Gesetz des Geschlechtlichen verfügt . . . und daß sie den Menschen entwöhnt, sich selbst, die Lust, die Zeugung, die sinnliche Liebe und endlich den Zug der Herzen zueinander auch nur in ihrer menschlichen Bedeutungsfülle zu betrachten, geschweige als Gleichnisse des bonum effusivum sui, des Gottes, der sein Sein und Seligsein abbildlich in der Welt der Kreatur ausbreitet oder gar als Angebote aus dem Reiche Gottes zur Verwirklichung dieses Reiches . . . Dann geht das Denken aufdringlich nur von Leib zu Leib, es geht in der Horizontale der Geschlechterfolge, der phallischen Linie, der Zeugungskette, des Erbstroms, und sie weiß der Generation keinen anderen Sinn, als daß sie der Schoß der nächsten ist." Unsere Lehre und Verkündigung muß sich sehr ernstlich prüfen, ob wir nicht manchmal mit unserer Meinung, die Betätigung der Geschlechtlichkeit in der Ehe sei nur im Zusammenhang mit der Zeugung von Nachkommenschaft sittlich vertretbar, auch den hedonistischen Gegenschlag in den nackten, im tiefsten nur egoistischen und liebeleeren Geschlechtsgenuß mitverschuldet haben!

Gespeist war diese Auffassung durch die subjektiv ehrliche, weil der nötigen biologischen Erkenntnisse noch ermangelnde Meinung, die Geschlechtlichkeit des Menschen sei im wesentlichen der des Tieres vergleichbar. Nichts aber ist verkehrter als dies. Die Sexualität des Tieres ist ausschließlich trieb- und instinktgelenkt, sie ist nur wach in der Zeit der Brunst und dient ausschließlich der Erhaltung der Art, also dem Zeugungszweck. Die Geschlechtlichkeit des Menschen aber ist im Normalfall von der Pubertät an immer wach, der menschliche Instinkt aber ist bei weitem unsicherer. Damit ist die rechte Ordnung und der sinnvolle Gebrauch der Geschlechtsmacht in die höhere menschliche Veranlagung der sittlichen Verantwortung gegeben. Auch und gerade im Geschlechtlichen wird die Personwürde des Menschen deutlich. Schon von der natürlichen Anlage her ist die menschliche Geschlechtskraft nicht ausschließlich dem Zeugungszweck zugeordnet. Wir kennen

---

[8] Der Mann von heute. Seine Gestalt und Psychologie. Stuttgart 1961³.
[9] Ebda 121.
[10] De profundis 113 f.

doch nicht nur die exokrine Sekretion in den Keimzellen des männlichen Samens und des weiblichen Eies, sondern auch die endokrine, in den Geschlechtshormonen, die zusammen mit dem übrigen hormonalen Haushalt einen wichtigen Faktor für das Gesamtbefinden des Menschen darstellen. Und selbst wenn man die Funktion der Keimzellen für sich bedenkt, kommt man zum Schluß, daß die generative Kraft nicht der einzige Inhalt menschlicher Geschlechtlichkeit sein kann. Wenn im Laufe eines Monatszyklus der geschlechtsreifen Frau normalerweise nur ein einziges Ei zur Reifung gelangt und dann wieder nur etwa 10–12 Stunden lang befruchtungsfähig ist, wenn zwar beim Manne in einem einzigen Ejakulat mehrere hundert Millionen Samenfäden in die weiblichen Geschlechtsorgane geschleudert werden, davon aber nur ein einziges Spermium das weibliche Ei trifft und wenn die Zeugungsfähigkeit des männlichen Samens im weiblichen Organismus nur 48 Stunden anhält, dann zeigen uns diese biologischen Tatsachen, daß die Geschlechtlichkeit nicht einzig die Zielbestimmung haben kann, neues Leben zu wecken. Diese Erfahrung und das Wissen, daß die Geschlechtsmacht in der menschlichen Gesamtpersönlichkeit integriert ist, berechtigen uns zu sagen, daß die leibliche Totalvereinigung in der Ehe auch personale Bezeugungskraft hat, das Sichtbarwerden der Gattenliebe, die Realisierung des Gotteswortes, daß die zwei Menschen, die in ihrer totalen ehelichen Liebe alle natürlichen Bande ihrer bisherigen Familie und Verwandtschaft in die zweite Linie gestellt haben, um fortan in erster Linie füreinander da zu sein, nun ein Fleisch, ein Leben geworden sind[11]. Auch das Erleben der höchsten Geschlechtslust auf dem Gipfel der Vereinigung ordnen wir heute nicht mehr nur der Vorstellung unter, daß diese Lust die Gatten bereiter machen soll, die Last des in dieser Stunde empfangenen Kindes anzunehmen. Das selige Ineinanderversinken bedeutet in der Sprache des Alten Testaments zugleich ein ganz tiefes und wesentliches „Erkennen", also wiederum eine gesamtmenschliche und personale Äußerung!

Dann aber ist es klar, daß es im ehelichen Einswerden nicht nur um einen Aktvollzug sich handeln kann, der in seinem natürlichen Ablauf nicht durch Absicht gestört oder zerstört wird, sondern daß die Stunde der Zweiheit in der Einheit auch alle Zeichen einer personalen Liebe tragen muß. Die Natur des ehelichen Aktes kann man für den Menschen nicht bestimmen, in quantum est animal, sondern in quantum est homo. Wenn es darum heute in gläubigen Ehen zu einer echten Kultur der ehelichen Liebesgemeinschaft kommt, wenn insbesondere die Frau sich nicht als ein Wesen erlebt, das vom Mann auf Grund des debitum coniugale nur „genommen" wird, sondern als das geliebte Du, das vom Mann in Ehrfurcht und Liebe zum vollen Genuß dieser Stunde geführt wird, so kann man auch bei strengsten moraltheologischen Maßstäben dahinter nichts Unerlaubtes oder Bedenkliches, sondern im Letzten die Sichtbarwerdung der ehelichen Liebe erkennen. Negativ ausgedrückt heißt das: Es hat sicher in vielen Ehen der Christen, denen aus bestimmten Tabuvorstellungen vergangener Zeiten nichts von der ganzen Wirklichkeit der Geschlechtlichkeit und ihrer Verlebendigung in der Ehe gesagt wurde, Intimbegegnungen gegeben, die in ihrem äußerlichen Ablauf völlig tadelfrei waren, insofern kein bewußter Eingriff erfolgte, die aber eine Versündigung gegen die eheliche Liebe gewesen sind, weil insbesondere die Frau sich nur als Objekt und nicht als Person in diesem Geschehen wußte! Der Kauf halb wahrer und einseitiger „Aufklärungsbücher" wäre nicht so groß, wenn die Wissenden den Mut und die rechte Weise gefunden hätten, den ganzen Inhalt der Geschlechtlichkeit in der Ehe ihre Mitmenschen wissen zu lassen. Wer es außerdem gelernt hat, die Stunde der Vereinigung recht zu genießen, der braucht nicht die stets wiederholte Häufigkeit dieses Aktes, er kann auch warten und enthaltsam leben. Nur der stets

[11] Gen 2, 24.

Unbefriedigte sucht durch eine zahlenmäßige Häufung der Vereinigung sich selber einzureden, er erfahre seine Ehe in ihrer Fülle.

Gekrönt wird die eheliche Liebe von der *Agape*, von der gottgegebenen und Gott als die höchste Liebeserfüllung des Lebens wieder suchenden, gnadenhaften Liebe. Sie wird insbesondere durch das Sakrament der Ehe den Gatten fortwirkend angeboten. Indem die Kirche neben dem ordo das andere Standessakrament des matrimonium kennt, müssen wir auch mehr als bisher von einer göttlichen Berufung zur Ehe reden, wo wir mehr oder minder ausschließlich nur vom Beruf zum Priestertum oder Ordensstand gesprochen haben. Denn auch von der Ehe gilt das Herrenwort, „wer es fassen kann, der fasse es[12]". Wie für den kommenden Kleriker, den Ordensmann und die Ordensfrau eine intensive Vorbereitung notwendig ist, muß dies in steigendem Maße auch für die „Ehekandidaten" gefordert und ermöglicht werden. Mancher junge Mensch würde dann vielleicht einsehen, daß er für die Ehe gar nicht geeignet ist. Immerhin sagen uns einsichtige Kenner, daß etwa ein Drittel der Verheirateten eigentlich nicht verheiratet sein dürfte. In der Agape weiß sich der Verheiratete für das ewige Heil seines Partners verantwortlich, im wahrsten Sinn als seinen ersten Seelsorger. „Die Tatsache, daß sich die Brautleute selber das Sakrament spenden, bringt sprechend zum Ausdruck, daß sie damit in ein ‚priesterliches', seelsorgerliches Verhältnis zueinander treten[13]." Darum wird der Christ auch noch den Gatten in Liebe annehmen und bejahen und bei ihm bleiben können, der durch seine charakterlichen Defekte der Erosliebe nicht mehr würdig ist, zu dem auch im Sexusbereich nichts mehr lockt. Hier haben wir jene Liebe in der Ehe, die unter dem Kreuze steht, die auch heute glaubhaft werden läßt, daß Christi Erlösungstat fortwirkt.

Die ganze Tiefe der christlichen Ehe wird in Eph 5, 22–33 ausgesagt oder besser nur angedeutet, weil Worte es eben gar nicht vermögen, das „große Geheimnis in Bezug auf Christus und die Kirche" auszuschöpfen, weil das immer nur in der konkreten Ehe erfahren und gelebt werden kann. „Dieser Heilssinn der Ehe besteht eben darin, daß sie den Liebesbund zwischen Christus und der Kirche darstellt, und zwar im Bild und in der Wirklichkeit. Die Liebe Christi zu seiner Kirche wird in der Ehe nicht nur bildhaft dargestellt und nicht nur moralisch nachgebildet, sondern sie ist in ihr mystisch und real gegenwärtig und wirksam. Die Ehe ist einer der bevorzugtesten Orte, an denen die Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche durch die Geschichte hindurch fortdauert und Frucht bringt[14]." Niemals kann man die paulinische Eheauffassung im Epheserbrief als Rechtfertigung der patriarchalischen Ehe bezeichnen. Gewiß anerkennt er eine hierarchische Struktur der Ehe, aber nicht im Sinne eines irdischen Machtverhältnisses, das in vergangenen Tagen dem Mann sogar ein „mäßiges Züchtigungsrecht" gegenüber der Frau einräumte. Jede wahrhaft liebende Frau würde sich gern den Mann als ihr Haupt wünschen, wenn er in der Ehe ihr mit der Liebe begegnete, die Christus als das Haupt der Kirche auszeichnet. Die patriarchalisch geführte Ehe beruhte u. a. auf dem doppelten Irrtum, daß die Frau ohnehin kein vollwertiger Mensch sei und darum erst durch den Mann zum ganzen Menschen erhoben würde und daß die Zeugung neuen Lebens nur durch das männliche Prinzip geschehe, während die Frau bloß das „Gefäß" darbiete, in dem die vom Mann gezeugte Frucht der Stunde der Geburt entgegenreife.

---

[12] Mt 19, 12.

[13] Häring B., Das Gesetz Christi III 328. Freiburg i. Br. 1961[6]; vgl. auch vom gleichen Verfasser, Ehe in dieser Zeit. 156—223. Salzburg 1960.

[14] Auer A., Zur Theologie der Familie. Ebda 191.

Vielleicht könnte aus diesen ausholenden Worten über die personale Liebe in der Ehe in Eros, Sexus und Agape gefolgert werden, daß nunmehr auch die katholische Ehemoral sich auf das isolierte Glück zweier Partner eingestellt habe. Nichts wäre falscher als das! Gerade weil wir die Gattenliebe in ihrer Vollgestalt sehen und bejahen, können wir das Kind mit umso nachdrücklicherer Begründung als Frucht der ehelichen Liebe erweisen. Es erscheint jetzt nicht mehr als die „pflichtgemäße Leistung", sondern als Ausdruck, Bezeugung und Inkarnation der ehelichen Liebe. Vom innersten Wesen der Liebe her gehört das Kind zur Ehe. Jede Liebe, die zwei Menschen nicht weit macht und offen für andere, sondern sie hermetisch von der Mitwelt abschließt, hat schon etwas Bedenkliches. Erst recht eine Liebe, die ein neues Leben ablehnt, in dem sich ebenso das Erbe der beiden Partner wie die Einzigartigkeit eines eigenständigen Menschen offenbart. Wo die Ehegatten im tiefen Eros einander ganz bejahen, drängt sich ihnen wie von selbst das Verlangen auf, den geliebten Partner im eigenen Kind sozusagen verjüngt wiederzufinden. Nur wer sich für gering einschätzt und sich keinen Beitrag für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit zutraut, wird sich in der Ehe der Selbstaussage im Kinde enthalten. Wer die Geschlechterliebe wirklich genießen kann und ganz in den geliebten Partner hineinversinkt, bejaht auch das tief geheimnisvolle Erlebnis, daß er zwar nicht in eigener Vollmacht das neue Leben zeugen, wohl aber die natürlichen Voraussetzungen dafür schaffen darf. Wer sich schließlich durch die göttliche Tugend der Liebe dem Gatten verbunden weiß, seine Ehe als irdische Darstellung der Lebenseinheit zwischen Christus und der Kirche erfährt, möchte unwillkürlich auch die Fruchtbarkeit dieser Verbindung in den erlösten Menschen durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste in irdischer Gestalt nachahmen.

Dazu kommen psychologische und soziale Erkenntnisse, die das Kind als Erfüllung und Bereicherung der Ehe aufzeigen. Erst im Erleben der Vater- und Mutterschaft kommt der eheliche Mensch zur letzten Ausreifung seines Wesens. Wie manche sehr oberflächliche Frau wandelt sich unter dem Erlebnis der hoffenden Erwartung und der schmerzvollen Geburt zum liebenswerten und wesentlichen Menschen; wie mancher, zunächst auch in der Ehe nur das eigene Ich suchende Mann sieht sich zu Lebensernst und verantwortlicher Lebenssorge gerufen, wenn ihm sein Kind erstmals in den Arm gelegt wird! Das technische Lebensangebot unserer Tage mag häufig solche Lebenswirklichkeiten verdecken und übertönen, die Psychologie lehrt aber, daß mit den Vierzigerjahren bei Mann und Frau die Sehnsucht nach dem Kind urmächtig durchbricht. Nicht selten scheitern daran Ehen von zehn- und mehrjähriger Dauer, die zunächst bewußt das Kind ablehnten und nun den Wunsch nach dem Kind nicht mehr realisieren können!

Vom Kind her gesehen muß die Überwindung des bewußt gewollten Einkindsystems gefordert werden. Wieder nicht als Fremdgebot, sondern als Lebensnotwendigkeit. Für die erste wichtige Erziehungsphase, vom 2. bis 5. Lebensjahr, ist das Erlebnis der Geschwisterhaftigkeit entscheidend; fast spielerisch lernt das Kind Rücksicht zu nehmen, mit anderen zu teilen und auf den Nebenmenschen sich einzustellen. Die Vererbungsgesetze sagen uns, daß die ganze Fülle der elterlichen Eigenschaften und Fähigkeiten sich nur in mehreren Kindern auswirken kann. Man kann nur in tiefem Erschrecken sich vorstellen, wie viele Begabungen jeglicher Art, die uns die Natur, d. h. der Schöpfergott, anbietet, von der Menschheit ausgeschlagen werden, die in der absichtlich eingeschränkten Zwergfamilie den Ausdruck des Fortschrittes und des modernen Lebenswillens preist!

Und wie wollen wir schließlich den sozialen Standard halten oder gar verbessern, wenn einerseits durch die von der Medizin garantierte höhere Lebenserwartung

die Zahl der alten, arbeitsunfähigen, von Pension, Rente oder sonstiger öffentlicher Versorgung lebenden Menschen ständig wächst, während die Ziffern des jungen arbeitenden Volkes dauernd zurückgehen, so daß die Alterspyramide der europäischen Völker sich nach oben verbreitert und nach unten verengt? Man kann es wirklich nicht als leere moralische Deklamation, sondern muß es als Ergebnis allseitiger Lebenseinsichten würdigen, wenn wir sagen, daß die Fruchtbarkeit zur unabdingbaren Bezeugung der wahrhaft beglückten und menschenwürdigen ehelichen Liebe gehört.

Aber – verantwortete Elternschaft!

Der Wille zur Fruchtbarkeit und die bewußte Kinderfreudigkeit christlicher Ehen dürfen keinesfalls als „Sühne" für die „Vergnügungen" der geschlechtlichen Liebe, als gebührende „Last" gegenüber der ohnehin genügend verdächtigen „Lust" in der Ehe gewertet werden, wie dies weitgehend in der, meist von Zölibatären geschriebenen, katholischen Eheliteratur einer nicht zu fernen Vergangenheit zu lesen stand. Die Kinder sind Wesensausdruck, Denkmal aus Fleisch und Blut und Geist der glücklichen, gesunden und gläubigen Ehen, sie sollten es zumindest sein!

Nun stellt sich freilich die kritische Frage, wie sich die Kinderfreudigkeit bezeugen muß. Vielleicht darin, daß zwei Ehepartner es dem biologischen Zufall überlassen, wann und wie oft eine neue Empfängnis stattfindet? Dafür hat man gerne die fromm klingende Formel gefunden, „die Kinder einfach annehmen, wie Gott sie schickt". Wenn diese bewußte Haltung noch lebendig ist, wird man von einer tief gläubigen und ehrfürchtigen Einstellung eines Ehepaares reden dürfen und nicht vom Gewährenlassen einer naturhaften Kraft, die bei einer Frau stärker, bei der anderen schwächer ist. In der Regel herrscht eben doch die Vorstellung, daß die Ehe ausschließlich zum Zwecke der Zeugung und Erziehung der Kinder eingeräumt, vielleicht gar dem Christen nur „zugestanden" sei, und daß insbesondere die Lust und Wonne der ehelichen Vereinigung, die ja – seit Augustinus – ohnehin schon die Makelhaftigkeit der erbsündlichen Konkupiszenz offenbare, nur durch den ausdrücklichen, mit jedem Akt verbundenen Willen zum Kind in etwa sanktioniert werden könne.

Eine moraltheologische Würdigung dieser Frage wird von dem Prinzip ausgehen müssen, daß der sittlich handelnde Mensch, in unserem Falle ein Ehepaar, nicht bloß für die Güte des unmittelbaren Aktes, sondern auch für dessen voraussehbare Folgen, hier für das Kind, verantwortlich ist. Es geht in der christlichen Ehe nicht biologistisch um eine möglichst hohe Kinderzahl um jeden Preis, sondern um jene Kinder, die ein Paar vor Gott verantworten, für deren allseitige gute Erziehung es nach menschlicher Voraussicht sorgen und denen es wirtschaftlich jenes Maß an Lebenschancen einräumen kann, die man zum „menschenwürdigen Dasein" rechnet.

Hier werden also Unterschiede im zahlenmäßigen Ausdruck der ehelichen Fruchtbarkeit sichtbar, etwa zwischen einem Ehepaar, wo die Frau an sogenannten Zivilisationsschäden, wie Nervenstörungen, leidet, und urtümlich gesunden Menschen, zwischen einem Ehepaar mit einer Zweieinhalbzimmerwohnung in der Großstadt und einer Bauernfamilie, wo der Wohn- und Spielraum für Kinder keine Rolle spielt. Aber auch die sittlich religiöse Spannkraft einer Ehe wird hier wie überall sonst sich auswirken. Es gibt, hoffentlich und Gott sei Dank zugleich, Ehen, die ein sechstes und siebentes Kind noch voll Dank und Freude annehmen, daneben andere, deren zumutbare seelisch-charakterliche Leistungsspanne bei zwei Kindern schon ausgelastet ist. Darum kann man die sittlich zumutbare und praktisch er-

ziehbare Kinderzahl für eine „gut katholische" Ehe nicht normativ und mit genauen Zahlenangaben festlegen, wie einige Moraltheologen vorschlugen[15].
Denke aber jetzt niemand, daß mit diesen Einsichten von einer „laxen" Moraltheologie den Eheleuten eine Willkürvollmacht eingeräumt sei! Sie müssen vielmehr in ehrlichem Fragen, in gemeinsamem Reden und in redlichem Gewissensurteil erkennen, wie viele Kinder sie wohl aus der Hand Gottes annehmen dürfen, ohne zu murren, ohne sich über die gemeinsame „Dummheit" oder die des gewissenhaften Partners zu ärgern, weil jetzt schon wieder etwas „auf dem Wege ist". Wir müssen unseren Ehen diese Entscheidung verbindlich zuweisen, wir können als Theologen und Seelsorger wichtige Normen und entscheidende Gesichtspunkte für eine Entscheidung aufzeigen, wir können die Beratung durch einen sachkundigen Arzt über gesundheitliche Schwierigkeiten anbieten, aber wählen müssen die Ehepartner ganz allein. Das ist wohl die urtümlichste und primäre Form des soviel zitierten „Elternrechtes"! Es wäre traurig, wenn wir gestehen müßten, daß wir mit der Berufung auf das Gewissen in der Gefahr stünden, die Dämme der gottgewollten Ordnung zu durchstoßen. Dann wäre im gesamten religiös-sittlichen Leben unserer Gemeinden etwas faul, dann geschähe das Gute ja nur unter dem Gesetzeszwang und in Furcht vor der Todsünde, nicht aber aus dem am Glauben orientierten Gewissen. Und was nicht davon getragen ist, ist nach dem hl. Paulus Sünde[16].
Neben der im Gewissen vertretbaren Kinderzahl gehört zum Recht der verantworteten Elternschaft auch der zeitliche Abstand, in dem die Kinder erwartet werden. Als objektive Gegebenheiten für die rechte Entscheidung bieten sich hier an die pädagogische Einsicht, daß zum Erlebnis der Geschwisterhaftigkeit ein nicht allzugroßer Abstand wünschenswert ist, und die medizinische Erkenntnis, daß zwischen zwei Geburten ein Mindestabstand von zweieinhalb Jahren liegen sollte, wenn die Frau nicht Gefahr laufen soll, frühzeitig verbraucht zu werden und stimmungsmäßig die Schwangerschaften als lästigen Dauerzustand zu empfinden.

Geburtenregelung – ein Faktum in der heutigen Ehe.

Allzu unbekümmert und prinzipiell begegnete uns früher – vielleicht auch noch heute? – der Vergleich der Ehen unserer Großeltern mit ihrer Vielzahl der Kinder und der heutigen geburtenärmeren Ehen. Wenn zur Natur des Menschen als eines geschichtlichen Wesens und folglich auch zur Natur seiner Ehe neben den bleibenden Grundprinzipien der Einheit, Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit der Ehe auch all das gehört, was man die Situation der jeweiligen Zeit, biblisch den Kairos der von Gott gesetzten geschichtlichen Stunde nennt, dann muß so ein Vergleich ungerecht ausfallen, so sehr er sich rhetorisch wirksam entfalten läßt. Nicht bedacht sind dabei die fast gänzliche Überwindung der Säuglingssterblichkeit heute, die neue Rolle der Frau in der Ehe, die sich nicht mehr bloß als unpersönliches Mittel zur Erhaltung der Sippe und zur Führung des Hauswesens erlebt, sondern als echte Partnerin des Mannes, sodann die Umstrukturierung der Bevölkerung Westeuropas von einer bäuerlich-handwerkerlichen Wirtschaft, in der die Vielzahl der Kinder, die später im Betrieb mitarbeiteten, ein Gewinn für die Familie waren, zur industriellen Arbeitswelt mit mächtigen Ballungszentren, in denen insbesondere das Kapitel Wohnung für kinderfrohe Ehen eine traurige und ärgerliche Berühmtheit erlangt hat, auch die allgemeine Hebung des Lebensstandards, dem sich nicht einmal ein Bischof, geschweige eine gläubige Ehe ganz entziehen kann. Zu diesen durchaus positiv für eine Geburtenregelung sprechenden Faktoren kommen die vielen nega-

[15] Vgl. Fuchs J., Moraltheologie und Geburtenregelung. In Arzt und Christ 2, 1963, 70.
[16] Röm 14, 23.

tiven, die Kinderfreudigkeit bewußt zerstörenden und verhöhnenden Einwirkungen aus Tagesmeinung und Reklame und aus einer Eheauffassung, die das „Glück zu zweit" von der übrigen Lebenswirklichkeit isoliert und verabsolutiert. Hingegen ständig und mit eindrucksvollen und sachkundigen Gründen mit dem Ziel einer Metanoia anzugehen, ist eine permanente seelsorgerliche Verpflichtung.

Die katholische Moraltheologie und das Lehramt der Kirche unterscheiden sehr wohl zwischen Geburtenregelung und Geburtenkontrolle, unter der die von Gesinnung und redlichen Gründen absehende technizistische Steuerung der Bevölkerungsziffern über ganze Völker und Kontinente hin verstanden wird und für die die sittliche Erlaubtheit der angewandten Mittel, bis zur organisierten Abtreibung, keine Rolle spielt. Eindeutig sprechen für die Möglichkeit einer Geburtenregelung aus katholischer Eheauffassung zwei Papstworte aus Ansprachen Pius' XII. vom 29. Oktober und 26. November 1951: „Von dieser pflichtgemäßen Leistung (in der Ehe Kindern das Leben zu schenken) können gewichtige Motive dispensieren, auch für lange Zeit und selbst für die ganze Dauer der Ehe, Motive, die nicht selten in der sogenannten medizinischen, eugenischen, wirtschaftlichen und sozialen Indikation ihren Grund haben. Daraus folgt, daß die Beobachtung der unfruchtbaren Zeiten sittlich erlaubt sein kann und es unter den angegebenen Bedingungen auch ist . . ." Und dann: „Die Kirche fühlt Teilnahme und Verständnis für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer heutigen Zeit. Deshalb haben Wir in Unserer letzten Ansprache über die Ehemoral die Berechtigung und zugleich die tatsächlich weit gesteckten Grenzen für eine Regulierung der Nachkommenschaft herausgestellt, die – im Gegensatz zur sogenannten Geburtenkontrolle – mit dem Gesetz Gottes vereinbar ist[17]."

Irgendwann wird wohl jede Ehe, die im biologisch richtigen Alter geschlossen wurde, in die Krise, also in die Entscheidung gestellt sein, ob bei aller Kinderfreudigkeit, die im wesentlichen nicht in der absolut hohen Zahl der Kinder, sondern in der Bereitschaft und Verantwortung dem Kind gegenüber besteht, nicht doch schwerwiegende Gründe gegen eine Vermeidung neuer Empfängnis auf Zeit oder für immer sprechen.

Die Methoden der Geburtenregelung.

Für die protestantische Ethik ist die Frage des „Wie" der Geburtenregelung sittlich irrelevant, wenn die Begründungen für ihre Notwendigkeit in Ordnung sind. „Die verschiedenartigen physikalischen, chemischen und technischen Mittel der Empfängnisverhütung sind ethisch betrachtet grundsätzlich nicht anders anzusehen, als die obengenannten (Enthaltsamkeit auf Zeit und Wahl der empfängnisfreien Tage). Denn wenn Empfängnisverhütung überhaupt eine ethisch verantwortbare Möglichkeit der Geburtenregelung ist, wird man zwischen ‚natürlichen' und ‚künstlichen' Mitteln keinen grundsätzlichen Unterschied machen können", meint z. B. der Präses der Rheinischen Synode Joachim Beckmann[18]. Für die katholische Moraltheologie dagegen ist nach den prinzipiellen Erkenntnissen bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu die Wahl der Mittel auch für einen guten Zweck durchaus nicht unbedeutend[19]. So unterscheiden wir zwischen sittlich erlaubten und unerlaubten Methoden. Sie dürften dem Leser im einzelnen so bekannt sein, daß sie im „Telegrammstil" aufgezählt und nur durch allerneueste Fragestellungen ergänzt werden können. Der Verfasser hat in einer eigenen kleinen

[17] Zitiert nach Miller J., Der Papst über die Ehe. Innsbruck/Wien/München 1958, 92 u. 112 f.
[18] Geburtenregelung als ethisches Problem. Stuttgart 1963, 17.
[19] Die Geburtenregelung. Laennec-Studie. Olten und München 1962.

Schrift „Eheliches Leben heute[20]“ eingehender zu den aufgeworfenen Schwierigkeiten Stellung genommen.

Sittlich erlaubte Wege der Geburtenregelung.

Die zeitweise *Enthaltsamkeit* in der Ehe ist einmal die sicherste Weise der Empfängnisverhütung und ist zum anderen unbedingt sittlich erlaubt, wenn sie aus gegenseitigem Einverständnis der Partner kommt und wenn diese sich Mühe geben, ihre Ehe während dieser Zeit nicht zu einem mürrischen und liebelosen asketischen Trott werden zu lassen, sondern durch die immer erlaubten Formen erotischer Zärtlichkeit sich ihrer bleibenden Zuneigung und Zusammengehörigkeit zu versichern. Pius XII. hat in extremen Fällen wohl auch an dauernde Enthaltsamkeit in der Ehe gedacht, wenn er argumentiert: „Gott verpflichtet nicht zu Unmöglichem. Aber Gott verpflichtet die Eheleute zur Enthaltsamkeit, wenn die geschlechtliche Vereinigung nicht in naturgetreuer Weise erfolgen kann. Also ist in diesen Fällen die Enthaltsamkeit möglich[21].“ Dürfen wir bei aller grundsätzlichen Richtigkeit dieses Gedankens den sittlichen Heroismus und die entsprechende religiöse Tiefe bei allen Ehen und darin wieder bei beiden Partnern voraussetzen, welche die Vorbedingung für die bleibende Enthaltsamkeit sein müssen?
Sittlich erlaubt ist die *Wahl der empfängnisfreien Tage* der Frau für die eheliche Vereinigung, wenn gewichtige Indikationen dafür sprechen. Wir kennen die Voraussetzungen für das Wirksamwerden der Methode Ogino-Knaus: sorgfältige Kenntnis des Monatszyklus der Frau durch genaue Aufzeichnungen, dazu Temperaturmessung am Morgen, neuestens die Indicin-Methode, wobei durch ein Testgerät und einige Chemikalien, die in der Apotheke zu haben sind, eine Harnuntersuchung der Frau vorgenommen wird, ob sich das Gelbkörperhormon in jener Stärke vorfindet, die eine Empfängnis nicht zuläßt. Es ist nicht Sache des Seelsorgers, sondern des Arztes, die ratsuchenden Ehepaare mit den entsprechenden Praktiken vertraut zu machen! Vor einer radikalen Empfehlung dieser Methode durch den Seelsorger muß gewarnt werden; immer wieder werden wie bei allen Methoden außer der Enthaltsamkeit „Versager“ berichtet[22]. Der Indicin-Test wird von verlässigen Ärzten als unbedingt sicher reagierend geschildert, weil hierbei auch eine Empfängnis durch Spontanovulation ausgeschlossen sei. Nur muß dem vorsichtigen Beobachter auffallen, daß diese Methode, die schon 14 Jahre erprobt wird, auch in der neuesten wissenschaftlichen Literatur nicht ausdrücklich erwähnt wird. Der Einwand vieler Ärzte, die Wahl der empfängnisfreien Tage sei irgendwie gegen die Natur der Frau, weil sie gerade in den empfängnisstarken Tagen ihre höchste Libidosteigerung erlebe, muß als keineswegs alle, ja nicht einmal die meisten Frauen betreffend zurückgewiesen werden[23].
Sollen freilich all diese Methoden über kleine Zirkel hinaus weitgehende Bedeutung zur Bewältigung ehelicher Not gewinnen, ist das Interesse und die Mitarbeit der ärztlichen Wissenschaft und Praxis unerläßlich. Solange, zumal im deutschen

[20] Teichtweier G., Eheliches Leben heute. Passau 1963. Das Büchlein enthält zwei Zeitschriftenartikel über Geburtenregelung-Geburtenkontrolle und über die Ehe-Standespredigt in der Sicht des Moraltheologen sowie vier Vorträge vor jungen Ehepaaren, Eheberatern, Ärzten und Priestern zur Frage der verantworteten Elternschaft und ihrer konkreten Bewältigung.
[21] Miller J., ebda 94.
[22] Georg J. E., Ehe ohne Gewissensnot. Graz/Wien/Köln 1961[8]. Es mutet allerdings ein wenig merkwürdig an, wenn der Neuauflage des Buches, das sich ausführlich mit Ogino-Knaus und der Temperaturmessung befaßt, eine Empfehlung aus der Theologisch-praktischen Quartalschrift 1933, H. 3, S. 64 vorangestellt wird, die emphatisch meint, die Methode sei „so vertrauenswürdig, wie nur irgendein physiologisches Gesetz es sein kann“!
[23] Vgl. Beiträge zur Sexualforschung, Heft 7, Libidoschwankungen während des mensuellen Zyklus, Stuttgart 1955, 13–25.

Sprachbereich, sehr viele Ärzte die Methoden kaum mit Namen kennen oder sich darüber bloß mit mehr oder minder guten Witzen mokieren, bleibt die Not vieler gutwilliger Ehen ohne Hilfe!

Sittlich unerlaubte Methoden.

Die katholische Ehemoral kann in der Zurückweisung der unerlaubten Versuche, die Empfängnis zu regeln, sich darauf berufen, daß sie samt und sonders von der Natur selber abgelehnt werden, weil keine einzige ohne Schädigung physischer oder psychischer Art mindestens auf die Dauer angewendet werden kann, wenn auch die Beeinträchtigungen nicht bei jeder Frau auftreten müssen. Ohne jede Diskussion ist die *Abtreibung* abzulehnen. Wie sehr sie freilich tatsächlich grassiert, enthüllen vorsichtige Schätzungen, die für die Bundesrepublik Deutschland die Zahl von einer Million jährlich übersteigen! Auch die *Sterilisierung* durch Ligatur der Samen- bzw. Eileiter scheint im allgemeinen ein ärztlicher Kunstfehler zu sein, zumal wenn sie ohne echte Begründung schon nach dem ersten oder zweiten Kind vorgenommen wird und damit für immer die Möglichkeit einer neuen Empfängnis ausschließt. Erörtert wird die Frage, ob diese Maßnahme nicht dann sittlich gerechtfertigt ist, wenn sich bei einer Frau nach vielen Fehlgeburten erwiesen hat, daß auch künftighin mit einem lebensfähigen Kind nicht mehr gerechnet werden kann. „Es wird nicht mehr die Fortpflanzungsfähigkeit, sondern lediglich eine sinnlos gewordene Konzeptionsfähigkeit ausgeschaltet, um andere Funktionen der Geschlechtlichkeit zu erhalten[24]." Auch wird man dem gewissenhaften Arzt, der eine Frau durch eine Anzahl Kaiserschnitte entbunden hat und nun bei einer weiteren Schwangerschaft, die durch eine egoistische Rücksichtslosigkeit des Mannes sicher eintreten wird, das Leben der Frau und Mutter direkt bedroht sieht und darum die Sterilisierung vornimmt, nicht so schnell den Vorwurf der sittlichen Unordnung machen dürfen[25]. Hier stoßen die ärztliche Sorgepflicht und die objektive Norm fast unlösbar zusammen. Über die Verwendung der „Pille", des Anovlars und Enovids, wurde in dieser Zeitschrift erst kürzlich gehandelt[26]. Zur Regulierung des Monatszyklus wird neuestens das Duphaston angepriesen, das nicht die sterilisierende Nebenwirkung des Anovlars besitzt.
Die schädliche Wirkung des ständig geübten coitus interruptus, speziell auf die Psyche der Frau, sowie die auch vom Menschlichen und von der Intimität der ehelichen Vereinigung her zu bemessende Fragwürdigkeit der Verwendung chemischer und mechanischer Mittel (Salben, Kondom und Pessar) kann als allgemein bekannt vorausgesetzt werden.

Der Ruf an den Seelsorger.

Und nun fragen uns die vielen Eheleute, nicht die böswilligen – sie haben den Seelsorger längst als „inkompetent" abgeschrieben – es fragen die gutwilligen. Sie haben ihr Ja zum Kind bereits gesagt und eingelöst oder sind bereit, es in näherer oder fernerer Zukunft wieder zu sagen. Aber im Augenblick spricht irgendeine Indikation gegen eine verantwortbare neue Empfängnis. Sie versuchen es mit zeitweiliger Enthaltsamkeit, spüren aber, wie sie nach einem gewissen Intervall einander ganz bedürfen, weil sie sich eben nicht zur Ehelosigkeit berufen wissen. Die natürliche Geburtenregelung durch die Beobachtung der empfängnisfreien Tage scheitert

[24] Böckle Fr., in Offene Fragen zwischen Ärzten und Juristen. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern H. 20, 121. Würzburg 1963.
[25] Häring B., Das Gesetz Christi III 261. Anders urteilt Fuchs J., Moraltheologie und Geburtenregelung, ebda. 78.
[26] Liebhart L., Sterilisierende Drogen, in Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 111, 1963, 188-203.

an einem unregelmäßigen Zyklus der Frau oder am Arzt, der auf dieses Anliegen gar nicht eingeht, oder an der beruflich bedingten häufigen Abwesenheit des Mannes von der Familie. Und nun schenken sie einander die volle Vereinigung auf objektiv unvollkommene, die Ganzheit des Aktes irgendwie störende Weise. Sie erleben es ganz unmittelbar, daß ihr Tun nicht voll in Ordnung ist, sie erleben es aber nicht mit der Schärfe der an der Scholastik geschulten theologischen Distinktionen, sondern in der ganzheitlichen Erfahrung ihrer Zusammengehörigkeit und oft genug in der Sorge um den Bestand ihrer Ehe überhaupt. Sie brauchen das den schweifenden Sexus begütigende und im Eros bergende Geschehnis des „einen Fleisches". Werden wir diese Ehepaare, die nicht selten ein echt religiöses Leben aus der sakramentalen Gemeinschaft mit Christus führen wollen, die auf der Reifungshöhe ihres menschlichen und ehelichen Lebens stehen und es auch mit der religiösen Erziehung ihrer Kinder genau nehmen, die bei entsprechender Einladung nicht selten zum Apostolat geeignet und bereit wären, einfach generell als Todsünder zu bewerten haben und sie nicht absolvieren, weil sie uns ehrlicherweise die völlige Enthaltsamkeit nicht zusagen können? Kann man hier einfach juristisch argumentieren und sagen, was in der kinderfeindlichen Ehe akthaft geschieht sei das gleiche, was in den gutwilligen Ehen sich ereignet? Dann wären wir von der Bedeutung des „Herzens", der Gesinnung und der innersten Haltung für das sittliche Leben nach dem Neuen Testament bedenklich weit weg. Während wir in anderen Geboten bzw. ihrer Verfehlung gegenüber, man denke an Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, materielle Gewinnsucht, größte Geduld walten lassen, stellen wir uns für den Bereich des Geschlechtlichen und seiner Bewältigung auf den radikalen und rigoristischen „Alles-oder-nichts"-Standpunkt. Schlägt da nicht, ohne daß wir es genau bedenken, eine zutiefst unchristliche Abwertung des Leibes, speziell des geschlechtlichen und damit auch des ehelichen Lebens durch? Haben wir für eine wirkliche Sittlichkeit aus neutestamentlicher Gesinnung tatsächlich viel gewonnen, wenn wir durch unbarmherzige und oft genug in massiven Worten sich äußernde Strenge ein Einzelgebot in der Gesamtheit des ehelichen Daseins durchdrücken, dabei aber vielleicht die Ehe selbst in ihrer Liebeseinheit und Treue gefährden? Schließlich, wenn wir die mit ihrer Ehenot ringenden Ehepaare in einem entscheidenden Lebensstadium von der sakramentalen Christusgemeinschaft fernhalten, aus welcher Kraft sonst sollen sie dann sich selbst und ihre Kinder Gott entgegenführen, wenn das Christuswort von uns überhaupt noch gläubig gehört wird, „getrennt von mir könnt ihr nichts tun[27]"?

Die großen Aufgaben.

Wer die wissenschaftlichen Diskussionen über Natur, Wesen und Zielsetzung der Ehe verfolgt und nicht als unbeteiligter Eheloser, sondern als mitsorgender und mitverantwortlicher Seelsorger die konkreten Ehen von heute erlebt, dem wird deutlich, welch gewaltige Aufgaben sich der Moral- und Pastoraltheologie in Zusammenarbeit mit Medizin, Psychologie, Anthropologie und Soziologie stellen[28]. Er wird selber im tiefsten interessiert und besorgt die Voraussetzungen für seinen eigenen Dienst an den Ehen seiner Gemeinde sich beschaffen[29] und Kontakt mit den Ärzten halten, die das Vertrauen seiner Gemeindeglieder genießen[30]. Nicht zuletzt muß über die einzelne Pfarre hinaus für ein Dekanat sorgfältig überlegt

[27] Joh 15, 5. Verfasser hat in der erwähnten Schrift „Eheliches Leben heute" alle diese pastoraltheologischen Fragen ausführlicher behandelt und auch konkrete Vorschläge für die seelsorgliche Behandlung der einzelnen „Fälle" gemacht.
[28] Davon handelt Weber L. M., ebda. 58–62.
[29] Siehe dazu Suenens L. J., Liebe und Selbstbeherrschung. Salzburg 1960, 98–114.
[30] Suenens, ebda. 115–130. Die Geburtenregelung 211–220.

werden, was für die Bildung der Gewissen der verheirateten und heiratswilligen Christen und für ihre Einführung in die wesentlichen Eheprobleme zu unternehmen ist[31].

Was Léon-Joseph Kardinal Suenens auf dem Katholischen Weltkongreß für Gesundheit 1958 gesagt hat, mag als Forderung alle für das Gelingen der modernen Ehe Verantwortlichen verpflichten: „Wir haben nicht das Recht, von den Menschen die Beobachtung dieses Gesetzes zu verlangen, ohne zu gleicher Zeit alles zu tun, was in unserer Macht steht, um diesen Gehorsam zu ermöglichen und all unsere Kräfte anzuspannen, um die Wege zu bahnen. Es gibt Sünden der Lauheit und der intellektuellen Trägheit, die am Tage des Gerichtes schwerer wiegen werden als die Sünden der Schwachheit[32]."

PASTORALFRAGEN

Eheliche Hingabe und Zeugung

Zu einem Diskussionsbeitrag des Mainzer Weihbischofs Dr. J. M. Reuß

Von Alfons Auer

Im vierten Heft 1963 der *Tübinger Theologischen Quartalschrift* (454–476) bringt J. M. Reuß einen Beitrag zum Thema *„Eheliche Hingabe und Zeugung"*. Der Verfasser geht dabei dem schwierigen Problem der Geburtenregelung nicht aus dem Weg. Im grundlegenden Teil kommt er ganz von der biblisch-theologischen Anthropologie her. Darum kann es nicht überraschen, daß er sich hier mit der neueren katholischen Ehelehre trifft. In seinen Überlegungen hinsichtlich der ethischen Folgerungen geht er allerdings über die bisherige Lehre hinaus – freilich nicht im Sinne einer bloßen Polemik, sondern im Sinne einer echten konstruktiven Weiterentwicklung. Er hat seine Gedanken wiederholt „in kleinen Kreisen von Fachgelehrten vorgetragen und diskutiert" und betrachtet sie nicht als „fertige Lösung, sondern mehr als Anstoß zur theologischen Diskussion, wie sie im kirchlichen Raum möglich sein muß" (455, Anm. 1).

Der folgende kurze Bericht über die Thesen von J. M. Reuß kann die Lektüre seines Artikels nicht ersetzen. Die anschließende Bewertung ist keine gründliche und systematische Stellungnahme, sie soll lediglich den mit dem Bericht gegebenen Hinweis nachdrücklich unterstreichen.

I. *Bericht über die Thesen.*

1) Die *grundlegenden Ausführungen* nehmen ihren Ansatz bei einer *ganzheitlichen* Betrachtungsweise der menschlichen Geschlechtlichkeit. Die biologisch-physiologischen Tatsachen müssen gewiß in die Überlegung einbezogen werden; zur Grundlage der Klärung dieser Problematik muß jedoch die Personalität des Menschen als Einheit seines Seins gemacht werden. Dies hat zur Folge, daß der biologische Aktablauf der ehelichen Begegnung nicht zum vornehmlichen Kriterium der Sittlichkeit dieses elementaren Aktes der Verwirklichung menschlichen Seins werden kann.

Allein eine ganzheitliche Betrachtungsweise, für die die Personalität des Menschen grundlegend ist, gewährleistet das rechte Verständnis der menschlichen Geschlechtlichkeit, der Ehe und der ehelichen Hingabe.

Der Sinn menschlicher *Geschlechtlichkeit* ist aus der Genesis als der Offenbarungsurkunde über die göttliche Stiftung der Ehe zu erheben. Weil Gott die Liebe ist

[31] Suenens, ebda. 144–177. Die Geburtenregelung 197–209.
[32] Suenens, ebda. 136.

und er den Menschen als irdisches Abbild seiner Liebe vor sich sehen wollte, hat er ihn „als Mann und als Weib erschaffen" (Gen 1, 26 f.). Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen steht also in einer Wesensrelationalität zur menschlichen Gottebenbildlichkeit: Diese erschöpft sich gewiß nicht in jener, aber sie spricht sich in ihr aus.

Der Fruchtbarkeitsbefehl von Gen 1, 27 f. bringt zum Ausdruck, daß auf Grund der Liebesgemeinschaft von Mann und Frau ein weiterer wesentlicher Zusammenhang zwischen der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit und der Fortpflanzung besteht. Der Hinweis auf das Nicht-gut-Sein des Alleinseins (Gen 2, 18) und die göttliche Gewährung einer „gleichgearteten Gehilfin" (Gen 2, 18. 20) bezeugen die seinsmäßige Hinordnung des Mannes auf die Frau und der Frau auf den Mann. Die geschlechtliche Differenziertheit stellt den Menschen in die Notwendigkeit der Vergemeinschaftung, deren personale Urgestalt im Bereich des Irdischen prinzipiell die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau ist.

Geschlechtlichkeit ist also Ausdruck der Gottebenbildlichkeit sowie Hinordnung auf ganzheitlich-menschliche Gemeinschaft und auf Zeugung von Nachkommenschaft. (Dies ist gewiß nicht ihre ausschließliche Ausrichtung; aber hier ist ausschließlich von ihr zu sprechen.) Da nun der Sinn des Menschen darin liegt, die ihm zuteil gewordene schöpferische Liebe Gottes irdisch darzustellen, ist „die Ausrichtung der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit auf ganzmenschliche Gemeinschaft sowie auf Zeugung von Nachkommenschaft . . . verbunden mit der ursprünglichen Gabe (der Liebe) und (mit der ursprünglichen) Bestimmung des Menschen zur Liebe" (462).

Die Ehe ist die personale Gemeinschaft von Mann und Frau, deren Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit in der personalen Liebe grundgelegt sind. Sie fordert aus ihrem Wesen, daß sie in der gegenseitigen Liebe gründet und daß die Entfaltung der Liebe auch die Gemeinschaft untereinander und mit Gott wachsen läßt. Ebenso ist die Ehe aber auch hingeordnet auf die Fortpflanzung, und die Fruchtbarkeit, die in der Zeugung verwirklicht wird, vollendet sich in der Erziehung der Kinder im Hinblick auf das Ziel darzustellender Gottebenbildlichkeit. Entfaltung der Gemeinschaft sowie Zeugung und Erziehung der Kinder sind innerlich miteinander verbunden. „Wegen der Zuordnung von Gattenschaft und Elternschaft zueinander im Sein der Ehe kennzeichnen Wachsen in Gemeinschaft sowie Zeugung und Erziehung von Kindern zuinnerst das einheitliche und doch differenzierte Zielgefüge der Ehe . . ." (463 f.)

Damit ist auch schon das Wesentliche über die *eheliche Hingabe* ausgesagt: Sie umschließt Entfaltung der Gemeinschaft und Zeugung als ganzheitliche Zielstruktur. Geschlechtliche Hingabe erfordert darum gegenseitige personale Hingabe. Sie fordert weiterhin Unwiderruflichkeit und Ausschließlichkeit. Sie ist als Einzelakt in jedem Fall von der Ehe als ganzer umgriffen: Die Ehe ist als Prinzip personaler Liebe das umfassende Ganze, in dem sich die leibliche Hingabe zu vollziehen hat; im anderen Fall zerfällt diese Hingabe als personaler Akt, da sie ihrer Seinsgerechtigkeit beraubt ist. Die liebende Begegnung in der Ehe ist „als menschlichgeschlechtliche und deshalb leibgeistige Vereinigung *in einem* ausgerichtet auf das Wachsen der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau durch die Liebe sowie auf die Zeugung" (465): Beide sind zu einer einheitlichen Zielstruktur verbunden; sollte innerhalb dieser Zielstruktur eine Über- bzw. Unterordnung zu verlangen sein, so wäre darüber „von der Struktur des menschlichen Seins her" zu entscheiden.

2) Hinsichtlich der *sittlichen Normen für die eheliche Hingabe im Hinblick auf die Zeugung* soll über den Artikel von J. M. Reuß etwas ausführlicher referiert werden.

a) Da die Ehe ihrem Wesen nach auf Fruchtbarkeit angelegt ist, kann der *vollständige und dauernde Verzicht auf geschlechtliche Vereinigung* nur durch ein sittlich gutes Motiv

gerechtfertigt werden. „Immerwährende geschlechtliche Enthaltsamkeit für die ganze Dauer der Ehe ist an sich keine Tugend, sondern neben anderem Ausweichen von der Verpflichtung zum Dienst an der Fortpflanzung". (467)
b) Noch weniger läßt sich die *grundsätzliche Beschränkung der ehelichen Vereinigung auf empfängnisfreie Tage* rechtfertigen, wenn eine solche Gesinnung aus bloßem Egoismus stammt. (467)
c) Erst recht muß als sittlich schlecht bewertet werden, wenn Eheleute die eheliche Vereinigung, um sie rein in sich leibgeistig zu genießen, *durch einen Eingriff der Zeugungsfähigkeit berauben.* Auch hier erfolgt eine Ablehnung der Fortpflanzungsverpflichtung aus egoistischen Gründen. (467)
d) „Entsprechend schwerwiegende gesundheitliche, eugenische, familiäre, wirtschaftliche und soziale Gründe, die durch konkrete Umstände der Ehegatten, der Familie, des Volkes und der Menschheit gegeben sein können, *befreien nicht nur von der Verpflichtung zum Dienst an der Fortpflanzung, sondern können auch den Verzicht auf weitere Kinder verpflichtend machen.*" (467) – Diese These verdient Aufmerksamkeit, sofern man zugesteht, daß für die Moralität eines menschlichen Aktes die personale Seinsverfassung des Menschen, sein Gewissen und die Situation des Handelns konstitutiv sind; der Mensch existiert ja nicht absolut, sondern geschichtlich und darum in Endlichkeit. – Die Entscheidung über die ihnen mögliche Kinderzahl treffen die Eheleute, gegebenenfalls nach Einholung eines Rates bei zuständigen Autoritäten, in eigener Verantwortung vor Gott.
e) „Elternschaft bedeutet nicht nur Zeugung, sondern *auch Erziehung* der gezeugten Kinder". (468) Für eine fruchtbare Erziehung bedarf es aber unabdingbar einer harmonischen Gemeinschaft unter den Gatten. Nun wird man nicht bestreiten können, daß für den Bestand und das Wachstum der harmonischen Gattengemeinschaft im allgemeinen „die leibhaft-personale Vereinigung von Mann und Frau in ihrem ehelichen Geschlechtsverkehr von großer Bedeutung, ja unter Umständen – vielleicht meistens – notwendig" (468) ist. Tatsächlich wird es heute „kaum einen anderen Weg als wirklich ausreichenden Ausgleich" geben, wenn die harmonische Gattengemeinschaft auf die Dauer nicht erheblich beeinträchtigt werden soll. Die eventuelle Notwendigkeit eines zeitweiligen oder dauernden Verzichtes auf weitere Kinder schließt darum nicht auch schon die Forderung auf Entschluß zur dauernden Enthaltsamkeit ein. Diese könnte ja die eheliche Gemeinschaft und damit den erzieherischen Dienst schwer beeinträchtigen, schon ehe sie als Grund der Disharmonie erkannt wird.
Damit stehen wir vor der entscheidenden Frage: Was ist zu tun, wenn die leibhaft-personale Vereinigung in jeweiligen konkreten Situationen in dem Sinne „unausgleichbar notwendig" ist, daß der Verzicht zu einer schweren Beeinträchtigung der ehelichen Gemeinschaft führen würde? „In einem solchen Fall wäre der Verzicht auf die copula unerlaubt", – sofern man die eheliche Einswerdung als einen wahrhaft ganzheitlichen und darum personalen Akt erkennt und sie nicht uneingestanden zu einem ausschließlich somatischen Geschehen depraviert. Nun kann aber auch – infolge konkreter Umstände der Ehegatten, der Familie, des Volkes oder der Menschheit – der Verzicht auf weitere Kinder verpflichtend sein. „Dann wäre der Vollzug einer copula, die zur Zeugung führen kann, unerlaubt". (469)
„Fallen nun Unerlaubtheit des Verzichtes auf die copula einerseits und Unerlaubtheit des Vollzuges einer zeugungsfähigen copula andererseits zusammen, dann ist *der einzige Ausweg aus einem solchen Konflikt der Vollzug einer copula, die nicht zur Zeugung führen kann*". (469) – Diese Konklusion liegt nahe, insbesondere wenn man die oben genannten Konstituenzien der Moralität eines Aktes ernst nimmt und keines der drei Konstituenzien der Moralität eines Aktes aus dem Spiel läßt.
Die erste Möglichkeit dieses Auswegs bieten die empfängnisfreien Tage der Frau. In den Lehrauffassungen, wie sie in der Kirche nicht nur von Moraltheologen, sondern auch

von der amtlichen kirchlichen Lehrautorität vertreten werden, wird nichts dagegen eingewendet, daß diese Tage für die eheliche Vereinigung gerade deswegen gewählt werden, weil die copula keine Zeugung zur Folge haben kann. (Sind es nicht reine Fiktionen, wenn von Moraltheologen gesagt wird, die Zeugungsunfähigkeit sei von den Eheleuten „nur zugelassen und nicht intendiert" oder bei der Zeitwahl werde „das Kind bedingt bejaht"? J. M. Reuß: „Die Zeitwahl wird ja gerade praktiziert, um das Kind unbedingt auszuschließen". [470])

Wenn also die Zeitwahl als solche erlaubt ist, dann hat auch die mit ihr gegebene Absicht, eine zeugungsunfähige copula zu vollziehen, als sittlich erlaubt zu gelten. Der Mensch darf also „das Fehlen der punktuellen Verbindung der copula mit solchen biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufen, die zur Zeugung führen können", sich zu eigen machen. Dabei kommt es zu einer Reihe menschlicher Aktivitäten: Feststellung der empfängnisfreien Tage, Entschluß zum Vollzug einer zeugungsunfähigen copula, Vollzug der zeugungsunfähigen copula. Es kann keine Frage sein, daß diese Aktivitäten genau so zu bejahen sind wie die Absicht, eine sterile copula zu vollziehen, sonst wäre die eheliche Vereinigung während der periodischen Unfruchtbarkeit nicht als sittlich erlaubt zu betrachten. Es gibt also eine eheliche Hingabe, die zwar für die Entfaltung der Liebe und der Gemeinschaft unter den Gatten offen, für die Zeugung aber infolge einer sittlich erlaubten Aktivität der Ehegatten verschlossen ist. (470 f.)

Wie steht es aber, „wenn periodisch unfruchtbare Tage in genügender Zahl nicht mit Sicherheit festgestellt oder nicht benützt werden können"? (471) Stellt in solchen Fällen die *künstliche Herbeiführung einer Sterilität eine zweite Möglichkeit* des oben genannten Ausweges dar? Der Unterschied zwischen den beiden Möglichkeiten liegt klar zutage und wird keineswegs übersehen: bei der ersten ist die Sterilität natürlich gegeben (Empfängnisvermeidung), bei der zweiten wird sie durch einen Eingriff herbeigeführt (Empfängnisverhinderung). – Dieser doppelte Begriff der Sterilität ist wesentlich für das Verständnis der Problematik; denn J. M. Reuß spitzt hier die Führung seines Gedankens dadurch zu, daß er die Notwendigkeit einer naturgegebenen Sterilität mit der Freiheit einer herbeigeführten und darum gewählten Sterilität zusammenbringt und damit eine bislang noch kaum diskutierte moraltheologische Grundfrage der Eheleute thematisiert.

Kann ein Eingriff in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe überhaupt als Ausweg aus der Konfliktsituation, in die die menschliche Person geschichtlich und darum konkret geraten kann, ins Auge gefaßt werden? Nun, solchen Gegebenheiten und Abläufen kommt gewiß keine absolute Unantastbarkeit zu. Sie dürfen um eines höheren Gutes willen angetastet werden. Zur Begründung sagen die Moraltheologen, der Teil dürfe um des Ganzen willen geopfert werden (Beispiel: zur Rettung oder Wiederherstellung der Gesundheit kann, wenn andere Wege ausgeschlossen sind, ständige Sterilität, ja sogar Kastration erlaubt sein), ebenso dürfe er zur Hilfeleistung für Mitmenschen geopfert werden (Beispiele: Bluttransfusion, Haut- oder Knochentransplantation).

Hinsichtlich dieser Lehre gibt es nach Meinung der meisten Moraltheologen eine einzige Ausnahme, die freilich einem konsequenten Denken eine nicht geringe Aporie auferlegt: die Eingriffe in jene biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe, die zur copula in Beziehung stehen. Was sagt der Verfasser unseres Artikels dazu?

Zunächst ist festzustellen, daß er Eingriffe *„im Zusammenhang mit* dem Vollzug der copula" aus seinen Überlegungen ausklammert. (Hier bleibt der Aktablauf nicht unangetastet. Beispiele: coitus interruptus oder coitus condomatus.) Er handelt nur von „Eingriffen *im Hinblick auf* den Vollzug der copula, die also – ebenso wie die Zeitwahl – den Aktablauf völlig unangetastet lassen, die aber – auch ebenso

wie die Zeitwahl – den Vollzug einer copula ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann". (473)

J. M. Reuß bestreitet nun eine „Sonderstellung" jener Eingriffe, die „im Hinblick auf den Vollzug der copula" – freilich ohne Störung des Aktablaufs – erfolgen. Eine solche „Sonderstellung" hinsichtlich der Erlaubtheit (im Gegensatz zur Erlaubtheit von Eingriffen in andere physiologisch-biologische Gegebenheiten und Abläufe) könnte einem solchen Eingriff nur dann zugestanden werden, „wenn feststünde, daß das Zeugungsziel jede konkrete copula derart spezifiziert, daß menschliche Aktivität unter keinen Umständen etwas unternehmen dürfte, um den Vollzug einer copula zu ermöglichen, die nicht zur Zeugung führen kann. Nun steht aber deshalb, weil die Zeitwahl als erlaubter Ausweg aus dem Konflikt anerkannt und empfohlen wird, fest, daß das Zeugungsziel die copula nicht so einschneidend spezifiziert". (473)

Für den Konfliktsfall ist also folgendes zu sagen:

Erstens: Wenn empfängnisfreie Tage in ausreichender Zahl mit Sicherheit (eventuell mit ärztlicher Hilfe) festgestellt und tatsächlich auch benützt werden können, dann ist die Beschreitung *dieses* Auswegs verpflichtend.

Zweitens: Ist aber dieser Ausweg der Benützung der empfängnisfreien Tage aus einer der genannten Ursachen versperrt, dann ist „der entsprechend schwerwiegende Grund gegeben, der einen Eingriff in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe im Hinblick auf eine zu vollziehende copula als einzigen Ausweg aus der Konfliktsituation rechtfertigt[1]". Falls die Unterlassung eines solchen „Eingriffs" das harmonische Zusammenleben der Gatten erheblich stören würde, wäre er „nicht nur erlaubt, sondern die Ehegatten würden sich bei seiner Unterlassung sogar aneinander und an den Kindern durch die Verweigerung einer gebotenen Liebespflicht verfehlen". (474)

Abschließend ist nochmals darauf hinzuweisen, daß J. M. Reuß „Eingriffe im Zusammenhang mit dem Vollzug der copula" aus seinen Überlegungen ausklammert: die sittliche Bewertung des coitus interruptus oder des coitus condomatus wird also von ihm nicht zur Diskussion gestellt. Ebenso klammert er aus seinen Überlegungen die Frage aus, auf welche Weise die Sterilität „im Hinblick auf den Vollzug der copula" herbeigeführt werden kann. Das Urteil darüber, wie die zum Ausweg aus der Konfliktsituation notwendige Sterilität hic et nunc herbeizuführen ist (durch Medikamentation oder durch Operation), liegt nach seiner Meinung „außerhalb des Kompetenzbereichs des Theologen". Dieser hat lediglich zu fordern, daß der Eingriff in einer Weise erfolgen muß, „daß bei der Begegnung die Würde der Partner gewahrt bleibt" (475, Anm. 8). Nur dann kann nämlich der für die Zeugung verschlossene Akt der ehelichen Vereinigung für den Ausdruck und die Entfaltung der ehelichen Liebe noch offenbleiben.

II. *Zur Bewertung der Thesen.*

Selbstverständlich bedürfen die Aufstellungen des Mainzer Weihbischofs einer sorgfältigen, ins einzelne gehenden kritischen Würdigung. Diese kann und soll hier nicht geleistet werden. Es kann sich hier nur um die Skizzierung einiger Prolegomena zu einer solchen Würdigung handeln.

1. Da wir zur Frage der Geburtenregelung keine ausdrückliche Weisung der Offenbarung und keine dogmatische Entscheidung der Kirche besitzen, ist es *prinzipiell*

[1] Eine Stellungnahme zu Eingriffen *im Zusammenhang mit* dem Vollzug der copula wird von J. M. Reuß nicht bezogen; sie überschreitet den Rahmen der von ihm angestellten Überlegungen.

möglich, die seit längerer Zeit allgemein gelehrte Auffassung *neu zur Diskussion zu stellen:* dies ist sogar höchst dringlich, weil die geschichtliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte und die zu erwartende künftige Entwicklung wichtige neue und darum in der bisherigen Lehre zuwenig oder noch nicht berücksichtigte Aspekte sichtbar werden lassen und weil eine wachsende Zahl von Fachgelehrten die Durchschlagskraft mancher bisher vorgebrachten Argumente anzuzweifeln begonnen hat. Auch zahlreiche durchaus ernst zu nehmende katholische Laien vermögen kein volles inneres Verständnis mehr für die überkommene Lehre aufzubringen. Wenn nun die vorgebrachten Argumente weiterhin als naturrechtlich – was doch wohl impliziert: allen, jedenfalls den Gutwilligen einsichtig – deklariert werden, dann muß wenigstens die mit diesen Argumenten gemeinte Wahrheit deutlicher herausgestellt werden, weil sonst unvermeidlich die Autorität der Kirche und die Rationalität der sittlichen Ordnung in Zweifel gezogen werden.

2. Die von J. M. Reuß vorgetragenen Thesen haben Anspruch auf eine *immanente Kritik*. Wer diese Thesen ausschließlich mit den Mitteln der gängigen moraltheologischen Argumentation kritisiert, vermag das Gewicht ihrer aus der biblisch-theologischen Anthropologie stammenden Fundamente überhaupt nicht voll zu würdigen und darum auch über die Legitimität der ethischen Folgerungen keine vollwertige Aussage zu machen. Die Schwäche der bisherigen Position liegt darin, daß einseitig biologisch-physiologisch argumentiert wird. Da aber, wie J. M. Reuß zu Recht feststellt, die biologisch-physiologische Betrachtungsweise dem ganzheitlich-menschlichen Verständnis der Geschlechtlichkeit untergeordnet werden muß, versteht es sich, daß eine Kritik der bisherigen Argumentation gerade nicht ausschließlich immanent verfahren darf, sondern daß diese Kritik die Argumentation in Richtung auf die theologische Anthropologie hin transzendieren muß. Darum muß die von J. M. Reuß angeregte Diskussion über den Umkreis des Schuldenkens hinausführen. Wenn nun in diesem Zusammenhang ein Einbruch des Individualismus und Subjektivismus befürchtet wird, dann ist demgegenüber festzustellen, daß lediglich das einseitig objektivistische Zweckdenken, dem übrigens eine gewisse Geschichtsgerechtigkeit für einen langen Zeitraum keineswegs abgestritten werden soll, dem biblischen und metaphysischen Personalismus zu konfrontieren ist. (Dabei ist allerdings zu beachten, daß der hier gemeinte Begriff der Person die dialogische Seinsverfassung des in Geschichte und Welt seienden Menschen zum Ausdruck bringt.)

3. Die entscheidende Frage, die im letzten zur Diskussion steht, ist *die Frage nach der Natur (der Geschlechtlichkeit und) der Ehe.* Ulpian ging von dem allen Lebewesen Gemeinsamen aus, darum erstreckte sich sein Naturrecht auf alle „animalia". Sein Naturrechtsverständnis wurde unter anderem auch von Thomas von Aquin übernommen: „. . . dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit: ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia[2]." Wenn man mit Ulpian und Thomas das Naturrecht auf alle animalia sich erstrecken läßt und dabei voraussetzt, „daß das Generische die größere Naturhaftigkeit besitzt, so gibt die Gattungsnatur, weil sie ‚tiefer' liegt, den Ausschlag für die Reihenfolge der Ehezwecke. Das allen animalia seinsmäßig gemeinsam Eigene,

---

[2] S. Th. 1, 2 q 94 a 2 i. c.; vg. dazu H. Waider, Bemerkungen zum Naturbegriff und zur Lehre von den Ehezwecken im Anschluß an die Entscheidung BGHSt. 16, S. 175 ff., in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 75 (1963) 220–250, hier 227 f., und M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von M. Müller, Bd. 1.) Regensburg 1954, 227–259.

die Erhaltung der Art, tritt, weil es das Allgemeinere ist, in den Vordergrund. Es wird folgerichtig zum ersten Ehezweck[3]."

Was dem Menschen natürlich ist, kann nun aber nicht vom Tier, sondern muß vom leiblich-geistigen Gesamtwesen des Menschen selbst her bestimmt werden. Darüber läßt die moderne Anthropologie keinen Zweifel. Schon die menschliche Geschlechtlichkeit als solche – soweit man sie überhaupt „als solche" betrachten kann – ist von wesentlich anderer Struktur als die tierische: sie ist dauernd und nicht nur temporär aktuell; sie prägt das ganze Weltverhältnis des Menschen; sie kann und muß der ganzheitlich menschlichen Zielbestimmung zugeordnet werden; sie kann zwar nicht transzendiert, wohl aber sublimiert werden; sie läßt also verschiedene Formen der Aktuierung zu. Insofern hinsichtlich der Sinnwerte des Geschlechtlichen von einer Über- bzw. Unterordnung zu sprechen ist, sind die personalen Werte nicht nur höher anzusetzen als die physiologischen, sondern sie sind von diesen wesensverschieden. Der Mensch ist nicht ein Analogon der apersonalen Natur, sondern die Natur ist ein Analogon des Menschen. Denn der Mensch ist ein weltseiendes Wesen und begreift deshalb das Gesamt von Natur dem Prinzip nach in sich.

Auch die Natur der Ehe muß darum vom spezifisch Personal-Menschlichen her verstanden werden. Das ist denn auch schon vom hl. Thomas dort, wo er sich nicht an Ulpian, sondern an Augustinus' Darlegungen über die Güter der Ehe (proles, fides, sacramentum) anlehnt, klassisch formuliert worden: „Primus finis (proles) respondet matrimonio hominis, inquantum est animal; secundus (fides), inquantum est homo; tertius (sacramentum), inquantum est fidelis[4]." In seinem Eigentlichen kann der Mensch nicht von unten her, nicht von seiner Eigenart als animal her, bestimmt werden. Er ist Person, und darum muß die moraltheologische Überlegung von jenem Sinnwert ehelicher Gemeinschaft ausgehen, der dem Menschen als Person (inquantum homo) am nächsten ist, das heißt von der fides. Von hier aus erschließen sich auch Sinn und Funktion des „Animalischen". Die personale und biologische Gestalt der Ehe vollendet sich freilich erst in ihrer kultisch-sakramentalen Gestalt.

Wir halten also fest: Die Natur der Ehe ist nur von der Natur des Menschen her zu begreifen. Nun ist aber der Mensch ein geschichtliches Wesen. Das darf in diesem Zusammenhang auf keinen Fall übersehen werden, weil sonst das Denken über die Ehe und über das Recht, das ihr von Natur zukommt, der Erstarrung verfällt und in Gefahr gerät, utopisch zu werden.

4. *Mit der „Natur", die ein Recht hat, meinen wir ja nicht nur eine abstrakte Wesenheit, sondern ein in der Geschichte konkret existentes Phänomen.* Naturrecht also ist das Recht, das einem personal Seienden auf Grund seines Wesens, seiner Geschichtlichkeit und seiner konkreten geschichtlichen Bestimmtheiten zukommt, das es also in seine konkreten Wandlungen hinein begleitet und immer und überall seine sittliche und rechtliche Idealität verbindlich zum Ausdruck bringt[5].

---

[3] H. Waider, a. a. O., 230. Das von uns aus gesehen „modernere Denken" findet sich vom römischen Recht über Isidor von Sevilla zu Gratian und damit zum Corpus Juris Canonici, wo das Naturrecht auf die menschlichen Lebewesen beschränkt ist. A. a. O., 231: „Geht man vom spezifisch Menschlichen in der Ehe aus, das zwar für die Menschen aller Nationen, aber nicht für die Tiere gilt, dann steht das persönliche Verhältnis der Gatten im Vordergrund, das Kind ist gewissermaßen nur ein ‚annexum'." – Wir können zwar nicht zustimmen, wenn das Kind „nur als annexum" bezeichnet wird: es ist vielmehr die Frucht der Liebe. Aber die Notwendigkeit dieser Korrektur stellt die zuvor gemachte Aussage nicht in Frage. – Vgl. auch a. a. O., 235: „Es bleibt noch die entscheidende Frage, ob die rein biologische Betrachtungsweise überhaupt unmittelbar auf den Menschen angewendet werden darf, ob es bei ihm aus den angegebenen Gründen ‚natürlich' ist, den Geschlechtsakt auch dann zu vollziehen, wenn man weiß, daß trotz der Ejakulation keine Fortpflanzung eintreten kann, demnach ‚Einswerden' und ‚Fruchtbarkeit' getrennt werden."

[4] S. Th. suppl. q 65 a 1 i. c.

Es gibt darum ewig gültige, geschichtlich unwandelbare Wesenskonstanten, also auch geschichtlich unwandelbare Naturrechtsnormen. Die sekundären Normen des Naturrechtes aber sind dem geschichtlichen Wandel unterworfen, genauer: sie bringen die sittliche und rechtliche Verbindlichkeit der mit der jeweiligen geschichtlichen Situation gegebenen Forderungen zum Ausdruck. Die Unterscheidung eines unwandelbaren und eines wandelbaren Naturrechtes hat sich auch Pius XII. zu eigen gemacht, und er hat für die rechte Erkenntnis der wandelbaren Normen gründliche geschichtliche, vor allem rechtsgeschichtliche Studien gefordert: „Das Studium der Geschichte und Rechtsentwicklung seit fernen Zeiten lehrt, daß einerseits eine Umwandlung der wirtschaftlichen und sozialen (manchmal auch der politischen) Verhältnisse *neue Formen jener naturrechtlichen Postulate verlangt, denen die bis dahin herrschenden Systeme nicht mehr gerecht werden*; andererseits aber, daß bei diesen Umwandlungen die Grundforderungen der Natur immer wiederkehren und sich mit größerer oder geringerer Dringlichkeit von einer Generation auf die andere übertragen[6]." Die in den letzten 15 Jahren erschienenen Monographien über die geschichtliche Entwicklung der Sexual- und Ehemoral (J. Fuchs, M. Müller, L. Brandl, J. G. Ziegler u. a.) zeigen deutlich genug, wie oft auf diesem Gebiet zeitgeschichtlich Bedingtem hohe und höchste Grade der sittlichen Verbindlichkeit zugeschrieben worden sind. Auch auf anderen Gebieten, die Pius XII. unmittelbar im Auge zu haben scheint, etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat oder von Kirche und Wirtschaft (Zinsfrage), sind zum Teil erhebliche Wandlungen bis in Bereiche hinein festzustellen, deren jeweilige Normierungen als naturrechtlich begründet ausgegeben wurden – und zwar, wenigstens teilweise, mit vollem Recht als naturrechtlich begründet ausgegeben wurden, freilich nicht im Sinne des primären, absolut unwandelbaren Naturrechts[7]. Bedenkt

---

[5] Vgl. dazu J. Funk, Primat des Naturrechts. Die Transzendenz des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht. (St.-Gabrieler Studien XIII.) Mödling bei Wien 1952. Was der Verfasser vom Naturrecht sagt, läßt sich auch von der natürlichen Sittlichkeit sagen: Naturrecht ist „jenes Recht, das der Natur naturhaft, d. h. mit innerer Notwendigkeit, folgt" (133). Seine Materialursache ist nicht eine „abstrakte spezifische Wesenheit", sondern „die ganze konkrete Natur . . . mit all ihren Qualitäten und in all ihren Lagen" (129). „Unser Naturrecht ist keine irgendwo in den Wolken herumschwebende Idee, sondern es ist eine objektive Idee, es ist eine innere Vernünftigkeit, die in der konkreten Natur selber realisiert ist, die Gottes Finger selber in die innere Qualität der konkreten lebendigen Natur hineingeschrieben hat." (140) Die konkrete Natur, wie sie vor uns liegt und wie sie sich entwickelt, hat also ihre eigene Vernünftigkeit, ihre eigene innere sittliche und rechtliche Idealität. Natürliche Sittlichkeit und Naturrecht inhärieren der konkreten Natur, sind „die Idealität der konkreten Natur selbst . . ., und zwar nach der sittlichen und rechtlichen Seite hin. Zur natürlichen Sittlichkeit und zum Naturrecht gehören also nicht nur einige wenige „oberste Prinzipien", sondern auch jene Zumessungen, die der sich wandelnden konkreten Lage mit innerer Notwendigkeit entsprechen. Damit ist jeder einzelnen Situation ihre eigene Vernünftigkeit, ihre eigene Idealität und darum auch ihre eigene natürlich-sittliche und naturrechtliche Forderung zugestanden. J. Funk spricht also mit vollem Recht von der „ständigen Aktualität" (138) der natürlichen Sittlichkeit und des Naturrechts. Sie können nie altern. Sobald eine neue Konstellation der Umstände eintritt, sind auch schon die natürliche Sittlichkeit und das Naturrecht da, um ihre diesbezüglichen Kommensurationen zu treffen. Vom positiven (sittlichen und rechtlichen) Gesetz kann man dies gewiß nicht behaupten. Sie hängen der geschichtlichen Entwicklung notwendigerweise immer mehr oder weniger hinterher. Natürliche Sittlichkeit und Naturrecht aber schmiegen sich der feinsten Entwicklung an, sie gehen immer mit den Umständen mit. Sie sind die je adäquate Manifestation der im lebendigen Wandel begriffenen Natur – also nichts Starres und Ruhendes, sondern etwas durchaus Dynamisches. – Es scheint, daß diese Aufstellungen J. Funks in der katholischen Moraltheologie noch nicht genügend diskutiert sind. Darum erschien es sinnvoll, sie hier so ausführlich wiederzugeben.

[6] Ansprache vor den Mitgliedern des „Centro Italiano di studi per la Riconciliazione Internationale" vom 13. 10. 1955, in: HK 10 (1955/56) 128. Vgl. dazu E. Welty, Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. Mater et Magistra. (Herder-Bücherei 110.) Freiburg–Basel–Wien 1961, 42–44.

[7] Vgl. J. Meßner, Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht. Wien 1961, 30 f. und H. Waider, a. a. O., 247.

man, wie sehr die bevölkerungspolitische Situation bis ins 19. Jahrhundert herauf durch Kindersterblichkeit, Kindbettfieber, vorgegebene Sozialstrukturen u. a. gekennzeichnet ist[8], dann erscheint es durchaus als „natürlich", daß man der procreatio prolis eine so große Vorrangstellung zugeschrieben hat[9].

5. Für den reifen, geschichtlichem Denken erschlossenen Menschen hat es nichts Erschreckendes an sich, wenn *gewisse Wandlungen in der Ehelehre sichtbar werden.* Sogar hinsichtlich des Wesens oder der Natur der Ehe ist die menschliche und christliche Erkenntnis immer unterwegs und vermag die volle Wahrheit nie ganz einzuholen. Das von Ulpian sich herleitende Eheverständnis beispielsweise war wohl noch nicht in der Lage, den ganzen Umkreis der biblisch-theologischen Lehre zu umgreifen. Es war nicht nur weithin aus teilweise noch recht unzulänglichen Erkenntnissen profaner Wissenschaft (etwa aus der aristotelischen Ethik) übernommen, sondern es ist weithin auch darin verblieben. Die Aufnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse in die Theologie ist ein legitimer Vorgang, nur darf die Theologie nicht dabei stehen bleiben. Es ist also durchaus legitim, wenn die heutige Theologie die wertvollsten Erkenntnisse der modernen Wissenschaften über die Natur der Ehe, zumal über ihre personalen und sozialen Sinnwerte, aufgreift, um sie durch die Integrierung im Heilswissen der vollen Wahrheit möglichst anzunähern. Die Theologie des 20. Jahrhunderts täte gewiß nicht gut daran, wenn sie die natürlichen Grundlagen ihrer Ehelehre von einer inzwischen überschrittenen Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis nähme, zumal die moderne philosophische Anthropologie die Integrierung in der biblisch-theologischen Anthropologie sogar in wesentlichen Hinsichten geradezu augenfällig indiziert.

Freilich muß die Theologie auch die konkreten geschichtlichen Befindlichkeiten, deren sittliche und rechtliche Idealität eigene natürlich-sittliche Zumessungen trifft, sehen und würdigen. Hier könnten sich womöglich noch stärkere Wandlungen aufdrängen. Der Rückgang der Kindersterblichkeit, die Zunahme der durchschnittlichen Lebenserwartung, die Überbevölkerung in nicht wenigen Gebieten der Erde, die technische Verfügbarkeit antikonzeptioneller Mittel, die zunehmende Erfahrung auch der rekreativen Funktion des Geschlechtlichen[10] und seiner Bedeutung für ein harmonisches Zusammenleben der Gatten, der erhöhte erzieherische und berufsbildnerische Aufwand, das Anwachsen der kulturellen Ansprüche, vor allem das Aufkommen eines neuen starken Personwertbewußtseins – dies alles und vieles andere sind konstitutive Elemente der gegenwärtigen Gesamtsituation des Menschengeschlechtes. Ihre richtige Erkenntnis und die Umsetzung der richtigen Erkenntnis in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeiten sind lediglich der immer neu zu unternehmende Versuch, die bereits mit der geschichtlichen Situation gegebenen natürlich-sittlichen Kommensurationen deutlicher zu artikulieren.

---

[8] Vgl. H. Waider, a. a. O., 248.

[9] Es mag nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß Thomas von Aquin zwei Arten der naturrechtlichen Ableitung der Sollensätze unterscheidet: den Weg per conclusiones, durch logische Schlußfolgerung, wodurch allein man zu zwingenden Naturrechtssätzen kommt, und den Weg per determinationes, d. h. „durch positive Bestimmung des Sachgerechten, indem eine allgemeine Idee auf einen konkreten Gegenstand determiniert wird" (W. Schöllgen); die auf dem zweiten Weg gewonnenen Ableitungen erhalten nach Thomas ihre Geltungskraft erst aus dem positiven Recht. Vgl. dazu W. Schöllgen, Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 22–30; vgl. auch P. Mikat, Zur Problematik des natürlichen Entscheidungsrechtes des Mannes in Ehe und Familie, in: FamRZ 7 1960) 301–310, wo eine eindringliche Warnung vor jeder deduktionistischen Überspannung des Naturrechts ausgesprochen wird.

[10] Im Sinne von U. Undeutsch, Die Sexualität im Jugendalter, in: Studium Generale 3 (1950) 433–454; bes. 452 Anm. 1.

Es ist bemerkenswert, daß das von J. M. Reuß angesprochene aktuelle Problem in dem kurz zuvor erschienenen, bereits mehrfach zitierten Artikel von H. Waider, Bemerkungen zum Naturbegriff und zur Lehre von den Ehezwecken, in ganz ähnlicher Form auftaucht. Auch nach H. Waider gibt es „Lebenslagen, in denen einerseits der Akt als personaler Liebeserweis der Gatten aneinander dringend indiziert ist, andererseits aber gewichtige Gründe gegen die Erzeugung eines Kindes sprechen" (231). Auch er sieht zwei Möglichkeiten eines Auswegs. Erstens: Gewisse biologisch-medizinische Gegebenheiten machen eine Befruchtung unmöglich, näherhin Schwangerschaft, dauernde oder temporäre (während der Stillzeit, soweit das Stillen heute noch diese Wirkung hervorruft, und während der empfängnisfreien Tage) Sterilität, Vornahme einer „Totaloperation" (Verkehr mit einer mulier excisa) und Beendigung des Klimakteriums. Zweitens: Der gleiche Effekt, nämlich der Ausschluß der procreatio, wird durch „positives Tun künstlich" angestrebt. Hier gehen allerdings die beiden Autoren verschiedene Wege. J. M. Reuß beschränkt seine Überlegungen auf jene Eingriffe, die den natürlichen Ablauf des Aktes unangetastet lassen. Die katholische Moraltheologie wird daran festhalten, daß nur Ganzheitlichkeit (keine Unterbrechung) und Unmittelbarkeit (kein Dazwischenschalten von Mitteln) der ehelichen Hingabe ihren umfassenden Sinn ganz zu erfüllen vermögen. Die Moraltheologie kann nicht davon abgehen, daß diese beiden Prinzipien der Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit allein die vollkommene Form der geschlechtlichen Hingabe konstituieren. Es ist nicht einsichtig, wie im coitus interruptus und im coitus condomatus auch nur die personalen Sinnwerte der ehelichen Hingabe voll erfüllt werden können. Im übrigen geht die Frau in beiden Fällen auch der Möglichkeit der Spermaresorption verlustig.

H. Waider faßt nicht nur „Eingriffe im Hinblick auf den Vollzug der copula" ins Auge. Seine Überlegungen möchten wohl auch die von J. M. Reuß ausgeklammerte Möglichkeit künstlicher „Eingriffe im Zusammenhang mit der copula" in die Diskussion bringen. Die Moraltheologie wird dieser Diskussion nicht aus dem Wege gehen. Ihre eben bezeichnete Position ist zwar prinzipiell als unwandelbar zu betrachten. Das schließt aber nicht aus, daß ein sorgfältiges wissenschaftliches Gespräch etliche Differenzierungen hinsichtlich dieser Position mit sich bringen könnte. Die Überwindung der physiologischen Einengung des Naturbegriffes in der neueren katholischen Ehelehre hat sich gewiß noch nicht nach allen Richtungen hin voll ausgewirkt.

Ein bedeutender deutscher Professor der Frauenheilkunde hat vor einigen Jahren das zuversichtliche Wort gesprochen: „Die Zukunft gehört der natürlichen Geburtenregelung und nicht der unnatürlichen." In dieser Äußerung werden die gleichen Begriffe „natürliche" und „unnatürliche Geburtenregelung" verwendet wie in der Sprache der Kirche und der Theologie. Es ist mit diesen Begriffen wohl auch das gleiche gemeint. Man sollte überhaupt bedenken, daß die Ärzte angesichts der üblichen Praktiken der Geburtenregelung immer wieder ganz unverblümt ihr Unbehagen zum Ausdruck bringen. Im Augenblick ist offenbar noch kein Mittel gefunden, durch das mit verläßlicher Sicherheit und unter wissenschaftlich erwiesenem Ausschluß gesundheitlicher Störungen oder Schädigungen *jene temporäre Sterilität herbeigeführt* werden kann, die den ganzheitlichen und unmittelbaren Vollzug der ehelichen Hingabe ermöglicht und damit den „Ausweg aus der Konfliktsituation" reell eröffnet. Vielleicht wird sich ein solches Mittel so schnell auch nicht finden lassen. Einigermaßen realistisch erscheint der Gedanke an die Auffindung eines Mittels, durch das mit verläßlicher Sicherheit und unter wissenschaftlich erwiesenem Ausschluß gesundheitlicher Störungen und Schädigungen

die naturgegebene temporäre (oder auch endgültige) Sterilität festgestellt werden kann[11]. Es ist anzunehmen, daß die Wissenschaft auf diesen Gebieten rasch zu immer verläßlicheren Erkenntnissen kommen wird. Wenn sie auch heute noch nicht soweit ist, wie wir es gerne hätten – morgen kann es schon dahin kommen. Und da ist die Frage doch wohl nicht unsinnig: Sind die Menschen heute allein deswegen weniger sittlich, weil die Wissenschaft ihnen den Weg zur vollkommenen Form ehelicher Gemeinschaft noch nicht mit Sicherheit zu weisen vermag – und werden die Menschen morgen, wenn die Wissenschaft dies vermag, allein deswegen schon sittlich höherwertig sein? Nehmen wir einmal an, die Optimisten unter den Wissenschaftlern hätten recht – und wer wünschte dies nicht angesichts der vielschichtigen theoretischen und praktischen Problematik! –, dann werden die Voraussetzungen für wirklich sittliches bzw. unsittliches Verhalten später einmal viel klarer gegeben sein als heute. Dann kommt jeder Mensch in den vollen Gebrauch seiner Freiheit. Dann wächst der Umfang der allerpersönlichsten Verantwortung. Dann muß jeder vor seinem Gewissen und vor seinem Gott bewähren, wie es um seine eheliche Liebe und um seine Bereitschaft zum ehelichen Lebensdienst, wie es um seine menschliche Lust und um seine christliche Bereitschaft zum Engagement in der Welt bestellt ist. Dann endlich kann auch die Fixierung auf das „punctum puncti" überwunden werden. Wer als Seelsorger ein redliches und brüderliches Verhältnis zu Eheleuten hat, der weiß, in welchem Umfang diese Fixierung die Entfaltung der sittlichen und spirituellen Potenzen über den ganzen Bereich ehelicher Lebensgemeinschaft hin verhindert – ja die Entwicklung eines lebendigen Glaubensbewußtseins rückläufig macht. Die Konsequenzen für eine lebendige christliche Gemeinschaft liegen auf der Hand.

Nachtrag: Die unter II. dargestellten Prolegomena für eine Würdigung der Thesen des Mainzer Weihbischofs wollen keinesfalls den Eindruck erwecken, daß diese Thesen nicht im einzelnen sorgfältig diskutiert werden müßten. Es liegt ja gerade im Sinne des Verfassers, die Diskussion in Gang zu bringen. An dieser Stelle soll aber auf Einzelfragen nicht eingegangen werden. Es sei lediglich auf einen einzigen Punkt hingewiesen, der von J. M. Reuß so knapp formuliert ist, daß nicht jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist. Es heißt in seinem Artikel S. 474 f in Anmerkung 8: „Wir haben diese Überlegungen auf die Frage der Berechtigung von Eingriffen *im Hinblick auf eine zu vollziehende* copula begrenzt. Darum wird die Frage nach der Berechtigung von Eingriffen *im Zusammenhang mit dem Vollzug* der copula im Rahmen dieser Überlegungen nicht gestellt. Aussagen über die sittliche Qualifizierung des coitus interruptus oder des coitus condomatus liegen daher nicht im Rahmen dieser Überlegungen. Auch nach der Art und Weise, wie Unfruchtbarkeit im Hinblick auf die zu vollziehende copula herbeizuführen ist (zum Beispiel durch Medikamentation oder Operation), ist im Rahmen dieser Überlegungen nicht zu fragen. Die Beantwortung dieser Frage liegt zudem außerhalb des Kompetenzbereiches des Theologen. Er kann nur sagen, daß die Weise des Eingriffs so sein muß, daß bei der Begegnung die personale Würde der Partner gewahrt bleibt. Nur dann kann nämlich – ebenso wie bei der Zeitwahl – der Akt für das Wachsen der Gattenschaft durch die Liebe offen sein, wenngleich er für die Fortpflanzung verschlossen ist."
Natürlich will J. M. Reuß nicht sagen, daß in den Fällen, in denen Eltern den ihnen zugemessenen Anteil an der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes geleistet zu haben glauben oder in denen wirklich ernste eugenische, gesundheitliche u. a. Gründe klar gegen die Erzeugung weiterer Nachkommenschaft sprechen, die Moraltheologie hinsichtlich der Entscheidung zwischen Medikamentation und Operation als den in Frage kommenden Auswegen – wenn coitus interruptus und coitus condomatus aus dem Umkreis der Überlegungen ausgeschlossen sind, liegt hier übrigens eine vollkommene (also nicht eine „beispielsweise") Aufzählung der Auswegsmöglichkeiten vor – keine verbindlichen Aussagen mehr machen dürfe oder könne oder müsse. J. M. Reuß hat gewiß nur Fälle im Auge, in denen auch sehr gewissenhafte Ärzte zu sterilisieren pflegen (etwa nach mehrmaligem Kaiserschnitt oder bei krankhaften Befunden der Zeugungsorgane, auch wenn die Sterilisation hier nicht eigentlich einen Heilungseffekt hat, sondern lediglich eine zeugungsunfähige copula ermöglicht) und in denen auch manche Moraltheologen sich große Zurückhaltung in der Beurteilung auferlegen.

[11] Nach Zeitschriftenberichten wird seit einiger Zeit ein Mittel angeboten, das diese Bedingungen erfüllen soll. Es handelt sich um das „Indicin", mit dem durch Harnanalyse (Farbreaktion) der Zeitpunkt, in dem die Empfängnis möglich ist, bestimmt werden könne. Freilich bedarf die Anwendung noch dringend der Vereinfachung, soll sie nicht von vielen Frauen als unzumutbar abgelehnt werden.

In allen anderen Fällen aber, in denen neulich zum Beispiel Ligaturen massenweise durchgeführt wurden, ist die „Würde des Menschen" nicht respektiert. Der durch einen freiwilligen Eingriff dauernd zeugungsunfähige Mensch ist nicht mehr im vollen Besitz seiner personalen Würde. Warum denkt niemand daran, zu verlangen, daß in solchen Fällen der Ehemann den bei ihm gewiß medizinisch leichten Eingriff an sich vornehmen läßt? Fände es etwa nur der Mann entwürdigend und sein personales Selbstwertbewußtsein beeinträchtigend, wenn er sich mit 35 oder 40 Jahren sterilisieren ließe, um weitere Schwangerschaften seiner Frau auszuschließen? Vor allem aber können sich die Lebensumstände so radikal ändern, daß die Eheleute sich wegen eines vollzogenen irreversiblen Eingriffs (auch die Ligatur ist praktisch irreversibel!) lebenslänglich die bittersten Vorwürfe machen würden, etwa durchgreifende Besserung der gesundheitlichen oder wirtschaftlichen Verhältnisse, Tod einiger oder aller Kinder, Tod des Gatten und Wiederverheiratung mit einem kinderwilligen Partner u. a. m.

Unmittelbar vor Redaktionsschluß erscheint ein gut informierender Beitrag von L. M. Weber, Zur innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenregelung (Neue Lösungsversuche), in: Schweizerische Kirchenzeitung 132 (1964), 98–101, in dem auch über den Artikel von J. M. Reuß und über den fast gleichzeitig publizierten Artikel von L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes, in: Ephemerides theologicae Lovanienses 39 (1963), 787–826, berichtet ist.

Seelsorge im modernen Tourismus

Bericht aus dem katholisch-deutschsprachigen Bereich

Von Robert Svoboda

Der erste Ansatzpunkt

zu angemessenen seelsorglichen Bemühungen innerhalb des wiederaufbrechenden Fremdenverkehres ergab sich auf katholischer Seite Anfang 1957, als dem Referat Seelsorgehilfe im Deutschen Caritasverband Freiburg/Br. die weitere Herausgabe der Zeitschrift *„Einkehr"* übertragen wurde. Es handelte sich um ein Münchner Blättchen für Angestellte im Gastgewerbe mit einigen hundert Abnehmern in Bayern und Baden. Die Übernahme erfolgte unter der Voraussetzung, daß die (schwachen) literarischen Bemühungen organisatorisch unterbaut würden, und tatsächlich konnte zu Ostern 1959 die *Arbeitsgemeinschaft* der katholischen Seelsorge im Fremdenverkehr und Gastgewerbe gegründet werden, nachdem die entsprechenden Bemühungen in den meisten deutschen Diözesen ausgebaut worden waren. Der Name der Arbeitsgemeinschaft zeigt, daß die Gesichtspunkte des *Fremdenverkehrs* gleich vor die spezielleren Belange des Gastgewerbes gesetzt wurden, wobei im Gastgewerbe selber nicht nur das angestellte Personal ins Auge gefaßt wurde, sondern der berufliche Gesamtbereich mit allen seinen Bezügen. Noch im gleichen Jahre 1959 konnte die Arbeitsgemeinschaft *international* ausgeweitet werden, mit dem Sekretariat in Zürich und mit guten Beziehungen zu Frankreich und dem Elsaß, den Benelux-Ländern, zu Österreich, später auch zu Italien und Spanien, wobei die „Einkehr" als internationales Organ gute Dienste leistete. Die internationalen Studientagungen der Arbeitsgemeinschaft griffen jeweils aktuelle Themen auf wie 1959 auf dem Odilienberg/Elsaß die moralischen Probleme allgemein, 1960 in Matrei/Österreich den Erholungswert des Urlaubs, 1961 in Valkenburg/Niederlande die Fragen der Seebäder und des Schiffsverkehrs, 1962 in Saas-Fee/Schweiz den Wintersport, während 1963 in Königstein/Taunus der außersaisonmäßige Routineverkehr im Vordergrund stand. Bei der letztgenannten Tagung wurde an Stelle des verstorbenen Msgr. Helm der Freiburger Domkapitular Hofmann zum Vorsitzenden der Deutschen Arbeitsgemeinschaft gewählt, deren Geschäftsstelle nach wie vor bei P. Svoboda in Freiburg/Br. (Werthmannhaus) liegt.

Die geistige Auseinandersetzung

war schon bald nach der Währungsreform angesichts der sprunghaft aufgebrochenen Probleme aufgegriffen worden von der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für *Volksgesundung* Freiburg/Br. in Verbindung mit der Hoheneckzentrale als der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle zur Abwehr der Suchtgefahren Hamm/Westfalen.

Das Erträgnis der entsprechenden Tagungen ist zusammengefaßt in dem Jahrbuch „Muße – Technik – freie Zeit" (Hoheneckverlag Hamm). Dabei ging es vorerst um die Fragen innerhalb der modernen *Freizeitgesellschaft*, die speziell die katholischen Personalverbände seither nicht mehr loslassen sollten, so daß die Freizeit von diesen Organisationen überhaupt zum Jahresthema 1963/64 gemacht wurde; vgl. dazu neben der allgemeinen Zusammenfassung von A. Schardt „Um die freie Zeit" (Haus Altenberg 1962) u. a. das spezielle Werkbuch „Freisein und Freizeit" der Deutschen Kolpingfamilie Köln 1963.

Die Fortführung der Diskussion zum Tourismus-Thema vollzog sich sodann bei *Akademietagungen* – 1960 in Tutzing und 1961 in Arnoldshain gemeinsam mit der jeweiligen evangelischen Akademie, hingegen für den innerkatholischen Bereich 1961 in Baden-Baden und Aachen, worauf 1962 und 1963 wieder gemeinsame Veranstaltungen in Tutzing folgten. Diese Zusammenarbeit kam auch der Vertretung der christlichen Kirchen bzw. ihrer seelsorglichen Anliegen im *Studienkreis für Tourismus* zugute, der Anfang 1961 gegründet worden war und mit seiner Koordinationsstelle in München bereits beachtliche Arbeiten leisten konnte.

Die Übersetzung in die regionale bzw. *örtliche Praxis* vollzog sich bald bei nachgeordneten Veranstaltungen. Das Erzbischöfliche Generalvikariat München führte solche 1960 in Garmisch-Partenkirchen und Rosenheim durch, 1961 in Bad-Tölz und Ruhpolding, woran sich Versammlungen in Prien, Bayrisch-Zell, Reichenhall usw. anschlossen, wo Bürgermeister, Kurdirektoren, Gastwirte und Seelsorger gemeinsam Beratung pflegten. Ebenso wurden die bischöflichen Seelsorgeämter aktiv von Paderborn für das Sauerland und den Möhnesee, von Limburg für den Taunus und das Rheingebiet, von Fulda für die Rhön und von Würzburg für die Saale, von Freiburg für den Schwarzwald und das Bodenseegebiet; hier leistete ein eigener Fastenhirtenbrief 1962 wertvolle Dienste, wie bereits 1961 in der Diözese Brixen und 1963 in Tirol. Andererseits war ein überregionaler Höhepunkt im Kranz dieser Veranstaltungen die Kundgebung anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses 1960 in München, deren Referate (von Kardinal Bea, Erzbischof Gargitter u. a.) in der Schrift „Kirche und Fremdenverkehr" (Freiburg/Br.) mehrfach aufgelegt wurden.

Weitere *Veröffentlichungen* gab der Unterzeichnete seit 1960 zu jedem Frühjahr als Sonderheft der Zeitschrift „Anregung" im Verlag Wort und Werk, Köln, heraus; hier wurden die aktuellen Fragen der Seelsorge im Fremdenverkehr, Urlaubswesen und Wochenendbetrieb praktisch behandelt und Wege zu ihrer Meisterung dargelegt. Ebenso wurde für die Zeitschrift „Einkehr" in den Saisonmonaten Juli-August seit 1959 jeweils ein Doppelsonderheft herausgebracht, das dem Personal im Gastgewerbe zur seelischen Selbstbewahrung und geistigen Auseinandersetzung mit seinen Berufsaufgaben in geschlossenen Themenkreisen behilflich sein sollte. Für dieses Personal brachte auch der Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1960 beachtliche Handbücher heraus, wie auch die neuere Veröffentlichung des Österreichischen Seelsorgeinstitutes in Wien 1963 einen praktischen Handgebrauch im Auge hat. Erst spät setzte die Diskussion im benachbarten Ausland ein; nach den Ansprachen Pius' XII. 1952 an italienische und 1953 an amerikanische Reisefachleute gab im September 1962 der Pastoralkongreß in Trient und im Februar 1963 in Rom selbst wichtige Auftriebe (vgl. Orientamenti Pastorali, Rom 1962/4), die sich Ende August 1963 beim Internationalen Symposion über die Pastoral des Tourismus in Lugano verdichten; seit 1962 hat sich der Heilige Stuhl selber der Anliegen angenommen, und auch in den Vota zum II. Vatikanischen Konzil bzw. in dessen Schemata ist mehrfach von der Tourismus-Seelsorge die Rede.

wurde also katholischerseits zunächst das *Personal im Gastgewerbe* ins Auge gefaßt, weil sich dafür Veranlassung und Handhabe anboten und hier zweifellos auch ein entscheidender Personenkreis gegeben ist. Während sich die Christliche Gasthausmission (Frankfurt/M., Organ „Der Bote") evangelischerseits mehr auf den Gastgewerbebetrieb in den Städten konzentriert, ist das katholische Gastgewerbe stärker auf die Erholungsgegenden (des In- und Auslandes) verstreut, deshalb auch kräftig mit Hotellerie durchsetzt, so daß sich hier die Fragen des Fremdenverkehrs geradezu aufdrängten. Mit der äußerst angespannten Verdichtung des Gästebetriebes in der sommerlichen Hochsaison, mit der zunehmenden Erweiterung auch der Wintersaison und mit der gleichzeitigen Verschärfung des Personalmangels in allen dienenden Berufen ist unsere vielfältige Seelsorge für das Gastgewerbe recht schwierig geworden, nicht zuletzt bei der Prinzipalität und in den führenden Positionen.
Angesichts der explosiven Steigerung des Fremdenverkehrs, gerade in gewissen modisch beliebten Gegenden, wurde immer deutlicher, wie sehr außer dem Gastgewerbe die *gesamte Bevölkerung* der Aufnahmegegenden in den touristischen Sog einbezogen wurde, sowohl im Angebot der Privatquartiere und verschiedenster Dienstleistungen wie im Erlebnis der Urlaubsatmosphäre. Gegenüber wirtschaftlichen Vorteilen wurden schwere menschlich-moralische Fehlentwicklungen deutlich, besonders im Familienleben und bei der Jugend; schon der Massenauftrieb wie im Sommer am Gardasee oder an der Adria, zum Wochenend an Rhein und Mosel, stellt vor unlösbare Probleme persönlicher Beanspruchung, und erst recht kann eine modische Falschtönung wie etwa in Rivieraorten, Seebädern und Jugendlagern verheerende Folgen zeitigen.

Immer mehr mußte sich die seelsorgliche Bemühung jedoch folgerichtig *den Urlaubern selbst* zuwenden. Neben der verständnisvollen Zusammenarbeit mit den führenden Reiseorganisationen, besonders im Rahmen des Studienkreises für Tourismus, ist ein eigener Katholischer Reisedienst in Ansätzen steckengeblieben. Mehrere Diözesen und katholische Bildungswerke bzw. Personalverbände führen – außer Erholungsaktionen und Pilgerfahrten – auch einschlägige Beratungsdienste; für die Jugend sind gegen 20 Entsendestellen zusammengefaßt in der Bundesarbeitsgemeinschaft katholischer Jugendferienwerke um in Österreich, den „guten Gast in die gute Gegend zum guten Gastgeber" zu vermitteln und so von vornherein unangenehme Zustände nach Möglichkeit zu vermeiden. Bei zahllosen Vorträgen in den Entsendegegenden, besonders in den Großstädten von Nordrhein-Westfalen, aber auch in industriellen Landkreisen, wurden Versuche zu einer Urlaubspädagogik unternommen, die sich allerdings gegenüber der Übermacht der Massenmedien, des Milieupanzers und der Ventilbereitschaft nur schwer durchsetzen können.

In zunehmendem Maße wurde die Seelsorge *an den Urlaubsorten* aktiviert. Wie Seelsorger aus den Niederlanden oder aus Belgien den heimischen Urlauberströmen folgen, wie vom Sekretariat der französischen Bischofskonferenz (Paris) eigene Equipen dafür aufgeboten werden, so gibt es für die Seelsorge der starken Anteile des österreichischen Fremdenverkehrs aus der Bundesrepublik Deutschland zahlreiche Kontakte. Nach mehrjährigen Vorarbeiten konnten für die deutschen Urlauber in Oberitalien im Sommer 1963 über 60 Seelsorger aus Deutschland, Österreich und Südtirol am Gardasee, an der Riviera und an der Adria eingesetzt werden, wobei sich das Katholische Auslandssekretariat (Beuel/Rhein) besonders verdient gemacht hat. Diese Bemühungen sollten 1964 weitergeführt und nach Möglichkeit zum Beispiel auch nach Spanien ausgedehnt werden.

stellte sich zeitlich zunächst die Frage des Jugendschutzes, sowohl im In- wie im Ausland. Die Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft Jugendschutz (Hamm/Westfalen) beschäftigte sich mit den auftauchenden Fragen bereits bei ihrer Jahrestagung 1960 in Köln und gab 1961 auch einige Flugblätter in diesem Sinne (im Hoheneckverlag Hamm) heraus. Noch intensiver befaßte sich damit die Bundesarbeitsstelle Aktion Jugendschutz (Münster/Westfalen) und schuf unter Leitung des Unterzeichneten einen eigenen Arbeitskreis „Jugendschutz im Tourismus", der alle interessierten Organisationen zusammenfaßt und auch schon praktische Ergebnisse zeitigte (vgl. auch den Bericht über die Jubiläumstagung 1961 in Trier im Hoheneckverlag). Namentlich bereiten die überhandnehmenden freien Reisen Jugendlicher ins Ausland mitunter schwere Sorgen.

Die Campingseelsorge erfordert auf katholischer Seite, speziell zur Abhaltung von Gottesdiensten, andere Voraussetzungen als etwa zum einfachen Wortgottesdienst. Der Einsatz der vorhandenen Kapellenwagen zu diesem Zweck wird im allgemeinen nicht befürwortet. Eher kommen eventuell nahegelegene Jugendherbergen, mit denen vielerorts gute Beziehungen und Erfahrungen verbinden, in Betracht. Bei einer Rückendeckung durch ein Ferienlager wird die heilige Messe oft unter freiem Himmel gefeiert. Die Lage wird schwieriger in Diasporagegenden wie in den Bädern der Nord- und Ostsee, wo katholische Kirchen seltener oder – außer der Sommerkirche wie auf Norderney – zu klein für den Andrang sind. Zur gemeinsamen Beratung solcher Schwierigkeiten finden sich die Bäder-Seelsorger in Hamburg unter Leitung des Seelsorgeamtes Osnabrück regelmäßig zusammen; eine Frucht davon ist das wertvolle Büchlein „Christ unterwegs" (Verlag Fromm, Osnabrück). Auch der Bonifatiusverein (Paderborn) fördert die Urlaubsseelsorge in der Diaspora vielfältig.

Im Untergrund des heutigen Tourismus wirkt sich als Antrieb die *Motorisierung* vielschichtig aus. Die unter unserer Mitverantwortung gebildete Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft Verkehr (Fulda) widmet sich den einschlägigen Problemen, in guter Zusammenarbeit mit der „Bruderschaft der Straße" (Paderborn), während der Verlag „Wort und Werk" (Köln-Müngersdorf) die entsprechende Verkehrserziehung fördert. Einem besonderen Anliegen auf diesem Gefahrenbereich hat sich die junge Internationale katholische Liga für alkoholfreien Verkehr (Hamm/Westfalen) zugewandt, die auf gute Beziehungen zur Unfallhilfe, Polizei, Bundeswehr und zur SOS-Aktion von P. Leppich (Frankfurt/M.) Wert legt und sich um Unfallverhütung bzw. Unfallbetreuung von Urlaubern bemüht. In diesem Zusammenhang ist auch die Autobahn-Seelsorge, zum Beispiel an der Autobahnkirche Atzelsried bei Augsburg, zu nennen.

Große Sorgen bereitet innerhalb des Tourismus der enger umgrenzte *Ausflugsverkehr*, namentlich zum verlängerten Wochenende. Seelsorgliche Bemühungen verschiedener Art wurden angesetzt den Rhein und die Mosel sowie den Main entlang, rund um den Bodensee, im Strahlungsfeld zahlreicher Großstädte. Die Sondergottesdienste an den Ausgangsbahnhöfen wie an den Zielorten werden ständig ausgebaut und in eigenen Verzeichnissen, auf Plakaten und Landkarten, durch Straßenschilder bekanntgemacht. Übermäßige Zusammenballungen, eventuell durch Sonderzüge oder bei Großveranstaltungen, stellen den Seelsorger jedoch vor unlösbare Probleme. Sie sind wohl nicht zum eigentlichen Tourismus zu rechnen, sondern Randerscheinungen ebenso wie die Sonderunternehmungen einzelner Autobusbesitzer oder gar die Betriebsausflüge.

bereitet der Seelsorge eine *neue Welle* eines freien Tourismus viel Kopfzerbrechen. Von Individuen, oft Einzelgängern, mitunter Kleingruppen gesteuert, zeichnete sich im letzten Sommer gleichzeitig in verschiedenen Ballungszentren – an der französischen Riviera, in Süditalien, auf Mallorca, in atlantischen Seebädern – eine Strömung ab, teilweise per Tramp oder Caravaning vorangetragen, vielfach stationiert in einem wilden Camping, die auch die Entwicklung der nächsten Jahre mitbestimmen dürfte. Wo leichtangeschlagene Freizelter und unschlüssig dahintreibende Kleingruppen Motorisierter zusammenstoßen, kann es zu Landplagen kommen, gegen die sich zum Beispiel die holländische Polizei mit ihrem roten Warnungsstempel abzuschirmen begann. Hoffentlich gelingt es, den anrollenden deutsch-französischen Jugendaustausch im Rahmen des Kulturabkommens auch auf der Urlaubsebene einigermaßen unter Kontrolle zu halten, zumal die Campingplätze in Frankreich vorläufig für alle seelsorglichen Bemühungen gesperrt sind. Die *Massenmedien*, namentlich der Film und manche Illustrierte, tun bekanntlich seit Jahren das Ihre, bezüglich des Urlaubs, namentlich im Ausland, Wunschbilder und Fehlvorstellungen zu erzeugen, die den alltäglichen Milieupanzer verhärtet mitschleppen lassen und zum Ausgleich eine reaktionäre Ventilphantastik anheizen. Die Seelsorge wird dazu beitragen müssen, ein sinngemäßes, vernünftiges und überzeugendes Urlaubsbild aufzuzeigen und die potentiellen Urlauber in persönlicher Verantwortung für dessen Verwirklichung zu aktivieren. Namentlich in der Jugend wird die Freizeiterziehung von wachsender Bedeutung sein. In einigen Diözesen – wie Limburg, Augsburg, auch Berlin und Essen – hat sich die Katholische Aktion – nach dem Beispiel Münchens – dieser Aufgabe angenommen.

In diesem Zusammenhang wird die Kirche auch ihren Beitrag leisten können, um den *Erholungswert* des heutigen Urlaubs sicherzustellen. Unter den jetzigen Umständen kann von Gesundung und Kräftigung, von wahrer Erholung oder auch nur Entspannung, gar von Besinnlichkeit und Vertiefung nur ausnahmsweise die Rede sein. Selbst Bildungsreisen oder auch nur kulturelle Besichtigungen stoßen vielfach auf völliges Unverständnis. Andererseits vertieft sich offensichtlich das Bedürfnis, sich von der Plage des Alltags, auch von seiner Hetze und seinem Lärm, seiner Vergnügungsmechanik und seiner Kollektivprägung deutlich abzusetzen. Die Seelsorge bemüht sich, in diesem Sinne, um des Menschen willen die örtlichen und milieumäßigen Voraussetzungen in den Erholungsgegenden zugunsten eines echten Urlaubs zu verbessern, sowohl durch Förderung von Mustereinrichtungen wie durch empfehlende Lenkungen wie durch allgemeine Maßnahmen. Dabei kommen der katholischen Seelsorge die internationalen Beziehungen zu den kirchlichen Behörden des Auslandes und die Empfehlungen des Heiligen Stuhles zugute. Wir stoßen bei diesen Bemühungen immer wieder auch auf die örtlichen Repräsentanten des Tourismus. Wenn früher die *Reiseleiter* vor allem als Organisatoren, Begleiter und Kunstführer der Reisenden unterwegs beansprucht wurden, hat sich neuerdings bekanntlich ihr Gewicht verlagert auf die Versorgung und Betreuung am Urlaubsort selbst. Jüngste Berichte haben deutlich gemacht, daß sie nicht immer den berechtigten Anforderungen entsprechen oder – besonders in Jugendlagern – überfordert sind. Immerhin wurden katholischerseits zahlreiche Schulungen für Reiseleiter, namentlich bei Jugendlichen, durchgeführt, während bedauerlicherweise unsern Seelsorgern fast nirgendwo bei den allgemeinen Reiseleiterkursen oder Fachtagungen eine Möglichkeit geboten wird, ihre Anliegen zu vertreten. (Der ADAC in München, früher auch die Dr.-Tigges-Fahrten in Wuppertal und die Scharnow-Reisen in Hannover verschafften gegebenenfalls entsprechende Gelegenheiten.) Die Bundesarbeitsgemeinschaft Katholisches Jugendferienwerk

(Düsseldorf) gab 1963 im Verlag Haus Altenberg eine flottgeschriebene „Reiseleiterfibel" von Pieter Vervoort heraus, die rasch Verbreitung fand.
Schließlich vergißt die Seelsorge jene nicht, die ihr praktisch *unerreichbar* bleiben, wie nicht nur die Snobs auf Safari im afrikanischen Busch oder Fernostflug, sondern auch die immer noch ansteigenden Massen der Reisenden nach Jugoslawien oder hinter den Eisernen Vorhang. Es ist auch noch kein Weg gefunden, in taktvoller Weise an die ebenfalls zunehmende Schar der Urlauber auf den Schiffen heranzukommen; deren Kreuzfahrten bieten jedenfalls Möglichkeiten nach allen Seiten. Vielleicht wächst die angemessene pastorale Erreichbarkeit in all diesen Randgebieten während der nächsten Zeit, die einer allgemeinen Normalisierung förderlich zu sein scheint. Inzwischen werden von seiten der katholischen Seelsorge einzelne Versuche und Vorstöße unternommen, über die sich ein Bericht vorerst erübrigt.

Das Ziel der Seelsorge im Tourismus

ist weder – nach einer von früheren Zeiten her vielleicht noch im Blut liegenden Grenzüberschreitung des geistlichen Bereiches – eine ungebührliche Einmischung in persönliche Intimbereiche, wo der moderne Mensch ungestört er selber sein will, noch die taktlose Nutzung einer missionarischen Chance in Augenblicken wehrloser Erschöpfung oder hilfloser Langeweile. Hier wird vielmehr mitgerungen um das *Menschenbild der modernen Freizeitgesellschaft*, um Gesundung und Erholung, um Freude und Frieden, um Glück und Seligkeit des heutigen Menschen, der im Zuge der Berufsbeanspruchung und Kollektivierung ungewöhnlich geplagt und von den Zeitirrtümern und Modetorheiten vollends seelisch fertiggemacht wird. Wenn der, der ständig von Arbeit und Alltag und Umgebung zermürbt wird, auch noch am Feierabend, zum Sonntag und im Urlaub scheiterte, so würde auch seine religiöse Persönlichkeit zerstört. In diesem Sinne geht es hier nicht nur um das Angebot von Gottesdienstgelegenheiten, sondern um einen vielfältigen Dienst am Menschen.

MITTEILUNGEN

Filmarbeit – Bildungsarbeit

Von Karl Loven

In der Filmenzyklika[1] sagte Papst Pius XI. von der Zusammenarbeit der Hierarchie mit den Laien auf diesem Gebiet: „. . . Wir können mit Freude feststellen, daß nur wenige Probleme der letzten Zeit Bischöfe und Volk so eng miteinander verbunden haben, wie die hier in Rede stehende Zusammenarbeit bei diesem heiligen Kreuzzug."

Dieses Wort ermutigte mich schon sehr bald nach meiner Priesterweihe, so weit es möglich war mit Hilfe des Films im Sinne dieser Enzyklika zu arbeiten; das heißt den Film als Mittel der Seelsorge einzusetzen[2]. Es wurden Veranstaltungen in loser Folge in verschiedenen Gemeinden Tirols, und später im Raume der Diözese Aachen durchgeführt. Schon sehr bald stellte es sich heraus, daß das finanzielle Risiko solcher Veranstaltungen sehr groß ist. Um es auf ein Mindestmaß zu be-

[1] „Vigilanti cura" vom 29. Juni 1936, AAS 28 (1936) 249–263.

[2] Neben kleineren Kulturfilmen schilderte ich imSpielfilm „Gesetz ohne Gnade" meine Erlebnisse in der NS-Zeit (nach meinem Buch „Gipfelkreuz"). Er blieb lang der einzige Film, der sich mit der Auseinandersetzung von Kirche (Katholische Jugend) und totalitärem Staat befaßte. Daß er zum Anfang einer katholischen Filmproduktion wurde, hat Uneinigkeit im eigenen Lager verhindert.

schränken, gründete ich im Frühjahr 1952 eine *Besucherorganisation*, die sich „*Filmfreunde e. V. Aachen*" nennt[3].

I. *Verein der „Filmfreunde"*

„Zweck des Vereins ist die Förderung des guten Films. Dieser Zweck soll insbesondere auch dadurch erzielt werden, daß der Verein geeignete Filme aufführt, die zur Belehrung und Diskussion über kulturelle, religiöse, weltanschauliche, künstlerische und insbesondere filmische Fragen die Grundlage bilden. Dieser Zweck soll weiterhin durch Vorträge und sonstige Veröffentlichungen über die Filmarbeit im allgemeinen und den christlichen Film insbesondere erzielt werden. Es ist u. a. das Ziel des Vereins, die Mitglieder so zu fördern, daß sie selbständig zwischen wertvollen und nicht wertvollen Filmen zu unterscheiden vermögen. Der Verein ist u. a. auch bestrebt, diese Ziele durch Bildung von Zweigsektionen zu fördern. Der Verein dient ausschließlich und unmittelbar gemeinnützigen Zwecken; er erstrebt für sich selbst keine Gewinne; evtl. Überschüsse sind für die oben genannten Zwecke des Vereins zu verwerten[4]."

Die „*Filmfreunde*" sollten einen erzieherischen Charakter haben, indem sie der Jugend und den Erwachsenen geeignete Filme vorführen, und sie durch Tagungen und Vorträge über das Wertvolle im Film unterrichten. Sie sollten einen apostolischen Charakter haben, indem sie, wo immer möglich, durch den Film die Schönheiten und Wahrheiten des Christentums verbreiten. Sie sollten auch einen praktischen Charakter haben, direkt berechnet auf greifbare Wirklichkeit, wie Synchronisation und sogar fallweiser Beteiligung an der Produktion inhaltlich wertvoller Filme.

II. *Gründung von Zweigsektionen*

Voraussetzung für die Gründung der „*Filmfreunde*" (e. V.) in einer Gemeinde von mindestens 6000 Seelen ist erstens: entweder ein stationäres Lichtspielhaus, das einmal monatlich an einem Wochentagabend gemietet werden kann, oder ein für Filmvorführungen geeigneter Pfarr- oder Gemeindesaal; zweitens: ein Pfarrer, der an einem Sonntag in allen heiligen Messen über „Kirche und Film" als Vorbereitung der praktischen Filmarbeit in der Gemeinde predigen läßt.

An diesem Predigtsonntag finden sich, wie die Erfahrung zeigt, Laien, die die Voraussetzungen mitbringen, eine solche Zweigsektion zu leiten. Die vor den heiligen Messen an die Kirchenbesucher ausgegebenen Anmeldekarten werden vielfach schon sofort nach den heiligen Messen vor den Kirchentüren unterschrieben, zum Teil später unterschrieben und mit der Post an den Vorsitzenden der Sektion geschickt; zur Hauptsache aber zu der angekündigten ersten Filmveranstaltung mitgebracht. Bei Gelegenheit der ersten Veranstaltung werden den Anwesenden die vorläufigen Leiter der Sektion vorgestellt und werden ihnen die organisatorischen Einzelheiten vorgetragen. Da die „*Filmfreunde*" eine reine Zweckorganisation sind, beschränkt sich die Organisation auf das Notwendigste.

Die Mitglieder verpflichten sich bei der Anmeldung, den feststehenden Monatsbeitrag zu zahlen, den sie für das ganze Jahr, für das halbe Jahr oder für das Vierteljahr im voraus auf das Konto der „*Filmfreunde*" überweisen. Sie erhalten dann die Eintrittskarte für die jeweilige Veranstaltung per Post ins Haus geschickt oder als Abo-Karte ausgehändigt.

Wichtig ist also, daß die Veranstaltung finanziert ist, bevor sie beginnt. Andernfalls könnte es geschehen, daß durch äußere Umstände sich die Mitglieder allzuleicht

[3] e. V. ist Abkürzung für einen (in das Vereinsregister) eingetragenen Verein, der dadurch rechtsfähig wird.

[4] Auszug aus den Satzungen des Vereins, § 2

abhalten lassen, die Veranstaltung zu besuchen, dies würde zwangsläufig zu einem finanziellen Defizit führen[5].
Selbstverständlich ist jedes Mitglied berechtigt, Gäste zu der Veranstaltung mitzubringen; außerdem ist die Mitgliedschaft übertragbar, sie kann also vom Mitglied weitergegeben werden, wenn es selbst verhindert ist, die Vorstellung zu besuchen. Eine weitere Vergünstigung für die Mitglieder der „*Filmfreunde*" besteht in den meisten Sektionen darin, daß sie auf Grund eines Abkommens zwischen der Sektion und den Theaterbesitzern am Ort beim Besuch besonderer Filme einen besseren Platz einnehmen können als den, den sie bezahlt haben.
In den meisten Fällen ist die Presse bereit, die Bestrebungen der „*Filmfreunde*" tatkräftig zu unterstützen. Sie bringt die Gedanken des Predigtsonntags einmal als Gedächtnisstütze, andermal, damit auch die davon erfahren, die die Sonntagsmesse am Ort versäumten. Steht keine Kanzel für die Vorbereitung zur Sektionsgründung zur Verfügung, so werden entsprechende Hinweise in der Presse veröffentlicht.
Es hat sich gezeigt, daß sich nach dem ersten Predigtsonntag gewöhnlich so viele Mitglieder anmelden, daß bei gleichbleibendem Mitgliederstand die Filmfreunde-Sektion für die nächsten 5 bis 6 Jahre arbeitsfähig wird und bleibt.
Wo es möglich ist, wird zur Werbung neuer Mitglieder in größeren Betrieben nach Vereinbarung während der Mittagspause von einem Geistlichen oder einem Laien über die „*Filmfreunde*" und ihr Anliegen gesprochen. Bei dieser Gelegenheit werden den interessierten Arbeitern Freikarten für eine Veranstaltung für sich und ihre Frauen ausgehändigt. Da wir das Kino zu einem Festpreis mieten, können wir, wenn das finanzielle Risiko gedeckt ist, die freibleibenden Plätze verschenken.
Vom Tag der Gründung an wandten sich die „*Filmfreunde*" auch an Nichtkatholiken. Evangelischerseits wird häufig der Filmsonntag auch in der evangelischen Gemeinde durchgeführt, und wie im katholischen Pfarrblatt, so wird auch im evangelischen Gemeindeblatt für diese Organisation geworben.
Schon bald nach der Gründung des Vereins breitete er sich auf 40 Städte und Gemeinden der Diözese Aachen aus. Die Sektionen bilden mit der Zentrale einen Verband; sie erhalten von der Zentrale die Filme, die die Sektion aus dem Angebot der Zentrale ausgewählt hat in 35-mm- oder 16-mm-Fassung; sie müssen der Zentrale Rechenschaft über ihre Veranstaltungen sowohl in finanzieller als auch in erzieherischer Hinsicht ablegen. Das Risiko der Veranstaltungen trägt der Verband. Etwaige Überschüsse, die in den starken Sektionen erzielt werden, fließen dem Verband zu, der seinerseits bestrebt ist, kleinere Sektionen aus diesem Fond zu unterstützen.

III. *Arbeitsweise*
An einem festliegenden Wochentagabend findet einmal im Monat die geschlossene Veranstaltung der „*Filmfreunde*" statt; die Mitglieder haben durch Boten oder durch die Post die Eintrittskarte zu der Veranstaltung erhalten und eine Mitteilung, die die Stellungnahme des „Katholischen Filmdienstes" und des „Evangelischen Filmbeobachters" zum gezeigten Film enthält. Diese Mitteilungen nehmen auch Aufsätze über allgemeine Filmfragen auf, und bringen die Ankündigung von filmkundlichen Vorträgen und Vorträgen anderen Inhaltes, die im Rahmen der Organisation durchgeführt werden.

[5] Wo sich Erwachsene, mündige Christen in genügender Zahl zur Verfügung stellen, den Mitgliedern die Eintrittskarten zum Monatsfilm ins Haus zu bringen und gleichzeitig den Beitrag zu kassieren, ist dieser Weg vorzuziehen, weil ein enger und regelmäßiger Kontakt entsteht und sich die Möglichkeit eines seelsorglichen Gesprächs ergibt, das sich nicht mehr allein auf den Film bezieht, sondern von ihm ausgehend alle Bereiche des Lebens treffen kann.

Da das Lichtspielhaus gemietet ist, ist die Gestaltung der Veranstaltung und des Programms eine reine Angelegenheit der „*Filmfreunde*". Gewöhnlich empfängt der Vorsitzende die Mitglieder im Vorraum des Kinos, während seine Helfer die Karten abreißen, die Plätze anweisen und den Gästen an der Kasse Eintrittskarten verkaufen. Die Reklame im Programm entfällt. Ein ausgesuchter Vorfilm leitet die Veranstaltung ein. Dann gibt der Vorsitzende, einer seiner Mitarbeiter oder ein eigens zu diesem Zweck geladener Gast (Jurist, Arzt, Pädagoge o. a.) eine Einführung zu dem Thema, das der Film aufzeigen und vertiefen soll.

IV. *Die Filmdiskussion*

1. *Organisierte Diskussion:*

a) Im Anschluß an die Monatsveranstaltung:

Schon vor dem Film werden die Besucher auf das Thema hingewiesen, über das im Anschluß an die Filmvorführung diskutiert werden soll. Noch bevor der Film zu Ende geht, wird der Ton zurückgedreht, und der Diskussionsleiter oder der Sektionsvorsitzende bittet die Mitglieder zu bleiben. In wenigen Minuten haben dann die, die an der Diskussion nicht teilnehmen wollen, den Saal verlassen, so daß eine ungestörte Diskussion durchgeführt werden kann. Diese Diskussion steht unter dem Thema, unter dem der Film vom Vorstand und Kulturbeirat der Sektion ausgewählt wurde und wird geleitet entweder vom Vorsitzenden der Sektion oder von einem Fachreferenten, der zum vorliegenden Thema etwas zu sagen hat. Sobald die ersten Fragen gestellt sind, entwickelt sich der Fortgang der Diskussion von selbst. Sie soll das vom Film an einem speziellen Beispiel aufgezeigte Thema möglichst in allgemeingültiger Form behandeln.

Zumeist beziehen sich die Fragen auf den Inhalt des Filmes, was den Absichten der „*Filmfreunde*" entgegenkommt. Beziehen sie sich auf spezielle filmische Fragen, wie Schnitt, Regie, Beleuchtung usw., und es ist kein filmisch geschulter Diskussionsredner zur Stelle, so tut es niemandem weh, wenn er zugibt, diese Frage nicht beantworten zu können. Meist besteht die Möglichkeit, die Frage auf die nächste Diskussion zu verschieben. Der Diskussionsleiter hat in der Zwischenzeit Gelegenheit, sich in der Spezialbibliothek der „*Filmfreunde*" entsprechend zu informieren.

b) Diskussion an einem Abend nach der Veranstaltung:

Die Diskussion an einem Abend nach der Veranstaltung hat den Nachteil, daß nur wenige Mitglieder daran teilnehmen, den Vorteil, daß der Zeitabstand zum Filmerlebnis größer ist, dadurch hat sich dem Film gegenüber eine objektivere Haltung durchgesetzt. Wer zu dieser Diskussion kommt, hat wirkliches Interesse. Es ist zumeist ein kleiner Kreis, der im strengen Sinn des Wortes *diskutiert* und so intensive Erwachsenenbildung betreibt; das heißt, man kann den Fragen auf den Grund gehen. Solche Diskussionen können in geeigneten Räumen: Pfarrsälen, Jugendheimen u. a., durchgeführt werden. Es empfiehlt sich, über die so durchgeführten Diskussionen stichwortartige Aufzeichnungen zu machen, die in die Lage versetzen, bei späteren Gelegenheiten Filme miteinander zu vergleichen.

c) Diskussionen in den Gruppen und Organisationen, die geschlossen an unseren Monatsveranstaltungen teilnehmen:

Da ist an kirchliche Organisationen von Erwachsenen und Jugendlichen (je nach Film) gedacht, und an nichtkirchliche Organisationen, wie Sportvereine usw. Die Erfahrung hat gezeigt, daß in solchen Gruppen wie von selbst über den gesehenen Film diskutiert wird, und zwar meist sehr intensiv und leidenschaftlich. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß diese Menschen einander kennen, wodurch Hemmungen wegfallen. Auf Grund dieser Tatsache werden Meinungen offener, ehrlicher, rückhaltloser vertreten.

2. *Nichtorganisierte Diskussionen:*

a) In Freundeskreisen nach der Veranstaltung;

b) im Familienkreis:

Es empfiehlt sich, immer wieder darauf hinzuweisen, vor allem bei Filmen, die auch für Jugendliche geeignet sind, die ganze Familie möchte diese Veranstaltungen besuchen, um sich nachher über den gemeinsam gesehenen Film unterhalten zu können. Da unsere Filme alle Probleme des menschlichen Lebens berühren, sind den Eltern Anknüpfungspunkte genug gegeben, um mit ihren Kindern auch die heikelsten Fragen durchzudiskutieren. Indem sie sich über den Film unterhalten, berühren sie Fragen oder Probleme, die innerhalb der Familie gerade bestehen, die den Sohn oder die Tochter beschäftigen.

c) Diskussion auf der Arbeitsstelle:

In der Arbeitspause werden erfahrungsgemäß moral- und sittenzerstörende Reden geführt, wobei der Film eine große Rolle spielt. Dabei werden nicht selten Lehrlinge und andere erst auf bestimmte Filme aufmerksam gemacht und angeregt, sie zu besuchen. Da in den Betrieben am „Schwarzen Brett" regelmäßig auf die Veranstaltungen der „*Filmfreunde*" hingewiesen wird durch Aushängen des Programms, ist den positiven Kräften ein Anknüpfungspunkt gegeben, interessante Diskussionen anzuregen über Filme, die sie im Rahmen der „Filmfreunde-Veranstaltungen" gesehen haben. Es ist nun einmal so, daß vielen Leuten der Film und alles, was damit zusammenhängt, allein als geistige Nahrung dient.

d) Diskussionen überall dort gesucht und gewollt, wo Menschen zusammenkommen:

Über den gesehenen Film zu sprechen als Kunst, als Ausdrucksmittel geistiger und seelischer Kräfte, als soziale Anklage, als aufbauendes und anregendes Element in bezug auf Ehe, Familie, Kameradschaft und Freundschaft, als Mittel, fremde Völker kennen- und liebenzulernen, bietet einen unausschöpflichen Gesprächsstoff. Es versteht sich von selbst, daß es in unserer besonderen Bildungsarbeit darum geht, die Mitglieder zu befähigen, sich über das Gesehene eine Meinung zu bilden und diese auch zu vertreten.

Das ist besonders wichtig hinsichtlich des Fernsehens. Die Leute sollen lernen, mit dem angebotenen Bildmaterial umzugehen. Bei uns in Aachen braucht man ja nur auf 3 Knöpfe zu drücken und man hat 3 verschiedene Fernsehprogramme. Da im vorigen Jahr über 90 Spielfilme von den Fernsehanstalten ausgestrahlt wurden, hat jede Familie ihr „Pantoffelkino" im Haus. Es bleibt den Eltern überlassen, zu entscheiden, welche Filme sie selbst und ihre Kinder anschauen. Nach meinen Erfahrungen ist der Jugendschutz in den Lichtspielhäusern unzureichend, denn die Filme, die den Jugendlichen im Kino vorenthalten werden, werden ihnen zu Hause im Beisein der Eltern und mit gedankenloser Erlaubnis der Eltern gezeigt. In Aachen ereignete sich der groteske Fall, daß ein Theaterbesitzer zu DM 100.– Geldstrafe verurteilt wurde, weil ein Zehnjähriger einen Film sah, der erst ab 12 Jahren freigegeben war. Derselbe Film lief 8 Tage später im Fernsehen. Da haben ihn eine Menge Kleinkinder gesehen, und die Eltern mußten keine Strafe zahlen.

V. *Der Diskussionsleiter*

Je nach dem zu behandelnden Thema, das durch den Film erläutert wird, werden Juristen, Mediziner, Theologen, Pädagogen u. a. als Diskussionsleiter gewonnen, oder solche Mitglieder, die befähigt sind, über das angekündigte Thema zu sprechen. Es hat sich gezeigt, daß sich vor allem Theologen und Politiker gerne zur Verfügung stellen, wenn die Diskussion sofort nach der Filmvorführung stattfindet. Denn eine so große Zahl von Zuhörern ist anderswo nur schwer zusammenzubringen und für die Diskussion aufgeschlossen. In unsere Werbung für die Veranstaltung

nehmen wir den Namen des Diskussionsleiters auf, damit die Öffentlichkeit erfährt, daß es sich bei unserer Arbeit um einen ernstzunehmenden Bildungsauftrag handelt.

VI. *Auswahl der Filme*
Die Auswahl der Filme erfolgt nach Themen, die zur Diskussion gestellt werden, zum Beispiel religiöse, politische, soziale Themen: „Der religiöse Mensch in der politischen Bewährung"; „Krieg als Mittel der Politik, ja oder nein"; „Recht im Alltag"; „Der Mensch in der Verantwortung für den Nächsten und die Allgemeinheit". – Themen aus Literatur, Kunst und Filmschaffen: „Dichter der Gesellschaftskritik"; „Geniale Kunstschöpfer"; „Der Michael-Pacher-Altar"; „Der Altdorfer Altar". – Naturkundliche Themen: „Fremde Völker, fremde Länder"; „Die Natur, die uns umgibt"; Gottes Größe in der Natur".
In jeder Sektion gibt es einen Kulturbeirat, der für die Sektion die Besprechungsthemen bestimmt und danach die Filme auswählt und sie bei der Zentrale der „*Filmfreunde*" anfordert. Die Zentrale gibt jedes Jahr eine Auswahlliste der zur Verfügung stehenden Filme an die Sektionen. Sie läßt durch den jeweiligen Verleih der Sektion den ausgewählten Film zusenden; die Abrechnung erfolgt über die Zentrale. Auf diese Weise hat sich ein enger Kontakt entwickelt zwischen der Zentrale und den Verleihfirmen.

VII. *Vortragstätigkeit innerhalb der Organisation der „Filmfreunde"*
Zunächst erstreckt sich die Vortragstätigkeit, die außerhalb der Monatsveranstaltungen durchgeführt wird, auf filmkundliche Vorträge mit Lichtbildern und Filmbeispielen, zum Beispiel „Film und Theater", „Wirkungen des Films", „Wie entsteht ein Film", „Magie der bewegten Bilder", „Fernsehen, Gast oder Flegel im Haus". Darüber hinaus werden Vorträge über alle die Themen gehalten, die durch die Monatsveranstaltungen angesprochen werden. Diese Vorträge, von Fachreferenten gehalten, vertiefen das angesprochene Thema.
Naturgemäß interessiert sich für solche Vorträge nur ein Teil der Mitglieder. Aber diese Geistig-Interessierten ziehen andere mit, so daß, vom Film ausgehend, ein bestimmtes Thema in breitere Schichten der Bevölkerung hineingetragen wird. Diese Vorträge werden zum Teil in Verbindung mit Bildungswerken, Volkshochschulen u. ä. organisiert. Sie wecken auch bei denen ernstere geistige Interessen, die bisher den Film nur als Unterhaltung betrachteten.

VIII. *Sonderfilmveranstaltungen innerhalb der Organisation*
Ausgehend von unserer Organisation, die als Kernschar betrachtet wurde, haben wir im Laufe unseres 12jährigen Bestehens Sonderfilmveranstaltungen durchgeführt, zunächst im Jahre 1952 eine Filmfestwoche in einem Aachener Lichtspielhaus; das zweite Mal im Jahre 1955 gleichzeitig in 3 Lichtspielhäusern der Stadt, die demselben Theaterbesitzer gehörten. Dabei überließen wir das finanzielle Risiko der Veranstaltungen dem Theaterbesitzer. Die Filmauswahl war unsere Sache. Die Werbung geschah unter dem Namen der „*Filmfreunde*". An diesen Veranstaltungen – es war zur Zeit der Hochblüte des Films – nahmen 40.000 Besucher teil. Ich gab zu jedem Film eine Einführung. Die letzte Sonderveranstaltungsreihe war vom 5. bis 29. November 1963. Unter dem Thema „Religion und Film" zeigten wir 7 Filme aus 6 verschiedenen Produktionsländern. Alle Filme wurden nur in einer Vorstellung in einem von uns gemieteten Saal in Normalfassung gezeigt. Die Einführung zu jedem Film war besonders ausführlich und die Diskussionen nach den Veranstaltungen sehr lebhaft und interessant. Die Veranstaltungen waren mit 80 Prozent belegter Plätze sehr gut besucht. Insgesamt nahmen 7100 zahlende Besucher an den Veranstaltungen teil, abgesehen von den geladenen Gästen und den Besuchern mit Geschenkkarten.

Durch Einführung und Diskussion stand der Film unter einem bestimmten Thema: „Die Kraft und die Herrlichkeit", der amerikanische Film von Graham Greene, konnte die Auffassung vom Priestertum in Verbindung mit der nachfolgenden Diskussion klären und vertiefen. Der italienische Film „Il Bidone" zeigte an einem einzigen Beispiel, daß die Gnade ihre eigenen Wege geht und auch dem zuteil werden kann, der sie nicht verdient. In dem amerikanischen Streifen „Frage 7" wurde die Gewissensbedrohung im totalitären System deutlich und die Grenzen klar festgelegt, über die hinaus man den Forderungen eines totalitären Staates nicht nachgeben kann, ohne Verrat zu üben an seiner eigenen Persönlichkeit. Der fast poetische japanische Film „Freunde bis zum Letzten" machte die Motive klar, aus denen ein vom Soldat zum Mönch gewandelter Mensch seinen toten Kameraden den letzten Dienst erweist. Der englische Film „Der Gefangene" bringt in der Auseinandersetzung zwischen dem Funktionär eines totalitären Systems und einem Kardinal, als dem Vertreter der Kirche, die Gegensätze zwischen Gewalt und Gewissen, Diktatur und Freiheit deutlich zur Geltung. In dem französischen Beitrag „Opfergang einer Nonne" wird die Lebens- und Todesangst aus christlichem Glauben überwunden. Der letzte Film, „Das siebente Siegel", aus Schweden stellte auf eindringliche Weise die Frage nach dem Sinn des Lebens und des Sterbens, nach der Existenz Gottes, ohne eine direkte Antwort geben zu können.
Gerade der Erfolg dieser letzten Veranstaltungsreihe[6] veranlaßt uns, unsere Arbeit nicht nur fortzusetzen, sondern mit Hilfe dieses Berichtes anderen bekanntzumachen.

IX. *Aktive Filmarbeit*
Das zweite Ziel der „*Filmfreunde*" ist die praktische Filmarbeit, das heißt Synchronisation ausländischer Filme und Beteiligung an Produktionen inhaltlich wertvoller Filme. Jedes unserer Mitglieder verpflichtet sich bei der Anmeldung, über den Monatsbeitrag hinaus jährlich DM 1.– in einen zentralen Fonds zu zahlen. Mit dieser einen Mark beteiligen sich die Mitglieder an der praktischen Filmarbeit. So erwarben die „*Filmfreunde*" die Rechte für den deutschen Sprachraum an folgenden Filmen:
„Ave Maria – Marienlob" (französischer halbstündiger Farbfilm nach Miniaturmalereien aus der Zeit der französischen Gotik); „Bergpredigt" und „Passion und Auferstehung" (beides halbstündige Farbfilme aus Amerika, geschaffen von dem französischen Maler Andrè Girard); „Leben wollen alle" (tschechischer Spielfilm über das Thema: Selbstverteidigung aus Gewissensgründen).
Alle Filme wurden auf Kosten der „*Filmfreunde*" deutsch synchronisiert und in sämtlichen Sektionen unserer Organisation gezeigt. Darüberhinaus stehen diese Filme all den Organisationen zur Verfügung, die sie für ihre Bildungsarbeit benötigen.
Jedes unserer Mitglieder ist stolz darauf, sich an der Beschaffung solcher Filme beteiligen zu können, die seiner Überzeugung entsprechen.

X. *Ausschau*
Die „*Filmfreunde*" arbeiten seit 12 Jahren. Was wir 1952 als Versuch begannen, hat sich im Laufe der 12 Jahre im Raume unserer Diözese bewährt[7]. Es ist sicher

[6] Der damals beim Konzil in Rom weilende Diözesanbischof von Aachen gratulierte schriftlich den „Filmfreunden" und schrieb: „Ich glaube, daß Sie mit dem Erfolg sehr zufrieden sein können und würde es sehr begrüßen, wenn Sie diese Filmwochen auch in den anderen Städten und größeren Orten der Diözese durchführen könnten."

[7] Viele Sektionen haben auf feierliche Weise ihr zehnjähriges Bestehen mit einer Sonderveranstaltung durchgeführt oder ihren 100. bzw. 200. Film in festlicher Form aufgeführt. In Großstädten gehen solche Jubiläumsveranstaltungen leicht unter, aber in Gemeinden bis zur Größe einer Kreisstadt nimmt alles, was Rang und Namen hat, an diesen Veranstaltungen teil, und der inhaltlich wertvolle Film ist in aller Munde.

nicht der einzige Weg, aber es ist *ein* Weg, um mit Hilfe des Films seelsorglich tätig zu sein. Wenn sich dieser Weg in unserer Diözese bewährt hat, so wird sich der eigentliche Erfolg doch erst einstellen, wenn im ganzen deutschsprachigen Europa einheitlich auf dieselbe Weise vorgegangen wird. Eine Diözese allein kann zwar im Rahmen ihrer Möglichkeiten gute Erfolge erzielen, sie kann jedoch nicht die Ziele verwirklichen, die verwirklicht werden müssen, wollen wir das christliche Ghetto auf diesem und anderen Gebieten durchbrechen.

Sollte das Konzil – und alles spricht dafür – den Landesbischofskonferenzen auf bestimmten Gebieten mehr Autorität gewähren, dann dürfte es nicht schwer sein, auf einer Konferenz der europäischen Bischöfe des deutschen Sprachgebietes die Filmarbeit – und das gilt auch für Presse, Funk und Fernsehen – unter den oben geschilderten Aspekten zu koordinieren und den „*Filmfreunden*" die Möglichkeit zu geben, sich auf alle Diözesen des deutschen Sprachraumes auszudehnen. Was einer Diözese durchzuführen unmöglich ist, weil ihr die geistigen und materiellen Kräfte fehlen, das wird bei der Zusammenfassung aller nicht schwer sein[8].

Man könnte damit beginnen, die Rechte der schon gedrehten und anerkannten bzw. prämiierten religiösen Filme aufzukaufen, damit zur Verfügung steht, was Laien an religiöser Aussage mit Hilfe des Films geschaffen haben. Solche Werke, wie „Gott braucht Menschen", „Monsieur Vincent", „Der Abtrünnige" – um nur einige zu nennen –, dürfen nicht deshalb verlorengehen, weil Filmkaufleute glauben, mit den Filmen keine Geschäfte mehr machen zu können oder fürchten, diese alten Filme könnten den neu zu drehenden Streifen finanziellen Abbruch tun.

Wenn Vertreter des Liberalismus gerade auf dem Gebiet des Films über nationale Grenzen hinweg, ohne Rücksicht auf Räume gleicher Kultur und gleichen Brauchtums aus materiellen Gründen zusammenhalten, planen und arbeiten, dann sollten unsere Bischöfe um der Ausbreitung und Vertiefung des Christentums willen unter Hintanstellung kleinlicher diözesaner Interessen mit um so größerer Bereitwilligkeit die Gemeinsamkeit suchen und wirksam werden lassen. Einer intensiven Mitarbeit durch Laien, die auf den Gebieten der Organisation, der Filmtechnik und Filmkunst sich bewährt haben, können sie sicher sein.

Es wäre dann möglich, mit Hilfe der Jahresbeiträge der Mitglieder der „*Filmfreunde*" systematisch Fernsehfilme produzieren zu lassen, sich an der Produktion von Spielfilmen zu beteiligen oder sie ganz zu übernehmen. Die aus dem Ausland angekauften und synchronisierten Filme könnten einen großen Teil ihrer Kosten im Rahmen der Organisation amortisieren, so daß das finanzielle Risiko weithin ausscheidet. Das geistige Risiko, das jede aktive Arbeit, vor allem die Filmarbeit mit sich bringt, könnte um so leichter übernommen werden, als das Konzil die Tore für die Begegnung mit der Welt aufgestoßen hat. Auf welchem Gebiet aber könnte eine intensivere Diskussion mit der Welt geführt werden, als auf dem Gebiet des Films und des Fernsehens.

Darüberhinaus wird sich „ein Verfahren herausbilden, demgemäß die Industrie selber Filme produziert, die ganz und gar unseren Prinzipien entsprechen", wie Papst Pius XI. es 1936 ausdrückt, „Filme, die man leicht nicht nur in unseren

---

[8] Im Staatssekretariat gibt es eine eigene Päpstliche Kommission für Film, Funk und Fernsehen. Das Vaticanum II. hat am Ende der 2. Session das „Dekret über die publizistischen Mittel" (De instrumentis communicationis socialis) erlassen. In Deutschland sind in der Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit in Köln zusammengefaßt: die katholische Filmkommission für die Filmbewertung, die Filmliga als Aktion für den guten Film und das Katholische Filmwerk (Rottenburg) für Filmproduktion und -verleih. In Österreich arbeitet seit 1947 die Katholische Filmkommission mit ihren Referenten in den Seelsorgeämtern der einzelnen Diözesen. Die Katholische Filmgilde ist auf Wien beschränkt. In der Schweiz gibt die Filmkommission des Schweizerischen Katholischen Volksvereins die Gutachten heraus. Zürich ist der Sitz des Katholischen Filmbüros.

Theatern und Organisationen, sondern auch in allen anderen Theatern vorführen kann[9]."
Niemand hat der Welt so viel zu sagen wie das Christentum. Es in ansprechende, moderne Form kleiden zu können und damit die Gewähr geben, daß Millionen Menschen die bildgewordene Predigt hören, ist unsere Aufgabe[10].

RÖMISCHE ERLÄSSE UND ENTSCHEIDUNGEN

Bericht von Peter Gradauer

Als sichtbare *Ergebnisse* der bisherigen zwei Sitzungsperioden *des II. Vatikanischen Konzils* liegen – neben vielen anderen mehr unsichtbaren, aber nicht minder fruchtbaren Erfolgen, die mehr im Erleben und in der Erfahrung der Konzilsväter und der Gläubigen begründet sind – zwei Dokumente vor. Beide erhielten in der Sessio publica vom 4. Dezember 1963 durch Papst Paulus VI. die Approbation, und zwar als *„Konstitution über die heilige Liturgie"* und als *„Dekret über die publizistischen Mittel"*. Ihr Wortlaut wurde in verschiedenen Amtsblättern veröffentlicht, so daß hier eine kurze Inhaltsangabe genügt. Die Liturgiekonstitution umfaßt 7 Kapitel: 1. Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie; 2. Das heilige Geheimnis der Eucharistie; 3. Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien; 4. Das Stundengebet; 5. Das liturgische Jahr; 6. Die Kirchenmusik; 7. Die sakrale Kunst, liturgisches Gerät und Gewand sowie einen Anhang zur Kalenderreform. Das Dekret über die Massenmedien besteht außer einem Vorwort und dem Schluß aus zwei Kapiteln, die man überschreiben könnte „Lehre der Kirche" und „Die Seelsorge der Kirche". Die *Erzbischöfe und Bischöfe Österreichs* fügten der Liturgiekonstitution ein *Pastoralschreiben* an den Klerus bei, in dem sie mitteilten, daß nach der Verfügung des Hl. Vaters die Promulgationsfrist dieser Konstitution am 16. Februar 1964 ablaufe und sie daher mit dem 1. Fastensonntag 1964 in Kraft gesetzt würde. In einem Verzeichnis, das den Anhang bildet, wird die Materie in drei Teile eingeteilt nach dem Zeitpunkt der Durchführung: 1. Artikel, die mit 16. Februar 1964 sogleich in Kraft treten; 2. Artikel, die vor dem Inkrafttreten noch von den einzelnen Bischofskonferenzen zu ordnen sind, und schließlich, 3. Artikel, die vom Apostolischen Stuhl noch zu ordnen sind.
Am 25. Jänner 1964 erließ Papst Paulus VI. das *Motu proprio „Sacram Liturgiam"*. Darin wird nochmals der 16. Februar 1964 als Tag des Inkrafttretens bestimmt, und zwar hauptsächlich für jene Artikel, die schon im Pastoralschreiben des österreichischen Episkopates unter Gruppe 1 angeführt worden waren. Dieses Motu-proprio hat aber in Kreisen der Liturgiefachleute eine gewisse Beunruhigung und Enttäuschung ausgelöst, da der Inhalt nicht in allen Punkten übereinstimmt mit der im Namen des Papstes durch den Generalsekretär des Konzils bei der Schlußsitzung abgegebenen Erklärung; so bringt es zum Beispiel gegenüber der Konstitution eine gewisse Einschränkung hinsichtlich der Approbation der liturgischen Texte in der Volkssprache mit sich; außerdem wird interpretiert, daß hinsichtlich der Bischofskonferenzen oder Bischofsvereinigungen unter „bestimmten Gebieten"

---

[9] „Per idoneam enim horum theatrorum disciplinam ordinationemque . . . id etiam vindicari poterit, ut nimirum effectores iidem res proferant, quae propositis nostris omnino respondeant, quaeque non modo scaenicis hisce catholicorum spectationibus, sed ceteris etiam inservire queant." l. c. pg. 262.

[10] Vom 22. bis 24. 1. 1964 tagten in Westberlin erstmalig die für den Kirchenfunk verantwortlichen Priester und Laien beider Konfessionen. Gegenstand ihrer Beratungen war die religiöse Programmgestaltung mit Rücksicht auf die Christen in den osteuropäischen Ländern.
Am 7. internationalen katholischen TV-Kongreß in Monte Carlo (3.–8. 2.) nahmen die Mitglieder der nationalen UNDA-Kommissionen der einzelnen Länder teil.

die „Nation" zu verstehen sei. Auch zu diesem Motu proprio erließen die *österreichischen Bischöfe* nach einer Besprechung am 3. Februar 1964 eine *„Instructio pastoralis"* und widmeten dem Thema der Liturgie auch ihren üblichen Fastenhirtenbrief. Nach der ersten Begeisterung und Freude über die bisherigen Früchte und Erfolge des Konzils zeigten sich nämlich nicht wenige Schwierigkeiten für die praktische Durchführung der Bestimmungen über die Liturgie.

Erweiterung der Vollmachten der Bischöfe.
Papst Paulus VI. hat durch das *Motu proprio „Pastorale munus"* (vom 30. November 1963), das am 3. Dezember in der Gedenksitzung des II. Vatikanischen Konzils für das Konzil von Trient in Anwesenheit des Heiligen Vaters vom Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, verlesen wurde, die Rechte der Bischöfe bedeutend erweitert. In diesem päpstlichen Erlaß, der mit 8. Dezember 1963 in Kraft trat, werden 40 Vollmachten angeführt, die bisher den Bischöfen nicht ständig gewährt waren, die aber von jetzt an ihnen „aus eigenem Rechte zustehen" sollen, und zwar in erster Linie den Residentialbischöfen, aber auch den Apostolischen Vikaren und Präfekten, den ständig eingesetzten Apostolischen Administratoren, den gefreiten Äbten und Prälaten („nullius"), die sich in ihrem Territorium derselben Rechte und Vollmachten wie die Diözesanbischöfe erfreuen. Diese Fakultäten können nur den Bischofskoadjutoren, den Hilfsbischöfen und dem Generalvikar delegiert werden. Da die Apostolischen Vikare und Präfekten aber keinen Generalvikar ernennen können, können sie diese Vollmachten ihrem „Vicarius Delegatus" weitergeben. Diese Vollmachten stimmen im wesentlichen (jedoch nicht vollständig) mit den sogenannten Quinquennalfakultäten überein, die aber weiterhin auf fünf Jahre in der üblichen Form verlängert wurden. Die Bestimmung, daß damit auch die Besuche der Bischöfe „ad limina" abgeschafft seien, wie in manchen Blättern und Zeitschriften zu lesen war, ist im Motu proprio nicht enthalten. Anschließend an die erweiterten Vollmachten führt das zitierte Dokument 8 Privilegien an, die neben den im CIC bereits genannten von nun an allen Residential- und Titularbischöfen zustehen sollen. Einige von ihnen sind entnommen jenen Privilegien, die bisher nur den Kardinälen nach Norm von can. 239 CIC zustanden.

Nüchternheitsgebot für die Priester.
Das Gebot der eucharistischen Nüchternheit war schon öfter in päpstlichen Dokumenten behandelt worden, besonders in der Apostolischen Konstitution „Christus Dominus" vom 6. Januar 1953 und im Motu proprio „Sacram Communionem" vom 19. März 1957. Seither galt als Norm, daß die Nüchternheitsfrist für feste Speisen und alkoholische Getränke 3 Stunden und für nichtalkoholische Getränke eine Stunde betrage, und zwar für die Laien vom Zeitpunkt des Kommunionempfanges, für die Priester vom Beginn der hl. Messe gerechnet. In einem neuen Dekret wird verfügt, daß nun auch für den zelebrierenden Priester der Zeitpunkt des Kommunionempfanges und nicht der Beginn der Messe maßgebend ist. (Dekret des S. Officium vom 10. Januar 1964.) Der Grund für diese Maßnahme ist wohl in der Liturgiekonstitution zu suchen, die bestimmt, daß bei jeder Gemeinschaftsmesse eine Homilie gehalten werden solle, wodurch natürlich die Meßfeier länger und für den zelebrierenden Priester anstrengender wird. Nach dem Motu proprio „Pastorale munus" können die Bischöfe den binierenden und trinierenden Priestern sogar die Erlaubnis geben, etwas Flüssiges zu nehmen, auch wenn bis zum Beginn der Zelebration die Zeitspanne keine Stunde beträgt (Nr. 3).

AUS DER WELTKIRCHE

Von Erich Klausener

Vom 29. September bis 4. Dez. 1963 trat das II. Vatikanische Konzil in der Aula von St. Peter zu seiner zweiten Sitzungsperiode zusammen. Es will scheinen, als lasse sich über diese Session leichter als über die erste berichten; denn der Kontakt des Konzils zur Öffentlichkeit wurde so radikal umgestellt, daß man kaum noch von einem Konzilsgeheimnis sprechen kann. Doch hat sich einmal mehr erwiesen, daß erhöhte publizistische Aktivität nicht unbedingt zu besserer Information führt. Was aus der Konzilsdebatte in die Öffentlichkeit drang, war leider meist allzu einseitig nach Gesichtspunkten vordergründigen Publikumsinteresses ausgewählt und manchmal sogar weniger vom Verlauf der Debatte in der Aula als vielmehr von der Atmosphäre einiger Journalistenzirkel in römischen Trattorien bestimmt, so daß da und dort in der Öffentlichkeit nicht nur Illusionen, sondern auch Fehlurteile entstehen mußten. Aufgabe dieses Berichtes kann es nur sein, aus den vorliegenden Dokumenten nüchtern und behutsam *einige Grundlinien* in der Entwicklung des Konzils herauszuschälen.

I. Noch Papst Johannes XXIII. hatte dem Konzil eine entscheidende Wendung gegeben, als er zur *Straffung des Konzilsstoffes* schritt. Hatte man im Oktober 1962 mit dem Ausblick auf 70 Schemata begonnen, so hat schon der verstorbene Papst die Zusammendrängung auf 17 Schemata angeordnet. Aber mit einer Konzentrierung des Stoffes allein konnte es nicht getan sein. Es lag sicher in der Konsequenz der Überlegungen seines Vorgängers, wenn Papst Paul VI. vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode die *Geschäftsordnung* des Konzils änderte und den Vorsitz der Sitzungen in die Hand von vier Moderatoren legte. Paul VI. ist bezeichnenderweise den einfacheren Weg zur Beschleunigung des Konzils nicht gegangen: er hat keinen Legaten ernannt. Der Hintergrund dieser Entscheidung wird aus den Ansprachen des Papstes selbst deutlich. Sosehr er einerseits die Beschleunigung und Straffung des Konzils wünscht, so möchte er auf der anderen Seite auf keinen Fall die Freiheit der Diskussion einschränken. Damit war aber der Arbeit der Moderatoren von vornherein eine Grenze gesetzt[1].

Voll Spannung erwarteten die Konzilsväter die *Eröffnungsansprache* des neuen Papstes. Sicher hatte Paul VI. mehrfach betont, daß es seine Absicht sei, die Linie seines Vorgängers fortzusetzen. Die Eröffnungsansprache enthielt denn auch eine von bewegter Sympathie getragene Laudatio Joannis. Aber die Eröffnungsansprache mußte auch die eigenen Akzente des neuen Pontifikats sichtbar machen, zumal Paul VI. selbst diese Ansprache mit der sonst üblichen Antrittsenzyklika eines Papstes verglich.

Man geht wohl nicht fehl in der Feststellung, daß die Eröffnungsansprache des Papstes genau den Geist des Konzils widerspiegelte, wie er sich am Ende der ersten Sitzungsperiode dargestellt hatte. Da ist zunächst das bewegende Bekenntnis zu Christus, dem Haupt der Kirche: „Möge diese Versammlung hier durch kein anderes Licht erleuchtet werden als durch Christus, das Licht der Welt. Suchen wir keine andere Wahrheit als das Wort des Herrn, unseres einzigen Lehrers, suchen wir nichts anderes, als seinen Gesetzen treu zu gehorchen." Was Paul VI. in fast hymnischen Worten von Christus sagt, ist ein genauer Reflex dessen, was dann schließlich am Ende der Sitzungsperiode vom Konzil im 1. Kapitel der Konstitution über die heilige Liturgie verkündet wurde[2].

[1] Zu Moderatoren hatte der Papst vier jüngere tatkräftige Persönlichkeiten aus den Reihen des Heiligen Kollegiums ernannt: die Kardinäle Agagianian (Kurie), Lercaro (Bologna), Döpfner (München-Freising) und Suenens (Mecheln).

[2] Wenn der Papst dann am 4. Dezember seine Absicht verkündete, in das Heilige Land zu pilgern, so war auch dies im Grunde nur eine Konsequenz aus der Konzeption des Konzils, das getragen ist vom Willen aller Väter, sich auf den Ursprung des Glaubens in aller Klarheit und Einfachheit zurückzubesinnen.

Paul VI. hat dann sehr klar und bestimmt dem Konzil die *Selbstbesinnung der Kirche* auf ihr eigenes Wesen zum Thema gestellt. Auch damit entsprach er nur einem Wunsch der Konzilsväter, die am Ende der ersten Sitzungsperiode eindeutig auf die Behandlung des Schemas „De ecclesia" gedrängt hatten. Der Papst kam in diesem Zusammenhang sogleich auf die Stellung der Bischöfe in der Kirche zu sprechen[3]. Auch hier ermutigt der Papst die in der Mehrheit des Konzils zutage getretenen Tendenzen.

Besonderes Aufsehen haben die Ausführungen erregt, die Paul VI. zur *Einheit der Christen* machte. Jeder hat bewegten Herzens sein Bekenntnis gehört: „Wenn uns eine Schuld an dieser Trennung zuzuschreiben ist, so bitten wir demütig Gott um Verzeihung und bitten auch die Brüder um Vergebung, wenn sie sich von uns verletzt fühlen. Was uns betrifft, sind wir bereit, der Kirche zugefügtes Unrecht zu verzeihen und den großen Schmerz ob der langen Zwietracht und Trennung zu vergessen."

Neben diesem Bekenntnis sind freilich andere Sätze, die Paul VI. im gleichen Zusammenhang sprach, verblaßt: „Unsere Sprache ihnen gegenüber (den von uns getrennten christlichen Gemeinschaften) ist friedlich und absolut ehrlich. Sie enthält keinerlei Fallen und verfolgt keinerlei verschleierte weltliche Interessen. Wir müssen unseren Glauben, von dem wir mit Sicherheit annehmen, daß er göttlichen Ursprungs ist, offen und ehrlich bekennen. Trotzdem glauben wir, daß er in keiner Weise ein Hindernis darstellt für die ersehnte Wiederherstellung der Einmütigkeit zwischen uns und den von uns getrennten Brüdern. Es handelt sich ja um die göttliche Wahrheit, die das Fundament der Einheit und nicht der Zwietracht und Spaltung ist." Mit Worten, die Paul VI. dann in ähnlicher Weise am 6. Januar 1964 in seiner Ansprache in der Geburtsgrotte von Bethlehem wiederholte, hat er schon am 29. September gesagt: „Wie wird das Konzil angesichts der großen Zahl von uns getrennter Brüder und dieser möglichen Vielfalt in der Einheit sich verhalten? Was wird es tun? Die Sache ist ganz klar . . . Während nämlich das Konzil jene Schafe ruft, zählt und in Christi Schafstall sammelt, die diesen ganz und mit vollem Rechte bilden, öffnet es alle Türen und ruft und lädt alle Schafe Christi ein, die noch nicht von dem einzigen Schafstall Christi umschlossen werden."

Auch in dem, was der Papst am 29. September über die *nichtchristlichen Religionen* sagte, lag schon ein Vorklang jener Ansprachen, die er vor den Autoritäten in Jordanien und Israel im Januar 1964 hielt[4].

Schaut man heute nach Beendigung der zweiten Sitzungsperiode auf die Eröffnungsansprache Pauls VI. zurück, so ist man geneigt, in ihr ebensosehr eine weitgespannte und genau durchdachte Konzeption des Papstes zu entdecken als auch gleichzeitig

---

[3] „Wir möchten euch nicht verschweigen, daß Wir mit großer Hoffnung und ehrlichem Vertrauen diese Diskussion verfolgen . . . Obwohl Wir in der Ausübung dieser universalen Sendung von Christus mit der Fülle und dem rechten Maß an Gewalt ausgestattet worden sind, so können Wir Uns dabei, wie ihr wißt, doch zur Hilfe und Unterstützung weitere Kräfte zugesellen, wenn die geliebten und ehrwürdigen Brüder im Bischofsamt nach einem noch entsprechend festzulegenden Modus eine wirksamere und in bezug auf die übernommenen Aufgaben bessere Mitarbeit anbieten werden."

[4] „Sie (die Kirche) schaut über das christliche Lager hinaus und blickt auf die anderen Religionen, die den Sinn für das Göttliche und den Begriff des einen höchsten transzendenten Schöpfergottes und Erhalters bewahrt haben, die in echter Religiosität Gott verehren und die aus solchem Tun und solchem Glauben die Grundlagen für das sittliche und soziale Leben herleiten. In diesen Religionen sieht die katholische Kirche nicht ohne Bedauern Lücken, Mängel und Irrtümer; aber sie kann nicht umhin, sich auch ihnen zuzuwenden, um ihnen zu sagen, daß die katholische Religion mit der schuldigen Hochachtung dem begegnet, was sie an Wahrem, Gutem und Menschlichem bei ihnen findet, um zugleich zu versichern, daß sie in vorderster Reihe steht, wenn es darum geht, den Sinn für Religion und Gottesverehrung, die Vorbedingung und zugleich Verpflichtung für das irdische Gemeinwohl sind, in den Menschen unserer Tage zu schützen, gleichsam um die Rechte Gottes über die Menschen wirksam zu verteidigen."

ein gewissenhaftes und liebevolles Eingehen auf die Intentionen der Konzilsväter herauszuspüren.

II. Welches sind nun die *Ergebnisse der zweiten Konzilsperiode?* Am 4. Dezember 1963 wurden in feierlicher Sitzung eine Konstitution und ein Dekret verabschiedet und promulgiert.

1. Die „*Konstitution über die heilige Liturgie*" fand die fast einhellige Zustimmung der Konzilsväter. Nur vier Gegenstimmen wurden abgegeben. Ein heißer Atem der Christusliebe prägt diese Charta einer umfassenden Reform. Weil Liturgie Begegnung mit Christus und in Christus mit dem Vater ist, so drängt die Mutter Kirche: „Alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden." Von dieser Grundkonzeption sind alle Regeln zu verstehen, die die Konstitution für die Erneuerung der heiligen Liturgie gibt.

So umstürzend vieles in der Konstitution erscheint, so wird doch mit Nachdruck als *erste Regel der Reform* eingeprägt: „Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen, wenn einzelne Teile der Liturgie reformiert werden . . . Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen. Auch soll nach Möglichkeit verhütet werden, daß sich zwischen den Riten benachbarter Gegenden auffallend starke Unterschiede ergeben."

Sodann wird als *zweiter entscheidender Grundsatz* hervorgehoben: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift . . . Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt." Darum soll in der heiligen Messe „die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden". Auch die Homilie der Messe soll dem Worte Gottes und seiner Auslegung dienen und wird bindend für jede Opferfeier vorgeschrieben. Die Konstitution wünscht auch, daß eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima gefördert werden.

Eindringlich hebt die Konstitution hervor: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist." In diesem Zusammenhang steht dann auch die stärkere Öffnung der Liturgie für die *Muttersprache.* Ihr wird auch in der heiligen Messe Raum zugebilligt, vor allem in den Lesungen, in einigen Orationen und Gesängen. Auch das „allgemeine Gebet", das nach der Homilie in die Meßliturgie eingefügt wird, soll in der Volkssprache gebetet werden. Besonders weiten Raum erhält die Volkssprache in der Spendung der Sakramente und Sakramentalien. Aber nicht nur der Volkssprache wird die Tür geöffnet, sondern auch der Eigenart und den Überlieferungen der Völker. So behutsam hier die Regeln der Konstitution sind, ist doch vor allem für die Missionsländer ein weites Feld der Entwicklung geöffnet.

Sehr bezeichnend für die Konstitution ist die Weise, wie die *Eucharistie* als das gemeinschaftsbildende Element der Kirche gesehen wird: „Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde, von dem das Leben seiner Gläubigen in Christus gewissermaßen entspringt und abhängt . . . Da der Bischof nicht immer und nicht überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk seiner Kirche führen kann, so muß er diese notwendig in Einzelgemeinden aufgliedern . . . Daher soll

das liturgische Leben der Pfarrei und dessen Beziehung zum Bischof im Denken und Tun der Gläubigen und des Klerus vertieft werden."

Aus den Kapiteln, die sich mit den einzelnen *Sakramenten* beschäftigen, ist hinsichtlich der Eucharistie noch hervorzuheben, daß die Konstitution sowohl die Möglichkeit eröffnet, bei bestimmten Gelegenheiten das heilige Sakrament unter beiden Gestalten zu empfangen, als auch die Möglichkeit der Konzelebration bei bestimmten Anlässen. Sehr weitgehend dürften die Zeremonien, die die Taufe umgeben, reformiert werden. Hier soll einmal ein mehrstufiger Katechumenat für Erwachsene wiederhergestellt, andererseits der Ritus der Taufe der tatsächlichen Situation der Kinder angepaßt werden. Die Firmung kann in Zukunft innerhalb der heiligen Messe gespendet werden. Selbst Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen revidiert werden.

Einschneidend sind schließlich die *Änderungen des Stundengebetes*, wobei die vorherrschende Tendenz ist, den veränderten Lebensverhältnissen der Priester in der heutigen Welt entsprechend das Gebet doch wieder sinnvoll dem Lauf des Tages anzupassen[5].

Was die Konstitution zur *Neuordnung des Kirchenjahres* sagt, unterstreicht die christozentrische Tendenz der Reform. Dabei wird an erster Stelle der Sonntag als „Herrentag" hervorgehoben und die einmalige Bedeutung des Osterfestes unterstrichen. Der Kreislauf des Jahres soll das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung bis zur Parusie widerspiegeln. Der für die ganze Weltkirche verbindliche Heiligenkalender dürfte gekürzt werden, da die Konstitution fordert, daß nur jene Feste auf die ganze Kirche ausgedehnt werden, „die das Gedächtnis solcher Heiligen feiern, die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind".

In einem Anhang beschäftigt sich die Konstitution mit der Frage der *Kalenderreform*. Grundsätzlich hat das Konzil gegen einen immerwährenden Kalender nichts einzuwenden. Es wird nur vorausgesetzt, daß die Sieben-Tage-Woche erhalten bleibt und über die Festlegung des Ostertermins eine Übereinstimmung mit den „von der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl getrennten Brüdern" erzielt wird.

Aus der Erfahrung der Konziliengeschichte heraus ist schon vor Beginn dieser Kirchenversammlung gesagt worden, sie werde die entscheidenden Fragen möglicherweise mehr im praktischen Vollzug Gestalt werden lassen als in Formulierungen aussprechen. Eine solche Beobachtung kann bereits an der „Konstitution über die heilige Liturgie" gemacht werden. Während man in der Aula noch über die Frage der Bischofskonferenz und ihrer Stellung in der Kirche lebhaft diskutierte, ohne eigentlich zu einer Klärung zu kommen, hat die Konstitution bereits aus zwingenden Notwendigkeiten weit vorgegriffen. Sie setzt im Artikel 22 „rechtmäßig konstituierte, für bestimmte Gebiete zuständige *Bischofsvereinigungen* verschiedener Art" einfach voraus und weist ihnen für die Liturgiereform entscheidende Vollmachten zu. Freilich darf nicht übersehen werden, daß in der Konstitution deutlich die Befürchtung zu spüren ist, durch diese „Bischofsvereinigungen" könnte in der Kirche irgendwie ein Provinzialismus entstehen. Es wird daher von der Notwendigkeit gesprochen, daß alle Reformüberlegungen eines bestimmten Ge-

[5] Die Laudes soll das Morgengebet, Vesper und Komplet das Abendgebet werden, die auch verpflichtend an diese Tageszeiten gebunden sind. Die Matutin dagegen wird soweit den Charakter eines Nachtgebets verlieren, daß sie sinnvoll zu jeder Tageszeit entsprechend der Arbeit des einzelnen Priesters gebetet werden kann; während die Prim in Zukunft entfallen soll, darf der Priester, der nicht zum Chorgebet verpflichtet ist, aus Terz, Sext und Non eine Tageszeit auswählen, die am besten seiner Zeit zum Gebet entspricht.

bietes mit denen der Nachbargebiete in Einklang oder Angleichung gebracht werden[6].

Die „Konstitution über die heilige Liturgie" ist in der ganzen Weltkirche – soweit man es überblicken kann – mit großer *Zustimmung* aufgenommen worden, einfach weil man von ihr eine große Befruchtung des religiösen Lebens erwartet. Doch verhehlt sich niemand, daß diese Reform ein riesiges *Wagnis* ist, das auch gewisse *Gefahren* in sich schließt. Schon die Konstitution selber, mehr aber noch die Abschlußrede des Papstes und die Hirtenworte der in ihre Diözesen zurückgekehrten Bischöfe betonen mit Nachdruck, daß die Reform Sache der kirchlichen Autorität ist, daß jedes selbständige Handeln von Geistlichen und Gemeinden die Reform nur auf das schwerste gefährden kann[7].

2. Nicht so widerspruchslos wie die „Konstitution über die heilige Liturgie" kam das „*Dekret über die Instrumente gesellschaftlicher Verständigung*" zur Verabschiedung[8].

Die *Opposition gegen das Schema* war sehr verschiedener Art. Nordamerikanischen Konzilstheologen schien es allzu viel Gewalt in die Hand des Staates zu geben, Spaniern dagegen die Autorität des Staates allzu sehr einzuschränken. Mitteleuropäische Theologen vermißten einerseits eine theologische Durchdringung des Stoffes, während andere wieder eine allzu pessimistische Haltung gegenüber der modernen Welt zu entdecken glaubten, die sich nur in moralischen Mahnungen ausspreche. Im ganzen war aber wohl das vorgelegte Schema nur ein Beispiel dafür, wie schwierig es in unserer sehr differenzierten modernen Welt ist, zu aktuellen Fragen der Zeit eine einheitliche und für alle Teile der Weltkirche verbindliche Aussage zu machen. Die Erkenntnis dieser Schwierigkeiten und die Einsicht in die Notwendigkeit, tragbare Kompromisse zu erreichen, hat dann wohl dazu geführt, daß schließlich das Dekret doch noch eine sehr große Mehrheit fand. Hinzu kommt der Wille einer großen Konzilsmehrheit, die sich wohl auch in Übereinstimmung mit dem Papst wußte, die „Konstitution über die heilige Liturgie" nicht allein zu verabschieden, sondern neben sie die Auseinandersetzung mit einer Zeitfrage zu stellen, um so sichtbar vor aller Welt zu dokumentieren, daß das Konzil nicht nur introvertiert auf innerkirchliche Fragen schaue, sondern sich der Welt gegenüber öffne und sich den Zeitproblemen stelle.

Das „Dekret über die Instrumente gesellschaftlicher Verständigung" hat einerseits die ungeheuerlichen Möglichkeiten im Auge, die die moderne Technik auch der Verkündigung des Wortes Gottes bietet. Andererseits sieht es ganz realistisch, daß der Mensch in seiner Belastung durch die Erbsünde auch die ihm von der Technik gebotenen publizistischen Mittel mißbrauchen, ja daß er selbst durch diese Mittel zu schwerem seelischem Schaden kommen kann. Das Konzil stellt zunächst die *Verpflichtung der Kirche* heraus, allen Menschen die Heilsbotschaft

---

[6] Es ist auch bezeichnenderweise in der Formulierung des Artikels 22 der Begriff einer „nationalen" Bischofskonferenz vermieden. Tatsächlich haben sich ja bereits einige Bischofskonferenzen als übernationale Einheit konstituiert. Man denke an die ost- und westafrikanische und an die südamerikanische Bischofskonferenz.

[7] In der Abschlußansprache hielt der Papst es übrigens auch für wichtig genug, die Konstitution vor dem Vorwurf des übertriebenen Puritanismus in Schutz zu nehmen. Das Gebet solle nicht „seiner Ausdruckskraft und Schönheit beraubt werden", vielmehr gehe es darum, „die Liturgie reiner und echter zu gestalten . . ., damit sie leichter geistliches Erbe des Volkes wird".

[8] Mit der Konzilsvorlage über die Stellung der Kirche zu den publizistischen Mitteln hatte sich das Plenum des Konzils im November 1962 in einer kurzen Debatte beschäftigt, als man in der Aussprache über das Offenbarungsschema nicht weitergekommen war. In dieser Debatte hatte es grundsätzliche Einwendungen gegen die Vorlage des vorbereitenden Sekretariats für Presse und Publizistik nicht gegeben. Das Konzil wünschte lediglich, daß das Schema gestrafft würde. Als es dann im November 1963 zu den Abstimmungen in der Aula kam, zeigten sich erhebliche Widerstände bei einer Minderheit auch gegenüber der Substanz des Schemas. Bei der feierlichen Schlußabstimmung am 4. Dezember verweigerten aber nur noch 164 Konzilsväter ihre Zustimmung.

auch mit den modernen publizistischen Mitteln zu verkünden. Daraus ergibt sich das ursprüngliche Recht der Kirche, diese Mittel zu benutzen und, soweit das für ihre Aufgabe notwendig ist, möglicherweise auch zu besitzen. Es wird betont, daß es vor allem Aufgabe der Laien sei, die publizistischen Mittel mit dem Geiste der Menschlichkeit und des Christentums zu beseelen.

Das Dekret stellt einige *Grundsätze* der sittlichen Wertordnung für die publizistische Arbeit heraus und unterstreicht, wie vielfältig die Elemente sind, die in der publizistischen Arbeit zusammenklingen. Es darf ja nicht nur an den „Inhalt" einer Nachricht gedacht werden, sondern jede Nachricht kann durch Ort, Zeit und Darbietung völlig verändert und von verschiedenen Menschen in durchaus vorhersehbarer und berechenbarer Weise verschieden aufgefaßt werden.

Das Dekret äußert sich dann zu einigen Fragen, die gerade heute in der publizistischen Arbeit sehr diskutiert werden. Da ist vor allem die Frage der *Informationsfreiheit.* Nach dem Dekret gibt es in der menschlichen Gesellschaft „ein Recht auf Information über die Tatsachen, die dem Menschen, sei es als einzelnen, sei es als Mitglied der Gesellschaft, je nach seiner besonderen Situation zu wissen zukommen". Darum wird vom Staat gefordert, daß er dieses Recht schütze. Denn durch eine zusammenfassendere und zusammenhängende Kenntnis der Ereignisse vermag „jeder einen wirksamen Beitrag zum Gemeinwohl und zum Ausbau der bürgerlichen Gemeinschaft zu leisten". Zur rechten Information gehört zunächst die inhaltliche Wahrheit und Vollständigkeit, doch will das Konzil hier nicht einer schrankenlosen Informationssucht das Wort reden. Es betont ausdrücklich, daß hier Recht und menschliche Rücksicht und vor allem die Menschenwürde zu beachten sind.

Die zweite umstrittene Frage, mit der sich das 1. Kapitel des Dekrets beschäftigt, ist die *Freiheit der Kunst.* Hier erklärt das Konzil: „Die Sittenordnung überragt alle übrigen menschlichen Wertordnungen, so bedeutend sie auch sein mögen, die Kunst nicht ausgenommen, und bringt sie in das rechte Verhältnis." Auch die Schilderung des Bösen muß sich den ethischen Forderungen unterordnen, um nicht eher Schaden als Nutzen zu stiften.

Das Dekret erinnert alle Menschen an ihre Verpflichtung, so auf die öffentliche Meinung einzuwirken, daß Gerechtigkeit und Liebe in ihr zur Geltung kommen. Es führt dann, zwar in sehr komprimierter Weise, aber doch einigermaßen vollständig, die Verpflichtung aller Personenkreise auf, die in der publizistischen Arbeit tätig werden[9].

Das Dekret redet einer Entmachtung des Staates im publizistischen Feld nicht das Wort. Es geht von der Erkenntnis aus, daß das Gemeinwohl und der einzelne durch Mißbrauch publizistischer Mittel zu schwerem Schaden kommen können. Dabei übersieht das Dekret keineswegs, daß auch der Staat die publizistischen Mittel zum Nachteil seiner Bürger mißbrauchen kann[10]. Es wird dann von der Verpflichtung des Staates gesprochen, Leser, Zuschauer und Zuhörer im freien Gebrauch ihrer Rechte zu schützen und jene publizistischen Bemühungen zu fördern, vor

[9] Es überrascht ein wenig, wenn Kritiker des Dekrets meinen, das Konzil sei dem Wirken der Laien in der publizistischen Arbeit nicht gerecht geworden. Der Sachkenner kann kaum übersehen, daß das Dekret konkrete Aufgaben des Laien von ungewöhnlichem Umfang aufzeigt. Oder sehen die Kritiker des Dekrets die Welt der Publizistik, von der im 1. Kapitel die Rede ist, immer noch getrennt von der Welt der Kirche? Die Arbeit des katholischen Laien im publizistischen Bereich fängt nicht erst dort an, wo eine katholische Presse oder eine katholische Rundfunkanstalt besteht. Das Dekret sieht die Arbeit der katholischen Laien in der ganzen Breite der Verantwortung vom Produzenten bis zum letzten Konsumenten.

[10] Deswegen heißt der erste Satz des Dekrets in diesem Zusammenhang: „Die öffentliche Gewalt hat hier mit Rücksicht auf das Gemeinwohl, dem die publizistischen Mittel zugeordnet sind, besondere Verpflichtung. Im Rahmen ihrer Zuständigkeit hat sie die wahre und rechte Freiheit auf Information, deren die heutige Gesellschaft bedarf, zu verteidigen und zu schützen, besonders die Pressefreiheit."

allem im Bereich der Kunst und der Jugenderziehung, denen sich eine kommerzialisierte Publizistik heute meistens entzieht. Das Dekret spricht freilich auch klar aus: „Die gleiche öffentliche Gewalt, die kraft ihres Amtes für das Wohl der Bürger Sorge trägt, muß durch Erlaß und sorgfältige Durchführung von Gesetzen schwere Schäden für die öffentliche Sitte und den Fortschritt der Gesellschaft verhindern, die durch den Mißbrauch der publizistischen Mittel entstehen können." Diese Sorge beeinträchtige nicht die Freiheit des einzelnen oder gesellschaftlicher Gruppen. Das Dekret verhehlt nicht, daß es wünschenswert wäre, wenn die an der publizistischen Arbeit beteiligten Kräfte durch Selbstkontrolle dem Staat die Last seiner Verpflichtung abnehmen oder erleichtern.

Im 2. Kapitel des Dekrets wird dann von der *publizistischen Aktivität der Kirche* selbst gesprochen. Darin wird die Gründung und Förderung einer *katholischen Presse* gefordert, die „entweder unmittelbar von der Kirche oder von katholischen Persönlichkeiten ins Leben gerufen und getragen" wird. Diese katholische Presse soll mit der „erklärten Absicht erscheinen, eine mit dem Naturrecht und den katholischen Lehren und Grundsätzen übereinstimmende öffentliche Meinung zu bilden, zu festigen und zu fördern". Sie soll es den Gläubigen erleichtern, sich über alle Ereignisse des Tages ein christliches Urteil zu bilden. Im gleichen Sinn fordert das Dekret auch die *Produktion katholischer Filme, Rundfunk- und Fernsehsendungen*, möglicherweise auch die *Gründung katholischer Radio- und Fernsehstationen*. Das Dekret läßt keinen Zweifel darüber, daß die Voraussetzung für solche Arbeit die bessere publizistische Ausbildung sowohl von Laien wie von Geistlichen ist.

Sehr offen spricht das Dekret aus, daß die andere Voraussetzung wirksamer publizistischer Arbeit heute eine feste *finanzielle Basis* ist. Es wird daher gefordert, daß in allen Diözesen des Erdkreises an einem Tag die Gläubigen nicht nur über die Bedeutung der publizistischen Massenmedien für ihr eigenes Leben belehrt und aufgefordert werden, ihre Verantwortung auf diesem Gebiet zu bedenken, sondern auch ermahnt werden, durch ihre Spenden die publizistische Arbeit der Kirche zu unterstützen.

Auch in einem anderen Punkte ist das Dekret sehr realistisch. Publizistische Arbeit erfordert heute Koordinierung, wenn es nicht an vielen Stellen zu kostspieligem Leerlauf kommen soll. Daher wünscht das Dekret eine *Zusammenfassung der publizistischen Arbeit der Kirche innerhalb der einzelnen Nationen* und bittet gleichzeitig den Heiligen Vater, für das Gebiet der publizistischen Mittel beim Heiligen Stuhl eine Fachstelle zu schaffen, die offenbar eine Fortsetzung, Erweiterung und Verstärkung der bestehenden „Päpstlichen Kommission für Film, Funk und Fernsehen" sein soll, der nun auch Aufgaben auf dem Gebiet der Presse zugewiesen werden müßten.

Auf den ersten Blick scheint es merkwürdig und widerspruchsvoll, daß das Konzil, das so sehr darauf bedacht ist, die Autorität der Bischöfe zu stärken, in einem seiner ersten Beschlüsse eine neue römische Zentralstelle schafft. Aber die Kirche kann heute nicht übersehen, daß die Welt eine geworden ist. Es wäre eine Illusion zu meinen, daß die katholische Kirche auf die Dauer ohne eine *internationale katholische Nachrichtenagentur*, ohne einen *internationalen katholischen Fernseh-Film-Pool* und ohne *Koordinierung der internationalen Rundfunkarbeit* auskäme. Das ist aber, wie vielfältige Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit zeigen, nur in Rom und von Rom aus zu verwirklichen[11].

[11] Freilich wird noch mancher nationaler Provinzialismus innerhalb der Weltkirche überwunden werden müssen, ehe es zu der für die ganze Kirche wirksamen Koordination der publizistischen Arbeit kommt. Voraussetzung wird auch sein, daß die in Rom zu schaffende Fachstelle, so wie es das Dekret vorsieht, über einen internationalen Mitarbeiterstab von Sachkennern verfügt. Aber auch mit internationaler Erfahrung und gutem Willen allein ist hier noch wenig getan. Wenn die Kirche auf publizistischem Felde wirksam werden will, so bedarf auch die römische Zentrale eines erheblichen finanziellen Rückhalts. Publizistische Arbeit im Weltmaßstab kostet heute beträchtliches Geld.

Auch bei diesem Dekret kann man sich fragen, ob das Konzil nicht bereits seiner eigenen Arbeit vorgegriffen hat. Sollte das Konzil noch die *Stellung der Kirche zum Staat* näher bestimmen, so sind hier schon einige Vorentscheidungen gefallen. Die Sympathie der Kirche für eine demokratische Ordnung ist deutlich spürbar. Dabei wird nicht verkannt, daß es in weiten Teilen der Welt eine solche Ordnung nicht gibt. Andererseits wird deutlich an der gottgesetzten Ordnung des Staates mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen festgehalten.
Aber noch an einer anderen Stelle weist das Dekret über sich selbst hinaus. Papst Paul VI. hatte in einer Ansprache am 21. September 1963 vor den Würdenträgern der römischen Kurie eine *Kurialreform* angekündigt. Steckt in diesem Dekret bereits eine Andeutung, wohin solche Reformen gehen könnten? Jedenfalls hat man innerhalb des Konzils den zeitweise erwogenen Plan, den Heiligen Vater zu bitten, eine eigene Kongregation für die publizistischen Fragen zu gründen, aufgegeben. Das Dekret redet nur noch von einer Fachstelle. Die Zukunft wird erweisen, ob sich hier das Modell eines Typs neuer römischer Behörden herauskristallisiert, die den heutigen Bedürfnissen der Kirche stärker angepaßt sind[12].

III. Nachdem nun die verabschiedeten Dokumente des Konzils besprochen worden sind, ist auf den *Ablauf der Sitzungsperiode* einzugehen. Das Schema über die Offenbarung, das in der ersten Sitzungsperiode an eine gemischte Kommission zurückverwiesen worden war, ist in der zweiten Periode nicht wieder aufgetaucht, doch hat Papst Paul VI. angekündigt, daß die Diskussion darüber in der dritten Session wieder aufgegriffen werde.
Im Oktober diskutierte das Konzil die Vorlage „Über die Kirche", in der ersten Hälfte des Novembers die Vorlage „Über die Bischöfe" und die Vorlage „Über die Bischöfe und die Regierung der Diözesen" und in den letzten beiden Konzilswochen das von der theologischen Kommission, der Ostkirchenkommission und dem Sekretariat für die Einheit der Christen gemeinsam vorgelegte Schema über den „Ökumenismus".
1. Das Schema „*Über die Kirche*" wurde schon nach zweitägiger Grundsatzdebatte als Diskussionsgrundlage angenommen, doch erwies sich dann bei der Erörterung der einzelnen Kapitel, vor welchen Schwierigkeiten das Konzil gerade bei dem Thema steht, das es sich selbst als sein ureigenstes gestellt hat[13].
Die Diskussion konzentrierte sich zunächst auf die Frage der *Begriffsbestimmung der Kirche*. Hier stießen vor allem juristisch-legalistisch und bibeltheologisch geprägtes Denken hart aufeinander. Die Fülle der Bilder, die Schrift und Tradition für die Kirche geprägt haben, widersetzt sich dem Zwang zur knappen Formulierung einer

[12] In der erwähnten Rede hatte der Papst die großen Verdienste der römischen Kurie hervorgehoben, deren Leistungen etwa auch in der immensen Vorbereitungsarbeit für das II. Vatikanische Konzil gar nicht in Frage gestellt werden können. Andererseits hatte es aber Papst Paul VI. für notwendig gehalten, die Kurie zum unbedingten Gehorsam dem Papst gegenüber zu mahnen. Er hatte dann daran erinnert, daß praktisch seit der Konstitution Papst Sixtus' V. aus dem Jahre 1588 sich nichts Wesentliches mehr in der Kurie verändert hat. Es sei verständlich, daß die Ordnung nun heute „unter der Last ihres ehrwürdigen Alters" leide. Er forderte Vereinfachung, Dezentralisierung und Verbesserung der Handlungsfähigkeit. Dabei stellte er der Kurie selbst die Aufgabe, diese Reform zu verwirklichen. Einen ersten Schritt tat der Papst zur Verwirklichung dieser Reform dann am Ende der Sitzungsperiode durch die Verkündigung eines „Motu proprio", in dem er den Ordinarien die meisten jener Fakultäten als Fakultäten eigenen Rechts zusprach, die sich der Heilige Stuhl bisher im Rahmen der Quinquennal-Fakultäten vorbehalten hatte.

[13] Darum darf die Länge der Debatte niemanden verwirren oder entmutigen. Vielmehr müssen wir uns klarmachen, daß noch niemals auf einem Konzil die gesamte Weltkirche in ihrer ganzen Breite und Differenziertheit so repräsentiert war wie bei der zweiten vatikanischen Kirchenversammlung. So wurden in der Debatte alle Unterschiede theologischer Entwicklung, religiösen Bildungsniveaus sowie kulturellen und geschichtlichen Hintergrunds in den verschiedenen Regionen der Weltkirche sichtbar.

Konzilsaussage. Die auf nüchterne Klarheit bedachten Romanen möchten nicht allzu oft von der Kirche als „Mysterium" gesprochen wissen; den einen legt das Bild vom „Corpus mysticum" zuviel Zentralismus nahe, den anderen das vom „Volk Gottes "zuwenig Strukturiertheit. Die Fragen um die Gliedschaft der Kirche spielen hier hinein und damit alle Probleme ökumenischer Verständigung. Außerhalb der Aula haben Konzilsväter offen gesagt, eine Gefahr des Konzils läge in seinem Streben nach Perfektionismus. Es scheint beinahe unmöglich, den ganzen Stand gegenwärtigen Selbstverständnisses der Kirche in einer Konzilsformulierung zu fassen. Auch dieses Konzil kann – unter der Führung des Heiligen Geistes – schließlich auch nur *ein* Schritt zum Selbstverständnis der Kirche sein. Was aber heute schon klar ist: Das 1. Kapitel des Kirchenschemas wird die christozentrische Tendenz des Konzils bestätigen. Es wird ebenso stark die organische Verbundenheit der Kirche mit Christus wie ihr Stehen unter Christus deutlich machen. Es liegt ein Vorschlag vor, dies schon im Titel des Schemas auszudrücken und in Zukunft „Über die Kirche Christi" zu sprechen.

Besonders scharf entbrannte die Diskussion in der Aula beim 2. Kapitel des Schemas, das die *hierarchische Struktur* der Kirche behandelt. Kernpunkt der Kontroverse war die Frage, wieweit das Bischofskollegium Mitverantwortung für die Gesamtkirche trägt. Um die Diskussion nicht ausufern zu lassen und der theologischen Kommission für ihre weitere Arbeit einen klaren Überblick über die Tendenzen der Mehrheit innerhalb der Kirchenversammlung zu geben, setzten die Moderatoren nach schwierigen Vorverhandlungen die Abstimmung über fünf Testfragen durch. Die Abstimmung erfolgte am 30. Oktober und hatte folgende Ergebnisse:

Frage 1: Wünschen die Väter, daß das Schema so gefaßt wird, daß gesagt wird, die Bischofsweihe bilde die höchste Stufe des Weihesakramentes? Ja: 2123 – nein: 34.

Frage 2: Wünschen die Väter, daß das Schema so gefaßt wird, daß gesagt wird, jeder rechtmäßig in der Gemeinschaft der Bischöfe und des römischen Papstes, der ihr Haupt und Prinzip der Einheit ist, konsekrierte Bischof sei Mitglied des Corpus der Bischöfe? Ja: 2049 – nein: 104.

Frage 3: Wünschen die Väter, daß das Schema so gefaßt wird, daß gesagt wird, das Corpus oder Collegium der Bischöfe sei im Amt der Verkündigung, der Heiligung und im Hirtenamt Nachfolger des Apostelkollegiums, und daß es zusammen mit seinem Haupt, dem römischen Papst, und niemals ohne dieses Haupt (dessen Primat gegenüber allen Hirten und Gläubigen unangetastet und ungeschmälert bleibt), mit voller und höchster Vollmacht für die Gesamtkirche ausgestattet sei? Ja: 1808 – nein: 336.

Frage 4: Wünschen die Väter, daß das Schema so gefaßt wird, daß gesagt wird, die vorgenannte Vollmacht komme dem mit dem Haupt verbundenen Bischofskollegium selbst kraft göttlichen Rechts zu? Ja: 1717 – nein: 408.

Frage 5: Wünschen die Väter, daß das Schema so gefaßt wird, daß man die Wiederherstellung des Diakonats als eines eigenen und ständigen Grades des heiligen Dienstes zum Nutzen der Kirche in verschiedenen Gegenden als angebracht in Erwägung ziehe? Ja: 1588 – nein: 525.

Wenn schon ein Viertel der Konzilsväter der bloßen Erwägung einer Wiederherstellung des Diakonats in verschiedenen Gegenden der Weltkirche widerspricht, so ist abzusehen, welche großen Schwierigkeiten bei den weiteren Diskussionen dieses Problems auftauchen müssen; denn der Mehrzahl der Befürworter eines erneuerten Diakonats scheint dieses nur sinnvoll, wenn die Diakone nicht zum Zölibat verpflichtet werden.

Das 3. Kapitel des Kirchenschemas beschäftigt sich mit dem „*Volk Gottes und den Laien*". Mit höchster Wahrscheinlichkeit wird dieses Kapitel aber, wie es bereits die Koordinierungskommission vorgeschlagen hat, völlig andere Gestalt gewinnen.

Die Aussagen über das Volk Gottes werden zu einem eigenen Kapitel umgewandelt, das zwischen das erste und zweite Kapitel gestellt wird. Die Diskussion zeigte, wie sehr das Konzil bemüht ist, die Stellung des Laien in der Kirche positiv zu umschreiben. Dabei tauchte nicht nur die Frage nach dem allgemeinen Priestertum und den Charismen, sondern auch die Frage nach der Stellung des Laien in der Welt auf, zumal das Schema an einer Stelle von der „unglücklichen" Trennung von Staat und Kirche spricht, eine Formulierung, die sowohl auf den Widerspruch der polnischen wie der nordamerikanischen Bischöfe stieß. Jedenfalls steht dieses Kapitel im unmittelbaren Zusammenhang mit dem oftmals angekündigten, aber bisher nicht vorliegenden 17. Schema des Konzils, das sich mit dem Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt beschäftigen soll.

Das 4. Kapitel des Kirchenschemas behandelt dann die *Heiligkeit der Kirche*, das Vollkommenheitsstreben und den Ordensstand. In einigen sehr nüchternen Voten wurde auf die Tatsache hingewiesen, daß die Kirche in dieser Zeit immer eine pilgernde, mit Staub behaftete Gemeinde der Sünder ist. Hier wie schon mehrfach in den Diskussionen des Konzils wurde ausgesprochen, daß die Kirche nicht zur Macht, sondern zum Dienst, nicht zur Herrschaft, sondern zur Liebe, nicht zur Pracht, sondern zur Armut berufen sei.

Schließlich hat das Konzil am 29. Oktober mit der knappen Mehrheit von 1114 gegen 1074 Stimmen entschieden, daß das Marienschema als 6. Kapitel in das Kirchenschema eingegliedert werden soll. Das von der theologischen Kommission unter dieser Rücksicht neu zu formulierende Kapitel wird in der nächsten Session in der Aula noch diskutiert werden müssen.

2. Wie sehr das Kirchenschema Grundlage für alle weiteren Überlegungen des Konzils ist, zeigte dann die Behandlung der Vorlage „*Über die Bischöfe und die Regierung der Diözesen*". Die Debatten entzündeten sich an zwei Kapiteln: dem Verhältnis der Bischöfe zu der römischen Kurie und der Stellung der nationalen Bischofskonferenzen. Hier muß sich nun zeigen, wie Kollegialität institutionell zu verwirklichen und zu sichern ist[14].

Bei dem genannten Schema stieß bereits die Überschrift eines Kapitels über „Das Verhältnis der Bischöfe zur römischen Kurie" auf Widerspruch; denn dies setze die römische Kurie in ein Eigenrecht, das sie nicht besitze. Die Kurie stehe nicht zwischen Papst und Bischöfen, sondern sie sei Dienerin des Papstes und der Bischöfe. Das Kapitel müsse also vom Verhältnis der Bischöfe zum Papst sprechen. An diesem Punkt gewann die Debatte des Konzils an Schärfe, die nicht zuletzt auch auf äußere Umstände zurückging[15].

In diesem Zusammenhang ist selbstverständlich auch der vom Papst angeregte Bischofssenat der Weltkirche zu sehen, der in der Konzilsaula lebhafte Befürworter fand.

Einen sehr interessanten Aspekt brachte der Patriarch der Melchiten, Maximos IV. Saigh, in diese Debatte. Er meinte etwas polemisch, daß es wenig Sinn habe, wenn der Papst die Gesamtkirche „mit Hilfe von Pfarrern, Vikaren und sonstigen Kleri-

[14] Es hat viele Stimmen gegeben, die es für wenig sinnvoll ansehen, überhaupt schon zu diesen praktischen Fragen zu kommen, ehe die theoretischen geklärt seien. Aber wir haben das schon in anderem Zusammenhang gesagt: Hat bisher nicht immer die Kirche zuerst im Vollzug vieles getan, ehe sie es theoretisch formuliert hat?

[15] Es waren nämlich Äußerungen des Präsidenten und Vizepräsidenten der theologischen Kommission bekannt geworden, die klarmachten, daß nach ihrer Meinung die theologische Kommission nicht an die Testabstimmungen gebunden sei. Damit war die Frage gestellt, ob die theologische Kommission ein kuriales Instrument oder als Konzilskommission ausführendes Organ der Bischöfe sei, und da der Präsident der theologischen Kommission, Kardinal Ottaviani, zugleich der Sekretär des Heiligen Offiziums ist, stellte sich weiter die Frage, inwieweit sich die Kurie als ein Organ fühlt, das die Rechte des Papsttums zu wahren hat auch ganz unabhängig von der Persönlichkeit des einzelnen Papstes.

kern seiner eigenen Diözese regiere“[16]. Das wahre Heilige Kollegium der Universalkirche sollte von den Patriarchen und Erzbischöfen der Metropolitankirchen der ganzen Welt und von den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen gebildet werden. Aus diesem Heiligen Kollegium könne man dann eine kleine Zentralsynode bilden, die ständig in Rom zusammen mit dem Papst die Kirche regiere. Die römischen Kongregationen sollen dann dem Papst und diesem Heiligen Kollegium als ausführende Organe unterstellt werden. Mochten diese Ausführungen in der Aula zunächst sehr polemisch und überspitzt erscheinen, so treffen sie im Kern doch wohl einige Aspekte der historischen Situation und auch einige Absichten des Papstes.

Keineswegs einmütig waren die Bischöfe über Rechte und Aufgaben der Bischofskonferenzen. Deutlich war die Furcht, daß dadurch an Stelle eines römischen nun ein provinzieller Zentralismus geschaffen werden könne. Stark waren darum die Stimmen, die in den Bischofskonferenzen eher freie Zusammenschlüsse sehen wollen, so daß zu Entscheidungen Einstimmigkeit gefordert werden soll, abgesehen von den Fällen, in denen eine nationale Bischofskonferenz konkrete Fragen des Verhältnisses zum Staat zu klären hat.

3. Als letztes Schema wurde dann in dieser Session die Vorlage über den „*Ökumenismus*“ eingebracht[17].

Nicht sehr glücklich waren viele Väter mit dem Titel des Schemas. Der Begriff „Ökumenismus“ wird in verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften sehr unterschiedlich verstanden. Es liegt ein Vorschlag vor, den Begriff der „Einheit der Christen“ in den Titel des Schemas zu nehmen. In der Diskussion um das Schema standen sich dann die Sorge um das liebevolle Verständnis unter getrennten Christen und die Furcht vor möglicher Förderung eines Indifferentismus gegenüber. Probleme stellen sich vor allem auch durch den sehr unterschiedlichen Charakter der nichtkatholischen Gemeinschaften, was an der Frage deutlich wurde, inwieweit diese als Kirchen oder nur als kirchliche Gemeinschaften zu bezeichnen seien.

In Deutschland gewann die „Ökumenismus“-Debatte größte Publizität, als der Kölner Erzbischof Kardinal Frings am 28. November in der Konzilsaula eine Bemerkung zur *Mischehenfrage* machte. Dadurch, daß sie in der Presse meist völlig verstümmelt und entstellt wiedergegeben wurde, entstand in einigen Kreisen die Illusion, die katholische Kirche sei dabei, ihre Stellung zur Mischehe völlig zu revidieren. Tatsächlich hatte Kardinal Frings nur den Wunsch ausgesprochen, auch jene Mischehen für gültig zu erklären, die nicht in der vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Form geschlossen worden sind, und die auf diesen Ehen ruhenden Kirchenstrafen aufzuheben. Er hatte weder einen Zweifel daran gelassen, daß die der kirchlichen Form nicht entsprechende Eheschließung auch weiter unerlaubt sei, noch hatte er vergessen, mit Nachdruck einzuschärfen, daß nach wie vor die schwere Gewissensverpflichtung für den katholischen Eheteil bestehen bleibe, für eine katholische Erziehung der Kinder zu sorgen. Er hatte sich in diesem Zusammen-

[16] Der Patriarch spielte darauf an, daß die heutigen Kardinäle, wie ihre römischen Titelkirchen besagen, ursprünglich Pfarrer und Diakone Roms bzw. Bischöfe der Vorstädte Roms gewesen sind. „Die Kardinäle“, so meinte Maximos IV., „gehören also der Partikularkirche Roms an, nicht der Gesamtkirche.“

[17] Die Grundsatzdebatte stand zunächst im Zeichen einiger Interventionen gegen die Vorlage eines Kapitels zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Die Opposition kam seitens der unierten Bischöfe, die eine Verärgerung der arabischen Staaten vermieden wissen wollten. Doch scheint es Kardinal Bea gelungen zu sein, diese Bedenken im Verlauf der Sitzungen wenigstens stark zu dämpfen. Andere Kritiker setzen freilich aus, daß nun in diesem Schema nur das Judentum, nicht aber die anderen nichtchristlichen Religionen behandelt werden, wobei dann die Frage zu stellen ist, ob beides eigentlich in das Schema über den „Ökumenismus“ gehört. Anders steht es mit dem 5. Kapitel des Schemas, das sich mit der Religionsfreiheit beschäftigt. Von diesem Kapitel glauben viele Konzilsväter, daß es dem ganzen Schema erst seine Glaubwürdigkeit gibt. Sie haben deshalb sehr bedauert, daß eine Grundsatzabstimmung darüber nicht erfolgte.

hang auch sehr nachdrücklich für die Konfessionsschule eingesetzt. Aber all das wurde in der Öffentlichkeit erst sehr viel später bekannt, so daß schließlich sogar der Eindruck eines Rückzugs des Kardinals entstand.
In den neun Monaten der Pause stehen die Konzilskommissionen, insbesondere die theologische Kommission, vor einem gewaltigen Arbeitspensum. Außerdem ist ihre Arbeit mit einigen Hypotheken belastet. Während der zweiten Session wurde in den Gängen der Konzilsaula der Wunsch nach einer völligen Neuwahl der Kommissionen sehr deutlich, wobei der Gedanke im Hintergrund stand, daß auch die Präsidenten der Kommissionen vom Konzil gewählt werden möchten. Der Papst ist den Weg eines Kompromisses gegangen. Er hat Zuwahlen zu den Kommissionen veranlaßt, wobei sämtliche Kommissionen auf 30 Mitglieder erhöht wurden. In den meisten Fällen hat das Plenum des Konzils vier neue Mitglieder gewählt, der Papst eines bestimmt. Vielleicht war noch wichtiger, daß der Papst die Kommissionen veranlaßte, selbst einen zweiten Vizepräsidenten und einen zweiten Sekretär zu wählen. Der Papst bat ausdrücklich, Persönlichkeiten zu wählen, die leicht nach Rom kommen könnten. Seine Intention war, durch die Erweiterung der Kommissionen eine Vermehrung der Arbeitskräfte zu erreichen.
Einen neuen Akzent hatte das Konzil vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode erhalten: Papst Paul VI. hatte *Laienauditoren* ernannt. Abgesehen von dem französischen Schriftsteller Jean Guitton, sind es Präsidenten und Generalsekretäre internationaler katholischer Laienorganisationen. Diese Feststellung zeigt sogleich die Problematik. Vor allem nichtkatholische Kritiker haben darauf hingewiesen, daß es sich hier ja nicht um Laien im eigentlichen Sinne handle, sondern um kirchliche Laienfunktionäre. Die Laien, die sonst wie die Periti in der Aula nur als Hörende anwesend sind, erhielten Gelegenheit, in der letzten Generalkongregation durch zwei ihrer Vertreter sich zu allgemeinen Fragen zu äußern.
Die Zahl der *Beobachterdelegationen* aus den von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hatte sich während der zweiten Sitzungsperiode erheblich vermehrt. So war auch ein Beobachter des armenischen Katholikats aus der Sowjetunion anwesend. Dagegen konnten sich die griechisch-orthodoxen Kirchen wiederum nicht entschließen, einen Vertreter nach Rom zu entsenden.
Im wesentlichen unverändert war die Teilnahme der Bischöfe aus den Ostblockländern. Aus der Sowjetunion und Rumänien fehlten die Bischöfe ebenso wie aus Rotchina, Nordkorea, Nordvietnam und Albanien. Die Zahl der aus Mitteldeutschland, der Tschechoslowakei und Ungarn anwesenden Bischöfe hatte sich geringfügig vermehrt. Die Polen hatten bemerkenswerterweise dem in Breslau residierenden Erzbischof Kominek die Ausreise verweigert. Zum ersten Male konnte der im Frühjahr 1963 aus einem sowjetischen Zwangsarbeitslager entlassene Metropolit Slipyj von Lemberg am Konzil teilnehmen. Freilich dürfte heute wohl keine Hoffnung mehr bestehen, daß der Metropolit in die Sowjetunion zurückkehren und die Leitung der ukrainisch-unierten Kirche in der Sowjetukraine wieder übernehmen könnte.

IV. In der feierlichen Schlußsitzung der zweiten Sitzungsperiode am 4. Dezember verkündete Papst Paul VI. seine Absicht, schon im Januar 1964 *als Pilger in das Heilige Land zu reisen.* Dieser Entschluß fand den lauten Beifall der Konzilsväter, die darin eine Konsequenz der bisherigen konziliaren Bemühungen sahen.
Im Augenblick, da diese Zeilen geschrieben werden, liegt die Reise des Papstes noch nicht acht Tage zurück. Es ist zu früh für einen Versuch, ihre Bedeutung und Wirkung abzuschätzen. Nur eines kann man schon heute sagen. Diese Reise war in einer bisher völlig unvorstellbaren Form eine Millionenkatechese für die ganze Welt über Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen unseres Herrn Jesus Christus. So kritisch man auch dazu stehen mag, wenn sich Film und Fernsehen in religiöses

Geschehen hineinzudrängen wagen, hier hatten Millionen von Menschen, Gläubige und Ungläubige in aller Welt, das erste Mal Gelegenheit, die Stätten des Lebens Jesu zu sehen, und wenigstens im Deutschen und Österreichischen Fernsehen wurden sie durch einen meist hervorragenden Kommentar auch an den geistlichen Sinn dieses Geschehens herangeführt. Die Gestalt des historischen Jesus ist in unserer säkularisierten Welt vielen Menschen noch niemals so nahegekommen wie durch diese Pilgerreise des Papstes.

Zugleich darf nicht verkannt werden, daß durch diese Pilgerreise plötzlich Millionen von Menschen wissen, wer Papst Paul VI. ist. Immer wieder stand vor ihren Augen dieser fast scheue, zurückhaltende, demütige Mann, dem jede Pose, jede Rhetorik und auch jedes berechnende Gefühl für Massenpsychologie fremd zu sein scheint. Seine Reden erschienen sehr abgewogen und bis in die Formulierung hinein überlegt, doch war die Energie des Ausdrucks, mit dem sie dann vorgetragen wurden, nicht zu übersehen. Nun bleiben den Menschen meist nur die ganz menschlichen Züge in der Erinnerung. Sie werden den durch die Via Dolorosa gestoßenen Papst ebensowenig vergessen wie den kleinen, unscheinbaren Augenblick beim Empfang durch die Stadtoberhäupter des israelischen Jerusalem, als der Papst im Augenblick der Überreichung von Brot und Salz, als das Salzfaß herunterfiel, sich schneller beugte, um es aufzuheben, als die umstehenden Honoratioren. Vielleicht liegt die Bedeutung dieser Reise überhaupt einfach im Menschlichen.

Wie der Papst selbst über seine Pilgerfahrt denkt, hat er am deutlichsten gesagt, als er, überwältigt vom Empfang der Römer bei seiner Heimkehr, vom Fenster seines Arbeitszimmers aus zur Menge sprach, die auf dem illuminierten Petersplatz versammelt war: „Meine Reise ist nicht nur eine einmalige geistliche Tatsache geworden, sie kann vielleicht auch gewaltige historische Bedeutung erlangen. Sie kennzeichnet möglicherweise den Beginn großen Nutzens für die Kirche und die Menschheit. Ich hatte das Glück, nach Jahrhunderten und Jahrhunderten den Patriarchen von Konstantinopel zu umarmen und mit ihm Worte des Friedens und der Brüderlichkeit zu wechseln. Wir hoffen, daß diese Saat aufgehen wird." Dieses Wort, ganz spontan, frei und ohne Manuskript in sichtlicher Bewegung des Augenblicks gesprochen, gibt zweifellos die innersten Gefühle des Papstes wieder.

Papst Paul VI. verließ am Morgen des 4. Januar in einer Düsenmaschine Rom. Er wurde begleitet von den Kardinälen Tisserant, Cicognani und Testa sowie einer Anzahl von Erzbischöfen und Bischöfen des päpstlichen Staatssekretariats und der Kurie. In Jordaniens Hauptstadt Amman wurde der Papst von König Hussein mit dem ganzen Zeremoniell eines Staatsbesuches empfangen. Der Papst hatte gewünscht, als einfacher Pilger in das Heilige Land zu kommen. Aber dies erwies sich schon während der Vorbereitungen als unmöglich. Die Anwesenheit des Papstes als des Oberhauptes und geistlichen Führers über 500 Millionen Katholiken ist in jedem Land der Erde ein so ungeheures Ereignis, dem einfach die Staatsmänner dieser Länder um ihrer selbst willen den entsprechenden Glanz geben müssen[18].

Der Papst begab sich dann nach Jerusalem. Auf dem Wege stieg er nur am Jordan aus, um die Taufstelle Johannes des Täufers zu besuchen, und in Bethanien am Ölberg. Je mehr sich die Autokolonne Jerusalem näherte, um so dichter wurden die Menschenmassen, die dem Papst zujubelten, bis sich schließlich vor dem Da-

[18] König Hussein, der trotz seiner Jugend als einer der fähigsten arabischen Staatsmänner gilt, hatte sehr genau die Bedeutung des Papstbesuches in Jordanien für seine eigene Position innerhalb der arabischen Welt erkannt. Er war in diesem Augenblick Sprecher der arabischen und mohammedanischen Welt gegenüber dem Oberhaupt der katholischen Kirche, und er tat das mit Würde und Weitblick, als er den Schutz der heiligen Stätten des Christentums und der christlichen Pilger für sich und die Anhänger seiner Religion in Anspruch nahm.

maskustor jede Ordnung hoffnungslos auflöste. Man muß bedenken, daß während der Vorbereitung der Reise mehrfach die Sorge vor einem Attentat auf den Papst geäußert wurde. Nun aber zeigte sich, daß Moslems, Orthodoxe ebenso wie Christen aller anderen Konfessionen in gleicher Weise beinahe von einem religiösen Rausch angesichts des Erscheinens des Papstes ergriffen waren, der wohl so nur im Orient vorstellbar ist. Da hier gar nichts vorbereitet, nichts organisiert war, sondern einfach nur die Gefühle der Massen freien Lauf hatten, wurde ganz unvermittelt sichtbar, welche Bedeutung der Papst heute innerhalb der Christenheit und für die ganze Welt tatsächlich hat. Der erste Gottesdienst des Papstes fand an diesem Abend in der Grabeskirche statt. Die Predigt des Papstes enthielt ein Sündenbekenntnis, in das er die Sünden der Väter und der vergangenen Geschichte, unserer Zeit und der ganzen Welt angesichts des Kreuzes Christi einbezog.

Am 5. Januar fuhr dann der Papst von Jerusalem nach Norden und betrat bei Megiddo das Gebiet des Staates Israel, wo ihn der israelische Staatspräsident Schazar mit dem gesamten Kabinett begrüßte. In den Ansprachen wurde der religiöse Charakter der Pilgerreise mehrfach nachdrücklich betont.

Die heilige Messe feierte der Papst in der Verkündigungskirche in Nazareth. Auch hier waren die Menschen von einem Freudentaumel ergriffen. In der Ansprache des Papstes fiel der starke Appell an die Arbeiter der Welt auf, denen er den „großen Arbeitskameraden, den göttlichen Bruder, den Propheten aller ihrer berechtigten Erwartungen" vorstellte: „Christus, den Herrn". Selbstverständlich bezeugte der Papst an diesem Orte seine innige Liebe zur Gottesmutter und nannte dann Nazareth die „Schule der Einführung in das Verständnis des Lebens Jesu, die Schule des Evangeliums". Anschließend besuchte der Papst die heiligen Stätten am See Genesareth und fuhr am Nachmittag über Tel Aviv in den israelischen Teil Jerusalems. Dort besuchte er die Benediktinerabtei auf dem Berge Sion.

Einen unerwarteten Akzent erhielt der Besuch in Israel beim Abschied am Mandelbaumtor. Präsident Schazar sagte: „Unser hoher Gast sei in unserer Hauptstadt gesegnet, in der Stadt Davids und der Propheten."

Paul VI. dankte für die liebevolle Aufnahme in einem Land, wo er das Alte und das Neue Testament wiedererlebt habe, ergriff dann aber die Gelegenheit, gegenüber jüngsten Verleumdungen seinen Vorgänger Pius XII. in Schutz zu nehmen, und unterstrich mit Nachdruck die Hilfe, die dieser Papst während des zweiten Weltkrieges für die verfolgten Juden geleistet habe. An dieser Stelle und in diesem Augenblick gesprochen, gewinnt dieses Zeugnis Pauls VI., der in jener Zeit der engste Mitarbeiter Pius' XII. war, ungewöhnliche Überzeugungskraft.

Am Abend des 5. Januar kam es dann zur denkwürdigen ersten Begegnung mit Patriarch Athenagoras von Konstantinopel. Dauerte an diesem Abend das Gespräch nur 25 Minuten, so waren Papst und Patriarch am folgenden Tage gelegentlich des Gegenbesuches zwei Stunden miteinander unter vier Augen.

Für viele überraschend, machte der Papst am 6. Januar auch Gegenbesuche beim griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, Benediktos I., und beim armenischen Patriarchen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß Patriarch Benediktos innerhalb der Orthodoxie als eine jener Persönlichkeiten gilt, die ökumenischen Bestrebungen zum mindesten reserviert gegenüberstehen.

Das Kommuniqué, das über die Begegnung zwischen dem Papst und Patriarch Athenagoras herausgegeben wurde, hält sich in allgemeinen Worten. Das war nicht anders zu erwarten. Diese Begegnung war und konnte nur ein Beginn sein, und dieser Beginn konnte wohl nur in Jerusalem gesetzt werden[19].

[19] Das Kommuniqué sagt: „Die beiden Pilger haben den Blick auf Christus gerichtet, das Beispiel und den Ursprung. Mit dem Vater der Einheit und des Friedens bitten sie Gott, daß dieses Treffen das Zeichen und der Auftakt zu weiteren Schritten sein wird, die aus der Gnade Gottes und der Erleuchtung seines gläubigen Volkes kommen werden."

Patriarch Athenagoras sagte in einer Ansprache an den Papst: „Seit Jahrhunderten lebt die christliche Welt in der Nacht der Trennung. Ihre Augen sind müde, ins Dunkel zu schauen." Sind es nur die Augen des Patriarchen Athenagoras, die diese Müdigkeit empfinden? Denn die Widerstände in der orthodoxen Welt gegen diese Begegnung mit dem Papst waren beträchtlich. Bis zum Schluß riet die griechische Kirche davon ab. Aber nun ist die Begegnung geschehen, und die Christenheit kann hinter das Ereignis von Jerusalem nicht mehr zurück.

Am 6. Januar hat dann Paul VI. Bethlehem besucht und in der Geburtsgrotte eine Ansprache gehalten, in der er der ganzen Welt das Heil vorstellte, das von Bethlehem aus sich den Menschen geöffnet hat. Was der Papst an dieser Stelle zur Einheit der Kirchen sagte, bewegte sich genau in den gleichen Linien wie die Eröffnungsansprache zu Beginn der 2. Session des Konzils. Weiter schien dem Papst Bethlehem der rechte Ort, um über alle Grenzen hinweg sich an die verantwortlichen Männer in allen Staaten der Welt zu wenden. Die Grußbotschaften des Papstes haben niemanden ausgelassen, der in der Welt Verantwortung trägt. Er stellte aber hier auch an die Verfolger des katholischen Lebens und die Gottes- und Christusleugner die „aufrichtige Frage: Warum, warum"?

Als der Papst am Abend des 6. Januar nach Rom zurückkehrte, bereitete ihm die Stadt einen ungewöhnlich triumphalen Empfang. Rom war sich der Tatsache bewußt, daß zum ersten Male in der Geschichte der katholischen Kirche ein Papst in das Heilige Land gereist und Petrus zum zweiten Male aus dem Land Christi in ihre Stadt zurückgekehrt war.

V. Zwei Ereignisse der letzten Monate sollen nun noch neben den beiden alles beherrschenden Ereignissen der Weltkirche, dem Konzil und der Pilgerreise des Heiligen Vaters, hervorgehoben werden.

1. Am 22. November 1963 wurde in Dallas (Texas) der 46jährige amerikanische Präsident *John F. Kennedy ermordet.* Kennedy war der erste Katholik, dem es gelang, in das Weiße Haus gewählt zu werden. Er hatte 1960 nur eine hauchdünne Mehrheit erreicht. In vielen amerikanischen Kreisen schienen die Bedenken gegen einen Katholiken am Steuer des Staates noch allzu groß. Er werde so sehr an Weisungen aus dem Vatikan gebunden sein, daß ihm ein freier Spielraum der Entscheidung nicht bleibe, fürchtete man immer noch in weiten Kreisen. Es ist das geschichtliche Verdienst John F. Kennedys, diese Vorurteile durchbrochen zu haben. Kurz vor seinem Tode haben einige kirchliche Gemeinschaften der USA, die sich gegen seine Wahl gestellt hatten, ausdrücklich erklärt, daß sie niemals mehr gegen die Wahl eines Katholiken zum Präsidenten der Vereinigten Staaten Bedenken erheben würden, da sich die absolute Loyalität in der Verwaltung des höchsten Amtes auch durch einen Katholiken gezeigt habe. Wenn auch im Augenblick kein Katholik unter den hervorragenden Kandidaten beider Parteien für die Präsidentschaftswahl dieses Jahres ist, so wird doch ganz offen von einer Reihe von Katholiken als Kandidaten für die Vizepräsidentschaft gesprochen. Ja, innerhalb der Demokratischen Partei scheint sogar in breiten Kreisen der Wunsch zu sein, daß wenigstens einer der beiden zu Nominierenden katholischen Glaubens sei, um Wähler stärker anzuziehen. Einen solchen Gesichtspunkt hat es bisher innerhalb der amerikanischen Parteien nicht gegeben. Dabei muß man aber bedenken, daß innerhalb kirchlicher Kreise Kennedys Amtsführung nicht unbedingt Zustimmung gefunden hat. Das erklärte politische Ziel der Katholiken ist seit langem, eine finanzielle Unterstützung des Staates für die Privatschulen zu erreichen. Kennedy hat sich diesem Ansinnen widersetzt. Nach der politischen Struktur der Vereinigten Staaten dürfte ein solches Ziel auch nur unter einem nichtkatholischen Präsidenten zu erreichen sein.

2. Am 2. November 1963 *stürzte das Regime des südvietnamesischen Präsidenten Diem,* der am gleichen Tage zusammen mit seinem Bruder Nhu ermordet wurde. Dem Sturz des Regimes ging eine weltweite Kampagne voraus, die behauptete, daß

in Südvietnam die Buddhisten verfolgt würden. Auf Antrag Diems war Ende Oktober eine Untersuchungskommission der UN in Südvietnam eingetroffen. Als Diem 1954 zur Macht kam, glaubte niemand, daß es ihm gelingen würde, den südlichen Teil des gewaltsam gespaltenen Landes zu einigen und in ihm einen Widerstand gegen die kommunistischen Zersetzungsversuche zu erreichen. In einer sehr konsequenten Politik konnte Diem tatsächlich alle Nebenregierungen im Lande beseitigen. So hat er die Privatarmeen einiger Sekten aufgelöst. Aber sein Regime hatte zweifellos einen puritanisch radikalen Charakter, und die Herrschaft eines Familienclans – im Orient sicher nichts Außergewöhnliches – bot doch erhebliche Angriffsflächen.

Der Sturz des Regimes wurde ausgelöst durch einen Flaggenzwischenfall in der Stadt Hue am 8. Mai 1963. Eine überflüssig kleinliche Verordnung verbot Katholiken ebenso wie Buddhisten, ihre Kirchenfahne in der Öffentlichkeit zu zeigen. Dagegen wehrten sich am Geburtstage Buddhas die Buddhisten in Hue in einer öffentlichen Demonstration. Sie versuchten, die örtliche Rundfunkstation zu besetzen. Dadurch kam es zu einem rigorosen und übermäßig harten Eingreifen der örtlichen Truppen, von dem sich der Präsident erst spät und zögernd distanzierte. Wahrscheinlich hat der Präsident die Macht einer weltweiten Propaganda und die Rückwirkung auf das eigene Land unterschätzt. Bei ihm haben wohl Gefühle des Mißtrauens vorgeherrscht, das er Buddhisten gegenüber ebenso zeigte wie Katholiken, die an seinem Regime Kritik übten. Im Zusammenhang der Zwischenfälle in Hue wurde der katholische Rektor der Staatsuniversität von seinem Posten enthoben und auch andere Katholiken von Maßnahmen Diems getroffen.

Diem hat stets behauptet, daß hinter der buddhistischen Propaganda kommunistische Kräfte ständen. Das ist in der Weltöffentlichkeit so lange geleugnet worden, als Diem lebte. Nach seinem Tode haben freilich sich manche kritische Stimmen erhoben. Schon wenige Tage nach dem 2. November berichteten verantwortungsbewußte Journalisten aus Saigon ein starkes Gefühl der Depression. Trotz all seiner Schwächen wurde erkennbar, daß Diem doch Großes für sein Volk geleistet hatte und daß er kaum zu ersetzen war. Die gleichen Beobachter konnten sich auch nicht mehr ganz dem Eindruck verschließen, daß durchaus religionsfremde Einflüsse hinter bestimmten buddhistischen Kreisen in Südvietnam ständen.

So sicher es in Südvietnam niemals eine Verfolgung der Buddhisten gegeben hat, ebenso sicher bleibt dieses Odium in den buddhistischen Ländern auf den Katholiken. Denn Propaganda ist meist stärker als die Wirklichkeit. Die südvietnamesischen Ereignisse haben in vielen Staaten mit buddhistischen Bevölkerungsmehrheiten Mißtrauen gegen die katholische Mission geweckt.

Freilich haben die Ereignisse in Südvietnam auch etwas anderes gezeigt. Die UN bestimmte zum Mitglied der Untersuchungskommission für Südvietnam u. a. Ceylon. Dagegen erhob sich innerhalb der Vollversammlung keinerlei Protest. Niemand kam auf die Idee, darauf hinzuweisen, daß Ceylon, dessen Regierung eine ausgesprochen antimissionarische und antichristliche Politik verfolgt, wohl das ungeeignetste Mitglied einer solchen Kommission wäre. Es hat sich gezeigt, daß in der UN sich durchaus mohammedanische und buddhistische Staaten zu bestimmten Forderungen sammeln können; ein Zusammenwirken christlicher Staaten ist in ähnlicher Weise noch niemals sichtbar geworden. Die angebliche Buddhistenverfolgung in Südvietnam wurde von der UN aufgegriffen, die ganz zweifellose Christenverfolgung im Sudan dagegen fand bisher keinerlei Interesse innerhalb der Vereinten Nationen. Diese Tatsache sollte den Christen in aller Welt sehr zu denken geben.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

Anwander Anton, Zum Problem des Mythos. (135.) Echter-Verlag, Würzburg 1964. Kart. DM 14.80.
Bordet Charles, Christianisme . . . Jeunesse du monde. Collection „Sacerdoce et Laicat". (80.) Les Editions Ouvrières Paris 1964. Brosch. Fr 4.20.
Carretto Carlo, Lettere dal deserto. (159.) Editrice „La Scuola" Brescia 1963. Kart. L. 600.
Charmot François S. J., Gebet ist Dialog. (202.) Verlag Herold, Wien 1963. Pappband S 88.–.
Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht. Studien zur ökumenischen Begegnung mit dem Protestantismus. Mit Beiträgen von O. Karrer, R. Weibel, P. Fransen, Th. Sartory. (Ruf und Antwort 4) (140.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 42.–, DM/sfr 7.–.
Deissler Alfons, Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese. Für die Verkündigung und Katechese dargestellt. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 1) (127.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Kart. DM 7.80, Subskriptionspreis DM 6.80.
Eger Josef, Das Alter als Segen. Vom rechten Altwerden zum guten Altsein. (318.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1964. Brosch. DM 11.80, Leinen DM 13.50.
Etteldorf Raimund, Die Kirche im Orient. Tyrolia-Geschenktaschenbücher. Bd. 23 (Doppelband). (308.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1963. Kart, S. 48.–, DM/sfr 7.80.
Fidelis van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil. (348.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1963. Leinen DM 22.50.
Fournier Norbert, Esigenze attuali della catechesi. Saggio di sintesi di Pedagogia della religione. Vita christiana. Guide per la Catechesi e la Pastorale. (371.) Ed. „La Scuola", Brescia 1963. Brosch. Lire 1400.
Frank-Duquesne Albert, Wenn deine Zeit zu Ende ist. Mit einer Einführung von Gustav Siewerth. (255.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1964. Leinen DM 14.50.
Frodl-Kraft Eva, Gotische Glasmalereien aus dem Kreuzgang in Klosterneuburg. Klosterneuburger Kunstschätze, Bd. 3 (52 Textseiten, 28 Abbildungen). Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1963. Geb. S 125.–.
Gögler Rolf, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origines. (400.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Leinen DM 36.–.
Gößmann Elisabeth, Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit. Theologische Fragen heute, Bd. 2. (125.) Max-Hueber-Verlag, München 1964. Kart. DM 4.80.
Gülden Josef, Johann Leisentrits pastoralliturgische Schriften. Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 4. Herausgegeben von Hermann Hoffman und Franz Peter Sonntag. (303.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1963.
Guerre René, Pastorale et Jeunesse travailleuse. Tome I-L'essentiel de la J.O.C. (Collection „Eglise et Jeunesse"). (148.) Les Editions Ouvrières Paris 1963. Brosch. Fr. 5.55.
Hirschmann Johannes S. J. (Herausgeber), Mater et Magistra, lateinisch-deutsch-italienisch. (143.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Kart. DM 14.–.
In Verbo Tuo, Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg 1913–1963. Herausgegeben von den Lektoren in St. Augustin. (XIV u. 520.) Steyler Verlag 1963. Geb. DM 32.–, kart. DM 28.–.
Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe. Übertragen von Irene Behn. (Johannes vom Kreuz. Sämtliche Werke, Bd. 3.) (245.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963. Leinen.
Joly Eugène, Il „rischio" della fede. (216.) Editrice „La Scuola", Brescia 1963. Kart. L. 700.
Kahlefeld Heinrich, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, Bd. II. (197.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 11.80.
Klauser Hermann, Der Erzpriester von Aachen. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie (Inauguraldissertation). Sonderdruck aus der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereines, Bd. 74/75. Aachen 1963. Kart.
Klomps Heinrich, Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus. (42.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1963. Kart. DM 2.80.
Knechtle M. Oderisia, Glaubensvertiefung durch das Symbol. Die Symbolerziehung als Weg zur kindgemäßen religiösen Unterweisung. Mit methodischen Besinnungen von Karl Stiegler. (IX u. 214.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Kart.
Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie". Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Herausgegeben und erläutert von Bischof Simon Konrad Landersdorfer, Josef A. Jungmann und Johannes Wagner (Sonderausgabe des Liturgischen Jahrbuches, Heft 1/2 1964). (100.) Verlag Aschendorff, Münster 1964. Kart. DM 5.–.

Kranz Gisbert, Politische Heilige und katholische Reformatoren. Dritte Folge. Dreizehn Lebensbilder. (409.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1963. Leinen.

Lazzarini Andrea, Papst Paul VI., Sein Leben und seine Gestalt. 3. Aufl. (159 u. 25 Bildtafeln), Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 12.80.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. 2. völlig neu bearbeitete Aufl. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger †, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg i. Br., herausgegeben von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck, 8. Bd. Palermo–Roloff (12 S. 1368 Sp., 9 Karten, 1 Bildtafel), Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 88.–, Halbleder DM 98.–.

Loretz Oswald, Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. (224.) Verlag Herder, Freiburg o. J. Leinen DM 15.80.

Lumen vitae, Collana diretta da Giovanni Barra, Gesualdo Nosengo. Iniziazione sacramentale. (142.) Editrice „La Scuola" Brescia 1963. Kart. L. 700.

Luzbetak Louis J., The Church and Cultures an applied Anthropology for the religious worker. (Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini 2 Applied Missionary Anthropology.) (XII. u. 417.) Divine Word Publications Techny, Illinois 1963. Kart. DM 24.80.

Maertens Thierry, Liturgische Bewegung am toten Punkt? Mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Erzabt Dr. Benedikt Reetz O.S.B., Beuron. (103.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Kart. DM 5.80.

Manthey Franz, Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. (192.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1963. Leinen DM 12.80.

Martimort Aimé-Georges (Herausgeber), Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. I. Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier. Deutsche Übersetzung herausgegeben vom Liturgischen Institut Trier. (XXIV u. 493.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 34.50.

Merton Thomas, Verheißungen der Stille. 5. erw. Aufl. (285.) Räber-Verlag, Luzern 1963. Leinen DM/sfr. 16.80.

Müller-Jurgens Wilhelm, Das Evangelium Lukas. Neu bearbeitet nach der Vulgata und mit Erläuterungen versehen. (129.) Verlag Glock und Lutz, Nürnberg o. J. Leinen DM 5.–.

Muschalek Hubert, Urmensch – Adam. Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht. (255.) Morus-Verlag, Berlin 1963. Leinen DM 16.80.

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae iuxta ordinem hebdomadae sanctae instauratum et novum rubricarum codicem editum. (472. et 160.) Sumptibus et typis Friderici Pustet, Ratisbonae 1964. Seminareinband, Naturschnitt, DM 16.–, schwarzes Kunstleder, Farbschnitt, DM 20.–, schwarzes Leder, Goldschnitt, DM 33.–.

Peter Faber, Memoriale. Das geistliche Tagebuch der ersten Jesuiten in Deutschland. Nach den Manuskripten übersetzt und eingeleitet von Peter Henrici. (382.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963. Leinen.

Pilz Walter, Bernward Bischof und Künstler. (94.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1962. Kart. DM 4.40.

Przywara Erich, Sein Schrifttum 1912–1962. Zusammengestellt von Leo Zimny. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar. (92.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963. Pappband.

Quadflieg Josef, Wir Kinder beten. Kindergebetbuch für Familie und Schule. (80.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth 1963. Kart. DM 2.80, sfr 3.40, S 20.70. Farbiges Leinen DM 6.80, sfr 8.20, S 50.30.

Rathgeber Alphons Maria, Der Mann der Schmerzen. Lesungen über das Leiden unseres Herrn, 2. erw. Aufl. (275.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1964. Leinen DM 11.80.

Revers Wilhelm Josef, Ideologische Horizonte der Psychologie. (104.) Verlag Anton Pustet, München 1962. Kart. DM 5.80.

Roncalli Angelo (Johannes XXIII.), Baronius. Vortrag, gehalten am 4. Dezember 1907 im Seminar zu Bergamo bei Anlaß der dreihundertsten Wiederkehr seines Todestages. (77.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963. Kart.

Rondot Pierre, Der Islam und die Mohammedaner von heute. Die islamische Gemeinschaft: gestern – heute – morgen. (467.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 24.80.

Scherrer Georg, Absurdes Dasein und Sinnerfahrung. Über die Situation des Menschen in der technischen Welt. (119.) Hans-Driewer-Verlag, Essen 1963. Kart. DM 5.80.

Seybold Michael, Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus. (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, herausgegeben von Michael Müller, 11. Bd.) (301.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1963. Kart. DM 28.–.

Stange Alfred, Basiliken – Kuppelkirchen – Kathedralen. Das himmlische Jerusalem in der Sicht der Jahrhunderte. (Welt des Glaubens in der Kunst, Bd. IV.) (117. u. 38 Bildtafeln.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1964. Leinen DM 13.80.

Straub Wilhelm, Zeichenkatechesen zum Religionsunterricht. Mit einer Einführung: „Katechetisches Zeichnen" von Dr. Günter Biemer. (142.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Kart. DM 9.80.

Thurmair Georg (Herausgeber), Komm. Bild- und Lesebogen zur eucharistischen Erziehung. Sechs Folgen zu je 16 Seiten mit vielen bunten und einfarbigen Bildern. Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth. Mit Sammelmappe DM 2.80.

Tschol Helmut, Pfarrer Neururer-Priester und Blutzeuge. Kirche und Welt, Tyrolia Kleinschriften-Reihe Nr. 5 (64.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1963. Kart. S 12.–, DM/sfr 1.90.
Weber Günther, Handbuch zum Glaubensbüchlein für das 2. Schuljahr. Teil 2: Weihnachten–Ostern. (99.) Verlag Ludwig Auer Cassianeum, Donauwörth o. J. Kart. DM 4.80.
Wiederkehr Dietrich, Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen. Studia Friburgensia, Neue Folge 36. (XVI u. 292.) Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 1963.
Wothe Franz-Josef, Wilhelm Maxen, Wegbereiter neuer Großstadtseelsorge. (131.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1962. Kart. DM 6.80, Leinen DM 9.80.
Würbel Werner, Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der katholischen Religion. II. Teil. Unser Leben in Gott. (144.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Kart. S 48.–, DM/sfr 7.80.
Zehrer Franz, Synoptischer Kommentar zu den ersten drei Evangelien. II. Bd. Jesu Wirken in Galiläa. (VI u. 396.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1963. Kart. S 256.–.
Zimmermann Heinrich, Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes. Vortrag beim Antritt des Rektorates und zur Eröffnung des Studienjahres 1963/64 der Phil.-Theol. Akademie zu Paderborn. (36.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Brosch. DM 2.80.

KLEINSCHRIFTEN

Die Reise zu den Quellen. Von Hans Erich Ruß. (32.) Veritas, Linz/D., S 6.–.
Die Beichte – ein Weg zu frohem Christentum. (31.) *Wie beichte ich richtig?* (32.) *Was habe ich von der Beichte?* (31.)
Heiraten – aber wen? (31.) *Die Ehe – tägliche Liebe und Treue.* (31.) *Auf ewig verbunden!* Gedanken für schwierig gewordene Ehen und die es werden können. (31.) Von Saturnin Pauleser, O.F.M. Zu beziehen durch Christkönigsbund (876) Miltenberg am Main. Jedes Heft DM –.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

Dogmatik

Weltüberwindender Glaube. Eine katholische Laiendogmatik. Von Matthias Premm. (XV u. 512.) Verlag Augustin Weis, Salzburg 1963. Leinen S 128.–.
Premm bietet gesundes Hausbrot, kräftige, bekömmliche Nahrung für das Christenleben. Der Verfasser ist nicht darauf aus, mit mehr oder weniger geistreichen Sprüchen zu brillieren. Er ist vielmehr bemüht, den Blick freizumachen für den Glanz der göttlichen Wahrheiten selbst. Und wer schlicht das Wahre und Echte sucht, wird hinter den einfachen Sätzen, die keine höhere Schulbildung voraussetzen, dieses Leuchten gewahren. Wie in dem fünfbändigen Lehrbuch der Dogmatik von Premm, werden auch hier die herkömmlichen Auffassungen vertreten; keine Sondermeinungen, kein Suchen nach auffallender Modernität und künstlerischer Aktualität. Das Buch gewinnt dadurch an Einheit und Geschlossenheit. In einer Einführung werden zunächst die fundamentaltheologischen Fragen kurz besprochen. Die eigentliche Glaubenslehre gliedert sich nach dem Apostolischen Symbolum. Mancher wird vielleicht vermissen, daß nicht doch etwas mehr auf unsere Theorien oder auch auf moderne Fragen und Einwände eingegangen wird. Anstoß wird vielleicht heute erregen, daß die Jakobiten und sogar die Orthodoxen als Sektenkirchen bezeichnet werden (357). Die das Jüngste Gericht für das Jahr 1844 voraussagten, waren die Adventisten; die Sekte der Zeugen Jehovas entstand erst nach 1870 (504). Die wenigen Druckfehler sind als solche leicht erkennbar. Alles in allem kann man zweifellos sagen: das Werk erfüllt alle Voraussetzungen, um ein Volks- und Familienbuch zu werden, wie der Verfasser es nach dem Vorwort möchte, und wie es zu wünschen wäre.
Wels, OÖ. *Peter Eder*

Kirche – Auftrag und Werden. Ein Werkbuch über die Kirche. Von Thomas Roemer. (152.) Verlag J. Pfeiffer, München 1962. DM 5.40.
Dies ist der originelle Versuch, einige Brosamen vom reichen Tisch der gelehrten Ekklesiologen – als theologische Berufung ungemein modern und publizistisch erbarmungslos fruchtbar! – den Seelsorgern, Erziehern, vor allem aber den Jungführern und Jungführerinnen zukommen zu lassen, um so Anschuldigungen und Zweifeln begegnen zu können. „Das Werkbuch will keine neuen theologischen Erkenntnisse über das Selbstverständnis der Kirche vermitteln. Seine Aufgabe liegt vielmehr auf methodischem Gebiet" (5). Dem Charakter eines Werkbuches entspricht es, den Stoff als Berichte, Gespräche und Diskussionen darzubieten; auch Quizfragen fehlen nicht. Die Darstellung ist angenehm lesbar, der Druck gefällig. Höchst willkommen sind die Zitate: Wichtige Aussagen der Enzyklika „Mystici Corporis" (43–54), die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit (71), das Schuldbekenntnis Hadrians VI. (144 f.), Worte Guardinis über die Kirche als „Ich" (14), zwei Gedichte von P. Claudel über Petrus und Paulus (85 und 126), der Brief von F. Mauriac über den Priester (102 ff.), die köstliche Geschichte von J. Cramer: Paulus als unmöglicher Pastor (101 f.). So wird man mit dem Bändchen viel anfangen können. – Die Mitglieder der diskutierenden Jugendgruppe werden allerdings wegen ihrer enormen theologischen Bildung den traurigen Neid aller Seelsorger erregen!

Was gehen uns die Sekten an? Von Franz Xaver Remberger. (168.) Verlag J. Pfeiffer, München 1962. DM 5.40.

„Das Buch will den vielbeschäftigten Seelsorgern wie auch anderen Interessenten eine praktische, kurze Orientierung vermitteln" (6). „Die fast einzige Rettung wird die Vorbeugung sein. Das ist das Ziel dieses Buches" (9). So umschreibt der Verfasser sein Vorhaben. Da die Zahl der Sekten „Legion" ist (11), mußte eine praktische Auswahl getroffen werden: die Adventisten, die Zeugen Jehovas, die Neuapostolische Gemeinschaft, die Mormonen, die Pfingst- und Heilungsbewegung, die Christliche Wissenschaft, die Gemeinde Christi, die Quäker, die Heilsarmee, die Christengemeinschaft werden behandelt. Eine positive Darstellung der katholischen Wahrheit und Richtlinien für unser Verhalten gegenüber den Sekten beschließen das Buch.

Es ist ein solider Behelf geworden. Die Kürze und Übersichtlichkeit kommt der Brauchbarkeit zugute; willkommen für Vorträge und Katechese ist die prägnante Wiedergabe der Millerschen Endzeitberechnung und der wunderlichen Mormonenlehre. Die Darstellung ist wiederholt durch die Form des Dialogs aufgelockert. – Zeileis sollte nicht neben Gröning unter die „Wunderheiler" eingereiht werden (96).

Linz/Donau *Johann Singer*

Das Heute Gottes. Von Roger Schutz, Prior von Taizé (Herder-Taschenbuch, Band 136). (128.) Freiburg 1963. Kart. DM 2.50.

Mit dem zu besprechenden Bändchen vermittelt uns die Herderbücherei ein sehr wertvolles Geschenk. Das Buch, dem R. Grosche, Köln, ein feinsinniges Vorwort schrieb, ist erfüllt von echtem Glaubensgeist. Der Verfasser, der durch das Konzil weitum bekannt gewordene Prior der evangelischen Brüdergemeinde von Taizé, geht aus von einer jedes aufrichtige Christenherz beunruhigenden Zeitdiagnose: Im Anfang unseres Jahrhunderts war jeder zweite Mensch ein Christ, am Ende unseres Jahrhunderts wird es (wenn keine neuen Faktoren eingesetzt werden) nur noch jeder vierte sein. In der Welt von heute Christus durch das Leben der Christen präsent zu machen und mitzuhelfen, daß das Ärgernis der gespaltenen Christenheit von uns genommen werde, ist das Anliegen dieses Buches. Der Wahrheit treu sein in Liebe wird als Grundregel für jeden Einsatz im Dienste der Una Sancta empfohlen. „Erkennen wir doch, daß sich die Welt mit Recht über uns lustig macht, wenn wir Gott als den Gott der Liebe bekennen und gleichzeitig uns, die wir den Namen Christi tragen, untereinander verachten" (68). – Es spricht aus dem Buch solide geistliche Erfahrung. Die Rechtfertigung eines Lebens nach den evangelischen Räten ist tief und doppelt überzeugend, weil sie vom evangelischen Bruder kommt. Die fundamentale Bedeutung, die der Kontemplation in jedem geistlichen Leben, besonders aber im zölibatären Leben zukommt, ist sehr richtig gesehen. Aufrichtig sei den Brüdern von Taizé gedankt für das Zeugnis ihres Wortes und ihres Lebens im „Heute Gottes".

Kremsmünster, OÖ. *Albert Bruckmayr*

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger †, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg im Breisgau, *herausgegeben von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck.* 8. Bd. Palermo bis Roloff. (12 Seiten, 1368 Spalten, 9 Karten, 1 Bildtafel.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 88.–, Halbleder DM 98.–.

Das „aggiornamento" dieser zweiten Auflage charakterisiert auch den achten Band, der mit vielen neuen Stichworten den Leser bestens informiert über die Fragen der Zeit und ihre Lösungen auf allen Gebieten menschlichen Wissens, die mit der Religion in Beziehung stehen. Besondere Beachtung wurde der philosophischen Grundlegung geschenkt, ohne der alten ancilla-Vorstellung zu huldigen. Das Sachliche bekommt den Vorzug vor dem Persönlichen, das Allgemeine vor dem einzelnen. Bei wichtigen Artikeln scheut man nicht vor interkonfessioneller Zusammenarbeit zurück (Protestantismus, Rechtfertigung), um das rechte „Selbstverständnis" zu erringen. Die Anliegen der Seelsorge vermehrten die Spalten: Pastoral, Predigt, Priester, Pfarrei, Pfarrer. Menschenkenntnis vermitteln die 24 neuen Spalten (gegenüber 6 alten) Psychagogik, Psychiatrie, Psychohygiene, Psychodiagnostik, Psychopathie, Psychopathologie, Psychopharmaka, Psychoanalyse, Psychosen, Psychotechnik, Psychotherapie. Umfassend wird das Rechtsgebiet behandelt in Rechtsanalogie, -anomalie, -geschäft, -geschichte, -mittel, -pflege, -philosophie, -positivismus, -sprechung. Zur allgemeinen Behandlung der Religion kommen noch 30 zusammenhängende Stichworte (darunter ganz neu „Religionsgeographie"). Daß konzilsnahe Themen, wie Papst, Petrus, Primat, Patriarchen, Reformkonzilien, Reich Gottes, ausführlich behandelt werden, versteht sich von selbst. Griechische Worte erhalten jetzt auch die griechische Endung, Akzente fallen weg, desgleichen alle Bilder im Text. Die Bebilderung beschränkt sich auf Kartenskizzen zur Kirchengeschichte und ist im Vergleich zur 1. Auflage als spärlich zu bezeichnen (eine einzige Bildseite zeigt Reliquiare), so daß gerade auch in dieser Hinsicht die 1. Auflage ihren Wert behält. Alles in allem: Band 8 reiht sich würdig an seine Vorgänger (im Preis übertrifft er sie sogar) und läßt ein gutes Ende in nicht allzu langer Zeit erwarten.

Linz/Donau *Josef Häupl*

Christliche Gesellschaftslehre. Von Joseph Höffner. (261.) Berckers Theologische Grundrisse, Band I. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1962. Leinen DM 12.80, kart. DM 9.80.

Johannes XXIII. hat in Mater et Magistra (n. 223) sehr bestimmt den Wunsch geäußert, daß man sich immer mehr in die christliche Soziallehre vertiefe, daß sie in den katholischen Schulen und in den Seminarien als Pflichtfach vorgetragen und in die religiöse Bildungsarbeit der Pfarren und apostolischen Laienbewegungen aufgenommen werde. Mit dem Ziel, diese soziale Ordnung zu verwirklichen, „in welcher der Mensch am besten den Willen Gottes zu erfüllen und ein christliches Leben zu führen vermag" (24). Diesem Wunsch entspricht sehr das vorliegende Werk, dessen Autor der Inhaber des Lehrstuhles für christliche Sozialwissenschaft in Münster war, der nun inzwischen zum Bischof von Münster ernannt worden ist. Der Verfasser nennt es einen „kurzen Grundriß", ein „kleines Handbuch", es bietet aber eine umfassende Darstellung der christlichen Soziallehre, die sich besonders durch die fruchtbare Verbindung von Sozialphilosophie, Sozialethik, Sozialtheologie mit Nationalökonomie und Soziologie auszeichnet; die vielseitige Ausbildung des Autors, seine Lehrtätigkeit und seine pastoral-sozialen Engagements werden spürbar. So wird wohltuend die Gefahr umgangen, grundsatztreu Abstraktionen zu bieten, denn sozialethische Ansagen sind „je allgemeiner sie formuliert werden", „um so weniger brauchbar und um so weniger richtig". (Wie der Verfasser in einem Artikel mit einem Zitat L. Molinas schon früher festgestellt hat.) Nur auf dem spannungsgeladenen Hintergrund der Gegenwart, in Kenntnis der Zeichen der Zeit (in der Enzyklika „Pacem in terris" sind solche viermal, jeweils am Schluß eines Hauptteiles, angeführt) erhalten die „gottgesetzten unwandelbaren Werte und Ordnungen" (25) die Kraft, sich für die Lösungen praktischer Gegenwartsfragen zu eignen.

Der Grundriß bietet im 1. Teil die Grundlegung der Gesellschaft: Die soziale, sozialtheologisch überhöhte Wesensanlage des Menschen; nennt die großen Baugesetze der menschlichen Gesellschaft, zeichnet ihren stufenförmigen Aufbau und ihr entfaltetes Leben: Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, die Wirtschaft (und das Privateigentum als Grundlage der Wirtschaftsordnung), den Staat, die Völkergemeinschaft. Der im Unterricht Tätige ist dankbar für die kleinen, aber kostbaren sozialen Schlaglichter. Als kleines Beispiel: Ein kleines Volk auf den großen Antillen kennt, als es von Kolumbus entdeckt wird, kein Wort für „arbeiten"; als sie von den Spaniern zur systematischen Arbeit gezwungen werden, prägen sie das Wort: „fast-sterben".

Das (Lehr-) Buch ist übersichtlich gegliedert (in Abschnitte, Kapitel, Paragraphen, Ziffern); die Sprache ist klar, aber nicht immer sehr flüssig. Zitate stellen die Verbindung mit den Lehräußerungen der Päpste und den Ansichten von Soziologen und Sozialwissenschaftlern her. Gutes Register! Das Literaturverzeichnis entspricht im Aufbau den Abschnitten des Inhalts (kleiner Numerierungsfehler).

Wenn die Katholiken „die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre" (Untertitel von Mater et Magistra) ernstnehmen, die „Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben" (Pius XII., zitiert auf Seite 22) mobilisieren wollen und die Kirche mehr Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft werden soll, dann brauchen sie solche „Grund"-risse, die das notwendige Wissen vermitteln, um daraus die sozialen Imperative ableiten zu können.

Vom Kosmos des Staates. Fragmente zur Wiedergeburt des konservativen Denkens. Von Rudolf Zihlmann. (111.) Thomas-Verlag, Zürich 1962. Kart. DM 5.80.

Die Absicht dieses kleinen, konzentriert geschriebenen Buches ist im Untertitel ausgewiesen, nicht „einen geschichtlichen Abriß" will es vermitteln, sondern „einige Angelpunkte und Ansätze des konservativen Denkens und der konservativen Haltung" (16). Konservativismus hat sich im Gegensatz zum Progressismus entwickelt, der ausgeprägt ist im „kalten Gesetz" der Revolution, im besonderen der französischen, der großen Revolution. In den „Reflections on the Revolution in France" (1790) ist das Denken Edmund Burkes niedergelegt, dessen Geist sich diese vorliegende Schrift verpflichtet weiß. Burke legt darin die „Idee einer archetypischen Ordnung" vor, die „das Ursprüngliche und Wahrende" darstellt, „das die Epoche übersteigt" (28) und deren erste Institution – der Staat – ein mimetischer Kosmos ist. Der Begriff „Mimesis" rührt an das Herzstück der Burkeschen Anschauung: Der Mensch, zur Nachahmung, eben auf Mimesis hin, geschaffen, muß den Staat auf das Urbild, den Archetyp, hin entwerfen, diese Orientierung am Vorbild ist wieder schöpferische Zukunftskraft. So erhalten auch Mensch und Staat (als Kosmion, als Kosmos im kleinen) und Kosmos (das ist Kosmos im großen, Weltganzes) das richtige Verhältnis zueinander. Mimesis hat sich auf den höchsten Standard des Menschen zu beziehen, diesen gilt es nachzuahmen, in ihn hineinzuwachsen. Er ist die mimetische Teilhabe am Logos (philosophisch gesprochen); der Mensch erhält so auch eine metapolitische Plattform, von der her das Maß für die irdische Schöpfung genommen werden kann. Aus dieser Werthaltung werden interessante Perspektiven zu bekannten Begriffen wie: Pluralistische Gesellschaft (74), Subsidiarität (76), föderalistische Ordnung (87) aufgezeigt. Der soziale Mythos (d. i. nach einem Wort Eric Voegelins: moderne Re-Divinisation der Gesellschaft), mit dem die entscheidende Auseinandersetzung noch bevorsteht, zerstört den Kosmos des Staates, der so eschato-

logischen Rang erhält, „alles in allem" (Burke), eben totalitär, wird; die „Religion der Menschheit" (Comte) würde beginnen.

Die Schrift will mit einer gesellschaftlichen Kraft (neben Liberalismus, Sozialismus) bekanntmachen, die sicher zuwenig erforscht ist, und führt uns in das Denken des freiheitlichen Konservativen E. Burke ein. – Konservativismus kann aber in der geistigen Auseinandersetzung der Gegenwart wohl nur dann helfen, wenn das Verhältnis von Mensch und Wirklichkeit auf dem großen Raster der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gesucht und gefunden wird.

Jahrbuch des Institutes für Christliche Sozialwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Herausgegeben von Joseph Höffner und Wilhelm Heinen. 4. Band, 1963. (237.) Verlag Regensberg. Münster 1963. Leinen DM 20.–.

Das „Institut für Christliche Sozialwissenschaft" läßt sich bei seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit von zwei Zielen leiten: Studium der gottgesetzten unantastbaren Werte und Ordnungen von übergeschichtlicher Gültigkeit und Erforschung der konkreten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wirklichkeit in ihrer geschichtlichen Wandelbarkeit. Die christliche Soziallehre besitzt Weite genug, „um auf die veränderlichen Zeitumstände abgestimmt und angewandt werden zu können, ohne daß ihre unveränderlichen und bleibenden Grundsätze Schaden leiden". (Pius XII., Utz-Groner, Nr. 99.) – Diese Orientierung gab der Begründer des Institutes, der jetzige Bischof von Münster, Dr. J. Höffner, auch den Jahrbüchern mit auf den Weg.

So enthält dieser 4. Band einen Querschnitt der Forschungsarbeit des Institutes in beiden Richtungen. Dem Studium der philosophischen und theologischen Grundfragen dienen die Beiträge von Wilhelm Heinen, dem derzeitigen Leiter des Institutes, über die „Anthropologischen Vorfragen in den christlichen Sozialwissenschaften" und von Friedrich Baerwald „Naturrechtslehre, Soziologische Theorie und Sozialforschung". Ein besonderes Interesse wird der Artikel von Anton Rauscher S. J. („Die Kontinuität der Katholischen Soziallehre") finden angesichts der Frage, wieweit die prinzipiellen Aussagen von „Rerum novarum", „Quadragesimo anno" und Pius XII. ihre Gültigkeit in der „neuen Phase" der katholischen Soziallehre (Mater et magistra) behalten haben.

Das zweite Anliegen, die Erforschung der sozialen Wirklichkeit, greift der Bericht von Fr. Baerwald über die „Freizeit in der Wohlstandsgesellschaft" auf, der die Ergebnisse einer Befragung verwertet, während Werner Remmers in seiner empirischen Untersuchung (Erhebung mittels Fragebogen, Gruppengespräch, Betriebsbesuch) die „Auswirkungen von Lohnformen und Lohnermittlungsmethoden auf die persönliche und soziale Zufriedenheit der Arbeitnehmer" hin untersucht. Eine kritische Bilanz über die in der BRD praktizierte „Mitbestimmung der Arbeitnehmer – ein Weg zur Sozialpartnerschaft" gibt Wilhelm Dreier. J. Höffner legt den weiteren Bericht über „Die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie Deutschlands vom 1. April 1955 bis zum 31. März 1961" vor, in dem er die unbefriedigende Lage aufzeigt und eine geplante Nachwuchsförderung verlangt.

Linz/Donau *Walter Suk*

Biographie und Hagiographie

Zeugnis bin ich Dir. Von Marie de l'Incarnation, Ursuline. (279.) Räber-Verlag, Luzern 1961. Leinen sfr/DM 18.80.

Marie Guyard, als Ursuline mit dem Beinamen „de l'Incarnation", gilt schon dem großen Bossuet als „die Theresia Frankreichs", und Henri Bremond, der ihr einen halben Band seines großen mystischen Werkes widmet, sieht in ihr die bedeutendste Mystikerin seiner Heimat. Sie hatte ein sehr bewegtes Leben: Sie heiratet mit 18 Jahren, wird mit 20 bereits Witwe und kommt mit ihrem Söhnchen ins Haus von Schwager und Schwester, die mit über 50 Pferden ein Großtransport- und -handelsgeschäft betreiben, in dem sie mit Geschick und Schwung mitarbeitet, als hätte sie sonst keine Interessen. Mit 30 Jahren wird sie Ursuline, und neun Jahre später fährt sie als erste Frau in die Mission, und zwar nach Quebeck (Kanada). Sie wird dort Oberin, erlebt den Irokesensturm, bei dem die heiliggesprochenen Märtyrer Brèboeuf und Gefährten erliegen (darunter auch ihr Seelenführer Lalemant); ihr Kloster brennt bis auf die Grundmauern ab und sie baut es wieder auf. 1672 stirbt sie im Rufe der Heiligkeit. Dieser spannende Rahmen ist erfüllt von einem tiefen mystischen Leben, ohne daß nach außen irgendwelche Phänomene merklich sind. Im ausdrücklichen Auftrag ihres Seelenführers beschreibt sie die „Barmherzigkeiten" Gottes, das Werden und Wirken tief innerlicher Gotterfahrung. Von ihrem äußeren Lebensgang nur soviel, als zum Verständnis nötig ist. In ihrer kerngesunden Seelenhaltung wie im ungewöhnlichen Geschick, das Unfaßliche dem Kenner richtig anzudeuten, gleicht sie wirklich der großen Theresia. Im deutschen Sprachgebiet merkwürdigerweise bisher beinahe unbekannt, wird mit diesem Band die Lücke ausgefüllt. Die klassisch schöne Übersetzung (Maria Petra Desaing, O.S.U.) wird dem hohen Inhalt und der flüssigen Schreibweise des Urtextes vorzüglich gerecht. Ein Geleitwort von Abt Petrus Borne O.S.B. und eine gediegene Einführung durch Dom Albert Jamet O.S.B. (Solesmes) begleiten das wirklich begnadete Werk ein.

Hall i. T. *Odilo Altmann*

Im Geiste Charles de Foucaulds. Grundzüge des vormissionarischen Christseins. Von Albert Peyriguère. Mit einer Einführung von Michel Lafon, übersetzt aus dem Französischen von Hans Broemser. (86.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 5.80.

Das knappe Büchlein über diesen ganz eigenartig und heute immer mehr verstandenen Missionar Charles de Foucauld ist Besinnung und Aufruf an jeden Seelsorger. Es ist mit französischem, übersprudelndem Elan geschrieben und zeigt große Perspektiven für den Priester, der letztlich immer missionarisch gesinnt sein und so handeln soll. Foucauld, dieser Eroberer für Christus, hat selbst keine Missiologie hinterlassen. Der Verfasser des Büchleins und viele andere sind seinen Spuren gefolgt. Aus dem Mit- und Nacherleben des Weges ist dieses Büchlein niedergeschrieben. Foucauld erscheint als der Mann, der aus innerem Reichtum predigt. Seine geistige Linie, die vom beschaulichen Trinom (61) ausgeht: „Jesus lieben, ihm nachfolgen, bei ihm sein" führt zum missionarischen Trinom: „Jesus lieben, ihm nachfolgen, mit ihm Retter sein."

Es wird das zentrale Ziel Foucaulds dargelegt, das er für jeden Missionar als notwendig ansieht: „Christen hervorbringen, d. h. die Person Christi, seine Gegenwart in die Seelen hineinversetzen." Er beabsichtigt das volkhafte eingewurzelte Christentum. Der Verfasser sieht die Grundhaltung Foucaulds in seinem Gebet: „Mein Gott, laß alle Menschen in den Himmel kommen." Immer wieder erscheint er als der Priester, der Kontemplation und Aktion glücklich vereinte.

Das Büchlein bringt eine wertvolle Bereicherung zur Literatur über Foucauld und ist eine erschütternde Mahnung für jeden Seelsorger, sich auf die wesentlichen Linien seines Wirkens zu besinnen. Ohne Zweifel können die knappen Linien auch dem Pfarrseelsorger – also nicht allein dem Missionar – Mut und Kraft geben, unermüdlich den einfachen und wichtigsten Weg der Evangelisation zu gehen

Linz/Donau *Alois Wagner.*

Vincent Frédéric Lebbe. Donner im fernen Osten. (Stirb und werde. Christliche Bekenner, VI.) Von P. Heinrich Hopster S.V.D. (203 mit 8 Bildseiten.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1962. Leinen S 54.–.

Leider hat das Leben des großen Chinamissionars Vinzenz Lebbe im deutschen Sprachraum immer noch keine Darstellung gefunden, die seine Verdienste um die Chinamission und um die Wandlungen im katholischen Missionswesen gebührend herausstellte. Es gibt lediglich die Maximen Lebbes: Allen alles sein (Roven-Verlag, Olten 1961). Vorliegendes Buch, das die Biographie von L. Levaux: Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne (1877–1940), Bruxelles 1948, frei bearbeitet, erwirbt sich das Verdienst, dieses apostolische Leben weiteren Kreisen in den deutschsprachigen Ländern zugänglich zu machen – ein Unternehmen, das der Anerkennung und des Lobes wert ist. Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Das gilt trotz mancher sprachlichen Unkorrektheiten und Schiefheiten, trotz unschöner und unzutreffender Übersetzungen, wie etwa für SAM „Gesellschaft der Hilfspriester für die Missionen". Noch schlimmer wird es, wenn die nach dem Vorbild der SAM gegründete Vereinigung der Missionshelferinnen völlig anachronistisch mit der „Hilfe für die Entwicklungsländer" gleichgesetzt wird und die Bezeichnung Auxiliaires feminines internationales (Abkürzung heute AFI, nicht ALM) mit „Laienhilfe für die Mission" umschrieben wird (160). – In der Darstellung eines historischen Ablaufes auf zukünftige Entwicklungen hinweisen ist mißlich, wenn es ungeschickt geschieht (etwa 40, 42, 43, 84), und klingt aufdringlich, wenn beziehungslos die eigene Gesellschaft herausgestellt wird (28, 47, 75, 144, 168, 200). – Daß der erste chinesische Bischof Gregorius Lo ein Mischling und Halbchinese gewesen sein soll, ist neu; sein Name wurde lediglich, dem Brauch der Zeit entsprechend, in Lopez hispanisiert. Völlig schief ist die Darstellung, dieser Bischof sei „von der Missionsgesellschaft der auswärtigen Missionen" „auf den Bischofsthron erhoben" worden (110). – In der Beurteilung des sogenannten Ritenstreites (201) werden nur wenige dem Autor zu folgen vermögen, heute weniger denn je. – Der Klappentext des Umschlags übertreibt im Lob mehr als üblich.

Münster, Westfalen *Josef Glazik*

Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster. *Von Max Braubach.* (503 u. 17 Tafeln.) Verlag Herold, Wien-München 1961. Leinen S 195.–.

Ursprünglich für den Militärdienst bestimmt, gab Max Franz (geb. 1756) aus Gesundheitsrücksichten diesen Beruf auf und wandte sich dem geistlichen Stand zu. Durch kanonistische und verfassungsrechtliche Studien (im Geiste der Aufklärung) sowie durch Empfang der niedern Weihen vorbereitet (vom Empfang der höheren Weihen hatte ihn der Papst auf 5 Jahre dispensiert), wurde er zunächst Koadjutor Max Friedrichs von Köln, 1780 wirklicher Kurfürst und zugleich Bischof von Münster in Personalunion. 1784 empfing er vom päpstlichen Nuntius Graf Bellisomi die Priesterweihe, auf die er sich durch dreiwöchentliche Exerzitien vorbereitet hatte. Am 5. Mai 1785 wurde er zum Bischof konsekriert. Ein Aufklärer – wie viele geistliche Fürsten seiner Zeit –, regierte er zum Wohl des Landes für Gerechtigkeit und Humanität eintretend, die Justiz reformierend, Landwirtschaft und Schulwesen fördernd. Seine priesterlichen Verpflichtungen nahm er stets genau; seine aufklärerischen Maßnahmen betrafen hauptsächlich disziplinäre Dinge. In der Emser Punktation anfangs gemäßigt, wurde er später zum Wortführer der episkopalistischen Opposition gegen Rom. Als Reichsfürst stand Max Franz treu zum Reich und seiner Verfassung, sein Herz schlug für das Volk, das ihn liebte und verehrte. Er war Freund und Kenner der Musik; durch seine Vermittlung kam Beethoven nach Wien. Das Kurfürstentum Köln hätte von diesem klugen und pflichteifrigen

Fürsten eine glückliche Regierungszeit erwarten können: aber es kam anders. Der erste Koalitionskrieg nötigte ihn, aus Bonn nach Frankfurt und Leipzig zu fliehen. Durch den Frieden von Campo Formio (1797) verlor er seine linksrheinischen Besitzungen. Langwierige Verhandlungen über den Neuaufbau des Kurfürstentums, politische und militärische Entscheidungen deprimierten ihn seelisch und erschwerten sein körperliches Leiden (Wassersucht). Er zog sich nach Wien zurück. Der Friede von Luneville (1801) ließ ihm noch einen Hoffnungsschimmer auf den Weiterbestand seines Kurfürstentums. Dessen Vernichtung durch den Reichsdeputationshauptschluß von Regensburg 1803 erlebte er nicht mehr: am 25. Juli hatte ihn der Tod ereilt. In der langen Reihe der Kölner Kurfürsten war Max Franz jedenfalls ein würdiger Abschluß.
Braubachs Buch ist die Frucht jahrzehntelanger eingehender und gründlicher Studien. Ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der geistlichen Fürstentümer in Deutschland.
Schwanenstadt, OÖ. *Franz Neuner*

Ökumenische Besinnung über die Heiligen. Von Liselotte Höfer. Mit einem Vorwort von Otto Karrer. („Begegnung." Eine ökumenische Schriftenreihe, hrsg. von P. M. Löhrer und H. Ott, Bd. 1.) (68.) Räber-Verlag, Luzern 1962. Kart. sfr/DM 5.80.
In der katholischen Hagiographie können wir seit einigen Jahrzehnten das erfreuliche Bestreben feststellen, neue Wege zu gehen. Diesem Bemühen auf katholischer Seite, den Heiligen wesentlicher zu sehen, entspricht bei unseren evangelischen Brüdern die Wiederentdeckung des Heiligen. Der neuen Methode in der Darstellung der Heiligen liegt eine vertiefte Besinnung auf das Wesen des Heiligen zugrunde – auf beiden Seiten. Es zeigt sich, daß das ökumenische Gespräch gerade auf diesem Gebiet verhältnismäßig weit fortgeschritten ist und zu großen Hoffnungen berechtigt. Es entbehrt nur noch der nötigen Breitenwirkung.
Das vorliegende Büchlein ist eine sympathische, weil kluge und maßvolle, Zusammenfassung dessen, was die Theologie über Heiligkeit und Heilige in letzter Zeit erarbeitet hat. Es will diese Besinnung (die auch eine Gewissenserforschung für uns ist) an weitere Kreise heranbringen und so zum gegenseitigen Verständnis zwischen den getrennten Christen des Abendlandes beitragen. Dem ersten Kapitel über Heiligkeit im Neuen Testament (hier vermissen wir vielleicht die Erwähnung der Lehre des heiligen Paulus über die „Gottesgerechtigkeit" im Römerbrief) folgt ein geschichtlicher Überblick. Die Hauptkapitel sind den Fragen gewidmet: „Was ist ein Heiliger?" und „Heilige extra muros?" Man kann dem kleinen Werk nur wünschen, daß es von möglichst vielen mit der gleichen Gläubigkeit, Ehrfurcht und Liebe gelesen werde, mit der es geschrieben ist.
Wels, OÖ. *Peter Eder*

Kirchenteppiche in allen Größen • Fachmännische Beratung
Sowie Vorhänge, Decken etc. kaufen Sie günstig und preiswert bei
RUDOLF RAINBACHER RUDIGIERSTR. 9
Linz, Rudigierstraße 9, neben dem Spital der Barmherzigen Brüder, Tel. 28 9 27
Beste Referenzen. Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

Soeben erschien:

PAUL GAECHTER S. J.

Das Matthäus-Evangelium

Ein Kommentar.

Großformat, 980 Seiten, Leinen, ca. S 390.—.

Seit dreißig Jahren arbeitet der bekannte Innsbrucker Exeget mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Einfühlungsgabe an seinem Matthäus-Kommentar. Der langjährige Aufenthalt im Orient ließ ihn noch tiefer in das scheinbar so klare, aber doch so vielschichtige Wesen des typischen Semiten Matthäus hineinschauen. So steht ein Werk vor uns, das die bei wissenschaftlichen Arbeiten seltenen Eigenschaften vereint: Klarheit, Gründlichkeit, lebensnahe Wärme und — Lesbarkeit. Dem kritischen griechischen Schriftwort folgt eine oft schlaglichterartige Textkommentierung und eine — durch ihre Gliederung allein schon viel Neues sagende — Übersetzung. Die auf der Höhe der modernen Probleme stehende Exegese berücksichtigt selbstverständlich die orts- und zeitgeschichtlichen Umstände, sie leitet aber auch unaufdringlich den Seelsorger an, nicht nur a u s der Schrift, sondern d i e Schrift zu predigen.

EMERICH CORETH S. J.

Metaphysik

Eine methodisch-systematische Grundlegung

2., ergänzte Auflage, 584 Seiten, Leinen, S 190.—.

„Bedeutsam ist nicht nur, daß der systematisch sich aufbauende Gedankengang — hier über die Transzendentalphilosophen und auch die neueren Ontologen hinausreichend — das absolute Sein Gottes erreicht, bedeutsam auch, daß Coreth eine neue Begründung der Religionsphilosophie bietet, deren wichtige Stellung innerhalb der Wissenschaften immer mehr bekanntzuwerden beginnt."

(Wort und Wahrheit)

Durch alle Buchhandlungen

TYROLIA-VERLAG, INNSBRUCK-WIEN-MÜNCHEN

Für Kirchen, Klöster und den hochwürdigen Klerus:

STOFFE ALLER ART, WÄSCHE
WIRKWAREN, TEPPICHE,
VORHÄNGE, MÖBELSTOFFE,
DECKEN, BETTWÄSCHE

MARTIN SPORN, *Linz/Donau*

ECKE DOMGASSE-GRABEN / RUF 22132 / GEGR. 1887



Linz, Kellergasse 6

MESSWEINE

Weiß- und Rotweine, Dessertweine und Wermut · Eigene Weingärten in Südtirol



Baustoffe
Fliesen
Boden-
beläge

Beinkofer & Co.

Linz, Hessenplatz 19

Telefon 22163
24355

INDUSTRIEUNTERNEHMUNGEN

A. KAPSREITER

SCHÄRDING

BAUUNTERNEHMUNGEN

KAPSREITER

GES. M. B. H.

WIEN, GRAZ, SALZBURG,
SCHÄRDING, EISENSTADT,
PURKERSDORF, INNSBRUCK

HOCHBAU, TIEFBAU, STRASSENBAU
KANALBAU, TUNNELBAU, STAHL-
BETONBAU, EISENBAHNOBERBAU

GRANITWERKE SCHÄRDING
ZIEGELEI SCHÄRDING
BRAUEREI SCHÄRDING

Zentralheizungen aller Systeme · Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853 **LINZ, Kellergasse 1, Tel. 22 5 93**
Wien V, Schönbrunner Straße 34, Tel. 57 96 21–24

Besten Schutz bietet Österreichs ältestes Feuerversicherungsinstitut
OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt
Linz, Herrenstraße 12 · Tel. 26 1 11

Vertretungen in allen Gemeinden Oberösterreichs



Elektrische u. Gasfeuerzeuge
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- u. Porzellanphotographie
Alle Arten Schilder in Email,
Resopal und Aluminium

Für die Kirchensitze: die schönen, dauerhaften Resopalschilder

VERU-die neue Infrarotheizung für Kirchen

Kirchenheizung jetzt planen!
Der Infrarot-Soffittenstrahler „VERU" hat am 17. Juni 1963 nach Abschluß einer fast zehnmonatigen Prüfzeit das amtliche Prüfzeichen erhalten.

Was ist neu am „VERU"-Wärmestrahler?

- **Völlige Betriebssicherheit, weil das Heizelement nicht mehr offen liegt.**
- **Höchstmögliche Energieausbeute durch Einlagerung in glasklares Spezialrohr, wodurch der Heizstab eine höhere Temperatur erhält und darum eine stärkere Infrarot-Strahlung bewirkt.**
- **Verschmutzen des Reflektors unmöglich.**
- **Auswechseln der Strahlsoffitte wie eine Leuchtstoffröhre.**

Die Veritas hat auf Grund der guten Prüfungsergebnisse die Lizenzrechte für die Herstellung des „VERU"-Wärmestrahlers erworben. Wer noch heuer eine Kirchenheizung plant, der möge uns schon jetzt zur kostenlosen Erstellung eines verbindlichen Kostenvoranschlages einladen. Die Installation des „VERU"-Strahlers wird durch unsere Vertragsfirma Fritz Urban, Wien, vorgenommen.

VERITAS, Linz/Donau, Harrachstraße 5

SCHUHHAUS
Peneder
LINZ, HAUPTPL. 12

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

REICHE AUSWAHL

SCHREIBMASCHINEN



MAYER

Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

Reichhaltiges Lager in Schreib-, Rechen-, Büromaschinen
Vervielfältigungsapparate / Eigene Spezial-Reparatur-werkstätte / Sämtliche Büroartikel / Große Auswahl in Füllhaltern / Reparaturen in eigener Werkstätte

Linz (Donau), Bischofstraße 11
Telefon 25 65 35

PAUL VI.

Probleme unserer Zeit

160 Seiten / Pappband mit Glanzfolie S 48.—

Aus den Ansprachen und Publikationen Papst Pauls VI. werden hier diejenigen zusammengefaßt, welche — schon vor dem Beginn des Pontifikates — die gewichtigsten spirituellen, apostolischen und soziologischen Probleme und Aufgaben unserer Zeit behandeln: Das Priestertum, das Laienapostolat, das Problem des werktätigen Menschen und das Miteinander (und nicht Gegeneinander) von Religion und Arbeit, und im Fastenhirtenbrief 1963 „Der Christ und die Wohlstandsgesellschaft", für die das Wort „Suchet zuerst das Reich Gottes" auch heute gültig bleibt.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

WAHRHEIT UND ZEUGNIS

Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht

Herausgegeben von M. Schmaus und A. Läpple

896 Seiten, Leinenband, 46 DM.

Patmos-Verlag, Düsseldorf.

NEUERSCHEINUNG

Die letzten Jahrzehnte haben in den einzelnen Wissenschaftszweigen eine bestürzende Fülle von Erkenntnissen gebracht, die noch ständig wächst. Man bemüht sich nun mit wissenschaftlicher Akribie und theologischem Elan um eine Aufarbeitung und sinnvolle Ordnung dieses Materials in großen lexikographischen Werken. Der unter Arbeitslast und Zeitmangel leidende „Mann der Praxis" aber, der Lehrer und Erzieher, Jugendseelsorger, Religionslehrer, Laienkatechet, Gruppenleiter, Präses usw. hat es schwer, die oft weit ausholenden und tiefgreifenden Probleme in die notwendige Schlichtheit und Glaubwürdigkeit der täglichen Verkündigung auf der Kanzel, im Schulzimmer, im Jugend- oder Pfarrheim zu übersetzen. Das Wort von der „hochgestochenen" Theologie kennzeichnet die Schwierigkeit, den rechten Weg zur Verkündigung an das breite Volk zu finden.

Unter der Federführung von Professor Dr. Michael Schmaus und Oberstudienrat Dr. Alfred Läpple hat sich eine große Zahl namhafter katholischer Theologen von wissenschaftlichem Rang zusammengefunden, um selbst die **Brücken von der Wissenschaft zur Verkündigung** zu schlagen. Ihre besondere Sorge galt der religiösen Bildungsarbeit in jeder Form. 88 Beiträge zu aktuellen Themen der Gegenwart sind in dem neuen Handbuch „Wahrheit und Zeugnis" alphabetisch geordnet. Ihre Verfasser garantieren als Fachleute dafür, daß der substantielle Extrakt der heutigen philosophischen und theologischen Forschung gewährleistet ist. Es ist aber gleichzeitig Wert darauf gelegt worden, den schwierigen Stoff in einer flüssigen, für die vielfältigen Bereiche der Verkündigung angepaßten Sprache wiederzugeben.

Somit dient das neue Werk als praktische, rasche und zuverlässige Handhabe allen „Arbeitern im Weinberg des Herrn", die sich um einen situationsgerechten und aufgeschlossenen Dienst am Wort mühen.

Patmos

Diese Zeitschrift erscheint jährlich viermal (Jänner, April, Juli, Oktober). Jahresbezugspreis im Inland S 58.—. Einzelheft S 14.50.

Manuskripte, Zuschriften zum Inhalt der Zeitschrift, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu senden an die Redaktion in Linz/Donau, Harrachstraße 7, Österreich.

Verlag: OÖ. Landesverlag in Linz/Donau, Landstraße 41, Österreich.

Bestellungen und Geschäftspost sind an den Verlag zu richten.

Inlandsbezug vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.

Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrgangs nachgeliefert.

Auslandsbezug über die angeführten Buchhandlungen folgender Länder:

Australien: John Hinton & Co., North Sydney, N. S. W., 50, Miller Street.

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, Louvain, 24, rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

England: Parker & Son, Ltd., Booksellers, Oxford, 27, Broad Street.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, rue Cassette.

Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Dekker & van de Vegt, N. V., Nijmegen, Oranjesingel.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Wed J. R. van Rossum, Utrecht, Achter Het Stadhuis.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).
Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12.)

Schweiz: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).

Südamerika: Libreria del Verbo Divino, Córdoba, Avenida Vélez, Sarsfield 74, Argentina.

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, Linz, Harrachstraße 7.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Die Frau in der Kirche des Aufbruchs

Von Augustin Frotz

In der Enzyklika „Pacem in terris[1]" nennt Papst Johannes XXIII. die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben ein charakteristisches Zeichen unserer Zeit. Er hält dieses Merkmal für so bedeutungsvoll wie die beiden anderen gleichzeitig genannten: den wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg der Arbeiter und das stürmische Verlangen der bisher unselbständigen Völker nach Freiheit. Alle diese Bewegungen, sagt der Papst, sind von einem elementaren Drang nach Anerkennung der Menschenwürde und einer höchstmöglichen Entwicklung der persönlichen Anlagen beseelt. Die Enzyklika begrüßt solches Verlangen. Sie zeigt die Wege auf, die zum Wohle der Aufbegehrenden und der menschlichen Gesellschaft führen können.

Nicht behandelt wird in dem Weltrundschreiben die Frage, was die drei Zeichen der Zeit für die Kirche bedeuten. Es lag nicht in der Absicht des Papstes, darauf näher einzugehen. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die gleichen Grundsätze, die „Pacem in terris" für eine gesunde Entwicklung der menschlichen Gesellschaft aufzeigt, zuerst und vor allem in der Kirche selbst ernst genommen werden müssen. Hinsichtlich der Arbeiterschaft hat die Kirche nicht ohne Erfolg aufgeholt. Den nach Freiheit und sozialer Entwicklung rufenden Völkern ist die Kirche sogar zuvorgekommen. Ehe sie sich selbst gefunden hatten, war die Kirche da, um in ihnen das Beste zu wecken und ihnen das Kostbarste zu vermitteln: die Erkenntnis ihrer Menschen- und Christenwürde und deren höchste Entfaltung im Reiche Gottes. Auch hinsichtlich der Frauenfrage kann man der Kirche nicht den Vorwurf machen, sie habe vor ihr die Augen verschlossen. Seit einem halben Jahrhundert etwa begünstigt sie Initiativen, die von katholischen Frauen im Sinne einer katholischen Frauenbewegung ausgehen. Nur kann man nicht sagen, die Kirche habe dieser Bewegung die ihr zukommende außerordentliche Bedeutung beigemessen und die nötigen praktischen Folgerungen bereitwillig wirksam werden lassen. Nicht wenige kirchliche Vertreter sahen in ihr kaum etwas mehr als eine katholische Parallele zu jenen Bestrebungen frauenrechtlicher Typen, die man mit einem gewissen geringschätzenden Lächeln abzutun pflegt. Es ist ja auch nicht jedem gegeben, einen aus unsichtbaren Urgründen aufbrechenden, die Gesellschaft umwälzenden Lebensprozeß bereits in den Anfängen zu erkennen und richtig zu werten. Um einen solchen Lebensprozeß handelte und handelt es sich aber in der sogenannten Frauenbewegung. Nachdem dieser Prozeß so weit vorangeschritten ist, daß der Papst ihn zu einem der drei wichtigsten Zeichen der Zeit rechnet, dürfte es jedem möglich sein, die Zeichendeutung selbst vorzunehmen und ohne Voreingenommenheit sich offen und bereit den Forderungen der neuen Wirklichkeit zu stellen.

Hier soll versucht werden, die gegenüber früheren Zeiten völlig veränderte Situation der Frau im gesellschaftlichen Leben als Tatsache zu werten und zum Ausgangspunkt einiger Überlegungen über die Stellung der Frau in der Kirche von heute und morgen zu machen. Die Zeit dafür ist sicher gut gewählt. Denn auch die Kirche befindet sich in einer starken Bewegung. Um für die Aufgaben der Zukunft gerüstet zu sein, zwingt sie sich zu einer Überprüfung ihres pastoraltheologischen Bestandes und ihres seelsorglichen Handelns. Was jetzt unsererseits versäumt wird, auch mit Rücksicht auf die Stellung und die Wirksamkeit der Frau in der Kirche, wird böse Folgen haben, wie andererseits jede Bemühung um eine „sachgerechte" Neuorientierung einen unerschöpflichen Quell des Segens für die Frau in der Kirche, für die Kirche selbst und die ganze menschliche Gesellschaft erschließen kann.

[1] Vom 11. April 1963, AAS., vol. LV, Nr. 5, pg. 257–304.

I. Die Personwürde der Frau.

Mit einer Wiederholung des allbekannten Satzes, erst das Christentum habe die Personwürde der Frau erkannt und anerkannt, ist es in der Kirche des Aufbruchs nicht getan. Ganz abgesehen davon, daß ein solches Wort den Befund des Alten Testamentes nicht ernst genug nimmt, verleitet es leicht zu der falschen Auffassung, es genüge eine allgemeine Anerkennung dieser Personwürde, ohne daß es nötig sei, mit Sorgfalt die Folgerungen aus dieser grundlegenden Erkenntnis zu ziehen, und zwar Folgerungen, die sich aus der sozialen Entwicklung notwendigerweise ergeben. Die soziale Stellung der Frau zur Zeit des hl. Paulus gehört längst der Geschichte an. Daß sie aber die Auffassung des Apostels und sein Urteil über die Frau in der Kirche beeinflussen mußte, ist selbstverständlich. Es ist daher Aufgabe der Schrifterklärung, das Gültige und Bleibende der Apostelbriefe vom Umweltbedingten zu lösen, damit die Wahrheit allen Zeiten dienen kann. In der Kirche des Aufbruchs steht ohne Verwischung natürlicher Unterschiede das Wort aus dem Galaterbrief im Vordergrund: „Ihr alle seid ja in Christus Jesus Kinder Gottes durch den Glauben. Denn da ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus" (3, 26–28).

Wie die gleiche Menschenwürde Mann und Frau eigen ist, so auch die gleiche Berufung in Christus Jesus. Darum spricht das Konzil, wenn es um das Selbstverständnis der Kirche geht, zunächst unterschiedslos vom Volk Gottes. Und die Konstitution über die Heilige Liturgie sagt in ihrem großartigen Vorwort allgemein, die Liturgie trage dazu bei, „daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird". Dem Konzil ist also sehr daran gelegen, zuerst das grundlegend Gemeinsame und alle Glieder der Kirche gleich Verpflichtende herauszuarbeiten. Darum ist auch im neuen Entwurf des Kirchenschemas das Kapitel über das Volk Gottes vor das Kapitel über die Hierarchie gerückt, ein sehr zu beachtender Vorgang. Das Konzil sieht die Würde, Christ zu sein, für alle zuerst, weil sie durch ihren inneren Gehalt und einzigartige Kostbarkeit jede andere Würde und Ehrenstellung in der Kirche und in der Welt überstrahlt. Indem die Konzilsväter dergestalt einer Urwahrheit der Kirche wieder die ihr gemäße Fassung gegeben haben, laden sie alle Gläubigen ein, über ihre Auserwählung und ihre Stellung in der Kirche nachzudenken und bewußt die daraus sich ergebenden Folgerungen zu ziehen. Die Frau ist vollwertiges Glied des Volkes Gottes. Sie wird in ihrer Personwürde als Mensch und Christ innerhalb der Kirche ernst genommen und hoch geachtet. Nirgendwo sonst wird die Frau so gesehen und gewertet. Daher rührt wohl auch ihr Gefühl echter Geborgenheit in der Kirche. Das müßte sich stärker zum vollen, klaren Bewußtsein entwickeln, zu einer hellen Erkenntnis, die eine starke geistige und moralische Kraft entfaltet zur Wahrung dieser Würde, zum Gegenschlag gegen den Mißbrauch aller Personwürde. Eine solche Erkenntnis verkraftet auch leicht eine Erfahrung, die immer wieder zu machen ist, daß eben der eine oder andere, auch Hochgestellte in der Kirche, die Frau nicht so achtet, wie es sich gebührt und ihre Mitarbeit nicht so gerne sieht. Die Sicht der Gesamtkirche ist zu klar, als daß sie durch Einzelerscheinungen solcher Art getrübt werden könnte.

Die großartige Fundierung der Personwürde der Frau in der Kirche, nicht zuletzt wieder durch das Konzil, kann bei der Frau nur Dankbarkeit und Freude wecken, bei allen anderen aber nur die Ehrfurcht mehren und ihre Anerkennung vertiefen.

II. Rechte und Pflichten der Frau als Zeichen der Personwürde.

Vertreterinnen der sich anbahnenden Frauenbewegung geringschätzig Frauenrechtlerinnen zu nennen, war nicht ganz fair. Heute noch ruft das Wort bei manchen, auch Priestern, ein gewisses Unbehagen hervor. Aber haben nicht auch die Arbeiter zuerst um ihr gutes Recht gekämpft? Erleben wir dasselbe nicht bei Stämmen und Völkern, die von einer Fremdherrschaft frei sein wollen? Papst Johannes sieht in solchen Bestrebungen einen natürlichen Vorgang. In „Pacem in terris" nimmt er ihn nur zur Kenntnis, fügt aber bedeutungsvoll hinzu: „Wenn in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte entsteht, muß in ihm auch notwendig das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, in den übrigen Menschen aber die Pflicht, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen."
Aus der Personwürde der Frau ergeben sich also Rechte der Frau in der Kirche und die Pflicht, diese als Zeichen ihrer Personwürde in Anspruch zu nehmen. Hier wird vom Papst eine Folgerung gezogen, über deren Auswirkung wir wohl noch keine klaren Vorstellungen haben. Es muß überlegt werden, um welche Rechte und Pflichten es sich im einzelnen handelt und welche Wandlung nötig ist, damit „die übrigen Menschen ihre Pflicht, die Rechte der Frau in der Kirche anzuerkennen und hochzuschätzen", erfüllen können.
Grundlegend bleibt die Erkenntnis der Gleichwertigkeit und Vollwertigkeit der Frau im Volk Gottes. Hinzu kommt die Einsicht, die in der Konzilsaula von St. Peter während beider Sitzungsperioden, besonders aber in der zweiten, eine große Rolle gespielt hat: die Notwendigkeit der Dienstleistung eines jeden Gliedes der Kirche zum Aufbau des Leibes Christi nach der Art und dem Umfang, wie es der Geist Gottes gefügt hat und beabsichtigt. Nicht Selbstheiligung im Sinne einer individualistisch-egoistischen Frömmigkeit, nicht ungebührliche Hervorhebung gewisser Standesunterschiede, sondern einfacher Dienst, Bereitschaft, auf den Herrn zu hören, Ihm zu folgen, wie und wohin er führt. Die Kirche ruft nach Entfaltung der natürlichen und übernatürlichen Gaben, die der Geber alles Guten in großer Fülle seinen Söhnen und Töchtern schenkt. Die Kirche des Aufbruchs braucht eine reichere Entfaltung all dieser Anlagen und einen gepflegteren Einsatz, sonst kann sie ihre weltweite Aufgabe in der Zukunft nicht erfüllen.
Von der Frau in der Kirche wird also ein ureigener Beitrag zum Aufbau des Leibes Christi erwartet. Erfüllt sie diesen Auftrag nicht, so wie es geboten ist, gehen der Kirche unersetzliche Kräfte und Werte verloren, aber auch die Frau selbst findet dann nicht die ihr mögliche Lebensreife und Lebenserfüllung. Diese doppelte Rücksicht sollte uns daher veranlassen, die besonders für die Zukunft wichtige Dienstleistung der Frau in der Kirche klarer zu erkennen und in einem größeren Umfang als bisher die Voraussetzungen hierfür zu schaffen.

Das fängt bei der Mädchenbildung an. Im profanen Raum spricht man heute von Bildungspolitik, Bildungsökonomie, von Investitionen im Bildungswesen. „Das sind neue und ungewohnte Denkkategorien. Neben die herkömmlichen, in physischen Einheiten gemessenen Produktionsfaktoren Arbeit und Realkapital ist in der modernen Betrachtungsweise ein dritter Faktor getreten: das menschliche Wissen und Können, die gegebenen Ressourcen bestmöglich zu nutzen. Man spricht vom ‚human factor' oder neuerdings auch kurz vom dritten Faktor. Dieser dritte Faktor wird bestimmt durch die natürlichen Fähigkeiten der Menschen eines Landes und die Erfolge und Anstrengungen der Bildungspolitik und den Ausbau der Forschung in vorangegangenen Dezennien oder gar Jahrhunderten[2]." Wenn die

[2] Prof. G. Bombach, Bildungspolitik und wirtschaftliche Entwicklung. Vortragsreihe des deutschen Industrieinstitutes, Jg. 14, Nr. 12, 24. 3. 1964.

moderne Wirtschaftspolitik solche Überlegungen anstellt und mit besonderer Sorgfalt die weibliche Jugend einbezieht, tut sie es aus dem Zwang rein ökonomischer Entwicklungsgesetze. Die Frage nach der Menschenwürde spielt hierbei keine Rolle. Wie sich solche Bildungspolitik auf andere Bereiche des menschlichen Lebens, etwa der Familie, auswirkt, interessiert den Wirtschaftler nicht. Der „human factor" ist ein Mittel im Wirtschaftsprozeß und hat sich diesem einzuordnen, wenn nicht gar unterzuordnen[3]. Eine noch intensivere Werbung unter den Frauen und Mädchen und eine noch zielstrebigere Bildungspolitik für die Frau wird das bereits bestehende Problem verschärfen und weitere unabsehbare Schäden im Gesamtgefüge der menschlichen Gesellschaft herbeiführen.

Schäden an der Familie wirken sich sehr bald auch am lebendigen Organismus der Kirche aus. Auch von hierher gesehen wollen wir hoffen, daß sich eine vernünftige Bildungspolitik der Wirtschaft durchsetzt und ein Ausgleich gefunden wird, der sowohl der Wirtschaft wie auch dem Gesamtorganismus des Volkes dient. Weil es aber der Kirche aufgegeben ist, sich um den Menschen zu kümmern und sie für diese Aufgabe in besonderer Weise gerüstet ist, werden die schwerwiegenden und drängenden Fragen der Bildungspolitik nicht ohne die Kirche befriedigend gelöst werden können. Und weil es hier in erster Linie um die Frau geht, fällt der Frau in der Kirche eine sehr wichtige Aufgabe zu, diese Frage mitzulösen. Diese Frauen müssen aber da sein und für eine solche Dienstleistung an ihren Mitschwestern und am Volksganzen alle erforderlichen Eignungen aufweisen. Damit ist nur ein neuer und sehr zeitgemäßer Grund für eine umfassendere Mädchen- und Frauenbildung angegeben, der sich die Kirche auch um ihrer selbst willen nicht verschließen darf. Aber auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens treten heute Aufgaben an die Frau heran wie noch niemals bisher in der Geschichte der Menschheit. Wir können von der Kirche her nur größtes Interesse daran haben, daß möglichst viele Frauen für diese Aufgaben vorbereitet werden und die Fähigkeit erlangen, sich in den Gesamtprozeß des modernen Lebens führend einzuschalten. Darum muß die Kirche auch der profanen Mädchen- und Frauenbildung ihre erhöhte Aufmerksamkeit und tatkräftige Hilfe zuwenden, von der Volksschule angefangen bis zur Universität[4]. „Pacem in terris" sagt: „Es steht dem Menschen kraft des Naturrechtes auf dem Gebiet der Geistesbildung notwendigerweise zu, daß er sowohl eine Allgemeinbildung als auch eine Fach- und Berufsausbildung empfangen kann, wie es der Entwicklungsstufe des betreffenden Staatswesens entspricht. Man muß danach streben und darauf muß man hinarbeiten, daß Menschen mit entsprechenden geistigen Fähigkeiten zu höheren Studien aufsteigen können, und zwar so, daß sie, wenn möglich, in der menschlichen Gesellschaft zu Aufgaben und Ämtern aufsteigen können, die sowohl ihrer Begabung als auch der Kenntnis entsprechen, die sie sich erworben haben."

Papst Johannes erwartet vom Christen heute, daß er sich, ausgerüstet mit reichem Wissen, technischem Können und beruflicher Erfahrung, in allen öffentlichen Einrichtungen seinen Platz verschafft und hier die Technik und Kultur mit gesunden Grundsätzen durchdringt und sie im Geiste des Evangeliums belebt. Wir sind gewiß, daß er dabei auch an die moderne Frau denkt und von hier eine besonders wertvolle Hilfe erwartet. Denn da nun einmal die Frau dem Leben näher steht als der Mann und die unmittelbaren Menschenwerte sie elementarer beschäftigen, wird sie, recht einbezogen in den gesamten Prozeß, diese ihr gegebenen Urqualitäten

---

[3] 1961 waren in der Bundesrepublik Deutschland von 9,8 Millionen Frauen im Alter von 20 bis 45 Jahren 6,9 Millionen verheiratet und davon 2,66 Millionen (fast 40 Prozent) berufstätig. In Köln stehen, wie es heißt, neben 260.000 Männern etwa 147.000 Frauen im Arbeitsprozeß.

[4] Daß kürzlich von den deutschen Bischöfen ein dem Cusanus-Werk zur Unterstützung und Förderung hochbegabter Studenten gleichgebildetes Werk für Studentinnen erbeten wurde, ist ein gutes Zeichen und wird als solches verstanden.

auch kräftiger und wirksamer zur Geltung bringen können. Das Denken und Handeln dieser Frauen muß aber gleichzeitig geprägt sein von der Einheit des Lichtes des Glaubens und der Kraft der Liebe, wie es Papst Johannes fordert.

Mit dieser Forderung ist aber die große Frage der religiösen Mädchen- und Frauenbildung angesprochen. Sie muß gleichen Fortschritt finden wie die profane Bildung. „Zu oft und allenthalben geschieht es, daß für die religiöse und profane Ausbildung nicht gleichermaßen Sorge getragen wird, und während man wissenschaftlich sehr gebildet ist, die Kenntnisse in Religion über den Elementarunterricht gemeinhin nicht hinausgehen. Der Religionsunterricht der Jugend muß also notwendig umfassend sein, ständig fortgesetzt und so erteilt werden, daß religiöse Bildung und sittliche Festigung gleichen Schritt halten mit der Erwerbung von Wissen und der ständig sich vervollkommnenden Technik[5]."
Auf ein Zweifaches sei hier besonders aufmerksam gemacht: zunächst darauf, daß diese Worte des Papstes auch für die Frau gelten, und ferner, daß die religiöse Unterweisung und Bildung ständig fortgesetzt werden muß, also auch die Erwachsenenbildung der Frau nicht übersehen werden darf. Wie soll sonst die Frau in der Lage sein, beispielhaft dem Wohl der menschlichen Gesellschaft zu dienen und das Wort des Papstes zu befolgen, das er in der genannten Enzyklika so ausspricht: „Für alle, die sich zu Christus bekennen, ziemt es sich besonders, in die menschliche Gesellschaft Licht und Liebe zu tragen. Dies wird um so mehr der Fall sein, je enger sich das Herz eines jeden an Gott bindet."

Mit der letzten Feststellung ist ein für die religiöse Frauenbildung besonders wichtiges Stichwort gefallen. Nicht als sei die Bindung des Herzens an Gott für den Mann weniger erstrebenswert und nötig als für die Frau, sondern weil sie für die Frau in erhöhtem Maß gilt und daher in einer ihr wahrhaft gemäßen Weise gefunden werden muß. Offenbar verlangt die sich wandelnde Lebensart der Frau einen neuen Weg religiöser Bildung, der das Endziel deutlich in einer tiefen persönlichen Bindung des Herzens an Gott erblickt. Die Richtung scheint uns angedeutet zu sein, wenn wir sagen: achten wir sehr darauf, daß Herz nicht gleich Gemüt oder gar Gefühl ist. Wenn beides auch zum Menschenwesen gehört und zumal im Frauenwesen tief beheimatet ist und liebevollste Pflege benötigt, so darf es doch nicht den religiösen Bildungsvorgang beherrschen. Die moderne Frau, in die harte Wirklichkeit des heutigen Lebens hineingestellt und zu Führungsaufgaben in ihr berufen, braucht eine klare Einsicht in die Glaubenswahrheiten, eine gut begründete persönliche Glaubensüberzeugung, eine ausreichende Fähigkeit, im einzelnen selbständig dem Gottesgebot verpflichtete Gewissensentscheidungen zu fällen, entschieden dem Gewissen zu folgen und dem Mitmenschen, wo es gefordert ist, wahr und klug religiöse Auskunft zu geben und sittliche Forderungen vorzulegen, so wie man Lebensregeln vertritt, die nicht ungestraft übertreten werden können, von denen man persönlich nüchtern und klar überzeugt ist. Eine solche Nüchternheit und Festigkeit im Weltanschaulichen, im Religiösen, im Kirchlichen und Sittlichen, verbunden mit dem Charme einer liebenswerten gereiften Frau werden auf die Umgebung ganz gewiß ihre emporziehenden Wirkungen nicht verfehlen. Die gewandelte Situation der Frau verlangt also gebieterisch nach einer entsprechenden Glaubensunterweisung und religiös-kirchlichen Praxis. Es ist, Gott Dank, auch wieder nicht so schwer, wie sich das manche Priester vorstellen. Sie brauchen eigentlich nur die Personwürde des Mädchens und der Frau zu achten und ihre jetzige und zukünftige Dienstleistung für das Reich Gottes ganz ernst zu nehmen. In dem Augenblick, da die Frau vom Priester als vollberechtigter Partner im Reiche Gottes gesehen wird, entsteht eine klare, echte Seelsorgerverpflichtung, die das volle

[5] Enzyklika „Pacem in terris". V.

Reifen der Frau für eine bestmögliche Erfüllung dieser ihrer Dienstleistung im Sinne hat. Der Priester muß in seinen theologischen Darlegungen sich bemühen, gedanklich klar voranzugehen, in die Tiefe der Fragestellung vorzudringen und ihre Lebensbedeutung herauszuarbeiten. Er soll sich nicht scheuen, seine persönliche, männliche Glaubensüberzeugung zu offenbaren und sein eigenes männlich geprägtes Glaubensleben durchscheinen zu lassen – nicht in pädagogischer Absicht, wie schnell wird das bemerkt und radikal abgelehnt, sondern als selbstverständliche Äußerung eines zugleich nüchternen und für die Sache Gottes begeisterten, Christus und die Kirche liebenden Menschen. Die Übersetzung ins Frauliche besorgt die Frau selbst. Es gelingt ihr um so besser, je klarer sie die Hochachtung des Priesters bemerken konnte und sein Bemühen, sie in ihrer Situation zu verstehen; je eindeutiger sie empfindet, wie er wirkliche Hilfe bieten will und dafür sein Bestes als Theologe und Priester und Mensch hergibt; je großmütiger er die Eigeninitiative der Frau einschätzt, ihr Wirkmöglichkeiten läßt und aufweist und sie gelegentlich anerkennend ermutigt.

Schwächen der Frau sind wie alle menschlichen Begrenzungen und Behinderungen zu sehen und nicht zu überwerten. Eine gerechte Beurteilung weiß um die ungleich größeren Vorzüge und aufbauenden Möglichkeiten. Wie in allem soll der Priester immer zuerst das Gute im Menschen, auch in der Frau, sehen und mit aller seelsorglichen Leidenschaft sich in den Dienst der Entfaltung dieses Guten stellen bis hin zur Vollreife Christi. Ist er davon beseelt und von der schlichten Ehrfurcht vor der Personwürde der Frau geprägt und von ihren Rechten und Pflichten im Dienste Gottes überzeugt, so entsteht ein Verhältnis des Priesters zur Frau, wie es die Kirche des Aufbruchs braucht: das Verhältnis einer geistig-geistlichen Partnerschaft in der gemeinsamen, wenn auch verschieden gearteten Verantwortung für das Volk Gottes. Eine solche Entwicklung liegt folgerichtig auf der Linie der Enzyklika „Pacem in terris". Sie wird das allgemeine Verhältnis führender Männer und Frauen in der Kirche weiter bestimmen. Sie ist unabdingbare Voraussetzung für den rechten Einsatz der vorhandenen Kräfte, für die Verteilung von Aufgaben und nicht zuletzt für die Erschließung neuer Wirkungsgebiete im Raum der Kirche. Wer auf dem Konzil den leidenschaftlichen Ruf südamerikanischer Bischöfe nach Hilfskräften für die Seelsorge in ihren riesigen Ländern gehört hat, nach Priestern und Diakonen, der zweifelt nicht daran, daß sich ihnen auch Frauen zugesellen müssen, die den ihnen gemäßen Teil der Seelsorge und Führung einheimischer Frauen mitübernehmen. Dem dringenden Ruf, der hier ein Ruf des Geistes Gottes ist, folgt die Antwort. So war es immer in der Kirche, weil sie lebendige Kirche ist. Die zu gebende Antwort aber fordert von der Kirche Unvoreingenommenheit und Klugheit, Großmut und Vertrauen. Ein verändertes Lebensgefühl schafft von sich aus neue Formen, und der Kirche ist es aufgegeben, sie mit dem Schatze ihres Segens und ihrer Heilsvollmachten zu füllen. Zur Zeit versuchen unruhig gewordene Bischöfe in Südamerika Katechetenstationen in priesterlosen Gegenden aufzubauen und möchten diesen unverheirateten oder verheirateten Katecheten gerne mit der Zeit die Diakonatsweihe erteilen[6]. Man soll sich hüten, aus der eigenen Erfahrung vorschnell ein Urteil über solche Experimente zu fällen. Uns sind die Umstände in jenen Gebieten zu fremd. Wir kennen die Menschen nicht und deren Not. Wir sollten vielmehr froh sein, wenn Wege der Befreiung gesucht werden, auch wenn sie uns zunächst unverständlich sind und vielerlei Bedenken verursachen.

---

[6] Von Nordbrasilien wird gerade berichtet, daß Mitglieder einer kleinen Schwesterngemeinschaft so etwas wie Pfarrvikare einer Pfarrei geworden seien. Der Bischof habe der Oberin etliche Befugnisse des Kirchenrechtes übertragen und sie mit der Sorge um die katechetische Unterweisung, die liturgische Erziehung und die karitativen Aufgaben in der Pfarrei betraut. Der Priester komme nur an Sonntagen, um das hl. Meßopfer mit der Gemeinde zu feiern.

Vielleicht bahnen sich aber auf diese Weise gesunde Lösungen an, die ohne gewagte Experimente niemals zustande gekommen wären. Die Kirche sollte jedenfalls nicht den Wagemut und den Optimismus eines Papstes Johannes als nur ihm allein und nur für seine Lebenszeit ausschließlich gegeben betrachten.
Ein unübersehbarer Reichtum der natürlichen und übernatürlichen Gaben ist vorhanden in der Kirche Gottes. Er will verschenkt werden. Auch Charismen sind heute wie je in der Kirche kostbares Gut, bei Männern und Frauen, Priestern und Laien. Sie sollen fruchtbar werden.

III. Sonderberufungen als Dienst am Volk Gottes.

Mit der veränderten Stellung der Frau im öffentlichen Leben haben sich ihr fast alle profanen Berufe erschlossen. Es ist nur folgerichtig, wenn sich auch im inneren Raum der Kirche die Zahl der Frauenberufe mehrt und vielgestaltige Berufungen erkennbar werden. Für die Zukunft der Kirche wird es von größter Bedeutung sein, die nötigen Frauenberufe in der Kirche herauszuschälen und echte Berufungen hierfür zu wecken und zu pflegen. Wir sollten von dem großen Gedanken des Ministeriums in der Kirche ausgehen, den das Konzil eindringlich herausgestellt hat, von der Dienstleistung eines jeden für das Volk Gottes und die menschliche Gesellschaft. Wir sollten es als Hochziel unserer kirchlichen Arbeit und religiösen Pädagogik ansehen, jeden jungen und älteren Menschen zur rechtzeitigen Erkenntnis seiner ihm ganz persönlich gegebenen Berufung im Reiche Gottes zu führen. „Herr, was willst Du, das ich tun soll?", wird das Grundgebet all dieser Bemühungen sein, die, wohlgemerkt, durch alle Altersschichten der Christen, auch der Frau, hindurchgehen müssen.
Ist der Dienst am Volke Gottes als Gattin und Mutter zu leisten, so wird er klar bestimmt von der Sendung der christlichen Ehe und Familie im Reiche Gottes und ganz ernst genommen. Eine solche Aufgabe wird normalerweise eine Frau für Jahre hindurch ausfüllen, zumal wenn sie nicht nur Erzieherin ihrer Kinder, sondern auch deren Lehrerin ist, die ihnen das heilige Gut des Evangeliums zu vermitteln und sie zu den Quellen der Sakramente zu geleiten versteht. Eine solche Totalität der christlichen Erziehung und Bildung durch die Eltern muß doch angestrebt werden. Dann aber kommt die Zeit, da die Mutter im Haushalt freier wird, die Kinder sie nicht mehr in der früheren Weise benötigen und sie selbst nunmehr ihre Erfahrungen, ihre Hilfe anderen Frauen und Müttern in der Gemeinde zuteil werden lassen kann. Neue Berufung der älteren Frau und Mutter in der Pfarrei, in den Häusern und Heimen und Organisationen, wo ihre stille Mitarbeit nicht entbehrt werden kann.
Ist der Dienst am Volke Gottes aber als Ordensfrau zu leisten, wird er erkannt als lebendige Darstellung einer bestimmten (eschatologischen) Sicht der Kirche in dieser Welt. Ein dreifacher freiwilliger Verzicht schafft dann einen dreifachen königlichen Weg der Freiheit, der Ganzhingabe an den Herrn, der größeren, ausschließlichen Liebe an die Kirche. Hoffentlich schenkt uns das Konzil ein klares begeisterndes Leitbild für den Ordensberuf in unserer Zeit, an dem sich wieder neu die Herzen der Hochgesinnten entzünden können und die Ordensberufe unserer Mädchen und Frauen helle Leuchtkraft gewinnen in der verheerenden Gewalt egoistischer Lebensmaximen, denen so viele Frauen und Mädchen heute ausgeliefert sind, zu ihrem großen Schaden und zum Verderben der Gesellschaft.
Ist der Dienst am Volk Gottes mitten im weltlichen Beruf zu leisten, aber hier in der Kraft und im Zeugnis eines gottgeweihten Lebens nach Inhalt und Maß der Versprechen der Armut, des Gehorsams und der Jungfräulichkeit, dann wird diese Berufserfüllung in besonderer Weise gesegnet sein. Die geistige Kraft der Gemeinschaft Gleichgesinnter und Gleichverpflichteter wird der Berufstätigkeit zugute kommen und der

durch ihr Versprechen innerlich gebundenen Frau jene Freiheit der Kinder Gottes schenken, die als Zeugnis eines wahrhaft christlichen Lebens am „Vorort der Wirklichkeit unseres heutigen Lebens" von ganz besonderer Wichtigkeit werden kann.

Ist der Dienst am Volk Gottes als soziale Verpflichtung erkannt, vielleicht ganz im Raum der Kirche, aber mit bewußtem Verzicht auf Ehe und Familie, mit Verzicht auf religiöse Bindung an einen Orden oder ein Säkularinstitut, ganz im Gedanken an die personale Bindung an Gott und die Kirche, ganz im Bewußtsein auf diese freie Weise der Lebensart anderen sich frei fühlenden oder liberalen Frauen nahe zu sein, so fordert er ein hohes Wagnis der Selbständigkeit und gleichzeitig freier Einordnung in *das Gesamtgefüge der Kirche.*

Hier sind nur gewisse Grundarten der Berufungen der Frau innerhalb der Kirche angedeutet. Wir möchten mit dieser Aufzählung, die nicht vollständig sein kann, nur ein allzu gewohntes Denkschema auflockern, das darin besteht, in der Kirche eigentlich nur zwei anerkannte Lebensformen der Frau zu sehen; den Ehestand und den Ordensstand der Frau, aber alle übrigen Lebensformen als mehr oder weniger unglückliche Fehlformen zu betrachten. Nein, die echten Berufungen der Frau in der Kirche sind vielgestaltiger, als wir meinen, und alle haben sie die Kraft in sich, ein Frauenleben reich auszufüllen und zur Vollendung zu führen, alle sind sie Antwort auf Notrufe aus dem Volk Gottes und der menschlichen Gesellschaft. Wie wichtig ist es also, auf diese Rufe zu hören wie auf den Ruf Gottes, den Ruf des Heiligen Geistes in unserer Zeit. Auch die bestehenden Frauenorganisationen der Kirche haben ständig zu hören auf diesen Ruf, damit sie sich nicht einfach in gewohnten Bahnen verfestigen, sondern immer offen bleiben für neue Möglichkeiten und echte Antworten. Nicht Uniformität solcher Frauenorganisationen und organisatorische Gleichschaltung aller dieser Bemühungen kann die Lösung auf einen so vielfachen Anruf der Zeit an die Frau sein, sondern nur eine der gesellschaftlichen Vielgestaltigkeit des heutigen Lebens gemäße Vielfalt der Frauengemeinschaften; diese aber alle eins in der bereiten Dienstleistung für das ganze Volk Gottes, eins in der Liebe Christi.

Die Frau in der Kirche

Von Erika Meditz

„Warum fehlen die Frauen beim Konzil?" Diese Frage einer Journalistin auf der ersten Pressekonferenz nach Eröffnung der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils löste allgemeine Heiterkeit aus. Ein Jahr später, zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode, wurden Laien als Auditoren zum Konzil eingeladen. Als man Papst Paul die Liste der „Laien-Kandidaten" vorlegte, soll er – so war aus seiner nächsten Umgebung zu erfahren – gefragt haben, warum man nicht auch Frauen auf die Liste gesetzt habe. Für die dritte Sitzungsperiode ist mit einiger Sicherheit die Beiziehung weiblicher Laienauditoren zu erwarten. Hätte beim Ersten Vatikanum jemand den Vorschlag gemacht, Frauen zuzulassen, er wäre vermutlich mit Schimpf und Schande, mindestens aber mit indignierter Verwunderung abgewiesen worden. Daß heute so ein Vorschlag ernsthaft erwogen, vermutlich auch verwirklicht wird, ist symptomatisch für eine neue Einstellung der Kirche zum Laien, damit auch zur Frau.

Die ewige Frau – die Frau in der Zeit.

Welt und Menschheit stehen heute in einer Situation des Umbruchs, so total, daß die vergangenen Zeiten im Vergleich mit der gegenwärtigen in eine einzige Epoche

zusammenzufallen scheinen. „Es beginnt die Epoche, in der der Mensch sich in einem früher unvorstellbaren Maße aus der Gebundenheit und der schützenden Hut der Natur, der gewachsenen und nicht gemachten Verhältnisse emanzipiert. Die Natur, das heißt der heilsame Zwang des Unvermeidlichen, der Heimat, der Gesetze des Leibes, der Eigenschaften der von der Natur selbst gelieferten Stoffe usw. schützt den Menschen vor sich selbst und seiner Hybris. Heute hat sich der Mensch erfolgreich darangemacht, die Natur weitgehend zu überwinden, und im selben Augenblick ist er sich selbst und den Dämonien seiner eigenen Brust preisgegeben. Er muß lernen, sich selbst zu schützen. Er muß begreifen, daß das, was er kann, noch nicht auch schon ein Gesolltes ist, daß das Mögliche noch nicht schon das Aufgegebene und Heilsame ist. Wie ein solches Experiment, das der Mensch mit sich selber macht, ausgehen wird, das wissen wir nicht. Aber daß er bei einer solchen Situation in eine Krise des Glaubens, der Gesellschaft, der Sitte und aller anderen Dimensionen seines Daseins hineingerät, das ist eigentlich nicht sonderlich verwunderlich[1]." In diesem Zusammenhang erscheint insbesondere die Krise der Gesellschaft, aber auch und vor allem die Krise des menschlichen Selbstverständnisses von Bedeutung. Fast könnte man, Rahners Feststellung abwandelnd, sagen, daß mit den neuen Gegebenheiten für die Frau, mit ihrem Eintritt in das wirtschaftliche, wissenschaftliche, politische Leben, in die einstmalige „Welt des Mannes" für sie die Gebundenheit und der Schutz einer mit geradezu natürlicher Selbstverständlichkeit bis heute vertretenen ausschließlichen Zuordnung zu Familie, Muttersein und Verborgenheit wegfällt. Die Frau heute kann sich bemühen, auch in ihrer neuen Situation das traditionell-christliche Frauenideal zu leben, wie es etwa Gertrud von Le Fort in der „Ewigen Frau" darstellt. Dieses Ideal steht unter dem Symbol des Schleiers, des Schweigens, die Frau ist hier nicht geschichtsmächtig, sie gibt ihre Kraft nicht aus im Werk, sondern sie gibt sie weiter in die kommende Generation, während nur dem Mann die Persönlichkeit zusteht, gehört ihr das Allgemeine. Ist sie unverheiratet, so ist ihr zwar Wesentliches versagt, „sie erscheint am Rand des Geheimnisses alles scheinbar Vergeudeten und Unerfüllten ... ja scheinbar Mißlungenen". Hier nun aber sei sie aufgerufen, „den letzten Wertsinn der Person in ihrer scheinbar ganz wertlosen Existenz zu erbringen". Sie wirkt nicht, sondern sie wirkt mit, auch im Berufsleben als „Befähigte zur Leistung" bleibt diese in der weitaus größten Mehrheit an zweiter Stelle hinter dem Mann zurück. Ihr Beitrag zum schöpferischen Auftrag des Mannes an der Welt bleibt indirekt, tritt nicht selbständig in Erscheinung. Unter den geänderten Lebens- und Schicksalsbedingungen wird jede Frau die Unzulänglichkeit dieses Frauenbildes, einer Synthese des marianischen und des „ewig Weiblichen" Goethes, in ihrer Situation spüren. Schreibt doch Gertrud von Le Fort selbst im Vorwort zur Neuauflage der „Ewigen Frau" 1960: „Die heutige Frau ist weithin nicht mehr diejenige, welche dieses Buch meint." Ein bis ins letzte Festhalten an diesem Bild – wesentliche Züge davon sind zweifelsohne zeitlos und unveräußerbar – muß zu einer Verketzerung des Neuen führen, das trotz all seiner nicht vermeidbaren Fehlformen doch positive Möglichkeiten bietet und in dem sich das Wesen der Frau ebenso echt offenbaren kann.

Und damit ist von einer anderen Möglichkeit zu reden: von dem Bemühen, in einem neuen Selbstverständnis Wesentliches von Traditionellem, Konventionellem, historisch Gewordenem und Überholtem zu sondern und so in den veränderten Bedingungen die neuen Chancen wahrzunehmen, die sich für eine neue christliche Sinndeutung und eine neue Erfülltheit fraulicher Existenz ergeben. Soweit das traditionelle christliche Frauenbild noch gelebt werden kann, soll man es nicht

[1] Karl Rahner, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1959.

abschaffen wollen. Würde es aber weiterhin als die einzige christliche Möglichkeit hingestellt, so wäre damit vielen Frauen der Zugang zur christlichen Lebenswelt verstellt und dem Christentum der Weg in die Zukunft verbaut.

Ein neues Selbstverständnis.

Das Selbstverständnis der christlichen Frau heute ruht auf der Einsicht in die Unableitbarkeit des Frauseins vom Mann, in die gleiche Unmittelbarkeit des Menschseins von Mann und Frau. Neben dem Bericht von der Erschaffung der Eva aus der Rippe Adams trat wohl bisher die andere Aussage: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild. Als Gottes Bild schuf er ihn. Er schuf ihn als Mann und als Frau" etwas in den Hintergrund. So verstand sich daher auch die Frau weitgehend vom Mann her, und der Mann bezog den Existenzsinn der Frau auf sich hin. So konnte der Heilige Thomas auch noch meinen, die Frau sei ein zufälliges Wesen von geringer Geistes- und Willensstärke, unfähig zu selbständigem Wirken in der Welt, die minderwertigere Verwirklichung des Menschseins also. Lediglich in der Erzeugung von Nachkommenschaft könne die Frau dem Mann eine Gehilfin sein, zu jeder anderen Hilfe aber könne der Mann dem Manne eher beistehen. Dem aber steht wiederum der Schöpfungsauftrag entgegen – „Seid fruchtbar und füllet die Erde und macht sie euch untertan" –, der sich nicht nur auf das gemeinsame Kinderzeugen bezieht, sondern auf die Bewältigung der Welt schlechthin. Es ist darin alles eingeschlossen „eine tiefgreifende, allgemein menschliche Partnerschaft von Mann und Frau – nicht Kampf, Neid und Wettstreit der Geschlechter; die Fähigkeit zur Begegnung und zur Gemeinschaft, die desto menschlicher wird, je mehr der Mann wie die Frau in sich selbst begründet sind – nicht Verfallensein des einen an den anderen; eine gesunde Entfaltung der in der Menschheit gelegenen Kräfte, sowohl aus der männlichen wie aus der weiblichen Existenzform – nicht anonymer Beitrag der Frau zu den Schöpfungen des Mannes; schließlich keine falsche Beschränkung der Frau in bezug auf Bildung und öffentliche Tätigkeit[2]".

Diese zeitgemäßere Auffassung von der Frau aber läßt sich wiederum nicht mit der traditionellen einseitigen Betonung des Wesenszuges der Mütterlichkeit vereinbaren. Jede Frau, verheiratet oder nicht, muß mütterlich sein. Die Liebe zum Vergänglichen, das Bergen, Sorgen und Pflegen ist ihr heute wie eh und je aufgegeben. Darin aber erschöpft sich ihr Frausein nicht. Klares Urteilsvermögen, planende Sachlichkeit, Distanz zu Menschen und Dingen der Umwelt gehören ebenso dazu – auch wenn dies bisher fälschlich und ziemlich willkürlich (meist von den Männern selbst) als „typisch männlich" bezeichnet wurde. Vor allem aber war es der Begriff des Schöpferischen, den man der Frau ab- und einzig dem Mann zusprach. Die Frau sei in der Geschichte der Menschheit bisher kaum schöpferisch in Erscheinung getreten – von „Ausnahmen" oder „Charismatikerinnen" abgesehen –, wird argumentiert. Aber ist damit schon erwiesen, daß die Frau auf Grund ihrer andersartigen Geistigkeit nur aufnehmend-passiv, nachschaffend und nicht gestaltend zur Kultur beitragen kann? Ist es nicht vielleicht einfach so, daß sie bis zur Gegenwart kaum Gelegenheit hatte, ihre Fähigkeiten und Begabungen zu pflegen und zu entfalten? Hinderte das traditionelle Frauenbild nicht einfach das Erwachen ihrer schöpferischen Kräfte – da sie ja nach diesem Idealfall überhaupt keine solchen Kräfte zu haben hatte und nur im Verborgenen für Mann und Kind und in Unterordnung unter den Mann, nicht aber in der Öffentlichkeit wirken sollte? Wenn man den schöpferischen Menschen als jenen definiert, der

[2] Elisabeth Gößmann, Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit. Theologische Fragen heute, Bd. 2. Max-Hueber-Verlag, München 1964.

in innerer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit die Welt und das eigene Ich als ständige Quelle neuer Entdeckungen erlebt, der die Strukturen der Welt zu deuten, seine Umwelt zu formen, seine Zukunft zu entwerfen sucht – so ist nicht recht einzusehen, warum man diesen von vornherein mit dem Mann allein identifiziert. Solange die Frau in der Vorstellung ihrer „Zweitrangigkeit" befangen war, konnte sich dieses Schöpferische aber kaum in die Außenwelt entbinden.

Der Laie in der Kirche.

Mit der Betrachtung des neuen Selbstverständnisses der Frau in der heutigen Gesellschaft ist aber nur eine Vorfrage zum eigentlichen Thema berührt. Eine weitere ist die Stellung des Laien in der Kirche überhaupt, mit dem ja das kirchliche Selbstverständnis der Frau identisch ist. Kirche als Volk Gottes, als königliches Priestertum aller Getauften – diese Begriffe waren zwar stets im Besitz der Kirche, jedoch im Laufe der Kirchengeschichte in recht ungleichem Maß im Bewußtsein der Gläubigen lebendig.
Die Urkirche lebte noch ganz selbstverständlich mit ihnen. Kirche war Kommuniongemeinschaft, wurde primär als eine geistliche Gemeinschaft des eucharistischen Brotes verstanden. Ebenso wurde der Ausdruck Apostel nicht den Trägern des kirchlichen Amtes vorbehalten, sondern auch Laien – dabei natürlich auch Frauen –, die nach Art der Apostel in äußerer Armut der Verbreitung des Evangeliums lebten, wurden damit bezeichnet. „Schon unter den Aposteln eines bestimmten, Landes oder Volkes fanden sich Laien, die zu ihrem apostolischen Tun keinerlei amtlichen Auftrag hatten, sondern einfach als Christen durch ihr Leben oder Sterben für Christus Zeugnis ablegten. Das gilt erst recht von den Frauen. Und da unter Umständen jeder Christ in die Lage kommen kann, solch ein Zeugnis ablegen zu müssen, ist es eigentlich nur konsequent, wenn der Apostelitel unter Umständen auch für alle Christen Anwendung findet[3]." Von Anfang an sind in der Kirche Laien neben den Amtsträgern selbstverantwortlich, direkt und aktiv am Aufbau des Leibes Christi beteiligt – Männer wie Frauen. Das Werk Jesu selbst begann mit dem Dienst einer Frau und war bis zum Ende von dienenden Frauen begleitet. Auch die junge Kirche – bedeutsam bei der damaligen Einschätzung der Frau – kannte den Einsatz von Frauen. Sie waren jedenfalls von Anfang an Vollmitglieder der Gemeinde. Ihre Tätigkeit erschöpfte sich nicht im Raum des Karitativen, der praktischen Hilfe, der Lehrtätigkeit in der Familie gegenüber den Kindern, sondern trat auch beim Gottesdienst, in der kirchlichen Versammlung, in der Glaubensverbreitung in Erscheinung. Als Diakonissen wurden sie beim Katechumenenunterricht, bei Frauen- und Mädchentaufen verwendet, ja sie durften kranken Frauen die Eucharistie austeilen. Diese selbstverständliche Teilnahme der Laien am apostolischen Sendungsauftrag – damit auch der Frauen – wurde keineswegs in gleichem Ausmaß bis zur Gegenwart gelebt. Es braucht hier nicht auf das Laienapostolat im Lauf der Geschichte eingegangen werden – jedenfalls aber haben die Laienbewegungen seit Beginn unseres Jahrhunderts zusammen mit der neuen Theologie über die Kirche hier zu einer Neubesinnung und erneuten Selbstdarstellung der Kirche – insbesondere auch auf und durch das Konzil – geführt. Die Laien werden wieder als eigenberechtigte Mitarbeiter und Partner des Priesters gesehen. Der Laie ist „nicht der Rückstand in einem Destillationsprozeß, in dem sich zuvor alle edleren Elemente in die Lüfte erhoben haben" (Klostermann). Diese „Aufwertung" erfährt wiederum nicht nur der irgendwie von Berufs wegen karitativ oder sozial im Rahmen der Kirche tätige Laie, der „Funk-

[3] Ferdinand Klostermann, Das christliche Apostolat. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1962.

tionär" der Katholischen Aktion, sondern jeder Getaufte und Gefirmte. Das Wirken in der Welt, das „profane" Dasein des Christen wird hier wieder als kirchlich und apostolisch relevant erkannt und bejaht. „Wie nach der Betonung des besonderen Priestertums der Ordinierten in der nachtridentinischen Theologie heute wieder das allgemeine Priestertum der nichtordinierten Getauften gesehen wird, so müßte auch neben dem besonderen Laientum der getauften Nichtordinierten wieder das allgemeine Laientum betont werden, dem die Ordinierten zuzuzählen sind. Das hätte zwar zunächst keine unmittelbar rechtlich zu greifenden Folgen, aber doch wie die Wiederentdeckung des allgemeinen Priestertums die der innerkirchlichen Solidarität. Die heute gemäße Ausdrucksweise ist nicht zuerst Teilnahme der Laien am Apostolat der Hierarchie, sondern selbständiges Apostolat auf Grund der Taufe und Firmung" (Gössmann). Dieses Apostolat aber beginnt bei der beruflichen Tauglichkeit, im mitmenschlichen Umgang, im wortlosen Zeugnis der christlichen Existenz – eine Wahrheit, die gerade gegenüber gewissen Formen übereifrigen „apostolischen Managertums" und handfesten „apostolischen Erfolgsdenkens" wieder mehr ins Bewußtsein gerückt gehört.
Es versteht sich von selbst, daß damit schon sehr viel über die Frau in der Kirche mitausgesagt ist, da die allgemeinen Aufgaben des Laien in der Kirche ja auch sie verpflichten.

Die Frau in der Kirche.

Bleibt nun das kirchlich relevante Weltwirken der Frau zu konkretisieren sowie die Frau im kirchlichen Dienst als Sonderfall und die Ordensangehörige zu betrachten.
Der Kirche, die sich – gerade jetzt im Konzil – den Fragen der Welt und der Menschheit stellt und öffnet, die das Gespräch mit der Welt aufnimmt, muß eine Familie entsprechen, die als Ecclesiola, als kleine Gemeinde, sich nicht in gemütvoller Isolierung gegen die Außenwelt schützt, sondern sich ihr öffnet. Die Pfarrgemeinde ist heute – zumindest in der Stadt und infolge sozialer Umschichtung vielfach auch schon auf dem Land – mit mehreren Tausenden „Pfarrkindern", die wiederum soziologisch längst nicht mehr homogen sind, keine überschaubare Größe mehr, in der der frühere Geist der „Pfarrfamilie" möglich wäre. Die „Gemeinde" existiert vielfach nur noch in der Kartei und wird nicht mehr gelebt, wenn man sich nicht mit dem Zusammengehörigkeitsgefühl der in der Katholischen Aktion erfaßten Minderheit begnügen will. Das bedeutet aber nun, daß neue Formen gefunden werden müssen, durch die „Gemeinde" wieder lebendig, erfahrbar, lebbar gemacht wird. Etwa durch die „offene Familie", die – durch die wesentliche Initiative der Frau – zur Stätte der Begegnung, des Gesprächs, der Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit wird. Sie wird nicht in erster Linie durch eine romantische „Verkirchlichung" oder durch überladene „Familienliturgie" zu allen möglichen Festen apostolisch. Sie wird es vor allem durch das Ernstnehmen der Brüderlichkeit, der Mitmenschlichkeit, die, wenn sie echt sein soll, keine Hintergedanken hat, auch keine „apostolischen", sondern wie die Liebe Gottes zu den Menschen frei und bedingungslos geschenkt wird. Schon damit aber wird das Leben in der Familie zum Leben der Kirche als Vollzug des göttlichen Liebesgebotes, auch wenn es vordergründig „profan" aussieht.
Man sollte statt von der „offenen Familie" eigentlich von der „offenen Tür" sprechen. Denn dieser Anruf, die Gemeinde wieder zu verlebendigen, ergeht ja ebenso an die berufstätige Unverheiratete, die wegen ihrer größeren persönlichen und meist auch wirtschaftlichen Freiheit und Unabhängigkeit hier fast noch mehr Möglichkeiten zur Betätigung hat. Nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Pfarrgemeinde, sondern einer kontaktarmen Welt überhaupt, in der die überkommenen Formen

des Zusammenlebens in Auflösung begriffen sind, soll sie neue lockere Formen der Gemeinschaft erproben und pflegen. Wahrhafte Menschlichkeit ist immer zugleich christlich – viele Menschen müssen sie zuerst wieder erleben, bevor sie überhaupt wieder glaubensfähig werden. Das Gespräch, die zweckfreie Begegnung, die absichtslose Brüderlichkeit sind heute unverzichtbares Vorfeld des direkten Apostolats. Würden alle Kräfte der Laien in diesem Vorfeld eingesetzt, wäre der Priestermangel wahrscheinlich leichter tragbar. „Das Heim soll ein Raum werden, in dem man sich heiligt und auch gegenseitig heiligt, ein Raum, den der Christ zur erweiterten Kirche macht" (Klostermann).

Aber auch im kirchlichen Dienst selbst sollte die Frau – konkret etwa die Seelsorgshelferin – in ihrer schöpferischen Eigenständigkeit anerkannt werden. Sie wird vom Klerus – nach der überkommenen patriarchalischen Auffassung – meist selbstverständlich nur als verlängerter Arm des Priesters, als Lückenbüßerin des vielerörterten Priestermangels betrachtet. Die Seelsorgshelferin ist aber kein weiblicher Kaplan, sondern sie übt berufsmäßig aus, was allen Laien schon durch Taufe und Firmung aufgetragen ist. Der bischöfliche Auftrag gibt ihrer Arbeit Öffentlichkeitscharakter. Befriedigen und erfüllen wird sie ihr Beruf nur, wenn sie nicht in bloßer Unterordnung, sondern in partnerschaftlicher Zuordnung mit dem Priester und in weitgehender eigener Verantwortung arbeiten darf. Im Religionsunterricht, in der Jugendarbeit, in Familien- und Krankendienst, beim Hausbesuch, in der Ehe- und Erziehungsberatung muß sie Raum zur eigenen Gestaltung haben. Auch hier ist das über den Priestermangel Gesagte zu wiederholen: Fänden die verfügbaren Kräfte in der Kirche alle den ihnen gemäßen Platz, so wäre voraussichtlich der Priestermangel nicht mehr so spürbar, da der Priester sich dann auf die sakramentalen Funktionen beschränken könnte[4].

Wie die Frau schließlich in der Wissenschaft längst Partnerin des Mannes geworden ist, so müßte sie auch in der Theologie ihren Platz bekommen. Die Offenbarungswahrheiten sind kein ein für allemal sicher erworbenes und verwahrtes Gut, sondern müssen immerfort mit einer sich ändernden Welt konfrontiert und entfaltet werden. „Es ist nicht mehr als billig, wenn die Probleme des irdischen Daseins wie auch die strengen Geheimnisse des Glaubens von der Frau ebenso wie vom Mann theologisch durchdacht werden" (Gössmann). Wenn auch das theologische Laienstudium heute längst keine Seltenheit mehr ist, so sind Laien – und Frauen – immer noch von der theologischen Lehrtätigkeit auf Universitäten ausgeschlossen. Und dies nicht, so scheint es, weil man damit ungünstige Erfahrungen gemacht hätte, sondern weil man sich aus einer eigentlich durch die Emanzipation des Laien in der Kirche längst überholten Haltung heraus scheut, solche Erfahrungen überhaupt zu „riskieren".

Wenn von der Frau in der Kirche heute gesprochen wird, darf auch die Ordensfrau nicht außer Betracht bleiben. Gerade hinsichtlich der aktiven, in Krankenpflege und Erziehungswesen tätigen Orden darf man mit Kardinal Suenens von einer Krise sprechen, von dem Bestreben, diese Orden durch das nötige „aggiornamento" in ihrer apostolischen Strahlungskraft zu stärken. Dies müßte wahrscheinlich nicht durch Reform des Wesens, wohl aber gewisser Herkömmlichkeiten geschehen, die die Ordensfrau in den Augen der „Weltleute", gläubiger wie ungläubiger, als außerhalb der Welt lebend und als altmodisch-verschroben hinter der modernen Frau zurückbleibend erscheinen lassen. Als solche nennt man eine Art seelisch-geistigen Isolationismus als Folge einer nicht nur äußeren, sondern auch inneren Trennung von der Welt, wodurch Kontakt und Gespräch mit dem Außenstehenden

[4] Warum gibt es eigentlich keine weiblichen Pfarrkirchenräte? Das Kirchenrecht hat die Tatsache, daß wirtschaftliche Fragen bis zur Leitung von Großunternehmen längst nicht mehr Domäne des Mannes sind, immer noch nicht zur Kenntnis genommen.

erschwert werden; eine verformte Sicht, zu der es durch Isolierung kommt, in der mit zu engem Zirkel gemessen wird und der Sinn für Proportion verlorengeht. Dazu kommen Klausurvorschriften, die auf dem mittelalterlichen Wort: aut maritus aut murus! gründen, im modernen Staat mit einem geordneten Polizeiwesen jedoch zugunsten einer apostolischen Offenheit und Bereitschaft zumindest modifiziert werden könnten. „Wie kann man der Fülle der Bedürfnisse entsprechen, den unerläßlichen Begegnungen mit Familien in ihrem Heim, der Notwendigkeit der geistlichen Belebung der Laien, dem erforderlichen Wirklichkeitssinn für jedes Apostolat ‚nach Maß', wenn die lehrtätigen Ordensfrauen oder die Krankenschwestern nicht aus ihren Mauern herauskommen können? Dies würde dem missionarischen Elan, den die Kirche fordert, eine Weigerung entgegensetzen; der Umfang der Standespflicht, so wie sie heute für die aktiven Orden verstanden werden muß, würde an der Basis verkannt[5]." In Unterordnung unter das Apostolat wäre auch die „Kleider-Frage" zu prüfen. Die moderne Welt mokiert sich über geziertes Faltenwerk und flatternde oder gestärkte Wunderlichkeiten, die aus einer längst vergangenen Zeit stammen. „Das Schwerwiegende aber an diesem Anachronismus besteht darin, daß das Äußere eine gewisse Unangepaßtheit des Inneren an unsere Zeit vermuten läßt" (Kardinal Suenens). Nicht also, weil diese Äußerlichkeiten so wichtig wären, sondern weil sie dem Eigentlichen im Wege stehen können, wäre hier eine Reform angebracht.

Würden diese Betrachtungen über die Frau in der Kirche als eine Art Suffragetten-Sermon im kirchlichen Raum mißverstanden, so würde dies eigentlich nur ihre Berechtigung unterstreichen. Es geht hier nicht in erster Linie um *„mehr Recht"* – wenngleich es zu begrüßen wäre, wenn die Kodexreform nunmehr auch den Laien kirchenrechtlich existent machte –, sondern um *„mehr Raum"* für die volle Entfaltung christlicher fraulicher Existenz und Wirksamkeit in der Kirche.

Urchristentum und Ehescheidung

Gedanken zur Auslegung der „Unzuchtsklausel" bei Mt 5, 31 und 19, 9

Von Franz Zehrer

Zu den bedauerlichen Folgen des zweiten Weltkrieges und der Nachkriegszeit gehören auch die zahlreichen zerbrochenen Ehen von Heimkehrern aus dem Feld oder der Gefangenschaft. Viele zivil Geschiedene schlossen vor dem Standesamt eine neue Ehe. Prüft man im einzelnen die Gründe, warum die erste Ehe in Brüche ging, so wird man oft zugeben müssen, daß es sich zum Teil um schwerwiegende Umstände handelte, wenn kirchlich Verheiratete sich trennten. Daß viele davon eine neue Lebensgemeinschaft gründeten, ist in zahlreichen Fällen rein menschlich gesehen immerhin verständlich. Diese bloß standesamtlich Verheirateten bilden eines der schwersten Probleme für die Seelsorge von heute.
Oft führen sie ein gutes Familienleben, erziehen ihre Kinder christlich, leiden seelisch darunter, daß ihre Ehe kirchlich nicht geordnet werden kann, empfinden schmerzlich ihren Ausschluß von den Sakramenten (insbesonders bei der Erstkommunion ihrer Kinder). Man läßt sie wohl Kirchensteuer zahlen, muß ihnen aber gleichzeitig die von der Kirche verwalteten geistigen Güter vorenthalten. Sie können keine Patenschaft bei Taufe und Firmung übernehmen. Und werden sie endlich nach Jahren unter der Voraussetzung, daß sie wie Bruder und Schwester miteinander

[5] Kardinal Léon-Joseph Suenens, Krise und Erneuerung der Frauenorden. Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1962.

leben, wieder zu den Sakramenten zugelassen, so sollen sie diese propter scandalum außerhalb der Pfarre empfangen. Bei den heutigen Verkehrsverhältnissen wird das aber auf die Dauer nicht geheim bleiben können. Wie odios ist doch das alles! Viele meinen, daß das gegenwärtige Konzil hier Wandel schaffen könnte. War denn nicht bereits im Urchristentum eine Ehescheidung möglich, wenn gewisse Voraussetzungen gegeben waren? Mt 5, 32 und 19, 9 scheint mit der beidemaligen „Unzuchtsklausel" hinzudeuten, daß die Urkirche im Falle des Ehebruches eines Ehepartners – Ehebruch ist die klassische Ursache, an der Ehen zerbrechen – die Ehescheidung gestattete. War diese Ausnahme damals möglich, warum nicht auch heute, da sich die Kirche in vielem, besonders in der Liturgie, dem Urchristentum nähert? Anscheinend verbietet nur die ehescheidungsfeindliche (hierin nicht zeitnahe denkende) kirchliche Obrigkeit den katholischen Exegeten und Kanonisten, die in Mt 5, 32 und 19, 9 scheinbar eindeutig ausgesprochene Möglichkeit einer Ehescheidung herauszustellen.

Eine genauere exegetische Untersuchung der genannten Mt-Stellen scheint darum zeitgemäß zu sein, zumal von den verschiedenen Deutungen der neueren Zeit kaum eine restlos zu überzeugen vermochte.
Stellen wir zunächst die in Frage kommenden Herrenlogien zum Vergleich synoptisch nebeneinander:

Mt 5, 31 f.

(31a) „Es ist ferner gesagt (worden):
(31b) *Wer seine Frau entläßt,*
(31c) *der soll ihr den Scheidebrief geben* (Deut 24, 1).
(32a/1) Ich aber sage euch:
(32a/2) Jeder, der seine Frau entläßt –
(32a/3) ausgenommen der Fall von Unzucht –
(32b) verschuldet, daß sie zur Ehebrecherin wird;
(32c) und wer eine Entlassene heiratet,
(32d) bricht die Ehe."

Vgl. **Lk 16, 18.**

(18a) „Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe;
(18b) und wer eine von (ihrem) Mann Entlassene heiratet, bricht die Ehe."

Mt 19, 9

(9a/1) „Ich sage euch aber:
(9a/2) Wer seine Frau entläßt –
(9a/3) außer wegen Unzucht –
(9a/4) und eine andere heiratet,
(9b) bricht die Ehe."

Vgl. **Mk 10, 11 f.**

(11a) Und er sprach zu ihnen:
(11b) „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet,
(11c) bricht ihr (d. h. seiner ersten Frau) gegenüber die Ehe.
(12a) Und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet,
(12b) bricht sie die Ehe."

Mt 5, 31 f. ist die dritte der sechs sogenannten Antithesen (5, 21–48) der Bergpredigt bei Matthäus. In ihr setzt sich Jesus mit der Thorastelle Deut 24, 1 auseinander, die dem Manne die Möglichkeit gab, seine Frau zu „entlassen", das heißt, die bisherige eheliche Verbindung mit ihr zu lösen. Dazu waren zwei Dinge erforderlich: ein Scheidungsgrund (Deut 24, 1) und die Übergabe des Scheidungsbriefes an die Frau, wodurch sie sich als Entlassene ausweisen und eine neue Ehe eingehen konnte (Deut 24, 2). Der Scheidungsgrund ist in Deut 24, 1 mit dem sehr

ungenauen Ausdruck 'erwath dabar (wörtlich „die Schande einer Sache" = die aus einer Sache sich ergebende Schande, frei: etwas Schändliches, Widerliches) angegeben. Ehebruch der Frau konnte damit nicht gemeint sein, denn darauf stand nach Deut 22, 22 ff. (Lev 20, 10) die Todesstrafe (Steinigung).
Zur Zeit Christi gab es diesbezüglich *zwei Schulmeinungen:* a) die strengere Schule des Rabbi *Schammai* betonte 'erwath („Schande") und interpretierte den Ausdruck als ein *schweres* Vergehen der Frau, nicht nur Ehebruch, für den im ausgehenden atl. Zeitalter die gesetzliche Strafe der Steinigung kaum mehr zur Anwendung kam[1]. b) Die laxere Auslegung des Rabbi *Hillel* ging von dabar („Angelegenheit", „Sache[2]") aus, erklärte 'erwath dabar als „*irgendeine* Sache von Anstoß[3]" und sah in allem, was irgendwie Mißfallen oder Unbehagen des Mannes an seiner Ehefrau erregen konnte (zum Beispiel eine durch Verschulden der Frau angebrannte Speise[4]), einen rechtsgültigen Scheidungsgrund. Diese laxe und zur Zeit Christi vorherrschende Auslegung scheinen sich die Pharisäer zu eigen gemacht zu haben. (Vgl. bei Mt 19, 3 ihre Frage an Jesus: „Darf man seine Frau aus *jedem beliebigen* Grund entlassen?")

Bei Mt 19, 8 betont Christus, daß Gott den Ehebund als unauflösliche Einehe eingesetzt habe, daß demnach die durch Deut 24, 1 ermöglichte Ehescheidung nur als Zugeständnis an die „Herzenshärte", das heißt an das mangelnde Verständnis der späteren Generationen der Juden für die gottgewollte Unauflöslichkeit der Ehe, aufzufassen sei. Ist aber diese Thorastelle bloß als nachträgliches Zugeständnis zu betrachten, so kann sie nicht als Ausdruck des in Gen 1, 27 (vgl. Mt 19,4) niedergelegten ursprünglichen Willens Gottes bezüglich der Ehe gelten.

Dem zeitbedingten Zugeständnis Deut 24, 1 gegenüber bringt Jesus in unserer Antithese (Mt 5, 31 f.) und an ihren Parallelstellen (Mt 19, 9; Mk 10, 11; Lk 16, 18) den ursprünglichen Willen Gottes bezüglich der Ehe wieder zur Geltung, indem er die Ehescheidung ausdrücklich verwirft und die Unauflöslichkeit der Ehe aufs neue verkündet: Jeder Mann, der seine Ehefrau „entläßt" – das heißt kontextgemäß: sich von ihr scheidet, was bei den Juden durch Einhändigung des Scheidebriefes geschah (vgl. Mt 5, 31 b–c) – und ihr dadurch nach dem bis dahin geltenden Recht (Deut 24, 1 f.) die Möglichkeit gibt (von der, wie hier vorausgesetzt wird, die Entlassene voraussichtlich auch Gebrauch machen wird), eine neue Ehe einzugehen, „der verschuldet" damit, „daß sie zur Ehebrecherin wird" (Mt 5, 32b). Aus dem Ausdruck „Ehebrecherin" ergibt sich, daß nach der Auffassung Christi die bisherige Ehe durch den Scheidebrief nicht gelöst wird und daher weiterbesteht. Der Stand des Mannes – ob ledig oder verheiratet –, mit dem die Entlassene eine neue „Ehe" eingeht, wird hier nicht in Betracht gezogen. Durch die neu eingegangene Lebensgemeinschaft mit einem anderen Mann bricht die „Entlassene" ihre bisherige Ehe und wird so zur „Ehebrecherin". Die in Mt 5, 32b enthaltene Feststellung, daß trotz des Scheidebriefes das bisherige Eheband bestehen bleibt, wird in 32c–d bestätigt: Weil eben die Entlassene durch das Band der bisherigen Ehe nach wie vor gebunden bleibt, darum wird der Mann, der sie zum Weib nimmt – gleichgültig, ob er ledig oder verheiratet ist – des Ehebruches schuldig („er bricht die Ehe" 32d Par).

Schwierigkeiten bereitet die sogenannte Unzuchtsklausel (Mt 5, 32a/3; vgl. 19, 9a/3): Über die Parallelstellen Mk 10, 11 und Lk 16, 18 hinaus enthält Mt 5, 32

---

[1] Vgl. *F. Zehrer*, Synoptischer Kommentar, Bd. 1 (Klosterneuburg 1962), S. 51 f. (zu Mt 1, 19).
[2] Vgl. *Zehrer*, a. a. O., S. 67 (zu Lk 2, 19).
[3] Vgl. ThWB VI 1591 *(Hauck-Schulz)*.
[4] Belegstellen aus dem rabbinischen Schrifttum hiefür s. bei *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I 313–315.

die Klausel „ausgenommen der Fall von Unzucht" (παρεκτὸς λόγου πορνείας[5]), die sich auch bei Mt 19, 9, dort in der geänderten Formulierung „außer wegen (bei) Unzucht (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ), findet. Durch die Klausel scheint nun die ausnahmslose Gültigkeit des Verbotes der Ehescheidung eingeschränkt zu sein.

Was ist bei „Unzucht" (πορνεία Mt 5, 32a/3; 19, 9a/3) gemeint? Der griechische Ausdruck πορνεία bedeutet zunächst und eigentlich jede Art unerlaubten Geschlechtsverkehrs (also auch Ehebruch und Inzest), insbesondere aber „Hurerei". Nach dem hier vorliegenden Zusammenhang handelt es sich bei πορνεία um die von der Ehefrau mit einem anderen Mann getriebene Unzucht, das heißt um Ehebruch (in dieser Bedeutung findet sich πορνεία bereits im Alten Testament, so zum Beispiel bei Sir 23, 23 und Os 2, 2–LXX). Die griechische Sprache verfügt allerdings über das Wort μοιχεία, das speziell „Ehebruch" bedeutet.

Man wollte den Ausdruck „Fall von Unzucht" (logos porneias) bei Mt 5, 32a/3 als wörtliche Übersetzung der Wortfolge erwath dabar (Deut 24, 1) erklären[6]. Dies dürfte jedoch kaum angehen: Entspräche zwar logos dem hebr. dabar und porneia (ungefähr) dem hebr. erwath, so ist jedoch zu bedenken, daß die beiden eben genannten hebr. Wörter in Deut 24, 1 – im Vergleich zu ihren Äquivalenten bei Mt 5, 32a/3 – in umgekehrter Reihenfolge stehen! (Man würde im angenommenen Falle bei Mt 5, 32a/3 „parektos porneias logoy" erwarten.) Die Annahme, im Hebräischen sei es bei derartigen Wortverbindungen möglich, das regierende Wort (= in unserem Fall „erwath") und das davon abhängige Wort (= in unserem Fall „dabar") umzustellen, ohne daß sich dadurch der Sinn der Stelle ändere[7], wird sicherlich nicht mit Unrecht als unwahrscheinlich abgelehnt[8].

Sehr umstritten ist auch das bei Mt 5, 32a/3 gebrauchte griechische Vorwort παρεκτός, das man doch wohl kaum anders als im ausschließenden (exklusiven) Sinn von „außer" wird nehmen können. Die katholischerseits bis vor kurzem stark vertretene Auffassung dieser griechischen Präposition im einschließenden (inklusiven) Sinn „einschließlich auch des Falles von Unzucht", wodurch die Klausel Mt 5, 32a/3 den Sinn bekäme: auch bei Ehebruch der Frau ist eine Ehescheidung nicht möglich[9], tut dem griechischen Ausdruck παρεκτός Gewalt an, der doch eindeutig exklusiven Sinn („außer", „abgesehen von") hat.

Zur Stützung der „inklusiven" Auffassung von parektos darf man sich kaum auf Mt 19, 9 berufen, als wäre etwa dort die Unzuchtsklausel mê epi porneia (9a/3) im Sinne von „auch nicht bei Unzucht" gemeint. Hätte sie der erste Evangelist in diesem Sinn verstanden, so hätte er nicht mê, sondern mêde verwendet. Da die Unzuchtsklausel in Mt 19, 9 mitten in einem konditionalen Satzgefüge steht (hos an [9a/2] bedeutet soviel wie „wenn einer"), gewinnt mê (9a/3) die Bedeutung von ean mê = lat. nisi = „außer"[10].

Nach der sprachlich angängigen Auffassung von παρεκτός im Sinne von *„abgesehen von* (dem Fall des Ehebruches)" = *„en dehors* du motiv d'impudicité", sachlich = „mis à part le cas d'adultère[11]", der auch die negative Formulierung der Unzuchts-

---

[5] Die ebenfalls mögliche Übersetzung der Klausel Mt 5, 32a/3 mit *„außer auf Grund von* Unzucht" ist sachlich gleichbedeutend mit „ausgenommen der Fall von Unzucht".

[6] So bereits *Origenes*, In Matth. XIV 24 (PG 13, 1245 f.); diese Ansicht vertreten neuestens noch *K. Stab*, Mt-Komm. (EB), z. St., und *A. Stöger*, Ich aber sage euch (München 1952), S. 50 ff.

[7] Vgl. *A. Schulz*, Die Umkehrung des Status constructus, BZ 21 (1933), 150 ff.; *Ders.*, Der Status constructus in der Geschichte der Exegese, ZAW (n. F.) 13 (1936), 270–277; vgl. auch *H. Cazelles*, DBS V 933.

[8] Vgl. *B. Zimolung*, Die Umkehrung des Status constructus, Breslau 1939; *B. Couroyer*, RB 49 (1940), 299 f. (= Rez. des vorgenannten Werkes von Zimolung); *A. Vaccari*, Bib 36 (1955), 150; *Ders.*, Riv. Bibl. Ital. 3 (1955), 103; vgl. auch *R. Schnackenburg*, Die sittl. Botschaft des Neuen Testamentes (München 1954), S. 90 (Fußnote 24), wie auch die Mt-Komm. von *Lagrange* (EtB) und *Zahn* (KNT) z. St.

[9] Diese besonders durch *A. Ott*, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (NtlA III 1–3, Münster 1911), verbreitete Auffassung wurde noch von *K. Staab* (Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sogenannten Ehebruchsklauseln [Festschr. f. E. Eichmann], München 1940; s. auch *Ders.*, Mt-Komm. [EB] zu Mt 5, 32 und 19, 9) übernommen.

[10] *M. Zerwick*, De matrimonio et divortio in Evangelio, VD 38 (1960), 199.

[11] Vgl. *Lagrange*, Mt-Komm. (EtB), z. St.

klausel bei Mt 19, 9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (wörtl. = „nicht bei Unzucht") in etwa günstig ist, wären die beiden Klauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 folgendermaßen zu interpretieren: Christus habe für den Fall des Ehebruches eines Eheteiles zwar nicht die Möglichkeit der Ehescheidung zugeben können; indes habe er diesen traurigen Fall doch nicht ganz ignorieren wollen, sondern habe ihn sozusagen ausgeklammert („der Fall des Ehebruches kann hier [leider] nicht in Betracht gezogen werden[12]"). – Diese Auffassung ist aber sachlich kaum möglich, denn nach ihr hätte Jesus sein Wissen um den Fall des Ehebruches, des klassischen Ehescheidungsgrundes, bekundet, um ihn gleichzeitig von der Debatte auszuschließen. Das hätte doch bei Zuhörern der Bergpredigt, besonders aber bei den böswilligen Diskussionspartnern von Mt 19, 3–9, fast zwangsläufig den Eindruck erweckt, als könne Jesus – trotz der unmittelbar zuvor (Mt 19, 4–6. 8) verkündigten absoluten Unzulässigkeit der Ehescheidung – gegen Ehebruch als Scheidungsgrund nichts Stichhältiges vorbringen. Damit wäre aber die vorausgehende Erklärung Christi, daß die Ehe absolut unauflöslich sei, von vornherein ihrer beabsichtigten Durchschlagskraft beraubt worden.
Der mit der Deutung der Unzuchtsklausel verbundenen exegetischen Schwierigkeit durch die Annahme, die beiden Klauseln seien erst später in den Text von Mt 5, 32 und 19, 9 eingefügt worden, aus dem Wege gehen zu wollen, geht bei der einwandfreien textkritischen Bezeugung der beiden Klauseln nicht an. Mit der heutzutage fast allgemein zugegebenen Feststellung, daß es sich bei den beiden Klauseln nicht um geschichtliche Jesusworte, sondern um Zusätze des ersten Evangelisten (oder wohl bereits der urchristlichen Verkündigung vor ihm) handelt[13], ist aber der Exeget der Auslegung der beiden Klauseln nicht enthoben, handelt es sich bei ihnen immerhin um Bestandteile der Heiligen Schrift!

Die Unzuchtsklauseln bei Mt 5, 32 und 19, 9 wurden im Laufe der Zeiten verschieden ausgelegt[14]:

A) Die *traditionelle protestantische Exegese* folgert aus der Klausel, daß im Falle des Ehebruches die Ehescheidung möglich und erlaubt sei; so zum Beispiel meinte *Schlatter*[15]: „Der Satz, die Ehe sei auch dann noch unauflöslich, wenn die Frau neben ihrem Mann auch noch mit Liebhabern verkehrt, ist schmutzig und absurd." Christus habe grundsätzlich zwar die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt; dieses Prinzip sei bei Mk 10, 11 und Lk 16, 18 niedergelegt. Es gäbe jedoch davon eine Ausnahme, und diese sei in der Klausel bei Mt 5, 32 und 19, 9 festgehalten. – Diese Auffassung ist jedoch aus folgenden Gründen unhaltbar:

1) Ihr widerspricht schon einmal der engere Zusammenhang der Klausel sowohl bei Mt 5, 32 als auch bei Mt 19, 9.

---

[12] So interpretiert *Lagrange*, a. a. O., die Unzuchtsklausel.

[13] Dies nehmen zum Beispiel an: *E. Stauffer*, ThWB I 468, Anm. 14; *F. Hauck*, ThWB IV 741, Anm. 33; vgl. auch *Hauck-Schulz*, ThWB VI 590 f. – Unter den neueren kathol. Exegeten bekennen sich dazu: *R. Schnackenburg*, Die sittl Botschaft des Neuen Testamentes, S. 91; *J. Schmid*, Mt-Komm. (RNT), ²1956, S. 103; *J. Dupont*, Mariage et Divorce dans L'Evangile, Brüssel 1959 (vgl. davon die Rez. in VD 38 (1960), S. 193–212, von *M. Zerwick*, der dort [a. a. O., S. 207 f.] ebenfalls die Annahme vertritt, daß die beiden Unzuchtsklauseln nicht von Jesus herrühren.

[14] Exegesegeschichtliche Überblicke über die Auslegung von Mt 5, 32 und 19, 9 s. bei *A. Ott*, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (vgl. o. Anm. 9!); vgl. auch *Ders.*, Die Ehescheidung im Mt-Ev, Würzburg 1939; *U. Holzmeister*, Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Mt 5, 32 und 19, 9, Bib 26 (1945), 133–146; *J. Bonsirven*, Le Divorce dans NT, Paris 1948. S. 38 ff.; *F. Vogt*, Das Ehegesetz Jesu, Freiburg i. Br. 1936, S. 11–110; s. ferner *K. Staab*, Die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. Anm. 9!), S. 432–452; *J. Dupont*, Mariage et Divorce (vgl. Anm. 13).

[15] Der Evangelist Matthäus (Komm. zum Mt-Ev), Stuttgart 1929, zu Mt 5, 32.

a) Die Stelle Mt 5, 31 f. gehört, wie eingangs bereits erwähnt wurde, zu den *Antithesen* der Bergpredigt, in denen Jesus sich durchwegs in *kompromißlosen Gegensatz* zum alttestamentlichen Gesetz stellt und dieses durch seine neue Lehre überbietet. Würde nun durch die Klausel Mt 5, 32a/3 ausnahmsweise die Ehescheidung gestattet, so hörte damit die Stelle Mt 5, 31 f. auf, eine Antithese zu sein und fiele somit aus dem sie umgebenden Rahmen völlig heraus; Jesus hätte nämlich in diesem Falle die Gesetzesbestimmung Deut 24, 1 keineswegs überboten, sondern hätte lediglich die strengere Auffassung derselben, wie sie Rabbi Schammai lehrte, wieder zu Ehren gebracht, wodurch die Ehescheidung nicht aufgehoben, sondern bloß erschwert worden wäre. (Diese Erschwerung hätte allerdings praktisch nicht viel zu bedeuten, brauchte doch die Frau – womöglich im Einverständnis mit dem Mann – nur Ehebruch zu begehen, und die beiden ihrer bisherigen Ehe überdrüssigen Ehegatten könnten sich scheiden lassen!)
b) Wäre bei Mt 19, 9 die Klausel im Sinne einer ausnahmsweise möglichen Ehescheidung gemeint, so wäre diese Ausnahme mit der unmittelbar zuvor (6b) apodiktisch ausgesprochenen absoluten Untrennbarkeit der Ehe nicht vereinbar. Unverständlich bliebe zudem die im unmittelbaren Anschluß daran (V 10) vom Evangelisten berichtete Reaktion der Jünger: Ihr erschrecktes Staunen über die im V 9 berichtete Erklärung des Meisters läßt doch wohl eindeutig erkennen, daß sie diese Erklärung im Sinne der ausnahmslosen Unauflöslichkeit der Ehe auffaßten.

2) Ebensowenig vereinbar ist die traditionelle protestantische Auffassung mit den Parallelstellen bei Mk 10, 11 und Lk 16, 18, die die Unzuchtsklausel nicht enthalten; gänzlich unvereinbar ist sie mit 1 Kor 7, 10 f. und Röm 7, 2 f., wo klar die absolute Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt wird.

3) Zu den unter 1) und 2) angeführten Schriftargumenten kommt noch folgender starker Traditionsbeweis: Bis zum Konzil von Nizäa (325) sind nicht die geringsten Anzeichen dafür nachweisbar, daß die alte Kirche die Unzuchtsklausel bei Mt 5, 32 und 19, 9 jemals im Sinne einer ausnahmsweisen Möglichkeit der Ehescheidung aufgefaßt habe[16].
Beeindruckt durch die eben angeführten Gegenargumente, suchen sich die modernen evangelischen Exegeten von der traditionellen protestantischen Deutung der Unzuchtsklausel abzusetzen[17].

---

[16] Vgl. *J. P. Anrendzen*, Ante-Nicene Interpretations on Divorce, JThS 20 (1919), 230–241. Somit ist die Vermutung von *E. Stauffer* (Die Botschaft Jesu – damals und heute, Bern/München 1951, S. 77), man habe allem Anschein nach „an der monolithischen Ehe im Sinne Jesu (Mk 10, 9) in der urchristlichen Praxis nirgends mehr festgehalten", schwerlich zu halten.

[17] Vgl. ThWB VI 591 f. *(Hauck-Schulz)*, wo die Unzuchtsklausel bei Mt 5, 32 und 19, 9 folgendermaßen interpretiert wird: „Der Sinn der Klausel ist *nicht*, dem christlichen Ehemann bei ehelicher Untreue der Frau die *Erlaubnis zur Scheidung* zu geben (Hervorhebung durch Kursivdruck nachträglich eingetragen!), sondern bei rechtlich unvermeidlicher Scheidung soll der Mann von jedem Vorwurf befreit sein, wenn die Frau durch ihre Handlungsweise die Fortführung der Ehe unmöglich gemacht hat." (Unmittelbar vorher war a. a. O. in der dortigen Fußnote 73 auf den rabbinischen Grundsatz, Sota 5, 1, hingewiesen worden: „Wie die Ehebrecherin dem Ehemann verboten ist, so ist auch sie dem Ehebrecher verboten.") – Wenn in den eben zitierten Ausführungen von Hauck-Schulz gesagt sein soll, daß in Mt 5, 32 (19, 9) dem Mann bei Untreue der Frau zwar nicht die Erlaubnis (Initiative) zur Scheidung zugesprochen werde, wogegen er sich die durch die Untreue der Frau geschaffene geänderte Rechtslage zunutze machen und so zu einer neuen Ehe schreiten könne, so bedeutet die Auffassung – praktisch gesehen – ungefähr dasselbe wie die „traditionelle" protestantische Auffassung. Oder meinen Hauck und Schulz bei „der Mann soll von jedem Vorwurf befreit sein, wenn etc.", die Unzuchtsklausel habe lediglich das seelische Schicksal der entlassenen Frau im Auge (der betrogene Ehemann brauche sich um das seelische Schicksal der von ihm entlassenen *treulosen* Frau nicht zu kümmern, wogegen er sich bei einer ohne hinreichenden Grund durchgeführten Scheidung aus dem etwaigen späteren seelischen Ruin der entlassenen Frau ein Gewissen machen müßte), während in Mt 5, 32 (19, 9)

B) Die *traditionelle katholische Auslegung* hält die Unzuchtsklauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 für echte Herrenworte, in denen Jesus dem Mann im Falle des Ehebruches der Gattin die Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens, das heißt die erstmalig von Paulus (1 Kor 7, 11) erwähnte Möglichkeit „*Trennung von Bett und Tisch*[18]", nicht aber die Ehescheidung zugestanden habe. – Gegen diese erstmalig bei *Hieronymus*[19] nachweisbare Auffassung der Unzuchtsklauseln wird mit Recht geltend gemacht, daß die Hörer der Bergpredigt die „Trennung von Bett und Tisch" nicht kannten und daher die Unzuchtsklauseln nicht in diesem Sinn, sondern nur im Sinn einer ausnahmsweisen Möglichkeit der Ehescheidung verstehen konnten. Daher ist kaum anzunehmen, Jesus habe seinen Zuhörern in den Unzuchtsklauseln die ausnahmsweise mögliche Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft – mit anderen Worten: die Trennung (nicht die Scheidung) der Ehe – zugestanden.

Man wende nicht mit P. Dausch[20] ein: Auch Paulus habe den Korinthern gegenüber auf die ihnen von Haus aus unbekannte Trennung von Bett und Tisch hingewiesen (1 Kor 7, 11) und sei dabei von ihnen richtig verstanden worden – von ihnen, bei denen die Ehescheidung sicher nicht weniger gang und gäbe war als bei den Juden. – Indes liegen die Dinge bei Mt 5, 32 und 19, 9 wohl wesentlich anders als bei 1 Kor 7, 10 f.: Zunächst ist einmal zu sagen, daß (a) in 1 Kor 7, 10 f. die Trennung von Bett und Tisch *klar* angedeutet ist, was die Vertreter der „traditionellen katholischen Auslegung" bezüglich Mt 5, 32 und 19, 9 kaum sagen können. Hätte Jesus an diesen beiden Stellen die Trennung von Bett und Tisch gemeint, so hätte er dies deutlich zum Ausdruck gebracht. Zudem (b) war die geistige Situation bei den Korinthern, die in überwiegender Mehrheit Heidenchristen waren, anders als bei den damaligen Juden: Die Juden kamen vom Gedanken der Möglichkeit einer Ehescheidung viel schwerer los als die Heiden, war doch bei ihnen die Ehescheidung in der als göttliches Recht erachteten Bestimmung Deut 24, 1 f. verankert. (c) Es darf wohl angenommen werden, daß die Korinther zur Zeit, da ihnen Paulus den Ersten Korintherbrief schrieb, im religiösen Denken bereits weiter fortgeschritten waren als die Juden, zu denen Jesus sprach, und daher – auch von diesem Standpunkt aus betrachtet – mehr Verständnis für das christliche Verbot der Ehescheidung mitbrachten als die jüdischen Zuhörer Christi.
Sich vor der in Rede stehenden Schwierigkeit etwa in die unbeweisbare Vermutung zu flüchten, Jesus habe bereits vor dem Zeitpunkt von Mt 5, 32 und 19, 9 Andeutungen über eine in Ausnahmefällen mögliche Trennung von Bett und Tisch gemacht, so daß demnach die Hörer der bei Mt 5, 32 und 19, 9 überlieferten Herrenworte in der Lage gewesen wären, die Unzuchtsklauseln im Sinne einer ausnahmsweisen Möglichkeit der (bloßen) Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft zu verstehen[21], ist kaum ein gangbarer Ausweg.

C) Durch *J. Bonsirven*[22] wurde die bereits vor ihm vorgeschlagene Auffassung[23] von „Unzucht" (πορνεία) bei Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 im Sinne einer *pseudo-ehelichen Verbindung zwischen zu nahe verwandten Personen* (inzestuöses Konkubinat) erneut pro-

---

über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Scheidung des betrogenen Mannes von der treulosen Frau nichts gesagt sei? Falls die (wohl nicht sehr klaren) Ausführungen von Hauck-Schulz im zuletzt angeführten Sinn verstanden sein wollten, so würden sie ein bemerkenswertes Abrücken von der „traditionellen" protestantischen und eine beachtliche Annäherung an die katholische Auslegung bedeuten, die – abgesehen von dem ganz vereinzelten Zeugnis des *Origenes* – die Unzuchtsklausel nie im Sinne einer ausnahmsweise möglichen Ehescheidung verstanden hat, mag sie auch bei der Auslegung dieser Klausel verschiedene exegetische Wege beschritten haben und gegenwärtig noch beschreiten.
Vgl. *Origenes*, Comm. in Matth. (PG 13, 1246): „Jam vero contra scripturae legem mulieri vivente viro nubere quidam ecclesiae rectores permiserunt, agentes contra id quod scriptum est . . . (es folgen die Zitate von 1 Kor 7, 10 und Röm 7, 3), non omnino tamen sine ratione; haec enim contra legem initio latam et scriptam, ad vitanda pejora, alieno abitrio morem gerentes, eos permisisse verisimile est." Jedenfalls gibt Origenes einwandfrei zu, daß die Ehescheidung mit nachfolgender Ehe zu Lebzeiten des verlassenen Ehegatten „agere contra id quod scriptum est" bedeutet.

[18] separatio a toro et mensa (CJC, can. 1128–1132).

[19] In Matth., zu Mt 19, 9 (PL 26, 140).

[20] Die drei älteren Evv (BNT), zu Mt 5, 32.

[21] Vgl. *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft, S. 92.

[22] Le Divorce dans NT (vgl. o. Anm. 14); vgl. auch *Ders.*, Les Enseignements de Jésus-Christ (VS), Paris [8]1950, S. 202, Anm. 3.

[23] Vgl. *Fr. X. Patrizi*, De Interpretatione S. Scripturae (Rom 1844) I 169; *P. Schegg*, Mt-Komm. (München 1878), zu Mt 19, 9; *R. Cornely*, Komm. zum 1. Kor (CSS), Paris 1890, S. 120.

pagiert. Derartige nach Lev 18, 6–18 verbotene Verwandten-„Ehen" fielen im spätjüdischen Sprachgebrauch unter den Begriff zᵉnuth, in der Sprache des Neuen Testamentes hingegen unter jenen von „Unzucht" (πορνεία); vgl. 1 Kor 5, 1; in diesem Sinn ist wohl auch „Unzucht" in der Jakobusklausel (Apg 15, 20. 29; 21, 25) und „unzüchtig" in Hebr 12, 16 gemeint. „Verwandten-Ehen" galten als „Unzuchts-Ehen". – Nach Bonsirven handelt es sich nun bei „Unzucht" in Mt 5, 32 und 19, 9 um derartige verbotene „Verwandten-Ehen", nicht aber um Ehebruch, denn – so argumentiert der eben genannte Autor – hätte der Evangelist „Ehebruch" gemeint, so hätte er wohl die im Griechischen dafür vorhandene spezielle Bezeichnung μοιχεία gewählt, nicht aber das Wort πορνεία, das, wie oben bereits erwähnt wurde, in seiner nächsten Bedeutung nicht „Ehebruch" heißt, sondern „Hurerei" (fornicatio). Demnach wären Mt 5, 32 und 19, 9 folgendermaßen zu interpretieren: Der Mann darf sich von seiner Frau nicht scheiden lassen, es sei denn, es läge eine „Unzuchts-Ehe" (zᵉnuth) vor.

Gegen diese katholischerseits derzeit sehr beliebte Interpretation[24] erheben sich jedoch einige immerhin beachtliche Bedenken: a) In Deut 24, 1 ist eine *richtige* (gültige) Ehe vorausgesetzt, nicht aber eine verbotene (und daher ungültige) „Verwandten-Ehe"; daher trifft dies wohl auch bei Mt 5, 31 f. und 19, 9 zu, worin – und zwar einschließlich der dort enthaltenen Unzuchtsklausel – auf Deut 24, 1 Bezug genommen wird. Zudem b) ist das sprachliche Argument, das für die in Besprechung stehende Interpretation als Hauptbeweisgrund angeführt wird, nicht von durchschlagender Beweiskraft: Bedeutet zwar πορνεία nicht speziell und eigentlich „Ehebruch", so wird jedoch diese Bedeutung (die πορνεία *auch* hat) durch den vorliegenden Zusammenhang nahegelegt. Vor allem aber c) wird gegen die Auffassung von „Unzucht" (πορνεία) im Sinne von „Verwandten-Ehe" mit Recht auf die dabei sich ergebende nichtssagende Belanglosigkeit der beiden Unzuchtsklauseln hingewiesen: Daß nämlich eine rechtlich nie zustande gekommene Verbindung, wie die „Verwandten-Ehe" eine ist, jederzeit geschieden werden kann (ja sogar geschieden werden muß!), ist doch zu selbstverständlich, als daß es eigens hätte hervorgehoben werden müssen[25]!

D) Auch die von *J. Sickenberger*[26] und *A. Tafi*[27] vertretene Ansicht, wonach Jesus – unbeschadet seiner prinzipiellen Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe – den damaligen Juden, die, wie angenommen wird, zum Teil in geschiedenen Ehen lebten, die Ehescheidung im Sinne der schammaitischen Auslegung von Deut 24, 1 einstweilen noch zugestanden hätte, ist kaum zu halten. Denn (a) sie geht von der sehr fraglichen Voraussetzung aus, daß logos porneias (Mt 5, 32a/3) die

---

[24] *M. Zerwick*, der – gleich *Durand* (Mt-Komm. [VS]) und *Jones* (Mt-Komm. in: A Catholic Commentary on Holy Scripture [Abkürzung: CCHS], London 1953) – diese Auffassung bisher bloß als möglich in Erwägung gezogen hatte (vgl. Zerwick, Analysis philologica, Rom 1953, zu Mt 5, 32), tritt neuestens (vgl. *Ders.* De matrimonio et divortio in Evangelio, VD 38 [1960], 193–212) entschieden für sie ein; vgl. auch a. a. O., S. 200, die dort angeführten zahlreichen Vertreter, die sich in jüngster Zeit ebenfalls für sie entschieden haben. Ihnen wäre dort noch *Benoit* (Mt-Komm. [SBJ]) ergänzend beizufügen.

[25] *Schnackenburg*, Die sittl. Botschaft des Neuen Testamentes, S. 92; *Schmid*, Mt-Komm. (RNT), zu Mt 5, 32; *Dupont*, Mariage et Divorce dans l'Evangile, S. 113. – Die von *Zerwick*, VD 38 (1962), 104, versuchte Widerlegung des oben unter (c) angeführten, u. E. ernsten Einwandes, die anschließend kurz wiedergegeben wird, dürfte kaum restlos überzeugen: Nach Zerwick wäre die Einfügung der „zenuth"-Klausel insofern sehr sinnvoll, als sie geeignet gewesen sei, die aus dem Zuhörerkreis Jesu zu erwartende Gegenfrage: „Wie steht es aber mit der Unauflöslichkeit der Ehe im Falle von zenuth?" von vornherein auszuschließen. In juridischen Dokumenten kämen ja auch zuweilen Zusatzerklärungen vor, deren sinnvoller Zweck es sei, jeder bloß denkbaren – wenn auch de facto unwahrscheinlichen – Fehlinterpretation der betreffenden rechtlichen Verfügung vorzubeugen.

[26] Die Unzuchtsklauseln im Mt-Ev, ThQ 123 (1942), 189–201; vgl. *Ders.* Zwei neue Äußerungen zur Ehebruchsklausel, ZNW 42 (1949), 202–209.

[27] Excepta fornicationis causa, VD 26 (1948), 18–26.

Wiedergabe von erwath dabar (Deut 24, 1) sei; ferner (b) baut diese Auffassung auf der von der modernen Exegese mit Recht bestrittenen Annahme auf, daß es sich bei den beiden Unzuchtsklauseln um geschichtliche Jesusworte handle; zudem (c) würde das dabei angenommene zeitbedingte Zugeständnis der Ehescheidung so gar nicht zum kompromißlosen Ton der Antithesen passen, zu denen Mt 5, 31 f. gehört.

E) Nach *A. van den Born*[28] würde bei den Unzuchtsklauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 das Gewicht nicht auf die angebliche Erlaubnis der Ehescheidung gelegt, sondern auf die den Mann belastende Verantwortlichkeit für den Ehebruch, den die entlassene Frau begehen wird, wenn sie (wie dies in einem solchen Fall in der Regel zutrifft) zu einer neuen Ehe schreitet. Demnach wäre der Sinn von Mt 5, 32 folgender: Jeder, der seine Frau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin – außer im Fall von „Unzucht" (denn in diesem Fall war sie ja bereits vor der Scheidung Ehebrecherin!). Im nämlichen Sinn wäre auch die Klausel in Mt 19, 9 zu deuten. – Gegen diese Auffassung, bei der sich die Klausel Mt 5, 32a/3 nicht auf das vorausgehend Gesagte (32a/2), sondern auf das unmittelbar darauf Folgende (32b) bezöge, spricht schon einmal die Formulierung (Anordnung) des Textes bei Mt 5, 32: Eine Ausnahme führt man erst an, nachdem man zuvor das genannt hat, worauf sich die Ausnahme bezieht, nicht aber umgekehrt; darum bezieht der Leser (und erst recht der Hörer) bei Mt 5, 32 die Klausel 32a/3 unwillkürlich auf 32a/2, kaum aber auf 32 b. (Bei Mt 19, 9 ist die Zuordnung der Klausel überhaupt nur im erstgenannten Sinn möglich, da Mt 32b [„der verschuldet, daß sie zur Ehebrecherin wird"] dort keine Entsprechung hat!) Wollte demnach der erste Evangelist sichergehen, daß die Klausel in dem von A. van den Born angenommenen Sinn verstanden werde, so hätte er dem Logion Mt 5, 32 wohl eher die Anordnung: 32a/2 – 32b – 32a/3 gegeben. Zudem könnte man – ähnlich wie gegen die vorhin unter „C)" besprochene Ansicht von Bonsirven – auch diesmal einwenden, daß bei der Auffassung von A. van den Born in der Klausel eine banale Selbstverständlichkeit ausgedrückt würde, weshalb die Klausel in diesem Fall überflüssig wäre.

F) Da keine der neueren Auslegungen der Unzuchtsklausel restlos zu befriedigen vermag, ist es nicht verwunderlich, daß man neuestens wieder auf die „traditionelle katholische Interpretation" – vgl. vorhin unter B) – zurückgegriffen und sie in modifizierter Form neuerdings vorgelegt hat[29]. Dabei ist man den Schwierigkeiten, die seinerzeit zur Absetzung der „traditionellen katholischen Auslegung" geführt haben, mit der auch in der katholischen Exegese immer mehr sich durchsetzenden Auffassung begegnet, die in den Unzuchtsklauseln Mt 32, 5a/3 und 19, 9a/3 nicht geschichtliche Jesusworte, sondern nachträgliche urchristliche Bildungen sieht. Demnach stellt Mk 10, 11 (Lk 16, 18), wo sich die Unzuchtsklausel nicht vorfindet, im Vergleich zu Mt 5, 32 und 19, 9 die ursprünglich(er)e Form des Herrenspruches über die Unauflöslichkeit der Ehe dar. Nach der in Besprechung stehenden Auffassung wird die Unzuchtsklausel (in Übereinstimmung mit der „traditionellen katholischen Interpretation") im Sinne der ausnahmsweise zugestandenen Trennung von Bett und Tisch verstanden, wobei jedoch (im Unterschied zur „trad. kath. Interpretation") die Unzuchtsklauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 als nachträgliche Einfügungen, die erst von der urchristlichen Katechese herrühren, betrachtet werden. Nach Ausweis von 1 Kor 7, 11 kam die Trennung von Bett und Tisch im Urchristentum tatsächlich als Notlösung in Fällen vor, in denen die Fortführung der ehelichen Gemeinschaft unerträglich geworden war.

Paulus hat die Trennung von Bett und Tisch sicher nicht in Korinth eingeführt, sondern sie bloß als Notlösung geduldet (aus 1 Kor 7, 11a–b hört man den Unmut des Völkerapostels über diesen zuweilen leider unvermeidlichen Notbehelf deutlich genug heraus!), wodurch diese Notlösung gewissermaßen sanktioniert wurde. (Die Parenthese 1 Kor 7, 11a–b fällt kaum unter das zuvor in 10b betonte „Gebot des Herrn"; sie ist vielmehr wohl als Äußerung der apostolischen Vollmacht, deren Paulus sich bewußt war, zu betrachten.) Wenn Paulus die Trennung von Bett und Tisch, die er allem Anschein nach in Korinth als bereits geübte Praxis vorfand, sanktionierte, so ist er hiebei über Jesu Lehre bezüglich der Ehe hinausgegangen, wie er dies auch bei der Aufstellung des nach ihm benannten Privilegium Paulinum (1 Kor 7, 15 f.) getan hat.

Naheliegenderweise wird man die im Urchristentum geübte Trennung von Bett und Tisch, die man damals auf Grund von 1 Kor 7, 11 als legale Notlösung be-

---

[28] Vgl. *Haag*, Bibellexikon, Sp. 364.
[29] *J. Dupont*, Mariage et Divorce; vgl. auch *R. Schnackenburg*, Die sittl. Botschaft, S. 92.

trachten konnte, in der pastoralen Eheunterweisung (im „Brautunterricht") der damaligen Zeit sehr bald in Verbindung mit dem Ehescheidungsverbot Jesu vorgetragen haben, indem man den Brautleuten einschärfte: „Ehescheidung ist unmöglich; höchstens Trennung von Bett und Tisch ist möglich!" *In der bei Mt 5, 32 und 19, 9 überlieferten erweiterten Fassung des geschichtlichen Ehescheidungsverbotes Jesu, das keine Unzuchtsklausel enthielt (vgl. Mk 10, 11; Lk 16, 18), dürfen wir einen Niederschlag der in der urchristlichen Katechese vollzogenen Verbindung des Herrengebotes von der unauflöslichen Ehe mit der durch Paulus sanktionierten Trennung von Bett und Tisch (vgl. 1 Kor 7, 11) erblicken.*

Zum besseren Verständnis der eben dargelegten Auffassung halte man sich die literarische Entstehung der Evangelien vor Augen, die verschieden ist von jener der Paulusbriefe: Diese wurden vom Völkerapostel diktiert (vgl. in Röm 16, 22 die Nennung des Tertius, des Schreibers des Römerbriefes). Nicht so verhält es sich beim Christuswort in unserem Evangelium. Die Evangelien stellen – neuzeitlich ausgedrückt – keine Tonbandaufnahmen der Jesusreden dar, sondern sind zunächst und unmittelbar Aufzeichnungen der *Verkündigung* (Unterweisung, Katechese) *der Urkirche von (über) Jesus*[30]. Dies bedeutet, daß uns in den Evangelien das Jesuswort entgegentritt, *so wie die Urkirche es* verstand und *in ihrer Verkündigung* (zu der auch der urchristliche Brautunterricht gehört) *darbot.* (Daß aber dieses urkirchliche Verständnis der Herrenworte ganz im Sinne Jesu war, dafür bürgt der in der Urkirche ganz besonders wirksame Heilige Geist, durch dessen Erleuchtung die Jünger Jesu, die Gründer und ersten Leiter der urchristlichen Gemeinden, die Worte ihres Meisters erst richtig zu erfassen vermochten; vgl. Joh 14, 25 f., besonders 16, 12–14.)
Wenden wir nun das eben Dargelegte auf unseren Fall an: In der urchristlichen Eheunterweisung wurde das (den Urchristen, Juden- wie Heidenchristen, sicherlich nicht leicht begreifliche) *absolute Verbot Christi der Ehescheidung* vorgetragen, wobei aber, wie wir vorhin annahmen, die von Paulus tolerierte und damit sanktionierte Trennung von Bett und Tisch als eine mit dem christlichen Sittengesetz vereinbare Notlösung wohl ständig auch erwähnt wurde. So konnte es leicht geschehen, daß man in einem gewissen Kreis von Gemeinden die im urchristlichen Eheunterricht gang und gäbe gewordene Erwähnung der ausnahmsweisen Möglichkeit einer Trennung (nicht Scheidung) einer gültig geschlossenen Ehe eines Tages als Verfügung Jesu ansah und sie im Eheunterricht auch als solche hinstellte. Dieses Stadium der urchristlichen Eheunterweisung scheint nun bei Mt 5, 32 und 19, 9 festgehalten zu sein, wo das geschichtliche Ehescheidungsverbot Jesu, das keine Unzuchtsklausel enthielt (vgl. Mk 10, 11; Lk 16, 18), mit paulinischer Notlösung der Trennung von Bett und Tisch (1 Kor 7, 11), die naheliegenderweise in den Unzuchtsklauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 gemeint ist, verschmolzen und in Form eines Herrenwortes dargeboten erscheint[31].

Demnach ist die Unzuchtsklausel bei Mt 5, 32 und 19, 9 wohl auf heidenchristlichem Boden entstanden; in judenchristlichem Milieu wäre die Entstehung der im Sinne einer ausnahmsweise möglichen Trennung von Bett und Tisch verstandenen Klausel schwerlich denkbar (vgl. oben, Absatz B!). Die Urschrift des ersten Evangeliums, die nach der alten Überlieferung vom Apostel Matthäus in „hebräischer" (das heißt wohl: aramäischer) Sprache verfaßt wurde[32], dürfte die beiden Klauseln 5, 32a/3 und 19, 9a/3 noch nicht enthalten haben; vielmehr war es wohl erst der (vom Apostel Matthäus höchstwahrscheinlich verschiedene) Verfasser unseres griechischen Matthäusevangeliums, der die um die Unzuchtsklausel nachträglich erweiterte Fassung des Ehescheidungsverbotes Jesu von der urchristlichen Verkündigung (Katechese) in seine Aufzeichnung der Frohbotschaft übernahm.

In 1 Kor 7, 11, wo auf die Möglichkeit einer Trennung von Bett und Tisch angespielt wird, ist von Ehebruch als Trennungsgrund allerdings nicht die Rede. Paulus wird neben Ehebruch sicherlich auch andere Trennungsgründe vor Augen gehabt haben, zum Beispiel die Xanthippenatur oder die Verschwendungssucht der Ehefrau. Wenn der Verfasser unseres griechischen Matthäusevangeliums, der – im Unterschied zum Apostel Matthäus – für einen weit über die Grenzen Palästinas hinausreichenden universalen Leserkreis schrieb (sonst hätte er keine Veranlassung gehabt, das ursprünglich aramäisch verfaßte erste Evangelium in Griechisch, der damaligen Weltsprache, herauszugeben), in den beiden Klauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 *nur Ehebruch* („Unzucht") als Trennungs-

---

[30] Vgl. *F. Zehrer*, Einführung in die synoptischen Evangelien, S. 156 f. (Nr. 331).
[31] Vgl. *F. Zehrer*, Die synoptische Frage – heute, Bibel und Liturgie (Klosterneuburg), 35 (1961/62), S. 82–95, näherhin S. 92 f.
[32] Vgl. *F. Zehrer*, Einführung, S. 20 ff. (Nr. 59–61).

grund nennt, dann wohl deshalb, weil eheliche Untreue zu allen Zeiten die am meisten vorkommende Ursache für das Zerbrechen von Ehen war. Und wenn kontextgemäß in den beiden Klauseln *nur* der Ehebruch *der Frau*, nicht aber auch des Mannes als Trennungsgrund ins Auge gefaßt wird, so hängt dies mit der unmittelbar vorausgehend (Mt 5, 32 bzw. 19, 7) zitierten Stelle Deut 24, 1 zusammen, wo eben nur von der Entlassung der Frau durch den Mann die Rede ist. (Nach dem Wortlaut des mosaischen Gesetzes [Deut 24, 1] hatte nur der Mann die Möglichkeit, die Ehescheidung zu verlangen, nicht auch die Frau[33].) Was von der Frau gilt, gilt natürlich in gleicher Weise auch vom Mann, wie dies der zweite Evangelist in dem wohl von ihm persönlich stammenden Zusatz Mk 10, 12, in dem er das in Mk 10, 11 wiedergegebene Herrenlogion von der Ehescheidung sinngemäß erweitert, ausdrücklich betont[34].

Unsere Untersuchung über die Unzuchtsklauseln bei Mt 5, 32 und 19, 9 ergibt mit einwandfreier Deutlichkeit, daß diese Klauseln keinesfalls im Sinne einer ausnahmsweise möglichen Ehescheidung verstanden werden können. Wie wir sahen, ist die gegenteilige protestantische Auffassung (s. o. A) wegen des absoluten Verbotes der Ehescheidung bei Mk 10, 11 (Lk 16, 18), 1 Kor 7, 10 f. und Röm 7, 2 f. unhaltbar; zudem steht ihr der nächste Kontext von Mt 5, 32 und 19, 9 entgegen. Da aber die Evangelien – nicht weniger als die Paulusbriefe und die übrigen Schriften des Neuen Testamentes – die *urchristliche Verkündigung* wiedergeben und somit den Niederschlag der religiös-sittlichen Geisteshaltung des Urchristentums darstellen, so ergibt sich daraus, daß im urchristlichen Zeitalter die absolute Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Ehe ebenso einheitlich wie entschieden vertreten wurde, wodurch die Annahme ausscheidet, daß die auf urchristlichem Boden nachträglich entstandenen Unzuchtsklauseln Mt 5, 32a/3 und 19, 9a/3 im christlichen Altertum im Sinne einer ausnahmsweise möglichen Ehescheidung verstanden worden sein könnten. Daß bei dieser Sachlage weder der Papst noch das Konzil das absolute Ehescheidungsverbot Jesu auch nur einschränken könnten, liegt auf der Hand.

Spott gegen die Religion

Von Reinhold Wick

Wer als Hausmissionar Tag für Tag mit Abseitsstehenden und Abgefallenen zu tun hat und den Gründen ihrer religiösen Fehlhaltung nachforscht, erfährt immer wieder, welche Rolle darin die versteckte oder auch offene Verspottung des Glaubens und der Gläubigen spielt. Schon im Paradies bediente sich der Versucher des Spottes, um gegen Gottes Gebot anzukämpfen. Moses und Aaron müssen sich gegen die Leugner ihres gottgegebenen Priestertums zur Wehr setzen. David wird von Semei mit Schimpf und Schande überhäuft. Herodes verhöhnt den Herrn durch ein Spottgewand. Paulus wehrt sich gegen seine Spötter. Nicht anders erging es der Kirche im Laufe der Jahrhunderte. Die Humanisten verspotteten, verdächtigten und schädigten sie, desgleichen die französischen Enzyklopädisten, die Nationalsozialisten wie die Kommunisten. Wenn heute diesseits des Eisernen Vorhanges der offizielle Kampf gegen Religion und Kirche weithin abgeebbt ist, so ist

---

[33] Nach rabbinischem Recht konnte allerdings auch die Frau vor Gericht die Scheidung begehren, wenn eine Krankheit oder ein Beruf des Mannes Widerwärtigkeiten im Gefolge hatten, bei denen der Frau die Fortsetzung ihrer bisherigen Ehe nicht zugemutet werden konnte, zum Beispiel wenn der Mann aussätzig wurde oder den „anrüchigen" Beruf eines Hundekotsammlers, Gerbers oder Kupferschmelzers ergriff; vgl. *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1. Bd., S. 318.

[34] Ob die dem Qumran-Geist nahestehende Damaskusschrift in IV 20 f. und XIII 17 ein Verbot der Ehescheidung enthält, ist bei der Unklarheit der Ausdrucksweise an den beiden genannten Stellen, wozu bei XIII 17 noch die fragmentarische Überlieferung des Textes kommt, nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Vgl. *J. Maier*, Die Texte vom Toten Meer (2 Bände, München 1960), Bd. 1 (Texte), S. 52 und 63; Bd. 2 (Anmerkungen), S. 48 und 59.

das der gemeinsamen Abwehr aller christlichen Bekenntnisse zu verdanken, die gegen die atheistische Front Stellung bezogen haben. Auch die christliche Einstellung vieler Staatsführer im europäischen und amerikanischen Raum trug dazu bei. Nicht zuletzt errang die Kirche durch das Wirken der letzten Päpste weltweite Achtung und Sympathie, die sie seit Jahrhunderten nicht mehr besaß. Aber, was man sich heute öffentlich kaum mehr erlauben darf, das wird in Büchern, Zeitschriften, Schaustücken, vor allem in der Begegnung von Mensch zu Mensch weiter gehandhabt: Verspottung des Religiösen.

Das Genre der Spötter.

Es gibt primitive Spötter, geistlose Nachbeter, die begierig jeden Schlager aufgreifen und nachschwätzen. Wie meist die Spötter, so sind auch sie wenig tapfer und verstummen schnell, wenn man ihnen entgegentritt. Wie Frösche beenden sie dann ihr Konzert und tauchen im Sumpfe unter. Gefährlicher sind gebildete Spötter, die unter der Tarnkappe der Wahrheitssuche, im Namen der Wissenschaftlichkeit ihre Ziele verstecken. Ihre negative Einstellung zu Glaube und Religion wird mit scheinbar einleuchtenden Argumenten belegt. Dabei erlebt man freilich nicht selten, daß selbst akademisch Gebildete, die auf ihren Bildungsstand pochen, mit höchst primitiven Schlagern arbeiten, die man Ungebildeten weniger schwer anrechnen kann. Unkenntnis der Sache ist häufig Quelle des Spottes. Unkenntnis entschuldigt aber nicht, sie sollte eher warnen, sich des Urteils zu enthalten, weil man nicht sachkundig ist. Wer das nicht berücksichtigt, vergeht sich mit seinem Spott gegen die primitivsten Anstandsregeln. Solche Spötter sind keine edlen Menschen. Dagegen verfehlen sich auch Gebildete, wenn sie Begriffe, Anschauungen, Urteile unbesehen so übernehmen, wie sie einmal vor Zeiten geprägt und in Kurs gesetzt wurden, ohne sich selber über Sinn und Inhalt vergewissert zu haben.

Zu den heftigsten und verbissensten Spöttern zählen die Gestrauchelten, Abgefallenen. Mit dem Brustton der Überzeugung wollen sie den anderen weismachen, daß sie durch ihren Abfall nichts verloren, sondern nur gewonnen hätten. Sie mimen Ruhe und Sicherheit, die sich freilich als krampfhaft gespieltes Theater erweist, das die Stimme ihres Gewissens nicht zum Schweigen bringen kann. Auch sozial Bedrängte und Verhetzte verfallen leicht den üblichen, seichten Schlagern und spotten über die Geldgier der Geistlichen, über die soziale Rückständigkeit der Kirche, über den Kapitalistenschutz der Religion und dergleichen mehr. Oft sind es gerade ältere Jahrgänge, die teilweise noch einen harten Kampf um soziale Besserstellung durchfechten mußten, die in diese Kerbe schlagen.

Den jungen Menschen machen andere Motive zum Spötter. Er will um jeden Preis erwachsen sein und etwas gelten, darum weicht er allem aus, was ihn in den Augen der anderen als inferior und rückständig erscheinen ließe. In diesem Alter gilt Dummsein und für Dummgehaltenwerden als größte Schmach. Wenn darum Jugendliche in Gesellschaften geraten, die das Religiöse verspotten, so werden sie lieber mit den Wölfen heulen und sich als Angeber im Schlechten aufspielen, als dagegen Stellung beziehen und sich einer Abwertung bei Kollegen und Vorgesetzten aussetzen. Oft fürchtet der junge Mensch, sich sozial unmöglich zu machen, und tatsächlich geht der Spott auch darauf aus, den Angefeindeten in der Gemeinschaft zu isolieren und zu verfemen. Nicht selten ist es Großmannssucht der jungen Menschen, die das areligiöse Verhalten vieler Gebildeten nachahmen. Auch moralische Konflikte erklären ihr Verhalten; die religiöse Krise und das Heulen mit den Wölfen ist oft der Schlußpunkt nicht gemeisterter sexueller Probleme. Man erträgt den Glauben nicht mehr und verdient ihn auch nicht mehr.

Gefährlichkeit des Spottes.

Unsere Zeit hat ganze Städte, die Arbeit von Jahrhunderten, in einer einzigen Stunde in Schutt und Trümmer gelegt. So kann auch der Spott das, was Jahre und Jahrzehnte an religiösen Werten in einem Menschen aufbauten, mit einem Schlag zunichte machen. Kein Gift ist wirksamer als der Spott. Er wirkt wie Zyankali, das augenblicklich das Blut gerinnen läßt und das Leben auslöscht. C'est le ridicule qui tue, sagt der Franzose. Spott will immer destruktiv wirken, stets zerstören. Er zielt darauf ab, dem Heiligen den Nimbus des Erhabenen, Großen, Überragenden zu nehmen, zu nivellieren. Er versucht, die Träger religiöser Überzeugungen an der empfindlichsten Stelle zu treffen, indem er den Inhalt ihrer Überzeugung entwertet und ihr Bekenntnis als eines denkenden, reifen und aufgeschlossenen Geistes unwürdig hinstellt. Und selbst wo er dieses Ziel nicht erreicht, hofft er doch – nach dem alten Rezept: Lüg nur darauf los, es bleibt immer etwas hängen –, im Attakierten Zweifel zu wecken und den bisher unentweihten Glanz der Dinge zu trüben.

Reaktion auf die Verspottung des Religiösen.

Der Spott geht darauf aus, Dinge und Werte, die der Angegriffene schätzen und ehren lernte und zu denen er aus Überzeugung stehen will, als unwahr oder unsinnig hinzustellen. Die Reaktion darauf erfolgt je nach der Stärke des Betroffenen. Werden die Pfeile des Spottes aus der Masse heraus auf den einzelnen geschossen, so bedarf es starken Mutes und großer Standfestigkeit, um gegen sie zu bestehen. Jugendliche erliegen leichter als Erwachsene, Männer eher als Frauen. Das war schon am ersten Karfreitag der Weltgeschichte so. Menschenfurcht ist eine typische Männerkrankheit. Geistig überlegene Männer können Spöttern gegenüber das ganze Rückgrat verlieren, wehrlos und hilflos dastehen. Weil der Mensch ein ausgeprägtes Wertbewußtsein hat und nichts mehr fürchtet, als geistig abgewertet zu werden, darum sucht er allem zu entgehen, was seinen Wert mindert. Der Männerstolz verträgt nichts weniger als ein Nichternstgenommenwerden, ein Sichlächerlichmachen. Auf den ersten Anhieb eines Spötters gibt er klein bei, nur um in Ruhe gelassen zu werden, um seine Berufskollegen nicht zu reizen, um in ihrer Umgebung nicht aufzufallen. Die abklingende religiöse Aktivität so vieler Männer hat bestimmt hier ihre Ursache, auch wenn sie es nicht zugeben. Gegen den Strom schwimmen, gehört zum Schwersten im menschlichen Leben. Schon Christus mußte den fehlenden Mannesmut seiner Apostel beklagen.

Das weibliche Geschlecht verhält sich im großen und ganzen strammer und standfester als die Männer. Es kann mit der ganzen Leidenschaftlichkeit, die ihm eigen ist, auf den Spott reagieren, wie es andererseits als Angreifender ebenso leidenschaftlich und grimmig auftreten kann. Es ist dann auch mehr zu fürchten als die Männerwelt, die eher einer Entgegnung zugänglich bleibt. Habe in der Hausmission den Mut und die Treffsicherheit bewundert, mit der Frauen und Mädchen einen Schlager zerzausten und ad absurdum führten. Begreiflich, daß ich auch die ganze Leidenschaftlichkeit mancher Frauen zu spüren bekam, die als Angreifende mir gegenüberstanden und ihre Haltung mit einem spitzen, giftigen Spottwort zu rechtfertigen suchten.

Junge Menschen, die in gemischt religiöser Umgebung aufgewachsen sind, tun sich leichter als andere, die aus keimfreier religiöser Isolierung heraus sich plötzlich nie gehörten Angriffen und Spöttereien ausgesetzt sehen. Neben durchaus tapferen und einsatzbereiten Jugendlichen aus solchen Verhältnissen, die sich nicht aus der Bahn werfen lassen, sondern geschickt und mutig ihre Position verteidigen mit einem rechten Wort der Entgegnung, gibt es andere, die oft leichter und schneller als man vermuten sollte, auf ein paar spöttische Bemerkungen hin bereits unsicher werden und kapitulieren. Sie sind oft zu wenig vorbereitet für diese Situationen.

Heute, wo wir damit rechnen müssen, daß viele junge Menschen aus religiöser Umgebung einmal in ganz anders geartete Verhältnisse geraten, müßte eine gewisse Vorschulung für solche Situationen geschehen. Ohne ein gewisses geistig-religiöses Rüstzeug vermag der Jugendliche in diesen Lagen nicht zu bestehen. Vor allem müßte ihn eine so feste Grundhaltung erfüllen, daß er durch nichts aus der Bahn geworfen wird. Unter den Opfern des „akademischen Spottes" finden sich viele Gebildete. Sie haben in den Jahren ihres Studiums an der Hochschule, schneller als man es bei denkenden Menschen annehmen sollte, die religiöse Praxis eingestellt, sei es aus Begeisterung für ihren wissenschaftlich überlegenen Professor, der bei Gelegenheit spöttische Bemerkungen über Religion und Religiosität fallen ließ, sei es wegen eines bloßen jurare in verba magistri. Solche leben oft ihr Lebtag distanziert von der Kirche.

Überwindung des Spottes.

Was sich in Büchern an „akademischem Spott" findet, ist oft nicht ohne weiteres zu entdecken und noch weniger leicht zu erledigen, besonders wenn es sich in geistreichen Sätzen präsentiert, überlegenes Wissen zur Schau trägt und in die Hände unreifer Jugendlicher gespielt wird. Gott weiß, wie vielen ihr ganzes ungesichertes und zu wenig festgefügtes Glaubensgebäude eingestürzt ist durch das Lesen der Bücher des „großen Spötters" Voltaire, des ewigen Verneiners Nietzsche, des moralischen Nihilisten André Gide und vieler anderer. Hier liegt für die meisten Menschen die Rettung in der Flucht. Sobald die sittliche oder religiöse Gefährlichkeit eines Buches erkannt wird, verpflichtet das Gewissen zur Beendigung der Lektüre.

Spott- und Schlagworte, die in der Öffentlichkeit kursieren wie das Kleingeld, werden meist zu tragisch genommen. Kaum etwas entwaffnet so sicher und endgültig, als wenn man sie möglichst ignoriert, anstatt darauf zu reagieren. Kleine Kinder läßt man ausschreien, als ob man sie nicht hörte, dann greifen sie nicht mehr so schnell zu diesem Mittel, weil es bei den Erwachsenen nicht verfängt. Oft ist es angebracht, ohne auf den Inhalt der spöttischen Bemerkung einzugehen, einfach die Waffe umzudrehen und den Angreifer selbst lächerlich zu machen. Gerade weil er den Überlegenen spielen will, muß man ihm zeigen, daß er dazu gar nicht berechtigt ist. „Wenn du so lang wärest wie dumm", sagte ein mit Spott übergossener Arbeiter zu seinem ihn angreifenden Kollegen, „dann könntest du den Mond kniend malen" – und hatte die Lacher auf seiner Seite.

Spötter wollen klein machen und erledigen! Man muß also die Antwort so formulieren, daß am Ende sie selber klein werden und erledigt scheinen. Die Tatsache, daß Schlager ein zähes Leben haben und immer wieder hervorgezogen werden, ist allbekannt. Schon Goethe sagte: „Wer kann was Dummes, wer was Rechtes sagen, das nicht die Vorwelt schon erdacht?" Darum nützt der Hinweis, daß Spötter ihre Waffen aus alten Truhen beziehen, immer, gerade weil sie sich so gern auf ihre neuzeitliche und zeitaufgeschlossene Denkart berufen. Tatsächlich erledigt man Spötter nie schneller und gründlicher, als wenn man sie mit der gleichen Waffe schlägt, mit der sie angreifen. In keinem Fall darf man sich durch Spottreden imponieren lassen. Man meint oft von einem, er sei feist, indes ist er nur geschwollen. Vielfach hilft eine humorvolle Reaktion, sie entwaffnet am ehesten und besten. Leuten, die vom Fahrrad oder vom Lastwagen herunter mir ihre Bemerkungen zuriefen, habe ich oft damit geantwortet, daß ich ihnen mit meinem Käppchen zuwinkte und lachte. Der Erfolg war, daß auch meine „Angreifer" regelmäßig in frohes Gelächter ausbrachen. Religiös Abgestandenen, die während des Krieges gern den Spruch wiederholten: „Der Papst könnte doch den Krieg verhüten, denn er hat alle Katholiken so fest in der Hand, daß sie ihm

ohne weiteres gehorchten, wenn er ihnen den Kriegsdienst verböte", gab ich gern lachend zur Antwort: „Ja, besonders Sie."
Spötter wollen immer eine innere Unruhe und Unsicherheit verdecken. Die Dinge, die sie ins Feld führen, sind nie die Ursache ihrer Nervosität und ihres Spottes; sie sind nur die Vorwände, hinter denen sich der eigentliche Grund verbirgt. Diese Tatsache nahm ich im Kurzgefecht mit Spöttern gern als Mittel, um sie zum Schweigen zu bringen. „Ich sehe diese Spöttereien immer an als eine Einladung zu helfen, als einen Schrei des Herzens nach dem, was man einst besaß und wieder besitzen möchte, als ein Verlangen nach dem, was man bisher nicht besaß, aber gern besitzen möchte. Denn der Mensch findet nur Ruhe in einem guten Gewissen, das heißt in Gott. Sobald Ihre Seele wieder in Ordnung ist, werden Sie spontan aufhören zu spotten." Spötter tragen eine Tarnkappe, die den wahren Menschen in ihnen verbirgt. Der Spott ist Ausdruck eines unruhigen, unsicheren, meist auch eines vergewaltigten Gewissens. Daher operiert man auch selten mit ernsthaften und ehrenhaften Argumenten. Der Zweck heiligt da die Mittel, so daß man die Dinge nicht erst auf ihren Wahrheitsgehalt prüft. Weil der Teufel nicht gut ist, darum hat er ein Interesse, daß andere auch nicht gut seien; weil er unten sitzt, darum will er jene, die oben sitzen, herunterholen. Man greift zum Mittel des Angriffes, um selbst nicht angegriffen zu werden, man entwertet, um selbst nicht entwertet zu werden. Man stellt eine Karikatur des Glaubens auf, um selbst nicht als Karikatur dazustehen.
Meist nützt es, wenn man auf die Quellen des Spottes hinweist. Bei religiös Abgeirrten ist oft das schlechte Gewissen Quelle ihrer Anwürfe. „Sie sagen, daß bei uns Katholiken etwas nicht stimme. Ich könnte wohl den Vorwurf umdrehen und sagen: Bei Ihnen stimmt nicht alles. Wer ein gutes Gewissen hat, der redet nicht so. Nur wer mit seiner Familie zerfallen ist, spricht gegen sie. Sonst nimmt sie jeder in Schutz und steht zu ihr trotz der Fehler, die überall gemacht werden. Was ist in Ihrem Leben vorgefallen, daß es so weit mit Ihnen gekommen ist? Vergessen Sie nicht: Nur im Gewissen Belastete spotten über Heiliges und Dinge, die ihnen heilig sein sollten. Schon allein das ‚Entlastungsgesetz' des Seelenlebens arbeitet unablässig daran, überragende Inhalte zu nivellieren und aus dem Bewußtsein zu verdrängen."
Es darf freilich nicht dabei sein Bewenden haben, daß man den Spöttern entgegentritt, sie mundtot macht und erledigt. Immer wieder muß in Wort und Ton die Tendenz mitschwingen, sie zu einer anderen Haltung zu bringen. Eines Tages bemerkte ich auf der Straße, wie der Fahrer eines großen Lebensmittelgeschäftes an der Türe einer Filiale stehend die Lehrmädchen herausrief und sich mit ihnen über mich lustig machte. Ich drehte mich um, ging geraden Weges auf das Geschäft zu und stellte den Fahrer (die Mädchen hatten sich gleich in den Laden verzogen). „Haben Sie es gemütlich?" begann ich. „Wie ich hörte, ging es um mich. Was würde Ihr Chef sagen, wenn ich ihn jetzt anrufen und mich über Sie beschweren wollte?" Der Mann wurde verlegen und brachte kein Wort heraus. „Sie können versichert sein, daß ich es nicht tun werde, denn Sie haben es bestimmt nicht so bös gemeint. Aber etwas weh tut es mir doch. Soweit ich mich erinnere, sah ich Sie noch nie in meinem Leben und tat Ihnen noch nie etwas zuleide, so daß ich schwer verstehen kann, warum Sie diese jungen Mädchen aufreizen, um über mich zu spotten. Aber machen wir keine Geschichte daraus. Ich gebe Ihnen meine Hand, und wenn wir uns wieder einmal sehen, wollen wir einander freundlich grüßen." „Entschuldigen Sie", sagte darauf der Fahrer, „es war wirklich nicht bös gemeint, und ich bin froh, daß Sie es auch nicht so tragisch aufgenommen haben. Ich werde Sie in Hinkunft grüßen." Die beiden Ladenmädchen hatten mein Gespräch mit dem Fahrer hinter der Tür belauscht und waren nicht wenig erschrocken, als ich nun in das Geschäft eintrat, etwas kaufte und ihnen dabei sagte: „Ich würde

das nicht mehr tun an Ihrer Stelle. Wissen Sie, Takt und Anstand erhält Ihnen die alten Kunden und erwirbt Ihnen neue, wie Sie sehen." Darauf entschuldigten sich die beiden, und sie grüßten mich seither jedesmal, sooft ich an ihrem Geschäft vorbeikam. Ich schaute aber auch jedesmal hinein.

Eine von Anfang an gezeigte stramme Haltung ist immer Schutz den Spöttern gegenüber. 1875 machte der Berliner Zoologe Möbius an einem Hecht Untersuchungen über die Intelligenz der Fische. „Ein Hecht, der alle kleinen Fische verschlang, die man in das von ihm bewohnte Aquarium setzte, wurde durch eine Glasscheibe von den übrigen darin befindlichen Fischen abgetrennt. Fuhr er nun mehrmals auf diese los, so stieß er jedesmal mit den Kiefern gegen die Scheibe, und zwar manchmal so heftig, daß er wie tot auf dem Rücken liegen blieb. Er kam aber wieder zu sich und wiederholte seine Raubanfälle, jedoch immer seltener. Nach drei Monaten hatte er diese ganz eingestellt. Nachdem er ein halbes Jahr lang abgesperrt gewesen war, wurde die Glasscheibe des Aquariums entfernt, und der Hecht konnte sich wieder frei zwischen den Fischen des Aquariums bewegen. Er schwamm auch sogleich wieder auf sie los, packte aber keinen, sondern machte stets ungefähr einen Zoll weit vor ihnen halt und begnügte sich damit, bei den Fütterungen mit ihnen, das Hergeworfene zu teilen. Er war also dressiert, die ihm bekannten Mitbewohner des Aquariums zu schonen. Wurde aber ein fremder Fisch ins Aquarium gesetzt, so respektierte er diesen nicht, sondern verschlang ihn sofort." Diese Glasscheibe ist eine von der ersten Stunde der Begegnung mit Spöttern eingenommene feste Haltung. Dann werden die Spötter, nachdem sie sich einige Male das lose Maul zerschlagen haben, eines Tages – vielleicht schneller als der Hecht – sich ruhig verhalten und verstummen und es mit solchen „Fischen" nicht mehr versuchen.

Schrift und Tradition — eine Quaestio disputata[1]

Von Walter Kasper

I.

J. R. Geiselmann hat mit seinen Forschungen zur Lehre von der Tradition die wohl bedeutendste und folgenschwerste theologische Kontroverse der Nachkriegszeit ausgelöst. Die Auseinandersetzungen sind noch keineswegs beendet. Nach wie vor wirft die Tradition und ihre Funktion in der Kirche extra wie intra muros eine Wolke von Verwirrungen und Mißverständnissen auf. In dieser Situation ist es im Interesse eines sachlichen Gesprächs sehr zu bedauern, daß es bereits in einem sehr frühen Stadium der Diskussion zu simplifizierenden Frontenbildungen und zu einer „Politisierung" der Fragestellung gekommen ist[2]. Dazu sind auch solche vereinfachende Gegenüberstellungen wie zwischen Ein- und Zwei-Quellen-Theorie, Suffizienz oder Nichtsuffizienz der Schrift, oder gar die Abstempelung eines Standpunktes als Sola-scriptura-Lehre zu rechnen.

---

[1] Zu Heribert Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen. (224.) Hans-Driewer-Verlag, Essen 1963. Kart. DM 16.80.

[2] Einen Überblick über die Diskussion geben: J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1/4). Freiburg i. Br. 1962; J. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (Quaestiones disputatae. Bd. 18). Freiburg i. Br. 1962; H. M. Köster, Der Stand der Frage über das Verhältnis von Schrift und Tradition unter Berücksichtigung der Mariologie, in: Schrift und Tradition, hrsg. von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Essen 1962, 11–36; W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Bd. 5). Freiburg i. Br. 1962, 1–8, 158, Anm. 21. De Scriptura et Traditione. Rom 1963, bes. 87–112.

Die Veröffentlichung von H. Schauf bedeutet hier einen wirklichen Fortschritt. Jedermann wird zwar von dem einstigen Schüler und gegenwärtigen Mitarbeiter des P. Sebastian Tromp erwarten, daß er sehr entschieden den Standpunkt der nachtridentinischen Schultheologie vertritt, eine inhaltliche Suffizienz der Schrift ablehnt und sich damit nachdrücklich von den Forschungsergebnissen J. R. Geiselmanns absetzt. Trotzdem bedeutet die Arbeit von H. Schauf nicht nur die Bekräftigung eines bereits bekannten Standpunktes, sondern auch eine gewisse Auflockerung der festgefahrenen Diskussion.
Den Hauptteil seiner Schrift bildet eine umfangreiche Dokumentation aus einer Fülle nachtridentinischer Katechismen; damit will Schauf die Quellenbasis der Diskussion erweitern (5) und zugleich seinen eigenen Standpunkt stützen. Die eigene Meinung des Verfassers und seine Auseinandersetzung hauptsächlich mit J. R. Geiselmann und Bischof P. Rusch kommt in einer Einleitung und in zwei Nachworten zum Ausdruck. Diese von Wiederholungen nicht freie Darstellungsweise erschwert es unnötig, Schaufs eigenen Standpunkt jeweils eindeutig feststellen zu können. Dankbar seien aber folgende die Diskussion etwas klärende Punkte genannt:

1. Schauf macht immer wieder auf Differenzierungen aufmerksam, mit denen die „konservative" These vertreten wird (11 ff., 205 f., 210 f.). Er stellt mehrfach mit Recht fest, daß auch dieser Standpunkt neben bzw. über einzelnen nicht in der Schrift enthaltenen Traditionen eine die Schrift und diese traditiones übergreifende traditio kennt[3]. Damit kann er den Vorwurf einer rein mechanischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition zurückweisen (11).

2. Schauf verlagert das Schwergewicht seiner Beweisführung von der Interpretation des Tridentinums und des Vaticanums I. auf das Zeugnis des allgemeinen und ordentlichen Lehramtes. Bezüglich des Tridentinums hält er zwar die Ergebnisse Geiselmanns keineswegs für erwiesen, im Gegenteil, er stellt sich eindeutig hinter die Ausführungen von H. Lennerz (13 ff., 204, 212), aber er gibt doch zu: „Über der Interpretation des Tridentinums liegt im Hinblick auf die Frage nach der inhaltlichen Insuffizienz der Hl. Schrift ohne Zweifel ein merkwürdiges Dunkel" (14). Dieses vorsichtige Urteil bedeutet faktisch doch eine weitgehende Annäherung, denn auch J. R. Geiselmann ist der Überzeugung, daß die Lehre von einer relativen(!) inhaltlichen Suffizienz der Schrift keineswegs aus dem Tridentinum bewiesen werden könne. Seine Meinung, daß das Konzil hier nichts entschieden habe und einer Entscheidung ausgewichen sei[4], scheint sich faktisch also auch bei seinen Gegnern durchzusetzen.

3. Schauf will von der historischen Frage zur Wahrheitsfrage übergehen (5, 18). Diese scheint ihm durch das allgemeine ordentliche Lehramt der Kirche entschieden zu sein. Bei aller Kritik an dieser These wird man angesichts des von H. Schauf vorgelegten Materials immerhin soviel zugestehen müssen, daß der nachtridentinischen Tradition ein erhebliches Gewicht beizumessen ist. Man wird eine jahrhundertelang in der Kirche sehr gängige Lehre nicht so ohne weiteres als bloßes

[3] Einen ausführlichen Nachweis für die Ansätze einer mehr organischen Verhältnisbestimmung innerhalb der traditionellen Theologie versuchte der Verfasser in der Anm. 2 genannten Arbeit (S. 29–47, 156–168, 357–362, 399 f., 413–422) zu geben.

[4] J. R. Geiselmann, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: Una sancta 11 (1956) 139; Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. von M. Schmaus. München 1957, 162 f., 165; Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem, in: Roesle-Cullmann, Begegnung der Christen. Stuttgart-Frankfurt a. M. 1960, 141 f. – Ein Ähnliches gilt für das Vaticanum I., das sich für keine der beiden Meinungen als eindeutige Beweisquelle anführen läßt, weshalb H. Schaufs Kritik (16, Anm. 18) an meiner Darstellung zu viel fordert.

Mißverständnis abtun können (22 ff.)[5]. Ebenso wäre es ungeschichtlich gedacht, wollte man einfach hinter die nachtridentinische Tradition zu einem angeblich besseren Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition in der patristischen und mittelalterlichen Theologie zurückkehren. Eine solche Utopie wird jedoch am wenigsten von J. R. Geiselmann vertreten. Er sieht in den Entscheidungen des Tridentinums einen echten Fortschritt zur Klärung des Traditionsbegriffes. Die gegenwärtige Theologie hat nach ihm nicht die Aufgabe, die nachtridentinische Theologie zugunsten der früheren Überlieferung einfach auszuscheiden, sondern „beide Traditionsströme dialektisch miteinander auszugleichen, wie das zuletzt Joh. Ev. Kuhn getan hat[6]".

4. Mit Recht macht H. Schauf mehrfach darauf aufmerksam, daß sehr vieles darauf ankomme, wie weit oder wie eng man den Begriff des Enthaltenseins fassen will (25 ff., 186 f., 203, 205 f., 207, 210). Handelt es sich um ein beweisbares Enthaltensein aller Glaubenswahrheiten in der Schrift, so daß man sie alle aus dem Wortlaut der Schrift deduzieren und durch eine vernünftige Exegese erheben kann, oder geht es bloß darum, daß alle Glaubenswahrheiten wenigstens ihrer ratio seminalis nach in der Schrift enthalten sein müssen (27)? Geht es um ein regelrechtes Schriftargument oder genügt auch ein Schriftfundament? „Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß hier aneinander vorbeigeredet wird" (25). Mit Recht stellt Schauf fest, daß die Behauptung eines beweisbaren Enthaltenseins aller Glaubenswahrheiten in der Schrift, diese zum „Tummelplatz wilder Exegese" machen würde, „die bei den Getrennten nur Abscheu, Verachtung und Ablehnung hervorrufen kann" (207). Damit wäre in der Tat weder der Heiligen Schrift noch dem ökumenischen Gespräch auch nur das Geringste gedient. Gegen ein Enthaltensein aller Glaubenswahrheiten in einem weiteren Sinn scheint Schauf keine Bedenken zu haben (25 ff., 186 f., 205 f., 210). Zu fragen ist dann nur, ob denn Schauf nicht ein Phantom von seinem Gegner aufgestellt hat. J. R. Geiselmann geht es doch in allen seinen Schriften gerade um das Anliegen, die Notwendigkeit einer lebendigen, die Schrift interpretierenden Tradition zu erweisen; ausdrücklich betont er, die Schrift enthalte alle Wahrheiten des Glaubens nur in relativer Vollständigkeit, das heißt wenigstens den Prämissen, dem Anknüpfungspunkt nach, im Prinzip und in Andeutungen[7].

---

[5] Ähnlich schon H. Lennerz, Sine scripto traditiones, in: Gregorianum 40 (1959), 624 f.

[6] J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient . . . 163, 205. – Das Mißverständnis, von dem Geiselmann spricht, bezieht sich zunächst auf die Interpretation des Tridentinums und auf den Versuch, eine bestimmte theologische Meinung als amtliche kirchliche Lehre auszugeben. Vgl. Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem, 136 f. Dieses historisch-interpretatorische Mißverständnis mußte dann allerdings fast notwendig zu einem sachlichen Mißverständnis führen: zur Verabsolutierung des nachtridentinischen Standpunktes und damit zur Vernachlässigung der vortridentinischen Tradition. Dabei wurde sachlich an sich nichts Falsches behauptet, aber es wurde manches andere, das zuerst oder doch wenigstens mitgesagt werden müßte, damit das Ausgesagte nicht mißverständlich werden mußte, nicht gesagt. Eine in sich richtige Aussage mußte so zu einem Mißverständnis führen. Daß es solche Mißverständnisse und solche Epochen des Vergessens in der Kirchen- und Theologiegeschichte geben kann, ist uns inzwischen bezüglich vieler anderer Fragen geläufig geworden: Stellung der Laien, der Bischöfe in der Kirche, Bedeutung des Wortes Gottes, Häufigkeit der Kommunion, eschatologischer Charakter des Christentums u. a. m. Auch die kirchliche Lehre unterliegt der allgemeinen Geschichtlichkeit, selbst ein schuldhaftes Versagen darf hier nicht apriori ausgeschlossen werden. Vgl. W. Seibel, Ökumenische Theologie, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1964, 484 ff.

[7] J. R. Geiselmann, a. a. O. 205 f.; Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Bd. 3). Freiburg i. Br. 1959, 123 ff., 157 f., 173. – Daß hier wirklich schwerwiegende Mißverständnisse vorliegen, ergaben auch mehrere sehr freundliche Gespräche, die der Verfasser 1959 mit P. H. Lennerz in Rom führte. Nach deren Klärung meinte P. Lennerz, daß sich, so gesehen, die Sache doch etwas anders verhielte. – Dieses Mißverständnis scheint mir auch in verschiedenen Schriften von J. Beumer vorzuliegen.

Es scheint, daß damit an einigen entscheidenden Punkten ein Konsens sich wenigstens andeutet, zumindest scheint nunmehr eine solidere Gesprächsgrundlage vorhanden zu sein. Für diese Klarstellungen sollte man H. Schauf dankbar sein.

II.

Die entscheidende These, mit der sich Schauf eindeutig abgrenzt gegenüber einer großen Zahl gegenwärtiger Theologen, aber auch gegenüber der Mehrheit der Konzilsväter, lautet: Die Frage nach der inhaltlichen Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift ist keine Quaestio disputata, sie ist vom allgemeinen und ordentlichen Lehramt der Kirche eindeutig entschieden; die Lehre von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift hat die Tradition gegen sich (18, 23 f., 203). Schauf beschwört die Bischöfe geradezu, ihre eigene bischöfliche Autorität nicht dadurch selbst in Frage zu stellen, daß sie die Autorität ihrer Vorgänger untergraben. „Katechismen sind nicht irgendwelche Schriften", sie sind „Exponenten der ordentlichen Lehrverkündigung der Kirche" (20).
Was ist zu dieser Beweisführung zu sagen, angesichts des scheinbar erdrückenden Beweismaterials, das Schauf aufbietet?

1. Bei weitem nicht alle Texte, die angeführt werden, können für sich in Anspruch nehmen, Ausdruck des ordentlichen Lehramtes zu sein. Es ist doch sehr nachdrücklich zu unterscheiden zwischen Katechismen, die von einem Bischof oder dem Episkopat eines Landes herausgegeben werden, und Büchern, die sich zwar Konvertitenkatechismus und dergleichen nennen, oder gar bloße Religionsbücher und Katechismuskommentare darstellen, die von sonstigen Verfassern herausgegeben werden. Diese verfügen über nicht mehr Autorität als jedes andere Buch, das mit dem kirchlichen Imprimatur versehen ist. Auch der Katechismus des Kardinals Gasparri hat nie einen offiziellen Charakter erhalten.

2. Viele der von Schauf zitierten Texte beweisen gar nicht die von Schauf vertretene These einer inhaltlichen Insuffizienz der Schrift. Das gilt zum Beispiel von dem genannten Katechismus Gasparris (47)[8], von dem auf Anordnung Pius X. herausgegebenen Catechismo della Dottrina cristiana, auf dessen Autorität Schauf offensichtlich besonderen Wert legt (64, Anm. 24), von dem römischen Einheitskatechismus (69 f.) wie von dem Katechismus Hirschers (124 f.) und der Symbolik Möhlers (127 f.)[9]. Von den aufgeführten Synoden und Provinzialkonzilien sagt Schauf selbst, sie behandeln die Frage mehr „unter der Rücksicht der Satzungen, Sitten und Gebräuche" (188). Damit scheiden sie aber für eine Beweisführung in unserer Frage aus. – Schauf legt uns also ein recht heterogenes Material vor von recht unterschiedlichem Wert, das zudem kaum kritisch gesichtet ist.

3. Wenn man schon die Autorität des Episkopats in dieser Frage in Anspruch nimmt, wie H. Schauf es tut, dann muß doch konsequenterweise auch die Stimme des gegenwärtigen corpus episcoporum ihr Gewicht haben. Dieses Bischofskollegium hat aber während der ersten Sitzungsperiode des Vaticanums II eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß es in seiner Mehrheit nicht der Meinung ist, daß unsere

---

[8] Die Übersetzung von „complexus" mit „Teil" durch H. Schauf (47 f.) dürfte philologisch kaum haltbar sein.

[9] Möhler spricht nur von der Inspiration und der Kanonizität der Schrift als nicht in der Schrift enthaltenen Wahrheiten. Diesen Standpunkt lehnt Schauf aber sonst mehrfach als ungenügend und als bloße Äquivokation ab (29, 185, 211). Er übersieht in diesem Zusammenhang weiter, daß es sich bei diesen beiden Wahrheiten um die formale Bezeugung der Schrift als solcher handelt und nicht um Aussagen, die mit anderen materialen Glaubenswahrheiten auf eine Ebene gestellt werden können. Deshalb kann sich J. R. Geiselmann zu Recht auf Möhler als Zeugen für seine Ansicht berufen (dagegen Schauf S. 11).

Frage bereits jetzt in dem von Schauf intendierten Sinn entschieden sei. Nicht nur die Schrift, auch die historische Tradition bedarf der lebendigen Interpretation. Diese Interpretation ist zwar nicht ausschließlich, aber doch in letzter Instanz Sache des Lehramtes. So werden also die Bischöfe selbst darüber zu befinden haben, welchen Sinn und welchen verpflichtenden Charakter sie den Äußerungen ihrer Vorgänger zumessen[10].

4. Der Theologe kann und muß solchen lehramtlichen Entscheidungen vorarbeiten. Das will Schauf erklärtermaßen tun (5, 31), und das ist sein gutes Recht. Seiner Dokumentation kommt damit aber nicht mehr zu als der Charakter einer theologischen Privatarbeit. Sie muß und kann darum auch nach methodischen theologischen Gesichtspunkten beurteilt werden. Dabei stellt sich allerdings heraus, daß Schauf in seiner ganzen Beweisführung ein Circulus vitiosus unterlaufen ist: Er setzt den Traditionsbegriff, den er beweisen möchte, schon zu Beginn als Prämisse seiner Argumentation voraus. Er bezeichnet ihn selbst als dogmatischen Traditionsbegriff (208), für den „ein historischer Traditionsbeweis keine entscheidende Rolle" spielt (213). Man hat ein solches Traditionsverständnis schon einmal als einen theologischen Idealismus bezeichnet[11], weil hier das Lehramt der Kirche, die Wahrheit in sich selbst besitzt und nicht mehr an die Gegenständlichkeit und Gegenüberständlichkeit einer historisch objektiv vorgegebenen Offenbarung gewiesen ist. Dieses Verständnis der Tradition ist aber alles andere als selbstverständlich und unbestritten[12].
Auf dem Vaticanum I. war in dem ursprünglich den Vätern vorgelegten Schema vorgesehen zu sagen, fide divina et catholica sei alles zu glauben, was von der Kirche entweder durch das feierliche oder durch das allgemeine und ordentliche Lehramt zu glauben vorgelegt werde[13]. Gegen diese Formulierung wurde Einspruch erhoben, weil ja auch lehramtliche Aussagen zeitbedingten Vorstellungen unterliegen können[14]. Der endgültige Text[15] wurde deshalb dahin ergänzt, daß gesagt wurde, alles sei zu glauben, was durch das genannte Lehramt „tanquam divinitus revelata proponuntur" (Denz. 1792). Damit gehört zum Traditionsbegriff aber ein rememoratives, rückbezügliches Moment, das einen historischen Rückbezug auf die geschichtliche Offenbarung einschließt. Eine lehramtlich als zu glauben vorgelegte Tradition liegt nur dann vor, wenn das Lehramt eine bestimmte Wahrheit ausdrücklich als Offenbarungswahrheit bezeichnet und sie als solche verpflichtend macht. Nach den traditionellen Regeln positiver Theologie darf ein solch verpflichtender Charakter nicht präsumiert werden, er muß bewiesen werden[16]. Schauf bleibt uns diesen Beweis schuldig. Er beweist nicht, daß die entsprechenden Aussagen der Katechismen wirklich als Offenbarungswahrheiten vorgetragen werden wollen. Er setzt vielmehr seinen dogmatischen Traditionsbegriff voraus, nach dem ein Querschnitt (23) durch die lehramtlichen Aussagen genügt, bei dem

---

[10] Eine ähnliche Inkonsequenz begeht H. Schauf in seiner etwas peinlich berührenden Auseinandersetzung mit Bischof P. Rusch (209 ff.). Daß Päpste sich für die Abfassung ihrer Enzykliken auf Entwürfe von Theologen stützen, ist allgemein bekannt; die Übereinstimmung mit der Meinung gewisser Theologen ist dabei oft nicht weniger mit Händen zu greifen. Für die Reden des amerikanischen Präsidenten gibt es eigens angestellte „Ghost-writer". Trotzdem erhalten die entsprechenden Ausführungen dadurch, daß der Papst bzw. der Präsident sie sich zu eigen macht, eine amtliche Autorität, die sie vorher nicht hatten. Warum sollte es unsauber sein, wenn Bischöfe sich in ähnlicher Weise der Hilfe von Fachleuten bedienen?
[11] G. Dejaifve, in: Nouv. Rev. Théol. 78 (1956), 151.
[12] Der Widerlegung dieser Traditionsauffassung diente die in Anm. 2 genannte Arbeit des Verfassers. Vgl. besonders S. 8, Anm. 45.
[13] Mansi, Amplissima collectio conciliorum, tom. 51, 35 A.
[14] Ebd. 51, 230 A–B; vgl. 207 A–B, 217 C–D, 225 D–226 B.
[15] Ebd. 51, 337 C.
[16] CIC can. 1323 § 3; vgl. can. 19.

also die Überlieferung in sich selber steht (konstitutive Tradition) und keinen beständigen Rückbezug auf den „Anfang in der Fülle" (J. A. Möhler) und das heißt faktisch auf das inspirierte Zeugnis von diesem „Anfang in der Fülle" in der Schrift, angewiesen ist. M. a. W., er setzt voraus, was er erst beweisen will, daß es nämlich konstitutive Tradition in dem von ihm behaupteten Sinn gibt.

5. H. Schauf beruft sich mehrfach auf die Vorworte der Katechismen, in denen meist betont wird, die Bischöfe oder sonstigen Verfasser wollten hier nichts anderes vorlegen als den Offenbarungsglauben der Kirche (zum Beispiel 33 f., 39, 58 u. ö.). Solche Aussagen müssen aber doch wohl in einem sehr weiten Sinn verstanden werden. Bezüglich der Schöpfungslehre und der Abstammung des Menschen kommen Schauf selbst Bedenken, ob hier nicht zeitbedingte und weltbildbedingte Aussagen mit eingegangen sind (21 f.), die keinesfalls den Anspruch erheben können, Glaubensaussagen zu sein. Für die Eschatologie hat G. Moser neuerdings diesen Sachverhalt sehr ausführlich nachgewiesen[17]. Der Einwand, solche weltbildbedingte Vorstellungen kämen in unserem Fall nicht in Frage, verfängt nicht. B. Welte hat erst kürzlich in Anlehnung an Fragestellungen M. Heideggers darauf hingewiesen, daß sich das Seins- und Wahrheitsverständnis epochal verlagern kann, daß sich die ganze Weise, wie der Mensch Sein und Wirklichkeit erfährt, immer wieder ändert. Die Theologie muß deshalb nach B. Welte lernen, alle Glaubenszeugnisse aus ihrem jeweiligen epochalen Seinsverständnis heraus zu verstehen[18]. J. R. Geiselmann hat mit guten Gründen dargetan, daß die nachtridentinische Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition der Geistigkeit des Barocks entstammt. „Denn beherrschend ist hier der Raum und die Ausdehnung und das Denken im Raum." Was uns heute organische Entwicklung oder geschichtliches Werden ist, das ist „dieser Zeit ex-plicatio, das heißt Ausbreiten im Raume[19]". Ist es von daher gesehen nicht geradezu höchste Aufgabe eines pastoral ausgerichteten Konzils, eine Grundwahrheit der christlichen Existenz, wie sie unsere Frage darstellt, in einer Sprache zu verkünden, die dem heutigen Menschen verständlicher ist als die der nachtridentinischen Theologie? Das beweist aber nur nochmals, daß die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition keineswegs schon gelöst ist, sondern nach wie vor eine Quaestio disputata darstellt.

III.

Die Frage, der wir uns nunmehr zuzuwenden haben, ist, wo nun der entscheidende Fragepunkt der ganzen bisher noch offenen Kontroverse liegt. Schauf hat das Verdienst, manche falsche Frontenstellungen abgebaut zu haben. Kann man aber sagen, es bestehe in der Sache mehr oder weniger Übereinstimmung, alles sei nur eine Frage – oder gar ein Mißverständnis – der Terminologie? Manchmal scheint es fast, als wolle Schauf diesen Eindruck erwecken (25 ff., 186 f., 203, 205 f., 207, 210). Dann wäre aber seine scharfe Zurückweisung der gegenteiligen Meinung noch weit weniger verständlich.

[17] G. Moser, Die Botschaft von der Vollendung. Eine material-kerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese (Katechetische Studien). Düsseldorf 1963. Diese Untersuchung zeigt, wie sehr auch Katechismen geistesgeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Einflüssen unterliegen und zu welchen Einseitigkeiten und Verzerrungen es in ihnen kommen kann. Leider ist von solcher geistesgeschichtlicher Feinarbeit bei H. Schauf nichts zu spüren. Seine Ausführungen S. 24, mit denen er die Katechismen vor dem Vorwurf der Einseitigkeit in Schutz nehmen will, sind zu summarisch, um überzeugen zu können, und sie widersprechen dem, was auf S. 23 darüber gesagt wird, daß nämlich die Katechismen ihre Lehre als Unterscheidungslehre vortragen. Eben dies bedeutet doch bei aller Notwendigkeit, sich von der Häresie zu unterscheiden, auch eine polemische Verkürzung.

[18] B. Welte, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1964, 277 ff.

[19] J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient . . ., 174.

Die Sprache besteht nicht aus einer Vielfalt beliebig auswechselbarer Worthülsen; sie entspringt jeweils einem bestimmten Seins- und Wahrheitsverständnis, das sich in ihr zum Ausdruck bringt. Die Sprache ist weiter etwas Dialogisches; in ihr geben wir dem anderen nicht nur Informationen über bestimmte Sachverhalte, sondern wir teilen ihm die ausgesagte Wirklichkeit selbst mit. Das gilt in besonderem Maße vom Wort Gottes, das nie bloße Mitteilung im Sinn einer Information ist, sondern Mitteilung im Sinn einer Teilhabe an der verkündeten Heilswirklichkeit selbst. Die verschiedene Terminologie weist also auf ein verschiedenes Verständnis der Sache selbst zurück. Die ganze Kontroverse gründet letztlich in einer verschiedenen theologischen Gesamtsicht dessen, was Offenbarung, Glaube und Kirche darstellen. Die ganze Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition müßte behandelt werden innerhalb einer umfassenden Lehre vom Worte Gottes[20]. Dazu sind hier nur ein paar dürftige Andeutungen möglich.

Es scheint tatsächlich alles an dem jeweils vorausgesetzten Wahrheits- und Offenbarungsverständnis zu liegen. Der Wahrheitsbegriff der Barockscholastik und der Neuscholastik war ontisch bestimmt, Wahrheit ist eine objektivierbare Größe, Satzwahrheit[21]; Offenbarung wurde demgemäß im Sinne einer Vielfalt kategorialer Sätze verstanden. Nur auf diesem Hintergrund ist die Frage nach dem impliziten, virtuellen und formellen Enthaltensein einer Aussage in der Offenbarung so brennend und überhaupt so stellbar. Wird aber Offenbarung in ihrem Ereignis- und Tatcharakter gesehen, in ihrer Funktion als Anrede, wird ernst damit gemacht, daß sie primär eine transzendentale und nicht kategoriale Erhellung des Menschen darstellt (lumen fidei), daß sie zugleich hervorbringt, was sie sagt, daß sie also personale Begegnung und Neuschöpfung des Menschen besagt, daß sie letztlich in der Person des Menschen Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht[22], dann erscheint das Hantieren mit allen möglichen Prämissen und Konklusionen plötzlich als ein theologisch reichlich unernstes Geschäft[23], und die Frage nach der Suffizienz der Schrift stellt sich ganz anders[24].

Das führt uns zu einem weiteren Punkt, der uns die innere Fragedimension der ganzen Kontroverse klarmachen kann. Erst mit dem angedeuteten Ansatz bei einer Theologie des Wortes Gottes werden wir auch dem Anliegen des Tridentinums gerecht, für das die heute gefragte Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition ja ganz und gar nicht die zentrale Frage war. Das Konzil geht aus von der einen „fons" des Wortes Gottes, das in zwei verschiedenen Bezeugungsformen (testimonia et praesidia) auf uns kommt. Mit dieser Unterscheidung des souveränen Wortes Gottes von den Formen menschlicher Bezeugung wird auch ein wichtiges Anliegen der Reformatoren aufgegriffen, denen es ja eben um die Herausstellung der Souveränität Gottes über allem Menschlichen und auch über seiner Kirche

---

[20] Es gibt mannigfache gute Ansätze in der modernen katholischen Theologie zu einer Theologie des Wortes Gottes (F. X. Arnold, H. U. von Balthasar, D. Barsotti, E. Berbuir, J. Betz, O. Karrer, K. Rahner, K. H. Schelkle, H. Schlier, O. Semmelroth, H. Volk). Aufs Ganze gesehen und im Vergleich zur protestantischen Theologie ist sie jedoch immer noch ein Desiderat. Vor allem müßten die modernen sprachphilosophischen Bemühungen von der Theologie noch aufgegriffen werden.

[21] G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Horizonte. Bd. 6). Einsiedeln 1959, 119–191, spricht von einer „Objektivierung des Denkens" in der Barockscholastik.

[22] Eine Gegenüberstellung des Offenbarungsbegriffes der Schultheologie mit dem der Schrift vollzieht W. Bulst, Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. Düsseldorf 1960.

[23] Das hat besonders K. Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. 1. Einsiedeln 1954, 49–90, nachgewiesen.

[24] Dazu ausführlich H. Bacht, Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma, in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. von M. Schmaus. München 1957, 39–62, unter Berufung auf H. Rondet, C. Dillenschneider, K. Rahner, H. de Lubac.

zu tun war[25]. Für diese Unverfügbarkeit Gottes ist die dokumentarische Vorgegebenheit des Glaubens im Zeugnis der Schrift äußeres Zeichen und Verdeutlichung. Die Schrift bringt dieses „extra nos" zum Ausdruck[26]. Sie wehrt damit auch jedem modernistischen Mißverständnis des Glaubens.

Nach dem Gesetz, daß die Extreme sich berühren, ist die „ultrarömische" Konzeption von Offenbarung und Tradition aber gerade jenem modernistischen und idealistischen Mißverständnis ausgesetzt, das sie auf der anderen Seite mit allen Mitteln zu bekämpfen sucht. Ihr wird immer wieder vorgeworfen, die Kirche bleibe hier im Gespräch mit sich selber, sie könne die Glaubenswahrheiten aus ihrem eigenen kirchlichen Selbstbewußtsein heraus entfalten und bedürfe dabei keines objektiven, ihr vorgegebenen, ausweisbaren Kriteriums[27]. Ein solcher theologischer Idealismus gerät freilich mit seinen eigenen Thesen in nicht gerade vorteilhaften Widerspruch: während die traditionelle katholische Ekklesiologie doch sonst dafür bekannt ist, daß sie Wert legt auf sichtbare äußere Kriterien, flüchtet man sich hier in einen kaum verhüllten Lehramts-Mystizismus.

An diesem heiklen Punkt setzt nun im Grunde die „neuere" Auffassung vom Verhältnis von Schrift und Tradition ein. Wenn sie betont, die Schrift sei das ultimum fundamentum der Verkündigung und der Theologie, dann geht es ihr keineswegs darum, aus der Schrift die einzige Fundgrube und einen „Steinbruch" für theologische Beweise zu machen[28]. J. R. Geiselmann hat klargemacht, die Behauptung der Schrift als ultimum fundamentum bedeute, daß die Schrift schlechthin norma normans aller Verkündigung bleiben muß[29]. Nach K. Rahner, den Geiselmann hier wörtlich zitiert, geschieht die lehramtliche aktuelle Glaubensverkündigung der Kirche „in dauerndem, immer neuem und notwendigem Rückgriff auf jene bleibende von Gott selbst als „rein" garantierte und vom Vollzug der späteren Lehre der Kirche unterscheidbare Konkretheit des Anfangs dieser Verkündigung, welche Konkretheit in der Schrift und nur in ihr gegeben ist." Der Schrift als norma normans non normanda kommt damit der dogmatischen Theologie gegenüber eine kritische Funktion zu[30]. Die Wahrung des Interesses, daß die Schrift allein norma normans non normata ist und alle anderen Zeugnisse der Kirche norma

---

[25] So auch das Schema „De Oecumenismo" des Vaticanum II. Vgl. Herder-Korrespondenz 18 (1964), 196.

[26] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 1 (Gesammelte Schriften. Bd. 3). Freiburg i. Br. 1948, 147 f.; P. Lengsfeld, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. 3). Paderborn 1960, 104–112.

[27] So u. a. K. Barth, H. Diem, G. Ebeling, W. Löwenich, H. Rückert, K. G. Steck. Dazu H. Bacht a. a. O. 6–37. – Bekanntlich sieht K. Barth die römisch-katholische Position jeweils zusammen mit dem neuprotestantischen Modernismus, vgl. zum Beispiel Kirchl. Dogmatik. Bd. 1/1. Zürich 1955, 33–43. Schon Luther stellte das Papsttum auf eine Ebene mit dem Schwärmertum, weil es meine, des äußeren Wortes nicht mehr zu bedürfen. Vgl. die Schmalkaldischen Artikel von 1538: WA 50, 245. Dagegen wird sich die legitime und genuine katholische Tradition selbstverständlich verwahren. Aber die Äußerungen einer integralistischen und ultra-römischen Theologie geraten doch oft in eine recht gefährliche Nähe des hier zur Karikatur verzerrten katholischen Standpunktes.

[28] J. R. Geiselmann, Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem, 147 ff.

[29] Ders., Die Heilige Schrift und die Tradition, 272. Ebenso K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae. Bd. 1), Freiburg i. Br. 1958, 37–46, 78–82; H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln 1957, 105–127; P. Lengsfeld a. a. O. 192–197. – K. Rahner a. a. O. 44: „. . . die Schrift als die adäquate Gegenständlichkeit des kirchlichen Urbewußtseins . . ."; 80: „. . . dann ist es selbstverständlich, daß der Akt der späteren unfehlbaren Lehre der Kirche wesentlich (auch) als Akt der Bezogenheit auf die Schrift auftritt . . . Unfehlbarkeit des Lehramtes der späteren Kirche ist per definitionem inerrante Auslegung der Schrift, weil sie per definitionem die Beziehung auf die Lehre der Urkirche einschließt . . ."

[30] K. Rahner, Art. Biblische Theologie. III., in: LThK II² (1958), 450 f.

normans normata, ist das eigentliche Anliegen der gegenwärtigen Kontroverse. Es geht um die einmalige Stellung der Heiligen Schrift[31].
Die kontroverstheologische Relevanz dieser Fragestellung liegt auf der Hand. Denn an diesem Punkt und nicht in der Frage nach einer materialen Suffizienz der Schrift oder in der Frage, wie weit oder wie eng man den Begriff des Enthaltenseins deutet, liegt das Problem des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs. Die gegenwärtige protestantische Theologie weiß sowohl durch die moderne Exegese (Formgeschichte) wie durch die Wiederentdeckung der genuinen reformatorischen Theologie, daß das Evangelium kein toter Buchstabe ist und kein papierener Papst, sondern lebendige Verkündigung, viva vox evangelii[32]. Gegen was sie sich aber nach wie vor wehrt, das ist jene „Vereinnahmung" des Evangeliums durch die Kirche. Dagegen beruft sich die protestantische Theologie auf die Vorgegebenheit der Schrift, auf das sola scriptura, durch die das solus Christus, die Souveränität Christi über seiner Kirche zum Ausdruck gebracht werden soll.
Natürlich wären vom katholischen Standpunkt aus zu dem Verhältnis von Evangelium und Kirche, Christus und Kirche viele kritische Fragen an die protestantische Seite zu stellen. Aber es ist doch nicht zu verkennen, daß die Diskussion um das Verhältnis über Schrift und Tradition innerhalb der katholischen Theologie in dieselbe Richtung weist wie die Problematik auf protestantischer Seite. Das ist für ein ökumenisches Gespräch ein hoffnungsvolles Zeichen.

IV.

Wir haben nunmehr noch kurz zusammenzufassen. Der letzte Abschnitt machte vollends klar, daß es bei dieser Kontroverse um eine neue Frage geht, die weder in der alten vortridentinischen Tradition noch in der Tradition der auf das Tridentinum folgenden Zeit gestellt und noch viel weniger beantwortet wurde. Die neue Frage kann darum auch weder durch Berufung auf die alte Tradition allein entschieden werden, noch ist H. Schaufs Befürchtung berechtigt, hier könnte direkt gegen die Tradition verstoßen und die Autorität des ordentlichen Lehramtes der Kirche in Mißkredit gebracht werden. Der Grund des vielfachen Mißverstehens ist auch darin zu suchen, daß die eine Seite einen geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Schritt vollzogen hat, den die Gegenseite bisher nicht getan hat und bisher auch nicht zu tun gewillt war. Die Frage ist, ob hier nicht manchmal im Namen des Offenbarungsglaubens eine bestimmte zeitbedingte Art des Denkens und des Theologie-Treibens verteidigt wird.
Natürlich ist jede Theologie von ihren eigenen Grundlagen her gehalten, solch neue Fragestellungen aus dem Geist der Tradition heraus zu lösen. Aber es geht um ein lebendiges Bewahren des anvertrauten Erbes, um ein Bewahren, das zugleich je neue schöpferische Aneignung besagt. Es geht um ein Aufheben der bisherigen

---

[31] Dagegen wird man nicht geltend machen können, Schrift und Tradition seien pari pietatis affectu zu verehren (Denz. 783). Dieser Satz ist darin begründet, daß beide das eine Wort Gottes bezeugen. Er schließt aber keineswegs aus, daß beide innerhalb dieses Bezeugungsvorganges eine verschiedene Funktion besitzen. So wie die Schrift das extra nos des Wortes Gottes verdeutlicht, zeigt die Tradition, daß das Wort Gottes zugleich in der Kirche eine lebendige Wirklichkeit ist, ihr innerstes Bewußtsein geworden ist, das freilich immer wieder an der objektiven Norm zu messen ist.

[32] Bekannt ist die Äußerung Luthers: Evangelion heißt nichts anderes als ein Predigt und Geschrei von der Gnad und Barmherzigkeit Gottes, durch den Herrn Jesum Christum mit seinem Tod verdienet und erworben, und ist eigentlich nicht das, was in Büchern stehet und in Buchstaben verfasset wird, sondern mehr ein mündliche Predigt und lebendig Wort, und ein Stimm, die da in die ganze Welt erschallet und öffentlich wird ausgeschrieen, daß mans überall höret . . . WA 12, 259. Vgl. P. Althaus, Die Theologie M. Luthers. Gütersloh 1962, 71 ff. – Darauf, daß damit für das kontroverstheologische Gespräch eine ganz neue Situation gegeben ist, hat J. R. Geiselmann hingewiesen: Die Tradition, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 69–81.

Tradition (oder eher Traditionen) in jenem dreifachen Sinn des tollere, conservare und des elevare. Vortridentinische und nachtridentinische Tradition müssen in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen, sie müssen dialektisch vermittelt werden und auf einer höheren Ebene aufgehoben werden. Endlich gilt es, nicht nur die Schrift im Licht der späteren Auslegungstradition, sondern auch umgekehrt den späteren Kommentar im Licht der norma normans des Textes der Heiligen Schrift zu lesen[33]. Diese zuletzt genannten Aufgaben sind noch kaum in Angriff genommen worden. Bisher war die Theologie in unserer Frage weitgehend mit der Freilegung der vielfältigen Traditionsschichten beschäftigt, von denen die nachtridentinische nur eine von mehreren ist. H. Schaufs Schritt von der historischen Frage zur Wahrheitsfrage ist darum zu begrüßen. Es ist ebenfalls berechtigt, wenn er das legitime Anliegen der nachtridentinischen Theologie dabei gewahrt wissen will. Es ist unmöglich, in einem historischen Archivalismus und Archäologismus vor das Tridentinum zurück zu wollen. Leider übersieht Schauf aber, daß die nachtridentinische Theologie und Lehre noch nicht die ganze Überlieferung darstellt und daß zum zweiten die Wahrheit nicht nur retrospektiv verfehlt wird, sondern auch nicht rein statisch bewahrt werden kann. Um was es geht, ist nicht ein Schritt zurück, sondern ein mutiger Schritt nach vorn[34], der zugleich ein vertieftes Verständnis des Ursprungs bedeutet. Abzuweisen ist deshalb jeder verfrühte „Antrag auf Abschluß der Debatte". Es handelt sich hier um eine wirkliche Quaestio disputata et maxime disputanda.

Zur Diskussion um Teilhard de Chardin

Von Alois Guggenberger

Anläßlich des Buches von Georges Crespy: Das theologische Denken Teilhard de Chardins. (Das französische Original: La pensée théologique de Teilhard de Chardin.) Die Übertragung ins Deutsche besorgte Karl Schmitz-Moormann. (343.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 14.80.

Teilhard de Chardin wußte und sagte voraus, daß er „sowohl die *reinen* Naturwissenschaftler wie die *reinen* Metaphysiker gegen sich haben werde" (Neue Reisebriefe, 38). Crespy, Professor der reformierten Theologie in Montpellier, ist nicht gegen ihn. Daraus folgt nicht, daß er von Naturwissenschaft bzw. von der Metaphysik nichts verstünde. Wohl aber mag daran offenbar werden, daß der Theologe sich williger dem Verständnis für Teilhards Denken und Gesamtwerk öffnet als die Spezialisten vom Fach. „In einer bestimmten Sicht ist" auch „das Werk Teilhards", so bemerkt Crespy, „von Anfang bis zu Ende ein ‚theologisches Werk'" (63), „und die Frage, die seine Theologie als erste stellt, ist die Frage nach der Möglichkeit der Theologie in der Welt von heute überhaupt" (210). Denn „man muß mit

[33] M. Löhrer, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Gott in Welt. Bd. 2, 499–523; vgl. aber auch schon L. Scheffczyk, Biblische und dogmatische Theologie, in: Trierer Theol. Ztschr. 67 (1958), 193–209.

[34] So Johannes XXIII. bei der Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils: „Es ist auch nicht unsere Sache, gleichsam in erster Linie einige Hauptpunkte der kirchlichen Lehre zu behandeln und die Lehre der Väter wie der alten und neueren Theologen weitläufig zu wiederholen ... *Heute* ist es wahrhaftig nötig, daß die gesamte christliche Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit von allen durch ein *neues Bemühen* angenommen werde. Heiter und ruhigen Gewissens müssen die überlieferten Aussagen, die aus den Akten des Tridentinums und des I. Vaticanums hervorgehen, *daraufhin* genau geprüft und interpretiert werden ... Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, *muß so erforscht werden, wie sie unsere Zeit verlangt.* Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündigt werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung ..." Zit. nach Herder-Korrespondenz 17 (1962), 87 (Hervorhebungen vom Verfasser).

aller Dringlichkeit die Frage stellen, was Gott der Welt gegenüber und die Welt Gott gegenüber wird, wenn man von einer statischen Kosmologie . . . zu einer genetischen Kosmologie übergeht" (197). „Diese beiden einander ausschließenden Weisen, die Welt zu sehen", nämlich „der Fixismus und der Evolutionismus", lassen unmöglich „die theologische Aussage unverändert" (ebd.).
Doch auch der Theologe muß zuerst durch das Tor gehen, das zum Neudenken der Theologie führt, worum Teilhard sich bemüht und wozu er bringen will. Dieser Zugang ist seine „Phänomenologie". Damit beschäftigt sich der Verfasser vor allem in den ersten beiden Abschnitten: I. Die Problematik Teilhard de Chardins, II. Emergenz der Christologie. Auch in den weiteren Abschnitten kommt er des öfteren auf wissenschaftstheoretische Fragen zurück. Treffend kennzeichnet Crespy „die Phänomenologie Teilhards", zum Unterschied von der eines Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, wie folgt: sie „will nichts anderes sein als die Untersuchung der Phänomene, *sofern sie von der Zeit getragen sind*" (35). Wo von Zeit die Rede ist, ist Richtung und schließlich Sinn mitausgesagt. „Von hierher kommt das Paradox eines Werkes, das sowohl die Bedingungen des wissenschaftlichen Arbeitens (activité) vollkommen beachtet als auch auf ein Begreifen ausgerichtet ist, das die Möglichkeiten der Wissenschaft übersteigt" (66). Daraus versteht sich auch und „es ist bezeichnend, daß Teilhard nicht von *den Wissenschaften* (des sciences), sondern von *der Wissenschaft* (la Science) spricht" (38, franz. Original 30). Natürlich ist damit schon ein philosophischer Einschlag gegeben, worauf Beda Thum in seinem Artikel „Philosophie und Wissenschaft im Weltbild von Teilhard de Chardin" (siehe diese Zeitschrift, 1. Heft 1964, 27) mit Recht hinweist. Es ist aber gerade jener philosophische Einschlag, das „Minimum an Metaphysik" nach Teilhards eigenen Worten, womit er „ein Maximum an Anregungen aus der experimentellen Forschung" deutet und zu seiner „Welttheorie" ausbaut (La Vision du Passé, 195), wodurch sich seine „neue Theorie von der Welt" über jedes einzelwissenschaftliche Spezialgebiet hinaushebt. Deswegen ist eine Kritik, die einzelwissenschaftliche Maßstäbe an Teilhards evolutive Weltkonzeption anlegt, wie uns das Thum zu tun scheint, der Sache nicht angemessen. Die Teilhardsche Weltphänomenologie dürfte nach ihrer methodischen Seite gerade Kennern der Überlieferung nicht fremd sein. „Teilhard knüpft vielmehr", so führt Crespy aus, „an eine alte Tradition der Naturphilosophie an, die niemals aufgehört hat, die wissenschaftliche Erkenntnis und die Sonderforschung als rein instrumentale Wirklichkeiten zu betrachten, die an sich und getrennt für sich betrachtet des Sinnes entbehren" (146). Das ist eine geschichtliche wie sachliche Einordnung der Phänomenologie Teilhards, die jeden Spezialwissenschaftler, der mit Recht eifersüchtig über sein „Spezialgebiet" wacht (15), beruhigen müßte.
Eine Untersuchung über „das theologische Denken" Teilhards wie die Crespys hat naturgemäß ihren Schwerpunkt nicht in Wissenschaft und Philosophie. Doch das wäre nur ein äußerer Grund, warum der Verfasser hier nicht anhält. Man kann es nicht, so betont Crespy, „ohne seine (Teilhards) Absicht zu verderben". „Er hat in ein und demselben Atem seine Phänomenologie und Theologie aufgebaut." „Die Theologie ist bei Teilhard weder ein Eindringling noch ein ‚Zusatz'." „Folglich ist jedes *Teil*-Urteil über das Werk Teilhards entschieden falsch" (72 f.). So zeichnet Crespy „Die Christologie Teilhard de Chardins" (III) nach, wofür er auch unveröffentlichte Schriften heranziehen kann. In dem Zusammenhang tritt die von Anfang an „untergründig theologische ‚Phänomenologie'" Teilhards (145) besonders deutlich hervor. Denn sein ganzes Denken, auch sein theologisches, ist von „seiner Gewißheit eines evolutiven Aufstiegs der Welt durch den Menschen hindurch" (182) bestimmt; und die Aufgipfelung und Überhöhung dieses Aufstiegs sieht Teilhard im Gottmenschen, in Christus. Den Vorwurf, der darob gegen Teilhard erhoben wurde, wehrt auch Crespy aus voller Kenntnis der Dinge ab:

Teilhard macht sich nicht einer naturalistischen Auflösung des übernatürlichen Christusereignisses schuldig. Es geht einfach um die ungleich größere „Einpaßbarkeit und Eingepaßtheit" der Inkarnation (K. Rahner) in ein evolutives Weltbild zum Unterschied von dem fixen Rahmen einer statischen Welt. Ein eigenes Kapitel ist der wichtigen Frage gewidmet, welchen Ort „Das Kreuz und das Übel" (IV) in Teilhards Gesamtsicht einnehmen. In dem zunächst überraschenden Vergleich zwischen „Augustinus und Teilhard de Chardin" (V) arbeitet Crespy etwas beiden Denkern Gemeinsames heraus, das von je „die abendländische Theologie" charakterisiert und ihre „Größe" ausmacht: sie ließ sich nie darauf ein, abseits von der Welt zu bauen. „Die große Bedeutung Teilhards besteht darin, daß er" „das Problem des kulturellen Hintergrundes jeder theologischen Formulierung" „in seiner ganzen Weite stellt. Um einen Theologen zu finden, der es mit derselben Deutlichkeit gestellt hat (wenn auch selbstverständlich vor einem andern Hintergrund), muß man bis zu Augustinus zurückgehen" (183). Der eine wie der andere setzten sich zur Aufgabe, das theologische Denken in eine wahrscheinliche Kosmologie einzufügen.

Mit der Konfrontierung „Teilhard, Bultmann, die Existenz und die Geschichte" (VI) wendet sich der Verfasser der Gegenwart zu und verleiht seinem Thema höchste Aktualität. Wie hier der reformierte Theologe, was verständlich wäre, in keiner Weise Partei ergreift, sondern geradewegs darauf zielt, was „jenseits der konfessionellen Gegensätze" liegt (243), bestätigt voll, was Cl. Cuénot im Vorwort (11) sagt: Crespy „hat ein ökumenisches Werk geleistet". Die Entscheidung Teilhard-Bultmann zieht sich für Crespy in die Frage zusammen: „Ist es Bultmann besser als Teilhard gelungen, das *Kerygma* in der heutigen ‚Situation' auszudrücken?" (243). Der Verfasser bucht zugunsten Teilhards, daß er gegen Bultmann unser durch die Naturwissenschaften geprägtes Zeitalter, das ist unsere Situation für die Theologie, nicht abschreibt. Umgekehrt, „Teilhard zeigt gegen Bultmann, daß die Schau der ‚Situation' in unserer Zeit zutiefst *theologisch* bleiben kann" (231). Teilhard strebt tatsächlich unentwegt durch sein ganzes Schaffen dies an, der modernen Wissenschaft und besonders ihrem Entwicklungsgedanken durch die Christologie, vorab durch deren eschatologische Ausprägung, einen unüberholbaren theologischen Horizont zu geben.

Im letzten Abschnitt, „Der Wert der Theologie Teilhard de Chardins" (VII), macht Crespy kein Hehl daraus, daß er „eine *protestantische* Bewertung der Theologie Teilhards" gibt, aber „sie will so ‚ökumenisch' sein wie möglich" (290 f.). Diesem Beispiel folgend, möchten wir nur eine uns zentral dünkende Aussage Crespys herausgreifen, an der offenbar wird, wie evangelischer und katholischer Christ an dem gemeinsam bekannten Christus dennoch verschiedene Aspekte betonen.

Der Verfasser formuliert: „Die Kategorie des Sieges . . . ist in und auf einer Welt am Platze, die nicht die Welt des *Kerygmas* ist" (303). Teilhard hingegen ist, so urteilt Crespy mit Recht, erfüllt von der „leidenschaftlichen Bejahung des sieghaften Tuns Christi: eine im Denken Bultmanns sozusagen vollständig fehlende Dimension" (253). Aber darf sie fehlen, oder muß sie gar fehlen im Namen eines unverfälschten Kerygmas? Das ist unsere Gegenfrage. Crespy sagt selbst, daß die Geschichte „von seiten des Menschen gesehen die Geschichte des Kampfes Gottes" ist, „der noch nicht siegreich, wenn auch bereits Sieger ist" (314). „Um Christus *alle* seine Dimensionen zu wahren" (315), schlägt der reformierte Theologe mit Recht Ergänzung und auch Korrektur der Christologie Teilhards durch biblische Gesichtspunkte und Akzente vor (ebd.). Aber vielleicht haben beide Seiten einander ein Angebot zu machen, das dazu verhelfen kann, daß die glaubenden Brüder einander näherkommen. Dann mag die Begegnung mit Teilhard ein Ergebnis zeitigen, das „uns wachsen und Gott in unsern Augen wachsen läßt" (314).

Dem hervorragenden Werk wünscht man auch in seiner deutschen Fassung ein untadeliges Gewand. So sind einige Bemerkungen zur Übersetzung zu machen, die sich mehr auf sinnstörende Fehler beschränken. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten des französischen Originals, Paris 1961. S. 34 (27): Deutsch sagt man doch wohl „fehlt es hoffnungslos (désespérément) an Tiefe", nicht verzweifelt. S. 58 (44) wurde ein Abschnitt übersprungen. Im Original folgen zwei Absätze, die mit „Le postulat" beginnen. Über den zweiten scheint das Auge des Übersetzers hinweggeglitten zu sein. Dadurch geht der Sinnzusammenhang mit dem folgenden Gedanken verloren: „So geht – durch eine Art hypostatischen Hervorgehens – usw. S. 176 (127): Teilhard läßt das Tragische nicht nur *nicht* unbeachtet – das zweite nicht fehlt, wodurch der gemeinte Sinn verkehrt wird. S. 192 (141): „Das wäre zweifellos der Fall, wenn die *rationes seminales* ... als verborgene Möglichkeiten von der Materie selbst empfangen würden." – Wegen falscher Übersetzung der zwei Wörter „conçues" und „sécrétées" entsteht eine völlige Sinnverkehrung. Gesagt soll werden: Wenn die rationes seminales aufgefaßt (nicht empfangen!) würden als von der Materie selbst ausgeschiedene (nicht verborgene!) Möglichkeiten, also sozusagen als Exsudat der Materie. S. 194 (142): „Weil Augustinus ... lebt, muß Teilhard ..." Ein Satzteil ist ausgefallen oder übersprungen worden, wohl wiederum, weil der Übersetzer vom ersten „Parce qu'il" abglitt zum „Parce qu'il" des folgenden Satzes, so daß der Zusammenhang zerrissen wurde. S. 233 (170): „daß weder Teilhard noch Bultmann wirklich begreifen würden" – es muß heißen „begriffen wären", ne seraient vraiment compris. S. 237 (173): Es muß heißen: Wir haben anschließend darauf hingewiesen, daß die „Wissenschaft" in die Konstituierung seiner Theologie *nicht* hineingenommen wird – „n'entre pas". S. 241 (175): Die Übersetzung hat: „Der Mensch will aus sich selbst und fern von Gott authentisch existieren, das ist die Aussage des *Kerygma*" – Heißen muß es: das ist die Sünde, c'est là le péché. Der daran anschließende Satz ist teilweise ausgefallen: „Er kann nur in Gott authentisch existieren, das ist die Aussage des *Kerygma.*" Die Sinnstörung scheint wieder entstanden zu sein durch Abgleiten von „c'est là le péché" auf die Zeile darunter: „c'est l'affirmation du *kerygma*". S. 248 (180): Die Übersetzung gibt wieder: „daß schließlich die Theologie Teilhards in irgendeinen Pantheismus übergehen *muß.*" – An einer so kritischen Stelle sollte auch die Nuance „devrait verser", übergehen *müßte*, festgehalten werden. S. 269 (194): „retrancher" heißt gewiß wörtlich „abschneiden". Aber die Übersetzung „kein Fleisch soll mehr von den Wassern der Flut abgeschnitten werden" ist kaum verständlich. „Retrancher" kann auch bedeuten „ausmerzen", „vertilgen", und das ist doch hier der Sinn. Zudem es ja im Französischen lautet: „par les eaux du déluge", also nicht *von* den Wassern abschneiden. S. 291 (209): Übersetzt ist: „Es ist nicht unwichtig zu wissen". – Heißen muß es „nicht wichtig", sans intérêt.

RÖMISCHE ERLÄSSE UND ENTSCHEIDUNGEN

Bericht von Peter Gradauer

Internationale Vereinigung für Kirchenmusik

Seit Pius X. haben die Päpste des öfteren sich mit der Kirchenmusik befaßt, sie zu fördern und zu pflegen gesucht. Auch auf dem 2. Vatikanischen Konzil bildete diese Materie einen Verhandlungsgegenstand. Papst Pius XII. hatte in seiner Instruktion „De Musica sacra et de sacra Liturgia" die Anregung gegeben, es möchten Vereinigungen zur Pflege der Sakralmusik gegründet werden. In Fortführung dieser Bestrebungen und als Erfüllung von diesbezüglichen Bitten ver-

schiedener Bischöfe aus einigen Nationen hat Papst Paulus VI. eine internationale Vereinigung für Sakralmusik ins Leben gerufen. Das Handschreiben des Hl. Vaters sagt näherhin: es handelt sich um eine kanonisch errichtete Vereinigung mit den Rechten einer moralischen Person, die ihren Sitz in Rom haben wird. Leiter ist der jeweilige Kardinal-Präfekt der Ritenkongregation. Ihr können Mitglieder im eigentlichen Sinne angehören (Anstalten für Kirchenmusik, die vom Apostolischen Stuhl approbiert sind und Vereine für die Pflege der Kirchenmusik, die von der zuständigen kirchlichen Behörde rechtmäßig anerkannt sind), sowie Mitglieder (Anstalten und Vereine, auch Privatpersonen), die ihr nur angegliedert („aggregiert") sind. Aufgabe dieser Vereinigung ist es, die Zusammenarbeit und das einmütige Handeln in möglichst großem Ausmaße zu fördern, um eine Pflege der Sakralmusik und damit einen Fortschritt im Sinne der kirchlichen Vorschriften zu erreichen. Damit wird angespielt auf das Kapitel VI der Liturgie-Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils, das feststellt: die Kirche betrachte zwar den gregorianischen Choral als den der Kirche eigenen Gesang, schließe aber andere Arten der Kirchenmusik, besonders die Polyphonie, für die Feier der Liturgie keineswegs aus. Das päpstliche Dokument ist zurückdatiert auf den 22. November 1963, auf den Festtag der heiligen Cäcilia, der Patronin der Kirchenmusik. Zugleich soll damit wohl auch die Beziehung zur Liturgie-Konstitution ausgedrückt werden, die am selben Tag von den Konzilsvätern fast mit Stimmeneinhelligkeit angenommen worden war. (Päpstl. Handschreiben „Nobile subsidium"; AAS, 1964, Nr. 4, S. 231 ff.)

Gründung eines Latein-Institutes

Am 22. Februar 1962 hatte Papst Johannes XXIII. in der Peterskirche in feierlicher Form die Apostolische Konstitution „Veterum sapientia" unterzeichnet, in der die Notwendigkeit des Studiums der lateinischen und der griechischen Sprache in den Seminarien und in den übrigen kirchlichen Lehranstalten dargelegt wird und die der lateinischen Sprache zur alten Ehre, Hochschätzung und Bedeutung verhelfen soll (vgl. diese Zeitschrift, Heft 1/1963, S. 49). Besondere Aufmerksamkeit sei dabei der Auswahl der Lehrkräfte zu schenken, deren Ausbildung in eigenen Anstalten erfolgen soll. Bereits damals war auch von der Gründung eines solchen Institutes in Rom die Rede. Genau zwei Jahre später, am 22. Februar 1964, hat nun Papst Paulus VI. das angekündigte päpstliche Institut für „höhere Latinität" in Rom ins Leben gerufen, und zwar mit dem Motuproprio, das mit den Worten „Studia latinitatis" beginnt. Die Vorbereitungen für die Gründung dieser Anstalt hat die Kongregation für die Seminare und Universitäten getroffen, deren Kardinal-Präfekt immer die oberste Leitung innehaben wird. Für die praktische Durchführung der Arbeit hat Papst Paulus VI. das Angebot der Ordensgemeinschaft der Salesianer angenommen und das Institut für „höhere Latinität" bei der päpstlichen Hochschule der Salesianer errichtet. Die volle Ausbildung soll vier Jahre umfassen; nach dem zweiten Jahr wird das Baccalaureat, nach dem dritten das Lizentiat und nach dem vierten die Laurea oder das Doktorat verliehen. Es soll aber auch kürzere Kurse geben. Dieses Institut soll Hörern aus allen Völkern offenstehen, nicht nur Angehörigen des Welt- oder Ordensklerus, sondern auch Laien. (AAS, 1964, Nr. 4, S. 225–231.)

Päpstliche Kommission für Publizistik

Neben der Liturgie-Konstitution hatte als zweite Frucht der zweiten Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils die Mehrheit der Konzilsväter das Schema über die sogenannten Massenmedien am 25. November 1963 angenommen. Von Papst Paulus VI. war es in der Sessio publica am 4. Dezember 1963 als „Dekret

über die publizistischen Mittel" approbiert und promulgiert worden. Darin wird betont, daß die katholische Kirche es als ihre Pflicht betrachte, die richtige Verwendung dieser Massenmedien zu lehren. Schon Papst Johannes XXIII. hatte zu Beginn seines Pontifikates am 12. März 1959 die päpstliche Kommission für Film, Funk und Fernsehen in ihrer Funktion bestätigt, die bereits von Papst Pius XII. im Jahre 1952 „ad experimentum" gegründet worden war (vgl. diese Zeitschrift, Heft 3/1959, S. 247). Sie war dem Staatssekretariat angegliedert. Papst Paulus VI. hat nun diesen Status soweit geändert, daß eine neue „päpstliche Kommission für Publizistik" („Pontificium Consilium instrumentis communicationis socialis praepositum") ins Leben trat. Aufgabe dieser neuen Kommission wird es sein, die in Artikel 23 des Konzilsdekretes über die publizistischen Mittel angekündigte Pastoral-Instruktion zu erstellen und dem Papst zur Approbation vorzulegen sowie dann weiterhin die Anliegen der katholischen Kirche auf den Gebieten des Films, Rundfunks, Fernsehens, der Tagespresse und der Zeitschriften geltend zu machen und dafür zu sorgen, daß die in dem Konzilsdekret festgelegten Normen richtig angewendet werden. Diese Mittel haben ja nicht nur Einfluß auf die Kultur und die öffentliche Moral, sondern auch auf die Religion selbst. (Motuproprio „In fructibus multis" vom 2. April 1946; „L'Osservatore Romano", Nr. 81, vom 8. April 1964.)

Formel zur Kommunionspendung

Um die Anteilnahme der Gläubigen an der heiligen Messe noch stärker und fruchtbringender zu gestalten und um den Glauben an die heilige Eucharistie im Augenblick des Empfanges zum Ausdruck zu bringen, wurden zahlreiche Bitten nach einer Änderung der Formel zur Spendung der heiligen Kommunion an den Heiligen Vater gerichtet. Papst Paulus VI. hat nun in Erfüllung dieser Bitten eine Vereinfachung der Spendeformel angeordnet. Anstatt der bisherigen längeren Formel braucht der Priester künftig nur noch die Worte „Corpus Christi" zu sprechen, worauf der kommunizierende Gläubige mit „Amen" antworten soll. Dies gilt für die Austeilung der heiligen Kommunion sowohl innerhalb als auch außerhalb der heiligen Messe. (Dekret der Ritenkongregation vom 25. April 1964; „L'Osservatore Romano", Nr. 96, vom 25. April 1964.)
Diese kurze Formel war bereits im 3. Jahrhundert in Gebrauch und ist heute noch im ambrosianischen Ritus üblich. Es war auch das Wort „Credo" als Antwort des Kommunikanten in Erwägung gezogen worden. Es darf wohl der Zweifel geäußert werden, ob sich dieser Modus so schnell durchsetzen und einbürgern wird, wie man zu hoffen scheint, und ob nicht die Anwendung eine Verzögerung und Verlängerung der Meßfeier bei großem Konkurs bedeuten und mit sich bringen wird.

AUS DER WELTKIRCHE

Landesklerus in den katholischen Missionen

Von Johannes Bettray

Im Jahre 1659 schrieb die 1622 gegründete Kongregation der Glaubensverbreitung den ersten für die überseeischen Missionen bestimmten Apostolischen Vikaren: „Der vordringlichste Grund, der diese heilige Kongregation dazu antreibt, Euch als Bischöfe in jene Länder zu schicken, ist der, daß Ihr auf jede begründete Weise dafür sorgt, deren Jugend so zu unterrichten, daß sie des Priestertums fähig und von Euch geweiht werde. Darum müßt Ihr dieses Ziel immer vor Augen haben, möglichst viele und möglichst Fähige zu den heiligen Weihen zu führen, sie zu unterweisen und zu gegebener Zeit zu weihen. Wenn Ihr nun unter jenen, die Ihr so voranbringt, einige findet, die des bischöflichen Amtes würdig sind, so dürft Ihr dennoch nicht,

und das ist Euch auf das strengste verboten, diese oder einen von ihnen mit dem Charakter dieser Würde auszeichnen. Schreibt vielmehr dieser heiligen Kongregation ihre Namen, ihre Fähigkeiten, ihr Alter und was sonst noch wissenswert ist, wie: wo sie geweiht werden könnten, welchen Diözesen sie vorstehen könnten und vieles andere . . ."

Diesem glänzenden Zeugnis der Kirche, die Missionsgebiete möglichst bald dem einheimischen Klerus, wenn auch mit Vorsicht, zu übergeben, folgten im Laufe der kommenden Jahrhunderte zahlreiche weitere kirchliche Mahnungen, die in die gleiche Richtung weisen. Leider sind sie meist nur sehr mangelhaft befolgt worden. Es ist uns Heutigen, denen der Anblick eines nichtweißen und hochgebildeten Bischofs sozusagen alltäglich geworden ist, unvorstellbar, wie man über die grundsätzlichen Fähigkeiten der Afrikaner, Amerikaner und Asiaten für das Priestertum diskutieren konnte. Unverständlich auch, wie für sie oft ein Bildungsweg vorgesehen wurde, der bei weitem nicht heranreichte an die Bildung europäischer Priester. Unverständlich, wie man sie nicht selten von Ämtern zurückhielt und sie, abgesehen von wenigen Ausnahmen, bis in die jüngste Zeit nicht zum Episkopat beförderte. Man muß allerdings, um gerecht zu sein, den damaligen Zeitmaßstab anlegen und nicht aus einer Zeit heraus urteilen, die ganz andere Voraussetzungen mitbringt. Wollen wir andererseits aber auch ruhig zugeben, daß besonders die Beförderung zum Episkopat bis in unsere Zeit sehr stark von rein äußeren Gründen, besonders von der politischen Entwicklung der einzelnen Länder, sozusagen erzwungen worden ist. Diese half dem bis jüngst nicht selten schwachen Willen kräftig nach.

Ein Meilenstein hin zur stärkeren Entwicklung des einheimischen Klerus ist das Schreiben Gregors XVI. vom 28. November 1845 „Neminem profecto". Wenn darin gesagt wird, daß für die Verbreitung und Verfestigung der katholischen Religion zwei ganz besonders wichtige, ja geradezu notwendige Mittel benützt werden müssen, nämlich die Einsetzung von Bischöfen, die der Heilige Geist zur Leitung der Kirche bestellt, sowie die sorgfältige Heranziehung eines einheimischen Klerus, so sind damit tatsächlich die wichtigsten organisatorischen Ziele der Kirchengründung genannt. Sie müssen aber wegen der erhabenen übernatürlichen Aufgaben von Episkopat und Klerus in ihren theologischen und gnadenhaften Fundamenten gesehen werden. Es wäre ein dogmatischer Fehler, wollte man diese Aufgaben rein organisatorisch sehen.

Entscheidend wichtige, vor allem auch in der Praxis sich auswirkende Dokumente waren die Missionsenzykliken der Päpste seit Benedikt XV. Dieser Papst nennt die Erziehung und Ausbildung einheimischer Priester die „Hauptsorge" der Missionsoberen, weil auf ihr die Zukunft der jungen Kirchen beruht. Nachdem er auf die mehr äußeren Gründe für den einheimischen Klerus hingewiesen hat, fordert er eine gründliche und gleichwertige Ausbildung, damit die einheimischen Priester auch fähig werden, leitende Funktionen zu übernehmen. Wenn Papst Benedikt XV. die bis dahin in manchen Missionsländern angewandte Methode der Ausbildung der Priester „ungenügend und fehlerhaft" nennt, so wiegt dieses Wort jedenfalls in der vorsichtigen Sprache Roms sehr viel. Seither hat kein Papst versäumt, in ähnlich starker Weise hinzuweisen auf die Notwendigkeit der Förderung des Landesklerus. Eine Beharrlichkeit, die ihre Früchte gezeitigt hat. Es ist darum auch kein Wunder, wenn der einheimische Klerus sich gerade in den letzten Jahrzehnten mehr als in den ganzen Jahrhunderten vorher gemehrt hat.

1. In *Japan* wurden im September 1601 vom Bischof Luiz de Cerqueira S. J. die ersten drei japanischen Priester geweiht, nachdem das Christentum dort mit der Ankunft des hl. Franz Xaver am 15. August 1549 begonnen hatte. Insgesamt weihte dieser

Bischof sieben japanische Weltpriester und sieben Jesuiten. Wahrscheinlich wurden in dieser ersten Periode des Christentums in Japan 50 Ordens- und Weltpriester geweiht. Der Vorwurf, den man den Missionaren jener Zeit macht, sie hätten in der Ausbildung und Weihe japanischer Priester rascher vorangehen sollen, muß einem, der die Umstände der damaligen Mission beachtet, unvernünftig vorkommen. Selbst wenn man, wie man damals gemeint hat, 1000 japanische Priester gehabt hätte, wäre der Kampf gegen sie ebenso unerbittlich gewesen wie gegen die wenigen japanischen und gegen die fremden Priester. Außerdem konnte Bischof Cerqueira vor seinem Tod nicht ohne weiteres einen Nachfolger weihen, da dieses Privileg, das es damals nicht gab, erst den Apostolischen Vikaren gegeben wurde.
Und die *neue Japanmission?* Ihr Beginn war sehr mühsam. 1865 fand man die Kryptochristen, Menschen, die über 200 Jahre ohne Priester und priesterliche Sakramentenspendung im katholischen Glauben ausgeharrt hatten, ein einzigartiges Phänomen der Missionsgeschichte. Bereits 1873 und 1874 entstand je ein Seminar in Tokio und Nagasaki. 1883 konnte der erste japanische Priester der Neuzeit geweiht werden. 1891 wurde, sehr verfrüht, in Japan die kirchliche Hierarchie errichtet. Damals gab es in Nagasaki 15 japanische Priester. Die Hoffnung auf eine neue Blüte der Kirche Japans erfüllte sich nicht. Und so zählte Japan bei Ausbruch des zweiten Weltkriegs rund 120.000 Katholiken und 130 japanische Priester. 1927 hatte das Land den ersten japanischen Bischof (für Nagasaki) erhalten, als es noch nicht einmal 70 japanische Priester gab. 1936 folgte die Präfektur Kagoshima und 1937 das Erzbistum Tokio, die dem japanischen Klerus übertragen wurden. Dann kam 1940/41 jene Verordnung der japanischen Regierung, wonach alle leitenden Posten von Japanern besetzt werden müßten, also auch die kirchlichen. Trotz der wenigen japanischen Priester, aus nicht einmal je 10 japanischen Priestern mußte einer Bischof werden, gelang das Experiment, so daß Rom 1950 diese Ordnung definitiv machte. Heute ist die gesamte Hierarchie japanisch. Der Klerus ist so zahlreich geworden, daß man sich schon fast Sorge macht, wo man ihn entsprechend einsetzen soll, da die Zahl der Katholiken – 308.814 – ja noch verschwindend gering ist gegenüber den 95 Millionen Bewohnern. Von den 522 japanischen Priestern sind 361 Weltpriester und 161 Ordenspriester. Anscheinend kommt es in Zukunft zu einer ziemlichen Verlagerung zugunsten der Ordenspriester, gibt es doch, allerdings einschließlich des Brüdernachwuchses, insgesamt 552 Novizen und in Ausbildung stehendes männliches Ordenspersonal. Wegen der einzigartigen Größe der Zahlen fügen wir hier jene des übrigen geistlichen Personals der Inselwelt hinzu, soweit sie Japaner sind: 3896 Ordensfrauen in Gelübden und 1117 in der Vorbereitung. Hinzu kommen 250 japanische Ordensbrüder. Zahlen, wie wir sie aus den besten Ländern Europas kaum kennen, wobei das durchaus nicht alles Missionspersonal ist. Das Schöne ist, daß viele junge japanische Priester, die auf den besten Universitäten des Landes studiert haben, hoch angesehen sind. Jedenfalls reicht der Einfluß der Kirche bedeutend weiter, als die Zahl ihrer Mitglieder vermuten läßt. Daß Rom auf eine gute Entwicklung der Kirche in Japan hofft, zeigt wohl die Ernennung des Erzbischofs von Tokio, Peter Tatsuo Doi, zum Kardinal der römischen Kirche unter dem 28. März 1960.

2. Und *China?* Nach früheren vergeblichen Versuchen, in das Reich der Mitte einzudringen, gelang es den beiden Jesuiten Michele Ruggieri und Matteo Ricci 1582/1583 Fuß zu fassen. Der erste chinesische Priester aber war ein Dominikaner, Fray Gregorio Lo. Er wurde von einem Franziskaner getauft, trat 1650 in den Dominikanerorden ein und wurde am 7. Juli 1654 zum Priester geweiht. Der erste chinesische Jesuit erhielt 1671 in Rom die Priesterweihe. Mit der Weihe chinesischer Weltpriester wurde wohl erst nach 1700 der Anfang gemacht. Sicher ist, daß es den chinesischen Priestern zum großen Teil zu danken ist, daß sich die Kirche

im Reiche der Mitte während des 18. Jahrhunderts nicht ganz auflöste und sich ins 19. Jahrhundert hinüberrettete. 1848 war die Gesamtzahl des chinesischen Klerus auf 135 gestiegen, 1900 auf 445. 1947 waren es 2547 geworden. Damals gab es auch 1214 Große Seminaristen. Leider kam es nur sehr spät zur Bildung einer einheimischen Hierarchie. Der Ernennung des Fray Gregorio Lo im Jahre 1674 folgte nur nach großen Schwierigkeiten seine Bischofsweihe am 8. April 1685 zu Kanton durch den Franziskanerbischof Bernardin della Chiesa. Der berühmte chinesische Priester Andreas Ly berichtet in seinem für die damalige Missionsgeschichte Chinas so wichtigen Tagebuch (1746–1763) von der Absicht Papst Benedikts XIV., den in Neapel ausgebildeten chinesischen Priester Vitalis Kuo zum Erzbischof der Provinz Setschuen zu ernennen. Es kam nicht dazu.
Fast zwei Jahrhunderte sollten vergehen, bis wieder ein chinesischer Prälat ernannt wurde. Nicht lange nach Amtsantritt des Apostolischen Delegaten Celso Costantini kam es zur Ernennung des ersten chinesischen kirchlichen Oberen seit Gregor Lo in der Errichtung der Apostolischen Präfektur Puchi am 12. Dezember 1923, die dem chinesischen Weltklerus anvertraut wurde. Unvergessen bleibt die durch Pius XI. selbst vorgenommene Konsekration der ersten sechs chinesischen Bischöfe der Neuzeit am Christkönigsfest 1926 in Rom. Der Apostolische Delegat selbst hatte diese Erstlinge des chinesischen Episkopates nach Rom geführt, um dadurch zu bekunden, daß es ihm als Vertreter der Kirche Herzensanliegen war, den chinesischen Klerus immer mehr in die führende Rolle seiner Kirche hineinzubringen. Im Laufe der nächsten Jahrzehnte wurden immer mehr chinesische Priester zu Bischöfen ernannt. Die kirchliche Hierarchie wurde am 11. April 1946 durch Pius XII. errichtet. Wenig früher erhielt Bischof Thomas Tien SVD als erster Vertreter der Missionen am 18. Februar 1946 den Kardinalspurpur. Im Zuge dieser seiner Ernennung wurde er Erzbischof von Peking. 1947 hatten bereits 33 kirchliche Gebiete chinesische Oberhirten. Die Ausbildung des chinesischen Klerus wurde immer besser. Segensreich versprach das 1938 gegründete Collegium Sinicum in Peking zu werden, in dem chinesische Priester wohnten und von dem aus sie die katholische Fu-Jen-Universität besuchten. Sie waren als Lehrer für die Kleinen Seminarien gedacht. Eine philosophisch-theologische Fakultät an der gleichen Universität blieb leider wegen des Kommunismus in den Anfängen stecken und wurde dann aufgelöst. Über die in den vergangenen Jahren durch die Kommunisten erzwungenen verbotenen Bischofsweihen ist manches geschrieben worden. Wenn man weiß, wie unfaßbar und unmenschlich das kommunistische System das chinesische Volk in der Zange hält, muß man in der Beurteilung dieser Weihen vorsichtig sein. Lucien Bodards Buch „Alpdruck China" bewirkt jedenfalls entsetztes Grausen und erklärt, wie es in diesem einzigen riesenhaften Gefängnis der Welt zugeht, in dem 700 Millionen Chinesen (nach kommunistischen Angaben) unter entsetzlichen Bedingungen leben müssen, in denen der Einzelmensch nicht mehr die geringste Bedeutung besitzt. Das System der totalen Vernichtung der Persönlichkeit ist in Rotchina bis auf das letzte perfektioniert worden.

3. Wie ein Lichtblick nimmt sich daneben die Entwicklung auf *Formosa* aus. Nach dem neuesten statistischen Jahrbuch zählt die „Schöne Insel" 220.501 Katholiken, die von 628 Priestern betreut werden, von denen rund 320 Chinesen sind. Von den 7 kirchlichen Gebieten der Insel werden 5 durch chinesische Bischöfe geleitet, 2 noch von europäischen. Kardinal Tien, der in Taipei residiert, hat einen Weihbischof, der zugleich sein Generalvikar ist, der auch Chinese ist. Die bischöfliche Hierarchie wurde am 7. August 1952 errichtet. Die Zahl der Großen Seminaristen ist mit 15 noch sehr klein. Jene der Kleinen Seminaristen ist mit 146 schon größer, entspricht aber auch noch nicht den Bedürfnissen. Kardinal Thomas Tien drängt sehr auf die Förderung des einheimischen Klerus.

4. Am 17. August 1845 empfing Andreas Kim als erster *Koreaner* die heilige Priesterweihe. Kaum ein Jahr war er Priester, da wurde er am 16. September 1846 hingerichtet. Sein Bischof schreibt von ihm: „Sein lebendiger Glaube, eine echte, aufrichtige Frömmigkeit, eine erstaunliche Gabe der Rede hatten ihm von Anfang an die Hochachtung und Liebe der Christen erworben. In der Art, wie er sein priesterliches Amt verwaltete, übertraf er alle unsere Erwartungen." Der selige Kim war 25 Jahre alt, als er gemartert wurde. Natürlich war es bei den grausamen Verfolgungen in Korea nicht möglich, koreanischen Klerus systematisch heranzubilden. Erst in den neunziger Jahren erstand ein bescheidenes Seminar. 1896/97 hatte man 3, 1905 11 koreanische Priester. Bis zum Ausbruch des zweiten Weltkrieges stieg ihre Zahl auf 122, bei 156.282 Katholiken. Bis Ende 1962 war die Zahl der koreanischen Katholiken auf 530.217 angewachsen. 1961 gab es 282 koreanische Priester, die aber inzwischen auf über 300 gewachsen sind. Erster koreanischer Bischof ist der jetzige Erzbischof Paul Ro von Seoul. Er ist seit 1942 Bischof. Die kirchliche Hierarchie wurde in Korea am 10. März 1962 errichtet. In den drei Kirchenprovinzen mit insgesamt 11 Gebieten gibt es fünf koreanische Bischöfe. Die Aussichten für einen zahlreicheren koreanischen Klerus stehen gut.

5. Im Rückblick auf die tatsächliche Geschichte muten die Pläne des P. Alexander de Rhodes S. J. und der ersten Apostolischen Vikare *Hinterindiens* geradezu phantastisch an. Als die Jesuiten in Japan sahen, daß ihr Arbeiten dort unmöglich wurde, gingen sie nach Hinterindien. Missionsversuche der Dominikaner und Franziskaner im ausgehenden 16. Jahrhundert waren dort ohne Erfolg geblieben. 1615 landeten die ersten Jesuiten in Tourane-Cochinchina, dem heutigen Mittelstück Süd-Vietnams. P. Alexander de Rhodes kam 1624 nach Vietnam. Er leitete die Ausbildung der ersten tüchtigen Katechisten. Gerade dem Institut der Katechisten verdankt die Kirche Vietnams unendlich viel. Aus ihnen gingen auch die ersten Priester des Landes hervor. Einer dieser Katechisten, Andreas, war der erste Martyrer Vietnams. Er wurde 1644 hingerichtet. 1659 wurden die ersten Apostolischen Vikariate in Hinterindien: Cochinchina und Tongking errichtet, die unabhängig waren von der Patronatsmacht Portugal, die damals in Ostasien noch einen starken Einfluß ausübte. Einem der ersten Vikare, Lambert de la Motte, gelang es 1665, bei Juthia-Siam ein Priesterseminar zu errichten, das als Generalseminar die ganze ostasiatische Mission mit einheimischen Priestern versorgen sollte. Hier weihte der Apostolische Vikar bereits 1668 zwei Tongkinesen und einen aus Cochinchina zu Priestern, die ersten des annamitischen Klerus. Und wenngleich nicht alle späteren Priester Hinterindiens auf der Höhe der Bildung des europäischen Klerus standen, man spricht von lateinischen und nichtlateinischen Priestern, haben diese Priester dennoch Großes für die Kirche geleistet. Vor allem haben sie den Untergang der Kirche Hinterindiens verhütet, als diese immer wieder von schweren und schwersten Verfolgungen erschüttert wurde. Leider darf man es nicht verschweigen, daß man von gewisser Seite her den einheimischen Klerus eher auf die Stufe eines untergeordneten, unselbständigen Klerus herabdrückte. Auch ist wahr, daß sich der einheimische Klerus, besonders der Vietnams, von früh an in einer äußerst prekären Lage befand, da Frankreich nicht ohne Erfolg versuchte, immer wieder Einfluß im Land zu nehmen, wozu alle Mittel recht waren, auch jenes der ungerechtfertigten Ausnützung des einheimischen Klerus einerseits, aber auch der Verhinderung seines Hineinwachsens in die geistliche Führeraufgabe andererseits. Auch von Vietnam, allerdings nicht nur von diesem Land, sondern praktisch von ganz Süd-, West- und Ostasien, galt jenes scharfe Wort Benedikts XV. in „Maximum illud": „Trotz diesem Drängen der Päpste gibt es leider noch Gebiete, denen der katholische Glaube schon vor mehreren Jahrhunderten gebracht worden ist, wo man aber keinen eingeborenen Klerus findet, außer einem solchen, der nicht besonders angesehen

ist." Es ist leider Tatsache, daß in der Vergangenheit der auswärtige Klerus oft sehr viel größeres Ansehen genoß als der einheimische, und das nicht zuletzt wegen der mangelhaften Bildung der einheimischen Priester. Der Papst beklagt es sehr, daß Völker, die seit Jahrhunderten den Einfluß der christlichen Lehre erfahren haben, noch immer nicht Bischöfe zu ihrer Leitung hervorgebracht haben. Jedenfalls hat den vietnamesischen Priestern ihre Loyalität gegenüber der französischen Sache wenig genützt, tat Frankreich doch alles, um die echten Fortschritte der katholischen Mission zu verhindern. Es wurde Mitursache, wenn nicht Hauptursache für den Ausbruch blutigster Verfolgungen, denen zahlreiche vietnamesische Priester und Christen, dann allerdings zum Zeugnis des Glaubens, zum Opfer gefallen sind.

Das Generalseminar von Juthia ging 1758 bei einem Einfall der Birmesen zugrunde. Nachdem man es an verschiedenen Orten untergebracht hatte, kam es 1808 auf die kleine Insel Penang an der Straße von Malakka, wo es sich gut entwickelte. Die größte Zahl der Alumnen lag in den Jahren 1840–1850 zwischen 150 und 180, ging dann aber zurück, je mehr Seminarien eben in den einzelnen Ländern gebaut wurden. Bis 1947 gingen aus ihm 700 einheimische Priester hervor, von denen 90 gemartert wurden und 25 als Selige verehrt werden dürfen.

Der Blutzoll, den die einheimischen Priester in den Gebieten der Pariser Missionare Vietnams leisteten, ist ebenso erstaunlich hoch: 150 vergossen ihr Blut mutig für den Glauben. 1909 hatte das Land 603 einheimische und nur 423 auswärtige Priester. Den ersten einheimischen Bischof erhielt es aber erst, und dann noch gegen den Protest Frankreichs, im Jahre 1933. Weitere Ernennungen erfolgten im Laufe der nächsten Jahre. Eine schwere Belastungsprobe des einheimischen Klerus war der Indochinakrieg, der 1954 mit der tragischen Teilung des Landes in einen kommunistischen und einen nationalen Staat endete. 860.000 Bewohner des Nordens flüchteten zum Süden, unter ihnen 650.000 Katholiken, vielfach geführt von ihren Priestern und Bischöfen, die sich in dieser nationalen Katastrophe wirklich gut bewährten. Dank der günstigen kirchlichen Entwicklung wurde am 24. November 1960 sowohl im Norden wie im Süden die kirchliche Hierarchie errichtet. Es entstanden drei Kirchenprovinzen, Hanoi im Norden, Huë und Saigon im Süden. Im Zusammenhang damit steht die Ernennung und die Weihe von vier neuen Bischöfen am 24. November 1960 bzw. am 22. Jänner 1961. Am 30. Juni 1961 hatte Süd-Vietnam 10 kirchliche Gebiete, von denen 8 dem einheimischen Klerus anvertraut waren. In ihnen leben heute 1,456.853 Katholiken, die von 1521 Priestern (1961) betreut werden, von denen 1322 (1961) Einheimische sind. Da es am 1. Februar 1963 aber bereits 9 einheimische Bischöfe im Süden gab, bedeutet das, daß auf 146 einheimische Priester ein Bischof entfällt, eine ausgezeichnete Zahl, die das absolute Wollen Roms zeigt, die Kirche Vietnams so rasch wie möglich völlig von Einheimischen geführt zu wissen.

Vietnam ist heute sicher das wichtigste Land Hinterindiens. Man beginnt unter dem massiv werdenden Druck der von Norden einströmenden Viet-Kong-Rebellen, leider zu spät, einzusehen, welch schweren Fehler man in den USA durch die Unterstützung des Putsches gemacht hat, der zur Ermordung des Präsidenten Ngo Dinh Diem führte. Wir haben an dieser Stelle nicht das ganze Geschehen auszubreiten (siehe „Orbis Catholicus", Februar 1963 und „Die Katholischen Missionen", Dezember 1963), können aber wohl sagen, daß der Schaden heute und noch mehr in Zukunft ungleich größer ist als die Fehler waren, die man Diem vorwarf und über deren Existenz vielleicht nur ein weiterer Abstand das Recht hat zu urteilen, falls das nach der systematisch gegen Diem geführten Campagne, nach gehässiger Propaganda, Verleumdung und Intrige überhaupt noch möglich ist. Man wird sagen müssen: Fällt Vietnam den Kommunisten ganz in die Hände, ist damit Hinterindien verloren, womit ein Aufrollen der Front gegen Europa und Nord-

amerika von der Flanke her begonnen hat, das weder vor Indien, noch vor Afrika, noch vor Lateinamerika halt machen wird.

Die übrigen Länder Hinterindiens haben für das Christentum bei weitem nicht die Bedeutung Vietnams. In *Kambodscha* beginnt die Mission Mitte des 16. Jahrhunderts, in *Siam* beginnen die Dominikaner 1554 mit der Predigt des Evangeliums. In *Birma* haben wir die ersten Evangelisierungsversuche 1554. Aber die Entwicklung in diesen Ländern ist ungleich schwächer als in Vietnam. Obwohl z. B. das Seminar von Juthia in Siam lag, gab es den ersten rein siamesischen Priester doch erst 1880. 1907 gab es dort 13 einheimische Priester. Ihre Zahl stieg bei 113.406 Katholiken (30. Juni 1961) auf 98. Am 1. Februar 1963 hatte das Land bei sieben Bischöfen insgesamt zwei einheimische Bischöfe. – Später und nur sehr schwach entwickelte sich der einheimische Klerus in den übrigen genannten Ländern. *Malakka-Singapore* hat heute bei 84 einheimischen Priestern zwei einheimische Bischöfe, insgesamt drei Bischöfe. Hier wurde die bischöfliche Hierarchie am 25. Februar 1955 errichtet. In *Birma* gibt es 99 einheimische Priester und drei einheimische Bischöfe bei insgesamt 196.944 Katholiken. Das Land erhielt am 1. Jänner 1955 die kirchliche Hierarchie. Die Zahl der Großen Seminaristen ist, verglichen mit der Zahl einheimischer Priester, einigermaßen zufriedenstellend. Am 30. Juni 1961 werden für Süd-Vietnam 446, für Laos 5, für Malakka-Singapore 30, für Siam 41, für Birma 34 und für Kambodscha 7 Große Seminaristen gezählt.

6. Leo XIII. schreibt in seinem berühmten Rundschreiben „Ad extremas Orientis" vom 24. Juni 1893: „Nach einer Überlieferung war es der heilige Franz Xaver, der den Ausspruch getan, ohne einen guten, eifrigen einheimischen Klerus werde die *indische Mission* keinen festen Bestand haben." Noch vor Franz Xaver entstand 1541 das St.-Pauls-Kolleg zu Goa. Erstaunlich, daß sich seit 1546 in diesem Kolleg 52 Knaben aus 11 Nationen befanden, die sich auf das Priestertum vorbereiten sollten. Die Zahlen stiegen sogar. Zöglinge aus vielen Nationen, auch aus Afrika, Vorderasien, China, waren vertreten. 1558 wurde der erste Goanese, Andreas Vaz, im Kolleg zum Priester geweiht. Er feierte seine erste hl. Messe am Feste Christi Himmelfahrt. Die Erfolge dieses Kollegs waren gut. Neben ihm gab es aber noch andere Kollegien, die sich um die Heranbildung einheimischer Priester mühten. 1594 z. B. zählte die Jesuitenprovinz Goa fünf eigentliche Seminarien. In die Gesellschaft Jesu selbst wurde in dieser alten Zeit nur ein einziger Vollblutinder aufgenommen. Man war stark gegen die Aufnahme eigentlicher Inder und solcher Portugiesen, die in Indien geboren worden waren. Die Jesuiten bildeten zahlreiche indische Priester aus. 1629 hatte z. B. der Erzbischof von Cranganor über 300 von Jesuiten erzogene einheimische Priester in seinem Gebiet. Franziskaner, Dominikaner, Augustiner scheinen im Laufe der Zeit auch Inder in ihre Orden aufgenommen zu haben. Besonders segensreich sorgten die Karmeliter an der Malabarküste für einen zahlreichen indischen Klerus, als sie 1657 die dortigen Thomaschristen übernahmen. Der einheimischen Kongregation der Oratorianer, der nur Brahmanen angehörten, gehörte der große Inder P. Josef Vaz (1651–1711) an. Vaz wirkte segensreich in Ceylon. Es ist hier nicht der Raum, näheres über die Geschichte des indischen Klerus zu schreiben. Sie war sehr wechselvoll. In jüngerer Zeit wirkte sich die Gründung des Zentralseminars von Kandy-Ceylon gut aus, das 1894 von Leo XIII. ins Leben gerufen wurde. Nicht als ob damit andere Seminarien überflüssig geworden wären, aber Kandy war wegen seiner soliden Ausbildung auch für andere Seminarien ein mächtiger Ansporn. Nach der Selbständigkeitserklärung Indiens wurde dieses Seminar nach Poona bei Bombay verlegt und blüht dort als päpstliches Zentralseminar nach Art der Gregoriana-Universität in Rom auf.

Um 1909 zählte Indien 1755 einheimische Priester, wovon allerdings die meisten auf den Süden entfielen und nur sehr wenige auf die Mitte und den Norden Indiens. Und auch diese waren keine Priester von dort, sondern stammten meist aus dem Süden. Und heute? Am 30. Juni 1961 zählte man in Ceylon, Indien und Pakistan zusammen 7,190.529 Katholiken, davon 151.860 Katechumenen. Zum gleichen Zeitpunkt gab es 7371 Priester in diesen Ländern. Rechnet man von diesen die Priester der verschiedenen Riten im Süden ab, 1737, wohl alle Inder, die von der Kongregation für die Ostkirche abhängen, so bleiben 5634 Priester der Propagandagebiete. Von ihnen sind 3880 Inder. In den indischen Propagandagebieten gab es am 1. Februar 1963 zusammen 48 indische Bischöfe. Hinzu kommen (30. Juni 1961) 9 Gebiete der verschiedenen Riten, die alle unter einheimischen Bischöfen stehen. Insgesamt also 57 indische Bischöfe.
Nachdem Indien bereits 1886 mit Ceylon die erste hierarchische Einteilung erhalten hatte, erfolgte die totale Umstellung auf die Hierarchie am 19. September 1953. In Pakistan war das schon am 15. Juli 1950 geschehen. Die Anerkennung für diese Entwicklung liegt in der Ernennung des ersten indischen Kardinals, Erzbischof Valerian Gracias, zum Kardinal der römischen Kirche am 12. Jänner 1953.

7. Die Heranbildung eines Klerus aus *Indonesien* ist eine Sache der neuesten Zeit. Zwar ist die Missionsbewegung, die seit Beginn dieses Jahrhunderts besonders von Holland ausging, bewundernswert, doch begann sie eben praktisch erst seit dieser Zeit, während früher eine ausgesprochen feindliche Politik der holländischen Kolonialregierung gegenüber der katholischen Mission betrieben wurde. So gesehen sind die Bemühungen um den einheimischen Klerus wieder erfreulich. Im Dezember 1901 wurde das erste Knabenseminar auf Java, das erste in Indonesien überhaupt, eröffnet. In 50 Jahren erlebte es die Weihe von 141 seiner früheren Studenten. Davon waren 46 Weltpriester und 46 Jesuiten, während die übrigen verschiedenen Orden und Kongregationen angehörten. Aus dem 1936 errichteten Priesterseminar in Djogjakarta sind 51 Weltpriester hervorgegangen. Für die Steyler Mission der Kleinen Sundainseln war der 2. Februar 1926 ein unvergeßlicher Tag. Damals wurde das erste Seminar auf dieser Inselwelt in Sika-Flores mit 7 Alumnen eröffnet. 1929 wurde es nach Todabeloe verlegt. Ein Großes Seminar entstand in Ledálero, aus ihm gingen 1941 die ersten zwei Flores-Priester hervor, von denen einer heute Erzbischof von Endeh-Flores ist: Exzellenz Gabriel Manek. Aus dem schlichten Beginn der kleinen Sundainseln waren im vergangenen Jahre folgende Seminarunternehmungen geworden: 5 Kleine Seminarien mit über 800 Studenten. Im Großen Seminar von Ledálero studieren heute insgesamt aus den Kleinen Sundainseln 153 Theologen (einschließlich 59 Novizen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes). Von den Studenten wollen 44 Weltpriester werden. Hinzu kommen noch drei Theologen aus Borneo. Das sind indessen nicht die einzigen Seminarien in Indonesien. Das Petruswerk bringt in seinem letzten Jahresbericht 17 Kleine Seminarien und 7 Große Seminarien Indonesiens, die um Unterstützung des Petruswerkes ansuchen.
Die Zahl der indonesischen Priester ist indessen noch nicht sehr hoch. In ganz Indonesien wurden für 1956 nur 140 einheimische Priester gezählt. Fast unbegreiflich, daß die Propaganda für 1961 nur mehr 133 echte einheimische Priester anführt, können doch die 220 naturalisierten Priester nicht eigentliche Einheimische genannt werden. Trotz dieser numerischen Schwäche im Endergebnis setzt Rom Vertrauen in die Entwicklung. Indonesien erhielt in dem vor kurzem verstorbenen Jesuiten Albert Soegijapranata 1940 den ersten einheimischen Bischof. Am 1. Februar 1963 gab es bereits 4 indonesische Bischöfe. Die Hierarchie wurde am 3. Jänner 1961 errichtet.

8. Länger, auch entsagungsvoller, bemüht sich die katholische Mission um die Ausbildung eines *ozeanischen Klerus*. Mehr als 100 Jahre Missionsarbeit haben alles

in allem keine 50 einheimischen Priester hervorgebracht, von denen 1948 noch 27 lebten. Man kann allerdings nicht den Missionaren einen Vorwurf machen. Sie haben wohl alles versucht, um immer wieder die Lösung des Priesterproblems voranzutreiben. Das Seminar von Lano entstand endgültig 1874. Es war bis lange nach dem zweiten Weltkrieg das einzige Seminar in Ozeanien. 1955 erfährt man von der Eröffnung eines neuen Priesterseminars in Rabaul, Neubritannien. Im März 1963 sollte in Bomana, Port Moresby, das erste Priesterseminar für Papua, Neuguinea, eröffnet werden. Man wollte mit 12 Papuanern beginnen, die vorher in Rabaul studiert hatten. Mit Dekret der Propagandakongregation vom 12. März 1963 wurde dann das Regionalseminar von Madang-Alexishafen errichtet. Am gleichen Tag wurde P. Patrick Thomas Murphy SVD zum Rektor dieses Seminars ernannt. Es dient 16 Apostolischen Vikariaten als Seminar und hat derzeit 22 Studenten, von denen 16 Philosophie und 6 Theologie studieren. In einer Statistik der Propaganda für den 30. Juni 1961 heißt es für Neuguinea-Papua: Von 279 Priestern stammen 4 aus Neuguinea. Von 87 in Papua zwei von dort. Für Ozeanien werden in der gleichen Statistik von 364 Priestern 43 als Einheimische bezeichnet. Das würde für Ozeanien mit Gesamt-Neuguinea 49 einheimische Priester ergeben. Einheimische Bischöfe gibt es nicht, die kirchliche Hierarchie wurde noch nicht errichtet.

9. Die *Philippinen* besaßen bereits im ersten Jahrhundert nach ihrer Eroberung eine bischöfliche Hierarchie. 1571 wurde Manila Bistum, 1578 Erzbistum. Schon bald kam es auch zur Ausbildung einheimischer Priester. In größerer Zahl finden wir einheimische Priester aber erst im 18. Jahrhundert. Um 1800 standen mit 911 spanischen Ordenspriestern 777 Weltpriester im Einsatz, darunter 748 Einheimische. Die Entwicklung ist bekannt. Die Versuche der Philippinos, sich von Spanien freizumachen, endeten mit der Besetzung des Landes durch Amerika. Diese Unruhen forderten von der Kirche entsetzliche Opfer. Der spanische Klerus wurde des Landes verwiesen. Es kam zur Bildung einer schismatischen und dann auch häretischen Nationalkirche (Aglipay). Während 1957 die Zahl der Bewohner gegenüber 1898 dreimal so hoch war, gab es damals aber doch noch 255 Priester weniger als 1898. Während 1898 ein Priester für 2054 Katholiken da war, war das Verhältnis 1957 1:6466. Rechnet man nur den Seelsorgeklerus und die Gesamtzahl der Bewohner heute, so ist das Verhältnis 1:8000 eher zu niedrig als zu hoch gegriffen. Zwar sind besonders von den verschiedensten Orden heroische Anstrengungen unternommen worden, die Zahl der philippinischen Priester zu mehren. Aber es ist ein Kampf, der kein Ende sieht, wächst doch die Bevölkerung entschieden rascher als die Zahl der Priester. Ein großer Segen mag wenigstens auf die Dauer die Eröffnung eines römischen Kollegs für die Philippinen (Oktober 1961) sein. Der Episkopat der Philippinen ist, abgesehen von wenigen, vollständig philippinisch. Die Ernennung des ersten philippinischen Kardinals, Rufino I. Santos, am 28. März 1960, ist die Anerkennung für diese Entwicklung. 1910 war sie durch die Zuweisung von zwei Bistümern an den einheimischen Klerus eingeleitet worden. Doch gab es im 17. und 18. Jahrhundert nicht weniger als 12 Bischöfe auf den Philippinen, die entweder Vollblutphilippinos waren oder aber Mischlinge.

10. Wenige Völker sind in der Frage der Befähigung zum katholischen Priesterideal so sehr in der Debatte gestanden wie die der schwarzen Rasse in *Afrika*. Von Ablehnung bis zum glühenden Optimismus finden sich alle Schattierungen. Aber die Söhne Afrikas haben den Beweis erbracht, daß sie nicht hinter anderen Völkern zurückstehen. Und so sind sie heute zu einer Zierde der Kirche geworden und haben ihre gewichtige Stimme in die Diskussion um das Neuwerden der Kirche eingeschaltet. Die Bischofsweihe des Prinzen Heinrich vom Kongo, der 1518 zum Bischof von Utica ernannt wurde, ist eine Episode, die ohne Bedeutung geblieben ist.

Die ersten Anfänge des Seminarwesens durch die Väter vom Heiligen Geist, Weiße Väter, Jesuiten und andere im 19. und 20. Jahrhundert sahen ungeheure Opfer und härtestes Warten auf die Früchte. Es scheint, daß Abbé Dschuga aus Gorée in Westafrika der erste schwarze Priester der Neuzeit ist. Nach ihm und einigen spärlichen Ansätzen blieb aber die erhoffte zahlenmäßig starke Entwicklung eines schwarzen Klerus aus. Die Schwierigkeiten können an einigen wenigen Zahlen mühelos abgelesen werden. 1857 Beginn eines Seminars in Gabon, 1899 die erste Priesterweihe: 38 Jahre nach der Gründung. 1890 wurde in Brazzaville ein Seminar eröffnet, 1938 empfing der erste Schwarze die Priesterweihe dort: 48 Jahre nach der Gründung. 1885 begannen die Weißen Väter in Uganda mit dem Lateinunterricht für schwarze Knaben. 1913 erreichten die ersten das Ziel des Priestertums: 28 Jahre nach der Gründung. 1896 wurde in Belgisch-Kongo ein Kleines Priesterseminar errichtet. 1937 fand dort die erste Priesterweihe statt: 41 Jahre später. Was hinter dieser Aufzählung für Opfer stehen, weiß Gott allein. Und doch ist man heute so weit, daß in den Propagandagebieten 2300 afrikanische Priester wirken. Ihnen folgen 1800 Seminaristen nach, die in höheren Studien stehen. Und der einheimische Episkopat? 1939 wurden die ersten schwarzen Bischöfe der Neuzeit von Pius XII. in St. Peter geweiht. Heute gehören von 73 afrikanischen Bischöfen 69 der schwarzen Rasse an. Wohl wird die größere Zahl der Bischöfe noch von Auswärtigen gestellt. Einer der schwarzen Bischöfe ist Kardinal der heiligen römischen Kirche geworden: Kardinal Laurean Rugambwa von Bukoba-Tanganjika (28. März 1960). Die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den Propagandagebieten begann 1950, setzte sich dann rasch fort, so daß Afrika heute praktisch überall die kirchliche Hierarchie hat. Eine Entwicklung, die wohl niemand vorausgesehen hat, die aber den hartnäckigen Optimismus Roms wieder einmal gerechtfertigt hat.

In einem Aufsatz zur Vorbereitung auf den letzten Weltmissionssonntag schreibt das Nachrichtenorgan der Propaganda „Fides": „Man zählt zur Zeit rund 9000 einheimische Priester und gut 150 einheimische Bischöfe." Es wird als Ziel des Apostel-Petrus-Werkes hingestellt, „jedem Land wenigstens ein Großes Seminar und jedem Kirchensprengel ein Kleines Seminar zu geben. Die einzigen Missionsländer, die aus verschiedenen Gründen noch kein eigenes Priesterseminar besitzen, sind Gabon, Guinea, Mali, die Zentralafrikanische Republik, Sierra Leone und Tschad in Afrika. Laos, Kambodscha und Formosa in Asien. Fast jede Diözese, fast jedes Apostolische Vikariat und fast jede Apostolische Präfektur hat ein eigenes Kleines Seminar, ausgenommen die jüngst errichteten Kirchensprengel, oder jene, wo die Katholikenzahl noch zu gering ist. Im Jahr 1962 wurden 14 neue Seminarien eröffnet." Dann wird über die Ebenbürtigkeit der Ausbildung gesprochen. Im gesamten kommt dem Apostel-Petrus-Werk eine große Bedeutung zu, unterstützte doch dieses Werk im Jahre 1962 insgesamt 479 Seminarien mit 36.560 Studenten, von denen 5505 Große Seminaristen waren. Von den unterstützten Großen Seminarien unterstehen 75 der Propaganda und 17 anderen Kongregationen. Die dafür benötigten Summen sind enorm. Man konnte insgesamt 8,456.839.73 Dollar verteilen. Man hätte aber entschieden mehr notwendig gehabt. Man kann sagen, daß die Unterstützung des einheimischen Klerus in den Missionsländern eine Aufgabe ist, die auf die Weite gesehen, ungleich wichtiger und notwendiger ist als Massenbekehrungen, hängt doch vom Werden eines zahlreichen und gut ausgebildeten Landesklerus das Schicksal der Kirche in den Missionsländern ab, die innerhalb der Menschheitsfamilie auf die Dauer eine viel größere Rolle spielen werden, als sie es heute erst vermögen.

LITERATURBERICHT

Die Katechese: Kerygma und Methode, Lehr- und Hilfsbücher

Von Alois Gruber

Der katechetische Kongreß von München 1928 bedeutete in der katechetischen Bewegung eine Zäsur. Mit ihm waren die katechetisch-methodischen Erneuerungen im wesentlichen theoretisch abgeschlossen[1]. Freilich entsprach der Erfolg nicht den aufgewandten Mühen. Religionspädagogisch setzte sich die Erkenntnis durch, daß die beste Methode, so notwendig sie ist, noch nicht zur Verwirklichung des Glaubens führt. Wichtiger noch als die Methode ist der Inhalt der Katechese, der lebendige Anruf, die Botschaft Gottes. Man wandte sich der inhaltlichen Seite der Katechese zu. Den Auftakt gab 1935 *Pfliegler* durch die Betonung des Erlebnisunterrichtes[2] und vor allem 1936 *Jungmann* mit seinem Aufruf zu einer material-kerygmatischen Neubesinnung[3]. Der katechetische Kongreß von Eichstätt 1960 konnte mit Genugtuung feststellen, daß sich die kerygmatischen Erneuerungsbestrebungen der letzten Jahrzehnte durchgesetzt haben.

Das drängende Problem in der katechetischen Unterweisung für die Zukunft besteht in dem fruchtbaren Zueinander von Form und Inhalt, in der harmonischen Verschmelzung der Methode und des Kerygmas, sowie in der Durchdringung beider durch die seelische Tiefe der katechetischen Persönlichkeit. Dieses Bemühen um eine kunstgerechte methodische Form, um die wirksame Rufkraft des Kerygmas und um die personale katechetische Durchdringung soll dem Religionsunterricht der Zukunft seine Richtlinien geben. Der Schüler soll durch den Katecheten zu einer Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott geführt werden, die zur Entscheidung, zur Glaubensverwirklichung ruft.

Diesen Weg weisen eine Reihe von Publikationen[4] sowie die Resolutionen des katechetischen Kongresses von Eichstätt 1960[5] und vor allem die neuen *Lehrbücher* für den Religionsunterricht in Deutschland. Sie sind in dieser Tendenz einig, ja auch inhaltlich weitgehend einheitlich gestaltet, eine Einheit, die seit Canisius kaum je erzielt wurde, wie aus folgendem ersichtlich ist: Für das erste Schuljahr der Volksschulen veranlaßte zwar das Eingehen auf die landschaftliche Verschiedenheit in den Diözesen bistumseigene Religionsbücher[6], aber auch hierin besteht das Bestreben nach Vereinheitlichung. Für das zweite Schuljahr liegt ein einheitliches Religionslehrbuch in ganz Deutschland mit Einschluß Westberlins[7] vor. Das Glau-

---

[1] Hofinger, J., Stehen wir am Beginn einer 3. Phase in der katechetischen Erneuerung? Kat. Bl. 87 (1962), 289–296.

[2] Pfliegler, M., Der Religionsunterricht, Innsbruck 1935, 3. Bd. 215 ff.

[3] Jungmann, J. A., Die Botschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936.

[4] Goldbrunner, J., Katechetische Methode heute, München 1961;
Kampmann, Th., Das Geheimnis des Alten Testamentes, Eine Wegweisung, München 1962;
Jungmann, J. A., Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck 1963;
Weber, G., Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig 1961;
Mußner, F., Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, München 1963;
Hanselmann, G., Katechese als Dienst am Glauben, Freiburg 1960.

[5] Hofinger, J., Katechetik heute, Freiburg 1961, 20.

[6] Laßt die Kinder zu mir kommen (Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg), Diözese Rottenburg;
Kommt ihr Kinder (Verlag Herder, Freiburg), Diözese Freiburg;
An Gottes Hand (Kösel-Verlag, München), Bayrische Diözesen;
Jesus, ich bin dein (Patmos-Verlag, Düsseldorf), alle übrigen Diözesen Deutschlands.

[7] Das Glaubensbüchlein für das zweite Schuljahr erscheint zwar unter verschiedenen Titeln: „Glaubensbüchlein", „Frohe Botschaft", „Jesus, komm zu mir", der Inhalt jedoch ist im wesentlichen gleich. Nur der verschiedene Ansatz des Schuljahres bedingt einen teilweise verschiedenen Aufbau. Mit Beschluß der Kultusminister Westdeutschlands im Mai 1964 wird auch diese Verschiedenheit in ganz Deutschland außer Hamburg behoben sein.

bensbuch[8] für das 3. und 4. Schuljahr sowie der Katholische Katechismus[9] für das 5. bis 8. Schuljahr sind für alle Bistümer Deutschlands bestimmt. In bezug auf die Schulbibel der Oberstufe ist es leider nicht gelungen, gleiche Einheitlichkeit wie beim Katechismus herzustellen[10]. Die katholische Kirchengeschichte[11] berücksichtigt das jeweils Diözesaneigene. Mit diesen Lehrbüchern beginnt für die Katechese ein neues Zeitalter.

Für den Gebrauch und die richtige Handhabung der neuen Lehrbücher verfügen wir auch über entsprechende *Hilfsbücher*. Zum neuen Katholischen Katechismus, der mittlerweile in 32 Übersetzungen erschienen ist, gab *Fischer*[12] einen verläßlichen Wegweiser heraus, in dem Kerygma und Methode in gleicher Weise betont wurden. Neben *Burger*[13], dessen Hilfsbuch noch stark im alten Einheitskatechismus verankert ist, wurden drei große Kommentare zum neuen Lehrstück-Katechismus selbst geschrieben: Das kerygmatisch betonte wie methodisch formgerechte „Handbuch zum Katholischen Katechismus" von *Schreibmayr-Tilmann*[14] bringt besinnliche Überlegungen und theologische Einführungen in den Gehalt der einzelnen Lehrstücke und ist grundlegend in seinem streng methodischen Aufbau der Lehreinheiten. Das katechetische Handbuch von *Barth*[15] bietet eine große Stoffülle, eine Reihe von Beispielen, katechetische Skizzen und läßt reichlich Spielraum für moderne Unterrichtsformen, Lehrgespräche, Arbeits- und Erlebnisunterricht. Der Kommentar von *Goldbrunner*[16] legt neben dem Kerygma viel Gewicht auf die Aufbauelemente einer methodengerechten Katechese, auf die Erarbeitung durch Verwendung des Arbeitsprinzips in eindrucksstarken und einprägsamen Zeichnungen, in katechetischen Spielen, Gesängen und Gesprächen. Außer diesen drei ausführlichen Kommentaren ist noch die „Handreichung zur Katechese" von *Peil*[17] zu erwähnen, die nicht fertige Katechesen, sondern kurze Vorbereitungshilfen, Übersichten, Stoffsammlungen und Fingerzeige für den Arbeitsunterricht bietet sowie das Vorlesebuch von *Eismann* und *Wiggers*[18], das einen großen Reichtum umfangreicherer und kleinerer Erzählungen für den Schulgebrauch in allen Altersstufen bringt.

Neuerdings erscheinen der Reihe nach Hilfsbücher für die übrigen neuen katechetischen Lehrbücher: Von *Quadflieg*[19] erschien das Handbuch für das Religionsbüchlein der 1. Klasse. Der Verfasser legt besonderen Wert auf die Betrachtung der lebendigen, farbenfrohen Bilder von *Krüger*, er betont die Auflockerung der Katechesen durch Verwendung von Liedern und Gebeten. Die 66 ausgearbeiteten

---

[8] Glaubensbuch für das dritte und vierte Schuljahr, München 1962.

[9] Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg 1955.

[10] Katholische Schulbibel (Ecker-Bibel), Düsseldorf, für die westdeutschen Diözesen einschließlich Westberlin;
Reich Gottes (Kösel-Verlag, München), für Rottenburg und die bayerischen Diözesen;
Biblische Geschichte (Verlag Herder, Freiburg), für Diözese Freiburg.

[11] Katholische Kirchengeschichte (Kösel-Verlag, München), für die bayrischen Diözesen und die Diözese Rottenburg;
Kirchengeschichte für die Volksschulen (Patmos-Verlag, Düsseldorf), für die Diözesen Nordrhein-Westfalens und Hessens.

[12] Fischer, H., Einführung in den neuen Katechismus, Freiburg 1955.

[13] Burger, T., Lehrstunden zum katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands, Regensburg 1956.

[14] Schreibmayr, F., u. Tilmann, K., Handbuch zum katholischen Katechismus, Freiburg 1956, 4 Bände.

[15] Barth, A., Das katechetische Handbuch zum katholischen Katechismus, Stuttgart 1955 ff., 7 Bände.

[16] Goldbrunner, J., Katechismusunterricht mit dem Werkheft, München 1955.

[17] Peil, R., Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus, Düsseldorf 1956.

[18] Eismann, P., und Wiggers, J., Vorlesebuch zum katholischen Katechismus, München 1955 ff., 3 Bände.

[19] Quadflieg, J., Handbuch zum Glaubensbuch (richtiger: Religionsbuch) für das 1. Schuljahr („Jesus, ich bin dein"). Verlag L. Auer, Donauwörth.

Lektionen gruppieren sich um das Kirchenjahr von Ostern bis Ostern. Sie bringen in kindertümlicher Art reichlich kerygmatisches Material und viel Anregung für die Arbeitsweise, bieten aber keinen strengen Aufbau in den Lektionen, vielmehr ein reich gegliedertes Gefüge. Zum Religionsbüchlein „An Gottes Hand" gab bereits 1957 *Zielbauer*[19a] einen Kommentar heraus, der den Text des Religionsbüchleins dem Alter entsprechend klar, einfach und praktisch zu entfalten sucht.

Zum Glaubensbüchlein der 2. Klasse liegt nun ein vollständiger Kommentar von *Weber*[20] in drei Teilen vor. Jedes Lehrstück ist in drei Teile gegliedert, von denen jeder Teil einer Stundeneinheit entspricht. Die Skizzen nehmen Rücksicht auf die alterseigentümlichen Auffassungskräfte, sie bieten reichlich Stoff und wollen methodische Anregungen geben. Viel Gewicht wird auf die biblische Darstellung und vor allem auf die Bildbetrachtung gelegt. Für Unterrichtsgespräche, Werkheftgestaltung, Zeichnungen, Abwechslung in Lied und Spiel werden reichlich Hinweise geboten. Die einzelnen Stundeneinheiten sind abwechslungsvoll gestaltet. Der Katechet erhält eine Fülle von Anregungen, muß sich aber die Auswahl, den methodischen Aufbau selbst erarbeiten, sonst zerflattert ihm die Stunde. Eine gute Ergänzung dazu bietet *Quadflieg*[21] mit einer Reihe von gut brauchbaren Vorschlägen an Bildern, Erzählungen, Liedern, Rätseln, Spielen und Bastelarbeiten zur Auflockerung des Unterrichts.
Der Kommentar zum Glaubensbuch der Bistümer Deutschlands wird im Auftrag der deutschen Bischöfe vom christlichen Bildungswerk „Die Hegge" unter Führung von *Kampmann*[22] herausgegeben. Die beiden Teile zum Neuen Testament liegen bereits vor[23], der Teil zum Alten Testament wird vorbereitet. Das vordringlichste Anliegen ist diesem Handbuch das Kerygma, die Botschaft Gottes. Ihrem neuzeitlichen Verständnis und ihrem Rufcharakter dienen Vorüberlegungen, die jeder Katechese bzw. jeder Lehreinheit vorausgehen. Diese Überlegungen machen den Katecheten mit der exegetischen Forschung vertraut, bringen sprachliche Klärungen, zeitgeschichtliche Informationen und führen in das Verständnis des biblischen Abschnittes nach der Verkündigungsmitte ein. Der Aufbau der Katechese ist im wesentlichen nach der Münchner Methode so gehalten, daß alle methodischen Feinheiten nach dem Geschick des Katecheten ihre Verwendung finden können, nämlich der Arbeitsunterricht, Bilder, Zeichnungen, Lied und Gebet. Wenn auch oft nicht ausdrückliche Hinweise gegeben sind, so ergibt sich dies indirekt aus dem Aufbau und der klaren Gliederung der Katechese; Kerygma und Methode erreichen hier eine fruchtbare Synthese. Zum dritten Abschnitt des Glaubensbüchleins bietet das Werkheft von *Bart* und *Schäfer*[23a] gute Hilfe. Im engen Anschluß an das Lehrbuch wird für jedes Lehrstück eine leicht überschaubare Symbolzeichnung geboten, die den geistigen Gehalt anschaulich macht. In spärlichen, aber wohlgeformten Texten, vielfach nur Merksatz und Vorsatz, wird die Katechese auf kürzeste sprachliche Form gebracht. Das Büchlein ist nicht Kommentar, sondern Werkheft für das Zeichnen in der Katechese. Sehr brauchbar für diesen Teil des Glaubensbüchleins ist noch der Kommentar von *Goldbrunner*[24].

[19a] Zielbauer K., Katechesen für das erste Schuljahr zum katholischen Religionsbüchlein „An Gottes Hand". Verlag L. Auer, Donauwörth.
[20] Weber G., Handbuch zum Glaubensbüchlein für das 2. Schuljahr. Bayerische Ausgabe. Verlag L. Auer, Donauwörth 1963.
[21] Quadflieg, J., Lese-, Spiel- und Arbeitsheft zum Glaubensbuch für das zweite Schuljahr, Heft 1: Advent und Weihnachtszeit, Freiburg 1963.
[22] Kampmann, Th. (Herausgeber), Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres, Paderborn 1963.
[23] Kessler, G., und Ulrich, Th., Katechetischer Kommentar zum neutestamentlichen Teil des Glaubensbuches, 1. und 2. Teil. Paderborn 1963 f.
[23a] A. Barth und J. Schäfer, Werkbuch zum Glaubensbuch. München 1964.
[24] Goldbrunner, J., Sakramentenunterricht, München [6]1963.

Zur Benutzung der in Bayern neu eingeführten Schulbibel „Reich Gottes[25]" erschien vom katholischen Schulkommissariat in Bayern ein einführendes Hilfsbuch[26]. Der Leiter des deutschen Katechetenvereines H. *Fischer* würdigt darin einleitend die Bedeutung der neuen Schulbibel für die Katechese, wobei er bereits grundlegende Fragen der heutigen Bibelkatechese berührt. In einer Reihe von Aufsätzen wird dann in das Verständnis des Buches (Eigenart, Zielsetzung, Aufbau) eingeführt. Auf die Methodik und kerygmatische Behandlung der Bibel in der Katechese wird ausführlich Bezug genommen. Ein eigener Kommentar zur Schulbibel „Reich Gottes" steht noch aus. Von den Bibelkommentaren sei vor allem auf das Handbuch von *Andrae-Leitheiser-Pesch*[27] verwiesen. Dieser Kommentar sucht den Sinngehalt des bibeltreuen Textes zu erschließen, er will heilsgeschichtlich orientieren und betont das Kerygma, den vernehmbaren Anruf Gottes in der Katechese. Zudem bringt er wertvolle Hinweise für die Methode der Bibelkatechese, wenn auch die systematischen Aufgliederungen in Katechesen nur Arbeitshilfen sein wollen.
Als Kommentar zum Lehrbuch für Kirchengeschichte dient das Handbuch von *Fuchs*[28]. Die einzelnen Lehrstücke helfen, den Geschichtsstoff katechetisch-unterrichtlich zu verarbeiten, sie schlagen Aufgaben vor und weisen auf literarische Hilfen zur Vertiefung hin.
In Österreich ist die Katechismus-Lehrbuchfrage offiziell noch nicht entschieden. Es bestehen derzeit drei Katechismusausgaben, die nach Diözesen verschieden benützt werden: der Einheitskatechismus[29], der Katechismus von *Klement*[30] und der Katechismus von *Lentner*[31]. Auch Hilfsbücher erschienen bereits zu den beiden neuen Katechismus-Lehrbüchern[32]. Es wäre wohl in der österreichischen Katechismusfrage eine Angleichung an den katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands zu wünschen, zumal auch im Konzil die Tendenz nach Bildung größerer Räume im Bereich der Lehr- und Hirtentätigkeit der Kirche geht. Das Apostelkolleg hat sich in der episkopalen Nachfolge global ausgeweitet. In diesem großen Rahmen bedarf es, um die Eigenart der Länder zu berücksichtigen, eine bestimmte Einheit zu wahren und Zersplitterungen zu vermeiden, der Bildung großer Räume, in denen die Aktionsfähigkeit des episkopalen Kollegs jeweils durch einen „primus inter pares" (Patriarch), besser noch durch eine jurisdiktionierte Persönlichkeit sichergestellt wird. So könnte wohl das weltepiskopale „Apostelkolleg", von der lebendigen Untergliederung her neu befruchtet, an die Seite des Jurisdiktionsprimates in der dogmatisch gegebenen Hierarchie der Kirche treten. Das wirksame Zusammenspiel beider könnte durch eine lebendige Verbindung sichergestellt werden. Auch das katechetische Hirtenamt würde daraus seinen Nutzen ziehen, um so mehr, wenn ein Diakonat unterstützend hinzukommt.
Für den katechetischen Unterricht selbst ist die Vertrautheit mit den neuen, offiziellen Lehrbüchern wichtig, um der Forderung nach einer zeitgerechten Katechese entsprechen zu können. Auch nach guten Hilfsbüchern, nach Kommentaren zu den Lehrbüchern verlangt der praktische Katechet, um Anregungen für eine kerygmatische und methodische Gestaltung des Stoffes im Sinne der Lehrbücher zu erhalten.

[25] Reich Gottes, Auswahlbibel für katholische Schüler, München 1960.
[26] Unsere neue Schulbibel, Einführung für Lehrer und Katecheten. Herausgegeben vom kath. Schulkommissariat in Bayern. München 1963.
[27] Andrae, F.,-Pesch, Chr., Handbuch zur katholischen Schulbibel, Altes Testament, Düsseldorf 1960; Leitheiser, L.,-Pesch, Chr., Handbuch zur katholischen Schulbibel, Neues Testament, Düsseldorf 1960.
[28] Fuchs, J., Handbuch zur Kirchengeschichte, München 1962.
[29] Katechismus der kath. Religion (Einheitskatechismus), Graz 1930, Diözese Linz.
[30] Katholischer Katechismus von J. Klement, Wien ³1961, Diözese Seckau.
[31] Katechismus der katholischen Religion von L. Lentner, Wien, in den übrigen österr. Diözesen.
[32] Klement, J., Handbuch zum katholischen Katechismus, Wien 1962 u. 1963; Lentner, L., Singhofer, F. X., Hofstätter, F., Skizzen zur Katechese, Wien 1961; Würbel, W., Handbuch zum neuen österr. Katechismus der kath. Religion (Lentner), Innsbruck 1963.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

Alcalá Manuel, La Etica de Situación y Th. Steinbüchel. (226.) Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto „Luis Vives" de Filosofía. Delegación de Barcelona. Barcelona 1963. Brosch.
Allard Henri A. J., Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor. Analecta Dehoniana, Nr. 7. (85.) Roma 1963. Kart.
Andics Hellmut, Der Staat, den keiner wollte. Österreich 1918–1938. 2. Aufl. (563.) Verlag Herder, Wien 1962. Paperback, S 160.–, DM/sfr 26.–.

Barth Alfred/Schäfer Josef, Werkheft zum Glaubensbuch. Einführung in das christliche Leben, vor allem in das Sakrament der Buße und der heiligen Eucharistie nach dem „Glaubensbuch" für die 3. und 4. Klasse der Volksschule. (64.) Verlag J. Pfeiffer, München 1964. Kart. DM 6.50.
Bender Ludovicus, Casus practici de jure matrimoniali. (VI et 337.) Desclée & Ci-Editori Pontifici Roma-Parigi-New York-Tournai (Belgio) 1964.
Biographisches Lexikon von Oberösterreich. 9. Lieferung (1963). Herausgegeben vom Institut für Landeskunde von Oberösterreich in Linz.
Blieweis Theodor, Es gibt noch glückliche Ehen. 200 Eheleute haben das Wort. (287.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen S 98.–, DM/sfr 15.80.
Bouyer Louis, Mensch und Ritus. (265.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 17.80.
Braun Heinrich Suso, Und Gott schuf. Radioansprachen zur Schöpfungsgeschichte. (127.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964 (Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher, Bd. 27), glanzfolienkaschiert S 36.–, DM/sfr 5.80.
Brik Hans Theodor, Galilei und sein Prozeß (Beiträge zu Zeitfragen). (48.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Brosch.
Brockmöller Klemens, Industriekultur und Religion. (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 14.80.
Bruce Vawter, Mahner und Künder. Die Propheten Israels vor dem Exil. (320.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Leinen S 111.–.

Camelot Pierre-Thomas, Ephesus und Chalcedon. (Geschichte der Ökumenischen Konzilien, Bd. II.) (292 und 4 Bildtafeln.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 19.80, Subskriptionspreis DM 17.80.

Das Konzil. Von Johannes XXIII. zu Paul VI. Chronik der zweiten Sessio. Die Pilgerfahrt ins Heilige Land. Zweiter Bild- und Textbericht von Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger. (168.) Herausgegeben im Zeitschriftenverlag Walter AG, Olten 1964. Kart.
Davy Marie-Madeleine, Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph. Ins Deutsche übertragen von Helen und Werner Vetter. (335.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 17.80.
Denter Thomas, Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes. Eine kanongeschichtliche Untersuchung. (Dissertation.) (XIII und 145.) Verlag Buch- und Kunsthandlung Marienstatt 1962. Kart. DM 15.–.

Fischer Balthasar (Herausgeber), Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums. (48.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Kart. DM 4.80.
Füglister Notker, Die Heilsbedeutung des Pascha. (Studien zum Alten und Neuen Testament, herausgegeben von Vinzenz Hamp und Josef Schmid. Bd. VIII.) (309.) Kösel-Verlag, München 1963. Kart. DM 36.–.

Gaechter Paul, Das Matthäus-Evangelium, Ein Kommentar. (978.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Leinen S 390.–, DM/sfr 65.–.
Geschichte der Kirche in fünf Bänden. Band I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nizäa (J. Daniélou). Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Großen (H. I. Marrou). (532 Seiten, 48 Tafeln, 16 Karten.) Benziger-Verlag, Einsiedeln 1963. Leinen sfr 69.–.
Glazik Josef (Herausgeber), Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII. (86.) Vier-Türme-Verlag, Abtei Münsterschwarzach 1961. Kart. DM 6.–.
Glazik Josef (Herausgeber), Litterae Encyclicae de Missionibus a Leone XIII usque ad Joannem XXIII. (98.) Vier-Türme-Verlag, Abtei Münsterschwarzach 1961. Kart. DM 6.–.
Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Herausgegeben von J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler. Bd. I. (83 und 668.) Philosophische Grundfragen, Theologische Grundfragen, Biblische Themen. Bd. II. (8 und 964.) Zur Theologie von Christus und Kirche. Zum Problem der

Religionen und Konfessionen. Philosophisch-theologische Grenzprobleme der Geisteswissenschaften. Philosophisch-theologische Grenzprobleme der Naturwissenschaften. Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 98.–.
Guerre René, Pastorale et Jeunesse travailleuse. Tome II. La J. O. C. dans sa vie et son action. (Collection Eglise et Jeunesse.) (296.) Les Editions Ouvrières, Paris 1964. Brosch. NF 9.60.

Hamel Edouard, Loi naturelle et loi du Christ. (Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les facultés S. J. de Montréal.) (171.) Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1964. FB 135.–.
Heilmann Alfons (Herausgeber), Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. III. Band (730.) Kösel-Verlag, München 1964. Leinen DM 29.50 (Einzelpreis), DM 25.– (Subskriptionspreis).
Hertlein Siegfried, Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur. (XXIII und 216.) Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach o. J. Kart. DM 10.50.
Hesse Erwin (Herausgeber), Jungfräulichkeit und Zölibat. Der ungeteilte Dienst der Kirche in unserer Zeit. Weihnachts-Seelsorgertagung 1964. (129.) Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 48.–, DM/sfr 7.80.

Kirchgässner Alfons, Städte – Inseln – Kontinente. Reisetagebücher 1931–1963. Mit 20 Zeichnungen des Verfassers. (323.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 17.80.
Kirchgässner Ernst, Worauf sollen wir warten? Notizen zu den Evangelien der Sonn- und Feiertage. (357.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Leinen DM 12.80, kart. DM 9.80.
Klöckner Sigfrid Erich, Die Lehre vom Ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola. (Franziskanische Forschungen, 18. Heft.) Die Prinzipien der lex aeterna. (148.) Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen 1964. Brosch. DM 20.–.
Klomps Heinrich, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. (227.) Verlag J. P. Bachem in Köln, 1964. Leinen DM 28.–.
Kraft Heinrich, Clavis Patrum Apostolicorum. Konkordanz zu den Schriften der Apostolischen Väter. (501.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 65.–.
Krone Sebald, Ruhe in Gott. Vom Friedensreiche Jesu Christi und des Menschen Ruhe in Gott. (267.) Fulda 1963. Auslieferung durch Familienverlag Fulda. Leinen DM 12.80, kart. DM 9.80.

Leclercq Jacques, Die Eheprobleme in der Beichte. Moralische Aspekte der ehelichen Fruchtbarkeit heute. (93.) Rex-Verlag, Luzern 1964. Kart. DM/sfr 6.80.
Lindauer Josef (Herausgeber), M. Minucius Felix, Octavius. (Humanitas christiana, Lateinische Reihe, Bd. III.) (127.) Kösel-Verlag, München 1964. Kart. DM 5.20.
Lortz Joseph, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Bd. II. Die Neuzeit. (VIII und 590, 24 Tafeln, 19 Karten.) Verlag Aschendorff, Münster 1964. Leinen DM 52.–, kart. DM 46.–.

Menges Walter/Greinacher Norbert (Herausgeber), Die Zugehörigkeit zur Kirche. Bericht über die 7. internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein/Taunus. (Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd. IV.) (188.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 19.80.
Meyers A., Die Ursachen aller geschaffenen Dinge. Essay einer philosophischen Synthese. (168.) Pallottiner-Druckerei, Limburg (Lahn) o. J. Kart.

Nitschke Gerhard, Die Kathedrale zu Oliva. Ursprung, Geschichte, Gestalt. (40.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1963. Kart. DM 2.90.
Nußbaum Otto, Das Brustkreuz des Bischofs. Zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung. (38 und 4 Bildtafeln.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 6.80.

Panneton Georges, Die Hölle. Himmel oder Hölle. Bd. II. (200.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1963 (Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher, Bd. 22). Glanzfolienkaschiert S 36.–, DM/sfr 5.80.
Paul VI., Probleme unserer Zeit. (160.) Verlag Herold, Wien 1964. Pappband S 48.–.
Peter Karl, Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura. (Franziskanische Forschungen, 17. Heft.) (144.) Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen 1964. Brosch. DM 15.–.
Pfister Willibald, Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens. (Studia Friburgensia, Neue Folge 34.) (XIV und 91.) Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1963. Brosch. DM/sfr 12.–.
Pfliegler Michael, Theologie auf Anruf. Abhandlungen und Vorträge. (320.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Leinen S 94.–.
Prohaska Leopold (Herausgeber), Autorität und Liebe. Veröffentlichung des Instituts für Vergleichende Erziehungswissenschaft Salzburg, Bd. XVII. (173.) Österreichischer Bundesverlag, Wien 1963. Brosch. S 87.–, DM 14.80.

Quadflieg Josef, Laßt uns erheben Herz und Stimm'. Ein Meßbuch für Kinder, die schon zum Tisch des Herrn gehen. (143.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J. Linson DM 6.40.
Quadflieg Josef, Was soll im Religionsunterricht des zweiten Schuljahres auswendig gelernt werden? Zusammenstellung des Merkgutes im Glaubensbuch für das 2. Schuljahr. (89.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J. Kart. DM 4.80.
Questions on religious life, compiled from Review for religious 1942–1961. (XIII und 337.) St. Mary's College, Kansas, USA Doll. 6.–. Leinen.

Rudin Josef (Herausgeber), Neurose und Religion. Krankheitsbilder und ihre Problematik. (166 und 33 Illustrationen.) Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1964. Leinen.
Rusche Helga, Sie erkannten ihn auf dem Wege. Stationen biblischer Besinnung. (120.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Kart. DM 5.80.

Sauer Franz (Herausgeber), Orient und Okzident in Vergangenheit und Gegenwart. Sechste Kärntner Hochschulwochen 1959 der Karl-Franzens-Universität in Graz. (152.) Kärntner Druckerei, Klagenfurt o. J. Brosch.
Sauer Franz (Herausgeber), Der Mensch im Atomzeitalter. Heft 7 der Kärntner Hochschulwochen – Berichte. (172.) Eigenverlag: Universitätsbund Graz. Brosch.
Sauer Franz (Herausgeber), Der Einzelne und die Gesellschaft. Heft 8 der Kärntner Hochschulwochen – Berichte. (183.) Eigenverlag: Universitätsbund Graz. Brosch.
Sauser Ekkart, Bekenner seiner Herrlichkeit. Das Zeugnis frühchristlicher Martyrer. (136.) Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1964. Leinen S 87.–, DM/fsr 14.80.
Schedl Claus, Psalmen im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl. (95.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1964. Pappband S 81.–.
Schillebeeckx Eduard, Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson. (94.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Kart. DM 5.80.
Schmaus Michael und *Läpple Alfred* (Herausgeber), Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht. (894.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen.
Schovenberg Renatus, Unser Ich unter der Lupe. (281.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 14.80.
Schweitzer Peter Paul, Reifezeit und neuntes Schuljahr. Beiträge zur christlichen Erziehung. (159.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Geb. DM 9.80.
Soria Valentin, Canonici Juris Summarium. (198.) Editorial „El Noticiero" Zaragoza 1962. Brosch.
Spicq Ceslas, Der Priester, wie Paulus ihn sieht. (204.) Rex-Verlag, Luzern 1964. Leinen DM/sfr 14.80.

Teichtweier Georg, Eheliches Leben heute. (147.) Verlag Passavia, Passau 1963. Kart.

Vaticanum secundum. Bd. I: Die erste Konzilsperiode. In Zusammenarbeit mit Werner Becker und Josef Gülden herausgegeben von Otfried Müller. (471.) St.-Benno-Verlag GmbH, Leipzig 1963. Leinen.
Vogt Heinrich, Das Sein in der Sicht des Naturforschers. (Beiträge zu Zeitfragen.) (63.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Brosch.

Weiß Birgit (Herausgeberin), Gebete und Betrachtungen der Kirchenväter. (346.) Kösel-Verlag, München 1963. Kart.
Weber Günther, Handbuch zum Glaubensbüchlein für das 2. Schuljahr. Bayerische Ausgabe. 2. Aufl. (310.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J. Leinen DM 14.80.
White Victor, Seele und Psyche. Theologie und Tiefenpsychologie. (276.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1964. Leinen S 138.–.

Zedda Silverio, Prima lettura di San Paolo (Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note). 4a Edizione. (714.) Tecnograph, Torino 1964. Brosch. L 6500.

KLEINSCHRIFTEN

Christkönigsbund, Miltenberg am Main

Ich bin getauft – Fragen um das Taufbewußtsein. (30.)
Warum empfangen wir die hl. Kommunion? (31.)
Er will mit uns durchs Leben gehen! (32.)
Die Beichte – recht verstanden. Oder: Gott gibt dich nicht auf! (30.)
Wie beichte ich besser? Gedanken zur öfteren und zur Andachts-Beichte. (32.)
In großer Sendung. Gedanken über das Priestertum. (31.)
Unsere Priester und wir. (31.)
Von Saturnin Pauleser. Jedes Heft DM –.50.

Fatima-Verlag Graz

Christ, erkenne deine Würde. Von L. M. Schölzhorn. (71.) Kart. S 10.50, DM 2.–, sfr 1.90.

Verlag J. Pfeiffer, München

Christ unterm Kreuz. Ein Kreuzweg. Von Gerhard Brandl. („Brücken zu Gott") (45.) München 1964. Kart. DM 1.40.
Elternbrief zur Geschlechtserziehung. Von Erich Stümmer. A) für 6 bis 10jährige. (8.) Geheftet DM –.30; B) für 10 bis 14jährige. (16.) Geheftet DM –.40. München 1964.

Philosophie

Menschwerdung des Geistes. Christus und die pluralistische Gesellschaft. Von Johannes Michael Hollenbach. (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 14.80.

Der Verfasser sieht den Menschen nicht mehr als ein „vernünftiges Lebewesen", sondern als einen „stoffgebundenen Geist", der den materiellen Leib und die materielle Umwelt als seine Apparate gebraucht. Leib und Welt haben nur werkzeuglichen Charakter, die eigentliche Person-Mitte („Intim-Person") ist nur der Geist. Der Sinn der Materie liegt darin, Vermittlerin zu sein zwischen Geist und seiner „Zubehörswelt" (Leib und Umwelt). Der eigentliche Wesensbereich des Menschen bleibt aber die geistige Wirklichkeit. In der Person-Mitte des Geistes erleben wir originär, was Wirklichkeit ist, von dieser Mitte aus projizieren wir dann erst den Wirklichkeitsgedanken auch auf den Leib und die Welt. Die philosophische Not unserer Tage beruht weniger in einer „Seinsvergessenheit" (Heidegger) als vielmehr in einer „Personvergessenheit". Mit dieser Neubesinnung glaubt der Verfasser alle Zeitprobleme lösen zu können.

Das Hauptanliegen des Buches ist pädagogisch. Da eine große Zahl von Menschen jeweils an dieselbe „Zubehörswelt" gebunden ist, kommt es bei der Vielheit dieser Welten zu einer Vielheit von Menschengruppen, die die pluralistische Gesellschaft unserer Zeit mit ihren vielen Meinungsräumen formen. Das führt leicht zum Indifferentismus, weil die verschiedenen Standpunkte der Gruppen als gleichwertig gelten. Wegen dieser Gefahr ist heute die Einbettung des einzelnen in eine echte Gemeinschaft notwendig, die durch die gleiche Gesinnung und dieselbe Religion innerlich zusammengehalten wird. In der christlichen Gemeinschaft der Kirche werden die vielen Meinungen in die *eine* Wahrheit des göttlichen Geistes heimgeholt. Weil aber Gottes Geist in Christus Mensch wurde, ist und bleibt Christus für alle Zeiten das Leitbild für jede Erziehung.

Das spiritualistische Menschenbild (Mensch = „stoffgebundener Geist") führt den Verfasser zu einer bedauerlichen Abwertung der materiellen „Zubehörswelt", der Technik und der gesamten Naturwissenschaft. Das führt ihn weiters zu einer Abwertung des irdischen Staates, der zu einem „Werkzeug der Gesellschaft" und zu einem „labilen Gebilde, abhängig von der unberechenbaren Gunst der Wähler" absinkt. Die Liebe zu Volk und Heimat oder gar der Tod für sein Vaterland werden bei einer solchen Auffassung verdorren. Das Buch vermag eine in die Erforschung der Materie und des Weltenraumes geradezu besessene Menschheit kaum für Christus zu gewinnen. Dazu kommt, daß der Heideggersche Stil („Sichthorizont", „Zeug-Raum", „Zeitigungsbereich" usw.) das Buch auch schwer leserlich macht.

Graz *Johann Fischl*

Frühe religiöse Schriften. Bd. I. (VII und 518.) *Religionsphilosophische Schriften.* Bd. II. (VIII und 518.) Von Erich Przywara. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962. Leinen, jeder Band DM 38.–.

Mit Recht gilt der Autor als eigenständiger und eigenwilliger Denker. Sein großer Einfluß auf das theologische und philosophische Bemühen der Zwischenkriegszeit ist unbestritten. Das rechtfertigt eine Neuauflage seiner vergriffenen Schriften, um die sich der Johannes-Verlag (Einsiedeln) sehr verdient gemacht hat.

Im ersten der sehr geschmackvoll ausgestatteten Bände, der Aufsätze und Meditationen von 1917–1925 enthält, begegnen wir zahlreichen Auslegungen von Gleichnissen Jesu; wir werden in die christliche Spannungseinheit des Kirchenjahres eingeführt. Unter dem Motto „Wandlung" wird ein Weg zur christlichen Existenzverwirklichung aufgezeigt. Abschluß und Krönung ist der sehr gedrängte Essay „Majestas divina".

Der zweite Band, eine phänomenologische Entfaltung des Weges, auf dem der Mensch zu Gott gelangen soll, erörtert die Rolle, die Erfahrung und Beweis dabei spielen; wie sich „Gott *in* uns und Gott *über* uns" zueinander verhalten; wie die griechische, die patristische, die scholastische Philosophie die Fragestellungen der Metaphysik angegangen haben. Im Höhepunkt dieses Bandes, in der seinerzeit vielbeachteten „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (1927), forscht der Verfasser „nach jenem metaphysischen ‚Etwas' in Subjekt und Objekt und ihrer Korrelation, das für Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken einen Organismus bilden, grundlegend ist" (375): die *analogia entis.* Sie erweist sich als Grundstruktur des Seins, als letzter Ausdruck für das Verhältnis von Gott und Mensch; sie ist metaphysische Fassung der Schöpfungswirklichkeit, die sich als Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit Gott zeigt. Sie ist aber auch heuristisches Prinzip, wodurch alle Formen der Religionsphilosophie charakterisiert werden können als Ausprägungen, Vereinseitigungen oder Übersteigerungen eines in der analogia entis gegebenen Poles. In einer reichhaltigen geschichtlichen Überschau bietet der Autor eine umfassende „Typenlehre" der analogia entis.

Der Zugang zu Przywaras Gedankenwelt ist nicht einfach und bequem; es lohnt sich jedoch die aufgewendete Mühe, selbst wenn dem Leser ein gewisser Manierismus der Sprache stellenweise nicht behagen mag. Die Lektüre beider Bände ist Begegnung mit einem tiefen und universalen Geist.

St. Pölten, NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

Analogia entis. Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rhythmus. Von Erich Przywara. Schriften, Bd. III. (527.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962. Leinen DM 38.–.

Das Buch enthält zunächst den Neudruck der „Analogia entis I" vom Jahre 1932. Darin hatte Przywara nach einer scharfsinnigen Herausarbeitung der vielfältigen Problematik der Metaphysik und ihres Verhältnisses zur Theologie die Analogie als „bewegte Mitte im Widerspruchsatz" erwiesen. Daran schließt sich eine Reihe von Abhandlungen (seit 1939 veröffentlicht) zum gleichen Themenkreis. Sie bieten gewissermaßen einen Ersatz für den seinerzeit geplanten 2. Band, der das vorhandene Gerüst zu einer geschlossenen Philosophie und Theologie hätte ausbauen sollen. Für eine solche moderne „Summa" war die Zeit noch nicht reif. Was aber die neuen Aufsätze bringen, läßt die Quellfrische der ursprünglichen Idee erkennen.

Man darf wohl sagen, daß Przywara es war, der das Analogiedenken der alten Großmeister Aristoteles, Augustin und Thomas erst richtig in ein fruchtbares Gespräch mit allen Richtungen der Philosophie und Theologie bis zur Gegenwart gebracht hat. Es kam allerdings mancherseits zu Mißverständnissen, an denen der Verfasser, wie er selber gesteht, nicht ganz unschuldig war. Denn er hatte in der Ausgabe von 1932 die Analogie als „Prinzip" bezeichnet, was ihm dahin ausgelegt wurde, als sollte aus diesem Prinzip apriori die ganze Metaphysik und Theologie abgeleitet werden können. So aber war es durchaus nicht gemeint gewesen. Denn von Anfang an stand in jenem kritisierten Abschnitte deutlich genug zu lesen, daß die Analogie, „die je größere Unähnlichkeit in einer noch so großen Ähnlichkeit" (wie das 4. Laterankonzil von 1215 klassisch definierte), in ihrem tiefsten Sinne nur die Urstruktur der Offenheit alles Wirklichen „von Gott her und auf Gott hin" darstellt; und daß sie nur darum alle Gegensätze im Denken wie im Glauben in einer höheren Gegensatz-Einheit sich finden lassen kann.

Es ist wahrhaft erstaunlich, mit welch genialer Intuitions- und Kombinationskraft Przywara im Rhythmus der extremsten Ansätze der großen Philosophen und Theologen ihre eigentlichen Anliegen aufzuspüren und durch das Analogiedenken in einer höheren Mitte zu versammeln versteht und so das Großartige der ur-katholischen Mitte beglückend zum Bewußtsein bringt. Doch darf dieses Ur-Katholische gerade nicht als satte Statik genommen werden, sondern als unersättliche Dynamik, ganz im Sinne Augustins: „Suchen wollen wir IHN (in der Schöpfung und in Sich Selbst), um IHN zu finden; suchen wollen wir IHN, da wir IHN fanden. Daß man IHN suche, um IHN zu finden, ist ER verborgen; daß man IHN suche, da man IHN fand, ist ER unermeßlich" (in Jo tract 63, 1).

Das Buch ist nicht ganz leicht zu lesen. Es setzt nicht bloß Vertrautheit mit den Grundgedanken aller großen Richtungen der Philosophie und Theologie voraus, sondern auch eine gewisse Vertrautheit mit der Schreibweise des Verfassers selbst. Durch das ständige Zusammenzwingen jeweils gegensätzlicher Begriffe in ein einziges Wortgebilde, bei dem überdies das Sinngewicht bald auf dem einen, bald auf dem anderen Bestandteile liegt, wird das Schriftbild nicht selten verwickelt. Und geht es streckenweise um nüchterne Etymologien und Auslegungsfragen klassischer Texte, so sprüht dann wieder auf diesem dunklen Hintergrunde ein Gedankenfeuerwerk auf, das beinahe blendet. Wer aber den Eros eines echten Mitte- und Urgrunddenkens in sich spürt, der wird dem universalen Autor, der bereits im 8. Lebensjahrzehnt steht, für die Fülle seiner Anregungen aufrichtig danken können. Ein Sonderlob verdient auch der Verlag, der dieses Werk in einer dem kostbaren Inhalte würdigen Ausstattung neu zugänglich gemacht hat.

Linz/Donau *Josef Knopp*

Religionswissenschaft

Hinduismus und Christentum. Eine Einführung. Herausgegeben von Josef Neuner. (XVI und 250.) Herder, Wien 1962. S 135.–, DM/sfr 21.–.

Der Herausgeber – und Mitarbeiter – hat sich durch verschiedene einschlägige Arbeiten auf dem Gebiet des Hinduismus und der Missiologie für dieses bedeutende Werk qualifiziert. Es ist keine Fachindologie, sondern will praktische Hilfe sein. „Es soll vor allem Priestern und Ordensleuten helfen, dem Hindu als Menschen in seiner Eigenart und Geistigkeit begegnen zu können, ohne jenen modernen Irrweg der Relativierung der Wahrheit zu gehen" (VIII), wie es zum Beispiel Glasenapp ständig tut. Diese „nur" praktische Zielsetzung verpflichtete jedoch die Mitarbeiter zu einem erstaunlichen materialen Reichtum in wissenschaftlicher Akribie ohne primitive Simplifizierungen. Das Werk stellt also geistige Anforderungen, wenn man auch dem einzuführenden Abendländer in seiner Denkwelt entgegenkommt. Die Beiträge geben eine allgemeine geschichtliche Übersicht, behandeln die heiligen Bücher, die Götter, die Ethik, den Kalender, den Yoga, die Riten und „Sakramente", die großen Dichter, Theologen und Reformer, die Bhakti-Spiritualität und die Sekten, die geistige Lage im heutigen Indien. Die wiederholte Gegenüberstellung von Hinduismus und Christentum ergibt ein vertieftes Verständnis beider Religionen. „Für den Hindu im allgemeinen ist das Absolute erst ein unpersönliches Es, und alle Götter und Göttinnen sind nur Personifikationen . . . Die gebräuchlichste Analogie ist die der Wellen an der Oberfläche des Ozeans . . . die christliche Idee der ‚Person' fehlt im Hinduismus" (36). Die indische Geistigkeit vermag also den Menschen nicht als Kreatur, als personales Gegenüber des personalen Gottes zu begreifen; es besteht aber zum Glück eine Spaltung zwischen dem spontan moralischen Sinn mit seinen gesunden ethisch-naturrechtlichen Prinzipien und der hinduistischen Metaphysik (45). Man muß dankbar sein, daß dieser folgenschwere Denk-

unterschied in solcher Offenheit aufgedeckt wird, der zum Beispiel im Gespräch mit gnostisch infizierten Intellektuellen so wichtig ist. Das Buch dämpft unausgesprochen unseren europäischen geistigen Hochmut: „Die Gottesvorstellung der Hindus ist vielleicht die reichste, die der Mensch außerhalb der Christenheit je erreicht hat" (24); ebenso demütig zwar, aber mit dankbarer Freude geht uns Glaubenden die Überlegenheit des Gottes- und Menschenbildes Christi auf.

Linz/Donau *Johann Singer*

Götter und Mythen der Germanen. Von R. L. Derolez. (334.) Verlag Benziger, Einsiedeln 1963. Leinen, sfr 28.–.

Der Verfasser, Professor für vergleichende Sprachwissenschaft und Altisländisch an der Universität Gent, versucht in diesem Werk ein Bild der religiösen Grundhaltung, Gebräuche und Überlieferungen der germanischen Völker von der prähistorischen Zeit bis zur Christianisierung zu entwerfen. Nach einer Darstellung der Kultur der Germanen und einer kritischen Sichtung der Quellen ihrer Religionsgeschichte (S. 11–48) werden die Götter besprochen (S. 51–186), wobei angesichts der Problematik und Lücken, die die Germanenforschung noch immer aufweist, doch ein Maximum an glaubwürdigen Lösungsversuchen erreicht wird, insbesondere hinsichtlich der Beziehungen germanischer Vorstellungsinhalte zu jenen der übrigen alten Völker. Mit einer Schilderung der Beziehungen der Menschen zu den Göttern (S. 189–291) und einem Kapitel „Die Germanen und das Christentum" (S. 295–315) sowie Literaturhinweisen (S. 316–322) und dem für die Benützung der Arbeit unerläßlichen Register (S. 325–334) schließt das Werk, das, die jüngsten Forschungsarbeiten und archäologischen Untersuchungsergebnisse einschließend, durch die Objektivität und Zuverlässigkeit der Darstellung imponiert.

Wien *Walter Kornfeld*

Bibelwissenschaft, A. T.

Die Psalmen. I. Teil (Ps 1–41). Von Alfons Deissler. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare 1.) (169.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Kart. DM 7.80.

Es können nicht genug Psalmenübersetzungen und -erklärungen erscheinen, um gerade das Verständnis dieses Buches der Bibel, das durch die Liturgiereform wieder ins Zentrum des betenden Gottesvolkes gerückt ist, zu ermöglichen. Die einzelnen Kommentare lassen denn auch verschiedene Seiten dieses kaum ausschöpfbaren Buches aufleuchten. Worin besteht die Sonderheit dieses Kleinkommentars? Seiner Anlage gemäß verzichtet er auf sogenannten wissenschaftlichen Apparat, wenn auch bei jedem Psalm textkritische Lesarten kurz gestreift werden. Sein Interesse liegt vielmehr darin, Sinn und Bedeutung der Psalmen darzustellen. In der „Einführung" werden die gewohnten Fragen behandelt: Psalmenüberschriften, hebräische Psalmodie, Gattungen der Psalmen. Was Deissler in seiner Habilitationsschrift über Ps 118 erarbeitet hat, bricht auch hier durch. Es ist die Idee der „Wiederlesung"; das will heißen, daß die Psalmen vielfach Gebetsfrucht der Prophetenbetrachtung sind. Dementsprechend bringt die Erklärung sehr viele Querverbindungen zu den anderen biblischen Büchern, was zur Aufarbeitung einladet. Dadurch wird der einzelne Psalm aus seiner Isolierung herausgehoben und in das Gesamt des Alten Testamentes eingeordnet. Aber nicht bloß innerhalb des Alten Testamentes gibt es die „Wiederlesung"; auch das Neue Testament hat die Psalmen „wieder" gelesen, wobei neue, christliche Aspekte zum Vorschein kamen. Auf diese neutestamentliche Weiterwirkung wird bei jedem Psalm hingewiesen. Die Übersetzung selber bemüht sich, so philologisch getreu als nur möglich und doch deutsch flüssig zu sein. Der hebräische Rhythmus wurde aber nicht nachgeahmt: daher überlange Zeilen neben ganz kurzen, wodurch kaum eine Vorstellung von der Straffheit des hebräischen Gedichtes gewonnen wird.

Man kann nur wünschen, daß auch die weiteren Bändchen dieses bibeltheologisch sehr anregenden Kommentars bald erscheinen mögen. Rezensent möchte meinen, daß manche Psalmen, die der Verfasser auf Grund seiner „Wiederlesung" als verhältnismäßig jung ansetzt, doch viel älter sind. Sein Buch liefert demnach auch einen Beitrag zur eigentlich wissenschaftlichen Diskussion, wenn es auch dieses Ziel nicht direkt verfolgt.

Mautern, Steiermark *Claus Schedl*

Exegese und Dogmatik. Von Herbert Vorgrimmler (Herausgeber). Mit Beiträgen von H. Groß, F. Mußner, K. Rahner, K. H. Schelkle, E. Schillebeeckx, H. Schlier, R. Schnackenburg, A. Vögtle. (214.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. Leinen DM 14.80.

„Dogmatik und Exegese sind seit der Hochscholastik immer mehr auseinander- und in diesem Jahrhundert aneinandergeraten" (7). Der vorliegende Sammelband von Aufsätzen, die schon in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind, versucht zu zeigen, wie weit der Brückenschlag zwischen den beiden „feindlichen" Schwesterndisziplinen bereits vorgeschritten ist.

Schelkle stellt in seiner Abhandlung „Heilige Schrift und Wort Gottes" Erwägungen zur biblischen Hermeneutik an. Er spricht davon, wie die Heiligen Schriften „den Vorstellungen einer vergangenen Weltanschauung, ja, auch intellektueller und moralischer Unvollkommenheit in ihrer Wort- und Textgestalt unterworfen", also Menschenschrift sind, ausgeliefert den Fragen, dem Zweifel, dem Widerspruch, dem Spott (9 f.); aber auch davon, wie der Logos embiblos, das hinter den schwarzen Lettern verborgene Gotteswort, nur erreicht wird in der Entscheidung des Glaubens, die immer

wieder neu begonnen werden muß. Diese bedeutet Umkehr und „die Mühe eines Lebens nach der Ordnung des Evangeliums" und erfährt oft, daß „dem Tun das Erkennen folgt" (23), wie ja auch Christus bei Jo 7, 17 lehrt.

Rahners Aufsatz „Exegese und Dogmatik" hat dem Sammelband den Titel gegeben und zeigt die Entfremdung zwischen Schriftauslegung und Glaubenslehre, aber auch Wege zur künftigen Annäherung. Die Bibliker dürften nicht vergessen, daß sie neben bloßer Philologie und Religionswissenschaft auch zu biblischer Theologie verpflichtet seien, daß sie damit von ihrer Seite aus den Brückenschlag zur Dogmatik beginnen sollten. Zum gegenseitigen Verständnis müßte dann endlich beitragen das Bewußtsein, daß Dogmatiker und Exegeten „Diener des kirchlichen Lehramtes" sind (45).

Vögtle kommt in seinem Thema „Fortschritt und Problematik der neutestamentlichen Wissenschaft", nachdem er über die eminent theologische Relevanz des Neuen Testamentes und über die Herkunft der neutestamentlichen Schriften aus einer vergangenen Welt, über die Unvermeidlichkeit von Spannungen zwischen Exegese und systematischer Theologie, über neue Methoden und Quellenanalyse gesprochen hat, zu der ehrlich demütigen Auffassung, daß trotz allem Neuen die neutestamentliche Wissenschaft gegenüber der dogmatischen Theologie „nur" eine Ancilla-Funktion habe, weil ja doch die Heiligen Schriften des Neuen Testamentes selber „ganz und gar eine Funktion der schon Jahre und Jahrzehnte vorher existierenden ... Kirche" (68) darstellen.

„Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments" schreibt *Schlier* und betont unter anderem, daß die Schriften auf ihre Theologie hin befragt werden müßten (70). Theologie des Neuen Testamentes sei „besonders in ihrer Gesamtheit, eine Aufforderung an die dogmatische Theologie, auch ihre formale Gesamtstruktur zu überprüfen" (89).

Schillebeeckx weist darauf hin, daß die „Offenbarung" primär im Heilshandeln Gottes liegt. „Wirklichkeits- und Wortoffenbarung sind die Säulen der Offenbarungsreligion" (95). Der Dogmatiker müsse immer wieder die Heilige Schrift retrospektiv lesen und dabei das Ergebnis der christlichen Exegese voraussetzen (112). Freilich sei mit dieser nicht das letzte Wort über die Offenbarung gesagt; auf jeden Fall sei die Schrift das Hegemonikon (Rahner) der Dogmatik.

Schnackenburg schlägt in seinem Aufsatz „Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments" sehr versöhnliche Töne an, indem er vorschlägt; „Der Dogmatiker muß sich also ebenso von hoher Spekulation zum Text ‚hinablassen', wie sich der Exeget zur kirchlichen Glaubenssicht und dogmatischer Problematik ‚erheben' muß" (116). Dabei aber bleibt bei aller Schriftauswertung und voller Konzession eines sensus plenior zugunsten des Dogmas die Forderung Pius' XII. nach einer ersten Maßgeblichkeit des Literalsinnes zu respektieren. Bei aller Anerkennung dogmatischer Spekulation macht Schnackenburg „auf die Grenzen der Spekulation aufmerksam, die sich vom Neuen Testament her ergeben" (125), zum Beispiel eben durch den Literalsinn, der nicht ignoriert werden darf.

Groß widmet sich dem Thema „Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament". An treffenden Beispielen (Abrahams Wanderungen, der Sionsgedanke, die Friedensidee im Alten Testament) zeigt er, wie die bibelimmanente Entwicklung von Leitgedanken an der verschiedenen Motivtransposition abzulesen wäre und gebührend berücksichtigt werden müßte. Denn nur so wird der innere Wesenszusammenhang zwischen den Wirklichkeiten der Offenbarung in der Geschichte und der erwarteten eschatologischen Vollendung sachgemäß klargestellt (152).

Der alten und immer wieder neuen Fragestellung nach dem Historischen Jesus und dem Christus des Glaubens geht *Mußner* nach. Da die Evangelien „Auslegungen der Geschichte Jesu" sind und wir in ihnen „kerygmatisierte Geschichte Jesu von Nazareth" vor uns haben, erhebt sich die Frage: „Erreichen wir den Historischen Jesus in den Evangelien?" Die erlösende Lösung findet er in der „apostolischen Zwischeninstanz", das heißt in der apostolischen Interpretation des Lebens Jesu. Das Leben Jesu bedurfte dringend einer Deutung, einer Auslegung, und diese geschah richtig durch die apostolische Tradition, die in einer Zeugenschaft gipfelt, in einem Zeugnis für die geschichtliche Wirklichkeit, für den historischen Jesus. Damit kommen wir aber zwangsläufig auch zu einem Selbstzeugnis Jesu; weshalb denn der Band schließt mit *Rahners* Abhandlung „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi".

Das Studium all dieser energiegeladenen Beiträge – und sie müssen studiert werden, nicht einfachhin gelesen – bringt einem zum frohen Bewußtsein, wie doch ein frischer Wind unsere theologischen Disziplinen durchweht, ein pfingstlicher Sturmbraus, daß es eine Lust ist, jetzt zu leben. Freilich dürfen wir nicht übersehen, worauf Schelkle gleich anfangs hingewiesen hat, daß „dem Tun das Erkennen folgt" (23), und was Hanns Lilje einmal geschrieben hat: „Man kann das Wort Gottes niemals nur durch das Denken, sondern nur durch das Leben finden. Man kann es nie nur durch das Nachdenken begreifen, sondern nur durch die Nach*folge*." (Wege in die Bibel (22).)

Elias. Flammender Zeuge des ewigen Herzens. Von Oda Schneider. (94.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1962. Leinen DM 4.80.

Es ist reizvoll, das Leben des Propheten aus der liebenden Sicht einer Frau zu schauen. Hier haben wir die Betrachtung einer Karmelitin über den Propheten des Karmelberges. Das Charakterbild des Elias verliert dabei nichts von seiner Kraft, es behält die heroische Linie vollends bei, nur wird alles Geschehen ganz in die Glutröte der Liebe getaucht. Die Begegnung des Propheten mit der Liebe in verschiedenen Formen und Gestalten gipfelt im Hocherlebnis der ewigen Liebe, in der Theophanie am Horeb. Elias ist „Flammender Zeuge des ewigen Herzens", wie der Untertitel des

Büchleins andeutet. „Gottes Offenbarung wendet sich immer an des Menschen Herz, manchmal mit Umgehung des Verstandes . . . Das Herz ist auch für das Gotteswort ungleich empfänglicher als das Hirn" (47). Dies müßten alle bedenken, die schulisch oder sonst seelsorglich an der Frau eine Sendung zu erfüllen haben. „Die Mitte jeder Offenbarung ist ein Liebeswort von Herz zu Herz" (47). Die „Himmelfahrt des Elias" deutet Oda Schneider nach dem großen Vorbild des Doctor Mysticus Johannes vom Kreuz: „Es war unverhüllt der Liebestod." Darin geht sie mit der neueren Exegese konform. Viermal ist Elias der ewigen Liebe begegnet, das letzte Mal auf dem Tabor „im Menschenantlitz des göttlichen Sohnes der Jungfrau" (85). Mit dem Hinweis auf die große Eliastochter unserer Tage, die Kleine Theresia v. Kinde Jesu, welche die doppelte Liebesglut amor und caritas in einzigartiger Weise vereinigt hat, schließt das Buch, dessen Lesung wahre Freude des Geistes zu schenken vermag.

Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. Von Oswald Loretz. (224.) Verlag Herder, Freiburg o. J. Leinen DM 15.80.
Der Bericht über den märchenhaft klingenden Aufenthalt des Jonas im Bauche des Fisches hat immer wieder die Gemüter erregt, und auch heute wird die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit des Jona-Schicksals oft schon in der Volksschule erhoben; die Erwachsenen schweigen sich lieber darüber aus, weil ihnen die Sache peinlich erscheint. Wer von ihnen aber den Mut hat, seinen Zweifel hier anzumelden, ist in keiner üblen Gesellschaft, hat doch schon Augustinus die Frage nach der historischen Wahrheit des Jona-Falles gestellt. Diese Frage-„Stellung" beruht jedoch auf einer „Verkennung der literarischen Form" des Jonabuches (17). Mit solchen Gedanken leitet Loretz seine *Jona*-Übersetzung und -Erklärung ein, die im allgemeinen, nach der Zielsetzung des Autors, die rechte Mitte zwischen rein wissenschaftlicher Exegese und volkstümlicher Darstellung einhält. Der Entstehungszeit und der literarischen Form nach zählt das Buch zu den Midraschim der nachexilischen Zeit. Der Jona-Midrasch ist nicht die Erzählung eines historischen Geschehens, er will vielmehr (nach Jon 4, 5) an Hand eines alten, überlieferten Stoffes, der seinen Helden Jona nennt – dieser Jona wird irrtümlicherweise mit dem Propheten Jonas identifiziert –, zeigen, daß Gottes Erbarmen und Huld allen sicher sind, die sich von ihren bösen Werken abwenden (35) (vgl. Röm 3, 29 f.).
Auch die Einleitung in das Buch *Rut* sowie die Übersetzung werden dem Leser gute Dienste tun. Klärendes Licht breitet die Texterklärung hier über heikle Stellen, zum Beispiel über die Art der Werbung Ruts um Boaz, die oft eine moralische Beurteilung, ja Verurteilung erfahren hat, die jedoch von der damaligen Situation aus gesehen und gewertet werden muß. Auf jeden Fall hat die psychologisch feinfühlige Analyse des echt weiblichen Handelns der beiden Frauen dem Manne gegenüber, die Loretz hier gibt, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Wichtiger freilich ist die im Büchlein „erteilte Lehre über die Notwendigkeit menschlichen Handelns" (60). Was über die Hinordnung der Rut-Erzählung auf David und ihre letzte bibeltheologische Ausrichtung gelehrt wird, „die Erwählung besagt also nie ‚Begünstigung', sondern Ruf zu einem besonderen Dienst für die anderen", kann voll und ganz unterschrieben werden.
Beim *Hohenlied* wird man Loretz besonders dankbar sein dürfen für die nüchterne Darlegung des Literalsinnes und für den Hinweis, daß die Verengung auf eine rein allegorische, mystische, typologische Erklärung (mit Ausschluß des Literalsinnes!) zurückzuführen sei auf den Einfluß der Rabbinen, welche die Kanonwürdigkeit des Buches damit stützen wollten. Freilich hat A. Bea noch in letzter Zeit (1953) für diese Ansicht mit eindrucksvollen Argumenten eine Lanze gebrochen: „neque ullo modo de amore profano agitur". (Canticum Canticorum Salomonis, Romae 1953, p. 4.) Es handle sich hier nur um die Liebe Gottes zu seiner „Braut", wer immer sie im besonderen Falle auch sei. Fr. Wutz hat (1940) in seinem Kommentar behauptet, das Hohelied sei „in seinem ursprünglichen Wortsinn ein Loblied auf die Keuschheit vor der Ehe" und daß „bei einer sogestaltigen Textlage die Aufnahme des Hohenliedes in den alten Kanon ohne weiteres verständlich" sei (10). Wutz allerdings wendet in seiner Übersetzung reichlich die Textkonjektur an; aber es finden sich unter vielen anfechtbaren Richtigstellungen auch manch plausible, gut fundierte, so daß man mit Nutzen von ihm lernen mag. Loretz nun kommt zum Ergebnis, daß die bleibende Bedeutung darauf beruhe, daß das Hohelied vom Eros, von der Geschlechterliebe Gottes „offenes Wort" sei, weil hier ein allgemein menschliches Problem vorliege, im Werke Gottes selber begründet, ein Problem, das auch der gläubige Mensch zu bewältigen hat (111).
Das Buch *Qohélet*, die „Idealbiographie eines Weisen" (115), wird einleitend in seiner Stellung im Alten Testament nach Entstehungszeit und Entstehungsort behandelt. Es sei nicht „das schwarze Schaf des Alten Testamentes", als das man es oftmals hingestellt hat, es sei kein Fremdkörper in der Bibel. Doch werden sich Aufbau und Stil des Buches demjenigen niemals erschließen, der „das moderne Buchmodell", das dem Qohélet bei Abfassung seines Werkes unbekannt war, zugrunde legen möchte. Den goldenen Schlüssel zum Verständnis des Buches bringt das Nachwort (12, 9), wo gesagt wird, daß der Qohélet den „maschàl" = „Spruch" als literarische Form (Gattung) verwendet, und daß es die Eigenart des maschàl sei, daß er einfach hingesetzt wird – als Spruch –, ohne mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden maschàl in einem logischen oder inhaltlichen Zusammenhang zu stehen (118). Doch ist die bibeltheologische Grundidee und Heilslehre „die unverkennbare Melodie des Ganzen" (119), der wiederkehrende Refrain: Alles Irdische ist leerer

Wahn, alles ist nur ein Lufthauch! „Lufthauch" für hebel (hebr.) ist ein glücklicher Ersatz für die bisher häufig gebräuchliche Lesart „Eitelkeit". Ob hingegen die Ausdrücke „Kapitän" (Jon 1, 6), „Scirocco" für Ostwind (laut Original, Anm. 65), „parfümiere dich" (Rut 3, 3), „ausgegossenes Parfüm" (Hl 1, 3) nicht doch zu zeitnahe, modern, unbiblisch klingen?
Aufs Ganze gesehen muß man sagen, daß mit diesem Sammelband dem Bibelverständnis durch schwieriges Gelände ein Weg gebahnt und den Bibellesern ein unschätzbarer Dienst erwiesen worden ist.

Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen. Von Joseph Comblin. (448.) Verlag Styria, Graz 1963. Leinen S 165.–.
Das Buch stellt sich ein Thema von seltener Aktualität. Zur Klärung der Begriffe wird zuerst das Problem des internationalen Friedens angegangen. Comblin spricht von der Stellung des Christen zur internationalen Friedensfrage und von deren Belastung durch die Vergangenheit. Einen weiteren Schritt zur Klärung bringt die Unterscheidung zwischen politischem Frieden untereinander in der ὁμόνοια nach dem Beispiel der griechischen Kleinstaaten, in der Eintracht und Koexistenz des „Leben und Leben lassen". „Dieser Friede hat keine Berührungspunkte mit der Religion. Er ist wesentlich ein Problem der Politik" (41), ein Problem des Gleichgewichtes, er ist kein wahrer Friede. Ganz anders der biblische Friede und die Theologie des Friedens, die allein das Denken und die Absichten Gottes in bezug auf den Frieden zum Gegenstand hat (44). Die Prinzipien, die Quellen der diesbezüglichen theologischen Erkenntnisse sind Schrift und Tradition.
Im folgenden Hauptteil werden dann drei Themen erörtert: „Die Bibel hat die Idee eines immerwährenden Friedens als ein in die Zukunft verlegtes, konkretes, mögliches Ideal geschaffen, nicht als einen bloßen Wunschtraum oder als Utopie. Die Bibel hat ferner die Idee eines Zusammenschlusses aller Völker in die Welt geworfen, die zwar untereinander gleichrangig, aber sonst ganz verschieden und dennoch aufgerufen sind, an ein und derselben Berufung teilzunehmen. Die Bibel hat endlich die ganz unerhörte Idee beglaubigt, daß die Macht Gottes in der Welt nicht von derselben Qualität sein kann wie die menschlichen Mächte und daß das, was schwach ist, stark sein kann" (53). Gerade die Exkurse über die Macht Gottes, die Macht des Menschen über den Sinn der politischen Macht, die Überheblichkeit der Macht, Jesus und die Macht sind tief ergreifend und können auch in unseren Reihen hoch und nieder zu denken geben; denn überall ist die Versuchung gegeben, die Macht (wissentlich oder unwissentlich) zu mißbrauchen, wobei natürlich niemals ein innerer, echter Friede erblühen kann.
In weiteren Kapiteln wird das Evangelium und der Friede, dann die paulinische Friedenslehre und endlich das Friedenswerk der Kirche im Urchristentum behandelt. Seit jenen Anfängen gilt: „Die Kirche bzw. das Volk Gottes nimmt schon die Bestimmung der Menschheit vorweg. Vom Pfingstfest an findet sich die universelle Sammlung der Völker in ihrem Innern vorgebildet. Durch die Einigung aller Völker in dieser übernationalen Gemeinschaft verwirklicht die Kirche teilweise schon das Bild der künftigen, zur Einheit des Prinzips gelangten Menschheit" (425 f.). Die Kirche ist aber nicht nur ein Beispiel für den Frieden, sie ist ein Sauerteig. Schon durch ihre Existenz ist die Kirche ein Zeichen der Versöhnung und ein Hinweis. „Die große Revolution ist die Versöhnung mit Gott, und aus diesem ganz radikalen Frieden werden die Menschen des Friedens geboren" (429). Wer denkt da nicht an die Worte in einem Abendgebet von Guardini: „Aus eigener Kraft schaffen wir den Frieden nicht. Laß Du ihn erst in unsern Herzen aufgehen, dann kann er auch die Völker verbinden!"
Mit einem Hinweis auf die Enzyklika „Pacem in terris" von Papst Johannes XXIII. schließt das Buch. Es bietet in einer recht ansprechenden Art die biblischen Grundlagen zu einem theologischen Gespräch über den Frieden. Dabei ist es dem Autor gelungen, durch den Literalsinn hindurch zu anderen Aspekten der Offenbarung vorzudringen; denn „die Bibel schließt einen Sinn für alle Zeitalter der Menschheit ab Jesus Christus in sich ein, mag dieser Sinn den inspirierten Verfassern auch verborgen geblieben sein. Es ist jener Sinn, den man den geoffenbarten Sinn zu nennen übereingekommen ist" (47 f.). Und diesen „sensus plenior", diesen Erkenntnisreichtum für die Christen des 20. Jahrhunderts erschlossen zu haben, ist das Verdienst dieses Buches.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

Dogmatik

Vom Geheimnis der Gnade. Von Charles Journet. (163.) Paulusverlag, Freiburg, Schweiz, 1962. Leinen sfr/DM 11.–.
Die acht „überarbeiteten" Vorträge über das Wesen und die existentiellen Zustände der Gnade erfüllen überreich das Anliegen des Verfassers: „. . . auf ganz einfache Weise . . . die Antwort der Theologie auf einige . . . Fragen zu geben, die das Geheimnis der Gnade einem jeden von uns stellt." (7.) So: die Frage unserer Teilnahme am unendlichen Sein Gottes durch die heiligmachende Gnade. Oder: Wie es zwar nicht einsichtig, jedoch kein Widerspruch ist, daß unsere Freiheit durch seinshafte Abhängigkeit von Gott begründet wird. Daß der ewige Gott um unser freies Tun weiß. (Doch erklärt die Ewigkeit schon das „Wie"?) – Jedem schenkt Gott die hinreichende Gnade. Trotzdem gibt es Unterschiede, letztlich Rettung und Verdammnis. – Die Prädestination verzerrt zum Fatalismus, wer sie nicht als zuvorkommende, in uns wirkende Liebe er-

kennt. – Gott gegenüber gibt es ein Verdienst, nachdem er uns in Christus die Kraft gibt, ihm Ja zu sagen (83). Durch diese und andere Fragen, die an unsere Existenz mit Gott rühren, geleiten uns die theologisch tiefen und sprachlich ansprechenden Ausführungen des 1. Teils.
Der 2. Teil beschreibt die heilsgeschichtlich verwirklichten Zustände der Gnade. Gott schuf den Menschen harmonisch, kraft der Urstandsgnade. Nicht die Welt, auch die Tierwelt nicht, war anders, der Mensch stand ihr anders gegenüber. Sein Leib ist den Urmenschtypen, ohne ihre Entartungen, ähnlich vorstellbar. – Das Mittlertum Christi beginnt nach dem Sündenfall. Die Heiden unter dem Naturgesetz, die Juden unter dem mosaischen Gesetz empfangen seine Gnade durch „Vorausstrahlung". „Die Empfänger ... bildeten ein einziges Volk ..., dessen Mittelpunkt schon Christus war ... Die Kirche war im Entstehen begriffen" (121). (Nicht schon im Paradies?) – Durch die Menschwerdung ist die Kirche in ihrem Haupt endgültig begründet „... damals war die Kirche ganz in Maria zusammengefaßt" (124). – Zu Pfingsten wurde die Kirche in ihrem Leib vollendet. Die Gnade wird nun von Christus durch die Kirche in den Sakramenten (doch auch durch Wort und Führung!) vermittelt: eine „kirchliche", „unterwiesene", „sakramentale", „christusförmig machende" Gnade. Sie enthält die „Seinsweisen", die sie in Christus hat. Eine eindrucksvolle Darlegung der Einheit der Kirche mit Christus! Von da aus ein Durchblick in die nichtkatholischen Gemeinschaften, und ob die Gnade an die dort lebenden Menschen auch durch die Kirche vermittelt wird. Ist da aber wirklich nur ein Dialog Gottes mit der einzelnen Seele (151), nur Gnade aus der Ferne ..., „gewissermaßen über die Hierarchie hinweg?" (152). Ist die Kirche nur mit ihrem Gebet beteiligt (153)? Vielleicht darf man sagen: Wo Sakramente gültig gespendet werden, wo das Wort Gottes objektiv tradiert wird (zum Teil bei Orthodoxen, Protestanten), wo Gott Gnade mit dem religiösen Wort und Zeichen mitteilt (zum Teil im Heidentum), da wirkt Christus unmittelbar durch die Kirche, diese Seelen gehören nicht nur „geistigerweise", sondern auf eine „beginnende, behinderte Weise" sichtbar zur Kirche. Die getrennten Gemeinschaften würden dadurch nicht bestätigt, sie wären, wenn auch „behindert", zur wahren Kirche geöffnet. Aus den übrigen Fragen des Verfassers sei nur noch die eine herausgehoben: Werden die durch Jahrhunderte verfestigten religiösen Gruppierungen noch zur vollkommenen Einheit finden? Jedenfalls wird einmal, in der Ewigkeit, die Gnade des mystischen Leibes ihre volle Macht entfalten und „die auferstandenen Leiber und das ganze Weltall verklären" (163).
Dieses Buch sei allen empfohlen, die eine theologische Wegweisung durch die Fragen unserer gnadenhaften Existenz mit Gott, ein tieferes Verständnis der Kirche und ihrer heilsgeschichtlichen Position unter den religiösen Gemeinschaften suchen.

St. Augustin bei Bonn ***Alois Kubischok,***

Katholische Dogmatik. Von Michael Schmaus. Bd. II, 2. Gott, der Erlöser. 6. vermehrte Auflage (XXIII 621.). Verlag Max Hueber, München 1963. Leinen DM 32.80, kart. DM 29.80.
Wer diesen Band der Dogmatik von M. Schmaus durcharbeitet, wird feststellen, daß das ausgeführt ist, was im Vorwort angekündigt wird. Es geht dem Verfasser besonders um die in Frankreich und Deutschland lebhaft diskutierten Fragen nach der Struktur der Gestalt Christi, vor allem nach seinem menschlichen Wissen (VII). Aus der Natur der Sache ergeben sich aus den christologischen Fragestellungen mariologische Aussagen, die der Verfasser sinnvoll am entsprechenden Ort eingefügt hat. Es mag in einer kurzen Rezension genügen, im Sinne des Verfassers die entscheidenden Fragestellungen anzudeuten.
Bei der spekulativen Erklärung der hypostatischen Union (168 f.) kommen neben den traditionellen Thesen der Scholastik besonders die Ansichten von neueren Theologen, wie Déodat de Basly, Galtier, Diepen, Parente, Gutwenger und andere, zur Sprache. Das abschließende Urteil des Verfassers lautet: Es ist nicht unmöglich, wenn auch nicht unbedenklich, ein menschlich-psychologisches Ich in Jesus anzunehmen, falls man unter diesem Bewußtseins-Ich kein Unabhängigkeitsbewußtsein, sondern ein sich als abhängig erfahrendes menschlich-psychologisches Aktzentrum versteht (174). Aus der genannten Themenstellung ergibt sich dann die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu. Eine gute Erklärung ist nach der Ansicht des Verfassers die Theorie von Gutwenger, der in Christus kein psychologisches menschliches Ich, wohl aber ein menschliches Aktzentrum annimmt (229). Gutwenger bringt auch die beste Erklärung für die schwierige Frage nach der Vereinbarkeit der unmittelbaren Gottesschau der Seele Christi mit dem Leiden, wenn er zwischen der Gottesschau und der beseligenden Schau unterscheidet und als Norm für die Schau Christi die Sendung durch den Vater bezeichnet (237, 244 f.). Bei der Darlegung der Lehre über die Himmelfahrt Christi führt der Verfasser aus, daß Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung des Herrn zwar engstens zusammengehören, aber deswegen kein zwingender Grund besteht, an der Realität der in der Apostelgeschichte genannten 40 Tage zu zweifeln. Dabei darf freilich der symbolische Charakter der Zahl 40 nicht übersehen werden (472–473).
Unter den mariologischen Problemstellungen sollen folgende hervorgehoben werden: Wenn wir auch das Wesen der leiblichen Unversehrtheit Mariens nicht kennen und die Wirklichkeit des Leibes und der Geburt Christi nicht gefährden dürfen, so muß doch betont werden, daß die Jungfräulichkeit in der Geburt etwas Neues ist gegenüber der Jungfräulichkeit in der Empfängnis und mit dieser nicht einfach identisch ist (209). Dagegen scheint ein Jungfräulichkeitsgelübde vom biblischen Texte her wenig wahrscheinlich zu sein. Eingehend behandelt der Verfasser die Frage nach der Teilnahme

Mariens am Erlösungswerke Christi. Maria hat am Erlösungswerke Christi mitgewirkt, weil sie dem Erlöser den Leib geschenkt hat, nicht in einer von Christus unabhängigen oder ihm nebengeordneten, sein Werk ergänzenden Weise, sondern ausschließlich als Werkzeug, dessen Gott sich zur Durchführung seines Heilsplanes bedient (533). Die Frage nach der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens wird nach der Ansicht des Verfassers wohl von der Mehrzahl der Dogmatiker bejaht. Dabei kann freilich die sehr entscheidende weitere Frage nach dem Modus der Gnadenvermittlung verschieden beantwortet werden.

Insgesamt kommt in dem vorliegenden Band der Dogmatik die Heilige Schrift in einer sehr ausgiebigen, abgewogenen und gründlichen Weise zur Sprache. Bei der Darstellung der mündlichen Überlieferung ist es besonders wertvoll, daß die entscheidenden Grundlinien aufgezeigt werden und hier wiederum die verschiedenen Gesichtspunkte der lateinischen und der griechischen Theologie gebührende Berücksichtigung finden. Möge auch dieser Band der Dogmatik von Schmaus viele Fachtheologen und gebildete Laien tiefer in das Zentralgeheimnis des Christentums einführen!

Freising, Bayern *Josef Finkenzeller*

Die Lehre von der Kindertaufe bei Kalvin. Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Mit einem Anhang über die Kindertaufe auf dem Tridentinischen Konzil. Von Alting von Geusau. (335.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 28.50.

Der Verfasser erlangte 1955 in Rom die Doktorwürde mit der Dissertation „Die Frage nach der biblischen Grundlage der Kindertaufe in der ersten Reformationszeit". Von diesen umfassenden Studien veröffentlichte er neulich den wichtigsten Teil. Darin schildert er zunächst den Kampf des sechzehnten Jahrhunderts um die Gültigkeit der Kindertaufe, so wie dieser von Luther, Zwingli und Kalvin gegen die „Schwärmer", die Anabaptisten und Spiritualisten geführt wurde. Dann analysiert er Kalvins Ansichten über das Sakrament im allgemeinen und die Taufe im besonderen. Ab Seite 141 konzentriert er sich auf Kalvins Begründung und Verteidigung der Kindertaufe. Schließlich wird die Aussage des Tridentinischen Konzils in 40 Seiten danebengestellt. In der „Schlußbetrachtung" werden die kalvinistischen und katholischen Ansichten in übersichtlicher Weise miteinander verglichen.

Von diesem Buch lassen sich wenigstens drei wichtige Vorzüge aufzeigen. Vor allen Dingen ist es sehr lehrreich betreffend der reformatorischen Theologie: Auf dokumentierte und übersichtlich geordnete Weise werden wir mit dem reformatorischen Bemühen bekannt, nicht nur in die Kindertaufe, sondern auch in den sakramentalen Charakter der Gnaden-Ordnung an sich eine tiefere Einsicht zu gewinnen. Die Kindertaufe erweist sich als ein ausgezeichnetes Einfallstor zur Gewinnung guter Einsichten in den Sinn des reformatorischen Glaubens und in den historischen Kontext, in dem dieser Versuch gemacht wurde. Dann zeigen diese Studien, wie in unserer Zeit ein gemeinsames Streben reformatorischer und katholischer Theologen Einsicht in das christliche Sakrament zu gewinnen, fruchtbar sein könnte. Wir sollten über gegenseitige Einseitigkeiten hinwegkommen können: die Kindertaufe bietet ökumenische Aussichten. Auch die wachsende Praxis, in katholischen Kreisen die Kindertaufe in Gegenwart der Gemeinde stattfinden zu lassen und dabei die Landessprache zu benutzen, hat offenbar ökumenische Bedeutung. Schließlich ist diese komplizierte und manchmal theologisch-technische Problematik auf klare Weise dargelegt und in Worte gefaßt.

Wir sind sowohl dem Verfasser wie dem Verleger dankbar, daß sie uns die Dissertation von 1955 in dieser Weise zur Verfügung gestellt haben.

Stein (L), Niederland *Josef Lescrauwaet*

Glaube als Gläubigkeit. (115.)
Leiden und Freuden im Leben des Christen. (100.) Von Hermann Volk. Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. jedes DM 6.80.

Der frühere Dogmatiker von Münster und jetzige Bischof von Mainz schenkt uns damit zwei schmale, aber wertvolle Bändchen. Im *ersten* geht es um die Entfaltung des Glaubens im Herzen. Der Autor macht aufmerksam auf die Unterscheidung credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Das letzte, den subjektiven Akt, kennzeichnet er als Gläubigkeit. Auf Grund dieser glücklichen Unterscheidung kann „glauben" wieder in seinem Vollsinn entfaltet werden. „Glauben, daß" ist nur die Voraussetzung für das „Glauben an". Dieses „Glauben an" ist ein Totalakt des Menschen, der Mensch ändert mit dieser Gläubigkeit seinen Standort, er ist subjektiv engagiert. Das Herz des gläubigen Menschen wird von Stufe zu Stufe mehr durchformt, die Gläubigkeit bringt Wachstum und Entfaltung. In diesem Zusammenhang erhalten zahlreiche Bibelstellen eine neue Bedeutung und einen neuen Inhaltsreichtum.

Bei der Lektüre erinnert man sich manchmal an das frühere Buch von Guardini: Vom Leben des Glaubens. Was Guardini mehr psychologisch behandelt, ist hier dogmatisch dargestellt. Aber, und das ist das Bedeutungsvolle, die Dogmatik tötet hier nicht das Leben, sondern vertieft und bereichert es. Es wäre in heutiger Zeit von großer Bedeutung, daß diese innerlich sich entfaltende Gläubigkeit in den Herzen vieler wieder geweckt würde. Diesem Anliegen dient das Buch.

Im *zweiten* Bändchen erwartet der Leser gemäß dem Titel eine mehr aszetische Darlegung. Er findet sich jedoch angenehm enttäuscht. Die Darlegung ist dogmatisch. Gleich anfangs wird erklärt, daß es zur Aufgabe der Dogmatik gehört, nicht nur das Wesen des Menschen klarzustellen, sondern auch

sein Leben zu deuten. Damit wird der Schritt von einer bloß essentiellen zu einer existentiellen Dogmatik vollzogen. Oder, wenn man den Ausdruck existentiell nicht liebt, kann man auch sagen: es wird der Schritt von einer statischen zu einer dynamischen Dogmatik vollzogen. Das ist bedeutungsvoll. Denn daraus ergeben sich tiefere Deutungsmöglichkeiten für Leid und Freud. Die konkrete Deutung des Leides erfolgt aus den fünf theologischen Bestimmungen: Kreatürlichkeit, Gnade, Sünde, Erlösung, eschatologische Vollendung. Dabei wird dargelegt, daß mit aller Kreatürlichkeit, bei der Sein und Sinn nicht zusammenfallen, notwendig eine Leidensfähigkeit gegeben ist. Und zwar wesensgemäß, denn die Zurücklegung der Strecke vom Sein zum Sinn, also zur Sinnerfüllung des Lebens, bedeutet und fordert Anstrengung, die nicht selten mit Schwierigkeiten gepaart ist. Dies trifft besonders zu beim Menschen, der aus zwei verschiedenen Teilen, Leib und Geist, zur Einheit des Wesens verbunden ist.
Die Bitterkeit des Leides aber, seine Intensivierung und Ausbreitung zugleich, folgt aus der Sünde. Leiden und Tod sind Zeichen der Sünde. In der Erlösung werden sie nicht weggenommen, aber umqualifiziert. Sie sind nicht mehr Zeichen der Sünde, sondern Vorzeichen der beginnenden Verherrlichung. Dies gilt besonders vom Tod, der als Nachahmung des Todes Christi die Auferstehung zur Folge hat, und also wegen der inneren Einheit des zweiteiligen Vorgangs bereits Vorzeichen eben der Auferstehung ist, so daß man von einem Todeserstehen sprechen kann. In diesen Darlegungen liegen die wertvollsten Teile des Buches. Vielleicht könnten diese Darlegungen durch die von Karl Rahner ausgesprochene Lehrmeinung noch ergänzt werden, daß die Gnade im Urstand nicht nur tatsächlich durch die dona praeternaturalia das Leid und den Tod in unserem Sinn überwunden hat, sondern daß dies wesensgemäß war; die Beseitigung von Leid und Tod war die wesensgemäße Auswirkung der Gnade in ihrer vollen Entfaltung, im Urstand, und wird es einst wieder sein in der eschatologischen Vollendung.

Innsbruck *Paul Rusch*

Gaben und Aufgaben. Von Franziskus Maria Stratmann. (272.) Frankfurt am Main 1962. Verlag Josef Knecht. Leinen DM 12.80.
„Über die religiöse Bedeutung der Sieben Gaben des Heiligen Geistes" (so heißt der Untertitel) wird wohl kaum jemals gepredigt und nicht viel häufiger geschrieben. Beides ist auch durchaus nicht leicht. Wir können dem Verfasser nur dankbar sein, daß er dieses Thema so gründlich und in so ansprechender Form behandelt hat. Ausführlich kommt dabei der heilige Thomas zu Wort. Von ihm stammt auch die zunächst merkwürdig anmutende Verbindung mit den acht Seligkeiten. Man ist überrascht über die Zusammenhänge, die sich auf diese Weise ergeben. Es wäre zu wünschen, daß der reiche Stoff des Buches in Predigten und Vorträgen ausgewertet würde.

Die Heiligen wohnen nebenan. Hörfolgen. Von Waltraut Schmitz-Bunse. (205.) Frankfurt am Main 1962. Verlag Josef Knecht. Leinen DM 9.80.
Die Verfasserin sagt selbst, wozu sie diese gut lesbaren Hörfolgen geschrieben hat. „. . .Um den Glaubensartikel ‚Gemeinschaft der Heiligen' zu illustrieren, oder die Sehnsucht danach . . ." Es scheint uns, daß ihr dieser Versuch nicht schlecht gelungen ist. Es wird hier manches an unseren Vorstellungen von den „Heiligen" zurechtgerückt. „Sie wohnen nebenan", sie sind oder waren Wesen dieser Erde und aus keinem anderen Stoff gebildet als wir selbst. Auch biblische Gestalten, wie Abraham, Judith, Job werden uns in dieser Darstellung nahegebracht. Das Buch kann wohl helfen, die Sehnsucht nach dem Heiligen, die so oft zurückgedrängt oder vom Alltag zugedeckt ist, in uns zu wecken. Ob man nicht versuchen müßte, die eine oder andere dieser Hörfolgen durch eine gute Aufführung noch eindrucksvoller zu machen?

Linz/Donau *Igo Mayr*

Hodegetik und Pastoral

Missionarische Kirche – Missionarische Seelsorge. Weihnachtsseelsorgertagung 2.–4. Jänner 1963. Herausgegeben von Karl Rudolf. (178.) Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 58.–, DM/sfr 9.20.
Die vielen Teilnehmer der vorjährigen Wiener Seelsorgertagung, aber auch viele andere Seelsorger, werden gerne nach diesem Tagungsbericht greifen, der die Referate zu dem auch in Österreich hochaktuellen Thema „missionarische Seelsorge" enthält.
Nach einem grundsätzlichen Referat „Seelsorge als Mission" (Benz, Heilbronn) wird die gesellschaftliche (Schasching, Wien-Innsbruck) und weltanschauliche (Gruber, Graz) Situation beleuchtet, wobei interessanterweise gerade der Soziologe ein weit positiveres Bild aufzeigt als viele unserer pessimistischen Kulturkritiker. Was hier von der „geheimen Gemeinde" gesagt wird und von dem Bemühen um erlebbare Gemeinschaften, das bietet doch auch unserer Seelsorge nicht geringe Ansatzpunkte. Die weiteren Referate suchen nach einer Antwort auf die vielen Fragen, die diese Situation der Seelsorge von heute stellt. Sie handeln vom missionarischen Geist, einer missionarischen Theologie, der missionarischen Pfarre, der missionarischen Liturgie, den missionarischen Bewegungen, im besonderen von der Katholischen Aktion (Bischof Rusch; Dorr, Wien; Hesse, Wien; Dolezal, Wiener Neustadt). Daß der Laie hiebei eine besondere Rolle spielt, tritt deutlich heraus (Heimerl und Weber, Graz). Bedauerlich ist, daß manche Referenten völlig verschiedene Vorstellungen von Katholischer Aktion zu haben scheinen. In manchen Beiträgen wird sie fast ausschließlich als Seelsorgehilfe ge-

sehen, was sicher eine wesentliche Beschränkung ist, andere scheinen die Seelsorgehilfe völlig auszuschließen, was auch eine Einengung bedeutet. Mit Recht betont darum Heimerl, es könne keine solche „saubere" Aufteilung der Bereiche auf Priester und Laien geben. Besondere Beachtung verdienen die „strategischen Überlegungen" Pfarrers Stubenvoll zur Landseelsorge hinsichtlich Pfarre, Dekanat (!) und Diözese wie auch überdiözesan; und der Bericht „Werbepsychologie und Werbetechnik seelsorglich gesehen" von Traugott Lindner und Adolf Holl, der auch auf die bedeutsame sozialpsychologische Untersuchung von 1400 Wiener Mittelschülern der 7. Klassen über deren Berufswahlmotive und deren Priesterbild hinweist. Auch über eine Enquete zum Stand der überpfarrlichen Seelsorge im Wiener Raum wird berichtet und über die im Rahmen der Tagung abgeführte Diskussion mit Vertretern der Vereinigung österreichischer Industrieller, des österreichischen Gewerkschaftsbundes und mit katholischen Arbeitnehmern. Alles in allem ein sehr anregendes Buch.

Wilhelm Maxen. Wegbereiter neuer Großstadtseelsorge. Von Franz Joseph Wothe. (132.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1962. Kart. DM 6.80, Leinen DM 9.80.
Der aus Hildesheim stammende Wilhelm Maxen (1867–1946), ein Freund Peter Lipperts und des Berliner Apostels Carl Sonnenschein, war von 1895 bis 1913 als Kaplan, erster Caritassekretär, Gründer und Leiter des „Katholischen Volksbüros" der Stadt und vieler anderer Werke und Vereinigungen, als Gründer und erster Redakteur einer Volkszeitung und dann 33 Jahre hindurch als Pfarrer in der Diasporagroßstadt Hannover tätig, die sich in eben diesem Zeitraum von einer bürgerlichen Stadt zur modernen Industriestadt entwickelte.
Der Verfasser will keine Biographie schreiben, sondern nur auf die pastoraltheologische Bedeutung Maxens als Wegbereiter einer neuen Großstadtseelsorge hinweisen. Tatsächlich begegnen wir einem Seelsorger, der sich nicht nur aller damals üblichen Seelsorgsmittel und -methoden bediente, der Vereinsseelsorge und der sozial-karitativ ausgerichteten Seelsorge, sondern der auch „Initiator von Einrichtungen war, die uns heute selbstverständlich sind" oder auch noch nicht, wie eine hauptamtliche Pfarrhelferin, eine Pfarrkartei, schriftliche Zustandsanalysen der Pfarre, systematische Hausbesuche, Haus- und Kapellenmission, Gottesdienstkalender, Pfarrbrief, Pfarrblatt, Krankentage, Seelsorge für ausländische Arbeiter, Spezialisierung der Seelsorge, überhaupt die Sorge um die nicht mehr vereinsmäßig erfaßbaren Gemeindemitglieder und die Aktivierung von Laien zur Mitarbeit an diesem hierarchischen Apostolat in der Pfarre. Das Erstaunlichste dabei war, daß er, ähnlich wie Sonnenschein, sofort erkannte – schon 1896 –, daß eine moderne Großstadt seelsorglich als Einheit gesehen werden muß, wenn man ihre großen Probleme bewältigen will. Die Hannoversche Volkszeitung, die Wiederaufrichtung des Volksvereins in Hannover, die sozialen Studienzirkel und Kurse, das katholische Volksbüro der Stadt, das Stadtcaritas-Verbandssekretariat, die Aktionszentrale aller katholischen Vereine: das alles diente der Schaffung eines geistigen Mittelpunktes für die Katholiken Hannovers, der Zentralisierung und Koordinierung aller Seelsorgsmittel der Stadt.
Seitdem sind die Probleme der Stadt überall noch schwieriger geworden als zu Maxens Zeiten, die technischen Möglichkeiten der Zusammenarbeit freilich bedeutend gewachsen; trotzdem ist das, was Maxen mit den zur Verfügung stehenden Mitteln damals versuchte, in unseren Städten weithin noch Anliegen geblieben.

Wien *Ferdinand Klostermann*

Christlicher Aufschwung. Von Karl Pfleger. (271.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 13.80.
Einen Lebensansporn auf besondere Weise bietet der Autor mit seinem Buch. Man spürt, daß jede angeschnittene Frage eine große Lebenserfahrung widerspiegelt und wohl auch die Frucht von Predigtvorbereitungen und Wegweisung für den Christen ist. Thematisch greift der Achtzigjährige entscheidende Fragen der Gegenwart über die Lebensbewältigung auf. Er weist dabei auf den positiven Weg hin: Nicht Resignation, Verzagtheit und Schwäche, sondern mutvolles Vertrauen auf Gott soll den Christen zu einem optimistisch ausgerichteten Lebensrealismus führen. Jedes Kapitel atmet Überwindung der kreatürlichen Angst und führt hin zur Forderung der täglichen und stündlichen Lebensbewältigung, da der Christ um sein Weiterleben Bescheid weiß. Dabei geht Pfleger gerade an den aktuellen Glaubensfragen des modernen Menschen nicht vorbei. Fast alle Themen sind inhaltlich wertvolle Anregungen für den Seelsorger zur Glaubensverkündigung, für den Christen aber zur Selbstauseinandersetzung, wie er sein Leben tatsächlich meistern soll.
Eine äußerst lebendige Sprache fasziniert beim Lesen dieses Buches, das zwar thematisch aufgebaut ist, aber dessen Themen sich wie ein spannender Roman lesen. Der Autor vermeidet fast alle Fremdwörter, und damit wird das Buch weitesten Volksschichten zugänglich. Wenn auch der Titel vorerst auf eine philosophische Abhandlung hinweist, die nur für eine auserlesene Schar verständlich ist, so muß dieses Buch doch für jede Pfarrbibliothek sehr empfohlen werden und soll in die Hände vieler Menschen von heute gelangen. Übrigens könnte das Buch gerade für die Gemeinschaftsstunden der Jugend, der Männer und Frauen sehr gute Anregungen bieten, und ist der verantwortlichen Führerschaft der Katholischen Aktion zu empfehlen. Es soll auch jenen Menschen zum Lesen gegeben werden, die pessimistisch ihr Leben betrachten und in verschiedenen Schwierigkeiten der Lebensbewältigung stecken. Ihnen kann es eine geistige Läuterung und wohl auch eine neue Lebensbejahung aufzeigen.

Sakramentenbuch. Von Otto Andreas Schreiber und Walter German. (24 und 7 Kunstdruck-Farbbildtafeln.) Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1963. Pappband mit Glanzfolie DM 7.80.
Es stellt einen schön ausgestalteten Geschenkband dar, der anläßlich der Taufe überreicht werden kann. Am Ende des Büchleins findet sich ein Register, in das der erste Empfang der verschiedenen Sakramente eingetragen werden soll. Damit soll dieses Büchlein den Menschen durch das Leben geleiten. Die Auswahl der Schriftstellen, Väter- und Theologenzitate ist vorzüglich. Das Büchlein ist aber wohl nur für den geistig aufgeschlossenen Menschen verwendbar, da sowohl der Text wie auch die Bilder ein gewisses Verständnis und eine religiöse Offenheit verlangen. Die Texte selbst sind von dem einen zentralen Gedanken aus aufgebaut: Christus ist das Haupt des Leibes, der Kirche. Er ist somit der Lebensspender durch die von ihm eingesetzten Sakramente.
Linz/Donau *Alois Wagner*

Pastoral der heiligen Messe heute. Richtlinien für die seelsorgerische Gestaltung der Meßfeier in den Bistümern Frankreichs. Zum Gebrauch für den Klerus. (64.) Essen 1961, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG. Kart. DM 4.80.
Die Gläubigen sollen an den heiligen Mysterien aktiv teilnehmen, darum sollen die Priester eifrig bemüht sein, den Gläubigen die Reichtümer der Liturgie zu erschließen. Um ein einheitliches Vorgehen zu gewährleisten und in allen Pfarren den gleichen Stand des gottesdienstlichen Lebens zu erreichen, wurde vom französischen Episkopat im Jahre 1956 das „Directoire pour la Pastorale de la Messe" herausgegeben. Es umfaßt folgende Abschnitte: Vorbemerkungen zur Lehre von der Messe; Die Meßkatechese; Die Meßfeier und ihre verschiedenen Elemente; Verschiedene Arten der gottesdienstlichen Feier; Seelsorgliche Ratschläge für einzelne Fälle (zum Beispiel Kindermesse). Eine vom Sekretariat des französischen Episkopates autorisierte deutsche Übersetzung des Directoire wurde im „Liturgischen Jahrbuch", Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes, herausgegeben vom Liturgischen Institut, 7. Jg., Heft 3/1957, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen), veröffentlicht. Diese Übersetzung liegt nun in einem Bändchen vor.
Linz/Donau *Franz Schmutz*

Der gute Mensch. I. und II. – *Wo der Himmel die Erde berührt. – Bei Gott zu Haus. – Glückliche Ehe. – Große Tage im Leben der Kinder.* Von P. Saturnin Pauleser O.F.M. Je (32.) Miltenberg am Main 1959. Christkönigsbund. Je DM –.60.
Mit einer interessanten Beispielsammlung aus dem Leben wird das Bild des „guten Menschen" gezeichnet, wobei die Gefahr nicht ganz vermieden wird, in bloß natürlicher Ethik steckenzubleiben. Christus wird zwar als causa exemplaris des guten Menschen hingestellt, aber es wird kaum gesagt, daß Christus – und er allein – auch die causa efficiens ist, daß es auf die sakramentale Verbindung mit ihm ankommt, die dem menschlichen Gutsein übernatürlichen Wert verleiht.
Die Kirche ist der Ort, „wo der Himmel die Erde berührt". Weihe und Einrichtung des Gotteshauses werden dargelegt. Seine Baustile (den modernen Stil nennt der Verfasser den Stil der Konzentration) erörtert das Heftchen „Bei Gott zu Haus". Beide Schriften gehören zum Kirchweihsonntag auf den Schriftenstand!
Die Schrift „Glückliche Ehe" behandelt Eheprobleme und gibt eine Menge praktischer Winke für Mann und Frau, daß beide aneinander reifen und heilig werden.
Wie die Eltern die Geburts- und Tauftage, Erstbeicht- und Kommuniontage, den Firmtag und andere wichtige Tage im Leben ihrer Kinder christlich-sinnvoll gestalten können, dazu gibt das letzte Heftchen gute Anleitung.
Kirchberg/Tirol *Josef Sterr*

Rechtzeitige Erstkommunion und Pfarrseelsorge. Von Adolf Exeler (Herausgeber). (122.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Brosch. DM 8.40.
Der Verfasser bemüht sich mit dieser Veröffentlichung mehr um seelsorgliche als um wissenschaftliche Ziele. Immerhin darf gesagt werden, daß der wissenschaftliche Unterbau solide ist.
In dem I. Kapitel gibt Exeler einen kurzen Abriß der Geschichte der Erstkommunionpraxis. Er stützt sich hierbei vorwiegend auf bewährte Autoren. Selbst italienische Publikationen fehlen dabei nicht. Leider wurden neuere italienische Veröffentlichungen nicht mehr berücksichtigt, zum Beispiel Cesare *Zerba,* Nel cinquantenario del Decreto Quam Singulari . . . Città del Vaticano 1961 oder Virgilio *Caselli,* Non gli dite di no! Roma 1961.
Das II. Kapitel (S. 27–53) ist überschrieben: „Die Durchführung der rechtzeitigen Erstkommunion in der Pfarrgemeinde." Hier bewegt sich der Verfasser in seinem Fachgebiet – er ist Dozent für Katechetik am Priesterseminar zu Münster. Die durchaus praktischen und lebensnahen Darlegungen zeigen, daß es mit etwas Geschick verhältnismäßig leicht ist, dem großen Anliegen Pius' X. gerecht zu werden.
„Hemmungen und Einwände" behandelt das III. Kapitel (S. 54–69). Schon das 1910 erlassene Dekret „Quam singulari" setzte sich mit manchen Schwierigkeiten gegen die rechtzeitige Erstkommunion auseinander. Der Verfasser bemüht sich, die seither laut gewordenen Einwände bis in unsere Zeit hinein zu widerlegen und beruft sich dabei auf bewährte Fachleute (zum Beispiel Klemens Tilmann, München).

Das IV. Kapitel „Erprobte Wege" (S. 70–78) gibt wertvolle Beispiele, wie in verschieden gelagerten seelsorglichen Verhältnissen (Großstadt, Mittelstadt, Dorf – Diaspora, kath. Kernland) der Weg für die rechtzeitige Erstkommunion geebnet werden kann.
Ein V. und letztes Kapitel bietet „Skizzen und Anregungen" (S. 79–119) für Predigt, Katechese und Meßgestaltung mit kleinen Kindern, zweifellos eine wertvolle Hilfe, um Hemmnisse zu überwinden und das seelsorgliche Anliegen positiv zu fördern.
Das angefügte Literaturverzeichnis wird von allen begrüßt werden, die sich eingehender mit der Materie beschäftigen wollen. Für eine neue Auflage möchte man ein Sachregister wünschen.
Mit folgendem Satz aus dem Geleitwort des Bischofs von Münster Dr. Joseph Höffner ist das Buch und sein Anliegen treffend charakterisiert: „Im Hinblick auf den Funktionswandel der Familie, der sich in der heutigen Gesellschaft vollzieht, gewinnt das Anliegen der häuslichen Vorbereitung auf die rechtzeitige Erstkommunion eine besondere pastorale Bedeutung: die Eltern werden angeleitet, ihr priesterliches Amt in einem Bereich auszuüben, der Mittel- und Höhepunkt der religiösen Erziehung überhaupt ist."

Münster/Westfalen *Paul Hellbernd*

Die Schwesternseelsorge. Praktische Winke. Von Anton Ehl. (312.) 3. erweiterte und verbesserte Auflage. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1962. Leinen DM 17.80.
Das solide Buch ist eine wirkliche Hilfe für den Schwestern-Seelsorger. Besonders ein Weltpriester, der Schwestern tätiger Orden zu betreuen hat, wird dem Verfasser für die vielen praktischen Winke dankbar sein. Auch Ordensoberinnen kann das Buch als Ratgeber sehr empfohlen werden, sei es in Fragen von Behandlung und Führung der Schwestern, sei es auch in der Verwaltung.
Der Autor will zuerst richtiges Verständnis für das Ordensleben vermitteln, die Schwestern als beste und treueste Gehilfen des Priesters aufzeigen. Daraus zieht er den Schluß, daß eine gute religiöse Betreuung der Schwestern im Interesse des Pfarrers ist und seiner Seelsorgearbeit zugute kommt. Immer wird auf die Canones des kirchlichen Ordensrechtes verwiesen. Bei aller Aufgeschlossenheit für zeitgemäße Anpassung unwesentlicher Dinge des Schwesternlebens wird davor gewarnt, die verschiedenen Übungen des Ordenslebens als „veraltet" abzutun, auch wenn sie nicht so wesentlich sind. Sehr gut werden Wesen und Standespflichten der Ordensfrau, das Streben nach Vollkommenheit und die Mittel dazu beschrieben. Wertvoll sind die Hinweise auf die persönliche Eigenart der Schwestern. Breiten Raum nimmt ein die religiöse Unterweisung, Feier der Liturgie, Spendung der Sakramente, besondere Behandlung bestimmter Gruppen (Schulschwestern, Krankenschwestern, Skrupulantinnen, zu Hysterie Neigender, Austretender, Ausgetretener, Eintretender). An die kirchenrechtlichen Bestimmungen, die für den Seelsorger wissenswert sind, fügt sich ein wertvoller Anhang über die Verpflichtungen der Ordensgelübde. Ehrlicher Dank von Priestern und Schwestern ist dem Verfasser sicher.

Steinerkirchen a. d. Traun, OÖ. *Norbert Schachinger*

Krise und Erneuerung der Frauenorden. Von Kardinal Léon Joseph Suenens. (174.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1962. Kart. S 59.–, DM 9.80, sfr 10.30.
Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des Konzils legt hier ein Buch vor, das mit großer Klarheit sämtliche Probleme um die Ordensfrau in unseren Tagen aufzeigt und auch die Entstehung der Schwierigkeiten verstehend darlegt. Ganz konkret wird nachgewiesen, daß die Ordensfrau noch nicht „emanzipiert" und daher gezwungen ist, ihre caritativ-apostolische Tätigkeit im Konflikt zwischen einem überlebten Gestern und dem noch nicht errungenen Heute auszuführen, soweit sie ihre berufliche Arbeit bereits in diesem Lichte sieht. Nicht berührt wird die Tatsache, daß die Generalleitungen der Orden und Kongregationen an Institutionen gebunden sind, die nicht umgangen werden können, und daß es ordensrechtliche „Zäune des Gesetzes" gibt, über die zu springen auch eine mutige Oberin nicht ermächtig ist.
Das Buch ist reich an Anregungen zur Anpassung in kleinen und großen Dingen und von einer nüchternen Frische der Darstellung, die auf die Betroffenen nicht niederdrückend, sondern ermutigend wirkt und ihnen bei ihrem Gegenüber mehr Verständnis einbringen könnte. Kardinal Suenens beseitigt die Probleme nicht, er weist nur den Weg heraus durch eine einfache, vertiefte Innerlichkeit in absoluter Hinwendung zum Wesentlichen. Ein Buch, an dem sich die Geister scheiden!

Christus – Leitbild der Frau. Von Joseph Dreißen. (311.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1962. Leinen DM 15.80.
Der Verfasser sucht in dieser Arbeit, die aus der Praxis der Frauenseelsorge erwachsen ist, der Frau und dem Mädchen den Weg zu einem vertieften Selbstverständnis und einer echten Selbstverwirklichung zu zeigen, indem er ihre Wesensrelation zu Christus nachweist. In mehreren Kapiteln, die von der personalen Bezogenheit der Frau, ihrem Dienen und ihrer „Werthaftigkeit" handeln, zeigt der Autor das Marienbild als die frauliche Verwirklichung des Christusbildes.
Die Darstellungsweise ist einfach und durch Zitate und aus dem Leben gegriffene Beispiele sehr anschaulich.

Linz/Donau *Theresia Alpi*

Zeichen des Heils. Kirchenkunst der Gegenwart in Österreich. Von Erich Widder. (96 Seiten Text, 7 Farbtafeln, 110 Bildtafeln in Schwarzweiß, Grund- und Aufrisse zu 11 Objekten.) OÖ. Landesverlag, Linz 1963. Leinen S 276.–, DM 44.50.
Das neue Werk des Linzer Diözesankonservators, der auch als einer der besten Kenner der modernen Kirchenkunst gilt, vermittelt Rückblick und Ausblick zugleich. Die Kirchenbauperiode seit den dreißiger Jahren kann neben der Gotik, dem Barock und der Zeit der Nachahmungsstile im vorigen Jahrhundert zu den baufreudigsten in der Geschichte gezählt werden. Für das reiche Schaffen der letzten drei Jahrzehnte in Österreich fehlte bisher eine Zusammenschau; hier wird eine Bestandsaufnahme und kritische Wertung an Hand der besten Beispiele geboten. Dabei sind neben den Objekten der katholischen Kirche auch solche der evangelischen Konfession berücksichtigt. Im einführenden und beschreibenden Text ist der Verfasser bemüht, in einem sachlichen Urteil nicht nur die praktischen Fragen des Kirchenbaues nach der technischen Seite, seiner Ausgestaltung für die Feier der Liturgie und für die Ausübung der Seelsorge zu behandeln, sondern auch in die tiefere Problematik und Symbolik der neueren Kirchenkunst als „Zeichen des Heils" einzuführen. Die Bildfolge ist nach den praktischen Gesichtspunkten gegliedert: Bau und Bezirk; Raum und Altar; Taufe, Beichte und Wortverkündigung; Bildwerk/Malerei; Bildwerk/Plastik; Gerät und Gewand. Sie geht also von Außen- über Innenaufnahmen der Gebäude zu den Einrichtungs- und Gebrauchsgegenständen vor.
Die folgenden Jahre werden weiterhin zahlreiche Neubauten, Erweiterungen und Neuausstattungen sakraler Gebäude bringen; dazu ist das Stilempfinden in einer ständigen Wandlung und Entwicklung begriffen. So drängt sich die berechtigte Frage auf: Werden die gezeigten Werke in weiteren drei Jahrzehnten noch die gleiche Aussagekraft haben, und wird die heutige Beurteilung auch dann noch allgemeine Gültigkeit besitzen? Aber wie dem immer auch sei, für längere Zeit werden Historiker und Freunde der neuen Kirchenkunst sowie ausübende Künstler, Pfarrvorstände und Geistliche, die vor der Notwendigkeit eines Neubaues oder einer Renovierung stehen, an diesem stattlichen Bande, der auch drucktechnisch eine schöne Leistung darstellt, nicht vorübergehen können, sie werden vielmehr in ihm viele praktische Anregungen finden, da er auch die Möglichkeiten in technischer Hinsicht und die Bestrebungen im liturgischen Denken und im seelsorglichen Planen aufzeigt. Die Benützer werden damit auch zur notwendigen Besinnung auf die Probleme der modernen Kunst, besonders der kirchlichen Kunst, geführt werden.

Linz/Donau *Peter Gradauer*

Kinder ohne Alter. Putten in der Kunst der Barockzeit. Von Wilhelm Messerer. (Welt des Glaubens in der Kunst. Bd. I.) (132, 46 Abb.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1962. Leinen DM 13.80.
Es ist eigenartig: eine Publikationsreihe, mit dem Ziel, einzelne, bisher vielfach nur unter formalen, ästhetischen Gesichtspunkten behandelte Bildthemen christlicher Kunst auf einem weiteren, von geistesgeschichtlichen Zusammenhängen geprägten Hintergrund sehen zu lehren, wird mit einer Arbeit über die Putten in der Barockzeit eröffnet. Denn gerade von diesen galt bisher mehr oder weniger: sie seien bloße Ausschmückungselemente des barocken Sakralraumes, die theologisch und geistesgeschichtlich gesehen, keinerlei tiefere Aussagekraft besäßen. Der Verfasser weist nach, daß auch diese scheinbar so symbollos anmutenden Gestalten in unseren Barockkirchen eine wirkliche symbolische Aussagekraft besitzen. Dabei geht er unter Heranziehung zahlreicher Literatur der Geschichte des Putto nach, erklärt neben dem Putto im kirchlichen Raum auch ähnliche Darstellungen in Schlössern und auf Grabmälern (oft hineingestellt in mythologisch-heidnische Themenbereiche) und deutet die jeweilig auftauchenden Eigenarten in der Körpergestalt (Schönheit, Nacktheit, Zartheit usw.) und Bewegung unter Berücksichtigung zeitgenössischer Aussagen in ihrer Symbolhaftigkeit.
Interessant erscheinen auch die Darlegungen über die Zusammenhänge von Erosknabe und Jesusknabe, Engel und Amorini, Genien und Engel wie über das zeitlose Kind.

Dämonen und Monstren. Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. Von Herbert Schade. (Welt des Glaubens in der Kunst. Bd. II.) (152 mit 46 Abb.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1962. Leinen DM 13.80.
Das weite Feld des Dämonischen im Bereiche der abendländischen Kunst hat schon zahlreiche Bearbeiter gefunden; solche mit Phantasie und wissenschaftlichem Spürsinn, allzu oft aber auch bloße Phantasten, so daß gerade durch die Fülle der geäußerten Meinungen nur noch größere Unsicherheit in der Beurteilung dieser Darstellungen um sich gegriffen hat. Schade nimmt als Ausgangspunkt seiner Arbeit die dämonischen Gestalten in der Buchmalerei und Architekturplastik, auf Geräten und Gewändern aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und führt zunächst klärend in die Methode der Bildbetrachtung und Benutzung der Quellen ein, um dann in einzelnen Kapiteln die Welt als Kampfplatz der Geister, dämonische Elemente, Pflanzen, Tiere, Menschen, Monstren und Masken zu bearbeiten. Dabei wird zur sinngemäßen Deutung des Gezeigten immer wieder auf die Schriften des Alten und Neuen Testamentes hingewiesen. Auch die Väter und Theologen (bes. Rhabanus Maurus), die Annalen, Chroniken und Viten kommen innerhalb legitimer Grenzen zu Wort. Auf-

schlußreich sind die im letzten Kapitel: Die Dämonen in der Heilsgeschichte, dargelegten Erklärungen über das Sichtbarwerden einer Theologie von der Wirksamkeit des Bösen innerhalb der Kunst des frühen Mittelalters. Die im Anhang gegebenen Literaturverweise ermöglichen dem Fachmann ein tieferes Eindringen in den ganzen Fragenkomplex.

Das Bild der Kirche. Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendländischen Kunst. Von Anton Mayer. (Welt des Glaubens in der Kunst, Bd. III.) (80 mit 46 Abb.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1962. Leinen DM 13.80.

Bald nach dem ersten Weltkrieg veröffentlichte der Verfasser dieses Buches einen Artikel „Die Liturgie und der Geist der Gotik" im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Dieser Arbeit folgten dann weitere Aufsätze im selben Jahrbuch über die Liturgie und den Geist der Renaissance, des Barock, der Aufklärung und des Klassizismus, der Restauration und der Romantik. Dem Durchschnittstheologen kamen diese für ein Verständnis der Kirche im Laufe der Geschichte so aufschlußreichen Artikel kaum zu Gesicht. Um so begrüßenswerter erscheint es also, wenn über den Umweg einer kunstgeschichtlichen Publikation diese Gedanken in etwas gekürzter Form nun doch – so hoffen wir – an einen größeren Kreis von Priestern und Laien gelangen können, heute, wo wir uns doch immer mehr bewußt werden, daß die Kirche in ihrem Wesen das ist, was bereits die christliche Antike und das frühe Mittelalter in Wort und Bild immer wieder festgehalten haben: Mysterium und Mysterienträgerin, Herrin und Beterin, Mutter und Spenderin der Sakramente, vor allem aber Braut, die in geheimnisvoller Hochzeit aus der Seitenwunde Christi hervorgeht. – In schlichter, aber durchaus fesselnder Weise zeigt der Verfasser, wie dieses Mysterienbild der Kirche im hohen Mittelalter durch das Imperatrix-Motiv und schließlich im späten Mittelalter durch das Bild der Ecclesia iudicatrix, der Lenkerin eines großen Verwaltungsapparates abgelöst wurde, wie die Renaissance durch ihre Symbolferne und die Reformation in wirren Zeiten es nicht vermochten, ein Bild der Ecclesia zu schaffen. Dem Barock gelang es wieder, ein neues Kirchenbild zu entwickeln: die Ecclesia triumphans, während Aufklärung, Nazarenertum und Historismus wiederum vollständig versagten. Erst die Gegenwart findet in ihrem Ringen um das Überreale und Metahistorische langsam zum hohen Mysterienbild der Urkirche zurück. Das Bild der betenden, auf glänzendem Thron als Mittlerin und Braut sitzenden Ecclesia scheint hier für die Zukunft maßgebend zu werden. Vielleicht hätte Mayer beim Bild der Antike noch kurz auf das Bild der Kirche in Form des Schiffes, der Pflanzung des himmlischen Vaters wie der Stadt Gottes hinweisen können, denn auch diese Bilder fanden nicht nur in der Väterliteratur zum Teil sehr reichen Niederschlag, sondern auch in der Kunst ihren Ausdruck. Sehr aufschlußreich sind besonders für den Fachmann die sorgfältigen Literaturhinweise.

Innsbruck *Ekkart Sauser*

Elfenbein in Klosterneuburg. Von Christian Theuerkauff. Klosterneuburger Kunstschätze, Band 2. (64 mit 41 Abb.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1962. Elefantenhaut S 115.–.

Die Kunstsammlungen österreichischer Stifte bilden noch immer einen bedeutenden Teil des österreichischen Gesamtkunstbesitzes. Durch Kriegseinflüsse, Silberablieferungen und andere Nöte (St. Florian muß von 1924–1937 jährlich um 100.000 Schilling Kunstgegenstände verkaufen) werden die anwachsenden Sammlungen ständig gemindert. Die Kunstbestände des Stiftes Klosterneuburg überstehen diese Fährnisse verhältnismäßig gut. Sie sind so einzigartig, daß sie selbst im Krieg nach Aufhebung des Stiftes nicht zerteilt, sondern geschlossen dem Kunsthistorischen Museum in Wien unterstellt werden, das neue Kataloge verfassen und reich bebildert im Druck erscheinen läßt (1942). Der Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag bringt nun von Fachleuten bearbeitete neue Monographien für besonders wichtige Teilgebiete heraus.

Im vorliegenden Band II behandelt der Freiburger Elfenbeinkenner Christian Theuerkauff die umfangreiche Elfenbeinsammlung, beginnend mit einem byzantinischen Relief des Marientodes vom Ende des 10. Jahrhunderts bis zu einem Diptychon, das sich als gelungene Fälschung des 19. Jahrhunderts erweist. Der ausgezeichnete Text gibt eine Einführung in die subtile Technik der Elfenbeinschnitzerei, würdigt die Eigenart des Klosterneuburger Bestandes und bietet einen Katalog, in dem die wichtigsten Stücke wissenschaftlich bestimmt und ausführlich beschrieben werden. Auf ein vollständiges Verzeichnis wurde (leider) verzichtet, da ein Gesamtinventar der Kunstsammlungen als Sonderband des Jahrbuches des Stiftes Klosterneuburg erscheinen soll.

Die alte Kunst wird im Abendland, anfänglich stark byzantinisch beeinflußt, sehr früh zu liturgischen Zwecken herangezogen. Einen Anreiz bilden Kostbarkeit und Seltenheit des Materials und der biblisch begründete Symbolwert. So entstehen Reliquienkästchen, Kämme, Tragaltäre, Antependien, Buchdeckel, Abtstäbe, Kruzifixe, Marienstatuetten und anderes. Im 12. Jahrhundert durch die Monumentalplastik zurückgedrängt, bringt das Einströmen islamischer Arbeiten eine Neubelebung. Mit der Gotik kommt Frankreich in führende Stellung. Daneben liefert Italien hervorragende Stücke, Florenz besitzt um 1400 leistungsfähige Werkstätten. Seit 1600 entstehen in unserem Raume die Kunstkammerstücke, Elfenbeindrechslerei wird zur Lieblingsbeschäftigung an den Höfen (Ferdinand II., III., Leopold I.), selbst Großplastiker des Barock verschmähen die Miniaturarbeit am Elfenbein nicht.

Theuerkauff kann zeigen, daß die Entwicklung der Klosterneuburger Sammlung fast lückenlos konform geht zur abendländischen Gesamtentwicklung. Einigen Stücken weist er einen Rang zu, der über die Bedeutung dieses großartigen Kabinettes weit hinausreicht und anerkennt als Höhepunkte der Elfenbeinkunst überhaupt: Koimesis, byzantinisch, E. 10. Jahrhundert; Kasten, Ägypten, fatimidisch 12. Jahrhundert; Tafelaufsatz, österr. um 1685; Engelsturz und Jüngstes Gericht um 1700 von dem auch für oberösterr. Stifte tätigen Jakob Auer. 41 ausgezeichnete Abbildungen geben auch dem, der die Sammlung nicht kennt, eine sehr konkrete Vorstellung. Das nicht sehr große, aber geschmackvoll ausgestattete Werk ist ein Glanzstück auf dem an Qualität und Quantität rasch wachsenden Markt österreichischer Kunstbücher.

Linz/Donau *Josef Perndl*

Verschiedenes

Hermann Bahr. Sein Weg zum Glauben. Ein Beitrag zur Biographie. Von Erich Widder. (129.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1963. Leinen S 68.–, DM 10.80.

Zum 100. Geburtstag Hermann Bahrs leistet der Verfasser durch die Veröffentlichung seiner Dissertation einen wertvollen Beitrag zur Bahr-Forschung. Hermann Bahr, der 1863 in Linz geborene Dichter und Schriftsteller, ist eine einflußreiche kritische Begabung auf allen Geistesgebieten, und aus seinen Dramen, Erzählungen, Kritiken und Essays empfängt man ein umfassendes Bild der geistigen Umbruchszeit vor dem ersten Weltkrieg und über diesen hinaus. Dieser literarischen Erscheinung steht aber später ein „anderer" Hermann Bahr gegenüber, wie man gerne das Endergebnis seiner inneren Konversion als Tatsache hinstellt. Dr. Widder gelingt es nun zu zeigen, *wie* diese Konversion, die seine Umgebung schockierte, seit langem vorbereitet war und sich gnadenhaft vollzogen hat. Die vorliegende Publikation ist um so dankenswerter, als aus komplizierten Verlagsschwierigkeiten derzeit ein Zugang zu Bahrs Nachlaß fast unmöglich erscheint.

Der vom OÖ. Landesverlag sorgfältig ausgestattete Band stellt Hermann Bahr zunächst in die Zeit des Liberalismus, in Linz vor allem verkörpert durch Bahrs Vater, den Gegner Bischof Rudigiers. Beginnend von der Kindheit geht der Verfasser vornehmlich der seelischen Entwicklung Bahrs nach und entwirft an diesem Faden zugleich ein interessantes Lebens- und Zeitbild. Im 1. Abschnitt („Ausgang"), die ersten vier Lebensjahrzehnte umfassend, folgt Widder hauptsächlich dem autobiographischen „Selbstbildnis" Bahrs, das entscheidende fünfte Jahrzehnt („Der Weg") gründet er besonders auf die Einsicht in die handschriftlichen Tagebücher, die im „Anhang" (89 ff.) in einer Auswahl erstmalig veröffentlicht sind. Bedeutsame Aussagen für die Wandlung zum „neuen Menschen" bezieht der Verfasser auch aus dem literarischen Werk (53 ff.), wobei der Roman „Himmelfahrt" und das Schauspiel „Die Stimme" Bahrs Bekehrung auch in der literarischen Öffentlichkeit dokumentieren. Der 3. Abschnitt („Der späte Bahr") versucht Bahrs Bild abzurunden, allerdings geben die skizzierten Gesichtspunkte (Österreich und Barock-Kirchentum), die nach Widder fortan das Bild des Gewandelten bestimmen, weniger einen Schlüssel zum „katholischen Bahr" ab als vielmehr zum Wesen dieses Mannes überhaupt; denn „der Schlüssel zu Bahrs Wesen ist sein Österreichertum".

Paul Claudel, Gedichte. Mit einem Nachwort von Hans Urs von Balthasar. (Gesammelte Werke, Bd. I.) (612.) Benziger-Verlag Einsiedeln und F.-H.-Kerle-Verlag, Heidelberg 1963. Leinen sfr 24.–, Leder sfr 43.–.

Mit dem Lyrikband (1. Bd. der 6bändigen Gesamtausgabe) liegen nun sämtliche Dichtungen Claudels in deutscher Übertragung vor. Außer der Zusammenfassung bisher in Einzelausgaben erschienener Gedichte ist der vorliegende Band durch eine Anzahl von deutschen Erstveröffentlichungen bereichert („Prozessionslied", „Aufopferung der Zeit", „Vermischte Gedichte" usw.). Ein bibliographischer Anhang gibt gewissenhaft Auskunft über die bisherigen Publikationen der Gedichte. Den Zugang zu der gedankentiefen Hymnik und Symbollyrik Claudels von den kosmischen Gedichten bis zur metaphysisch-religiösen Alterslyrik schlüsselt Hans Urs von Balthasar in seinem Herausgeber- und Übersetzungswort verständnisvoll auf.

Die dichterische Aussage Claudels ist ehrfurchtgebietende persönliche Konfession des Dichters: das Geheimnis „der hoffnungslosen, qualvollen Einsamkeit und Verbannung des Menschen und das der endgültigen Einheit, Totalität und Seligkeit des Daseins" (H. U. v. Balthasar), begründet in gleicher Weise in den untersten vitalen wie in den obersten transzendenten Bezügen des menschlichen Lebens. Diesen Geheimnischarakter, gewissermaßen den Urzustand des Seins, sieht Claudel in der Einzelexistenz, in der Geschichte, im sozialen, völkischen oder kulturellen Ablauf verwirklicht. Der Kenner vieler Länder und Kulturen gießt sein Ringen um das Verständnis des Universums auch in ein überzeitliches sprachliches Symbolkleid und faßt so mitten in der Moderne noch einmal die Geistigkeit der abendländischen Antike, des ostasiatischen Denkens und der Bibel zusammen. – Wer Claudels „Doppelleidenschaft zu Gott und zur Welt", von der Mauriac spricht, in einer meisterhaft nachempfundenen Übersetzung des Originaltextes kennenlernen will, der greife zu diesem Lyrikband von Paul Claudels „Gesammelten Werken".

Linz/Donau *Leopold Gusenbauer*

Diese Zeitschrift erscheint jährlich viermal (Jänner, April, Juli, Oktober).

Manuskripte, Zuschriften zum Inhalt der Zeitschrift, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu senden an die Redaktion in Linz/Donau, Stockhofstraße 6, Österreich.

Verlag: OÖ. Landesverlag in Linz/Donau, Landstraße 41, Österreich.
Bestellungen und Geschäftspost sind an den Verlag zu richten.

Inlandsbezug vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.

Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandsbezug über die angeführten Buchhandlungen folgender Länder:

Australien: John Hinton & Co., North Sydney, N. S. W., 50, Miller Street.

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, Louvain, 24, rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

England: Parker & Son, Ltd., Booksellers, Oxford, 27, Broad Street.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, rue Cassette.

Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Dekker & van de Vegt, N. V., Nijmegen, Oranjesingel.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Wed J. R. van Rossum, Utrecht, Achter Het Stadhuis.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)

Schweiz: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).

Südamerika: Libreria del Verbo Divino, Córdoba, Avenida Vélez, Sarsfield 74, Argentina.

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

*

	Jahres-bezug	Einzel-heft		Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S 58.—	14.50	Holland	hfl 11.—	2.75
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 68.—	17.—	USA	$ 3.—	—.75
Schweiz	sfr 12.—	3.—	England	sh 20.—	5.—
Luxemburg, Belgien	bfr 150.—	37.50	Dänemark	dkr 20.—	5.—
Deutschland	DM 12.—	3.—	Frankreich	nfr 12.—	3.—

inklusive Postporto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Kirchenteppiche in allen Größen · Fachmännische Beratung

Sowie Vorhänge, Decken etc. kaufen Sie günstig und preiswert bei



Linz, Rudigierstraße 9, neben dem Spital der Barmherzigen Brüder, Tel. 28 9 27

Beste Referenzen. Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

Elektroinstallation und Reparaturen · Elektro- und Radiohandel

Josef Schaffelhofer

Spezialbetrieb für **KIRCHENHEIZUNG**

URFAHR, HAUPTSTRASSE 26, Tel. 32104

Seit 36 Jahren Lieferant des Petrinums

Stiftskellereien Kremsmünster

MESS- UND SPEZIALWEINE

aus dem stiftseigenen Weingut in Krems, Wachau

Gepflegte Dessertweine - Schnäpse eigener Erzeugung
Spezialität Laurenzibitter

Zentralheizungen aller Systeme · Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

JLB

Gegr. 1853

J. L. BACON KG.

LINZ, Kellergasse 1, Tel. 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Straße 34, Tel. 57 96 21–24



Elektrische u. Gasfeuerzeuge
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- u. Porzellanphotographie
Alle Arten Schilder in Email, Resopal und Aluminium

Für die Kirchensitze: die schönen, dauerhaften Resopalschilder

Ihre Einkaufsquelle
für Stoffe,
Bettfedern,
Wäsche
Urfahr
Hauptstraße 4
Ruf 32 1 55

Paul Bruckmüller

Die gute Energieauswertung und damit die Leistungsfähigkeit des **VERU-Strahlers** haben diese elektrische Bankheizung zum unerreichten Spitzenerzeugnis gemacht. Fragen Sie die Benützer! Unverbindliche Offerte jederzeit nach schriftlichem Abruf.

Neuestes über Kirchenheizung

Besonders interessant für alle jene, für die keine elektrische Heizung in Frage kommt. Ein deutscher Chemiekonzern hat vor Jahren einen neuen Energieträger für Flüssigkeitsbankheizungen entwickelt. Seit 1962 hat man dieses Mittel in mehr als 30 Kirchen erprobt.

Die Vorteile: Kein Einfrieren (der Gefrierpunkt liegt bei —60 Grad, unverdünnt), kein Verdampfen (der Siedepunkt liegt bei + 160 Grad, unverdünnt), ideale Wärmeabgabe, da die beste Netzfähigkeit des Mittels bei der gewünschten Betriebstemperatur erreicht wird.

Damit sind die zentralen Flüssigkeitsheizungen mit Ölfeuerungsanlagen äußerst interessant geworden. Alle Anfragen, Bezugsquellennachweise, Prospekte und Anmeldungen zu Besichtigungsfahrten:

VERITAS – TECHNIK, Linz, Harrachstraße 5, Tel. 0 72 22 / 24 5 76 und 24 0 76

PICHLER & JIRSA G.m.b.H.

GAS · WASSER · HEIZUNG

Linz/Urfahr, Rudolfstraße 25 · Tel. 32 5 57

Reparaturen: Herrenstraße 40, Tel. 27 8 18

Besten Schutz bietet Österreichs ältestes Feuerversicherungsinstitut

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Tel. 26 1 11

Vertretungen in allen Gemeinden Oberösterreichs

SIMCA

F. M. Tarbuk & Co.

LINZ, DAMETZSTRASSE 44, TEL. 24 1 71, 23 2 03

Kundendienstwerk: Linz-Haag, Verlängerte Weingartshofstr., Tel. 52 5 23, 52 5 24
Gebrauchtwagenschau: Linz, Gruberstraße - Ecke Kaplanhofstraße, Tel. 27 4 67
Verkaufszentrale, Kundendienst und Ersatzteillager für das Innviertel:
Braunau am Inn, Laabstraße 26, Tel. 415

Kundendienst- und Verkaufsstellen in Oberösterreich:

Altheim: M. Gludowatz
Altmünster: R. Aigner
Arbing bei Perg: F. Panhofer
Attnang-Puchheim: H. Löberbauer
Bad Ischl, Roith 53: Herbert Scheichl
Bad Leonfelden: Ernst Hettrich
Bad Goisern: F. Straubinger
Friedburg-Lengau: F. Voggenberger
Ebensee: F. u. E. Hallwachs
Gmunden: L. Wolfsgruber
Kremsmünster: W. Scheidl
Leonstein: Huemer
Mattighofen: R. Dirmoser
Mettmach: Ferd. Strasser
Micheldorf: Karl Uhlic
Mondsee: Leop. Haunliebs Wwe.
Natternbach: F. Litzlbauer
Neufelden i. M.: E. Indra
Ort im Innkreis: W. Bartl
Reichenau i. M.: Josef Watzinger
St. Leonhard b. Fr.: Joh. Firlinger
St. Marienkirchen: Heinr. Bachl
Schärding: Anton Gschiessl
Seibersdorf b. Obermühl: H. Zauner
Steyr, Ennser Str.: J. Doppelmayer
Wels, Ringstraße: H. Micko
Wolfsegg: Jos. Baumgartner

Besuchen Sie unser modernes, neueröffnetes

Papierfachgeschäft

im Zentrum von Linz
(bei der Mozartkreuzung)

OÖ. LANDESVERLAG LINZ

Landstraße 41 - Telefon 26 7 21

BAUSTOFFE · FLIESEN
BEINKOFER

**Baustoffe
Fliesen
Boden-
beläge**

Beinkofer & Co.

Linz, Hessenplatz 19

Telefon 22 1 63
24 3 55

SCHUHHAUS
Peneder
LINZ, HAUPTPL. 12

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

REICHE AUSWAHL

SCHREIBMASCHINEN



MAYER

Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

Reichhaltiges Lager in Schreib-, Rechen-, Büromaschinen
Vervielfältigungsapparate / Eigene Spezial-Reparatur-
werkstätte / Sämtliche Büroartikel / Große Auswahl
in Füllhaltern / Reparaturen in eigener Werkstätte

Linz (Donau), Bischofstraße 11

Telefon 25 65 35

Im Sinne der Liturgiereform ergänzt:

GERHARD PODHRADSKY

Lexikon der Liturgie

Ein Überblick für die Praxis.

468 Spalten, 37 Kunstdruckbilder, 232 und 12 Seiten, Leinen, S 120.–, Kompendien-Reihe.

Die sinn- und zeitgemäße Gestaltung des Gottesdienstes, wie er sich im Wortlaut der Liturgischen Konstitution darbietet – für jeden Seelsorger, jeden apostolisch und künstlerisch tätigen Laien.

„ . . . So verdient das mit 32 gut ausgewählten und ausgezeichnet wiedergegebenen Kunstdruckblättern ausgestattete Werk, das unter den Augen von Josef A. Jungmann entstand, uneingeschränkte Empfehlung für den Aufgabenbereich und den Personenkreis, dem es zugedacht ist: Seelsorgern und allen, die mit gottesdienstlicher Gestaltung zu tun haben." (Welt der Bücher)

Neuerscheinung

PAUL GAECHTER S. J.

Das Matthäus-Evangelium

Ein Kommentar.

Großformat, 980 Seiten, Leinen, S 390.–.

Aus dreißigjähriger Lehrtätigkeit, darunter viele Jahre im Orient, erwuchs dieser richtungweisende Kommentar (die Auslegung von Matth. 16 diente den Konzilsvätern als Grundlage für die Stellungnahme zum Bischofskollegium), der dem Bibliker und vor allem dem Prediger neue Erkenntnisse vermittelt, die nach Einführung des Mehrjahrezyklus im Wortgottesdienst besser noch als bisher (Mehrzahl der Perikopen aus Matthäus!) ausgewertet werden können.

Durch alle Buchhandlungen.

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK-WIEN-MÜNCHEN

Konzil und „Heidenmission[1]“

Von Joseph Blomjous

Daß sich das Zweite Vatikanum ernsthaft damit befaßt hat, die gesamte Aktivität der katholischen Kirche vorausschauend der kommenden Zeit anzupassen, ist eine Erkenntnis, die sich überall durchgerungen hat. Nun sind die beiden ersten Sitzungsperioden vorüber, und der Staub, den die gesunde und freimütige Diskussion aufgewirbelt hat, fängt an, sich zu legen. Damit treten aber auch Ergebnisse und Probleme deutlicher hervor, und die verschiedenen Re-aktionen, Ansichten und Stellungnahmen der einzelnen Gruppen innerhalb der Kirche beginnen sich klarer abzuzeichnen.

Für die breite Öffentlichkeit sind nach wie vor die Fragen um die Einheit der Kirche, um die Una Sancta und um die Liturgie-Reform im Vordergrund, weil ja diese Anliegen schon jahrelang vorher im Mittelpunkt der Betrachtung und Erörterung gestanden waren. In den Kreisen des Hochklerus wie auch unter den Seelsorgern jedoch beschäftigt man sich interessiert mit der Frage, wie man in Hinkunft die Bischofskonferenzen ausbauen müßte und die damit verbundenen Veränderungen an der päpstlichen Kurie zu bewältigen wären.

Diese ernsten Bemühungen in verschiedenen Interessenkreisen, in Diskussionen mit männlich-ernstem Aufprall gegensätzlicher Meinungen sind zweifellos gut und begrüßenswert; sie zeugen von lebensprühender Kraft. Ja, wir dürfen wohl ohne Übertreibung feststellen, daß das Konzil auf weite Strecken hin schon neues Leben, neue Vitalität, ganz wie der verewigte Johannes XXIII. es wollte, hervorgebracht hat.

Wenn ich aber nun in diesen wenigen Zeilen kurz und bündig meine Ansicht kundgeben soll darüber, was sich in diesen entscheidungsreichen Tagen tut, so möchte ich vorerst nennen eine echte Vertiefung kirchlichen Glaubens in Richtung auf die Wirklichkeit, ein tapferer Realismus, der die Dinge sieht, wie sie wirklich sind: Man stellt die Welt von heute konkret mit ihrem pulsierenden Leben den wesentlichen Wirklichkeiten der Botschaft des Evangeliums gegenüber und will die Konsequenzen dabei nicht fürchten. Und weil nun einmal gilt „Andere Länder, andere Leute“, soll auch die Vermittlung der Frohbotschaft eine Anpassung an die Eigenart des anderen Menschen erfahren. Dabei werden allmählich lebensfremde Illusionen und romantische Vorstellungen über die „fremden Erdteile“ schwinden und man wird lernen, andersgeartete Völker und Menschen aus größerer Nähe und liebender Vertrautheit zu sehen und verstehen. Es werden allmählich schwinden manche Vorurteile und Befürchtungen, es werden sich lockern sturer, unkluger Eifer (für möglichst große Bekehrungsziffern) und unbegründetes Festhalten an Tradition und kirchlichem Brauchtum zugunsten einer Orientierung an den vorgegebenen Tatsachen und eines suchenden Strebens nach Anpassung (aggiornamento) an die Umstände des Ortes und der Zeit, wo immer und wie immer sich Möglichkeiten bieten.

Hat man im allgemeinen schon vor dem Konzil gewußt, daß man mit einem rapiden Fortschritt der Entwicklung Schritt halten mußte, so ist im Konzil die Überzeugung durchgebrochen, daß in einer sich mit rastloser Schnelligkeit entwickelnden Welt, wo die Veränderungen sich überstürzen, jedes Apostolat zum Scheitern verurteilt ist, das sich weigert, Anschauungen und Methoden zu ändern und anzupassen; daß ferner unbegründetes und daher unberechtigtes Festhalten an Traditionen oft dazu verführt, nur mehr die Mittel um der Mittel willen zu pflegen (aus Traditionseifer) und das Ziel, das heißt das Wesentliche, dabei aus dem Auge zu verlieren.

---

[1] Redaktionelle Fassung des Originalartikels „The Council, The Missions, and the ‚missions‘“.

Weil die Weltsituation sich geändert hat, ist auch die Situation der Kirche in der Welt heute anders als vordem. Doch das ist nichts Neues. Oft schon hat sich die Kirche „geändert" und der jeweiligen Situation angepaßt im Sinne des Herrenwortes „Allen alles werden!". Auch die Kirche hat ein Kindesalter durchschritten und ist langsam herangereift. Ihre Größe, ihre Einflußsphäre, ihre Macht, ja in gewissem Sinne ihr Charakterbild haben sich geändert.
Ja, alle Reformen erscheinen als Versuche und Beiträge zur Entwicklung des „Charakters" oder der jeweiligen Eigenartigkeit oder besser Mentalität, wenn wir den Vergleich weiterführen wollen. Es ist genauso wie bei einem jungen Menschen, der reifen muß durch manche Berichtigung und Erweiterung seiner Erkenntnisse, durch Verlagerung seiner Interessensphären und durch Erwerbung eines Verhaltens, das mit der geänderten Lage jeweils rechnet und konkurriert.
Daß die Probleme der Kirche ein anderes Gesicht haben, wenn man sie von einem alten oder von einem neuen Gesichtspunkt betrachtet, ist eine Binsenwahrheit. Das ist bei allen derartigen Artikeln zu finden. Das meiste jedoch, was geschrieben und zu lesen ist über das Konzil, wurde vom Blickpunkt und aus dem Selbstverständnis der Kirchengemeinschaften vergangener Zeiten heraus geschrieben, wobei sie das christliche Abendland vor sich sahen.
Das Konzil jedoch hat erwiesen, daß die Situation inzwischen ganz anders geworden ist. Das abendländische Bild hat sich geändert. Die Kirche ist aus dem jüdischen Raum, aus dem griechischen Raum, aus dem römischen Raum, aus dem abendländischen Raum, aus dem europäischen Raum hinausgewachsen und Weltkirche geworden. Ein Viertel der Konzilsväter kam aus jungen Kirchengemeinden, und nun wurden Ansichten offenbar, die nicht mehr rein westlicher oder abendländischer Orientierung waren. Der Einfluß dieser Konzilsväter war nicht nur während der Konzilsverhandlungen zu spüren; man wurde sich allmählich bewußt, besonders auch in den Kreisen der Hierarchie, daß hier sich aus dem Schoß der Kirche wie bei einer Neugeburt eine nova creatura erhob, freilich etwas Neues, Niedagewesenes, aber ungemein Wertvolles, Starkes, Eindrucksvolles, Hoffnungsvolles. Das kann aber denjenigen nicht überraschen, der weiß, daß in jenen jungen Kirchen der kraftvollste Teil der Kirche sich manifestiert, wo die Kirche im Vormarsch ist. Für diese jungen Kirchen im Aufbruch ist es nun eine unabdingbare Pflicht, daß sie anpassungsfähig sein müssen; es geht dabei ja um Sein oder Nichtsein.

Rückblickend auf die Konzilsperioden können wir Probleme umreißen, die in nächster Zeit dringend Aufmerksamkeit fordern. Sie sind ihrer Natur nach unbequeme Angelegenheiten, „heiße Eisen", die von denen, die diese Fragen lösen sollen, Demut und Unerschrockenheit verlangen. Diese sollen diese Aufgaben als Gaben und Ergebnisse, als Früchte des Apostolates während der letzten Jahrhunderte, und wenn sie auch Schwierigkeiten bedeuten, betrachten; sie sind ein Erfolg der Kirche.
Als erstes heißes Eisen wäre der Begriff „Mission", das heißt Sendung der Kirche, zu klären. Soll Mission nur als Predigt des Evangeliums verstanden werden, soll Mission nur bedeuten bekehren und taufen? Daran denkt man wohl meistens beim Lesen von Statistiken über die Tätigkeit der Missionen. Sollte man nicht doch den Begriff „Mission" heute vertieft fassen? Ist Mission nicht lebendige Präsenz des mystischen Leibes Christi, der, wo immer es nur möglich wird, diese Welt in sich aufnimmt, die Menschheit sich eingliedern will?
Ferner leben wir in einem Zeitalter, dessen Hauptanliegen doch irgendwie überall die Freiheit ist, die Unabhängigkeit. Ist es da etwa zuviel verlangt an Toleranz und liebendem Verstehen und Eingehen auf den andern, wenn echte Freiheit des Gewissens, des Glaubens, des Gottesdienstes und seiner Formung verlangt wird?
Drittens ist unsere Gesellschaft pluralistisch, eine Tatsache, die sich auch zeigt in

einer Vielheit von religiösen Gebräuchen und Anschauungen. Dies verlangt von uns nicht nur die realistische Einstellung zur Tatsache, daß die überwiegende Mehrheit der Weltbevölkerung nichtkatholisch ist, sondern auch dafür, daß die Kirche eine „kleine Herde" ist.

Ferner gibt es da den Ablauf des Weltlichen, Diesseitigen, Zeitlichen, Materiellen und unsere geistige Einstellung ihm gegenüber; daraus resultieren dann die täglichen Pflichten des Christenmenschen mit klarer Konsequenz. Die Sorge um ein Zusammenstreben aller für eine Besserstellung des einzelnen und für eine bessere Welt im ganzen gesehen, mag ein zweitrangiges Anliegen sein für die Kirche, es bleibt aber doch ein echtes Anliegen. Es stellt tatsächlich einen integrierenden Teil ihrer Mission dar. Denn hier geht es um die wichtige Frage der Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und weltlichen Stellen, deren Wirkungskreis sich in diesen „gemischten" Angelegenheiten überschneiden. Daß auch hier auf diesem Gebiete eine gewisse Revision der bisherigen Anschauungen notwendig ist, leuchtet ein, wenn man in der Geschichte nachblättert, in den Kapiteln über die zeitweise Vorherrschaft des Klerikalismus oder des Antiklerikalismus.

Wenn es um die Frage der Einheit geht, müssen zwei Gesichtspunkte aus dem Fragenkomplex über die Mission der Kirche hervortreten. Der eine Aspekt sieht die „Einheit der Christen", wie sie gemeinhin verstanden wird, das heißt die Wiedervereinigung der getrennten Brüder christlichen Bekenntnisses oder in einem weiteren Sinne die Heimführung aller Menschen guten Willens in die eine Herde. Einige Zeit gab man sich dem Eindruck hin, als wäre dies das Hauptanliegen des Konzils. Wenn man nun weiß, daß dies ein Mißverständnis gewesen ist, bleibt immerhin das Anliegen in unverminderter Aktualität bestehen.

Der andere Aspekt betrifft mehr den theologischen Begriff des Katholizismus; er meint „die Vielfalt in der Einheit", das ist im tiefsten sein Wesen, seine Stärke, seine Sendung, die Freiheit in der Bindung. Katholizismus bedeutet nichts Geringeres als den gesunden, natürlichen Ausgleich der lebenzeugenden Spannung zwischen der notwendigen Einheit im echten Glauben mit den verschiedenen Eigenarten der Menschenkinder, mit denen er eine Gemeinschaft bilden soll. Hier ist eine große Elastizität vonnöten, die es der Kirche ermöglicht, sich richtig anzupassen. Die jungen Christengemeinden (= Kirchen) unserer Zeit verlangen dringend die Berücksichtigung dieser beiden Aspekte der „Vielfalt in der Einheit", wenn sie blühen und Frucht bringen sollen. Bei diesem Thema möchte ich schließlich auch darauf hinweisen, wie notwendig eine Richtigstellung unserer Begriffe von Mission und Sendung der einzelnen Glieder der Kirche ist; dabei meine ich nicht etwa die Missionsgesellschaften, sondern den Hochklerus, den Seelsorgeklerus und die Laienwelt; denn eine jede Gruppe hat ihre wichtige spezielle Aufgabe bei der Ausbreitung des Gottesreiches. Da spielen herein die Grundfragen nach Ziel und Weg, Ausbildung und Anwerbung, Fragen schwerer Verantwortung, angefangen vom Unterricht der Kinder bis zur Entwicklung christlichen Gemeindelebens.

Alles in allem, die Gewissenserforschung der Kirche erstreckt sich bei den Konzilsvätern mit dem Heiligen Vater zusammen auf ein einmalig weites Gebiet und von ihrem Ergebnis wird die Gestalt der Kirche und die Formung ihrer missionarischen Wirksamkeit für lange Zeit geprägt werden. Zahlreiche Veröffentlichungen werfen Schlaglichter auf Weg und Richtung, welche die Entwicklung der Dinge nehmen mag.

Um es nochmals zu sagen: Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Situation der Kirche, da sie in den neuentdeckten Teilen der Erde Fuß zu fassen begann und tatsächlich Fuß gefaßt hat, und der heutigen Situation. Der Unterschied ist so gewaltig, daß die auftauchenden Probleme und Fragen entsprechende

Antwort und Lösung verlangen, die wir mit dem Wort „Anpassung" zusammenfassen. Vielleicht können einige der dargebotenen Überlegungen für dieses Gebiet der Anpassung nicht nur interessant und neu, sondern tatsächlich wegweisend und hilfebringend sein.

Wenn wir die Kirche unter dem Thema Unterschiede und Veränderungen nochmals geschichtlich betrachten, so ist besonders zu unterstreichen die Tatsache, daß die Kirche seit ihren Anfängen im Schatten des Römischen Imperiums lebte und dann durch Jahrhunderte im Schutze des Heiligen Römischen Reiches. Zuerst breitete sie sich in diesen Räumen aus. Daß dabei in der nachkonstantinischen Ära die Idee des Christentums eine Prägung erhielt von jenem Zeitalter, das Weltliches und Geistliches in einen Topf schüttete und keine klaren Grenzen zog, ja die Angelegenheiten als hauptsächlich geographische betrachtete, ist dem Kenner der Geschichte verständlich. Ebenso einleuchtend ist, daß damals niemandem ein Gedanke kam, daß unterjochte Völker es zur staatlichen Unabhängigkeit bringen könnten. Man denke nur daran, wie lange sich die Sklaverei in der christlichen Ära gehalten hat. Ebensowenig dachte man damals an eine Verpflichtung, unterentwickelten Ländern und Völkern zu helfen; war doch immer noch das ungeschriebene Gesetz (des Heidentums!) praktisch in Geltung, wonach das stärkere Volk das schwächere beherrschen sollte. Und wo es einzelnen gelang, trotz rassischer Inferiorität ein Bürgerrecht zu erlangen, bekam er selten die Auswirkung dieses Rechtes in wohlwollender Weise zu spüren. Mag man nun fragen: „Was hat dies denn eigentlich mit der Kirche zu tun?" Ich antworte: „Sehr viel!" Scheint es doch, daß damals, als die erste Missionierung im Innern Europas startete, jene Mentalität mitspielte, die sich zur Beherrschung der Erde in jeder Hinsicht berufen wähnte, die gerade Straßen mit römischer Genauigkeit durch ganz Europa zog, mit Standortlagern da und dort und wenig Sinn für Verbindlichkeit und Verständnis für den anderen. All dies läßt sich aus der Geschichte und dem Geiste jener Zeiten begreifen, und wir möchten keineswegs jenen geschichtlichen Werdegang verurteilen, wohl aber beurteilen. Die Kirche hat sich in jenen Zeiten eben der jeweiligen Zeitsituation angepaßt, sich Wissen und Anschauung jener Epochen zu eigen gemacht und damit gewirkt, soweit dies mit ihrer wesentlichen Botschaft vereinbar war. Und derselbe Grundsatz gilt auch heute. Heute müssen wir uns ehrlich die Frage stellen, wieviel denn von dem, was wir in unserer Vorstellung als traditionell verehren und festhalten zu müssen wähnen, heute seinen Sinn und seine Existenzgrundlagen verloren hat. Ja manches, was früher Förderung bedeutete, ist vielleicht (oder sicher) heute zum Hindernis und zur Erschwerung geworden. Wenn bei den Missionaren immer wieder Klagen laut werden über manche Bevormundung und Behinderung auf dem Gebiete bloßer unwesentlicher Dinge, mag jener Geist des alten Römers gegenüber den Völkern in den Reichsprovinzen spurenhaft zu spüren sein.

Eine Zeit hatte man (oder da und dort hat man noch!) die Vorstellung vom Missionär als einem Entdecker, „Pfadfinder", Avantgardisten, der die neue Welt für Gott erobert; eine uneingestandene, wehmütige Erinnerung an die Zeit, da Europa begann, die Meere zu befahren. Hatte nicht damals das Aufpflanzen des Kreuzes eine unerwünschte und gefährliche Ähnlichkeit mit dem Aufpflanzen der Fahne der Conquistadoren in fremdem Land? Wir möchten den Gedanken nicht weiter ausführen; denn was nach dem Hissen der Flagge oftmals geschah, gereicht den Bringern der Zivilisation wohl nicht zur Ehre.

Und haben nicht auch wir allzu fälschlich Macht für die Mission der Kirche gehalten? Ob es nun die Macht des Wissens, des Geldes, fachlicher Erfahrung und der daraus sich ergebenden Stellung war. Vielleicht denken wir heimlich auch heute noch genauso. Wenn wir aber unsere Auffassung, unseren Begriff von Mission

und Sendung einer Korrektur unterziehen wollen (und müssen), muß er vor allem von jenen „Macht"faktoren gereinigt werden. Und der reine Missionsbegriff ist reichlich anders, er heißt: Dienen ohne jegliche Gewalt, dienen in ehrfürchtigem Respekt vor der Person, und wäre er auch „nur" ein armer Heide. Dieser Dienst mit Großherzigkeit und Verzicht auf jeden Eigennutz, dieses restlose Dienen, das ist in Wahrheit Macht und Kraft und Herrschaft über die Menschenherzen, weil sich der dienenden Liebe niemand auf die Dauer verschließen kann.

Es ist eine traurige Tatsache, daß der christliche Gedanke in unseren Tagen nicht von tieferer Wirkung mehr ist. Man sucht in den Gebieten mit einem altererbten Christentum nach einem wesentlichen Einfluß, so, daß die Gesellschaft und die öffentliche Moral davon geprägt wäre. Was wir finden, ist oberflächliche Etikette, christlicher Firnis, Christentum als Daseinsverschönerung, als Verklärung von Familienereignissen und Lebenshilfe bis zum kirchlichen Begräbnis. Wir dürfen uns wirklich nicht länger mehr der Täuschung hingeben, als wir es ohnedies schon getan. Die Gemeinschaft der Christenheit in der Welt ist nicht nur klein, sie wird es auch bleiben noch für lange Zeiten. Die Folgerung daraus ist ohne Zweifel die, daß der Gedanke der zahlenmäßigen Zugehörigkeit nicht zuletzt bestimmend sein kann, um ein Urteil über die tatsächliche Wirksamkeit der Kirche unter den Menschen abzugeben. Eine bloße (statistisch interessante) Betreibung von zahlreichen Bekehrungen scheint nicht die dringlichste Aufgabe echter Mission zu sein; besonders dann nicht, wenn dabei der Sendungsauftrag der Kirche, die gesamte Welt mit jenen Ideen, Grundsätzen und Tugenden, die unser christliches Erbgut sind, zu durchdringen, beeinträchtigt würde. Wir müssen uns schließlich und endlich von dem Gedanken losmachen, daß der Fortschritt der Kirche in räumlicher Ausbreitung der evangelischen Verkündigung bestehe, in der Aufschließung weiterer Gebiete. Das ist heutzutage nicht mehr bedeutend. Heute müssen wir all unsere Kraft darauf verwenden, das Erdreich im Menschenherzen selber zu gewinnen, der Sauerteig des Christentums muß die sozialen und kulturellen Belange der erwartungsvoll harrenden Menschheit durchdringen. Dieses unsichtbare Wirken in der dunklen Tiefe der Seelen hat ein gutes theologisches Fundament in der Lehre von der unsichtbaren Gliedschaft am mystischen Leibe und vom Erwerb des Gnadenstandes durch die inneren Akte der Liebe und der Reue. Die wahre aktive Präsenz der Kirche unter der gegenwärtigen Menschheit kann nicht gemessen werden mit den Maßstäben bloßer Organisation und Routine, nicht nur also mit Statistik, sondern nur mit der Sicht auf die stärkere Lebendigkeit und Energie ihrer davon ergriffenen und geformten Glieder und von ihrer „aktiven Gegenwart" in der Welt. Es ergibt sich aus diesen Überlegungen klar und unerbittlich die Forderung nach einem indirekten Apostolat (im Gegensatz zum direkten der Wortverkündigung) echter Menschlichkeit im Gedanken an die „anima naturaliter christiana" und in der Tat mitfühlender Barmherzigkeit und grenzenloser Liebe, die nicht „von dieser Welt" ist und Zeugenschaft ablegt von einem Reich, das über uns ist. Dies ist und bleibt auch der einzige Weg, auf dem echte Bekehrung gefunden wird.

Die Unterscheidung zwischen räumlich gefaßter Weltmission im Sinne von „Außen-Mission" und Arbeit in die Tiefe (nach dem Gleichnis vom Sauerteig) drängt zur Überlegung, ob denn immer noch gewisse Ausdrucksweisen (und die ihnen zugrunde liegenden Denkweisen), die in früheren Zeiten ihre gute Berechtigung hatten, auch heute noch weiterleben sollen. Der Ausdruck „Außen-Mission" (foreign-missions) entspricht heute nicht mehr der Wirklichkeit. Es ist in der Tat schwer zu verstehen, worauf sich dieser Ausdruck möglicherweise beziehen könnte. Soll er bedeuten Mission an den nichtabendländischen Kulturen oder an den außereuropäischen Völkern oder unter den farbigen Stämmen oder den unterentwickelten Ländern? Diese Begriffsunterscheidung gibt es in der Kirche nicht, ihre Sendung

ist „Mission" einfachhin „in alle Welt, zu allen Geschöpfen". Für die Kirche gibt es kein „Außen"; wir alle sind in ihr, von ihren Mutterarmen umfangen, wissend oder unwissend. Ausdrucksweisen aus längst vergangenen Tagen aus geographischer Sicht sollten durch zeitgemäße ersetzt werden. Sonst könnte man wohl ganz gut auch fragen, ob denn jene Kirchen (der foreign missions) etwa „Nichtrömisch" seien, weil sie sich nicht in Rom befinden.
Wir haben oben schon darauf hingewiesen, es sei unzutreffend, anzunehmen, daß die Kirchengemeinschaften in den ersten Zeiten ihres Bestehens in einem christlichen Milieu gelebt haben; sie wurden in eine nichtchristliche Welt hineingegründet. Ist es heute nicht vielfach dieselbe Situation? Der Unterschied zwischen einem Leben in der heidnischen Atmosphäre des Ostens und einem gleichen Leben im Westen ist wohl nicht bedeutend. Wenn es nun in Wirklichkeit eine berechtigte Weiterführung des Fachausdruckes „Außen-Mission" oder „Heidenmission" nicht gibt, dann sollte man auch die Auffassung korrigieren, als seien die Missionare absonderliche Pioniere. Freilich sind sie in gewissem Sinne Spezialisten (und müssen es fallweise sein!) auf ihrem Gebiet, wie andere Menschen auch. Jedenfalls sollte sich die Publizistik bei Schilderungen in diesem Punkte vor jeder Verzeichnung hüten, um nicht falsche Leitbilder zu propagieren, wenn sie mit ihren Artikeln Interesse für das Missionswerk der Kirche wecken will, um Geldmittel, Berufungen oder anderweitige Hilfe zu erlangen. Unsere heutige Jugend ist sehr realistisch geworden und nüchtern und kann und will es nicht mehr wahrhaben, daß sie grundverschieden sei von der Jugend anderer Gebiete; sie fällt auch nicht mehr so herein auf Reklame, die mit Lärm, Übertreibung und Verzeichnung der Tatsachen arbeitet. Das sollte bei Schilderungen vom Leben in der Mission beachtet werden, wenn man sich und andere vor Enttäuschungen künftighin bewahren will. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß für jene, die außerhalb ihres Vaterlandes wirken, eine Auswahl und Ausbildung, eine Spezialisierung notwendig ist. Es sollte nur nochmals betont werden, daß bei allem Wirken der Kirche eine gesunde realistische Einstellung notwendig ist; man muß den Mut und die Demut haben, die Dinge so zu sehen und die Menschen so zu nehmen, wie sie naturgegeben und naturgebunden in ihrer gewohnten Umgebung eben existieren, man soll sie nicht mit Gegebenheiten anderer Gebiete vergleichen und Konsequenzen ziehen, die nicht der Sache nützen. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nützlich, auf die in der Internat. Rev. of Miss. 1959 von Dr. Leslie gebotenen Beobachtungen über die Wesenszüge der modernen Zeit hinzuweisen, die da sind: das Auf und Ab im kulturellen Geschehen, Wiederaufleben vergangener Religionsformen, Änderungen und Austausch von Kulturen, Isolierung innerhalb verschiedener Kulturen und Auftauchen junger Kirchen. Das Wissen um diese Wirkfaktoren in unserer Umwelt trägt bei zur Kenntnis der wahren Situation der Kirche in unseren Tagen. Wir lernen damit auch besser sehen, was unser eigener Beitrag ist zum Werk dieser Kirche und was andere auf demselben Sektor geleistet haben.

Unsere Welt, in der wir leben, ist nur eine. Das Menschengeschlecht ist eine Einheit. Das Werk der Erlösung ist eines für alle. Und doch gilt, wie wir sehen (müssen): „Variis modis bene fit." Alle Wege führen nach Rom. Und diese Wahrheit ist das Fundament der Universalität unseres Katholizismus und jeder Wirksamkeit, die dazu hilft, die Gnaden der sakramentalen Gegenwart in unserer Welt zu vermitteln. Es hängt letztlich von den Umständen ab, ob einzelne Praktiken, die jenem Ziel (der Gnadenvermittlung) dienen sollen, wirklich missionarisch wirksam sind oder nicht. Hier zeigt sich die heute am meisten in Erscheinung tretende Seite der Kirche, ihre Universalität, daß sie „allen alles" werde. Daher ist jede andere Mentalität, jede Aufteilung und Aufspaltung der modernen Menschheit in höhere und mindere Klassen und Rassen, jeder Versuch partikularistischen Bestrebens eine

Verachtung des Gebotes der Stunde und wird demzufolge die Prüfung nicht bestehen. Wir haben oben schon betont, daß das Leben der Kirche immer schon bestrebt war, das Denken der Jahrhunderte in großen Linien mitzuvollziehen und dadurch widerzuspiegeln. Wir können nun hinzufügen, daß dies so sein müsse, weil das die notwendige Bedingung darstelle, wodurch sie die Zeiten überlebt. Die Kirche triumphiert nicht, sie überlebt, und dies einzig dadurch, daß sie weiß, sie muß sich „anpassen", modernisieren. Ein kluges Vorgehen ist demnach angezeigt, eine vorsichtige Annäherung, das heißt bei einer Neugründung soll in der Mission nur das Mindestmaß der Bewährung verlangt werden. Es soll zum Opfer gebracht werden, was eben nicht anders möglich ist; sonst aber soll angeknüpft werden an schon Bestehendem; denn jede Entwicklung, die nicht aufbaut auf den religiösen Werten und moralischen Gefühlen der Eingeborenen, die sich für diese Werte verantwortlich wissen, wird instinktiv abgelehnt. Das Evangelium ist nicht veraltet, wenn auch eine Reihe von disziplinären Regeln und Maßnahmen, die man heute noch in der Praxis und der Gesetzgebung findet, einer Überholung bedürfen. Tradition ist gewiß wertvoll, Überlieferung bedeutet Schutz, doch Konservativismus um seiner selbst willen ist unfruchtbar.

All das ist eigentlich nicht neu. Es besteht hier eine seltsame Parallele mit der Lage der Urkirche. Die Wiege des Christentums war in der jüdischen Welt, die der nichtjüdischen Welt gegenüber ungefähr die gleiche Haltung einnahm wie die westliche Welt heute der anderen Hälfte der Menschheit, wie die alten Kirchengemeinden den jüngeren gegenüber. Der heilige Paulus führte die Bewegung an, die die Fesseln und Überlieferungen ablegte, die er als veraltet erkannt hatte. Damit gab er der Kirche die Möglichkeit, in einem fruchtbaren Boden Frucht zu tragen; er gab dem alten Weinstock durch neue Triebe frische Kraft. Diejenigen unter uns, die den Verlauf der Konzilsverhandlungen verfolgt haben, wissen, daß die jungen Kirchengemeinden einen sehr ähnlichen Einfluß auf die heutige Kirche ausgeübt haben und daß die Wirkung dieses Einflusses noch keineswegs vorüber ist.

Eine weitere Konsequenz der Überlegungen im Sinne des Universalismus ist die, daß diese jungen Kirchen, die in so vieler Hinsicht dieselbe Beziehung zur alten Kirche haben wie unterentwickelte Länder zu den reichen, hoffentlich nicht länger mit ausgestreckten Händen wie Bettler an der Schwelle stehen müssen. Sie sind domestici fidei innerhalb des Familienkreises; ihre Armut ist eine Mahnung für ihre christlichen Mitbrüder, eine Schande für die Familie. Die Geschichte unseres Jahrhunderts gibt Zeugnis dafür, daß beständig Bemühungen im Gange waren, Gruppen, die kulturell, rassisch und geographisch einander ferne standen, miteinander in Kontakt zu bringen. Ein enormer Fortschritt in der Ausarbeitung schnellerer Verständigungsmöglichkeiten, eine gerechtere Verteilung der Weltgüter, eine erweiterte Beteiligung am allgemeinen kulturellen Erbe der Menschheit wurde erreicht. Die Tätigkeit der Kirche während dieser Periode bestand in einer explosionsartigen missionarischen Aktivität und Ausbreitungsarbeit. Sie glich einer Kettenreaktion. Im großen und ganzen war es eine gesteuerte Explosion, die dem Fortschritt neue Wege eröffnet hat. Wir müssen nun mit ihren Auswirkungen zurechtkommen. Die Zeit wartet nicht auf uns. Es besteht eine dringende Notwendigkeit, um so mehr, als die Kräfte des Bösen in der Welt sich dieselben neuen Energien zunutze machen und sie genauso wirksam werden können.

Das ist also die neue Lage. Welche Antworten können wir auf die mit ihr verbundenen Probleme geben? Es scheint uns, daß sie in der Idee der Universalität zusammengefaßt sind. Die Mission der Kirche dient vor allem einmal allen Menschen auf der Basis der Gleichberechtigung. Sie muß weit genug gefaßt sein, um Verschiedenheiten im Nicht-Wesentlichen einbeziehen zu können; sie muß tolerant

genug sein, um mit allen zusammenarbeiten zu können, ausgenommen natürlich das moralisch Böse.

Die Kirche hat ihr Gewissen erforscht und tut dies immer noch. Die folgenden Entschlüsse müssen auf einer praktischen Basis aufgebaut werden, auf Verhältnissen, mit denen wir rechnen müssen, unter Berücksichtigung des Denkens und Strebens der Gegenwart.
Drei Punkte sind es, die, mit besonderem Bezug auf die jungen Kirchen, unverzüglich in irgendeiner Form behandelt werden müssen. Das Konzil hat angedeutet, daß die Hierarchie mehr kollegiale Verantwortung übernehmen und mit dem Heiligen Vater in der Verwaltung der ganzen Kirche enger zusammenarbeiten soll. Ein Bischof soll in seiner Diözese nicht länger mehr verlassen und einsam dastehen in der Sorge um die Seelen. Der Weg steht offen für eine neue Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenzen in verschiedenen Teilen der Kirche, für eine herzliche Aufnahme der weniger Begünstigten, für einen fruchtbareren Austausch von Nachrichten und ausreichenden Hilfsmitteln.
Ein zweiter Punkt betrifft die Missionsgesellschaften, die, so scheint uns, in engerer Zusammenarbeit mit der Hierarchie als bisher arbeiten müßten. Es ist Aufgabe der Missionsgesellschaften, der Hierarchie sowohl in spendenfähigen als auch in spendenbedürftigen Gebieten zu Diensten zu stehen. In den Geber-Diözesen wollen sie der Hierarchie helfen, ihren Auftrag gegenüber der Weltkirche zu erfüllen. In den jungen Kirchen dienen sie der Hierarchie als Helfer in der Seelsorge. Früher waren sie insbesondere für die Aufbauarbeit verantwortlich; sobald diese Gründungsperiode vorbei ist, stehen sie im gleichen Verhältnis zu den Bischöfen wie die Ordensniederlassungen in lange bestehenden Diözesen. Es gibt noch einige wenige Möglichkeiten, wo Orden eine regionale Sonderstellung behalten haben, als ein Beispiel des Partikularismus, der mit der Universalität der Kirche, die alles wie eine Kuppel überspannen soll, kollidiert.
Schließlich besteht noch die Notwendigkeit, Wesen, Funktion und Namen (mit seinen odiosen Assoziationen in der heutigen Zeit) der „Propaganda fidei" zu ändern. Ihre Aufgaben werden in Zukunft hauptsächlich auf dem Gebiet der Planung und Koordination der allgemeinen Glaubensverbreitungsarbeit liegen. Die Durchführung dieser Grundsätze an Ort und Stelle wird den Bischöfen überlassen bleiben. Da es dann keine spezifischen Missionsgebiete, sondern nur noch festgegründete Kirchengemeinden auf der Welt geben wird, wird diese Kongregation aus allen Gebieten Fachleute berufen, die nicht nur bezüglich der Verhältnisse und Probleme auf der ganzen Welt praktische Erfahrung haben, sondern auch die wichtigsten Landessprachen beherrschen. Eine Änderung dieser Art im Zentrum der Missionsarbeit würde von unvorstellbar guter Wirkung für die gesamte Glaubensverbreitung sein.
Auf diese Gedankengänge gibt es nun drei mögliche Reaktionen: ein Achselzucken, das derartige Angelegenheiten der Allwissenheit des Heiligen Geistes überläßt; dann die ausweichende Haltung derer, die sich zum Schutz gegen die mit Änderungen verbundenen Unannehmlichkeiten auf die Tradition berufen und ihre veraltete Einstellung dadurch stützen, daß sie sich mit Gebieten befassen, wo sie neue Verhältnisse vermeiden können; und endlich die realistische, gläubige Geisteshaltung, die trachtet, über die täglichen Pflichten nicht zu vergessen, daß einer der Wege, auf denen Gott seinen Willen kundtut, der Weg des Fortschrittes ist, denn Gott geht durch die Zeit!

Beziehungen der Juden und Christen in der Gegenwart

Von A. C. Ramselaar

Die große Wende

Das Kapitel „de Judaeis" im Schema „de Oecumenismo", das am 8. November 1963 den Konzilsvätern vorgelegt wurde, hat viel Beifall geerntet, aber auch Verwunderung hervorgerufen. Diese Verwunderung kann nicht leicht zu groß sein. Denn was das Zweite Vatikanische Konzil in Hinsicht auf die Juden voraussichtlich erklären wird, bedeutet eine radikale Wende in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen. Wie tief diese Wende ins Leben der Kirche eingreift, kann erst richtig bewertet werden, wenn man ohne Vorurteile die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen nachprüft und gleichzeitig die Kirche ins Auge faßt, wie sie die Hl. Schrift in der Heilsgeschichte sehen läßt.

I. *Die Vorbereitung.*

Wie viel sich auch geändert hat zwischen Juden und Christen seit dem abscheulichen Mord an 6 Millionen und seit der Heimkehr des geschlagenen Volkes ins Land der Väter: über die tatsächlichen Beziehungen darf man sich jedoch keinen Illusionen hingeben. Der christliche Antisemitismus ist nicht ausgelöscht. Die Haltung der Araber kann hier außer Betracht bleiben, schauen wir nur auf die europäischen und amerikanischen Länder. Jeder, der sich um die Verbesserung der jüdisch-christlichen Beziehungen bemühte, war wie ein Rufender in der Wüste. Wenn auch der Antisemitismus nicht mehr ohne Widerspruch in der Öffentlichkeit erscheinen kann, er erhebt dennoch immer wieder sein Haupt.

Am Ende der ersten Sitzungsperiode des Konzils kam in Rom ein großes Werk heraus: Complotto contra la chiesa, das allen Konzilsvätern zugeschickt wurde. Es war eine richtige Summa des christlichen Antisemitismus. Das jüdische Volk wird in den verschiedenen Kapiteln als die geheime Triebkraft des Kommunismus, die geheime Kraft der Freimaurerei, als die Synagoge Satans und die fünfte Kolonne innerhalb der Kirche betrachtet. Wer eine allgemeine Entrüstung in der führenden Presse Roms oder Italiens erwartete, hat eine Enttäuschung erlebt. Dagegen begegnet man immer wieder antisemitischen Äußerungen in verschiedenen Publikationen. In Spanien brach nach der Gründung der ersten jüdisch-christlichen Arbeitsgemeinschaft (1961) von klerikaler Seite ein Sturm der Entrüstung aus. Die Stimme dieser Arbeitsgemeinschaft findet noch kaum Anklang in der Öffentlichkeit. Die antisemitischen Hetzen in Argentinien und im übrigen Lateinamerika sind genügend bekannt. Bemerkenswert ist, daß dort, ebenso wie in Frankreich, die konservativ-traditionalistischen Kreise sich immer berufen fühlen, vor der jüdischen Gefahr zu warnen. Von österreichischer Seite hat man mir versichert, daß in rechts-katholischen Kreisen der Antisemitismus zum „Guten Ton" gehöre. Der Zwischenfall bei der Aufführung von „Nathan der Weise" im Burgtheater in Wien (1961) muß als ein Sympton dafür angesehen werden.

Diesem latenten Antisemitismus gegenüber ist eine Bewegung entstanden, die geradewegs zur großen Wende führte, die Papst Johannes eingeleitet hat und die das Zweite Vatikanische Konzil durchführen wird. Hier verdienen Bloy, Peguy, Maritain ehrenvoll genannt zu werden, weil sie zu einer Zeit, da der christliche Antisemitismus während des berüchtigten Dreyfus-Prozesses unter den Katholiken einen Gipfelpunkt erreichte, die reine Stimme der Kirche über das Mysterium Israels haben hören lassen. Das macht ihr Werk auch jetzt noch sehr lesenswert. Von ihnen geht ein unmittelbarer Weg zur Katholischen Theologie. Der Schweizer Theologe Ch. Journet hat in dieser Hinsicht mit seinen „Destinées d' Israel" (Paris 1945) bahnbrechende Arbeit geleistet.

Zwei Faktoren haben die Lebensfähigkeit dieser Bewegung bestimmt: Erstens die Tatsache, daß die großen Vertreter der neuen Theologie, de Lubac, Congar, Danielou, die Bedeutung des Mysterium Israels für die ganze Theologie in den Vordergrund gestellt haben; und zweitens hat die Reformationstheologie soviel Aufmerksamkeit für dieses Mysteriums gefordert, daß das ökumenische Gespräch nicht geführt werden könnte, ohne dem Problem des jüdischen Volkes besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Infolgedessen sind in mehreren Ländern katholische Zentren entstanden, die sich der Annäherung von Juden und Christen widmen. In Frankreich war es vor allem P. P. Demann, der mit seinen „Cahiers Sioniens" und seinen vielen Beziehungen internationales Interesse hervorgerufen hat. Bezeichnend ist es, daß in Deutschland und in der Schweiz ein zur katholischen Kirche konvertierter evangelischer Theologe, Karl Thieme, der große Verbindungsmann zwischen protestantischen und katholischen Theologen auf diesem Gebiet geworden ist. Aus Österreich ist Karl Schubert international bekannt geworden durch seine Studien über das rabbinische Judentum. Seine Arbeit hat darum so großen Wert, weil die jüdisch-christliche Annäherung immer wieder darauf stößt, daß Juden wie Christen offenbar die beiderseitigen Auffassungen und beiderseitige Geschichte unbekannt blieben. Ohne tiefere Erforschung der jüdischen Geschichte seit der Zerstörung Jerusalems wird aber eine gegenseitige Verständigung unmöglich sein. In den Vereinigten Staaten gründete John Österreicher, ein österreichischer emigrierter, konvertierter und zum Priester geweihter jüdischer Arzt, das „Institute for judeo-christian studies" an der Seton University von Newark (N. J.). Er spielt eine wichtige Rolle in der christlich-jüdischen Annäherung, gerade weil die USA weitaus den größten homogenen jüdischen Bevölkerungsanteil der ganzen Welt haben und weil dort viele Auffassungen herrschen, die vom israelischen Judentum abgelehnt werden. Er leitet auch das maßgebende Jahrbuch „the Bridge", das für die jetzt stattfindende große Wende viel Grundlegendes geleistet hat.
Wo würde die jüdisch-christliche Annäherung eher ihr eigenes Klima finden als in Jerusalem, der Stätte des Auseinandergehens und der erhofften endgültigen Wiedervereinigung? Nirgendwo ist ein so lebendiger und intensiver Kontakt mit Geschichte und Leben des jüdischen Volkes möglich wie in Israels Hauptstadt. Dankbar sollen hier die vielen jüdischen Freunde erwähnt werden, die sich bemühen um die große Wende in unseren gegenseitigen Beziehungen, obwohl die öffentliche Meinung in der ganzen jüdischen Welt kaum an eine wahrhafte und dauernde Verständigung glauben kann. Obgleich jede Aufzählung hier nur unvollständig sein kann, können ein Buber, Bergmann, Flusser, Werblowski von der Hebräischen Universität und Rosenzweig, Ben Chorin, Sholem Ash, Schoeps einen Anspruch erheben auf unsere große Dankbarkeit. Von den vielen französischen Juden, die arbeiteten für eine jüdisch-christliche Annäherung, wie Edmond Fleg, André Chouraqui, Robert Aron, hat besonders der ehrwürdige Jules Isaac Anteil gehabt an den entfernteren Vorbereitungsarbeiten des Konzils hinsichtlich des Schemas „de Judaeis". Mit großem Eifer und vorbildhafter Liebe hat er sein schwerbetroffenes Leben der Aufgabe gewidmet, die Katechese von aller Geringschätzung und allem Vorurteil zu reinigen. Augenblicklich gehört der Baseler Professor Ehrlich zu den führenden Vertretern des Dreiecksaustausches zwischen Juden, Reformierten und Katholiken.

II. *Johannes* XXIII.

Obwohl die Erneuerung des Katholischen Lebens in der Nachkriegszeit eine Verbesserung auch der Beziehungen zwischen Juden und Christen versprach, konnte keiner ahnen, daß am Zweiten Vatikanischen Konzil das Mysterium Israel und die Beziehungen zu den Juden eine so tiefgehende Aufmerksamkeit finden würden.

Hierbei war die Person von Johannes XXIII. von unvorstellbarer Bedeutung. Die Tilgung des Wortes „perfidis" im Gebetsformular des Karfreitags erregte schon Aufsehen nach den vielen erfolglosen Versuchen seit dem ersten Weltkrieg. Das Geheimnis dieses Papstes lag in der menschlichen und persönlichen Art, womit er sich an alle Aufgaben heranmachte. Der Zeitgeist übt eine große Macht über alle Geister, aber nur eine kleine Anzahl von Menschen bestimmt durch ihre Persönlichkeit den Geist einer Periode, wie sehr sie auch selbst Kinder ihrer Zeit sind. Papst Johannes ist einer von ihnen. Ohne es selbst zu wollen oder zu ahnen, übte er durch seine Vorurteilslosigkeit und seine einfache, tief verwurzelte Menschlichkeit eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus auf die ganze Welt. Er hatte eine persönliche Liebe zu den Juden und kannte sie auch, nicht durch das Studium der Bibel, des Talmuds und der Geschichte, sondern durch persönliche Freundschaft und Lebenserfahrung. Er hatte eine wahre Hochachtung für die Juden und durchschaute ihre Lage. Er kannte durch seine Arbeit im Mittleren Orient und am Balkan das Schicksal der Juden und die Verfolgungen, denen sie immer ausgesetzt waren. Für ein wahrhaft ungetrübtes Verhältnis zwischen Juden und Christen ist eine rein menschliche und persönliche Einstellung unbedingt notwendig. Solange diese Einstellung nur auf Abstraktionen beruht, ist sie dazu verurteil, zu mißlingen und neue Gegensätze hervorzurufen.
Für die jüdische Frage war es entscheidend, daß er das ihm von Jules Isaac persönlich überreichte Dossier Kardinal Bea in die Hand gegeben hat, der eben die ökumenische Bedeutung der jüdisch-christlichen Beziehungen so klar sehen gelernt hatte. Seine persönliche Ergriffenheit bei der Verteidigung des Kapitels „de Judaeis" war ein Höhepunkt in den Konzilsberatungen und hat zur Folge gehabt, daß er, „der Kardinal der Einheit", für Jordanien beim großen ökumenischen Besuch von Papst Paulus in Jerusalem keine persona grata war.
Den Durchbruch des Verständnisses für das jüdische Volk verdankt das Konzil nicht nur diesen Ereignissen. Die Beziehungen zwischen den Christen und den Juden haben eine solche intensive innere Dynamik, daß in einem Konzil, wo die Kirche sich so tief besinnt auf ihren Ursprung, ihre Sendung, ihre Strukturen und ihr Wesen, das Band zwischen Kirche und Israel und infolgedessen mit dem jetzt lebenden jüdischen Volk, in den Vordergrund gerückt werden mußte.

III. *Die Bedeutung des jüdischen Volkes für die Kirche.*

Von Franz Werfel stammt der Aphorismus „Was wäre Israel ohne die Kirche? Und was wäre die Kirche ohne Israel?" (Zwischen Oben und Unten). Er sei der Leitspruch für zwei Thesen:
1. Die Kirche kann sich kein authentisches Selbstbildnis prägen, ohne tiefes Bewußtsein ihrer Verbundenheit mit dem vorchristlichen Judentum und dem jetzt noch lebenden jüdischen Volk.
2. Das jüdische Volk wird in der Welt nie richtig verstanden und dauernd geschätzt werden ohne ein gutes Einvernehmen mit der Christenheit.
Die erste These, die die Bedeutung des jüdischen Volkes für die Kirche zum Ausdruck bringt, ist in überraschender Weise ans Licht getreten durch die bemerkenswerte Entwicklung der Gedanken, die um die Bestimmung ihres eigenen Wesens innerhalb des Zweiten Vatikanischen Konzils stattfand.
1. Schon 1962 war den Bischöfen ein Entwurf „Über die Kirche (de Ecclesia)" vorgelegt worden. Es war ein sonderbares Dokument mit sehr persönlichem Gepräge und umfaßte eigentlich nur „capita selecta", verschiedene aktuelle Fragen über die Kirche oder im Zusammenhang mit ihr. Es vermied einen Gesamtüberblick über das Wesen und die Struktur der Kirche. Es schien eine Kodifizierung von Entscheidungen und Verurteilungen zu sein, die neue Rechtskraft bekommen sollte als Dekret eines ökumenischen Konzils. Der Begriff „Corpus Christi mysti-

cum" war offenbar als unbestreitbarer Ausgangspunkt für die Wesensbeschreibung der Kirche gewählt worden. Dagegen konnten die Konzilsväter doch keine Bedenken haben. Dieser Ausdruck war ja durch die Enzykliken von Pius XI. und Pius XII. und die Verwendung in der Universalkirche gewissermaßen kanonisiert. Aber die Verwendung dieses Ausdruckes im Entwurf rief eine so heftige Kritik hervor, daß die Annahme dieses Vorschlages schon von vornherein ausgeschlossen war. Zwei Bedenken waren überwiegend:

a) Das Bild des Mystischen Leibes war offenbar dazu benutzt worden, um die juridische Struktur und namentlich die juridische Praxis der heutigen kirchlichen Obrigkeit hervorzuheben.

b) Die biblische Gedankenfülle, die aus dem von Paulus bevorzugten Ausdruck spricht, war geschwunden, und das Bild war zu einer Abstraktion verblaßt, so daß jede Bildersprache tatsächlich überflüssig wäre und die anderen Bilder der Heiligen Schrift, namentlich das des Gottesvolkes, in den Schatten gestellt würden. Infolgedessen müßte das ökumenische Gespräch auf einem toten Geleise enden.

Sofort kam ans Licht, wie das biblische Denken anders strukturiert ist. Die Gründung der Kirche bedeutet sowohl Weiterführung als auch Transformation des jüdischen Volkes durch die Inkarnation des Wortes im jüdischen Volk. Das Pauluswort: „Ihr aber seid der Leib Christi" (1 Kor 12, 27) ist aus dem Herzen des jüdischen Denkens über die Einheit aller Menschen in Adam als Gegenstück zur Einheit Gottes hervorgegangen. Christus, der Menschensohn, der Mensch im höchsten Grade, mußte sofort hervortreten als der neue Adam. Dieser Gedankengang war im Entwurf vernachlässigt worden. Die Wirklichkeit, der Leib Christi, war zur Bildersprache verflüchtigt. So mußte auch die Bestimmung des Verhältnisses mit dem jüdischen Volk im Fehlerhaften stecken bleiben. Die schönsten, dem Alten Testament entnommenen Namen wurden entstellt zu vermoderten Attributen, die nur zur Ausstattung dienten. Titel, wie „Das himmlische Jerusalem" oder das „Neue Israel" figurierten, ohne die innerliche Verbundenheit mit dem jüdischen Volk zum Ausdruck zu bringen. Nicht zu verwundern, da das ganze theologische Denken durch Blutarmut verkümmert war.

Dies war wohl das magere Ergebnis des theologischen Denkens über die Kirche, wie es sich seit 1870 ohne lebendige Berührung mit der neuentdeckten Welt des biblisch-theologischen und existentiellen Denkens entwickelt hatte. Die Theologie hatte nur einen Weg gekannt: die Neu-Scholastik. Durch einen dürren Intellektualismus drohte die Glaubenswirklichkeit zu einem Skelett von nur abstrakten Begriffen und toten Formeln einzutrocknen. Noch in der Konzilsaula wurde mit Sorge davor gewarnt, die Kirche ein Mysterium zu nennen, weil das die Glaubenspraxis in Gefahr bringen könnte. Die Frage, wie durch das Leben der Kirche der Sinn der Geschichte und der menschlichen Existenz in Zusammenarbeit mit allen neuen anthropologischen Wissenschaften zu neuem Verständnis erweckt werde, wurde kaum berührt. Es ist eben diese Frage, die das alte Thema von Offenbarung und Heilsgeschehen mitten in die Aktualität hineingestellt hat. Damit aber auch die Frage nach dem Verhältnis der ganzen Welt und Kirche zum jüdischen Volk.

2. In der zweiten Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils wurde ein neuer Entwurf den Vätern vorgelegt. Unvermeidlich mußte der Gedanke an das jüdische Volk hier eine Rolle spielen. Es erwies sich nicht nur als unmöglich, in der Abhandlung über die Kirche vom jüdischen Volk zu schweigen, es war vielmehr überraschend, wie sehr das Verhältnis zum jüdischen Volk die Strukturen der Kirche aufdeckte. Die Entwicklung der Gedanken trat gleich ans Licht als die Kritik an der Einteilung des neuen Entwurfs laut wurde. Dieser war nämlich in vier Hauptstücke eingeteilt: I. Über das Mysterium der Kirche, II. Über die Hierarchie, III. Über das Gottesvolk, IV. Über die Heiligung. Fast spöttisch kam

die Frage: Gehört denn die Hierarchie nicht zum Gottesvolk? Es war selbstverständlich, daß II und III zu einem Kapitel zusammengefaßt werden mußten: Über das Volk Gottes (de populo Dei): a) Über die Hierarchie, b) Über den Laien. Aber aus diesem Irrtum, der als eine Fehlleistung betrachtet werden könnte, ging sonnenklar hervor, daß der Ausdruck „Gottesvolk" nur wie eine Metapher ins Auge gefaßt worden war, als Ehrentitel für das Christenvolk, und nicht als Ausdruck der Verbundenheit mit dem jüdischen Volk, noch der isrealitischen Würde, mit der das Christenvolk durch den Gottesbund bekleidet ist. Unbewußt geht aus diesem Sprachgebrauch die Anschauung hervor, daß das Christenvolk eine Substitution, d. h. ein vollständiger Ersatz des alten Gottesvolkes geworden ist.

Der alte Grundsatz: „Ecclesia ex judaeis et gentibus" hatte in den Augen sehr vieler Theologen nur eine chronologische Bedeutung ohne jeden Zusammenhang mit der wesentlichen Struktur der Kirche. Das Pauluswort: „Seid eingedenk, daß ihr in jener Zeit ohne Christus waret, ausgeschlossen von der Bürgschaft mit Israel und fremd den verheißenden Bundesvermächtnissen . . . Nun aber in Christus seid ihr, die ihr einst ferne waret, nahe gebracht worden durch das Blut des Christus... Also seid ihr nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbaut auf der Grundfeste der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Haupteckstein ist" (Eph 2, 12, 13, 19, 20), hatte die historische Perspektive verloren. Die Furcht vor dem Judäismus war immer bestrebt, das Neue Testament hervorzuheben auf Kosten der realen Werte des Alten Testaments. Auch im Alten Testament war Gottes Heilshandeln gegenwärtig. Der messianische Charakter ist nicht neu für die Kirche. Sie ist messianisch, weil das jüdische Volk schon messianisch war und der Messias der König der Juden ist und bleibt.

Die Weise, in der im ersten sowohl wie im zweiten Konzilsentwurf gesprochen wird über die Bilder der Kirche, die dem Alten Testament entnommen sind und auf das jüdische Volk hinweisen, läßt ahnen, daß man für die alttestamentliche Gedankenfülle dieser Bilder kein Verständnis mehr aufbringen konnte. Die Namen: Leib Christi, Königreich Gottes, Volk Gottes, Herde, Weinberg, Braut, Tempel, Haus, werden oft als reine Methaphern verwendet, nur als Vergleiche, die einen bestimmten Punkt der Übereinstimmung zwischen Kirche und jüdischem Volk aufweisen. Man sieht aber nicht, daß es sich nicht *nur* um Vergleiche handelt, sondern um die eine Wirklichkeit, die auf verschiedene Weise im jüdischen Volk und in der Kirche anwesend ist, und zwar so, daß in beiden diese Wirklichkeit das Bild selbst übersteigt. Man könnte sogar die Frage stellen, ob die irdischen Wirklichkeiten, die durch diese Bilder zum Ausdruck kommen, nicht ihre größte Fülle erreichen in einer höheren Wirklichkeit, die in der Kirche ihre sichtbare Erscheinung findet?

Ist dies nicht wenigstens der Fall, wenn Paulus in Eph 5, 25 sagt: „Männer liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat"? Ist die Kirche die Fülle des Brautseins, der Ehe? Ist die Kirche nicht die höchste Erfüllung der einen Menschheit, des „Leib"-seins? Ist die Kirche nicht auch der einzige wahre Tempel, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten (Jo 4, 23)? Werden diese Begriffe nur als Bildersprache behandelt, so werden sie ins rein Spirituelle verflüchtigt, verlieren sie ihre konkrete heilshistorische Gestalt und ihren Wert für das ökumenische Gespräch, weil sie an der Wirklichkeit vorbeigehen.

Das war auch die Kritik von Prof. K. Skijdsgaard, des Beobachters der Dänischen Lutherischen Kirche, in einer Ansprache an die Beobachter am 27. November 1963: „Im ersten Kapitel des Schemas über die Kirche wird vom Geheimnis der Kirche gesprochen. Dieses Kapitel zeugt von einer tiefen theologischen Bemühung. Die

Kirche wird nicht zuerst von außen gesehen als eine juridische Größe, als die societas perfecta, sondern von oben und von innen her . . . Freilich fehlt eine unentbehrliche Dimension in dieser Schau, nämlich die Dimension der Geschichte. Was heißt das? Blicken wir auf die Geschichte Israels, des auserwählten Gottesvolkes. Was gibt es in dieser Geschichte an Dunkel und Verhüllung, an Abgründen und Höhen, an Schuld, an Gericht und an Gnade Gottes . . . Ich glaube nicht, daß wir das Mysterium der Kirche begreifen können, ohne diese Dimension der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu berücksichtigen. Ist nicht auch dies zu unserer Belehrung geschrieben? Ich weiß, daß die Geschichte des neuen Volkes Gottes eine andere ist als die Geschichte Israels, aber ich bin überzeugt, daß auch die Geschichte der Kirche eine verborgene, dunkle, undurchdringliche Geschichte ist, sehr verschieden von ihrer oft so schön apologetisch frisierten kirchlichen Darstellung."
Aus all dem geht hervor, daß die Beziehung zwischen Juden und Christen nicht eine Randfrage für die Kirche ist, sondern im Leben der Kirche eine zentrale Stellung einnimmt.

a) Die Auserwählung des jüdischen Volkes bedeutet ja den *Beginn der Kirche.* Über die Frage inwieweit dies zutrifft, können die Ansichten auseinandergehen. Die Hl. Schrift beweist, daß es nur *eine* Heilsgeschichte, *ein* Gottesvolk, *eine* Auserwählung gibt. Christus ist die Erfüllung. Die Offenbarung des Heiles hatte auf besondere Weise ihren Anfang im jüdischen Volk. Sie erreichte auch ihre Vollendung im jüdischen Volk: Jesus Christus tritt nicht aus seinem Volk heraus. Er kommt als Sohn Davids, als König Israels. Er stirbt und wird verklärt in Jerusalem, der Stadt des großen Königs (Mt. 5, 35). Er ist die Fülle des jüdischen Volkes als Gott-Mensch: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn berufen" (Mt 2, 15). Auch als leidender Dienstknecht ist er eins mit seinem Volke: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Mt 3, 17; Is 42, 1). Auch nach der Auferstehung löste er sich nicht von seinem Volk. Die Apostel gehen allererst zu den Juden. Sie sind sich bewußt, daß sie die Fortsetzung des Gottesvolkes sind, daß die Juden nicht ausgeschlossen werden. Das Heil kommt aus den Juden (Jo 4, 22). Die Universalität der Kirche ist in den Verheißungen an das jüdische Volk festgelegt. Deshalb erweist sich die Herkunft der Kirche aus dem jüdischen Volk als eine Garantie, aber auch als eine Probe auf ihre Universalität. Wenn diese bedroht wird, wird eine Besinnung auf diese Herkunft wieder den richtigen Weg zeigen.

b) Das jüdische Volk ist der Typus, das *Bild der Kirche.* In Israel ist das Wesen, der Charakter, die Geschichte schon vorgelebt worden. Die Geschichte des jüdischen Volkes ist nicht nur zu unserer individuellen Belehrung geschrieben, sondern auch zur Belehrung der ganzen Kirchengemeinschaft. So tiefgehend, daß die Kirche ihre ganze Spiritualität, ihr Gebet, ihre Mystik, ihre Erhebung zu Gott durch die Sprache und Ereignisse aus dem jüdischen Erbgut zum Ausdruck bringt und bestimmen läßt. In Israel wird die Kirche der Leib Christi und hat sie die Gestalt des Gottesvolkes bekommen. In der Kirche lebt der Bund der Liebe, der Neuer Bund genannt wird, durch die vollständige Erneuerung, die die Menschwerdung Christi für die ganze Schöpfung darstellt, der aber dennoch kein anderer Bund ist als der heilbringende Bund, den Gott einging mit der Menschheit und den er Israel vorbehielt, jedoch nicht so, daß Israel geschieden wäre von der übrigen Welt, sondern im Gegenteil so, daß Israel wie ein Banner unter die Völker gehoben wurde.

c) Was hat dies mit den jüdisch-christlichen Beziehungen des Augenblicks zu tun? Das Wunderbare der Heilsgeschichte kommt besonders dadurch zum Ausdruck, daß das jüdische Volk auf das Heil und dadurch auch auf die Kirche bezogen bleibt auf eine andere Weise als alle anderen Völker. Im jüdischen Volk lebt etwas

von der eigenen *Wirklichkeit der Kirche* weiter. Die Ökumene kann nie volle Wirklichkeit werden ohne das jüdische Volk, weil Gottes Heilshandeln im jüdischen Volk nie aufgehört hat. Als Christen bekennen wir, daß mit Jesus von Nazareth die Fülle der Zeiten gekommen ist. Dann liegt es nahe zu meinen, daß jetzt die eigene Rolle des jüdischen Volkes ausgespielt sei, da es Jesus nicht als Messias anerkennt, daß es also für das Heilswerk erledigt sei. Zum Teil ist dies wahr (wenn im Heilswerk je von Teilen die Rede sein kann). Es ist aber gleichzeitig nicht wahr; denn nirgends im Neuen Testament steht, daß das jüdische Volk seine eigene Stellung verloren habe; das Gegenteil wird deutlich gesagt bei Mt 5, 17: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern zu erfüllen." Und Paulus schreibt im Römerbrief: „Denn ich wünschte selbst verbannt zu sein, von Christus hinweg, statt meiner Brüder, die meine Verwandten sind dem Fleische nach, welche die Israeliten sind, deren die Kindschaft ist, die Herrlichkeit, der Bund, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen" (9, 3 f.). „Denn Gottes Gaben und Berufung gereuen ihn nicht" (11, 19). Endlich wissen die Propheten bei allen Gottessprüchen über Verwerfung und Bruch des Bundes immer, daß Gott seines Bundes mit diesem Volk ewig eingedenk sein werde (Ez 16, 60).
Infolgedessen fördert der Ökumenismus die Einbeziehung dieses Heilshandelns Gottes in die Totalität von Gottes Wirken in der Welt. Die endgültige Einheit der Kirche ist nichts anderes als die Fülle der ursprünglichen Einheit in Christus. „Denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht und die inmitten stehende Scheidewand niedergerissen hat, die Feindschaft, durch sein Fleisch, indem er das Gesetz der Gebote durch Lehren aufhob, damit er die zwei durch sich selbst zu einem neuen Menschen schüfe, Frieden machte . . ." „Denn durch ihn haben wir beide Zutritt in einem Geiste zum Vater" (Eph 2, 14 f, 18).

IV. *Wendepunkt der Geschichte.*

Die beiden Fragen: Was wäre die Kirche ohne Israel? Was wäre Israel ohne die Kirche? sind in Wirklichkeit nicht zwei Fragen, sondern nur eine. Wenn die Kirche in Israel ihre heilige Wurzel hat, wenn die Kirche die Glorie Israels ist und das heutige jüdische Volk in Gottes Plan eine eigene Stellung behalten hat, dann ist jedes weitere Wort überflüssig. Aber jeder Jude, der dies liest, würde ironisch fragen: Ist die ganze Geschichte der Kirche nicht ein Beweis des Gegenteils? Welche Illusion: Die Kirche die Glorie und Freude Israels! Es ist ein unübersehbares Unheil für die Kirche und das jüdische Volk gewesen, daß die innere Verbundenheit der beiden im Laufe der Jahrhunderte derart verkannt und entstellt worden ist.
Deshalb können wir jetzt sprechen von der *großen Wende* durch die innere Entwicklung der christlichen Gedankengänge am Zweiten Vatikanischen Konzil. Das ist kein opportunistisches Geschehen. Es handelt sich um eine Änderung in der Gesinnung. Diese tritt klar ans Licht im Entwurf „de Ecclesia" und kommt konkret zum Ausdruck in den Normen, die der Entwurf „de Oecumenismo" gibt für die Haltung der Christen den Juden gegenüber. Dies bedeutet eine Abkehr von der Geschichte seit Jahrhunderten.
a) Tatsächlich wird jetzt festgestellt, daß die Trennung zwischen Kirche und Judentum nicht eine Spaltung ist zwischen der Kirche aus den Heidenvölkern und dem jüdischen Volk als solchem. Die Spaltung hat stattgefunden innerhalb des jüdischen Volkes, da die Urkirche noch als Teil des jüdischen Volkes galt. Die ganze urchristliche Gemeinde war jüdisch. Dies beherrscht den ganzen Gedankengang des Paulus.
b) Ein Mißverständnis führte also zur Beschuldigung, daß die Juden Christus verworfen und Jesus ans Kreuz geschlagen haben. Bis zum heutigen Tag finden

diese Ansichten Beifall, und gewiß nicht nur in Arabischen Ländern. Das Kapitel über die Juden – auch in seiner neuesten Gestalt – bricht ausdrücklich mit dieser Auffassung. Dies ist ein Wendepunkt in der Kirchengeschichte. Er kann unübersehbare Folgen haben.

c) Das unmenschliche Leiden der Juden ist in christlichen Kreisen oft als eine Strafe für ihr Nichtglauben an Christus erklärt worden – für ihren „Unglauben"! Hatte Christus nicht gedroht mit der Zerstörung Jerusalems? Irren die Juden nicht darum wie Ahasver in der ganzen Welt umher? Es ist schwierig geworden in der Gegenwart diese theologische Deutung der alten Geschichte zu behaupten. Die Verfolgungen der Juden bedauert man jetzt öffentlich.

d) Jetzt, da die Menschenrechte auch in einer feierlichen Konzilserklärung bestätigt werden sollen, muß die jahrhundertelange Diskriminierung der Juden, die wirklich nicht auf Grund von Verbrechen stattgefunden hat, auch tatsächlich als unchristlich betrachtet werden.

Dieser Wendepunkt in der Kirchengeschichte bedeutet auch einen Wendepunkt in der Geschichte des jüdischen Volkes.

1. Wie die Kirche durch das Weiterbestehen des jüdischen Volkes immer wieder mit ihrem Ursprung konfrontiert wird, so wird das jüdische Volk wider Willen im Christentum fortwährend an seine eigene Berufung erinnert. Das jüdische Volk weiß aus eigener Erfahrung und aus seinen Geschichtsbüchern, daß es kein Volk ist wie andere Völker. Für kein Volk hat seine Geschichte dieselbe Bedeutung wie für das jüdische Volk. Jetzt, da es ins Land der Väter heimgekehrt ist, stellt sich die Frage nach dem geistlichen Gehalt dieser Existenz als Volk mit unwiderstehlicher Kraft. Wir stehen nur erst am Anfang eines gewaltigen Dramas, aber der Anfang und dessen Kraft ist im Lande Israel und in der Welt schon unverkennbar. Das jüdische Volk ist auch in dem Sinne Gottesvolk, daß es immer gegen jede Wahrscheinlichkeit und Gesetzmäßigkeit durchgehalten hat. Das war ein Zeichen von Gottes freier Wahl. Es ist auch das Christentum, das das jüdische Volk an seinen religiösen Ursprung und an seinen eigenen Weg erinnert.

2. Nirgendwo ist die jüdische Verkündigung mehr verbreitet worden als in der Nähe des Christentums. Die Geschichte der jüdischen Diaspora beweist es. Die Welt des Islams bildet nur scheinbar und akzidentell eine Ausnahme. Wie die Christenvölker tatsächlich die historischen Feinde des jüdischen Volkes waren, so werden sie durch die große Wende in der Christenwelt die natürlichen Freunde des jüdischen Volkes werden. Viele Juden sind sich dessen bewußt. Oft auch haben Juden unbewußt das beste Verständnis für das Christentum unter den Nichtchristen.

3. Die jüdische und christliche Existenz sind eng miteinander verwandt durch ihr eschatologisches Bestimmtsein. Ihre Existenz ist auch aufeinander zu gewachsen. Die Welt der Christen entwickelt sich bewußt zu äußerlicher Wehrlosigkeit, die Juden sind es durch ihre Minderzahl immer, auch wenn sie bis an die Zähne bewaffnet sind. Der modernste Jude wird zugeben müssen, daß die Wärme, mit der er sich für die Entwicklungsländer einsetzt, eine Gesinnung aufweist, die sich nicht nur aus politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Gründen erklärt, sondern daß darin seine jüdische Seele lebt, die sich darnach sehnt, der Welt in Gerechtigkeit und Frieden zu begegnen.

V. *Schluß.*

Die große Wende in den jüdisch-christlichen Beziehungen erfordert als unmittelbare Voraussetzungen:

1. Erneuerung der christlichen Verkündigung über das Volk Gottes. Diese bezieht sich auf allen Unterricht vom höheren theologischen Studium bis zum Unterricht

im Kindergarten. Das Konzil schafft dazu die Grundlage. Vielleicht ist in dieser Hinsicht der Entwurf „de Ecclesia" sogar wichtiger als die Erklärung „de Judaeis".
2. Das jüdische Volk interessiert sich nicht für christliche Theologie. Es fragt nach neuer Menschlichkeit in den Auffassungen und Verhalten der Christen, vor allem der kirchlichen Behörde. Das Konzil ist eine einzigartige Gelegenheit dazu, und die neue Zeit bietet neue Möglichkeiten. Die Ablehnung aller „Apartheid" und Diskriminierung, die Förderung der religiösen Toleranz, die Förderung der Zusammenarbeit bei der Bekämpfung von Hunger und Krankheit, aber auch beim Suchen einer Lösung in den großen Lebensfragen werden Gemeingut in der ganzen Welt. Trotz tiefgewurzelter Vorurteile und breiter Klüfte, die jahrhundertelange Verfolgungen verursacht haben, bringt der Lauf der Geschichte Juden und Christen einander näher. In der gemeinschaftlichen Verfolgung und Diskriminierung (z. B. jetzt in den Sowjetländern) ist Blut vergossen worden und gelitten worden ob der Anbetung desselben Gottes und der gemeinschaftlichen Auserwählung wegen.
Der ältere und der jüngere Bruder werden sich einmal finden beim Vater aller Tröstung.

Überlegungen zur Reform der theologischen Studien

Anregungen zu einem Gespräch

Von Ferdinand Klostermann

Die Struktur der gegenwärtigen Studienpläne der österreichischen und deutschen katholisch-theologischen Fakultäten geht immer noch auf Stephan Rautenstrauchs theologischen Lehrplan zurück[1], der unter Kaiserin Maria Theresia am 3. Oktober 1774 mit dem Titel „Verfassung der theologischen Fakultät" kundgemacht wurde

[1] Vgl. Anton Antweiler, Die Studienpläne der katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland. ThGl 52 (1962), 325. Im folgenden ist zu beachten, daß die theologischen Studien in Österreich etwas anders geordnet sind als in Deutschland. In den österreichischen Diözesen bzw. apostolischen Administraturen, in deren Bereich sich eine Universität befindet (Graz, Innsbruck, Salzburg, Wien), geschieht die gesamte wissenschaftliche Berufsausbildung der Diözesanpriester ausschließlich an den Theologischen Fakultäten, die religiös-asketische Vorbereitung zum Priestertum in den diözesanen Priesterseminarien, die in diesem Fall nur Theologenkonvikte darstellen. Die Theologischen Fakultäten sind natürlich vom Staat getragen, wobei der notwendige kirchliche Einfluß durch ein Konkordat mit Rom garantiert ist. Die Diözese Eisenstadt unterhält in Wien ein Priesterseminar, von dem aus die Seminaristen die Theologische Fakultät der Universität Wien besuchen. In den anderen Diözesen, in deren Bereich keine staatliche Theologische Fakultät besteht (Klagenfurt, Linz, St. Pölten), erfolgt die wissenschaftliche Priesterausbildung an den mit dem Priesterseminar verbundenen philosophisch-theologischen Diözesanlehranstalten, die ausschließlich kirchlichen Rechtes sind, wenn auch die Studien staatlich anerkannt werden. Natürlich gibt es auch in den Priesterseminarien selbst gewisse ergänzende Hausstunden und vor allem praktische Übungen; die eigentliche wissenschaftliche Ausbildung geschieht aber ausschließlich an der Lehranstalt. Diese klare Scheidung ermöglicht eine größere Einheitlichkeit der Ausbildung und erspart die Aufspaltung etwa der pastoraltheologischen Ausbildung auf Fakultät und Priesterseminar.
Die verschiedenen klösterlichen Gemeinschaften schicken ihre Kleriker zum Studium entweder an in- und ausländische Theologische Fakultäten, an Diözesanlehranstalten und Ordenshochschulen oder sie pflegen ein eigenes philosophisch-theologisches Studium, wie dies derzeit die Augustinerchorherren in Klosterneuburg und St. Florian, die Franziskaner in Schwaz (Tirol), die Gesellschaft vom göttlichen Wort in St. Gabriel bei Mödling, die Kamillianer in Pfaffing (OÖ.), die Kapuziner in Innsbruck, die Redemptoristen in Mautern (Steiermark), die Zisterzienser in Heiligenkreuz (NÖ.) tun. Zur österreichischen Entwicklung vgl. Hermann Zschokke. Die Theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Wien 1894. Über die deutsche Situation informiert bestens Georg May. Die Ausbildung des Weltklerus in Deutschland. ThQ 144 (1964), 170/215.

und mit dem im wesentlichen auch der von Kaiser Josef II. am 16. Juni 1785 vorgeschriebene neue Lehrplan für die theologischen Studien übereinstimmte, freilich mit dem Unterschied, daß der theologische Lehrkurs von 5 auf 4 Jahre reduziert wurde[2]. Dieser Lehrplan wurde auch den katholisch-theologischen Unterrichtsanstalten Deutschlands Vorbild[3].

Wenn man bedenkt, welche Wandlungen seit jener Zeit im Menschen und in seiner Umwelt, in Gesellschaft und Kirche, in den profanen und theologischen Wissenschaften vor sich gegangen sind, dann versteht man den Ruf nach Reform der theologischen Studien, der bei Professoren und Hörern, bei Theoretikern und Praktikern immer lauter wird[4]. Denn auch theologische Studienpläne kann man nicht für alle Zeiten und Länder ein für allemal entwerfen und festlegen. Schon die Voraussetzungen für das Studium und die Bedürfnisse können in verschiedenen Ländern verschieden sein. Erst recht wechseln mit den wechselnden Zeiten nicht nur die Fragen, die an die Theologie von außen gestellt werden und ihr neue Antworten abfordern, sondern auch die Theologie selbst wächst unter diesen neuen Anforderungen von außen in die Tiefe neuer Erkenntnisse. Dabei kann es zu neuen theologischen Disziplinen und Teildisziplinen kommen, ja auch von den profanen Fächern können der Theologie neue Hilfswissenschaften zuwachsen. Schon das alles verlangt Anpassung auch des theologischen Studiums an die Anforderungen der Zeit, der Situation in Kirche und Welt, besser vielleicht: der inneren und äußeren Situation der Kirche, also Reform.

Zu einem konkreten Bild der Lage und des vorhandenen Unbehagens kommt man, wenn man der Kritik seitens der Theologiestudierenden und der Seelsorger sowie der Professoren im einzelnen nachgeht. Hermann Stenger hat 759 Theologiestudenten aus 12 Bildungsstätten des westdeutschen Raumes befragt[5]. Die von Stenger befragten Studenten erklären zu 77,6 Prozent, ihre wissenschaftliche Ausbildung führe nicht zu echtem Bildungswissen, schon gar nicht zu einem echten Erlösungs- und Heilswissen, sondern nur zu einem gewissen Fachwissen; Lebensfremdheit, Abstraktheit und Theoretisieren wird dem theologischen Studium von heute vorgeworfen; es mangle an Anleitung zum Studium und an genügender Zeit dafür; Examendruck und Paukerei verleideten die Freude am Studium; der Wissensstoff sei zu groß und zu unübersichtlich und habe wenig berufsvorbereitenden Wert, was besonders bei der Philosophie beklagt wird; der Übergang von der höheren Schule zur Theologie sei zu schroff; manche fühlen sich zuwenig vorgebildet oder veranlagt, ohne Interesse und Neigungen, was wieder besonders hinsichtlich der philosophischen Studien betont wird; den Professoren fehle oft der Kontakt mit dem Hörer und mit dem Leben, was besonders bei Vertretern „prak-

---

[2] Anton Wappler, Geschichte der Theologischen Fakultät der K. K. Universität zu Wien. Wien 1884. 239/244.

[3] Eduard Hegel, Organisationsformen der diözesanen Priesterausbildung in Deutschland. In: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festschrift für Kardinal Frings. Köln 1960. 654. Vgl. Matthias Schuler, Die Studienordnung im Trierer Priesterseminar von 1773–1950. TrThZ 60 (1951), 299/308. Einfluß und Verdienst der Tridentinischen Reform der Klerusausbildung wie auch der letzten großen kirchlichen Studienreform durch die Apostolische Konstitution Pius' XI. Deus scientiarum Dominus v. 24. 5. 1931, AAS 23 (1931), 241/262 bzw. durch die dazugehörigen Ordinationes der SC de Seminariis et studiorum Universitatibus v. 12. 6. 1931, AAS 23 (1931), 263/284 bleiben natürlich ungeschmälert.

[4] Vgl. Heinrich Fries, Die Theologischen Studien. Stand und Hoffnungen. In: Begegnung der Christen. Hrsg. M. Roesle und O. Cullmann. Frankfurt/M. 1960, 527/545. Auch Papst Paul VI. kündigte kürzlich eine „Ergänzung der umsichtigen Dispositionen des Trienter Dekrets und der verschiedenen darauf folgenden Dokumente des Apostolischen Stuhles für unsere Zeit" durch die bevorstehende Konzilskonstitution „De sacrorum alumnis formandis" an (Apostolischer Brief Pauls VI. Summi Dei verbum v. 4. 11. 1963. Linzer Diözesanblatt 110 (1964), 77.

[5] Hermann Stenger, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht. Salzburg 1961.

tischer" Fächer peinlich sei; oft fehle auch das persönliche Engagement der Lehrer, deren Tun dann kaum ein Dienst am Glauben sei[6]. Der Kritik entsprechen die zum Ausbildungsgang geäußerten Wünsche, die man zusammenfassen könnte als Ruf nach stärkerer Lebens- und Berufsbezogenheit (Kontakt mit dem Leben, mehr Raum für praktische Fächer), nach persönlicher und religiöser Bereicherung (ganzheitliche Bildung) und nach stofflicher Beschränkung zugunsten wissenschaftlicher Vertiefung und Konzentration[7].

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen war übrigens auch Jakob Crottogini gekommen, der 600 Priesterkandidaten befragt hatte[8]. Auch die von einigen Theologiestudenten, getrennt von einander und mehr systematisch dargelegten Gedanken zur gegenwärtigen Priesterausbildung, die der Verfasser dieses Aufsatzes zur Verfügung hat, gehen durchwegs in dieselbe Richtung. Wenn nicht ausdrücklich etwas anderes erwähnt ist, beziehen wir uns auf diese Überlegungen. Aus all dem spricht eine immerhin bemerkenswerte Übereinstimmung, wenn man die völlig verschiedenen Länder und Situationen bedenkt, aus denen diese Stimmen kommen.

Stenger selbst ergänzt die Stimmen der künftigen Seelsorger durch eine Befragung der theologischen Literatur, die die Kritik wie die Erwartungen der Studierenden durchaus bestätigt[9]. In jüngster Zeit hat Anton Antweiler die Studienpläne der katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland zusammengestellt[10] und selbst einer Kritik unterworfen, die sich weithin mit der Kritik der von Stenger befragten Hörer deckt. Er verweist auf die Überlastung der Studenten durch die Überzahl von Fächern, Gesichtspunkten und Prüfungen: An den deutschen theologischen Fakultäten werden 98 verschiedene Fächer gelehrt, davon 43 vortheologische, also philosophische, anthropologische, soziologische, historische, naturwissenschaftliche und Sprachen, und 55 eigentlich theologische Fächer. Dadurch finden die Studenten keine Zeit mehr, sich an anderen Fakultäten umzusehen, außer den Vorlesungen noch das eine oder andere einschlägige Werk einzusehen oder gar durchzuarbeiten und selbst kleinere Arbeiten zu verfassen. Neben der Überlastung weist Antweiler noch auf den Verlust an sachlicher Einheit, an Überschaubarkeit und Abgestimmtheit des ganzen Studienplanes hin und auf die Unausgeglichenheit bzw. Vermischung von Berufsvorbereitung und Forschung. Ähnlich fordert Karl Rahner in einer kritischen Betrachtung der derzeitigen Theologenausbildung für den Studiengang des künftigen Priesters und Seelsorgers Entlastung, Konzentration und Vertiefung[11]. Heinrich Fries weist zudem darauf hin, daß das theologische Studium schwerer geworden sei, mehr geistige Intensität, Energie und Zeit brauche[12], was besonders beachtenswert ist, wenn man die physiologische und geistige Situation der Hörer von heute in Betracht zieht, den immer wieder behaupteten Begabungsschwund bzw. Begabungs- und Interessenwandel[13]. In einem gewissen Grad mag auch bei uns gelten, was Georg Eichholz von der evangelischen Seite her vermutet, daß sich hinter der Krise des theologischen Studiums auch eine Krise der Theologie verbirgt, was im großen zwar durchaus positiv gewertet werden kann, was aber der Theologiestudierende auch leidend

---

[6] Stenger, a. a. O., 41/52.
[7] Stenger, a. a. O., 104.
[8] Jakob Crottogini, Werden und Krise des Priesterberufes. Eine psychologisch-pädagogische Untersuchung über den Priesternachwuchs in verschiedenen Ländern Europas. Einsiedeln 1955.
[9] Stenger, a. a. O., 109/177.
[10] Antweiler, a. a. O., 325/349.
[11] Karl Rahner, Der Theologe. Zur Frage der Ausbildung der Theologen heute. In: Karl Rahner, Sendung und Gnade. Innsbruck 1959. 353/355.
[12] Fries, a. a. O., 541 f.
[13] Stenger, a. a. O., 167/171.

erleben kann. Eichholz erwähnt die Spannungen zwischen Exegese und systematischer Theologie und zwischen Exegese und Verkündigung[14].

Überhaupt handelt es sich keineswegs um ein typisches Problem der Theologie oder gar der katholischen Theologie. Die Sache muß vielmehr im Rahmen der allgemeinen Bildungs- und Universitätskrise gesehen werden und, soweit es die Theologie betrifft, auch im Rahmen der seit über 10 Jahren im Gange befindlichen und zum Teil außerordentlich heftig geführten evangelischen Diskussion[15]. Die Reform des Theologiestudiums ist tatsächlich „zu einem ökumenischen Problem" geworden[16]. Immer wieder stoßen wir, wenn auch sehr umkämpft und verschieden gedeutet, auf dieselben Diagnosen. So führt Wilhelm Hahn für die Dringlichkeit einer Studienreform die Bedrohung der Wissenschaftlichkeit des Studiums durch das Anwachsen des wissenschaftlichen Stoffes und durch das verminderte Gedächtnis und die verminderte Fähigkeit, große Stoffmassen zu verarbeiten, seitens der Studenten an; ferner die mangelnde menschenformende und erzieherische Kraft des heutigen Studiums angesichts der Massensituation des heutigen Studenten; endlich den weithin fehlenden Bezug des Studiums zum Seelsorgerberuf[17]. Auch die positiven Reformvorschläge decken sich weithin, wenngleich auch sie schwer umkämpft sind. So fordert Heinz Horst Schrey „Einschränkung der rein darbietenden Vorlesungen und die Vermehrung der Übungen und Seminare (Einführungsseminare, einjähriges Oberseminar)"; Überwindung des Historismus; theologische Exegese; stärkere Bezogenheit auf das kirchliche Amt; stärkere Berücksichtigung von Pädagogik, Psychologie und Sozialwissenschaften; er spricht auch von einer „didaktischen Auflockerung der Vorlesung durch Disputation oder Repetition[18]".

Wenn sich hier ein Pastoraltheologe mit dem Problem beschäftigt, so ist vielleicht doch eine gewisse Zuständigkeit gegeben, da die in Frage stehenden Studien immerhin wesentlich zum mindesten auch ein Berufsstudium, und zwar auf den Beruf des „Pastors" hin, darstellen, und da die Pastoraltheologie in gewisser Hinsicht doch auch einen enzyklopädischen Charakter aufweist, selbst wenn man sie nicht nur als „einen Trichter sieht, durch den alles theologische Wissen hindurchströmen müsse, ehe es praktisch oder kirchlich werde", und sie so ihres selbständigen Gegenstandes beraubt, was man mit Recht abgelehnt hat[19]. Daß es sich dabei nur um Anregungen – mitunter noch sehr diskutierbare Anregungen – handeln kann, versteht sich von selbst. Wir glauben aber, daß man solch eine wichtige Sache von möglichst vielen Gesichtspunkten aus betrachten sollte, ehe man dazu Entscheidungen fällt.

---

[14] Georg Eichholz, Reform des theologischen Studiums oder Reform der Theologie? EvTh 13 (1953), 6/18; vgl. Karl Rahner, Exegese und Dogmatik. In: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Einsiedeln. V, 1962. 82/111.

[15] Vgl. die zusammenfassenden Aufsätze mit ausführlicher Literaturangabe: Edo Osterloh. Bemerkungen zur Entwicklung des Studiums der evangelischen Theologie in den letzten 20 Jahren. ThLZ 77 (1952), 629/631; Wilhelm Hahn, Zur Frage der Reform des Theologiestudiums. ThLZ 77 (1952), 631/634; Georg Eichholz, Reform des theologischen Studiums oder Reform der Theologie? EvTh 13 (1953), 6/25. Der „Brackweder-Vorschlag" zur Reform des Theologiestudiums. EvTh 13 (1953), 92/96; Heinrich Bacht, Zur Reform des Theologiestudiums in der evangelischen Kirche Deutschlands. StdZ 79 (1953/1954), 388/392. Wilhelm Andersen, Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem. In: Begegnung der Christen. Hrsg. M. Roesle und O. Cullmann. Frankfurt/M. 1960. 501/526; Heinz Horst Schrey, Theologiestudium. RGG VI (1962^3) 838 f.

[16] Hahn, a. a. O., 631.

[17] Hahn, a. a. O., 632/634; vgl. Wilhelm Hahn und Hans Heinrich Wolf, Reform des Theologiestudiums. Monatsschrift für Pastoraltheologie. 41 (1952), 129/144.

[18] H. H. Schrey, Theologiestudium. RGG VI (1962^3), 838 f.

[19] Hans Georg Fritzsche, Die Strukturtypen der Theologie. Göttingen 1961, 284.

Stenger meinte noch: „Es erübrigt sich, . . . eigens Belege für den positiven Wert der wissenschaftlichen Ausbildung der Seelsorger anzuführen. Ihr Wert als solcher kann als unbestritten vorausgesetzt werden[20]." Heute wird auch dieser Wert mitunter schon in Frage gestellt, weshalb wir auch kurz auf diese Problematik eingehen wollen. So schlägt ein kürzlich erschienener, nicht gezeichneter Aufsatz[21] die Abkürzung der literarischen und theologischen Bildung der Priesterkandidaten, ein Abgehen von der akademischen Bildung, den Aufbau einer theologischen Bildung auf der Hauptschule, Handelsschule oder Lehrerbildungsanstalt vor, um der Priesternot in Südamerika, in den Missionen und in unseren Industriegebieten zu steuern. Nach Absolvierung eines theologischen Fernkurses könnten im Apostolat bewährte Laien zu Priestern geweiht werden, zu „presbyteri illiterati". Beim Priester käme es nicht unbedingt auf das Wissen an; auch die kommunistischen Agenten und die Sektenprediger seien nicht alle hochgebildet. Auch auf die Erfahrungen der Ostkirche wird verwiesen. Theologische Spezialfragen könnten den „gebildeten" Priestern und Bischöfen überlassen werden, für die Praxis sei geringeres theologisches Wissen unter Umständen „kein Schaden".
Solchen Gedanken gegenüber, wenigstens in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, erheben sich nun doch ernste Bedenken. Natürlich braucht Gott unsere Weisheit nicht, und durch eine schlichte, aber fromme Mutter können mehr Wunder der Gnade geschehen als durch die gelehrtesten Priester. Trotzdem verlangt Gott in dieser Heilsordnung, daß wir das Unsere tun. Dazu gehört aber für den Priester wie selbst für den gebildeten Laien die geistige Auseinandersetzung, also etwa zwischen Glauben und Wissen. Es wäre mehr als peinlich, wenn der Priester auf ernste Fragen nichts wüßte als eingelernte Sprüchlein. Nicht nur die ihm anvertrauten Laien, auch er selbst käme so in immer neue Glaubenskrisen. Es geht darum schon grundsätzlich nicht an, den frommen Priester gegenüber dem gebildeten auszuspielen; vielmehr muß die „Einheit zwischen der religiös-aszetischen und der theologisch-wissenschaftlichen Bildung" gefordert werden. Adolf Kolping vermutet übrigens hinter manchen bildungsfeindlichen Tendenzen eine agnostizistische Geringschätzung der theologischen Bemühungen um den intellectus fidei[22].

Dies alles gilt mehr denn je heute, da wir uns in wachsendem Ausmaß auf eine Bildungsgesellschaft hin bewegen, da geradezu eine Bildungsrevolution im Gange ist. „Die Gesellschaft muß heute eine Bildungsgesellschaft sein, wenn sie Fortschritte machen, wachsen, ja wenn sie sich nur behaupten will. Das Wesentliche dabei ist, daß eine entwickelte Gesellschaft und Wirtschaft nicht ihre volle Leistung entfalten, wenn nicht jeder eine Ausbildung erhält, die bis an die Grenze seiner Möglichkeit führt . . . Der Mann, der ausschließlich oder hauptsächlich mit seinen Händen arbeitet, wird mehr und mehr unproduktiv . . . Die Gebildeten sind das Kapital einer entwickelten Gesellschaft[23]." Das ist heute keine bloße Forderung mehr. Vor 30 Jahren studierten in den Vereinigten Staaten Nordamerikas kaum 4 Prozent an einem College oder an einer Universität; 1958 waren es schon 35 Prozent, in den Großstädten, selbst in Städten wie Detroit, die vorwiegend Arbeiterstädte sind, schon gegen 50 Prozent; in weiteren 15 Jahren, so schätzt man, wird die

---

[20] Stenger, a. a. O., 109.
[21] Die Erneuerung des Diakonats – eine Hilfe in der Priesternot Südamerikas und der Industriebezirke. Der Seelsorger, 33 (1963), 225/229. Die Nichtzeichnung spricht immerhin dafür, daß sich der Verfasser der öffentlichen Meinung noch nicht sicher ist; er fürchtet sogar einen „Entrüstungssturm aller Theologen".
[22] Adolf Kolping, Eine psychologische Untersuchung über die wissenschaftlich-theologische Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus und kritische Folgerungen hierzu. ThRv 57 (1961), 152.
[23] Peter Drucker, Das Fundament für morgen. Düsseldorf 1958², 158, 165.

Zahl für das ganze Land gleich hoch sein, es werden sich in den Großstadtgebieten zwei Drittel aller jungen Amerikaner beinahe ohne Rücksicht auf Einkommen, Rasse oder Geschlecht in den langfristigen Ausbildungsgängen befinden[24]. In der Sowjetunion spielt sich die Bildungsrevolution noch viel explosiver ab: Die Chruschtschowsche Schulreform hat die siebenjährige Pflichtschule auf 8 Jahre ausgedehnt. Die sogenannte zweite Etappe, die mittlere Bildung, umfaßt jetzt die Klassen 9–11. Im Herbst 1961 wurden die ersten 11 Klassen eröffnet. Die praktische Arbeit im Betrieb, die hier auch vorgesehen ist, erweist sich als eine Erweiterung der Schulbildung um die sogenannte polytechnische Bildung, das heißt als eine innerhalb des Lehrplans der allgemein bildenden Schulen zu vollziehende Betriebspraxis der Schüler, die zugleich mit der Mittelschule eine Lehre absolvieren. Jugendliche, die schon im Beruf stehen, erhalten in Abend- und Schichtschulen während ihrer vom Betrieb großzügig zu bemessenden Freizeit die zur Hochschulreife nötige abgeschlossene mittlere Bildung. Der sowjetrussische Volksbildungsminister Affanasjenko sagte kürzlich, in 5 bis 10 Jahren müßte es dahin kommen, daß jeder Sowjetbürger eine abgeschlossene mittlere Bildung, das heißt also die Hochschulreife auf Grund der elfklassigen Mittelschule besitze; in 20 bis 25 Jahren wäre es, so meinte er, zu erreichen, daß jeder Sowjetbürger eine abgeschlossene Hochschulbildung hätte. Es sei nur eine psychologische Aufgabe, das Volk von der Notwendigkeit dieses Bildungsstandards zu überzeugen; Geld und Lehrer würden hinreichend vorhanden sein[25]. Auch wenn man einen beträchtlichen Teil dieser Zielsetzungen als utopische und propagandistische Übertreibung auffaßt, so bleibt immer noch genug an Realität. Angesichts dieser allgemeinen Bildungssituation, verbunden mit einem in ganzen Weltteilen mit Berufung auf die Wissenschaft vorangetragenen massiven Kampf gegen Religion und Offenbarung muß man vom Priester dieser Zeit allmählich auf der ganzen Welt nicht nur eine dem sonstigen Bildungsstand entsprechende Allgemeinbildung verlangen, die weithin mit einem staatlich gültigen Reifezeugnis zu belegen sein wird, sondern auch eine gründliche wissenschaftliche theologische Bildung, wenn nicht in Umkehrung altchristlicher Verhältnisse nun die Christen als rückständige pagani und das Christentum als pagane abergläubische Sekte in der Gesellschaft von morgen gewertet werden sollen.

Doch die Sache geht noch tiefer. Gewiß ist der Glaube selbst schon ein Licht, das den Menschen erhellt, ist er doch die Begegnung mit dem, der „das wahre Licht ist, das jedem Menschen leuchtet, da es in die Welt kommt" (J 1, 9), weshalb schon im Alten und noch mehr im Neuen Testament Glaube und Wissen, Pistis und Gnosis eng verbunden, ja verschlungen sind. Hans Urs von Balthasar spricht von einer „Zirkuminsession von Pistis und Gnosis": bald stehen beide dicht nebeneinander (J 6, 69), bald erscheint der Glaube als Weg zum christlichen Wissen (J 8, 31 f.; 10, 38), bald scheint der Glaube wieder umgekehrt aus einem Wissen hervorzugehen (J 16, 30; 17, 8; 1 J 4, 16). Dabei wird mit Recht betont, daß „die biblische Gnosis nicht oder sicher nicht allein im Vorhof des Glaubens liegt, im Sinne der Praeambula fidei", sondern daß es sich um eine „Einsicht in das Glaubensgeheimnis selbst" handelt[26], ja daß der Glaube selbst ein Licht ist, in dem man „alles beurteilt" (1 K 2, 15) und nicht mehr nötig hat, daß einen „jemand

---

[24] Berechnungen bei Drucker, a. a. O., 161 f.

[25] Eugen Lemberg, Mehr Sowjetintelligenz. Chruschtschows Schulreform aus der Nähe gesehen. Wort und Wahrheit 16 (1961), 361/369.

[26] Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Einsiedeln, I, 1961. 126/128. Vgl. Adolf Bultmann. γινώσχω ThW I, 688/715; Heinrich Seesemann. οἶδα ThW V, 120/122; Wilhelm Michaelis. ὁράω ThW V, 315/368.

belehrt", weil man selbst „in der Erkenntnis steht" (1 J 2, 27. 20). Darum ist „keine Gnosis ohne Pistis, keine Pistis ohne Gnosis, denn auch der Vater ist nicht ohne den Sohn[27]".

Ebenso ist unbezweifelbar – und dies hängt wohl mit dem eben Gesagten zusammen –, daß der Mensch ohne entsprechende reflexe, rationale und objektiv tragende Einsicht in die Praeambula fidei konkret zu Gott kommen kann, ja vielleicht meist so zu Gott kommt oder in einem Zustand zu Gott kommt, da er einer solchen reflexen Rechtfertigung seines Glaubens noch gar nicht fähig wäre. Auch die Geschichte vieler Konversionen, an deren Echtheit man nicht zweifeln kann, scheint dies zu bestätigen[28]. Dabei geht es natürlich nie ohne denkerische Überlegungen, wenn auch vorwissenschaftlicher Art, nicht ohne Gebrauch der natürlichen Vernunft des Menschen vor sich, wie das bei jedem menschlichen Tun und Erleben nötig ist, also etwa unter dem Gedanken: Was ich jetzt tu, ist vernünftig; ich kann es darum tun, so anfechtbar solche Gedanken „objektiv" vielleicht auch sein mögen. Außerdem ist zu bedenken, daß der übernatürliche, also vor allem der christliche Glaube nie einfach aus rein natürlichen Überlegungen abzuleiten ist, und seien sie noch so gründlich und natürlich unanfechtbar. Glaube kommt immer nur in der Gnade zustande (D 3035), und wenn auch die Vernunft dem eigentlichen Glauben vorausgeht und uns zu ihm hinführen muß (D 2755), so ist auch diese Vernunft keineswegs als „ratio pura, eine von jeder göttlichen Gnade und Erleuchtung entblößte Vernunft" zu verstehen[29].

Doch so richtig das alles ist, so ist es doch dem Menschen aufgegeben, alles, was er erfährt und tut, wenigstens im nachhinein mit seinem grübelnden Verstand zu bedenken und, soweit er selbst daran beteiligt ist, diese Beteiligung auch vor sich selbst zu rechtfertigen. Und wenn auch nicht jeder einzelne zu solcher Rechtfertigung Lust, Möglichkeit oder auch nur Fähigkeit hat, so ist doch notwendig, daß es geschieht und daß es die, die es tun, dann auch stellvertretend für die anderen tun. Das ist nun die Aufgabe der Theologie, die man ja beschreibt als „das ausdrücklich bemühte Hören des glaubenden Menschen auf die eigentliche, geschichtlich ergangene Wortoffenbarung Gottes, das wissenschaftlich-methodische Bemühen um ihre Erkenntnis und die reflektierende Entfaltung des Erkenntnisgegenstandes[30]". Wenn auch die Pflege der Theologie und die Beschäftigung mit ihr kein Monopol des Klerus darstellen, sondern jedem offenstehen, der dazu Lust und Fähigkeit besitzt – die ersten „Theologen" waren übrigens Laien –, wenn also das Priester-Sein und das Theologe-Sein verschiedene Funktionen sind, die nicht notwendig im selben Menschen vereint sein müssen, und wenn auch eine tiefere theologische Bildung mit Recht von nicht wenigen Laien heute angestrebt wird,

---

[27] Klemens Alex. Strom. 5, 1, 3 (GCS Ed. O. Stählin-L. Früchtel, II, 1960³, 326, 8 f.).

[28] Vgl. Paul Claudel, Meine Bekehrung. In: Ausgewählte Prosa. Einsiedeln 1949. 252/257. Auch dem Vaticanum I (D 3026; vgl. D 2756) wird diese Auffassung durchaus gerecht, da jenes die quaestio facti überhaupt nicht berührt. Die unter D angegebenen Nummern beziehen sich auf die neueste Auflage H. Denzinger - A. Schönmetzer. Barcelona 1963³².

[29] Eucharius Berbuir, Der Weg zum Glauben. Einsiedeln 1955. 79. Hans Urs von Balthasar versucht in seiner „theologischen Ästhetik" dieses Ineinanderspiel von Gott und Mensch, Natur und Übernatur, Vernunft und Gnade im Anschluß an Pierre Rousselot so zu beschreiben: „Der Glaubensakt ist somit gerade in dem Augenblick rational, da er als Glaube geleistet wird. Wie weit der einzelne Glaubende seine Sicht rational und reflex rechtfertigen kann, ist sekundär; der Akt des Glaubens bezieht seine zentrale Rationalität nicht aus einem ihm vorausgehenden Geschäft der bloßen Vernunft; er könnte es gar nicht, weil die Rationalität gerade erst im Glaubensakt wirklich heraussprungt. Diese ganze Dynamik kann nur innerhalb der Gesamtorientierung des Menschen auf Gott hinzielen, in einem existentiellen Zusammenhang also, der die Vernunft sosehr wie den Willen, die Freiheit, die Liebe beansprucht" (Herrlichkeit, I, a. a. O., 169).

[30] Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg/Br. 1961, 352.

wie der erfreuliche Besuch theologischer Laienkurse und ähnlicher Veranstaltungen bezeugen, ja von gewissen führenden Schichten der Laienwelt geradezu gefordert werden muß, so gilt das Gesagte doch in einem besonderen Sinn vom Priester, von dem man jene geistige Auseinandersetzung und jene Antworten, von denen die Rede war, zuallererst und in einem vertieften Ausmaß erwartet und erwarten muß.

So verstehen wir auch, daß die Kirche gerade unserer Zeit auf eine gründliche wissenschaftliche, vor allem theologische Ausbildung der künftigen Priester und eine entsprechende Fortbildung ebenso Wert legt wie auf die geistlich-priesterliche und daß sie für beides wiederholt ausführliche Weisungen gegeben hat, ja eine eigene „Congregatio de Seminariis et studiorum Universitatibus" zur Überwachung dieser Ausbildung geschaffen hat (c 256). Auch die kirchlichen Dokumente lassen es nicht zu, das eine vom anderen zu trennen. So wird schon von den Knabenseminaristen eine „literarische und wissenschaftliche Bildung" verlangt, die „jener der jungen Laien, die den gleichen Studien obliegen, zum mindesten in keiner Weise nachsteht[31]", weil eben der Priester „jene Bildung, auch soweit sie nicht streng theologischer Natur ist, besitzen muß, die Gemeingut der Gebildeten unserer Zeit ist"; nur so könne der Priester seinem Amt Ansehen verschaffen und sich beim Volk Vertrauen und Achtung erwerben. „Er soll in gesunder Weise modern sein, wie es die Kirche ist, die alle Zeiten und Länder umspannt und sich allen anpaßt sowie alle gesunden Bestrebungen segnet und fördert und sich auch nicht fürchtet vor den kühnsten Fortschritten der Wissenschaft, wenn sie nur wahre Wissenschaft ist. Immer zeichnet sich der katholische Klerus auf allen Gebieten des menschlichen Wissens aus." Dann wird auf Albert den Deutschen verwiesen. Auch „soll man jene Mitglieder des Klerus, die sich durch Neigung oder besondere Anlagen zur Pflege und Vertiefung dieses oder jenes Kunst- und Wissensgebietes – sofern es für ihre kirchliche Stellung nicht ungeziemend ist – berufen fühlen, in kluger Weise ermutigen und unterstützen"; dies gereiche der Kirche zur Zierde und Christus zur Ehre – eine geradezu erstaunliche Großzügigkeit, die man in der kirchlichen Praxis durchaus nicht überall antrifft. Aber „auch die übrigen Kleriker dürfen sich nicht mit dem Wissensstand begnügen, der vielleicht in früheren Zeiten ausreichte. Sie müssen sich um eine umfassendere und vollständigere Allgemeinbildung bemühen oder, besser gesagt, diese tatsächlich schon besitzen. Wir meinen eine Allgemeinbildung, die dem höheren Stand und dem weiteren Umfang entspricht, die heute, ganz allgemein gesprochen, die moderne Kultur gegenüber der Bildung früherer Zeiten erreicht hat[32]". Wie hier Pius XI. so fordert auch Pius XII. vom Priester „ein gründliches Wissen, das sich nicht nur auf die Theologie erstreckt, sondern auch auf die Ergebnisse der neuzeitlichen Forschungen und Errungenschaften[33]". Neben dieser Allgemeinbildung und der Erwerbung von „Fachkenntnissen der verschiedenen Gebiete, worunter eine gründliche Einführung in die sozialen Fragen heute von besonderer Bedeutung erscheint", muß das Schwergewicht der Ausbildung des jungen Theologen „auf die philosophischen und theologischen Studien gelegt werden[34]", freilich immer „nach dem Maß seiner Begabung[35]". Gründliches Studium ist vor allem Voraussetzung für eine zeitgemäße Verkündigung des Wortes Gottes[36]. Doch auch nach seiner Ausbildung bedarf der Priester eines „ernsten und

---

[31] Sacerdotis Imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII. Hrsg. Anton Rohrbasser. Freiburg 1962, n 188.
[32] Sacerdotis Imago. nn 42 f.; vgl. n 281.
[33] Sacerdotis Imago. n 173.
[34] Sacerdotis Imago. n 189; vgl. 207/209. 40 f.
[35] Sacerdotis Imago. nn 280 f. Vgl. Apostolischer Brief Pauls VI. Summi Dei verbum v. 4. 11. 1963. Linzer Diözesanblatt 110 (1964), 79.
[36] Sacerdotis Imago. nn 109, 114, 116 f., 280 f.

gründlichen Studiums" vor allem in der Theologie[37]. Die oft wertvollen Bibliotheken in den Ordinariaten, Kanonikerkollegien und Pfarrämtern sollen darum gepflegt, benützbar gemacht, mit geeigneten Lese- und Arbeitsräumen ausgestattet und zeitgemäß ergänzt werden[38].

Aus all den Gründen scheint uns der Erfolg, den man sich von einem clerus illiteratus verspricht, mehr als fraglich. Wir glauben nicht, daß einem solchen Klerus die Wiedergewinnung unserer Industrieleute und die Wiedereroberung (!) etwa Wiens[39] leichter gelingen würde als dem jetzigen Klerus. Nur in besonderen Notsituationen, die sich aber auf große Territorien erstrecken müßten und in denen der Bestand des Christentums selbst ernstlich gefährdet erscheint, ohne daß eine Änderung der Verhältnisse in absehbarer Zeit zu erwarten ist, könnte das im oben genannten Artikel herangezogene Prinzip des „Primum vivere, deinde philosophari" angebracht sein und sollte man überlegen, ob man nicht bis zur Behebung jenes Zustandes auch ohne die normale theologische Vorbildung menschlich angesehene, im Glauben bewährte und wenigstens sonst gebildete — unter Umständen auch verheiratete — Männer zu Priestern weihen sollte, um die Substanz des Christentums zu bewahren. Nur von solchen ist zu erwarten, daß sie sich trotz ihrer mangelnden theologischen Vorbildung zurechtfinden und imstande sind, ihre Grenzen zu sehen und sich im Bedarfsfall um die nötigen Hilfen und Hilfsmittel umzusehen[40].

Auf eine gewisse, dem betreffenden Land entsprechende Allgemeinbildung dürfte man unter keinen Umständen verzichten. In europäischen Verhältnissen wird man normalerweise hiefür auch den Nachweis durch eine öffentlich anerkannte Reifeprüfung verlangen. Pius XII. weist in „Menti nostrae" schon auf die Bedeutung hin, die der mit anderen Schülern gleiche Studiengang auch für die Freiheit der Berufswahl hat; auf diese Weise steht nämlich der Zugang zu einer weltlichen Laufbahn jederzeit offen[41]. Nur ganz ausnahmsweise sollte auch davon noch dispensiert werden. So glaubt Böhi bei manchen Spätberufenen, die die Aussicht gewähren, daß sie das Theologiestudium bewältigen, und die für den Priesterberuf absolut geeignet scheinen, Dispens von einigen Prüfungsfächern und Verzicht auf die Reifeprüfung empfehlen zu dürfen[42].

Doch mag auch der Ruf nach Reform noch so eindeutig sein, ja selbst wenn man sich noch auf ein gewisses Bildungsniveau geeinigt hat: sobald um das Wie der Reform gefragt wird, gehen die Vorstellungen und Konzepte auseinander.

II. Gemeinsame theologische Grundausbildung oder eigener Bildungsgang für Seelsorger?

Zunächst stellt sich uns ein grundsätzliches Problem: Ist es möglich bzw. wünschenswert, die Berufsvorbereitung des praktischen Seelsorgers und die des theologischen Wissenschaftlers und Forschers in ein und demselben Bildungsgang zu bewältigen? Das Problem stellt sich nicht nur in der Theologie. Alle an Hochschulen einschließlich der Universitäten gelehrten Disziplinen haben – mindestens heute – zwei Aufgaben zu lösen: Forschung und Lehre. Alle Beteiligten spüren die Spannung zwischen den beiden Aufgaben, ja die Spannung tritt schon in der Lehre selbst auf: zwischen der Ausbildung des kommenden Forschers und der ebenso notwendigen Ausbildung des „Praktikers", des praktischen Lehrers an der höheren Schule, des praktischen Arztes, Juristen und Technikers.

[37] Sacerdotis Imago. nn 41, 203, 280 f.; vgl. cc 129/131.
[38] Sacerdotis Imago. n 204.
[39] Vgl. Der Seelsorger 33 (1963), 228.
[40] Solche Vorschläge werden tatsächlich schon in Südamerika gemacht: vgl. Kathpreß 1964 n 163 v. 16. 7. 1963, 3.
[41] Sacerdotis Imago. n 188.
[42] Alphons Böhi, Die psychologische und pädagogische Problematik der Spätberufenen. In: Die europäische Priesterfrage. Hrsg. Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung. Wien 1959. 262.

Die Sache ist auch in der Theologie nicht neu. Es sei in diesem Zusammenhang nur auf einen historischen österreichischen Versuch hingewiesen, das Problem zu lösen, nämlich auf die erste Maria-Theresianische theologische Studienreform, die am 25. Juni 1752 kundgemachte „Ordnung, das Studium der Theologie betreffend". Sie sah noch von vornherein zwei Klassen Studierende vor: die theologi speculativi und die theologi morales, die „wegen minderen Naturellgaben keine höhere Gelehrsamkeit anstrebten, sondern nur (!) die zur Seelsorge unumgänglich notwendigen Kenntnisse sich zu erwerben suchten". Für jene war ein cursus maior vorgesehen, der vier bzw. mit dem vorgeschriebenen Vorbereitungsjahr fünf Jahre dauerte. Im Vorbereitungsjahr mußte man „geistliche Historie hören" und am Ende ein Zeugnis darüber wie über griechische Sprache vorlegen. Der Kurs selbst umfaßte theologia speculativa, theologia polemica, ius canonicum, lingua sacra und Auslegung der Heiligen Schrift des Alten Testamentes, Erklärung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes, doctrina Patrum, eloquentia sacra, doctrina sacrorum rituum. Für die theologi morales war der cursus minor gedacht, der nur zwei Jahre dauerte und theologia moralis, in der sie täglich geprüft wurden und praktische Fälle lösen mußten, theologia polemica, Erklärung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes und eloquentia sacra umfaßte. Mit Ausnahme der theologia moralis hörten die theologi morales ihre Vorlesungen mit den theologi speculativi. Bei Versagen trotz Ermahnung wurden diese „ad moralem" versetzt[43]. Die Unterscheidung wurde in der „Verfassung der Theologischen Fakultät" vom 3. Oktober 1774 aufgehoben, die einen einheitlichen Lehrkurs von fünf Jahren für alle Theologiestudierenden vorsah. Der modifizierte Lehrplan vom 16. Juni 1785 verkürzte das fünfjährige Studium auf vier Jahre und, da man glaubte, für die Ausbildung zur praktischen Seelsorge sei dem theoretisch-wissenschaftlichen Unterricht noch immer zu viel Raum gegeben, reduzierte ein neuer Lehrplan vom 27. August 1788 das theologische Studium auf drei Jahre, nach denen ein 4. Jahr nur der praktischen Unterweisung zur Verwaltung der Seelsorge und anderen nichttheologischen Gegenständen diente wie praktischen Seelsorgeübungen, der Pädagogik, Katechisierkunde und „Normallehrart", ferner allgemeiner Naturgeschichte und der Landwirtschaftslehre. Im Studienplan vom 7. September 1790 unter Kaiser Leopold II. war zwar schon wieder ein vierjähriges theologisches Studium vorgesehen; aber in einem Studien-Hofkommissions-Dekret vom 25. Juni 1813 wurde wieder Rücksichtnahme auf schwächere Talente gefordert. Hier wird darauf hingewiesen, daß den „schwächeren Talenten" die Prüfung aus Hebräisch und Griechisch ohnedies schon nachgesehen werden könne, daß die „zweite Fortgangsklasse aus den zur Seelsorge minder notwendigen Gegenständen von der Priesterweihe nicht ausschließe", daß die Professoren das für alle, auch für die Landseelsorger Notwendige entsprechend hervorhöben und sich bei der Prüfung besonders schwächerer Talente darauf beschränkten und daß der Studiendirektor im Einvernehmen mit den Professoren genau angäbe, was in den Vorlesebüchern von allen, auch von den geringsten Talenten „zur Erfüllung der Berufspflichten vollkommen gekonnt sein müsse". Offenkundig hatten sich auch fähigere Talente bald mit der niederen Stufe zufrieden gegeben; denn ein Dekret vom 19. Juli 1820 mahnt die Professoren, die „fähigeren Talente" anzuspornen, „nicht aus Trägheit der Erlernung des Schwierigeren sich zu entziehen". Immerhin ist interessant, daß schon im Dekret vom 25. Juni 1813 eingeschärft wird, es müsse „bei der bisherigen Ausdehnung der einzelnen theologischen Wissenschaften verbleiben, indem man eine Scheidung des vorzutragenden Maßes der Kenntnisse nach Talenten mit Grund nicht vornehmen, auch keinem Candidaten der Theologie die Gelegenheit zu einer ausgebreiteten Bildung und dadurch zur Vorbereitung auch für höhere (!) Kirchendienste entziehen kann, indem es endlich

[43] Wappler, a. a. O., 225/229.

auch für jeden ein Gewinn ist, wenn er durch die Anhörung eines höheren Maßes der Lehrgegenstände wenigstens die Kenntnis erhält, daß über dieselben tiefere Untersuchungen gepflogen worden seien, und wo er sich im Notfall darüber eine weitere Einsicht zu verschaffen vermöge". Ein Dekret vom 4. April 1837 verweist darauf, daß auch in den Lehrbüchern „das bloß Wissenschaftliche, die schwierigeren Beweise, die feineren Hypothesen usw., was nicht für den gewöhnlichen Seelsorger, wohl aber für den höheren Theologen wissenswert ist, in die Scholien verlegt werde, um auf diese Art die schwächeren Talente nicht zu überladen, den fähigeren hingegen nichts Wissenswürdiges vorzuenthalten[44]".
Die Problematik ist heute eher noch verschärft, wie die Kritik an den derzeitigen Studienordnungen klar erkennen läßt. Wir versuchen einige Thesen aufzustellen, die sich uns aus dieser Kritik und den damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen positiv zu ergeben scheinen.

1. Eine theologische, als Berufsvorbereitung für den Seelsorger ausreichende, zeitlich und stofflich entsprechend begrenzte Grundausbildung für alle Theologiestudierenden ist zu unterscheiden von einer Ausbildung für die theologische Forschung.

Hierin stimmen eigentlich alle, die sich in jüngster Zeit mit der Sache beschäftigt haben, soweit wir sehen, überein. „Ein Priester muß sich in der Theologie nach seinen Kräften auskennen, aber er braucht nicht – über seine Kräfte hinaus – Forschungstheologe zu sein, und darf also nicht daraufhin befordert und beurteilt werden[45]." Das bedeutet, wie ebenfalls allseits anerkannt wird, zwei Arten von Vorlesungen: „Allgemein verpflichtende, die nur eine der Seelsorge dienende Funktion haben" und eine „auf die Erfordernisse der späteren Seelsorgetätigkeit ausgerichtete Auswahl aus dem großen Stoff des Fachgebietes bieten", und solche, die nicht allgemein verpflichtend sind und auf Spezialfragen eingehen[46]. Gerade hier ist die von Karl Rahner geforderte Entlastung, Konzentration und Vertiefung am Platz[47].

---

[44] Wappler, a. a. O., 239/250. In diesem Zusammenhang ist vielleicht von Interesse, daß Fichte von ganz anderen Voraussetzungen her eine völlige Trennung des „praktischen Teiles" der Theologie „von ihrem wissenschaftlichen" verlangt. Dieser wird den Gelehrten zugewiesen und hat den Anspruch auf ein Geheimnis aufzugeben, wenn er in der Schule der Wissenschaft weiter Platz haben will, und er besteht dann selbst wieder aus zwei Teilen, einem „aus der Philologie abgerissenen Stück" und einem „Kapitel aus der Geschichte". Die praktische Theologie wird dem Volkslehrer, dem Prediger zugeteilt, der ein Vermittler zwischen dem höheren Stand der Gelehrten und dem niederen Stand des Volkes ist. Bei diesem Vermittlungs- und Bildungsgeschäft soll er an die „biblischen Bücher anknüpfen" und aus ihnen den „Inhalt echter Religion und Moral entwickeln", wobei nicht so wichtig ist, „ob die biblischen Schriftsteller es wirklich so gemeint haben, wie sie dieselben erklären". Für diese Tätigkeit ist durchaus keine besondere fachwissenschaftliche Ausbildung nötig. Es genügen das in der Schule Gelernte und „von dem gesamten wissenschaftlichen Umfang die allgemeinsten Resultate und das Vermögen, erforderlichenfalls durch Nachlesen sich weiter zu belehren". Seine eigentliche Kunst ist die der Popularität und „die Übungen derselben . . . sind der wissenschaftlichen Schule, welche den szientifischen Vortrag beabsichtigt, entgegengesetzt; darum von ihr abzusondern und am schicklichsten den ausübenden Volkslehrern zu übertragen". „Das eigentliche Genie für den künftigen Volkslehrer ist ein frommes und Menschen und besonders das Volk liebendes Herz." Dies ist jedenfalls eine merkwürdige Parallele (Johann Gottlieb Fichte. Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. In: Die Idee der deutschen Universität. Darmstadt 1956. 159/161).

[45] Antweiler, a. a. O., 349; ähnlich Karl Rahner, a. a. O., 352: „Die Identifikation von Ausbildung zum Seelsorger und zum wissenschaftlichen Theologen muß aufgehoben werden"; und Josef Maria Reuß, Priesterliche Ausbildung heute. In: Wort und Wahrheit, 9 (1954), 102 f.

[46] Reuß, a. a. O., 102 f. Auch Antweiler betont: „Nicht jedes Forschungsfach soll auch Pflicht- und Prüfungsfach sein", a. a. O., 416.

[47] Vgl. Karl Rahner ausführlich, a. a. O., 348/359.

Als zeitliches Ausmaß der von allen geforderten Pflichtvorlesungen könnte man sich etwa 15 bis 18 Wochenstunden vorstellen. Anton Antweiler sieht in einem ersten Plan für die ersten Semester 12 Wochenstunden, in einem zweiten Plan für das 5. Semester sogar nur 8, für das 9. und 10. Semester 16, sonst 12 Stunden, nämlich immer nur je 4 Wochenstunden für drei Fächer vor[48]. Auf diese Weise bekämen nicht nur die Professoren Zeit für Spezialvorlesungen, sondern auch die Hörer bekämen Zeit, diese sowie die Seminare und Übungen zu besuchen und vor allem den gehörten Stoff auch zu verarbeiten, was bei 24 Pflichtvorlesungen und kaum 12 Studierstunden sicher nicht möglich ist. In Deutschland hat nach Antweilers Aufstellung Regensburg den höchsten Durchschnitt von 22,7 Pflichtwochenstunden im Semester, den niedrigsten Tübingen mit 16,6 Wochenstunden im Semester. Die österreichischen Zahlen sind noch höher. Hier beträgt der Höchstdurchschnitt 24 Wochenstunden in Klagenfurt, der Mindestdurchschnitt 21,6 Wochenstunden in Wien. Dabei kommt man in einer österreichischen Lehranstalt zweimal auf 29 Wochenstunden, in zwei Lehranstalten zweimal auf 28 Wochenstunden, in drei Lehranstalten zweimal auf 27 Wochenstunden.

2. Auch die theologische Grundausbildung muß „eine wirklich wissenschaftliche Ausbildung sein", die „der heutigen Zeitlage Rechnung trägt[49]".

Gemeint ist hier – wir sprechen ja zunächst für europäische Verhältnisse – ein wissenschaftliches Niveau, wie es an europäischen hohen Schulen üblich ist. Wollte man allgemein sprechen, könnte man vielleicht heute noch sagen: eine wissenschaftliche Ausbildung, die dem Hochschulniveau der betreffenden Nation entspricht. Doch werden solche Einschränkungen bei dem notwendigerweise bald vorhandenen gleichen Weltniveau der hohen Schulen nicht mehr lange nötig sein.
Wir plädieren also hier für eine allgemeine akademische theologische Priesterbildung, und zwar unabhängig davon, ob diese Bildung an Theologischen Fakultäten oder an Philosophisch-Theologischen Diözesan- oder Ordensschulen vor sich geht, weil wir der Meinung sind, daß die aus diesen Anstalten hervorgehenden Priester vor nicht geringere Anforderungen gestellt werden als die aus Theologischen Fakultäten hervorgehenden. Wir plädieren allerdings auch dafür, daß an allen diesen Schulen die Voraussetzungen für eine echt akademische Bildung geschaffen werden einschließlich eines als qualifiziert nachgewiesenen, also habilitierten Lehrkörpers. Freilich ist eine gewisse Akzentverschiebung zwischen den theologischen Universitätsfakultäten und den rein kirchlichen Hochschulen hinsichtlich Berufsausbildung oder wissenschaftlicher Nachwuchsbildung, hinsichtlich Lehre oder Forschung möglich, schon weil an den Universitäten oft eine größere Zahl von Professoren, Lehrbeauftragten und Assistenten, bessere Lehr- und Lernmittel, vielleicht auch eine bessere wissenschaftliche Organisation und vor allem der Kontakt, der Dialog und die geistige Befruchtung seitens anderer Fakultäten und damit seitens der Welt überhaupt wenigstens als Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Grundsätzlich aber sollte an allen theologischen Schulen Lehre und Forschung betrieben werden, weil sonst einfach das Niveau nicht zu halten ist und die Anstalt bald zu einer bloßen Fachschule herabsinken müßte; als solche aber würde sie dann bald nicht mehr fähig sein, jenen theologischen Bildungsgrad zu vermitteln, den der Priester von heute jedenfalls braucht. Das gilt auch dann, wenn eine Anstalt keine oder nicht alle akademischen Grade selbst verleihen kann[50].

---

[48] Antweiler, a. a. O., 412, 420.
[49] Reuß, a. a. O., 100 f.
[50] Fries, Die theologischen Studien, a. a. O., 529, 543 f. Zur diesbezüglichen evangelischen Auseinandersetzung vgl. Andersen. Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem, a. a. O., 504, 508.

Doch wie verstehen wir diese akademische Bildung? Karl Rahner hat gewiß recht, wenn er sagt, daß ein akademischer Unterricht eigentlich – vielleicht würde man besser sagen: auch – das Ziel haben müßte, „in dem betreffenden Fach jemanden so zu belehren und so auszubilden, daß er in die Front der Mitforscher in diesem Fach einrücken kann[51]", und daß „wissenschaftlich arbeiten" heiße „in methodisch richtiger Weise beitragen zur Erarbeitung neuer Erkenntnisse" auf dem betreffenden Wissensgebiet[52]. Darin besteht ja die Krise der Universität und überhaupt der hohen Schulen, daß Lehre und Forschung immer mehr auseinanderfallen und daß der Vorrang der reinen Theorie, der unmittelbaren Wahrheitsfindung und damit der eigentlichen Bildung vor der reinen Fach- und Berufsausbildung zu schwinden beginnt. Wenn aber unsere Hohen Schulen tatsächlich zu bloßen Fachschulen werden, dann haben sie ihre eigentliche Aufgabe sicherlich verraten. Anderseits waren die Hohen Schulen einschließlich der Universitäten in einem gewissen Ausmaß immer auch berufsvorbereitende Schulen. Heute müssen sie es aus inneren und äußeren Gründen mehr denn je sein, und es ist gar nicht abzusehen, wie sich das ändern sollte. Wahrscheinlich brauchen unsere Hohen Schulen auch die breite Basis jener vielen Studenten, die zunächst nur ihre Berufsausbildung suchen, um daraus überhaupt erst jene Wenigen finden, gewinnen und dann weiterbilden zu können, die die Forschung weiter treiben. Die Gesellschaft von heute kann es sich nämlich gar nicht mehr leisten, die Findung dieser immer wenigen Hochbegabten mehr oder minder dem Zufall zu überlassen. Im übrigen ist zu bedenken, daß es immer nur ganz wenige waren, die dieses Höchstziel der Hohen Schulen erreicht haben und erreichen, wie auch Rahner zugibt[53], daß mit den Vielen, die es eben nicht erreichen und gar nicht erreichen können oder wollen, auch etwas geschehen muß und daß sie nicht einfach als notwendiger Abfall angesehen werden können, und zwar nicht nur, weil das unmenschlich wäre, sondern weil sich die Gesellschaft das einfach nicht leisten kann, da wir sie ja in den einzelnen Sparten notwendigst brauchen. So hat sich tatsächlich bereits ein Mittelweg entwickelt und er wird weitergegangen werden müssen, und zwar so, daß man einerseits die Berufsausbildung von allem überflüssigen Ballast befreit, der ihr eher hinderlich als förderlich ist, daß man aber anderseits auch alles tut, um allen dazu Fähigen und Berufenen alles zu vermitteln, was sie brauchen, um dann selbständig an der wissenschaftlichen Forschung, am Prozeß der unmittelbaren und schöpferischen Wahrheitsfindung teilzunehmen. Dazu scheint aber nötig, daß alle, auch die, die – wenigstens zunächst – nur eine „akademische" Berufsausbildung suchen, mindestens auf dem ihnen am meisten liegenden Fachgebiet soweit mit der eigentlichen Forschung bekannt werden, daß der Eros zur Wahrheit und zur Theoria[54] in ihnen wachgerufen werden kann und daß sie sich dabei prüfen können, ob die Beschäftigung mit dieser Theoria nicht überhaupt ihr Weg ist; außerdem scheint dazu nötig, daß allen wenigstens das allgemeine technische Rüstzeug für ein wissenschaftliches Arbeiten vermittelt und der Umgang damit ermöglicht werde, damit sie es dann schon bereit haben, wenn sich Lust, Fähigkeit und Möglichkeit dazu zeigt und ergibt, was sich ja alles bei vielen erst im Laufe der Zeit – mitunter erst nach längerer praktischer Berufsausübung – einstellt, und damit sie es vor allem bereit haben, wenn ihr Beruf selbst eine gründlichere Auseinandersetzung erfordert, weil es eben Berufe gibt, die mehr brauchen als ein bloßes Bekanntmachen mit einigen Ergebnissen der Wissenschaft.

---

[51] Karl Rahner, a. a. O., 345.
[52] Karl Rahner, a. a. O., 349.
[53] Karl Rahner, a. a. O., 352.
[54] Vgl. Josef Pieper, Was heißt akademisch? München 1952.

Überlegungen in dieser Richtung geschehen übrigens schon in vielen Disziplinen. Man denke nur an die Bestrebungen zur Einführung eines Diploms, das einfach den positiven Abschluß des normalen Bildungsganges bestätigt, und zur Erschwerung des Doktorgrades, der eben eine auf dem normalen Bildungsgang aufbauende vertiefte wissenschaftliche Weiterbildung krönen soll. An verschiedenen, vor allem an technischen Hochschulen ist ein ähnliches System schon durchaus üblich.
Auf die Theologie übertragen, in der es ja auch zunächst um Ausbildung von Seelsorgern und nicht von Wissenschaftlern geht, würde das bedeuten, daß alle künftigen Priester dazu angeleitet und dahin geführt werden müssen, daß sie „wissenschaftlich arbeiten und sich mit theologischen Problemen und der Problematik des religiösen Lebens wissenschaftlich befassen können". Josef Maria Reuß begründet das schon damit, daß heute jedem Seelsorger eine Fülle von Problemen begegnet, die er nur dann bewältigen kann, wenn er zu eigener geistiger Auseinandersetzung mit ihnen fähig ist, also in seiner Ausbildungszeit zum Erfassen solcher Probleme und zu ihrer wissenschaftlichen Bewältigung, zur Rechtfertigung seiner Positionen und zur Überprüfung anderer hingeführt wurde[55]. Auch Heinz Horst Schrey spricht von der Forderung, bei aller Stoffbeschränkung und bei aller Bezogenheit auf den kommenden Beruf dürfe „auf keinen Fall die Radikalität des wissenschaftlichen Fragens in der Theologie aufgegeben und das Leitbild der kirchlichen Praxis unkritisch zum Maßstab des Studiums gemacht werden[56]".

Wie soll nun diese Wissenschaftlichkeit der Grundausbildung erreicht werden? Zunächst durch die theologische Qualität der im Rahmen der Grundausbildung gehaltenen Pflichtvorlesungen. Hier handelt es sich keineswegs um eine „billigere" Theologie, sondern um eine von Lehrern dargebotene, die so über dem Stoff stehen, daß sie eine auf der Höhe der theologischen Forschung stehende und doch auf die Verkündigung in dieser Zeit ausgerichtete Auswahl aus dem ungeheuren Stoffgebiet, und hier vertieft, bieten können. Karl Rahner stellt sich eine „relativ eigenständige Weise der lehrenden Vermittlung des Glaubens an seine Verkünder und Bezeuger vor", wenngleich natürlich auch nicht eine „fertige Ausbildung für alle notwendigen Arten von heutigen Seelsorgern" geleistet werden kann; es handelt sich eben um Grundausbildung und nicht um Ausbildung von Spezialisten oder Fachseelsorgern, welche Fachausbildung es trotzdem neben, nach oder über jener Grundausbildung noch wird geben müssen[57].
Eine gewisse Garantierung einer wissenschaftlichen Grundausbildung wird ferner von einem entsprechend qualifizierten Professorenkollegium abhängen, das in der Lage ist, das Grundstudium auf Hochschulniveau zu halten. Karl Rahner betont mit Recht, daß die hier gemeinte Vermittlung einer seelsorgerischen Theologie vom Lehrer eher ein höheres als ein geringeres Niveau verlangt[58]. Das müßte mindestens in unseren und in anderen, auf ähnlicher Kulturstufe stehenden Ländern bedeuten, daß wenigstens für die definitive Besetzung der Hauptdisziplinen auch an den Theologischen Diözesan- und Ordensschulen die Habilitation an einer Theologischen Fakultät verlangt wird – Übergangsbestimmungen könnten die Einführung erleichtern. Dadurch würde zum Teil das Niveau, jedenfalls das Ansehen dieser Anstalten gehoben. Wenn die zuständigen Ordinarien den gewiß wenigen, aber doch vorhandenen überdurchschnittlich begabten Theologiestudenten und Priestern eine entsprechende wissenschaftliche philosophische oder theologische Ausbildung bzw. Sonderausbildung ermöglichen und sie dann auch entsprechend

[55] Reuß, a. a. O., 100.
[56] Schrey. Theologiestudium. In: RGG VI, 1962³, 839. Vgl. Ernst Käsemann, Kritik eines Reformvorschlages. EvTh 12 (1952/53), 246.
[57] Karl Rahner, a. a. O., 355/357.
[58] Karl Rahner, a. a. O., 360.

einsetzen, und wenn man sich nicht scheut, auch aus anderen Diözesen Lehrer zu berufen, wie dies die Studienkongregation schon vor Jahren angeregt hat, wird immer eine gewisse Auswahl ausgebildeter Leute vorhanden sein, die allein schon ein höheres Niveau ermöglicht. Sosehr es zu wünschen ist, daß die Seminarvorstehung aus der eigenen Diözese stammt, sowenig scheint das beim Professorenkollegium nötig zu sein. Es müßte natürlich auch regelmäßig streng überprüft werden, ob die für eine Hochschule notwendigen Voraussetzungen in den einzelnen Anstalten noch oder überhaupt gegeben sind. Unter Umständen müßten auch allzu kleine Anstalten, die das notwendige Niveau keinesfalls halten können, zusammengelegt werden, mag es sich nun um kleine Diözesan- oder Ordensanstalten handeln (vgl. c 1354 § 3).
Eine weitere Vertiefung zwar nicht der Wissenschaftlichkeit der Grundausbildung selbst, aber doch der Berufsausbildung der künftigen Seelsorger überhaupt, wird durch die für alle verpflichtenden Ergänzungen ihrer philosophisch-theologischen Grundausbildung erreicht. Davon sprechen die nächsten Thesen.

3. Jeder Theologiestudent soll verpflichtet werden, sich in einem, aber nur in einem, von ihm frei zu wählenden Fach eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung zu verschaffen und sie in einer eigenen Prüfung nachzuweisen.

Dieser über Karl Rahner hinausgehende Vorschlag von Reuß scheint von nicht geringer Bedeutung[59]. Die gemeinte wissenschaftliche Spezialausbildung müßte in Spezialvorlesungen und in einem wissenschaftlichen Seminar vor sich gehen. Dadurch wird jeder Theologiestudent genötigt, wenigstens in einem Fach, und zwar in dem ihm am meisten liegenden Fach, die Technik des wissenschaftlichen Arbeitens zu lernen und tiefer in die wissenschaftliche Theologie einzudringen. Dies scheint sogar die einzige Möglichkeit dafür zu sein: Die Theologie besteht ja aus sehr verschiedenen Disziplinen, von denen jede ihre Methode hat und von denen durchaus nicht jede Disziplin jedem gleich liegt und zugänglich ist, so daß es schlechthin unmöglich scheint, in allen Disziplinen eine wissenschaftliche Spezialausbildung zu erlangen. Natürlich bedeutet es eine gewisse Schwierigkeit, von allen Theologiestudenten wenigstens ein wissenschaftliches Seminar im Lauf ihrer Ausbildungszeit zu verlangen, da dadurch der Auslesecharakter der Seminarübungen gefährdet scheint. Doch wird die Belastung dadurch verringert, daß sich jeder nach seiner Neigung dazu melden kann und so auch eine gewisse Aufteilung und Auslese geschieht.
Außerdem sollte überlegt werden, ob nicht, wie es an deutschen Theologischen Hochschulen schon mitunter vorgesehen ist, jeder Theologiestudent zur Erlangung des Abschlußdiploms bzw. des Absolutoriums eine wissenschaftliche und während der Ferien zu verfassende Arbeit im Umfang von etwa 50 Seiten in einem von ihm frei gewählten Fach (in dem er auch das Seminar besucht?) nachweisen sollte; ob nicht außerdem der Besuch eines pastoraltheologischen Seminars verlangt werden und für ein etwa zu erneuerndes theologisches Lizentiat noch zusätzlich etwas gefordert werden sollte und was. Auf diese Weise scheint es auch am ehesten möglich, das wissenschaftlich-theologische Interesse zu wecken; hier kann der eine oder andere später anknüpfen, hier kann er sich weiterbilden, die Arbeit kann er vielleicht zu einer Dissertation ausbauen. Es wäre auch seelsorglich von nicht geringer Bedeutung, wenn es etwa in jedem Dekanat den einen oder anderen theologischen Fachmann auf dem oder jenem Gebiet gäbe, der nicht nur die Literatur verfolgt und ab und zu einen Artikel schreibt, sondern auch zu einer mitbrüderlichen Hilfe von seinem Fach her bereit ist. Mancher wird auf diesem Weg auch zur wissenschaftlichen Forschung kommen.

[59] Reuß, a. a. O., 103.

4. Es wäre zu überlegen, ob und wie auch eine seelsorgliche Spezialausbildung von jedem Theologiestudenten gefordert werden oder doch ihm dringend angeraten werden sollte, etwa nach freier Wahl in den höheren Semestern, wenigstens dem, der sich für keine wissenschaftliche Spezialausbildung entscheidet.

Dazu müßten entsprechende Möglichkeiten für eine Einführung in die Großstadtseelsorge, in die Arbeiter- und Betriebsseelsorge, in die Landseelsorge und ähnliches geboten werden, wohl auch Möglichkeiten zum Kennenlernen der konkreten Arbeit und zur Einübung. Karl Rahner weist darauf hin, daß solche Dinge in anderen Berufen längst Selbstverständlichkeit sind und daß es auch in der Seelsorge mehr üblich werden müßte, im Bedarfsfall jemanden an den Spezialisten zu weisen, wie es der praktische Arzt nicht für entwürdigend hält, in bestimmten Fällen seine Patienten zum Facharzt zu schicken[60]. Manches ist hier in manchen Diözesen schon in Übung. Die Form wird verschieden sein können. Mit Recht warnen manche davor, solche Ausbildungen für ein besonderes Seelsorgegebiet zu früh zu beginnen. Jedenfalls müßten Fixierungen vermieden werden, die dann alles nur noch unter einer bestimmten Brille sehen lassen; es dürfte sich nur um ein Zusätzliches handeln und es dürfte nicht die Ausbildung auf die allgemeine Seelsorge hin vernachlässigt werden, da man ja doch niemandem sagen kann, wo er einmal arbeiten wird.

5. Die wissenschaftliche Spezialausbildung geht über die normale und für alle verpflichtende theologische Grundausbildung hinaus bzw. baut auf ihr auf mit dem Ziel, Theologen heranzubilden, die zur selbständigen theologischen Forschung befähigt sind, das heißt zur methodisch richtigen Erarbeitung neuer Erkenntnisse auf dem Gebiet der Theologie.

Diese wissenschaftliche Ausbildung im engeren Sinn geht in Stufen vor sich, deren erste normalerweise zum Doktorat, deren zweite zur Habilitation führt. Bei dem Mangel an wirklichen Spitzenbegabungen muß es in normalen Situationen als schwere Gewissenspflicht der Verantwortlichen bezeichnet werden, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um diesen wenigen Begabten den Weg zur vollen wissenschaftlichen Ausbildung zu ermöglichen. Wie es sich heute kein seiner Pflichten bewußter Staat mehr leisten kann, die im Volk vorhandenen Talente verkümmern zu lassen, so auch die Kirche nicht. Auch hier handelt es sich letztlich um Gaben, die uns gegeben sind, „um die Heiligen für das Werk des Dienstes zu bereiten: zum Aufbau des Leibes Christi" (E 4, 13). Natürlich läßt sich wissenschaftliches Arbeiten nicht befehlen und es sollte auch nicht befohlen werden. Nicht wenige Fehlbesetzungen kamen schon dadurch zustande, daß man einfach Leute ohne irgendwelche wissenschaftliche Interessen, ohne Eros zur theologischen Forschung auf Lehrstühle brachte, auf denen sie nichts leisteten, wiewohl sie auf anderen Posten vielleicht hervorragende Seelsorger gewesen wären. Das können durchaus hochbegabte Menschen sein. Mit Nötigungen ist also nichts getan, Anregungen aber sind sehr wohl möglich, und den Willigen sollte man helfen. Eine dieser Hilfen ist schon eine „wissenschaftsfreundliche Atmosphäre in den Konvikten und Seminaren[61]".

Das gilt schon für die erste Stufe, für den Weg zur Promotion, den man im allgemeinen, das heißt, wenn nicht ernste Gründe des allgemeinen Wohles, etwa ein außerordentlicher kirchlicher Notstand, oder mangelnde Begabung dagegen sprechen, jedem ermöglichen sollte, der ihn gehen will. Ganz zu Unrecht wird darin oft ein Zeichen von Hochmut gesehen, und das wissenschaftliche Arbeiten wird gerade durch solche Mißdeutungen als „etwas Besonderes" herausgestellt[62].

[60] Karl Rahner, a. a. O., 355/357.

[61] Joseph Höffner, Erwägungen und Vorschläge zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie. Paderborn 1957, 13.

[62] Adolf Kolping, Einführung in die katholische Theologie. Münster 1960, 166.

Für die Kirche noch entscheidender ist der Weg zur zweiten Stufe, zur Habilitation. Joseph Höffner, der jetzige Bischof von Münster, der sich wiederholt mit der Frage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie beschäftigt hat, findet es mit Recht bedenklich, wenn „Hochschullehrer, die sehr viel Kraft und Zeit in ihre Ausbildung investiert haben, dann nur eine relativ kurze Zeit aktiv sein sollen". Es sei darum nicht zweckmäßig, begabte Doktoranden und Habilitanden neben ihrer eigentlichen wissenschaftlichen Tätigkeit mit zusätzlichen Aufgaben von seiten der Diözesen zu betrauen, wodurch Promotion und Habilitation oft um Jahre hinausgeschoben, wenn nicht gar vereitelt werden. Die Leute kommen dann zu spät und zu verbraucht auf die Lehrkanzel, können nicht mehr viel leisten und müssen bald wieder ersetzt werden[63]. Höffner warnt auch vor einer „allzu generellen Gleichsetzung priesterlichen Wirkens mit Seelsorgepraxis", wie er auch betont, daß sich „die Nachwuchs-Selektion" dem Umfang nach nicht auf die Aufrechterhaltung des theologischen Lehrbetriebs beschränken dürfe. Vielmehr sei es für die Kirche lebenswichtig, theologisch an den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit beteiligt zu bleiben und darum auch in der Seelsorge selbst über eine hinreichende Zahl wissenschaftlich qualifizierter theologischer Gesprächspartner zu verfügen[64]. Es ist sehr bedauerlich, daß der theologisch interessierte, ja publizierende Seelsorger und Pfarrer im katholischen Raum geradezu eine Seltenheit ist. Aber auch für Repetitoren- und Tutorenposten an Priesterseminarien, für Assistentenposten an unseren Fakultäten, für Doppelbesetzungen wichtiger Lehrkanzeln und natürlich auch für die normalen Berufungen würden auf diese Weise immer qualifizierte Leute zur Verfügung stehen. Dies alles aber ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Theologischen Fakultäten den mit Recht heute an sie gestellten Anforderungen überhaupt entsprechen können[65].

Die wissenschaftliche Spezialausbildung wird etwas später einsetzen müssen als die Grundausbildung und wird diese dann begleiten. Sie soll grundsätzlich jedem offenstehen, der die geforderten leistungsmäßigen Voraussetzungen erfüllt, und sie wird vor allem in Sondervorlesungen, in wissenschaftlichen Seminaren und in systemati-

---

[63] Joseph Höffner, Die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie Deutschlands vom 1. April 1955 bis zum 31. März 1961. In: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 4 (1963), 106.

[64] Joseph Höffner, Erwägungen und Vorschläge zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie. Paderborn 1957, 11. 6.

[65] Es sei in diesem Zusammenhang nur auf einige Feststellungen und Postulate der Studientagung zum österreichischen Katholikentag 1962 hingewiesen: „Die katholisch-theologischen Fakultäten sind nicht nur die Ausbildungsstätten der Theologen, sondern repräsentieren auch in erster Linie die wissenschaftliche Potenz der Kirche und haben eine unersetzbare Aufgabe für den Missionsauftrag der Kirche in der Welt. Dieser fordert auf höchster wissenschaftlicher Ebene in vielen und entscheidenden Grenzfragen die gegenseitige befruchtende Auseinandersetzung zwischen Theologen und Vertretern der anderen Wissenschaften. Darüber hinaus brauchen die intellektuellen Laien die Hilfe der wissenschaftlichen Theologen für die christliche Bewältigung der modernen technischen Welt, wie auch umgekehrt die Fachtheologen durch die Fragestellung der Laien für ihre Theologenunterweisung Gewinn haben. Die wissenschaftliche Qualität der Theologischen Fakultäten wird auf die Dauer nur gesichert sein, wenn sie sich unter denselben Bedingungen entfalten können wie die anderen Fakultäten (Ausbau und Vermehrung der Lehrkanzeln mit dem Ziel der Doppelbesetzung in den großen Fächern, Schaffung von Stellen für Assistenten und wissenschaftliche Beamte, letztere auch für Laien). Trotz dem großen unmittelbaren Opfer im Hinblick auf die Seelsorge schiene es wichtig, begabten Theologen und Priestern aus allen Diözesen die wissenschaftliche Arbeit und Spezialisierung zu ermöglichen, damit für Berufungen eine entsprechende Auswahl gegeben ist" (Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des österreichischen Katholikentages 1962. Innsbruck 1963, 123). „An den Universitäten und Hochschulen sollten Professoren theologische und philosophische Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten halten und in Spezialvorlesungen für andere Fakultäten die metaphysischen Probleme der betreffenden Wissenschaften behandeln" (Löscht den Geist nicht aus, a. a. O., 149).

schem und unter Anleitung durchgeführtem Selbststudium vermittelt werden[66]. Kolping warnt davor, durch die Spezialisierung die Grundausbildung oder gar die Vorbereitung auf das Priestertum zu vernachlässigen. Man solle deshalb nicht innerhalb der Grundausbildung zugleich eine Dissertation fertigstellen wollen, wohl aber könne man daran schon arbeiten[67].
Hinsichtlich der Promotion wäre noch zu überlegen und dann genau festzulegen – wenn möglich in ganz Österreich einheitlich –, wie viele Sondervorlesungen und Seminare nachzuweisen sind. Im allgemeinen sollten die Anforderungen für die Promotion eher gesteigert, jedenfalls die bestehenden Vorschriften streng angewendet werden. Die Rigorosen sollten „allseitiges theologisches Wissen" und „theologische Urteilsfähigkeit erweisen", für die Dissertation sollte wieder Druckzwang eingeführt werden, weil sich nur so Doktorand und Fakultät „der öffentlichen wissenschaftlichen Kritik stellen[68]". Rigorosen sollten in allen 4 Fachgruppen verlangt werden. Durch die jetzige Ordnung wird nur erreicht, daß wohl alle, die sich in der Bibelwissenschaft nicht zu Hause fühlen, darin dissertieren, um dem biblischen Rigorosum auszukommen, und daß ebenso kaum jemand in Dogmatik und Fundamentaltheologie dissertiert, weil er dafür nur bestraft wird und 4 Rigorosen durchzustehen hat, da das Dogmatikrigorosum auf jeden Fall zu machen ist. Zu überlegen wäre auch, ob nicht für das Bestehen eines Rigorosums positive Noten von allen 4 Prüfern gefordert werden sollten.
Auf die für die Habilitation nötigen Voraussetzungen ist natürlich mit besonderer Strenge zu achten. Zur Vertiefung der dazu nötigen Ausbildung ist der Besuch eines Spezialinstitutes für die betreffende Disziplin – wenn möglich im Ausland – nur zu begrüßen. Zu erwägen wäre, ob nicht als Voraussetzung für die Habilitation heute auch die Kenntnis des Französischen, vielleicht auch des Englischen verlangt werden müßte, da ein wissenschaftliches theologisches Arbeiten ohne irgendwelche Kenntnis dieser Sprachen, vor allem des Französischen, kaum mehr möglich ist. Nur am Rande sei bemerkt, daß überdurchschnittlich gute Besetzungen der theologischen Lehrkanzeln von selbst wieder begabte junge Menschen anziehen werden und so am ehesten mithelfen können, den vielbeklagten Rückgang von Spitzenbegabungen in unserm Priesternachwuchs einzuschränken, der sich in einer Bildungsgesellschaft besonders verhängnisvoll auswirken muß.

6. Die theologische Grundausbildung und die wissenschaftliche Spezialausbildung sollen nicht in zwei von Anfang an verschiedenen Ausbildungszügen durchgeführt werden, sondern am gleichen Institut und aufeinander aufbauend möglich sein[69].

Das würde also heißen, daß man die Ausbildung der künftigen Seelsorger schon räumlich nicht von der der künftigen Wissenschaftler trennen soll, indem man etwa die erste vorzüglich den Diözesan- und Ordensschulen, die letzte mehr den Universitätsfakultäten zuweist, sondern daß man an beiden Arten von Anstalten — wenigstens grundsätzlich — beides betreibt; das würde außerdem heißen, daß auch der künftige Wissenschaftler die theologische Grundausbildung durchzumachen

[66] Ähnlich Heinrich Kahlefeld, Gespräch über die Predigt. Katechetische Blätter – Jugendseelsorger (München), 82 (1957), 152. Neben eigenen Forschungslehrstühlen werden auch Gastvorlesungen und Kurse in Frage kommen. Auch auf die Möglichkeit hat man hingewiesen, Dozenten an mehreren Hochschulen einen Lehrauftrag über ein Spezialthema zu geben oder Kollegen aus anderen Fakultäten heranzuziehen.
[67] Kolping, Einführung in die katholische Theologie, a. a. O., 159.
[68] Kolping, Einführung in die katholische Theologie, a. a. O., 165.
[69] Diesen Modus schlägt auch Kolping als „Ideal eines modernen theologischen Studienaufbaues" vor (Einführung in die Katholische Theologie, 164); ähnlich Kahlefeld, a. a. O., 152. Auch Fries (Die theologischen Studien, a. a. O., 543) hält einen doppelten Kurs der Theologie, major und minor, weder für durchführbar noch für ratsam.

hat und nicht von vornherein in einen nur auf die Forschung hin ausgerichteten Bildungsgang treten soll. Auch Karl Rahner, der selbst eigentlich mehr dieser zweiten Alternative zuneigt, gibt zu, daß es grundsätzlich beide Möglichkeiten gibt[70]. Wir halten aus verschiedenen Erwägungen die erste Alternative für den günstigeren Weg und haben, wenigstens soweit es sich um die Weltpriesterausbildung handelt, gegen die zweite Möglichkeit ernste Bedenken.

Auf einiges sei hingewiesen: Man kann weder nach dem Philosophicum, wenn man überhaupt bei dieser Einteilung, die derzeit freilich vom Kirchenrecht gedeckt ist (c 1365), bleiben will, noch weniger natürlich nach dem Abitur der höheren Schulen sagen, wer für den seelsorglichen und wer für den wissenschaftlichen Ausbildungsgang geeignet ist. Die Zeugnisse der höheren Schulen sind hier durchaus nicht immer maßgebend: manchem „geht der Knopf erst später auf", manche waren einfach bequem, manche hatten nicht die richtige Führung, andere sind einfach einseitig begabt und konnten ihre Begabung an der Mittelschule vielleicht überhaupt nicht zeigen. „Wissenschaftliche Begabungen zeigen sich eigentlich erst in der Arbeit, im Seminar[71]." Auch besteht die Gefahr, daß sich fremde Bewertungsmaßstäbe einschleichen; daß die „braven", fügsamen, nicht auffallenden, vielleicht nur legalistischen, gar nicht sonderlich begabten, aber fleißigen Typen, die dem Präfekten des Knabenseminars keine Schwierigkeiten bereitet haben, zur Belohnung gleichsam für den wissenschaftlichen Kurs vorgeschlagen werden, die anderen aber, die vielleicht Schwierigkeiten und Probleme gehabt und gemacht haben, die Unbequemeren in den seelsorglichen Kurs abgeschoben werden. Wenn dann aus den Absolventen des wissenschaftlichen Kurses – und woher denn sonst? – die kommenden Theologieprofessoren, die Inhaber der entscheidenden kirchlichen Führungsstellen genommen werden, droht diesen Stellen geradezu eine negative Auslese, was nur verhängnisvolle Folgen haben könnte. Aber auch wenn man die Entscheidung dem einzelnen überläßt, ist das schwierig. Hochbegabte Menschen würden der wissenschaftlichen Theologie verlorengehen, weil sie sich einfach aus idealen – seelsorglichen – Gründen bedenkenlos für den seelsorglichen Kurs entscheiden würden; andere, ehrgeizige Streber, deren Begabung vielleicht nur in ihrer Einbildung lebt, würden sich wieder bedenkenlos dem wissenschaftlichen Kurs zuwenden. Ist aber die Entscheidung gefallen, kann man bei von vornherein verschiedenen Ausbildungszügen nur schwer wechseln und wird dann schon dabei bleiben und irgendwie fertig werden. Auch die zuständigen kirchlichen Autoritäten würden sich schwer tun. Sie können nicht von vornherein wissen, welche Verwendung sie in 5 oder 6 Jahren für den und jenen haben werden, was sie aber wissen sollten, sobald sie die Zustimmung für eine von vornherein wissenschaftliche Ausbildung geben. Die Folge würde sein, daß sie nur für die wirklich notwendigen Fälle vorsorgen und dann mit der Gefahr, nicht die richtigen Leute auszulesen und im Bedarfsfall wieder zuwenig Auswahl zu haben.

Im übrigen haben wir schon betont, von welcher Bedeutung es ist, daß auch der praktische Seelsorger wenigstens in einem ihm besonders liegenden Fach eine tiefere wissenschaftliche Ausbildung erfährt. Andererseits wäre es keineswegs wünschenswert, daß die zur wissenschaftlichen Laufbahn Bestimmten oder sich berufen Fühlenden von einer mehr auf die Seelsorge, auf die Verkündigung hin ausgerichteten Theologie ferngehalten werden. Nur wenige von ihnen werden sich tatsächlich hauptberuflich der Wissenschaft widmen können; aber auch den anderen kann es nur nützlich sein, wenn sie den seelsorglichen Aspekt nicht aus dem Auge verlieren, besonders wenn sie einmal in kirchlichen Führungsstellen, oder auch als Lehrer

---

[70] Karl Rahner, a. a. O., 352, 357/359.

[71] Fries, Die theologischen Studien, a. a. O., 543.

der Theologie tätig sind. Andernfalls würde die viel beklagte Kluft zwischen Theologie und Kerygma nur noch vertieft werden; denn schließlich müßte sich jede Theologie bewußt bleiben, daß sie vom Kerygma kommt und letztlich ihm dienen muß. Dieser Dienst wird jedenfalls sehr erschwert, ja oft unmöglich gemacht, wenn das Studium der Theologie nur Herrschafts- und Leistungswissen und nicht echtes Bildungswissen vermittelt, das bei der Theologie immer schon in die Nähe eines Erlösungs- und Heilswissens führen muß[72]. Auch Pius XII. mahnte in einer Ansprache die römischen Kleriker, ihre wissenschaftlichen Kenntnisse sollten nicht nur zum Erfolg im Examen dienen, sondern ihr ganzes Wesen unveräußerlich prägen und so der Verkündigung dienstbar werden[73].

Zu all dem sehen wir die Gefahr einer Zweiklassengesellschaft im Weltklerus nur dann vermieden – und sie muß vermieden werden –, wenn jedem Kleriker, der die leistungsmäßigen Voraussetzungen hat, grundsätzlich dieselben Möglichkeiten offen sind und wenn er nicht in einem Zeitpunkt, da weder andere ihn genügend kennen noch er selbst sich genügend kennt, auf eine Bahn gestellt wird oder selbst sich begeben muß, von der er nur schwer oder praktisch überhaupt nicht mehr zurück kann. Ein allen gemeinsames Grundstudium aber würde die Entscheidung hinausschieben und gäbe dem einzelnen die Möglichkeit, sich selbst zu prüfen und seine Neigungen und Eignungen besser kennenzulernen; hat er aber vielleicht ein für die wissenschaftliche Spezialausbildung gefordertes Fach – aus eigener Schuld – nicht belegt, kann er das bei Änderung seiner Einstellung verhältnismäßig leicht nachholen[74].

III. Der neue Studienplan.

Da die derzeit geltenden Studienpläne kaum eine mehr berufsvorbereitende theologische Grundausbildung für den kommenden Seelsorger im dargelegten Sinn vorsehen, wenngleich natürlich an die Doktoranden gewisse zusätzliche Anforderungen gestellt werden, wird es ohne gründliche Reform der Studienpläne nicht abgehen. Der Verfasser sieht sich natürlich außerstande, einen Gesamtreformplan vorzulegen, er möchte nur zur Belebung des Gesprächs auf einige, durchaus nicht alle Gesichtspunkte solch einer Reform hinweisen, soweit sie sich aus der bisherigen Diskussion zu ergeben scheinen. Einige der Gesichtspunkte brauchen wir nur noch zu erwähnen, weil sie uns schon in den bisherigen Überlegungen beschäftigten. Erst nach Sammlung der grundlegenden Gesichtspunkte sollten sich kleinere Kreise von Fachleuten für einzelne Fächer oder Fächergruppen zusammenfinden und konkrete Vorschläge von ihrer Sicht her machen[75]. Auch die Seminarerzieher sollten von ihrer Schau her solche Vorschläge erarbeiten. Erst dann könnte ein kleines Gremium beauftragt werden, auf Grund dieser Vorarbeiten einen neuen Studienplan für ein Land zu entwerfen, der dann freilich von den genannten Fachkreisen noch einmal kritisch beleuchtet werden müßte, ehe eine solche Studienreform Gesetzeskraft erlangt. Das scheint ein langwieriger Weg zu sein; aber die Sache ist wichtig genug, ihn zu gehen. Nichts wäre schlimmer als etwa sich damit

---

[72] Stenger, a. a. O., 114/137, 210/215.

[73] Sacerdotis Imago. n 220.

[74] Auch gegen die Maria-Theresianische Studienreform von 1752 wurde mit Recht eingewendet, daß „die Einteilung der Schüler in eine Fakultät der besser talentierten und eine solche der minder begabten vom pädagogischen Standpunkt aus zu verwerfen" sei, da dies notwendig zu gegenseitigen, für das theologische Studium unfruchtbaren Zänkereien und Spannungen Anlaß geben müßte (Robert Flüglister, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Basel 1951, 14).

[75] Hinsichtlich der Fundamentaltheologie hat kürzlich Kolping einen ersten Versuch gemacht: Adolf Kolping, Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht – Situation und Vorschläge. ThGl 54 (1964), 115/126.

zu begnügen, statt des in Österreich noch üblichen 10semestrigen philosophisch-theologischen Studiums nun ein 12semestriges (vgl. c 1365) einzuführen und die einzelnen Disziplinen entsprechend auszuwalzen. Wir haben im folgenden vor allem die normale, allen Theologen gemeinsame Grundausbildung vor Augen, wenn nicht ausdrücklich anderes gesagt ist.

1. In der für alle vorgesehenen pflichtmäßigen Grundausbildung ist die Vielfalt der Fächer einzuschränken.

Antweilers Übersicht der Studienpläne der Katholisch-Theologischen Fakultäten der Bundesrepublik Deutschland führt, wie schon erwähnt, 43 vortheologische und 55 theologische, also 98 verschiedene Fächer auf. In dieser Zahl sind gewiß die Wahlfächer und verschiedentlich auch Teilfächer, etwa des Kirchenrechtes, enthalten, aber die Zahl sagt immerhin genug[76]. Immer neue Fächer wachsen der Theologie zu. Manches, was bisher die höheren Schulen geleistet haben, aber nun nicht mehr oder nicht mehr in genügendem Ausmaß leisten, muß übernommen werden, wie etwa Latein, Griechisch u. ä. Aus der Entwicklung der profanen Wissenschaften ergeben sich neue oder im Umfang wesentlich vermehrte, für die Theologie jedenfalls höchst bedeutsame Hilfswissenschaften, wie Pädagogik, Psychologie, Soziologie und religiöse Volkskunde. Auch aus der Entwicklung der theologischen Wissenschaften selbst ergeben sich immer neue Ausfaltungen und Ausgliederungen, wie biblische Theologie, patristische Theologie, Dogmengeschichte, Missionswissenschaft, Liturgiewissenschaft, Pastoralmedizin, Konfessionskunde und Ökumenik[77], Religionswissenschaft.

Die Beschränkung wird vor allem durch die vorgeschlagene Unterscheidung von pflichtigem Grundstudium und freiwilligem Spezialstudium geschehen müssen und durch die damit zusammenhängende Beendigung der „Vermischung von Berufsvorbereitung und Forschung", von der Ausbildung des Seelsorgernachwuchses und des wissenschaftlichen Nachwuchses. Es kann für die theologische Forschung sehr bedeutsam sein, neue Fächer auszubauen und dafür auch Lehrkanzeln zu errichten; es dürfte aber daraus allein noch lange nicht die Notwendigkeit abgeleitet werden, deshalb auch neue Pflichtvorlesungen einzuführen. Antweiler fordert mit Recht „Raum für Forschungsprofessuren", aber „nicht jedes Forschungsfach soll auch Pflicht- und Prüfungsfach sein[78]". Auch die bestehenden kirchlichen Vorschriften gehen schon in diese Richtung. So verweist Pius XII. in seiner Ansprache an die Kleriker Roms auf die schon in der Constitutio Pius' XI. „Deus scientiarum Dominus[79]" gemachte Unterscheidung zwischen den Hauptfächern, zu denen sich die Hilfswissenschaften gesellen, und den Spezialfächern. Daran müsse sich auch die Lehrpraxis gewissenhaft halten. Die Hauptfächer müßten im Unterricht und in den Prüfungen den ersten Platz einnehmen und im Mittelpunkt der Studien stehen; die Spezialfächer hingegen sollten in den Vorlesungen und Übungen die Hauptfächer begleiten und ergänzen, aber „ohne allzu viel Zeit und Arbeit in Anspruch zu nehmen und ohne das gründliche und wirklich maßgebende Studium der Hauptdisziplinen im geringsten zu beeinträchtigen[80]". Dabei kann eine ausführliche Einführung in solch ein Spezialfach für den wissenschaftlichen Nachwuchs in jenem Fach durchaus bedeutsam sein.

---

[76] Antweiler, a. a. O., 332/344.

[77] „Die Konfessionskunde sollte als ökumenische Symbolik, eventuell in Verbindung mit der Kirchenkunde als eigene, an wichtiger Stelle einzuordnende Hilfswissenschaft aller Fächer gelehrt und geprüft werden" (Wilhelm Dantine. Konfessionskunde – eine Unterabteilung systematischer Theologie? Theologische Zeitschrift (Basel), 18 (1962), 53).

[78] Antweiler, a. a. O., 348, 416.

[79] AAS 23 (1931), 241/262.

[80] Sacerdotis Imago. n 218.

Der innere Gesichtspunkt solch einer Beschränkung der Fächer müßte der Gedanke der Einheit, der Mitte und der Ganzheit sein. Dabei kann es sich freilich als notwendig erweisen, manche Fächer zu erweitern und im Konzert der Disziplinen mehr als bisher hervortreten zu lassen. Was unter allen Umständen vermieden werden muß, ist der „didaktische Materialismus", der glaubt, die Vermehrung des Wissensstoffes allein schaffe schon theologische Bildung[81]. Forderung wäre also „Konzentration des Studiums auf die theologischen Hauptfächer", natürlich einschließlich der Bibelwissenschaften[82]. Man wird sich darum entschließen müssen, manche Spezial- und Nebenfächer aus dem Pflichtvorlesungsprogramm zu streichen und die wirklich entscheidenden Probleme in den Pflichtvorlesungen der Hauptfächer zu behandeln bzw. entsprechend auf sie hinzuweisen.

Immer nachdrücklicher wird gefordert, die hebräische Sprache nur noch als fakultatives Fach zu pflegen und bloß für die Promotion zu fordern. Die erworbenen Kenntnisse seien meist tatsächlich mehr als bescheiden und würden zudem schnellstens wieder vergessen, wenn keine Übung da ist. Wenn man sich darum nicht entschließen könne, die Sprache des Alten Testamentes so zu lehren und zu verlangen, daß man tatsächlich damit etwas anfangen kann, solle man lieber gleich davon Abstand nehmen. Eine intensivere Beschäftigung mit Hebräisch wird noch dadurch erschwert, daß ja auch die Latein- und Griechischkenntnisse immer mehr zurückgehen und erst während der Hochschulzeit nachgeholt werden müssen. Es ist beachtenswert, daß der Verzicht auf Hebräisch mit Berufung auf den Studiengang in den meisten angelsächsischen Ländern auch im evangelischen Raum immer nachdrücklicher gefordert wird[83], wogegen sich freilich auch heftige Proteste erheben[84]. Dabei kann man den Kritikern ernste Gründe nicht absprechen: das alttestamentliche Bibelstudium müßte sich praktisch auf ein Einführungskolleg und auf eine Theologie des Alten Testamentes beschränken, da eine eigentliche Exegese nicht mehr möglich wäre; die Einsicht in das hebräische Denken zum Unterschied etwa vom griechischen ginge verloren, wobei freilich gesagt werden muß, daß gerade diese Einsicht auch bisher selten vermittelt wurde und vielleicht auch ohne unmittelbares Sprachstudium in etwa vermittelt werden könnte. Mit Recht wurde bemerkt, daß man auch das neutestamentliche Griechisch ohne das Hebräische nicht richtig verstehen könne.

Mitunter wird bereits die Meinung vertreten, auch das Griechische werde man bei dem Rückgang der humanistischen Gymnasien in der normalen Grundausbildung bald nur noch als fakultativ, wenn auch sehr wünschenswert, halten können, und man müsse von einem historisch bedingten „Humanistenleitbild" Abschied nehmen und auch einen „fallweisen Verzicht des Griechischen" in Kauf nehmen, wenn durch solche Anforderungen die unmittelbare theologische Ausbildung zu sehr belastet wird[85]. Das ist gewiß sehr nüchtern gedacht, aber man kann nur hoffen, daß wir nicht bald wirklich so weit sind. Denn es muß uns klar sein, daß dies schon ein bedeutender Schritt in der Richtung zur bloßen theologischen Fachschule wäre und daß es keinen geringen Verlust auch für den neutestamentlichen Verkünder bedeutete, wenn er auch den Urtext des neutestamentlichen Wortes Gottes nicht mehr zur Hand nehmen könnte und nur noch auf mehr oder minder gute Übersetzungen angewiesen wäre. Wie soll denn eine neutestamentliche Exegese aussehen?

---

[81] Fries, Die theologischen Studien, a. a. O., 535/543.

[82] Kahlefeld, Gespräch über die Predigt, a. a. O., 152.

[83] Wilhelm Hahn und Hans Heinrich Wolf, Reform des Theologiestudiums. Monatsschrift für Pastoraltheologie 41 (1952), 136 f.

[84] Friedrich Baumgärtel, Zur Reform des Theologiestudiums. Monatsschrift für Pastoraltheologie, 42 (1953), 73/75. Ernst Käsemann. Kritik eines Reformvorschlages. EvTh 12 (1952/1953), 253 f.

[85] Kolping, Einführung in die katholische Theologie, a. a. O., 163.

Man sollte darum ernstlich überlegen, ob nicht entsprechend unserem heutigen Verständnis für die Bedeutung der Schrift und des Rückgriffs auf den Urtext im c 1364 n 2 auch das Erlernen der griechischen Sprache nahegelegt werden sollte. Das Latein hält man meist noch für unumgänglich – mindestens im Bereich der lateinischen Liturgie. Ohne Zweifel wird man aber bald für Latein und Griechisch, wie man es ja zum Teil schon tut, entsprechende Sprachkurse zum Erlernen und Vervollkommnen bieten müssen, wenn die Forderungen nach Kenntnis dieser beiden antiken Sprachen mehr als papierene Forderungen sein sollen.

2. Auch innerhalb der einzelnen verbleibenden Pflichtfächer ist eine gründliche Stoffbeschränkung im Sinne von Entlastung, Konzentration und Vertiefung zu überlegen.

Offenkundig wird da und dort nicht wenig toter Ballast mitgeschleppt, der für den Seelsorger wenig ergiebig ist. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von „formalscholastischer und historizistischer Gelehrsamkeit" und verweist darauf, in „welcher (relativ) übertriebenen Breite manche dogmatische Themen ausgebreitet werden, während andere, die in der Dogmatik sehr wichtig wären, ganz ausfallen[86]". Dabei verlieren die Hörer nicht selten den Überblick und „sehen vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr". Auch eine gewisse Enthistorisierung wird vorgeschlagen. Der Seelsorger braucht die Geschichte der betreffenden Disziplinen und ihrer jeweiligen Probleme nicht in extenso; ihm wird ein Überblick sogar nützlicher sein. Es ist weder möglich noch notwendig, daß der Schüler alles weiß, was der Lehrer weiß; der Lehrer weiß es nämlich auch nur in seinem Fach, der Schüler aber hat über mehrere Fächer Bescheid zu wissen. Eine Einführung in Spezialprobleme eines Faches kann für die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses bedeutsam, für den Seelsorger jedoch belanglos sein. So wäre doch sehr zu überlegen, ob nicht ein Überblick über die Religionsgeschichte oder auch ein Überblick über die Geschichte der Philosophie in Verbindung mit einer Einführung in das Philosophieren überhaupt als Pflichtvorlesung völlig genügen würde, anstatt einer ausführlichen Darlegung der einzelnen Epochen dieser Geschichte, die dem normalen Hörer eine Gesamtschau mehr erschwert als erleichtert; ob nicht auch unsere Kirchengeschichte in der Hauptvorlesung eine gewisse Reduzierung vertrüge und sich dann sogar mehr als Ideengeschichte verstehen könnte. Ja es wäre zu überprüfen, ob nicht manche Entrümpelungen selbst in Dogmatik und Moraltheologie vorgenommen werden könnten, wodurch dann dem Lehrer die Möglichkeit zu Spezialvorlesungen aus seinem Forschungsgebiet gegeben würde.
Die Vorlesungen selbst könnten auch dadurch eine gewisse Entlastung erfahren, daß man für einen völlig problemlosen Lernstoff einfach auf ein gutes Lehrbuch verweist. So scheint es beispielsweise dem Verfasser überflüssig, den in Lechners „Liturgik des römischen Ritus" gebotenen Stoff in der Vorlesung zu behandeln; diesen kann man mit weniger Zeitverlust aus dem Buch lernen[87]. Statt dessen würde man Zeit gewinnen, sich etwa mit einer Theologie der Liturgie, mit den Grundbegriffen und Grundproblemen der Liturgiewissenschaft und der Liturgie von heute zu beschäftigen. Wilhelm Hahn und Hans Heinrich Wolf verweisen auf die in Schweden übliche Gewohnheit, einen gewichtigen Teil der Ausbildung dem eigenen Studium zuzuweisen, und zwar auf Grund von empfohlenen Lehrbüchern und unter der persönlichen Beratung des Lehrenden. Das würde auch ein persönlicheres Verhältnis von Lehrer und Schüler mit sich bringen, und der Student würde lernen, mit wissenschaftlichen Büchern umzugehen und selbständig zu arbeiten[88].

---

[86] Karl Rahner, a. a. O., 354, 360.
[87] Joseph Lechner, Liturgik des römischen Ritus. Freiburg/Br. 1953[6].
[88] Reform des Theologiestudiums. Monatsschrift für Pastoraltheologie, 41 (1952), 135.

3. Das allseitige Unbehagen hinsichtlich der theologischen Studien scheint auch eine Neugruppierung der verschiedenen vortheologischen und theologischen Fächer zu fordern

Der Rautenstrauchsche Studienplan von 1774, auf den unsere Studienpläne noch weithin zurückgehen, sieht drei Gruppen von Fächern vor: die Vorbereitungs- und Hilfswissenschaften, worunter Enzyklopädie, Kirchengeschichte, hebräische Sprache, Hermeneutik des Alten und Neuen Testamentes, Patristik und theologische Literaturgeschichte aufgezählt werden; die theoretische Theologie mit Dogmatik, Moraltheologie und Kirchenrecht; endlich die praktische Theologie, die zeigen soll, wie man die Theorie im Leben anwendet, mit Pastoraltheologie und Polemik. Die drei Gruppen sollten tatsächlich auch nacheinander gelehrt werden, so daß die Vorbereitungs- und Hilfswissenschaften die ersten beiden Jahre ausfüllten, die theoretische Theologie das dritte und vierte theologische Jahr und die praktische Theologie den fünften Jahrgang[89]. Abgesehen davon, daß wir heute etwa die Bibelwissenschaft alles eher als unter die Vorbereitungs- und Hilfswissenschaften einreihen würden, finden wir in der eigentlichen Theologie mit etwas anderen Worten und einigen kleinen Umstellungen bis in unsere Tage dasselbe System wieder, ob man nun von historischen, systematischen und praktischen Disziplinen spricht, oder vom Werden, der Weitergabe und dem Weiterleben der christlichen Offenbarung, oder von den vorbereitenden Hilfswissenschaften, den Stammdisziplinen und den ausführenden Hilfswissenschaften (praktische Theologie[90]), oder, wie theologisch schon weit tiefer Anton Graf sagte, vom wissenschaftlichen Selbstverständnis der Kirche hinsichtlich ihrer Vergangenheit, ihres unabänderlichen Wesens und ihres sich in die Zukunft hinein Erbauens[91]. Einiges hat sich natürlich im Laufe der Zeit geändert. Die Disziplinen haben sich vermehrt; die Polemik hat sich zur Fundamentaltheologie gewandelt und vor die Stammdisziplinen hineingeschoben. Zu den vorbereitenden Fächern kam unter anderen vor allem die Philosophie hinzu, die das geltende Kirchenrecht als zweijährigen Kurs vorschreibt (c 1365 § 1) und von der die Durchführungsbestimmungen zur Apostolischen Constitutio „Deus scientiarum Dominus" ausdrücklich sagen, daß ihr der vierjährige theologische Kurs folgen müsse[92]. Wie Antweilers Übersicht zeigt, ist aber der fortschreitende Aufbau der heutigen Studienpläne in Deutschland immer noch derselbe[93], für Österreich zeigt unsere Zusammenstellung das gleiche, wenn auch etwas aufgelockertere Bild.

Der übliche Aufbau entbehrt nun gewiß nicht der Logik, aber durch die Vielfalt der Fächer, Teilfächer und Unterdisziplinen kommt dem Studenten die Logik gar nicht mehr zum Bewußtsein. Er sieht sich einer verwirrenden Fülle gegenüber und sieht die Zusammenhänge kaum mehr[94]. Eichholz spricht von einem „Auseinanderbrechen der Theologie in ihre einzelnen Fächer[95]". Bei einzelnen Disziplinen wird der Zusammenhang mit der Theologie kaum mehr empfunden, geschweige denn, daß sie selbst als Theologie empfunden würden. Außerdem ist der Aufbau wohl logisch, aber weniger psychologisch und pädagogisch. Von daher kommt eine weitere Schwierigkeit: die Teilung in philosophische, besser vortheologische, und theologische Disziplinen begegnet immer stärkerer Kritik. Die Philo-

---

[89] Franz Dorfmann, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung. Wien 1910, 74 f.

[90] Vgl. Kolping, Einführung in die katholische Theologie, a. a. O., 132/139.

[91] Anton Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie. Tübingen 1841, 4 f. 8. 125. 143.

[92] Ordinationes der S. C. de Seminariis et studiorum Universitatibus v. 12. 6. 1931, AAS 23 (1931), 269.

[93] Antweiler, Die Studienpläne, a. a. O., 334/343.

[94] Vgl. Stenger, a. a. O., 152/158.

[95] Eichholz, Reform des theologischen Studiums oder Reform der Theologie. EvTh 13 (1953), 14.

sophie wird kaum als Vorbereitung auf die Theologie empfunden, ja eher als Belastung. Nicht wenige Studenten äußern sich bitter enttäuscht, daß sie so lange Zeit in der Vorhalle der Theologie festgehalten und von allem ferngehalten werden, was sie eigentlich zum Theologiestudium getrieben hat[96].

Am eingehendsten hat sich, soweit wir sehen, Antweiler mit der Neuordnung der Studienpläne in letzter Zeit beschäftigt. Er macht zwei Vorschläge: eine zeitliche und eine zeitliche und zugleich sachliche Umordnung. Nach dem zweiten radikalsten Plan sollten überhaupt nur die theologischen Fächer Lehrgebiet sein. Diese faßt er in 5 Gruppen zusammen: Bibelwissenschaft, Glaubenswissenschaft bzw. Glaubenslehre (Dogmengeschichte, Dogmatik und Fundamentaltheologie), christliche Lebenslehre (Lebensalter, Lebenskreise, Seelsorge, also Moral- und Pastoraltheologie), Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Das eigentliche Studium dauert 11 Semester. Im Semester sind 12 Wochenstunden vorgesehen, im fünften nur acht, im neunten und zehnten 16. Dadurch bleibt dem Studenten genügend Zeit, sich an anderen Fakultäten umzusehen und parallel etwas anderes zu studieren, wie Sprachen, ein Gebiet der Philosophie, Geschichte. Allgemeinbildung müsse von den höheren Schulen her vorausgesetzt werden; was dort nicht geleistet wird, könne nicht zusätzlich den Hochschülern aufgelastet werden. Was ernsthaft an Nichttheologischem gebraucht werde, solle an den entsprechenden Fakultäten gehört werden. Antweiler nimmt die Tatsache, daß das Studium der Theologie heute nicht mehr auf dem humanistischen Gymnasium aufbauen kann, zur Kenntnis und stellt dazu fest: „Weder kann man annehmen, daß Hebräisch, Griechisch und Lateinisch die einzigen Zugänge zur theologischen Wissenschaft sind, noch daß die nichthumanistischen Schüler weniger zur Frömmigkeit und Seelsorge geneigt und geeignet sind. Überdies sinkt der Anteil der humanistisch vorgebildeten Abiturienten ständig ab. Die Randfächer sollten, soweit notwendig, in die Hauptfächer, besonders bei Kirchengeschichte und Lebenslehre, einbezogen werden. Sondergebiete sollten außerhalb des Normalplanes gelesen und nicht in den Prüfungen verlangt werden[97].

Dem interessanten Vorschlag dürften wohl auch grundsätzlich-sachliche Schwierigkeiten entgegenstehen, von den praktischen abgesehen, die Antweiler selbst andeutet. Das von allen geforderte Grundstudium ähnelt doch schon sehr einem Fachschulbetrieb oder könnte zum mindesten leicht in diese Richtung gehen, vor allem, wenn nicht die geeigneten Professoren zur Verfügung stehen. Anderseits werden die Hörer wohl überfordert, wenn man ihnen zumutet, alles was sie an vortheologischen Fächern brauchen, sollten sie sich selbst an anderen Fakultäten holen: hier müßte wohl an Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Soziologie und andere Wissenschaften gedacht werden. Die Theologiestudenten brauchen diese Disziplinen und Hilfswissenschaften nicht in dem Umfang, in dem sie an anderen Fakultäten geboten werden, und manche Aspekte, unter denen sie sie brauchen, werden dort vielleicht nur am Rande berührt. Besondere Bedenken müßte man hier hinsichtlich der Philosophie haben, die ja doch auch im Rahmen des theologischen Studiums einen besonderen Zweck hat und für die der Theologiestudent doch einer gewissen Führung bedarf; sonst findet er sich nicht oder nur mit sehr viel Zeitaufwand zurecht. Darum scheint es doch zweckmäßiger, all diese Fächer gleich von entsprechenden Fachleuten in der entsprechenden Auswahl und im Rahmen der Theologischen Fakultät behandeln zu lassen. Ebenso wird sich kaum vermeiden lassen, manche Dinge, die höhere Schulen heute tatsächlich nicht mehr vermitteln und die der Theologe einfach braucht, wie Latein und Griechisch, nun doch nachholen zu lassen[98].

---

[96] Stenger, a. a. O., 48, 91/94, 159/161.

[97] Antweiler, Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne . . ., a. a. O., 415/425.

Schon aus diesen Gründen scheint es uns wünschenswert, die offenkundig in den derzeitigen Studienplänen vorhandenen Schwierigkeiten und Spannungen auf einem Weg zu mindern, der nicht allzu viel neue, vielleicht noch größere Schwierigkeiten und Spannungen schafft. Wir versuchen einige Anregungen zu geben, wie sie zum Teil schon in den bisherigen Auseinandersetzungen – auch bei Antweiler – hervorgetreten sind und die das Gespräch in Verbindung mit anderen Vorschlägen vielleicht doch fördern.

a. Die besonders in den österreichischen Studienplänen ohnedies schon vielfach abgeschwächte Trennung eines vortheologischen vom eigentlichen theologischen Ausbildungsgang müßte noch mehr überwunden werden. Es sollten darum noch stärker theologische, auch pastoraltheologische Fächer mit entsprechenden praktischen Übungen vorgezogen, dafür vortheologische, besonders philosophische Disziplinen das theologische Studium begleiten.

b. Es sollte ein Pflichtkolleg „Einführung in die katholische Theologie" geschaffen werden, das mit Sinn, Eigenart und Methode der Theologie und des theologischen Fragens und Erkennens, mit dem Zusammenhang der einzelnen theologischen Disziplinen bekanntmacht und einen kurzen Überblick über die Geschichte der Theologie bietet. Dazu müßte auch der Zusammenhang zwischen Theologie und Offenbarung, Theologie und Glaube dargelegt werden und ein Aufriß der in der Menschheitsgeschichte eingebetteten Heilsgeschichte, eine Einführung in das Verhältnis von Glaube und Weltbild und in das Weltbild von heute gegeben werden. Hier würde die alte „theologische Enzyklopädie" des 18. Jahrhunderts in vertiefter und zeitgemäßer Form wieder aufleben; die immer wieder verlangte Gesamtschau würde vermittelt und zugleich würden einige christlich-existentielle Grundfragen des Christen und Theologen um Offenbarung, Glauben und Theologie schon grundlegend behandelt[99]. In Verbindung mit diesem Kolleg müßte ein alle Erstsemestrigen verpflichtendes Proseminar über das Studium der Theologie und das wissenschaftliche Arbeiten überhaupt abgehalten werden.

c. Die Philosophie sollte in den ersten Semestern mit einer Einführung in das Philosophieren überhaupt und einem Überblick über die Geschichte der Philosophie beginnen, wobei vor allem schon die moderne Problematik aufgezeigt werden müßte. Die übrigen philosophischen Fächer sollten mit der nötigen Einschränkung das theologische Studium ziemlich weit hinauf begleiten, freilich so, daß das, was für die Dogmatik notwendig ist, vorher behandelt wird. „Nach der philosophischen Propädeutik, die auf die Dogmatik abgestellt ist, müßte eine philosophische Lehre den Studiengang bis ans Ende begleiten, die zur Aufgabe hat, die geistigen Strömungen und Daseinsinterpretationen begreiflich zu machen, durch welche die Gläubigen (und die Studenten selbst, sofern sie echt in ihrer Generation stehen) positiv oder negativ ebensogut beeinflußt werden wie die übrigen Menschen[100]." Eine solche Philosophie wäre zugleich ein dauernder Beitrag zu der für die Pastoraltheologie so notwendigen Kairologie.
Antweiler will in seinem ersten, gemäßigteren Vorschlag „die abstrahierenden Fächer, als Philosophie zusammengefaßt, an das Ende der Studienzeit" stellen und bei einem zehnsemestrigen Studium vom 5. bis zum 9. Semester laufen lassen. Die nach Antweiler vorgezogene und vom 3. bis 10. (letzten) Semester laufende Dogmatik müßte dann die Begriffe, die sie gebraucht, selbst erläutern, was aber die Sache doch

[98] Antweiler hat sich jüngst mit einigen Einwänden gegen seine Vorschläge ausführlich auseinandergesetzt: Nochmals: Die Studienpläne. ThGl 54 (1964), 101/115.
[99] Vgl. den Aufriß solch einer Einführung von Adolf Kolping. Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Münster 1960.
[100] Kahlefeld, Gespräch über die Predigt, a. a. O., 152.

weithin wieder komplizieren dürfte[101]. Für die Philosophie erwartet sich Antweiler aus dieser Umstellung eine größere Vorbereitung, Reife und mehr Verständnis seitens der Hörer. In seinem zweiten, weiter gehenden Vorschlag für einen Studienplan kommt die Philosophie überhaupt nicht mehr vor. „Klar und folgerichtig zu denken, einfach und sauber zu sprechen, sollte er (der Student) auch in der Theologie lernen können. Dafür müßte er nicht auf die Philosophie als Fach angewiesen sein. Wer für sie nicht geboren und bis zum Beginn des Studiums hin erzogen ist, sollte nicht gezwungen werden, sich mit ihr zu befassen, was meist ein Abquälen ist[102]." Wir sehen eigentlich nicht, wie der Priester, von allem anderen abgesehen, in der Auseinandersetzung mit Geist und Denken unserer Zeit, wie es ja vor allem in der Philosophie der Zeit zutage zutritt, ohne gründliche philosophische Bildung auskommen oder sich nur zurechtfinden sollte. Wir sehen auch nicht, wie er sich ohne Philosophie und ohne Kontakt und Zusammenhang mit dem katholischen Philosophieren seit der Väterzeit auch nur in der Theologie zurechtfinden sollte. Daß freilich eine bloße Konfrontierung mit der sogenannten scholastischen Philosophie keineswegs mehr genügt, wird immer klarer, wie ja auch die scholastische Philosophie lange Zeit hindurch nicht die Stellung im theologischen Studium innehatte, die sie heute innehat[103].

d. Die Religionsgeschichte sollte als Überblick in den ersten Semestern behandelt werden, aber gleich in Verbindung mit einer Theologie der Religionen oder überhaupt mehr als solche[104]. Die übrigen religionswissenschaftlichen Disziplinen sollten als nicht allgemein verpflichtende Spezialvorlesungen gelesen werden.

e. Auch die Bibelwissenschaft könnte schon in den ersten Semestern beginnen, müßte sich freilich über mehrere Semester hinziehen. Es sollte überlegt werden, ob man nicht gleich die Erstsemestrigen mit dem Wort Gottes in einem Kolleg „biblische Theologie" konfrontieren sollte. Hier müßte neben der nötigen Einleitung ins Alte und Neue Testament und in die wichtigsten Probleme der Bibelwissenschaften eine Theologie des Alten und Neuen Testamentes in einem Aufriß geboten werden. Das würde sich nicht nur für die Exegese, sondern auch für die systematische Theologie segensreich auswirken. Natürlich kann man sagen, die Theologie oder die Theologien der Heiligen Schriften müßten das Ergebnis der Exegese sein. Das ist logisch richtig, und der Vortragende muß jene Theologie auch aus der Exegese geschöpft haben; aber der Hörer käme auf diese Weise nie zu einer biblischen Theologie, da man ja nur verhältnismäßig wenige Teile der Schrift exegetisch behandeln kann. Jedenfalls käme man so auch dem vielfach geäußerten Wunsch nach möglichst frühzeitiger Berührung der Theologiestudenten mit der Theologie entgegen. Darauf aufbauend, sollte dann die Exegese des Alten und Neuen Testamentes das übrige theologische Studium ziemlich weit hinauf begleiten und befruchten, was dann der Fall sein wird, wenn sie sich bemüht, von einer bloß philologischen Exegese auch selber immer wieder zur biblischen Theologie fortzuschreiten[105]. Antweiler läßt in seinen Vorschlägen die Bibelwissenschaften vom 1. bis zum 6. bzw. 7. Semester reichen.

f. Auch Kirchengeschichte läßt Antweiler als nicht abstrakte und leichter faßbare Wissenschaft schon im ersten Semester beginnen und in seinem ersten Vorschlag bis ins fünfte, im zweiten Vorschlag bis ins zehnte Semester laufen. Sie müßte sich

---

[101] Antweiler, Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne . . ., a. a. O., 408/414.
[102] Antweiler, Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne . . ., a. a. O., 421.
[103] Vgl. Antweiler. Nochmals: Die Studienpläne, a. a. O., 106/112.
[104] Vgl. Heinz Robert Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie. Quaestiones disputatae 22. Freiburg/Br. 1963.
[105] Fries, Die theologischen Studien, a. a. O., 534.

als Ideengeschichte, als Geschichte auch des inneren Lebens der Kirche sehen und die Geschichte der Beziehungen zu den Nichtkatholiken und Nichtchristen und der Mission im Überblick einbeziehen. Sonderprobleme und die Geschichte einzelner Epochen müßten Spezialvorlesungen vorbehalten sein.

g. Für Dogmatik schlägt man vielfach auch einen früheren Beginn und ein Sicherstrecken auf mehrere Semester vor. Antweiler läßt sie in seinem ersten 10semestrigen Plan vom 3. bis zum 10. Semester reichen, im zweiten Plan vom 6. bis zum 9. Semester. Beklagt wird vielfach eine rein „scholastische" Darstellung, die an der modernen Problematik vorübergeht. Dogmengeschichte und Spezialprobleme sollten in Spezialvorlesungen und Seminare verwiesen werden, wodurch wesentliche Kürzungen zu erzielen wären.

h. Die Fundamentaltheologie wünscht man vielfach nach der Dogmatik. Auch Kolping meint, die logische Ordnung sei nicht immer die pädagogisch rätliche[106]. Antweiler weist ihr im 10semestrigen Plan das 7. bis 9. Semester zu, im zweiten Plan das 10. und 11. Eine zu „apologetische" Ausrichtung stößt auf Ablehnung.

i. Die Moraltheologie läßt Antweiler im ersten Plan vom 5. bis zum 8. Semester reichen, im zweiten Plan vom 1. bis zum 4. Semester. Über Askese und Mystik sollten Spezialvorlesungen gehalten werden; da und dort sollte auch ein Forschungslehrstuhl dafür bestehen; allgemeine Pflichtvorlesungen über Askese scheinen dann entbehrlich zu sein, wenn das allgemein Nötige in den Unterweisungen des Priesterseminars geboten wird und „die theologischen Grundvorlesungen ihren im Tiefsten geistlichen Charakter zum Leuchten bringen[107]".

j. Auch für das Kirchenrecht wird vielfach ein etwas früherer Beginn vorgeschlagen; jedenfalls sollte es auf zwei Jahre verteilt werden.

k. Die „praktische Theologie" oder Pastoraltheologie ist mit ihren Teilbereichen in den derzeitigen Studienplänen mit dem Kirchenrecht meist den letzten Semestern zugewiesen. Das wirkt sich vor allem in jenen Teildisziplinen ungünstig aus, die durch längere Zeit hindurch praktische Übungen erfordern, wie Katechetik und Homiletik; Übungen also, die dann längst vor der Theorie beginnen und beginnen müssen und denen dann die Theorie im nachhinein angeklebt wird.
Tatsächlich wird im katholischen wie im evangelischen Raum nicht nur eine Vermehrung der „praktischen Fächer" und eine Stofferweiterung im Bereich der praktischen Theologie verlangt, sondern zum Teil auch ein Vorziehen dieser Vorlesungen. Bei Stenger werden hier genannt Psychologie und Pädagogik, die pastoralen Disziplinen, im besonderen die Predigtausbildung, Sozialwissenschaften sowie Kultur- und Zeitprobleme[108]. Hahn und Wolf verlangen einführende Vorlesungen aus dem Gebiet der praktischen Theologie am Anfang des Studiums, die „dem Studenten die ganze Richtung seines Studierens anzeigen, ohne daß er sich zu früh dem eigentlichen Studium der praktischen Theologie hingibt". Sie glauben übrigens, daß auch die Exegese hier einen Beitrag leisten könnte, indem sie „bis zur Situation des heutigen Hörers des Wortes durchstößt und sich um die Bedeutung des hic et nunc des Exegetisierten und seine Transpositionen in die Sprache der Gegenwart müht[109]". Auch der wiederholt geäußerte Wunsch nach mehr Berufs- und Lebensnähe geht in diese Richtung. So könnte der seelsorgliche Eros, der bei vielen Berufungen eine große Rolle spielt, schon bei Beginn des Studiums aufgefangen und weiter entwickelt werden[110].

[106] Kolping, Einführung in die katholische Theologie, a. a. O., 155.
[107] Priesterausbildung. GuL 37 (1964), 210.
[108] Stenger, a. a. O., 96 f.
[109] Hahn-Wolf, Reform des Theologiestudiums, a. a. O., 137 f.
[110] Seine eigenen Überlegungen zu einer konkreten Reform des derzeitigen pastoraltheologischen Lehrbetriebs möchte der Verfasser außerhalb dieser Studie zur Diskussion stellen.

4. In allen größeren Disziplinen sollten – abgesehen von den schon erwähnten Spezialvorlesungen – wissenschaftliche Seminare abgehalten und streng durchgeführt werden.

Auf diese Weise wird auch die nötige Auswahl für das schon erwähnte Pflichtseminar garantiert. Selbstverständlich sollten auch die freiwillig besuchten Seminare den Besucher bis zum Ende verpflichten, sobald er sich einmal angemeldet hat.

5. Auch die derzeitig geltenden Prüfungsordnungen bedürfen einer Revision.

Mit den Studienplänen hängt auch die Prüfungsordnung zusammen, die in den einzelnen Ländern, ja Anstalten durchaus nicht gleich ist, aber immer wieder Anlaß zu Klagen gibt. In Österreich genügen für den normalen Studienabschluß die Semestralprüfungen; in Deutschland kommen dazu meist noch eine Gesamtprüfung nach dem Philosophicum und eine Prüfung über die wichtigsten theologischen Fächer vor einer bischöflichen Prüfungskommission am Ende des theologischen Studiums.
Im einzelnen klagt man über die vielen obligatorischen Semestralprüfungen, die zu einem nur gedächtnismäßigen Einpauken verleiten auf Kosten einer gründlichen Durchdringung des Stoffes und die außerdem dem Studenten den Überblick über ein größeres Fach nehmen, das er nur in völlig getrennten Abschnitten erlebt; man wünscht überhaupt weniger Examina; in weniger wichtigen Fächern sollten sie entfallen; der Prüfungsstoff sei zu beschränken; es sei mehr auf das Verständnis als auf die gedächtnismäßige Leistung zu achten; die Prüfungen sollten nicht an einem Termin gehäuft werden, was wieder gegen die Semestralprüfungen spricht; schriftliche Prüfungen sind nicht beliebt[111]. Antweiler sieht in seinem 12semestrigen Studienplan Prüfungen nur nach dem 5. und im 12. Semester vor, weshalb er in diesem Semester überhaupt keine Vorlesungen mehr ansetzt. Doch damit tritt eine noch massivere Häufung von Prüfungen an einem Termin auf. Zur Vermeidung dieser Schwierigkeiten wäre zu überlegen, ob nicht an Stelle all dieser Prüfungen mündliche Abschlußprüfungen nach Abschluß der Vorlesungen in den einzelnen Fächern treten sollten. Bei größeren Disziplinen könnten kleinere Zwischenprüfungen in Form von Kolloquien oder auch schriftlich eingefügt werden.

6. Hinsichtlich der Dauer wird sich die schon im kirchlichen Rechtsbuch (c 1365) vorgeschriebene 12semestrige Ausbildungszeit nicht vermeiden lassen.

In der Stengerschen Befragung waren freilich 59,3 Prozent für eine baldige Beendigung der Studien gegenüber 40,7 Prozent, die eine genügende Zeit zur wissenschaftlichen Ausbildung verlangten[112]. Bei Ausdehnung der Studien auf 12 Semester sollte die Priesterweihe in die Semesterferien nach dem 11. Semester gelegt werden. Auf diese Weise würde auch der allgemein als zu abrupt empfundene Übergang vom Priesterseminar zur Praxis gemildert. Die Einübung ins Priestertum könnte noch in einer gewissen Ruhe vor sich gehen; im 12. Semester könnten die Neupriester jeweils bis Montag in den Pfarreien seelsorglich wirksam sein, während sie von Dienstag bis Freitag im Seminar leben, Vorlesungen besuchen und in Seminaren mitarbeiten könnten. Auf diese Weise ließe sich auch das 12. Semester normal zu Ende führen. Dafür könnten die Vorlesungen zwei Wochen vor den Semesterferien schließen, so daß Zeit für die Weiheexerzitien, die Priesterweihe und die Primizen, aber auch noch für eine entsprechende Erholung der Weihekandidaten bliebe.

---

[111] Stenger, a. a. O., 53/56; vgl. Hahn-Wolf, Reform des Theologiestudiums, a. a. O., 135 f.
[112] Stenger, a. a. O., 84/89.

In den Studienplänen geht es mehr oder minder um die zu lehrenden Disziplinen und deren Ordnung, um die verschiedenen Lehrveranstaltungen, eventuell noch um die Ordnung des Prüfungswesens. Viele Wünsche zur Studienreform betreffen aber weniger den Inhalt als die Form der Darstellung und des Erarbeitens des dargebotenen Stoffes.

1. Für die Form des Lehrens ergibt sich aus der Stengerschen Untersuchung die Forderung nach dem dialogischen Element und überhaupt nach einer möglichst lebendigen, lebens- und berufsnahen Vorlesung. Dies alles gilt im besonderen Maß von den zur Grundausbildung gehörenden Lehrveranstaltungen. Konkret werden in allen Befragungen von den Hörern selbst mehr Seminare und Übungen gegenüber dem bloßen „stundenlangen Be-sprechen", den „dauernden Monologen" gewünscht; Kolloquien, Diskussionen und regelmäßige Fragestunden, die aber nicht zu bloßen Ausfragestunden werden sollten; Arbeitsgemeinschaften unter Leitung eines Dozenten oder Assistenten; mehr persönlicher Kontakt mit den Professoren; aufgelockertere Vorlesungen; Beschränkung der Nebenfächer; Zusammenschau der Wissensgebiete; Transposition der Schulsprache in die Sprache der Gegenwart. In allen Fächern sollte mehr auf die neuen Aspekte und Probleme eingegangen werden; die Professoren sollten Seelsorgeerfahrung haben und auch sonst Persönlichkeiten sein, die menschlich und geistlich als Vorbild und Leitbild wirken können[113]. Vielleicht müßte bei der Auswahl der Professoren, wenigstens für die allgemeinen Pflichtvorlesungen, neben der wissenschaftlichen doch auch die pädagogisch-didaktische Qualifikation berücksichtigt werden.

Die erwähnte Transposition der Schulsprache in die Sprache der Zeit wird nicht erleichtert durch die derzeitigen Vorschriften, einige für die Verkündigung höchst wichtige Fächer in lateinischer Sprache vorzutragen[114]. Die Kenntnis der lateinischen Sprache ist gewiß für den Theologen und Priester unerläßlich, da ihm sonst der Zugang zu entscheidenden Quellen der Theologie verschlossen bleibt und da die meisten Lehrentscheidungen, Gesetze und liturgischen Gebete in der lateinischen Sprache abgefaßt sind. Der Theologe sollte auch an diese Quellen herangeführt werden und lernen, damit umzugehen. Für die Vorlesungen selbst sollte aber die Muttersprache allgemein erlaubt werden, wenigstens in den Fächern, die für die Verkündigung von Bedeutung sind. Die Wirkungslosigkeit unserer Verkündigung hängt zum Teil auch mit unserer lateinischen Fachterminologie zusammen, die nicht verständlicher wird, wenn sie dann vom Prediger in ein „lateinisches Gelehrtendeutsch" übertragen wird[115].

2. Hinsichtlich des Lernens wird vor allem mehr Zeit zum Studium gefordert – manche Theologen klagen, daß sie kaum länger als eine Stunde zusammenhängend studieren können, daß sie Prüfungsdruck und Stoffülle oft zum bloßen Einpauken verführen; Zeit, Anregung und Anweisung müßten auch zu selbständigem wissenschaftlichem Arbeiten gegeben werden, zum Lesen, zum Arbeiten nach Büchern, die das in den Vorlesungen Gebotene vertiefen; in diesem Zusammenhang wird von den Freisemestern gesprochen und die Abschaffung des Vorlesungszwanges

---

[113] Vgl. Andersen, Theologische Studien, a. a. O., 507; Eichholz, Reform des theologischen Studiums oder Reform der Theologie, a. a. O., 21; Hahn-Wolf, Reform des Theologiestudiums, a. a. O., 138 f.; Stenger, a. a. O., 56/60, 97 f., 101/103, 114/166, 172/177, 188/220.

[114] Adnotationes der S. C. de Seminariis et studiorum Universitatibus v. 12. 6. 1931, AAS 23 (1931), 28 – (Art. 21); Constitutio Apostolica Johannes' XXIII. „Veterum sapientia" v. 22. 2. 1962, AAS 54 (1962), 129/135; vgl. Anton Antweiler, Das Lateinische in der Kirche. ThQ 143 (1963), 257/324. Karl Rahner, Über Latein als Kirchensprache. In: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Einsiedeln V. 1962. 411/467.

[115] Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, II/1. München 1954[5] X.

verlangt. Auch sonst begegnet man immer häufiger dem Vorschlag, den Besuch der Vorlesungen nur entsprechend anzuraten. Wer sich das nötige Wissen auf andere Weise besser anzueignen glaubt, sollte daran nicht gehindert werden. Zum Teil ist dies auch eine Frage des Typs. Neben dem Pflichtstudium wünscht man Zeit zum Privatstudium – 67 Prozent der von Stenger Befragten finden diese Zeit nicht; als Interessengebiete werden genannt Psychologie und Pädagogik, moderne Sprachen – „an eine Weiterbildung in Latein und Griechisch hat niemand gedacht" (Stenger), Literatur, Musik, Kunst und Kunstgeschichte, geschichtliche Fächer, Naturwissenschaften, ausländische und moderne Philosophie, Psychologie, Publizistik, Film und Fernsehen, Sozialwissenschaften, theologische und pastoraltheologische Spezialgebiete wie Jugendseelsorge, Katechetik, Liturgik, Kerygmatik, Ökumenik, Theologie der Ostkirche, Dogmengeschichte, Mystik[116].
Wiederholt wird neuerdings von Theologiestudenten, aber auch in der Literatur, wieder auf die Bedeutung von Tutoren und Repetitoren im Priesterseminar hingewiesen, die das Studium fördern und in die rechten Bahnen lenken sollten. Wenn man dabei nicht einfach „jedem Studenten einen persönlichen Studienberater" aufzwingt, der ihm jede Eigeninitiative beschneidet und ihn in die Marschroute eines „Normal"- und Normstudenten zwängt, sondern wenn es sich um einen wirklichen Berater handelt, der den weniger Begabten im Studium hilft und schwierige Probleme erklärt, die Begabten aber anregt und auf neue Fährten aufmerksam macht, wird man wohl die Bedenken Baumgärtels nicht teilen müssen[117]. Vielleicht könnte das Amt des Studienpräfekten, das noch in manchen Priesterseminarien existiert, in dieser Richtung ausgebaut werden. Mitunter ist dies heute eine Stelle, auf der sich jemand in Ruhe auf das Doktorat vorbereiten kann. Wenn solche Posten aber mit geeigneten graduierten, vielleicht sogar habilitierten Priestern besetzt würden, die daneben schon einen Lehrauftrag für eine Pflicht- oder Spezialvorlesung haben könnten, wäre der wissenschaftliche Tutor gegeben, der sein Amt natürlich in engem Kontakt mit den Professoren ausüben müßte. Der Nutzen für die intellektuell Schwächeren liegt auf der Hand. Aber auch die überdurchschnittlich Begabten bedürfen einer beratenden Hilfe und könnten sich dadurch viele Umwege und wohl auch manche Krise ersparen. Es fällt auf, daß gerade begabte Theologen nicht selten in Berufskrisen geraten und plötzlich austreten.

V. Reform auch der Priestererziehung

Die theologischen Studien bilden einen wesentlichen Teil der Hinbildung zum Priestertum und sind schon darum von der Priestererziehung gar nicht zu trennen. Aber auch davon abgesehen, erfordert das Theologiestudium persönliche Voraussetzungen, die erst allmählich in langen selbst- und fremderzieherischen Prozessen errungen werden müssen[118]. Überdies können erzieherische Situationen und Maßnahmen die theologischen Studien fördern oder hemmen. So müssen Überlegungen zur Reform der theologischen Studien notwendigerweise zu einem Neu-Bedenken der Priestererziehung führen. Auch die Theologenvoten und die Literatur über die Studienreform kommen immer wieder auf Probleme einer Erziehungsreform zurück. Äußerungen von Theologiestudenten zeigen übrigens ein erstaunlich reifes und sachliches Urteil.

---

[116] Vgl. Stenger, a. a. O., 52 f., 60, 80/82, 147/151, 208/210.
[117] Baumgärtel, Zur Reform des Theologiestudiums, a. a. O., 77 f.; vgl. Hahn-Wolf, Reform des Theologiestudiums, a. a. O., 139.
[118] Kolping, Einführung in die katholische Theologie, a. a. O., 143/149.

Ein kritisches Überdenken unserer Priestererziehung und -bildung, von den sogenannten „kleinen" Seminarien angefangen, bis zu den eigentlichen Priesterseminarien, ist heute von besonderer Dringlichkeit. Dabei scheint uns eine Tabuisierung der ernsten damit zusammenhängenden Probleme keineswegs am Platz, die ohne engstes Zusammenwirken aller irgendwie Beteiligten und ohne Bereitschaft, auf den Rat aller Gutwilligen zu hören, nicht gut gelöst werden können. Es gibt nämlich offensichtlich auch hier das Phänomen der Betriebsblindheit. Es wäre geradezu merkwürdig, wenn sich an der Priestererziehung, an unseren Knaben- und Priesterseminarien, in denen jene ja weithin vor sich geht, an den Erziehungsmethoden und -gewohnheiten inmitten einer so mobilen Zeit, in der sich Menschen und Umwelt dauernd ändern und in der darum die profane Pädagogik das Verhältnis von Erzieher und Erziehungsbedürftigem, das pädagogische Ziel, die pädagogische Aufgabe, den pädagogischen Akt und die Formen der Erziehung schon wesentlich anders sieht als die klassische Pädagogik, es wäre merkwürdig, wenn sich in solch einer Zeit an der Priestererziehung nichts änderte oder nicht einmal zu ändern brauchte. Daß aber da und dort noch pädagogische Leitbilder und Methoden hochgehalten werden, die unter anderen Voraussetzungen vielleicht durchaus am Platz waren, nun aber längst überholt oder doch ergänzungsbedürftig sind, dies ist wohl mit eine der Ursachen dafür, daß unsere Seminarerziehung tatsächlich weithin in Krisen geraten ist. Das ist an sich nichts so Bestürzendes, da geistige Umbruchzeiten eben auch an Seminarmauern nicht spurlos vorüberziehen; es muß aber nach Abhilfe gesucht werden, wenn nicht die Krise der Studierenden noch mehr zur Krise der jungen Priester selbst werden soll, als sie das ohnedies schon ist.

Das Leben des jungen Priesters ist überdies heute dazu angetan, die Krisensituation eher noch zu verschärfen als zu mildern. Vor allem hat das Leben des Weltpriesters Formen angenommen, die in keiner Weise jener künstlichen Situation entsprechen, die in unseren Seminarien notwendigerweise herrscht, wie die der Kommunität oder die einer gewissen Klausur. Beides sind Lagen, die der Weltpriester auch bei uns im Beruf kaum mehr vorfindet. Er ist vom ersten Posten an schon zufolge des Priestermangels und der damit zusammenhängenden Arbeitsüberlastung und des Tempos des modernen Lebens ein weithin einsamer Mensch, viel einsamer als der Mönch und der Ordensmann. Oft würde er sich noch nach Befehlen sehnen, aber niemand erteilt sie ihm; er muß sie sich selbst erteilen. Trotzdem steht er mitten in der Welt und hat alle ihre Möglichkeiten und Gefährdungen zur Verfügung. In seiner Einsamkeit hilft ihm keine Kommunität mehr und in der Welt schützt ihn keine Klausur mehr. Gewiß kann die Seminarerziehung weder der Kommunität noch einer gewissen Klausur entbehren. Es ergibt sich aber angesichts der konkreten Lebenssituation des Weltpriesters heute die schwierige Aufgabe, auf diese völlig geänderte Situation vorzubereiten, also auf eine Situation ohne Kommunität und ohne jegliche Klausur. Wir wollen wenigstens auf einige der in diesem Zusammenhang immer wieder berührten Probleme hinweisen.

1. Schon das Haus formt den Menschen und fördert oder hemmt manche Dinge. Darum fordert Pius XII. schon für die kleinen Seminarien und Studienhäuser „weite und luftige Räume, die der Gesundheit und Sammlung zuträglich sind", ohne freilich zum Luxus und zu „auserlesenen Verwöhnungen und Bequemlichkeiten" Anlaß zu geben[119]. Auch Pies macht aus seinen Erfahrungen im Priesterblock des Dachauer Konzentrationslagers auf den Beitrag „unserer kasernenartigen Seminarien und Ordenskollegien zum Heranzüchten von unpersönlichen, unselbständigen und müden Massenmenschen, die der Initiative und Verantwortung zu wenig fähig sind", aufmerksam[120].

[119] Sacerdotis Imago. n 184.
[120] Pies, Block 26, a. a. O., 26.

Aus demselben Empfinden heraus verlangen nicht wenige Studenten – auch in Äußerungen an den Verfasser – möglichst kleine Priesterseminarien; die Vorstehung solle doch alle persönlich gut kennen und durch Beobachtung ihre Eignung prüfen können; sie solle jede Gelegenheit wahrnehmen, um mit ihnen zusammenzusein; das alles sei nicht mehr möglich, wenn die Zahl über 60 hinausgeht; die Folge sei dann der Rückfall in ein übliches Aufseherwesen. Für Neubauten wird dringend von der Blockbauweise abgeraten und ein Pavillonsystem vorgeschlagen. So würden kleine Hausgemeinschaften mit Selbstverwaltung und gewählten Organen möglich; nur im Falle gänzlicher Nichteignung solle der Regens von seinem Vetorecht Gebrauch machen. Diese Hausgemeinschaften, die je einen Jahrgang umfassen sollten, erleichterten auch die Bildung einer gewissen familiären Atmosphäre, Gemeinschaftsbildung, gemeinsames Planen, Teamarbeit, was auch für das theologische Studium von Bedeutung wäre, noch mehr aber für die spätere Seelsorge, die als isolierte Einmannarbeit einfach nicht mehr zu bewältigen ist. Auch in der evangelischen Diskussion spielen solche Gedanken keine geringe Rolle. So fordert Wilhelm Hahn Berücksichtigung der Erfahrungen der College-Erziehung von Oxford und Cambridge; ein Zusammenleben der Studenten in „einer lockeren und doch erziehenden Lebens- und Studiengemeinschaft, die ihre Glieder fern von jeder Uniformierung zu verantwortlicher Freiheit und freier Verantwortung für das Ganze ruft"; das Tutorensystem im Sinne des Kontaktes jedes Studierenden mit Dozenten und der persönlichen Beratung; und eine möglichst frühe vita communis in neuen Formen. Nur so könne man der Massensituation des heutigen Studenten beikommen[121]. Natürlich werden sobald als möglich Einzelzimmer gewünscht, die eine relativ selbständige Lebensgestaltung erlauben und die auch für das kommende Priesterleben schon von Bedeutung sind, da sie den kommenden Lebensstil des Priesters gleichsam vorwegnehmen. Sie müssen sauber, dem Durchschnittsstandard der Zeit und des Landes angepaßt sein, einer modernen Hygiene entsprechen, mit Warm- und Kaltwasser eingerichtet und gut beleuchtet sein und bei aller angezeigten Schlichtheit dem Lebensstil eines Menschen von heute entgegenkommen.

2. Mit dem Gesagten ist schon die Hausordnung berührt. Mit größtem Nachdruck wird immer wieder eine möglichst freie Ordnung gefordert, die mehr Rahmenordnung ist, die nicht Selbstzweck sein darf, sondern ein Leben in Gemeinschaft ermöglichen und erleichtern soll und die Raum zur Bewährung gibt. Jede Mechanisierung und Schematisierung wird abgelehnt. Vernünftige Ausnahmen von der Ordnung sollten auch individuell gestattet werden. Die Ordnung darf nie zur Inzucht führen, sie darf nicht notwendige oder doch fruchtbare Kontakte zur Außenwelt behindern. Mehr persönliche Freiheit, mehr Vertrauen, mehr pädagogische Führung seitens der Vorgesetzten, aber auch mehr Anforderungen an Leistung und Charakter werden von den Studenten selbst verlangt. Man will endlich nicht mehr gegängelt, sondern als Erwachsener behandelt werden; daher erwartet man Mitspracherecht und möglichst viel Selbstverwaltung. Man will „nicht um jede Kleinigkeit bitten wie ein unmündiges Kind". Im einzelnen wird gewarnt vor einer Überfülle religiöser Übungen und vor Dauerberieselungen. Möglichst früh – wenigstens abwechselnd – soll man allein betrachten können „statt der ständigen Punkte". Man will lange und zusammenhängende Freizeiten und Studienzeiten; man will aber davon wie ein Erwachsener Gebrauch machen. Man will sich die Dinge, die zu tun sind, mehr selbst einteilen, wie man das auch später tun muß; es sollte also eine persönliche Ordnung und Studiereinteilung, aber auch handwerkliche und sportliche Betätigung möglich sein. Auch über den sturen „Vorlesungs-

[121] Hahn, Zur Frage der Reform des Theologiestudiums. ThLZ 77 (1952), 633 f.; vgl. Hahn-Wolf, Reform des Theologiestudiums, a. a. O., 139/141.

zwang" wird geklagt: „Darum gehen alle so ungern zur Uni, weil wir gehen müssen". Man will auch die Abende freier haben und am Kulturleben, am Kunst- und Bildungsleben der Stadt mehr teilhaben. Dafür soll man zur Verantwortung, zur Pflichterfüllung, zur strengen Selbstbeschränkung, die der erwählte Beruf erfordert, erziehen.

Die Ordnung sollte im Priesterseminar mehr durch innere als durch äußere Disziplin aufrechterhalten werden. Die eigentliche Kontrolle sollte die unbeabsichtigte Kontrolle der gesunden, religiös-priesterlichen Gemeinschaft sein. Gewiß sagt auch Reuß: „Der Regens kann sich nicht darauf verlassen, daß jeder Alumnus in allen Punkten treu ist. Das anzunehmen, wäre Vermessenheit und nicht Vertrauen", aber statt der äußeren Beaufsichtigung schlägt er die Aussprache der Priesterkandidaten mit dem Priestererzieher vor, und Verfehlungen gegen wesentliche, sehr sparsam ausgewählte Punkte der Ordnung müsse der einzelne selbst dem Regens bekennen, was freilich an diesen nicht weniger Anforderungen stellt als an jenen[122]. Gegen das „Aufseherunwesen" fallen seitens der Studierenden sehr harte Worte; es mache das Haus zur Kaserne, ja zum Gefängnis; im übrigen erreiche die äußere Beaufsichtigung nur, daß man sich „in unbewachten Augenblicken mit wahrer Wonne über die Ordnung hinwegsetze[123]".

3. In all dem klingt schon ein weiteres Anliegen auf, nämlich der Ruf nach einer Erziehung zur Selbsterziehung und zu immer größerer Selbständigkeit und Freiheit. Gegen nichts reagiert der junge Mensch von heute so sauer als gegen ein System reiner Bewahrung, äußeren Zwanges und äußerer Verbote und Verbotstafeln. Darum klagt man über den „Vorlesungszwang" ebenso wie über Verbote, Vorlesungen anderer Fakultäten zu besuchen. Erreicht wird dadurch bei vielen nur ein äußerlich legales Verhalten und ein innerer Widerstand, der bei jeder Gelegenheit auch zur äußeren Übertretung führt. Man müßte überlegen, ob es da nicht besser wäre, zu innerer Verantwortung vor Gott zu erziehen, aus der man dann dies tut und jenes läßt, und, wenn man es zu verantworten glaubt, weil man eben alles getan hat, um sich ohne Schaden das Nichtanhören des einen und das Anhören des anderen leisten zu können, auch einmal dieses nicht tut und jenes nicht läßt.

Der Weltpriester ist heute meist schon auf dem ersten Seelsorgsposten zu einer Selbständigkeit, Selbstentscheidung und Selbstverantwortung genötigt, wie das früher kaum irgendwo der Fall war. Wenn er nicht völlig gefestigt und zu selbständigem Handeln fähig aus dem Seminar tritt, sind Katastrophen naheliegend. Diese Selbständigkeit und Freiheit wird nur durch Übung erworben und zu dieser Übung muß schon im Priesterseminar fortlaufend mehr Gelegenheit geboten werden. Die Erziehung zum Gehorsam, freilich zu einem erwachsenen und christlichen Gehorsam, ist gewiß notwendig, aber sie genügt nicht. Ebenso notwendig ist eine Erziehung zur Selbstverantwortung, zur Initiative, zum Gebrauch der Freiheit, zur Selbstkritik, zur Aufrichtigkeit sich selbst und den Vorgesetzten gegenüber, zum Vertrauen. Dazu ist auch notwendig die Entfaltung aller Anlagen des Menschen, die Entwicklung einer vollen menschlichen Persönlichkeit, ohne die ja auch eine priesterliche Wirksamkeit heute nicht mehr denkbar ist. Darum sollte alles, was die Privatinitiative, die Entfaltung der verschiedenen Begabungen und Anlagen der Priesterkandidaten weckt und ermöglicht, im Seminar nach Kräften gefördert werden.

---

[122] Reuß, Priesterliche Ausbildung heute, a. a. O., 97.

[123] Wir führen diese Stimmen nicht an, weil wir glaubten, sie träfen immer den objektiven Sachverhalt, sondern weil sie uns zeigen, wie manche Dinge von durchaus ernstzunehmenden Studenten subjektiv empfunden werden.

Der Erziehung zur Selbständigkeit und zur menschlichen Entfaltung dienen auch verschiedene Gruppenbildungen und Zirkel zur Weiterbildung auf freiwilliger Basis im Seminar, in denen nicht selten echte priesterliche Kameradschaften und Freundschaften wachsen, die dem einsamen Priester auch später im Priesterleben eine große Hilfe sein können.
Es ist sehr beachtlich, daß auch Pius XII. in seiner apostolischen Ermahnung „Menti nostrae" unser Anliegen aufgreift und schon für die Knabenseminarien „ein Leben fordert, das mit dem gewöhnlichen Leben aller Knaben soweit wie möglich in Einklang gebracht wird", und daß er neben der religiösen Bildung die Berücksichtigung der „natürlichen Fähigkeiten und geistigen Neigungen" verlangt; mit „zunehmendem Alter der Schüler" müsse „die strenge Überwachung und jegliche Zügelung allmählich gelockert werden, um die jungen Leute nach und nach an eine selbständige Lebensführung und an verantwortungsvolles Handeln zu gewöhnen. In gewissen Dingen soll man außerdem den Zöglingen nicht nur eine angemessene Handlungsfreiheit gewähren, sondern sie auch zu selbständigem Überlegen anhalten, um ihnen die persönliche Verarbeitung der theoretischen oder praktischen Wahrheiten zu erleichtern". Dann wird noch die freie Meinungsäußerung zu aktuellen Problemen begrüßt, durch die „die jugendlichen Geister in der richtigen Bewertung der Dinge und Beweisgründe geschult werden". Durch solches Vorgehen würde die Jugend „zur Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit erzogen. Dann werden sie bei sich selber und bei anderen einen lauteren Lebenswandel und einen festen Charakter hoch einschätzen sowie Verschlagenheit und jede Art von Verstellung verabscheuen". Diese gerade und aufrichtige Gesinnung werde den Vorgesetzten erst ermöglichen, „ihren Untergebenen tatkräftig beizustehen, wenn es einmal zu entscheiden gilt, ob sie von Gott zum Priesterstand berufen seien"[124]. Wenn dies alles schon von den Knabenseminaristen gesagt wird, muß es um so mehr für die Theologiestudenten Geltung haben.

4. Wie zur Selbständigkeit und zum verantworteten Gebrauch der Freiheit so müßte die Seminarerziehung von heute mehr als früher auf die Begegnung des Priesters mit der wirklichen Welt von heute vorbereiten und auf sein Leben in dieser Welt. Das muß gewiß so geschehen, daß nicht alle Unruhe dieser Welt in das Seminar eindringt und die Voraussetzungen für die Vorbereitung auf das Priestertum zerstört, aber es muß in irgendeiner Weise geschehen.
Zunächst wird man dem Priesterkandidaten die geistige Auseinandersetzung mit der Welt und mit der Zeit von heute nicht ersparen dürfen, ja er wird in geistiger Kommunikation mit dieser Welt und ihren Fragen und Sorgen, mit ihren Chancen und Gefahren stehen müssen. Auch in das Verständnis der Äußerungen dieser Welt, in ihre Kunst und Literatur, ihre Philosophie, Wissenschaft und Technik, wird man ihn einführen müssen. Versuche, den Theologiestudenten die Fragen, Probleme und Ideen dieser Welt vorzuenthalten, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt; sie erreichen nur, daß sich die jungen Leute hemmungsloser, kritikloser und unvorbereiteter damit abgeben. Nichts erschwert dem Priester seinen seelsorglichen Dienst an der Welt von heute mehr als eine rein negative oder gar grundsätzlich manichäistische Einstellung zur Welt. Dazu wird die Beschäftigung mit den Problemen kommen müssen, die sich aus der Begegnung der Kirche mit dieser Welt ergeben. Diskussionen, Arbeitszirkel auf freiwilliger Basis, die sich mit solchen Dingen abgeben, müßten alle Förderung erfahren. Mitunter wird man in das Priesterseminar fachkundige Vertreter profaner Lebensbereiche oder Wissenschaftszweige einladen, die über die Problematik ihres Faches informieren (moderne Physik, Psychologie, Biochemie, aber auch Rundfunk, Pressewesen u. ä.). In einem

[124] Sacerdotis Imago. nn 184/186.

gewissen Ausmaß müßten die Priesterkandidaten auch an den kulturellen Vorgängen einer Stadt (Bildungswesen, Kunst, Musik, Theater, Kino) teilnehmen können, und die Priesterseminarien sollten so gelegen sein, daß dies möglich ist. Auch Gelegenheit zu Exkursionen, zu Kunstfahrten und Besichtigungen von Seelsorgezentren und auch Industriewerken müßte geboten werden.
Zur rechten Begegnung mit der Welt und mit dem Seelsorgeleben hilft dem Priester auch eine gewisse gesellschaftliche Bildung. Nicht wenige Priester in Österreich kommen erfreulicherweise immer noch aus ländlichen Gegenden und Kleinstädten, sind Kinder des Mittelstandes oder sogar armer Volksschichten. Es müßte im Priesterseminar dafür vorgesorgt werden, daß die Priesterkandidaten die üblichen Anstandsformen lernen, daß sie wissen, wie man sich bei Tisch, bei Vorstellungen, in Gesellschaft, Frauen gegenüber benimmt. Man müßte geradezu fachkundige Leute ins Seminar einladen, die das lehren können und unter deren Leitung die Seminaristen das üben müßten. Weil viele Priester das nicht können, haben sie Minderwertigkeitskomplexe und versperren sich auch den seelsorglichen Zugang zu gehobenen Schichten, selbst auf dem Dorf zum Arzt und Richter u.s.f. Auch nicht wenigen sittlichen Gefahren setzen sich manche junge Priester aus, weil sie die einfachsten Regeln menschlichen Anstandes nicht kennen. Selbst die sportliche Betätigung der Seminaristen erleichtert ihnen die Weltbegegnung, vor allem den Kontakt mit der Jugend von heute, und dient außerdem der Entwicklung der vollen menschlichen Persönlichkeit. Ein Sportplatz und wenn möglich ein Hallenbad sollten den Seminaristen zur Verfügung stehen. Wander- und Ausflugstage sind ohnedies schon überall üblich.
Auch die Möglichkeit, einige Semester außerhalb seiner heimatlichen Anstalt zu studieren, die Kenntnis fremder Sprachen, Auslandsaufenthalte, überhaupt die sinnvolle Gestaltung der Ferien sind in dieser Hinsicht von Bedeutung, wobei freilich das Berufsziel mitbeachtet werden muß. Es wäre zu überlegen, ob nicht auch der Militärdienst für manche unserer Theologen eine gute Schule und Bewährung wäre, gerade hinsichtlich der Erziehung für das priesterliche Leben heute, abgesehen davon, daß die apostolisch tätigen Laien und die Militärseelsorger dadurch eine gute Stütze bekämen. Tiefer noch als all das dient freilich die Pflege der einfachen schlichten menschlichen Tugenden der Begegnung mit dem Menschen von heute, wie auch Pies in seinem Erlebnis- und Erfahrungsbericht aus dem Konzentrationslager betont[125].
Geradezu erstaunlich ist wieder die offene Einstellung des kirchlichen Lehramtes. Die kirchlichen Vorsteher sollten nichts dagegen haben, daß „die ihnen anvertraute Jugend – es ist von den Knabenseminaristen die Rede – die aktuellen Ereignisse kennenlernen. Ja sie werden ihnen sogar die Kenntnis der Neuigkeiten vermitteln, damit sie sich darüber ein reifes Urteil bilden, und überdies die freie Meinungsäußerung zu solchen Fragen keineswegs ablehnen, um die jugendlichen Geister in der richtigen Bewertung der Dinge und Beweisgründe zu schulen". Pius XII. warnt sogar vor der Gefahr der Internate, ihre Schüler „allzusehr vom Verkehr mit den Menschen abzuschließen, so daß sie sich beim Eintritt ins Leben im Umgang mit den einfachen Leuten wie mit den Gebildeten gehemmt fühlen". „Man muß sich bemühen, die Studenten in die Gedanken- und Interessenwelt des Volkes allmählich und vorsichtig einzuführen, damit sie nach ihrer Priesterweihe beim Übertritt in die Seelsorge nicht etwa ratlos und unbeholfen dastehen." Im besonderen wird auf das Studium der Philosophie hingewiesen, mit dem die Kenntnis der Probleme und Irrtümer unserer Zeit Hand in Hand gehen müßte[126].

---

[125] Pies, Block 26, a. a. O., 21.
[126] Sacerdotis Imago. nn 185, 187, 189.

5. In diesem Zusammenhang verdient eine kürzlich erörterte Frage Beachtung: Bereitet das heutige Seminar den künftigen Priester auf die neue Begegnung mit dem Laien vor? Dabei wurde mit Recht betont, daß auch hier die Vermittlung theoretischer Einsichten, aber auch der gelegentliche Kontakt in den Ferien nicht genüge, sondern daß systematische Einübung nötig sei und daß „die Begegnung und Zusammenarbeit ein Teil der priesterlichen Ausbildung selbst sein müsse[127]".
Würden wir die Erziehung zur Selbständigkeit, zum rechten Gebrauch der Freiheit, zur vollen Entfaltung der konkreten menschlichen Persönlichkeit, zur Weltfähigkeit und zur Begegnung mit den Menschen dieser Welt leisten, was alles auch für die Entfaltung der christlichen und priesterlichen Persönlichkeit von größter Bedeutung ist, dann würden allmählich auch jene falschen Vorstellungen vom priesterlichen Beruf und von der priesterlichen Existenz abgebaut werden, die in erschreckender Weise in einer kürzlichen Untersuchung offenbar geworden sind und die wir selbst – in Verbindung mit einer Pseudoberufsmystik – gezüchtet haben[128], dann würde auch die Jugend von heute den Priesterberuf wieder als einen Beruf sehen, in dem man sehr wohl von seinen Berufszielen wirklich überzeugt sein kann, mit beiden Füßen mitten im Leben stehen muß, die Arbeit weithin nach eigenem Ermessen gestalten und ausüben muß, in dem man trotzdem feste Richtlinien haben, in dem man andere führen und leiten kann, in dem man auch von einer Gemeinschaft getragen ist, die einem hilft, die Schwierigkeiten des Berufes zu tragen, in dem man Initiative und Eigenverantwortlichkeit entfalten muß, Freunde gewinnen kann, schöpferisch und auf sich selbst gestellt neue Wege gehen kann, sich im freien Spiel der Kräfte behaupten muß, das Leben besser verstehen lernt, einem Ideal in Begeisterung dienen kann, innerhalb einer großen Organisation steht, im Dienst einer großen Sache auf menschliche Belange nicht Rücksicht zu nehmen braucht und sichtbar in der Öffentlichkeit steht, um nur einige – immerhin 15 von 25 – von den in der oben erwähnten Untersuchung geäußerten Berufserwartungen der Jugend von heute anzuführen.

6. Von höchster Bedeutung ist das geistliche Leben der Priesterkandidaten. Es kann hier nicht ausführlich von der Erziehung zu echter priesterlicher Heiligkeit, zu einem erwachsenen Glaubens- und Gebetsleben gehandelt werden[129]. Nur auf das immer brennender werdende Problem der dem Weltpriester spezifischen Spiritualität sei hingewiesen.
Auch in Österreich ist ein immer stärkeres Ansteigen der „Ordensberufe" auf Kosten der Weltpriester festzustellen, wie das seit Jahren aus anderen Ländern, besonders aus Frankreich, gemeldet wird. Man darf dafür nicht nur übernatürliche Erklärungen suchen. Vielmehr scheint sich hier eine Krise des Weltpriesterstandes zu offenbaren: der Weltpriester fühlt sich ungeborgener, ungesicherter, auch geistlich ungesicherter als der Ordenspriester; dazu sieht er sich physisch, psychisch und geistig weit mehr überfordert. Das schreckt vielfach schon den jungen Menschen von einem Beruf ab, dem er sich nicht gewachsen fühlt. Ein durchaus begabter und auch religiös wertvoller junger Mensch begründete kürzlich dem Verfasser gegenüber seinen Austritt aus dem Priesterseminar mit der Befürchtung, in diesem Beruf nicht durchhalten zu können; das gehetzte Leben der mit ihm befreundeten Kapläne, die zu keinem innerlichen Leben, zu keiner Weiterbildung mehr Zeit hätten und nur noch von einer Verpflichtung zur anderen jagten, hätte ihn in

[127] Priesterausbildung heute. GuL 37 (1964), 204.
[128] T. Lindner, L. Lentner und A. Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern. Wien 1963.
[129] Wir verweisen auf Reuß, Priesterliche Ausbildung heute, a. a. O., 85/91 und auf einen vervielfältigten Vortrag, den Jakob Crottogini am 8. Juli 1963 am Institut für europäische Priesterhilfe zu Maastricht (Holland) über „die religiös-sittliche Erziehung der Priesterkandidaten heute" gehalten hat.

diesem Beschluß nur bestärkt. Wie sehr auch andere Theologiestudenten diese Situation kennen, zeigt der kürzlich von solchen gemachte Vorschlag, Neupriester noch „wenigstens ein Jahr lang in der Gemeinschaft des Seminars zu belassen", da es „sich häufig als gefährlich erweist, dem neugeweihten Priester sofort die volle seelsorgliche Verantwortung zu übertragen"; dabei solle er freilich schon in der konkreten Seelsorgearbeit stehen. Dadurch erhofft sich der Vorschlag auch einen fruchtbaren Gedankenaustausch mit den Jahrgangskollegen und eine Konfrontierung der Alumnen niederer Semester mit der heutigen Seelsorgesituation[130].

Dieser Situation sollte zwar auch durch Erziehung zur unabdingbar notwendigen Kontemplation, ohne die jede Aktion zum Leerlauf wird, zur Planung, zur Disziplin und zum Maß auch in der Arbeit, zur Gelassenheit und ähnlichen Tugenden begegnet werden. Auch die Pflege priesterlicher Gemeinschaften und Freundschaften, die Arbeit im Team, Säkularinstitute für Diözesanpriester, Oratorien könnten Hilfe bringen. Hinter all dem müßte aber eine Spiritualität des Weltpriesters stehen, die systematisch entwickelt werden sollte und sich bewußt von der Spiritualität der Ordensleute, etwa der Mönche, abhebt: sie ist von seinem besonderen Verhältnis zu Bischof und Diözese geprägt; sie ruht auf der gerade für den Weltpriester spezifischen Spannung zwischen Kontemplation und Aktion, auf dem wesentlich missionarischen Leben des Weltpriesters und auf seinem Weltstand; sie stellt die typische Eigenart seiner Nachfolge Jesu, seiner Jungfräulichkeit, seiner Armut, seines Gehorsams heraus und sie lehrt ihn und hilft ihm, sich in und durch dieses missionarisch-aktive Leben und in und durch seinen Weltstand zu heiligen. Es kann gar kein Zweifel darüber sein, daß es eine Spiritualität des Weltpriesters in diesem konkreten Sinn gibt, wie man eben auch von einer Spiritualität anderer kirchlicher Stände, der Ordensleute und der Weltlaien, spricht, als von deren „religiös-geistig-sittlicher Lebensprägung[131]", von deren besonderer „Geisteshaltung", die wieder geprägt ist oder geprägt sein soll von den besonderen Berufungen, den besonderen Lebenslagen und Bedingungen, unter denen sich die Glieder dieser Stände jeweils heiligen müssen, und von den besonderen Werten und Zügen, die durch jene Bedingungen im christlichen Leben, das sie jeweils führen, entfaltet werden[132].

Dabei muß man sich freilich darüber im klaren sein, daß es nur ein einziges christliches Vollkommenheitsideal gibt und daß dieses Ideal in der Liebe besteht und daß dieses eine Ideal alle christlichen Stände in ihrem tiefsten Fundament und Ziel zusammenhält, in ihnen aber jeweils ein eigenes Gepräge erhält. Wenn man nur diese „gemeinsame christliche Geisteshaltung" Spiritualität nennt, dann gibt es freilich keine Spiritualität des Weltpriesters, aber auch keine des Mönches und Weltlaien und auch keine ignatianische und benediktinische. Es geht in dieser Diskussion vielleicht doch mehr um eine Frage der Terminologie. Die Sache der spezifischen Geistesprägung und -haltung des Weltpriesters aber ist unserer Meinung nach von größter Bedeutung und das Gespräch darüber sollte ehestens wieder aufgenommen werden. Ausgangspunkt solcher Überlegungen müßte einerseits das

---

[130] In diese Richtung weist auch die von Pius XII. empfohlene gelenkte Einführung der Neupriester in die Seelsorge (Apostolische Ermahnung „Menti nostrae" v. 23. 9. 1950. Sacerdotis Imago nn 200 f. und Motu proprio „Quandoquidem" v. 2. 4. 1949, AAS 41 (1949), 165/167), das von Regens Gottfried Griesl proponierte Postseminarium (Lücken in unserer priesterlichen Seminarerziehung? Der Seelsorger 33 (1963), 428/435), aber auch das in dem Beitrag „Priesterausbildung heute" (GuL 37 (1964), 213 f.) postulierte „diakonische", nämlich tatsächlich nach empfangener Diakonatsweihe als „Experiment des Ernstfalls" abzuleistende Jahr – als Experiment auch hinsichtlich des Zölibats, zu dem man sich also nach diesem Vorschlag endgültig erst mit der Priesterweihe verpflichten würde.

[131] Hermann Seiler, Zur Grundlegung einer katholischen Laienspiritualität. Der Große Entschluß 14 (1959), 299.

[132] Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Stuttgart 1956, 652.

gemeinsame christliche Vollkommenheitsideal sein, anderseits die spezifische Situation des Weltpriesters, vielleicht besser des Diözesanpriesters. Keinesfalls können diese Überlegungen primär von gewissen Übungen der Frömmigkeit ausgehen, wie sie in Klöstern entstanden sind und sich entwickelt haben. Um Übungen geht es hier zunächst überhaupt nicht, wenngleich sie dann dazukommen müssen[133].

Diese Spiritualität sollte auch das geistliche Leben im Priesterseminar prägen. Die Askese, der Frömmigkeitsstil, auch die geistlichen Übungen müßten im Laufe der Seminarjahre immer mehr dem Weltpriesterleben angepaßt werden. Immer wieder klagen junge Priester, was sie an geistlichem Leben im Seminar geübt hätten, sei in der Seelsorgepraxis nicht anwendbar. Es besteht die große Gefahr, daß dann manche im Trubel der täglichen Arbeit immer mehr an geistlichem Leben aufgeben und ungeistlich zu leben beginnen. Das geistliche Leben des Weltpriesters ist heute weithin schwieriger als das des Mönches, um so mehr bedürfte es einer angepaßten Pflege.

In dieser Situation erhebt sich auch die Frage, ob Ordensleute immer die geeigneten Spirituale unserer Priesterseminarien sind, ob man nicht zuerst nach geeigneten Weltpriestern suchen sollte, nämlich nach Leuten, die eine weltpriesterliche Existenz mit aller Schwierigkeit und Not, mit aller Exponiertheit und Isoliertheit der Seelsorge selbst schon gelebt haben und die darum vielleicht geeigneter sind, den Weg weltpriesterlicher Heiligkeit anderen zu zeigen. Ein solcher Spiritual könnte oder sollte vielleicht auch mit den jungen Priestern noch in freundschaftlichem Kontakt sein und manchem in den ersten Schwierigkeiten ein väterlicher Berater werden. Daß solch einem Spiritual eine spezifische asketische und psychologische Ausbildung sehr zu empfehlen ist, ergibt sich aus der Sache.

Im Zusammenhang mit dieser Frage wird auch ein Weltpriesternoviziat gefordert – so etwa in den Priestergesprächen im Konzentrationslager Dachau[134] auf Grund der dort gemachten Erfahrungen – oder doch eine Einführung in das diözesane Priestertum, in den Beruf und seine Probleme und auch in das geistliche Leben des Diözesanpriesters bzw. des Diözesanpriesterkandidaten[135]. Über die Form solch einer Einführung besteht noch keine Einmütigkeit. Manche schlagen ein eigenes Noviziatssemester vor oder doch ein bis zwei Wochen der Einführung in das Seminarleben. Andere glauben, unsere Studenten vertrügen eine solch konzentrierte Einführung nicht, und befürworten eine eigene Vorlesungsreihe während der ersten beiden Semester. Das eigentliche Anliegen dürfte freilich mit einer Vorlesungsreihe allein nicht getroffen werden. Vielleicht müßte das erste Semester unserer Theologiestudenten überhaupt etwas anders gestaltet werden als die übrigen Semester, um diesem Anliegen gerecht werden zu können. Vielleicht sollte man darüber hinaus alle Seminaristen zwei Wochen vor Beginn der Vorlesungen einberufen – auch für andere Studenten sind die Ferien durchaus nicht nur als Freizeit gedacht. Wenn man die Ferien allgemein den Universitätsferien angleicht, wäre das ohne weiteres möglich. Diese 14 Tage könnten vor allem der Einführung in das geistliche Leben und der Weiterführung dieses Lebens dienen, auch der theoretischen Einführung, und sie könnten in den Jahresexerzitien enden. Dadurch würde auch für das ganze Studienjahr und für das geistliche Leben dieses Jahres ein tieferer Grund gelegt werden.

[133] Vgl. Hermann Seiler. Um die Spiritualität des Weltpriesters. Geist und Leben 27 (1954), 358/368. Dieser Aufsatz korrigiert mit Recht manche Übertreibungen in der französischen Diskussion der vierziger Jahre, beweist aber natürlich in keiner Weise, wie behauptet wurde, daß „es eine Spiritualität des Weltpriesters nicht gibt", er legt im Gegenteil dar, worin sie besteht und daß „die vertiefte Eigenprägung einer Ordens-, Priester- und Laienspiritualität von nicht geringer Bedeutung sein wird" (366).

[134] Vgl. Pies, Block 26, a. a. O., 20 f.

[135] Vgl. auch die Wünsche bei Stenger, a. a. O., 102/104; Griesl, a. a. O., 434; Priesterausbildung heute, a. a. O., 213.

7. Priestererziehung steht und fällt meist mit den Priestererziehern. So ist die Mahnung Pius' XI. verständlich, die besten Priester für Vorstehung, Lehrkörper und geistliche Leitung auszuwählen[136]. Sie müßten, im besonderen der Regens, auch menschlich reife, ausgeglichene, väterliche und christlich priesterliche Persönlichkeiten sein. Sie sollten auch geistig auf der Höhe der Zeit und der Theologie der Zeit stehen, weil sich sonst erfahrungsgemäß Krisen ergeben. Sie brauchen das Vertrauen ihrer Theologen, ohne das meist nichts erreicht werden kann. Vom Regens, ja von der ganzen Vorstehung hängt die familiäre Atmosphäre des Hauses ab. Sie sollten dafür sorgen, daß dieses auch für den Klerus, vor allem für den jungen Klerus, ein geistiges und geistliches Zentrum bleibt, in das man gerne zurückkehrt.
Auch in den Wunschlisten der Studenten spielen die Vorsteher keine geringe Rolle. Für sie stellen die Theologen richtige Sittenspiegel auf. Sie fordern „feste, tiefe, lebendige, religiöse Persönlichkeiten", „die besten Priester der Diözese, die zugleich aufgeschlossen und modern sein müssen. Sie müssen Verständnis für den jungen Menschen haben und dürfen keine Bremsernaturen sein. Sie sollen daher in der Regel nicht zu alt sein". „Er (der Regens) darf als Mensch nicht zimperlich sein, muß ein großes Herz haben und viel verstehen können. Es darf kein Thema geben, das für ihn tabu wäre. Er muß hören können, ohne sofort die Amtsmiene aufzusetzen und zu dozieren. Er muß selbständig sein und mit Argumenten zu dem stehen, was er sagt. Amt und Persönlichkeit, Forderungen und Beispiel dürfen nicht auseinanderfallen. Er muß ein wirklicher Erzieher sein und Motive geben. Wenn er zum Aufpasser werden muß, hat er schon versagt. Er muß durch Vertrauen um alles wissen. Er muß brüderlich sein, viele Kontakte haben und immer da sein. Er sollte mitten unter den Theologen wohnen. Er darf nicht ängstlich sein." Er soll „nicht durch bewußt betonte Autorität führen, sondern durch Gemeinschaft mit den Studenten, deren Persönlichkeit er achten und ernst nehmen soll, auch wenn sie nicht dem Schema des ‚Idealpriesters' entspricht, durch gegenseitiges Verstehen- und Kennenlernen im offenen Gespräch, durch Überzeugen im Gespräch, durch Vertrauen und Förderung der Eigenverantwortung". Bitter geklagt wird über „Diplomatie als Selbstzweck", über mangelnde Ehrlichkeit, über unpersönliches Beamtenverhältnis, über Beurteilungen „nach Schema F". Nicht eingesehen wird, warum man für bloße Verwaltungsaufgaben im Priesterseminar nicht Laien einsetzt.
Tatsächlich sollten die Erzieher für unsere Seminarien, Knaben- und Priesterseminarien, mit größter Sorgfalt ausgewählt und auf ihr Amt auch pädagogisch und psychologisch vorgebildet werden. Schon an jedem Knabenseminar sollte wenigstens ein Erzieher fachkundige wissenschaftliche psychologisch-pädagogische Ausbildung haben. Man hat das Empfinden, daß in dieser Hinsicht oft an weltlichen Erziehungsanstalten mit größerer Aufmerksamkeit vorgesorgt wird. Großen Nutzen könnten wissenschaftlich-praktische Arbeitsgemeinschaften katholischer Internatserzieher oder auch der Erzieher unserer Knabenseminarien durch Erfahrungsaustausch und das Studium besonderer Probleme bringen. Auch am Priesterseminar, wenigstens im Lehrkörper, am besten aber auch in der Vorstehung, müßte ein wissenschaftlich ausgebildeter Psychologe und Pädagoge sein, den man dann aber auch zu Rate ziehen sollte.

8. Alle diese Dinge sind nicht nur für die Erziehung der Priesterkandidaten, sondern auch für deren Studien von größter Bedeutung. In einem zwar geordneten, aber von familiärer Atmosphäre erfüllten Haus kann man besser und lieber arbeiten; wo Vertrauen und Eigenverantwortlichkeit herrscht, wird auch die persönliche

[136] Sacerdotis Imago, a. a. O., n 47; vgl. Griesl, a. a. O., 434.

Leistung sich steigern; die Begegnung mit der Welt wird für die Zeitnähe des theologischen Studiums nützlich sein; ein tiefes geistliches Leben wird das notwendige Gleichgewicht, ja die Einheit zwischen religiös-asketischer und theologisch-wissenschaftlicher Bildung fördern; endlich sollten sich Seminarvorstehung und Professorenkollegium gegenseitig unterstützen und fördern. Das Professorenkollegium muß ebenso Verständnis für die gesamtpriesterliche Erziehung haben wie die Seminarvorstehung für die wissenschaftliche Ausbildung. Das setzt engen Kontakt und von beiden Seiten ein echtes Vertrauen voraus. Ohne diese Zusammenarbeit ist es unvermeidlich, daß manches doppelt, anderes überhaupt nicht geschieht, zumal ja im Priesterseminar auch manche bildungsmäßige Vorgänge und Übungen zur Ergänzung des Studienbetriebs der Lehranstalt stattfinden müssen. Auch müßten sich beide Teile mitverantwortlich fühlen und zusammenwirken, um begabte Leute schon im Lauf des normalen Studiums zum Doktorat zu ermuntern und den wenigen außergewöhnlich Begabten die Wege zu einem Sonderstudium zu bereiten.

Auf ein Problem kann hier nicht mehr eingegangen werden, wiewohl es mit dem Behandelten zusammenhängt, ja dessen natürliche Fortsetzung darstellt und wiewohl es auch nicht minder dringend ist als das behandelte, nämlich die Frage nach der theologischen Fortbildung der Priester.

Verhaftung, Verurteilung und Tod des Provikars Carl Lampert

Zur Wiederkehr des 20. Todestages

Von Gaudentius Walser

Provikar Msgr. Dr. Carl Lampert war der Höchste an Rang und Ansehen aus dem österreichischen Klerus, der in der nationalsozialistischen Zeit Haft, Konzentrationslager, Kerker und Tod erduldete. Als Priester bleibt er allen, die ihn kannten, ein unvergeßliches Vorbild. In überragender seelischer Größe meisterte er das bitterste Leid. Vollkommen ergeben in Gottes Willen, erlitt er den harten Tod durch das Fallbeil in Halle an der Saale am 13. November 1944, nachmittags 4 Uhr. Nach dem Urteil aller mit ihm inhaftierten Priester war er eine starke Persönlichkeit mit überragenden charakterlichen Qualitäten. Ein schuldloses Opfer in schuldbeladener Zeit!

Vorarlberg, reich an Geschichte, beschenkt mit Schönheiten der Natur und Kultur, gesegnet mit Männern voll Tatkraft und Edelmut – auch der Ehrw. Diener Gottes Franz Josef Rudigier, Bischof von Linz, entstammte einer Vorarlberger Bauernfamilie –, ist die Heimat Lamperts. Nordostwärts von Feldkirch auf einem sonnigen Abhang, der sich nach Süden öffnet, liegt, umrauscht von schattigem Tannenwald, das Dörfchen Göfis mit seinen weitverstreuten Siedlungen[1]. Das Haus Nr. 22 in Göfis-Unterdorf bewohnte seit Jahrhunderten der gesunde und starke Bauernstamm der Lampert. Vater Franz Xaver Lampert[2] war ein ernster, tiefgläubiger Mann. Mit Fleiß bearbeitete er das bäuerliche Erbe des Vaters und betrieb das Gewerbe eines Stückferggers[3]. Am 6. 2. 1882 verehelichte er sich mit dem Bauernmädchen Maria Rosina Amann aus Göfis-Oberndorf[4]. Zeitlebens blieb sie eine bescheidene,

---

[1] Zur Zeit der Geburt Lamperts waren die Bewohner von Göfis meist bescheidene Kleinbauern, daneben etliche Eisenbahner und Besitzer von Hausstickereien (Fergger).

[2] Geboren 20. 9. 1854 in Göfis Nr. 22 (Taufb. Göfis IV, 16).

[3] Stückfergger = Besitzer einer Hausstickerei, in der das Rohmaterial für Fabrikanten (meist in der Schweiz) hergestellt bzw. bearbeitet wird.

[4] Geboren 29. 3. 1853 in Göfis Nr. 12 (Taufb. Göfis IV, 8).

einfache und fromme Hausfrau. Einer ihrer Brüder war der hochgeschätzte Dekan und Stadtpfarrer Josef Amann in Bregenz[5]. Gott hat diese glückliche Ehe mit sieben Kindern gesegnet, von denen drei bald nach der Geburt starben[6]. Das jüngste Kind der Familie Lampert war der am 9. 1. 1894 geborene Carl Augustin, der spätere Provikar der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch[7]. Die heilige Taufe spendete ihm der Kapuziner P. Lorenz Eller[8], der nach dem Tode des Pfarrers Johann Mayer[9] als Pfarrprovisor in Göfis wirkte.
Im Jahre 1900 trat Carl Lampert in die Volksschule Göfis-Kirchdorf ein[10] und kam 1906 in das Bundesgymnasium nach Feldkirch. Nach dem raschen Tod seines Vaters[11] hätte Carl beinahe das Studium aufgeben müssen, da die Familie in große Not geriet. Nach der Matura im Jahre 1914[12] wählte Lampert den schon früh erkannten Priesterberuf und trat in das Fürstbischöfliche Priesterseminar in Brixen ein. Mit Fleiß und mit beharrlicher Energie meisterte er auch hier das Studium, erfreute seine Vorgesetzten durch sein tadelloses Betragen, war überall beliebt wegen seiner gewinnenden Freundlichkeit und seines lauteren Charakters. Am 12. Mai 1918 erteilte ihm Fürstbischof Franziskus Egger[13] im Dom zu Brixen die heilige Priesterweihe. Dornbirn-Markt wurde bis 1930 die seelsorgliche Wirkungsstätte des Neupriesters Carl Lampert. Auf Wunsch des Bischofs ging er 1930 an die „Anima[14]“ nach Rom, erlangte an der Päpstlichen Hochschule den Grad eines Doktors des Kirchenrechtes, wurde am 30. 3. 1935 Advokat der S. R. Rota[15] und Päpstlicher Geheimkämmerer. Neben seinen Studien war er Sekretär der „Agentie“, die die Geschäfte der meisten deutschen und österreichischen Diözesen bei den römischen Behörden besorgte. Nach Innsbruck zurückgekehrt, ernannte ihn der neue Administrator Bischof Dr. Paulus Rusch[16] zum Provikar der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch[17].

Eine harte Zeit brach an. 1938, in den Märztagen, brach der Nationalsozialismus mit aller Wucht über Österreich herein. Politische Gegensätze entfremdeten viele

---

[5] Geboren 16. 5. 1861 in Göfis Nr. 12, Priesterweihe 1890 in Brixen, seit 1912 Stadtpfarrer und Dekan in Bregenz am Bodensee, gestorben 10. 2. 1926 in Bregenz.

[6] Friedrich, geboren 2. 2. 1884 – gestorben 25. 4. 1936 in Innsbruck.
Franz Xaver, geboren 28. 9. 1885 – gestorben 8. 2. 1918 in Göfis.
Josef Julius, geboren 30. 3. 1887 – gestorben 14. 4. 1887 in Göfis.
Anna Albertina, geboren 20. 3. 1889 – gestorben 27. 3. 1889 in Göfis.
Anna Albertina, geboren 23. 2. 1891 – gestorben 30. 4. 1891 in Göfis.
Josef Julius, geboren 22. 9. 1892 – gestorben 30. 5. 1955 in Göfis (Taufb. Göfis IV).

[7] Taufbuch Göfis, IV., 148/2.

[8] Geboren 6. 9. 1860 in Graun, Südtirol, in den Kapuzinerorden (Tiroler Provinz) eingetreten 1877 – gestorben 23. 1. 1924 in Sterzing (Catalogus Provincae Tirolis Septentrionalis 1924, 12).

[9] Geboren 8. 12. 1815 in Götzis, Vorarlberg, von 1859–1893 Pfarrer in Göfis, seit 1868 Dekan des Dekanates Feldkirch – gestorben 2. 11. 1893 in Göfis (Gedenktafel am Eingang der Pfarrkirche Göfis).

[10] Leiter der Volksschule war Valentin Gabriel, geboren 1852 in Göfis – gestorben 1930 in Göfis. Lehrerin Carl Lamperts in der Volksschule war Ehrw. Sr. Edeltraud Berlinger, geboren 9. 9. 1868 in Mellau, Vorarlberg – gestorben 28. 1. 1940 in Innsbruck.

[11] Gestorben 2. 4. 1910 in Göfis.

[12] Schriftliche Reifeprüfung im Juli 1914 mit den Ergebnissen: Deutsch: gut; Latein: sehr gut; Griechisch: genügend. – Mündliche Reifeprüfung 7. 7. 1914, aus den Fächern Deutsch, Latein, Vaterlandskunde und Mathematik (Schülerkatalog des Bundesgymnasiums Feldkirch 1914).

[13] Geboren 26. 4. 1836 in Hippach, Zillertal, Tirol; Priesterweihe 1860 in Rom; Professor und Regens am Priesterseminar in Brixen; 1908–1912 Weihbischof und Generalvikar in Vorarlberg; 1912–1918 Fürstbischof von Brixen – gestorben 17. 5. 1918 in Innsbruck.

[14] Collegio Teutonico Santa Maria dell'Anima = Priesterkolleg bei der Nationalkirche der deutschsprachigen Katholiken in Rom.

[15] Sacra Romana Rota = Appellations-Gerichtshof der Römischen Kurie.

[16] Geboren 4. 10. 1903 in München; seit 1938 Bischof und Apostolischer Administrator in Innsbruck.

[17] Kanonische Errichtung der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch am 12. 12. 1925 (Schematismus 1928, 29 f.).

Bürger einander und schürten Haß und Verachtung in den Herzen. Die NS-Partei[18] und ihre Formationen wiegelten das Volk auf gegen Kirche und Klerus. In Tirol-Vorarlberg herrschte Gauleiter Franz Hofer[19]. Er hatte den Ehrgeiz, in der nazistischen Kirchenpolitik führend voranzugehen und auszuprobieren, wie weit man vorstoßen dürfe, ohne ernste Unruhen im Volke hervorzurufen. Es zeigte sich, daß die Partei mehr wagen durfte, als sie sich selbst zutraute. Es folgten weitgehende Einschränkungen des kirchlichen Lebens, besonders in der Öffentlichkeit, brutale Aufhebung der Klöster[20], Verhöre und Verhaftungen für Priester und Ordensleute und kirchlich gesinnte Laien[21]. Bald kam es zu heftigen Zusammenstößen der kirchlichen Behörden mit dem braunen Regime. Im Kreuzfeuer dieser Auseinandersetzungen stand fest und stark der Innsbrucker Provikar Dr. Lampert, dessen temperamentvoller und kristallklarer Natur jedes diplomatische Manövrieren zuwider war. Von Anfang an trat er entschieden gegen jede Behinderung des kirchlichen Lebens durch die Nazis auf.
Bischof Dr. Paulus Rusch wurde von Hofer und der Parteileitung vollkommen ignoriert. Hofer ließ alle Behörden und Dienststellen wissen: „. . . da vor der kirchlichen Bestellung des neuen Apostolischen Administrators, dem die Rechte und Pflichten eines residierenden Bischofs zuerkannt worden sind, mit den hiefür zuständigen staatlichen Stellen *nicht* Fühlung genommen wurde und daher diese Bestellung für den staatlichen Bereich nicht als vollzogen gilt, erteile ich die Weisung, daß ein dienstlicher Verkehr mit Dr. Rusch *nicht* stattzufinden hat . . .[22]" Alle Schreiben an die Landesregierung oder an die Gauleitung Innsbruck mußten vom früheren Provikar Prälat Urban Draxl unterzeichnet werden[23].
Dem Gauleiter und der Gestapo galt Provikar Dr. Lampert wegen seiner kirchlichen Stellung, seiner Treue zu Kirche und Bischof als der weitaus gefährlichste Mann unter dem Tiroler Klerus.

Am 5. März 1940 traf im Kloster der Ewigen Anbetung in Innsbruck der Befehl des Gauleiters ein, das Kloster unverzüglich zu räumen. Die mutige Oberin, Mutter Camilla Edelmann[24], entgegnete mit einem entschiedenen Nein! Die Schwestern erachteten es als ihre Gewissenspflicht, ihr Kloster trotz staatlichem Befehl niemals freiwillig zu verlassen, sondern nur dem Zwang zu weichen. Provikar Dr. Lampert übermittelte diese Auffassung der Ordensfrauen der Geheimen Staatspolizei. Ohne jede Rücksicht auf päpstliche Klausur bestand die Gauleitung auf der sofortigen Räumung. Der Provikar protestierte. Daraufhin wurde er in Haft genommen mit

---

[18] NS-Partei = NSDAP = Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter-Partei, gegründet von Adolf Hitler am 8. 8. 1920. Siehe: Hofer Walter, Der Nationalsozialismus, 1957, Fischer-Bücherei, Nr. 172.

[19] Hofer Franz stammte aus Innsbruck, war von 1938–1945 Gauleiter und Landeshauptmann von Tirol-Vorarlberg, Reichsverteidigungskommissar von Tirol sowie oberster Kommissar der sog. „Operationszone Alpenvorland". Siehe: Molden Otto, Der Ruf des Gewissens, Herold-Verlag, München 1958, 261 ff.

[20] 1938 Aufhebung der Theol. Fakultät Innsbruck und des Canisianums. 1940 Aufhebung der Stifte Wilten-Innsbruck, Fiecht-St. Georgenberg, Stams und mehrerer Kapuzinerklöster usw. In Vorarlberg wurden 1941 die Stifte Mehrerau und St. Gallus, Bregenz, konfisziert.

[21] In Tirol: 70 Priester in Gestapogefängnissen bzw. Arrest in Kerker; 6 Priester im KZ, einzelne erhielten Gau- und Landesverweis. – In Vorarlberg: 24 Priester erhielten Kerker- oder Gefängnisstrafen; 4 Priester im KZ, 5 in Verbannung (persönl. Mitteilung von Msgr. Dr. Josef Resch, gestorben 16. 11. 1959 in Innsbruck).

[22] Erlaß des Gauleiters Hofer vom 10. 1. 1939 (Zl: 221/1 prs.) im Archiv der Apostol. Administr. Innsbruck, Akt NS.

[23] Geboren 3. 2. 1874 in Fohnsdorf, Steiermark; seit 1921 Päpstl. Hausprälat und Provikar in Innsbruck – gestorben 17. 11. 1959 in Zams, Tirol.

[24] Geboren 13. 8. 1886 in Fürth, Bayern; von 1937–1947 Mutter Oberin im Kloster der Ewigen Anbetung in Innsbruck – gestorben 31. 12. 1962 in Innsbruck (Kirchenblatt für Tirol und Vorarlberg, 19 [1963], Nr. 1/S. 2).

der Begründung, er hätte die staatliche Behörde getäuscht. Es wurde nämlich verlautet, Dr. Lampert hätte die Auffassung der Schwestern früher der Gestapo bekanntgeben müssen. Die Täuschung bestand nach den Äußerungen der Behörde darin, daß die Mitteilung praktisch erst an dem Tage in die Hände der Staatspolizei gelangte, an dem die Räumung hätte vollzogen werden sollen. Das Kloster der Ewigen Anbetung wurde aufgehoben. Nach 10 Tagen ließ die Gestapo den Provikar wieder frei[25].

Anlaß für seine neue Verhaftung war eine Rundfunksendung des Radios Vatikan über die kirchlichen Verhältnisse in Tirol. Einige Tage nach dieser Sendung, in der Osterwoche 1940, erfolgte die Inhaftierung von Provikar und Kanzler der Apostol. Administratur Innsbruck[26]. Es bestand die Vermutung, die kirchliche Behörde in Innsbruck hätte irgendwie Beziehung zu dieser Sendung. Nach eingehenden Verhören erhielten die beiden Herren ihre Freiheit, da sich herausstellte, daß die kirchliche Behörde nur auftragsgemäß einen Bericht über die kirchlichen Verhältnisse an den Apostolischen Nuntius gegeben hatte[27].

Willkommener Anlaß zu endgültiger Inhaftierung und schließlich zur Einweisung ins Konzentrationslager für Provikar Lampert war die grausame Hinrichtung des guten, frommen Tiroler Pfarrers Otto Neururer[28]. Er starb den Martertod im KZ Weimar-Buchenwalde am 30. Mai 1940. Provikar Lampert verfaßte gemeinsam mit Pfarrprovisor Bernhard Praxmarer[29] in Götzens eine Todesanzeige mit folgendem Wortlaut: „Gott hat unseren innigstgeliebten Seelsorger H. H. Pfarrer Otto Neururer nach großem Leid heimgeholt in seine Liebe. Er starb am 30. Mai 1940, fern seiner Seelsorggemeinde, in Weimar-Buchenwald. Wir kannten Herrn Pfarrer Neururer als einen Mann vorbildlicher Pflichterfüllung und ganzer Hingabe an seine Seelsorgaufgabe. Sein Leben unter uns und sein Sterben werden wir nie vergessen. Die Beisetzung des lieben Toten wird später bekanntgegeben werden. Hievon gibt in tiefster Trauer Kenntnis

Götzens, am 31. Mai 1940 Die Pfarrgemeinde"

Dieser Text wurde durch den Faktor der Buchdruckerei der Gestapo vorgezeigt. Der Gestapobeamte äußerte dazu: „Wir sind doch kein Leichenbestattungsinstitut. Das geht uns nichts an!" Später behauptete er, die Todesanzeige nicht gelesen zu haben. Nach Aussage des Faktors hat er sie aber bestimmt gelesen[30]. Diese Todesanzeige wurde ausschlaggebender Anlaß zur Festnahme des Innsbrucker Provikars. Wie Bischof Dr. Paulus Rusch bei seiner Vorsprache bei der Staatspolizei mitgeteilt wurde, war die Abfassung dieser Parte der *einzige* Grund für die endgültige Inhaftierung[31], die am 5. Juli 1940 erfolgte. Angelastet wurden dem Vernehmen nach die Bemerkung in der Todesanzeige „. . . nach großem Leid", sodann die Angabe des Todesortes „Weimar-Buchenwald" und endlich die Beteuerung „. . . sein Sterben werden wir nie vergessen!". Die wirkliche Ursache aber waren der kirchliche Eifer, die geistige Überlegenheit, die überragende Persönlichkeit Lamperts und nicht zuletzt der persönliche Haß des Tiroler Gauleiters Hofer.

---

[25] Nach Aufzeichnungen vom Kanzler des Ordinariates Innsbruck, Dr. Cassian Lechleitner, datiert vom 13. 11. 1940 – 2 Bogen Manuskript, Archiv der Apostol. Administr. Innsbruck.

[26] Geboren 1. 1. 1886 in Zirl, Tirol; Ordinariatskanzler von 1939–1946 – gestorben 30. 11. 1946 in Innsbruck.

[27] Siehe Anmerkung 25.

[28] Siehe: Tschol Helmut, Pfarrer Neururer, Priester und Blutzeuge, Tyrolia, Innsbruck 1963.

[29] Jetzt Stadtpfarrer und Dekan von Solbad Hall, Tirol.

[30] Siehe: Neuhäusler Dr. Joh., Kreuz und Hakenkreuz, München 1946, I/82.

[31] Nach Bericht von Cassian Lechleitner, siehe Anmerkung 25.

Am Abend des 25. August 1940 stand ein Auto vor dem Gestapogefängnis in Innsbruck. Dr. Lampert mußte schnell einsteigen. Ohne Angabe von Zweck und Ziel, ohne eine Benachrichtigung einer kirchlichen Behörde oder der Angehörigen entführten ihn die Nazis nach Dachau. Fünf Tage später wurde er in das KZ Sachsenhausen-Oranienburg überstellt. Zur damaligen Lage im KZ schreibt Dr. Josef Steinkelderer, Caritasdirektor in Innsbruck: „Unsere Lage in Sachsenhausen war von Monat zu Monat elender geworden . . . Schutzlos waren wir den erpresserischen Methoden unseres Vorgesetzten ausgeliefert, der uns auch um unsere Verpflegung betrog . . . Die Kranken mußten trotz unserer Bitten im großen Klosettraum liegen . . . Wir waren obendrein zur Arbeit, zum Lastentragen aller Art eingesetzt. Die Mutlosigkeit nahm zu . . . Wir beteten nur mehr still um Kraft, das letzte Opfer zu bringen[32]."

Dr. Lampert wurde der SK zugeteilt[33]. „Die Baracken der SK waren vom übrigen Lager durch Drahtverhau abgesperrt. Am Tor stand ständig ein Wächter. Jeder Verkehr mit den Häftlingen der SK war strengstens verboten . . ., sie haben die schwersten Arbeiten im Lager zu verrichten . . . Seine (= Lamperts) Abteilung der SK hatte die Aufgabe, fabriksneue Herrenschuhe auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Auf dem weiten Appellplatz gab es verschiedene Straßen. Ihr Oberbau war teils aus Beton, Schotter, Sand und Lehm. Über diese verschiedenen Straßen mußte nun jede Abteilung der SK den ganzen Tag marschieren, um die neuen Schuhe auszuprobieren. Ihre Leistung entsprach einer Länge von zirka 35–40 km pro Tag, je nachdem sie schneller oder langsamer gingen, respektive getrieben wurden. Zu dieser Gruppe der SK gehörte nun Lampert. Eines Morgens nach dem Appell, als diese Abteilung der SK die Holzpantinen aus und die neuen Schuhe anziehen mußte, kam Lampert in unsere Nähe und sagte im Vorbeigehen: „Sum in loco horribili[34]!"

In der Strafkompanie gab es reichlich Abwechslung. Zusammen mit noch zwei Priestern mußte Lampert schwere Eisenwagen – „Loren" genannt – vollbeladen mit Sand anschieben und zu einem jähen Abgrund fahren. Ein schwerbelasteter Häftling an der Seite des Provikars war beauftragt, ihm jedesmal einen Rippenstoß zu versetzen, damit er endlich in die gähnende Tiefe hinabstürzen sollte. Es gelang nicht.

Unerwartet kam der Befehl: Lampert zurück nach Dachau! Im Dezember 1940 nahm er Abschied von Sachsenhausen und erreichte mit einem Lagertransport am 15. Dezember 1940 das KZ Dachau. Jeder Tag im Lager brachte neue Beschwernisse, neue Schikanen. Den Priestern wurden immer zuerst und zumeist die schwersten Arbeiten aufgezwungen[35]. Dr. Lampert erhielt die Häftlingsnummer 22.706! Sein Bruder Julius schreibt in seinen „Aufzeichnungen[36]": „Was er in diesem Lager an Mißhandlungen, Entbehrungen, körperlicher und seelischer Art, mitmachte, klang mir, wie ich es von ihm hörte, beinahe unglaublich." Auf Block 30/2, dem Provikar Lampert zugeteilt war, verstand es ein Denunziant[37] – er war

---

[32] Bericht von Dr. Josef Steinkelderer, in: Lenz P. Joh., Christus in Dachau, Wien 1956, 84–85.

[33] SK = Strafkompanie.

[34] Knecht Alois, Pfarrer in Hohenweiler, Vorarlberg, „Lebenswege – Historie", II., 37–39, Manuskript, aufbewahrt im „Österreichischen Dokumentationsarchiv der Widerstandsbewegung", Wien, Katalog 1157.

[35] Siehe: Arthofer Leopold, Als Priester im Konzentrationslager, Graz 1947; Lenz P. Joh., Christus in Dachau, Wien 1956.

[36] Lampert Julius, Bruder des Provikars, schrieb „Aufzeichnungen", 15 Seiten, liegen im Pfarrarchiv Göfis. Julius Lampert war Erbe des väterlichen Hofes, betrieb Landwirtschaft und diente nebenberuflich bei der Bundesbahn. Als Familienvater von 8 Kindern war er ein Mann, aufrecht und wahr, entschieden und streng, charakterfest und klug, ein geschworener Gegner der Nazis. Er starb nach langer und schmerzvoller Krankheit am 30. 5. 1955 in Göfis.

[37] Sein Name hieß Richard Walenta (persönl. Mitteilung eines KZ-Häftlings aus Dachau).

Stubenältester –, ihn einzugarnen. Lampert gab sich zu vertrauensselig, obwohl ihn priesterliche Mitbrüder warnten. Er konnte es nicht glauben, daß es sich um einen böswilligen Spitzel handelte. Selbst schreibt er in einem Brief: „Es ist in so harten Zeiten verhängnisvoll, mehr dem Herzen als dem Verstand zu folgen[38]." Ein Mithäftling urteilt: „Lampert war ein tadelloser Priester, der auch in den ärgsten Situationen klassische Haltung bewahrte, was sehr schwer war. Er trat immer vermittelnd, auch bei Blockstreitigkeiten, auf. Wir hatten stets die beste Meinung von ihm, er war uns priesterliches Vorbild in jeder Beziehung[39]."

Der 1. August 1941 brachte für Msgr. Lampert die Stunde der Erlösung aus dem KZ Dachau. Er erhielt Gauverweis von der Staatspolizei mit dem Befehl, Pommern-Mecklenburg als künftigen Aufenthalt zu nehmen. Erzbischof Konrad Graf von Preysing[40] besorgte dem verbannten Provikar ein gutes Plätzchen im Carolusstift in Stettin, damals Lazarett und Heilstätte für Kriegsverwundete. In aufopferungsvoller Liebe betreuten ihn die guten Schwestern. Hier konnte er sich viel der Seelsorge widmen, sowohl im Lazarett als auch in den umliegenden Pfarreien als beliebter Aushilfspriester. Zuerst hatte es den Anschein, als ob die Gestapo ganz vergessen hätte, ihn weiter zu beobachten, und er glaubte auch, vor weiteren Verfolgungen unbehelligt zu sein. Eine arge Täuschung! Ein verkappter Gestapospitzel namens Hagen[41] heuchelte sich an Dr. Lampert heran, eröffnete ihm seine angebliche Gewissensnot und suchte das Vertrauen des Provikars zu gewinnen. Und Dr. Lampert schenkte ihm Vertrauen – leider! Provikar Lampert beteuerte seinem Bruder am 20. Dezember 1943 in Halle – unmittelbar nach seiner ersten Verurteilung zum Tode: „Hagen kam zu mir in meiner Eigenschaft als Priester, klagte mir seine angeblich so unendliche seelische Not. Ich glaubte ihm und brachte es deshalb nicht übers Herz, ihn zur Türe hinauszustoßen. Aber auf sein Ansinnen eingegangen oder ihm in der Angelegenheit einen Rat gegeben habe ich nicht, so wahr ein Gott im Himmel ist[42]."
Hagen unterbreitete Dr. Lampert nämlich die Konstruktionsvorhaben eines Stettiner Rüstungswerkes, das neuartige Geschosse mit unheimlicher Treffsicherheit und von vernichtender Wirkung fertigstelle[43]. Er, Hagen, könne es mit seinem Gewissen nicht vereinbaren, die fertigen Pläne dem Kriegsamt zu übergeben. Nun möge Dr. Lampert entscheiden, ob er die Pläne vernichten oder sie durch seine Mithilfe den Engländern ausliefern solle. Auf diese Weise würde die Anwendung einer so schrecklichen Mordwaffe für immer verhindert, denn die Engländer werden sie niemals in Anwendung bringen. Und schließlich möge er ihm behilflich sein, sich selbst in Sicherheit zu bringen, wenn nötig durch Mithilfe von ihm bekannten Prälaten oder Priesterfreunden. Natürlich führte Hagen über jedes Gespräch mit Dr. Lampert Protokoll, notierte seine Aufzeichnungen mit wohlgewürzter Übertreibung und häßlicher Lüge, formulierte Satz für Satz so, um einen unbescholtenen und herzensguten Priester auf boshafteste und niederträchtigste Weise vor Gericht und in den Tod zu bringen.

Im Februar 1943 glaubte die Gestapo ausreichende Unterlagen für ein erfolgreiches Vorgehen gegen Dr. Lampert sowie auch gegen den pommerschen Klerus in der Hand zu haben[44]. Mit einer Reihe Seelsorger wurde Provikar Lampert ins Stettiner

---

[38] Brief vom 10. 4. 1943, Pfarrarchiv Göfis.
[39] Persönliche Briefmitteilung von P. Konrad Just, Pfarrer in Gramastetten, OÖ.
[40] Seit 1935 Bischof von Berlin, 1946 Kardinal – gestorben 21. 12. 1950 in Berlin.
[41] Er stammte aus Graz – wie er angab – und hieß vermutlich Ermeling!
[42] Aus den „Aufzeichnungen" von Jul. Lampert (siehe Anmerkung 36).
[43] Es handelt sich um die sogenannten „V-Waffen" = Vergeltungswaffen, die 1943 eingesetzt werden und für Deutschland den entscheidenden Sieg bringen sollten.
[44] Siehe: Kühn Heinz, Blutzeugen des Bistums Berlin, Morus-Verlag, Berlin 1950, 45 ff.

Gestapogefängnis eingeliefert, wo er sofort die Härten und Schikanen der Wärter zu verspüren bekam. Schreckliche Vorkommnisse spielten sich bei den fast täglichen stundenlangen Verhören ab. Bei solchen Vernehmungen erlitt Dr. Lampert fünfmal so grausame Mißhandlungen, daß er bewußtlos liegen blieb. Unbarmherzig schlugen die Rohlinge mit Ochsenziemern und Peitschen auf das Opfer ein. Mit dem Kopf schlugen sie ihn auf einen kantigen Tisch, bearbeiteten ihn mit Fäusten und Fußtritten. So versteht sich, daß die wenigen Utensilien, Brille und Armbanduhr, in Scherben zerbrachen[45]. Es kam bei den Verhören darauf an, die Aufzeichnungen Hagens, so entstellt sie auch waren, durch persönliche Geständnisse zu erhärten. Die lange Zeit im Gestapogefängnis in Stettin, vom 4. Februar 1943 bis zum 5. Dezember 1943, betrachtete Provikar Lampert als eine der schwersten. Besonders Kommissar Trettin, ein fanatischer Vertreter des Nazismus, hatte ein sonderbares Interesse an Dr. Lampert. Trettin, der anscheinend Sinn für Größe besaß, spürte die Kraft, die von diesem Priester ausging – und das reizte ihn. Julius, der treue Bruder des Provikars, der bei einem Verhör in Anwesenheit von Gestapokommissär Trettin Zeuge war, berichtet: „Mit erhobener Faust drohte er und rief: ‚Lampert, Ihren Kopf bekommen Sie nicht mehr los! Schauen Sie auf Ihren Bruder! Er hat eine Familie gegründet. Sie, ein Pfaffe! Hätten Sie das nachgetan. Sie wären ein fähiger Mann gewesen. Hätten Sie Kinder, Sie wären nicht in diesem Gefängnis! Schämen Sie sich, ein Priester zu sein! Da hilft alles Beten nichts[46]!“ Die Beschuldigungen, die gegen ihn erhoben wurden, lauteten auf Hochverrat, Zersetzung der Wehrmacht, Feindbegünstigung, Abhören von ausländischen Radiosendungen und Spionage! Gleichzeitig mit ihm wurde auch eine Reihe anderer Priester verurteilt. Die ganze Angelegenheit wurde nun nach Halle an der Saale abgeschoben, und zwar an das Oberste Reichs-Kriegsgericht, da sich sonst kein Gericht mit diesem heiklen und aufgeputschten Prozeß befassen wollte.

Am 5. Dezember 1943 erfolgte die Überstellung nach Halle. Der große Prozeß startete am 19. Dezember 1943 und lief unter dem Namen „Lampert und andere!“. Ort der Gerichtsverhandlungen war der kleine Saal des Zuchthauses Halle. Sein Bruder Julius folgte der Einladung nach Halle und nahm als Zeuge teil. Nach langem Hin und Her verkündete der Gerichtshof das Urteil zum Tode gegen Dr. Lampert: „Hochverrat, Wehrkraftzersetzung und Feindbegünstigung, dazu Spionageversuch!“ Bei der Begründung des Urteils erklärte der Vorsitzende: „Das Gericht hat dem Angeklagten keinen Glauben schenken können, sondern sich den Ausführungen des Zeugen Ingenieur Hagen angeschlossen!“ Dr. Lampert flüsterte seinem Bruder Julius zu: „Der Herrgott möge meinen Feinden verzeihen[47]!“ Sofort nach Bekanntgabe des Urteils wurde Provikar Lampert in Ketten gelegt und verblieb gefesselt mehr oder weniger bis zu seinem Tode am 13. November 1944.

Ein Wort noch zur Begründung des Urteils. Die Beschuldigung des Hochverrates gründete sich auf falsche Aussagen des Gestapospitzels Hagen. Wegen Feindbegünstigung war er angeklagt, weil er holländischen Zivilarbeitern während seiner heiligen Messe in Zinnowitz bei Stettin die heilige Kommunion gespendet hatte und ihnen nachher eine Tasse Tee oder Kaffee verabreichte. Zersetzung der Wehrkraft wurde ihm angelastet, weil die Gestapo in seinem Schreibtisch eine Prophezeiung gefunden hatte, die er – was nicht stimmt – mehreren Soldaten gezeigt habe. Die Prophezeiung enthielt ungünstige Aussagen über den Nationalsozialismus. Spionageversuch geht auf das Gespräch mit Hagen zurück, der dies

---

[45] Teils aus den „Aufzeichnungen“, teils persönliche Mitteilung von Jul. Lampert.
[46] Persönliche Mitteilung von Jul. Lampert.
[47] „Aufzeichnungen“, siehe: Anmerkung 36.

entsprechend zurechtgefeilt im Protokoll vorbrachte[48]. Welche Scheingründe für diese ungerechte Verurteilung auch vorgetäuscht werden, der wahre Grund war Dr. Lamperts aufrechte Haltung gegen den Nationalsozialismus und seine unbedingte Treue zur katholischen Kirche und zu seinem Bischof sowie seine überragende Persönlichkeit, die selbst auf die Gestapo imponierenden Eindruck machte.

Julius Lampert erhielt nach dem Krieg einen Brief aus der Tschechoslowakei, der Licht wirft auf jene dunklen Tage in Halle: „. . . Im Juli 1943 wurde ich als politischer Häftling des Konzentrationslagers Walchum/Ems in das Zuchthaus Halle a. d. Saale eingeliefert . . . Im Spätherbst 1943 wurde auch Ihr Bruder Carl auf meine Abteilung 22 gebracht und in der Nachbarzelle 87 eingeschlossen. Wir haben täglich mehrere Male zusammen sprechen können . . . Er ist seinem katholischen Glauben bis zum letzten Atemzug treu geblieben und als ein Märtyrer hingerichtet worden. Er war der edelste Charakter, den ich in dieser 50monatigen Leidenszeit kennengelernt habe, denn er hat nicht das Christentum bloß gepredigt, sondern auch danach gelebt und auch seinen Henkern noch in der Todesstunde verziehen. Bei der Verhandlung wurde er unter anderem auch gefragt, welches Werk er höher schätze, das Evangelium oder das Buch ‚Mein Kampf'. Darauf gab er folgende Antwort: ‚Das Evangelium ist das Wort Gottes und verkündet die Liebe. Das Buch des Herrn Hitler ist das Werk eines Menschen und predigt den Haß!' Er war nur noch ein Nervenbündel nach dieser langen, schweren Kerkerhaft, und er hat trotzdem die Verkündigung seines Todesurteiles mannhaft ertragen . . . Ich mußte gleich nach seinem Urteile die Sachen zusammenpacken und sie in den Keller der Abteilung 4 tragen, wo sich die Zellen für die Todeskandidaten befanden . . . Das Leben in diesen Zellen war unerträglich: Der Tod eine Erlösung! Die engen Zellen hatten Zementfußboden; die Gefangenen waren Tag und Nacht gefesselt (keine Ketten, sondern Handschellen, die überhaupt keine Bewegung zuließen) nnd mußten auf einem schmalen Bett aus Ziegeln schlafen; in der Nacht brannte dauernd Licht, alle fünf Minuten war Kontrolle. Von 1–½2 Uhr war täglich Spaziergang, gefesselt, in weiten Abständen. Später hörte ich nur, daß er wieder nach Torgau gekommen sei und dann hingerichtet wurde[49] . . ."

14. Jänner 1944! Dr. Lampert, Kaplan Simoleit[50] und P. Lorenz[51] werden nach Torgau gebracht in die ehemalige Ziethenkaserne, in der damals die vom Reichskriegsgericht verurteilten Sträflinge eingekerkert lagen. In der trostlosen Verlassenheit der Kerkerzelle schenkte ihm einzig das heilige Meßopfer Trost, das Provikar Dr. Lampert „brevissimo modo" feiern konnte, durch geheime Mithilfe eines ihm freundlich gesinnten Aufsichtsorganes. Wieder gab es Verhandlungen. Am 24. Juli 1944 startete die Hauptverhandlung gegen Dr. Lampert, Kaplan Simoleit und P. Lorenz. Das Urteil lautete auf Todesstrafe für alle drei angeklagten Priester! Urteilsinhalt wie schon früher: Verletzung des Rundfunkgesetzes, Wehrkraftzersetzung, Feindbegünstigung und Spionageversuch! Dr. Lampert erhielt gleichzeitig die Mitteilung, daß auch das im Dezember 1943 über ihn verhängte Todesurteil inzwischen bestätigt sei. Sofort wurden die Verurteilten neuerdings in Ketten gelegt. Die kommenden Tage und Wochen waren erfüllt von banger Ungewißheit, von schrecklichen Seelenqualen und auch unausgesetzten körperlichen Martern.

Am 13. November 1944 ertönte an den Zellentüren der drei verurteilten Priester der barsche Befehl: „Aufstehen! Fertigmachen!" Ein Auto brachte die Todeskandidaten nach Halle an der Saale. Im dortigen Zuchthaus angekommen, rie-

[48] Kühn, 71–72, siehe Anmerkung 44.

[49] Brief von Dr. Arnost Janisch, Lanskroun-Masaryková třida 15, ČSSR, datiert vom 19. 11. 1945, Pfarrarchiv Göfis.

[50] Kaplan Herbert Simoleit, geboren 8. 5. 1908 in Berlin-Steglitz; wurde 1943 verhaftet in Stettin und mit Provikar Lampert hingerichtet.

gelten die Wacheposten alle Häftlinge in numerierte Einzelzellen, wo sie bis 16 Uhr verblieben. Im Angesicht des Todes schrieb Dr. Carl Lampert hier seine letzten Briefe, die vollinhaltlich diesem Lebensbild angefügt werden. Diese Briefe sind so ehrwürdig wie die Briefzeugnisse der Urkirche. Durch irgendwelche uns unbekannte Vertrauenspersonen gelangten diese Briefe aus dem Kerker. Vermutlich war es ein Hauptfeldwebel, der dem Provikar Schreibmaterial verschaffte und die Briefe nach der Todesvollstreckung an die richtige Adresse brachte. Um 16 Uhr wurden die drei Priester, nur mit einer gestreiften Drillichhose bekleidet und mit Holzpantinen an den Füßen, in den Vollstreckungsraum des Zuchthauses geführt. Divisionspfarrer und Gefängnisgeistlicher Drossert aus Halle erschien kurz vor der Hinrichtung und erteilte ihnen die Absolution, brachte die heilige Kommunion und spendete den todkranken und todmüden Gefangenen des Herrn die heilige Ölung. Die Hinrichtung geschah durch Enthauptung mit dem Fallbeil. Das Sterben Provikar Lamperts wie auch der beiden anderen Priester, die mit ihm enthauptet wurden, war ein Heimgang zum Vater im Himmel, zum Hohenpriester Jesus Christus, dem sie in Treue und Liebe gedient und das Leben geopfert haben.

Angefügt sei ein Zeugenbericht eines Oberingenieurs aus Schwaighausen an der Lahr, der bei der Vollstreckung des Todesurteiles an Dr. Lampert anwesend war: „. . . In einem Kellerraum des Zuchthauses Halle angesichts einer Fallbeilmaschine sehe ich meinen Freund (Lampert) in Ketten mit weiteren Geistlichen in Ketten, die ich auch in Torgau gesehen hatte, wieder . . . Ein Generalreichsanwalt – Buschenhagen – verlas das Vollstreckungsurteil. ‚Scharfrichter, walte deines Amtes', war das letzte dieser Formalität. Carl Lampert, mit gesenktem Haupt betend (laut), ging allein zur Maschine. Er betete lauter, wie auf einer Kanzel – er wird festgebunden. Er ruft laut: ‚So lasse diesen bitteren Kelch *nicht* an mir vorbeigehen!' Der Tisch der Maschine, bisher wie eine Türe stehend, kippt um, das Beil fällt, er ruft laut: ‚Jesus, Maria!' – sein Kopf hopst in einen Korb mit Sägemehl . . . Ich hatte seinen Kopf noch gesehen – seine Augen suchten noch und sein Mund bewegte sich noch, als wenn er spräche – ich war ohnmächtig geworden[52] . . ."
Noch ein letztes Zeugnis eines Mithäftlings sei angeführt: „. . . Gott hat dem Prälaten die Gnade gegeben, am Abend seines Lebens hinter den Mauern seines Gefängnisses segensreich zu wirken. Viele von meinen Kameraden sind gerettet an der Seele, getröstet durch ihn zur Hinrichtung gegangen. Ich habe mich oft mit meinem Freunde Lampert unterhalten. Kurz vor seiner Hinrichtung hat er mir gesagt, als er in einer Sitzung des Reichskriegsgerichtes wieder einmal in der gemeinsten und rücksichtslosesten Weise beschimpft und behandelt worden war, daß das ganze Anklagegebäude Lug und Trug war. Er sagte zu mir wörtlich: ‚Sagen Sie meinen Brüdern und Schwestern, daß ich unschuldig angeklagt und unschuldig auch hingerichtet werde. Unter anderem warf man mir vor, daß ich die V-Waffe über den Vatikan an England verraten wollte.' Ich habe viele Kameraden in den Tod gehen sehen . . . Ich habe keinen Menschen so stark, so aufrecht und so fröhlich sterben sehen wie diesen Priester Carl Lampert. Er sagte mir: ‚Ich lebe gern und möchte auch gern das Ende dieser Tyrannei erleben, aber wenn es Gottes Wille ist, dann sterbe ich auch gern, denn ich weiß, daß mein Erlöser lebt' . . .[53]"
Wehrmachtsoberpfarrer Drossert schrieb noch im November 1944 an Julius Lampert in Göfis einen Brief, in dem er bezeugt, daß er Dr. Lampert in den

---

[51] P. Friedrich Lorenz OMI, seit 1940 an der Hauptkirche St. Johann-Baptist in Stettin tätig, 1943 verhaftet und mit Provikar Lampert hingerichtet.
[52] Brief von Ing. A. Krause aus Schwaighofen a. d. Lahr, datiert vom 7. 5. 1949, Pfarrarchiv Göfis.
[53] Brief von Prof. Dr. Figge, Rektor der Pädagog. Akademie Dortmund, datiert vom 23. 1. 1947, abgedruckt in Anima-Stimmen, Rom 1951, IV. Folge, 6.

letzten Stunden Beistand geleistet, ihn mit den heiligen Sakramenten versehen habe und daß seine Aschenurne von Propst Morsbach von Halle auf dem Gertraudenfriedhof zur ewigen Ruhe bestattet worden sei[54].
Es kann das Wort des Apostels Paulus auf die Leiden und Wechselfälle im Leben des Dr. Lampert angeführt werden: „Niemand geben wir irgendwie Anstoß, daß auf unser Amt kein Tadel fällt. Vielmehr erweisen wir uns in allem als Diener Gottes: durch große Standhaftigkeit in Trübsalen, Nöten und Ängsten, bei Schlägen, in Kerkern und bei Unruhen, in Mühen und Nachtwachen und Fasten; durch Reinheit und Erkenntnis, durch Langmut und Güte; durch den Heiligen Geist und durch aufrichtige Liebe; durch die Predigt der Wahrheit und durch Gottes Kraft, mit Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten wie zur Linken, in Ruhm und Unehre, in Lästerung und Lob, für Betrüger gehalten und doch wahrhaftig[55] . . ."

Briefzeugnisse von Msgr. Dr. Carl Lampert:

I. Letzte Aufzeichnungen im Angesichte des Todes[56]*:*

„1. November 1944. Allerheiligen-Abend 1944 – ich sitze auf meiner Zelle, meine Gedanken wogen und stürmen und wollen das armselige Gehäuse meines gefangengehaltenen Leibes fast sprengen; es ist nicht immer leicht, mit allen einstürmenden Stimmungen fertig zu werden, speziell an solchen Tagen der Erinnerung, und das Menschenherz, verwurzelt und durchwachsen mit 1000 irdischen Wurzeln, zappelt und blutet so oft wieder, wie eine ausgerissen wird; wie viele solche irdische Wurzeln hat das harte Schicksal dieser Leidensjahre meinem Herzen mit unbarmherziger Hand schon ausgerissen und wie wenige dieser Wunden sind ganz vernarbt und bluten weiter! Wieder hat eine Verfügung des gestrigen Tages mir etwas genommen, was fest und teuer in meinem Herzen wurzelte und mir viel Trost und Ablenkung war, und so zappelt heute mein Herz wieder einmal mehr als sonst und muß sich damit abfinden. So sind wir arme Menschen! Das ‚Losschälen' schmerzt immer, besonders wenn es sich bei einem armen Todeskandidaten um ein paar letzte noch übrig gebliebene irdische Freuden handelt, und wenn diese auch nur ‚Kamerad' in Zelle und ‚Leid' heißen.
So pendelt heute Sinn und Gemüt über zwei Pole, freudiges Festgeheimnis – und irdische Erdennot –, und wäre nicht dieses erstere, so wäre das letztere heute einfach trostlos; da hilft dann nur ein herzhaftes ‚Herr, Dir zulieb, und tut's auch noch so weh! – ich habe heute früh meinen Festgottesdienst *allein* gefeiert, aber ich spürte sehr wohl die Gemeinschaft der Heiligen und dachte an das beglückende ‚illi autem sunt in pace' –.
Heute nachmittag machte ich Gräberbesuch und darunter waren so viele liebe alte und so unendlich viele neue, allüberall und darunter so viele, so schmerzlich ferne, wahrlich, wäre nicht ein ewiges Leben, ein bloß irdisches wäre heute unerträglich, so aber überstrahlt die Glorie der Heiligen das todestraurige ‚De profundis' dieser Erde, und darin will ich diesen Tag beschließen, wissend, Gott wird abwischen alle Tränen – auch die meinen –.

Allerseelentag früh! – Wie freue ich mich, meine drei Messen in meiner Lage feiern und so mich mit der Weltkirche ‚opfernd und fürbittend' für die armen Seelen einschalten zu können und hungernden Seelen hier in der Enge dieses Hauses heimlich das Brot des Lebens reichen zu dürfen! Deo gratias! – Kettenklirrend zog der traurige Zug der hiesigen Todeskandidaten in der Freistunde zur ‚Erholung' über den Gefängnishof – schon bald dreiviertel Jahre mache ich täglich diese ‚Er-

[54] Brief von Drossert aus Halle a. d. Saale, datiert vom 22. 11. 1944, Pfarrarchiv Göfis.
[55] II. Cor. 6, 3–10.
[56] Geschrieben in Torgau vom 1. 11.–4. 11. 1944, Pfarrarchiv Göfis.

holung' mit, mit der ganzen Skala der Gefühle, die einem solchen Schauspiel eigen sind! Viele, die hier mit mir sich ‚erholten', hat der Tod bereits geholt – und ich walle noch, wie lange noch! Aber heute muß ich noch an andere Fesseln und Ketten denken, die arme Seelen schmerzend binden –, und ich weiß nicht, welche mehr Pein bereiten, die der armen Seelen im Fegfeuer – oder die so schrecklich klirrenden und rasselnden der ‚armen Seelen auf Erden'! – da schreit mein ganzes Herz durch den grauen, schwerlastenden Novembernebel zum Himmel ‚libera eas Domine – fac eas Domine de morte transire ad vitam – dona nobis, eis requiem! Was sagst du mir – Allerseelentag 1944?! – ‚stell auf den Tisch die duftenden Reseden, flicht auch blühende Zyanen hinein und laß uns von der Liebe reden, wie einst im Mai'. Liebe – wie leidest du in dem Haß dieser Zeit, (Haß) wie quälst du die Liebe der Ewigkeit!

3. November! – Ein quälender todgeängstigter Morgen ist soeben überstanden – wieder zogen sie heute früh, wie so oft schon, durch die Gänge in aller Frühe – diese Todesknechte und holten da und dort aus einer Zelle ihre Opfer – 7 Erschießungen heute früh!! 3 kamen wieder zurück! Vorläufig, in letzter Minute ‚begnadigt' – obwohl schon fast gestorben – ach, wie bleiern liegt dieser Morgen auf meinem Gemüte!, wie angstvoll horchte das gequälte Ohr auf die schlürfenden Schritte draußen und vermeinte, jetzt und jetzt öffnet sich meine Türe und gellt der Ruf an mein Ohr ‚aufstehen, fertigmachen!' – ja, fertigmachen! – dreimal fuhr der Todeskarren bereits hin und her – ich bete das ‚proficiscere – subvenite sancti Angeli, suscipientes eas . . .!; wie alle Tage, so heute aber in schmerzlicher Todesfrüh – – –

4. November – Carlstag! Welche Erinnerungen! Die Liebe aber stirbt nie; ich weiß, sie denkt auch heute, vielleicht wie noch nie an mich, die ewige und irdische; die erstere kam in mein Herz im heiligen, mir so unschätzbaren Frühopfer, ‚siehe, ich bin auch bei dir alle Tage deines Leidens, näher, weil gerade scheinbar so ferne' – Herr, wie danke ich Dir! Aber auch die irdische fand zu mir in meinem ärmsten Namenstag. Leidenskameraden schenkten sie mir, daß Tränen in meine Augen traten, und die Heimat sandte sie, Alfons und Emma und Hildegards Gruß steht vor mir, Tante Annas und Götte Karls Karte fand zu mir – und Du und alle übrigen, ich weiß, ihr seid auf dem Wege zu mir – Liebe in Not – wie leuchtest du rot! – – – und St. Carl lächelt froh auf meinem Zellentisch – ein Edelweiß der Heimatberge leuchtet froh auf seinem Bild – ‚nunc reposita est mihi corona justitiae!' – Herr, schenk sie einst auch mir!

Stimmungsbilder schwerer Tage geben diese Bilder, ein Ausschnitt nur aus armen Erdentagen; ach, wären es nur die einzigen! Über ihrem ‚Schwarzgrau' aber erheben sich die Lettern des Psalmisten: ‚Afflictus sum et humiliatus sum nimis, rugiebam a gemitu cordis mei' – aber auch die anderen ‚laetati sumus pro diebus, quibus nos humiliasti, annis quibus vidimus mala!', möge sich letzteres an allen erfüllen, die sich sehnen nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit!

Lieber Julius! hieß die Anschrift dieses Briefes; er ändert sich jetzt am Schluß dieser Zeilen zu ‚Lieb' Wilhelm!' Nimm dies als Gruß Deines armen Freundes und grüße mir alle Freunde wieder und auch Julius. Möge es nicht mein letzter irdischer an Dich sein – denn die Liebe stirbt nicht! – Dieser Brief aber ist ‚nicht' geschrieben, sondern gedacht! Leb wohl – Dein Carl."

II. Abschiedsbrief an Bischof Dr. Paulus Rusch, Innsbruck[57].

„Lieber Bischof Paulus!

Halle, 13. 11., 3 Uhr nachmittags.

In einer Stunde stehe ich vor meinem Gott und Heiland und Meister – Christ Kyrie eleison, so flehe, so bitte auch mit mir! – für mich! Dir, lieber Paulus, in aller Eile herzlichen Abschiedsgruß und Dank und Segen für ein langes Wirken für den Herrn – ach, ich hätte zu gerne mitgearbeitet!! –

Vergiß Deinen armseligen Provikar, bitte, nicht ganz, ich will es versuchen und hoffe, es in der Ewigkeit noch besser sein zu können! – Mein Leben für Christus, die liebe Heimatkirche und alle ihre Priester und Ordensleute, ihre Jugend und jeglichen Stand – daß Christus allen alles sei. – Vergib mir alle Sorge, die ich Dir bereitete – es war nicht meine Schuld – wie gerne hätte ich Dir lieber alle abgenommen – Gottes Wille (fiat!) geschehe, und tut's auch noch so weh!

Innige Abschieds- und Segensgrüße dem ganzen Ordinariate – 1000 Dank für alle Mitarbeit, Liebe und das viele Opfern und Beten – will keinen vergessen – und ich bitte um das gleiche für meine arme Seele. Wie freue ich mich, Christus und die liebe Mutter nun zu sehen! Wiedersehen bei Ihm, lieber Paulus, wie wir hoffen, zum ewigen Magnificat – bis dahin Gott mit Dir in allem!

In Christi Liebe – vale! Dein Provikar."

III. Abschiedsbrief an Bischof Franziskus Tschann, Feldkirch[58]*:*

„Halle, 13. 11. 1944.

Lieber Bischof Tschann und alle meine Priesterfreunde!

Ein inniges Lebewohl und habt Dank für alle Eure Liebe – gedenket meiner armen Seele – auch ich will Eurer Sorgen gedenken und bitten, wenn Gott mich aufgenommen – ich hoffe so sehr auf seine Barmherzigkeit. – Einen letzten innigen Gruß an meine besonderen Priesterfreunde, Oskar, Brunold, Treitner, Dr. Johannes usw. – aber auch an alle lieben Vorarlberger Priester und Ordensleute – lebt wohl – auf Wiedersehen! Wie froh bin ich, daß ich nun heim darf. „Anbetend knie ich vor Dir, Allweiser Du, mein Gott –.

Wie Schalen sind offen mir die Hände mein –
Was meiner Seele frommt, leg Du hinein und dankend preis' ich Dich
für Glück und Leid und Tod.

Ihr ewig dankschuldiger Carl Lampert."

IV. Abschiedsbrief an seinen Bruder Julius Lampert, Göfis[59]*:*

„Halle, 13. 11., nachmittags 2 Uhr.

Lieber, lieber guter Bruder!

Nun ist die Stunde gekommen – die ‚so schmerzliche', für Dich und alle meine Lieben, die ‚erlösende' für mich! Der Kreuzweg geht nun zur letzten Station, ‚tenebrae factae sunt – sed dies albescit – in Te Domine speravi, alleluja' – so hoffe ich, wird es nun kommen. Nun sage ich mein letztes Lebewohl Dir, mein bester Julius, Du warst mir ein guter, treuer Bruder, es tut mir so weh, daß ich Dir diesen Schmerz bereiten mußte, Gott segne und schütze Dich und Deine ganze mir so liebe Familie, Anna, Rosina, Karl, Josefine, Julius, Theodor, Luzia, Kurt und Adelheid, ebenso Lena, Xaver und die Seinen, von Herzen umarme und segne ich Dich und alle.

---

[57] Pfarrarchiv Göfis.

[58] Pfarrarchiv Göfis. Tschann Franziskus, geboren 3. 10. 1872 in Bludenz, seit 1936 Weihbischof und Generalvikar in Vorarlberg, gestorben 10. 10. 1956 in Feldkirch.

[59] Pfarrarchiv Göfis.

Vergelt's Gott für alle Liebe, Sorge und Last und Wiedersehen im himmlischen Vaterhaus. Ich bin nun recht arm, kann Dir nichts mehr schenken als meine treue Bruderliebe und Sorge übers Grab hinaus, denn die Liebe stirbt nicht und ich trage sie zum Quell der Liebe, zu Gott, und dort wird sie nur noch inniger, reiner, fester und hilfreicher – und dann erst recht! Julius, erst recht selig und froh! Sei nicht traurig – es ist ja nur Übergang – und ich darf nun *vor* Dir zum Vater im Himmel, zum lieben Jesus, zur lieben Mutter Gottes, zu all unseren lieben Angehörigen, Freunden und Nachbarn. – Grüß mir zum letzten Male meinen lieben Osky und die ganze Pfarrgemeinde, ich werde niemanden vergessen – allen, allen Helfern mein innigstes Vergelt's Gott! Oh, wie bin ich froh, daß endlich ein Ende kommt von all dem harten Leid – nun geht's heim – und bleibe doch bei Euch. Lebt wohl, wohl, wohl! Auf Wiedersehn!
Von Herzen grüßt Dich für immer Dein Carl.
Wie viel möchte ich noch schreiben!"

Nachdem Dr. Lampert diese Zeilen geschrieben – es war 2 Stunden vor seiner Hinrichtung! – kam Hochw. H. Drossert zur Spendung der hl. Sakramente. Dann vollendet Provikar Lampert seinen Brief mit folgenden, mit fester Hand geschriebenen Zeilen:
„Nun kam gerade der höchste Besuch – letzte Kommunion! – Jesus, laß mich nun Dein sein für immer und bei Dir sein. – So trete ich jetzt mein letztes Opfer an, um 4 Uhr. Mit dem Confiteor meiner Herzensreue – mit dem Christ-Kyrie-Ruf eines armen Sünders, mit dem letzten Gloria in Excelsis und Credo in meinem Leben, mein letztes Suscipe und Orate fratres, meine letzte Anbetung des eucharistischen Heilands – o wie danke ich Ihm – und dann jetzt die letzte Communio vor der großen endgültigen. So spreche ich jubelnd mein Ite missa – consummatum est – und segne noch Euch alle – alle, die meinem Herzen nahe durch die Bande des Blutes, der Liebe, des Berufes und besonders des Leides. Gruß im Herrn allen! Nunc dimittis servum tuum – Magnificat anima mea – Laetatus sum de his – in domum Domini ibimus – – –
In Dornbirn, Rom, Innsbruck, Stettin, Wolfurt besondere Abschieds- und Dankesgrüße!"
Als der Provikar diese Worte niedergeschrieben, wurde seine Zelle geöffnet und die Todesvollstrecker holten ihn ab zur Hinrichtung. Schnell ergriff er den Bleistift und schrieb noch als allerletztes Wort quer über den Brief: „Nun ruft mich Gott! Lebt wohl!" – – –
So starb der Provikar von Innsbruck, Msgr. Dr. Carl Lampert. Ein Opfer für Christus und die Kirche. 13. November 1944 – schmerzvolles Ende, voll Glauben und Zuversicht nach langer, schwerster Leidenszeit – glorreicher Anfang einer endlosen Ewigkeit –.

RÖMISCHE ERLÄSSE UND ENTSCHEIDUNGEN

Bericht von Peter Gradauer

1. Milderung des Verbotes der Leichenverbrennung

Anfang Juni dieses Jahres teilte Radio Vatikan mit, daß schon im Vorjahr den Bischöfen durch das Hl. Offizium neue Weisungen hinsichtlich der Feuerbestattung zugegangen seien, die aber nicht sogleich veröffentlicht werden durften. Sie stellten eine Milderung der kanonischen Strafmaßnahmen gegen die Leichenverbrennung dar und seien die Frucht von Bitten vieler katholischer Persönlichkeiten, Geistlicher wie Laien. Das Dokument Instructio de cadaverum crematione vom 5. Juli 1963 spricht zunächst von einer gewandelten Geisteshaltung und von veränderten Um-

ständen gegenüber früher: heute habe die Leichenverbrennung fast überall den Charakter einer Zurückweisung der christlichen Dogmen, besonders des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele und an die Auferstehung verloren; in vielen Fällen seien also die Motive der Verbrennung nicht mehr Haß gegen die Kirche und gegen ihre Lehren und Traditionen. So könne und solle deshalb den besonderen Erfordernissen wirtschaftlicher und hygienischer oder auch anderer Art auf der öffentlichen oder privaten Ebene Rechnung getragen werden.
Für die seelsorgliche Praxis ergeben sich demnach folgende Richtlinien: An den Grundsätzen der Kirche über die Erdbestattung der Gläubigen ist auch weiterhin festzuhalten, das christliche Volk ist in dieser Weise zu informieren und zu belehren. Um nicht die Schwierigkeiten zu vermehren, sollen die kanonischen Straffolgen, wie Verweigerung der Sakramente und des kirchlichen Begräbnisses, nicht mehr allgemein urgiert werden, sondern nur, wenn im Einzelfall feststeht, daß die Verbrennung verfügt wurde aus Ablehnung der christlichen Lehre, aus sektiererischem Geist oder aus Haß gegen die katholische Religion und die Kirche. Daraus folgt, daß solchen, welche die Verbrennung ihres Leichnams selbst angeordnet haben, nicht aus diesem Grunde allein die Sakramente und die öffentlichen Suffragien (Totenmesse, Gebete) verweigert werden sollen, solange nicht feststeht, daß sie diese Entscheidung aus den angeführten feindlichen Gründen getroffen haben. Um eine Verwirrung oder Verwunderung unter den Gläubigen möglichst auszuschalten, wird verfügt, daß im Krematorium selber keine kirchlichen und religiösen Handlungen vorgenommen werden dürfen. Der Geistliche darf aber die Urne bei ihrer Übertragung an der Beisetzungsstätte erwarten und dort die kirchlichen Begräbnisgebete verrichten.

2. Instruktion über die geschichtliche Wahrheit der Evangelien

Es ist kein Geheimnis, daß es in den letzten Jahren zwischen dem von Jesuiten geleiteten Bibelinstitut und einem Exponenten der Lateran-Universität in Rom hinsichtlich biblischer Fragen zu Differenzen und Kontroversen gekommen ist. Mit Freude und Genugtuung wurde darum von vielen die Nachricht vermerkt, die Anfang Juli 1964 durch die Presse ging, daß das Hl. Offizium den Franzosen P. Stanislaus Lyonnet S.J. sowie P. Max Zerwick S.J. aus Lindau, denen vor zwei Jahren ein Lehrverbot erteilt worden war, wieder in ihren Ämtern bestätigt hat. Es handelte sich um die Frage der Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Bibelwissenschaft, die auch während der Session des II. Vatikanischen Konzils diskutiert wurde, wobei sich die Befürworter der neuen Methode durchsetzen konnten. Zu ihrem Erfolg hatte der Präsident des Einheitssekretariates, Kardinal Bea, mit einer Schrift über den historischen Charakter der Evangelien wesentlich beigetragen. Kardinal Bea war selbst durch viele Jahre Rektor des Bibelinstitutes gewesen. Auch war er besonders beteiligt an der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu", in der die historisch-kritische Methode als der Bibel angemessen anerkannt wurde.
Diese Kontroverse gab wohl den Anstoß zu einer Instruktion über die geschichtliche Wahrheit der Evangelien, die die päpstliche Bibelkommission im Mai dieses Jahres veröffentlichte. Sie beginnt mit einer Aufforderung an die katholischen Exegeten, sich angesichts der Probleme in der Auslegung des Gotteswortes und angesichts der Schwierigkeiten, die gegen die Heilige Schrift erhoben werden und auf eine Lösung warten, nicht entmutigen zu lassen, sondern mit Eifer der Aufgabe nachzugehen, den echten Sinn der Schrift aufzudecken, nicht so sehr im Vertrauen auf die eigenen Kräfte, als vielmehr auf die Hilfe Gottes und das Licht der Kirche. Es könne auch mit Freude festgestellt werden, daß es heute nicht wenige treue Söhne der Kirche gebe, die in der Bibelwissenschaft wohl erfahren sind, wie es die Zeit er-

fordert, und die im Gehorsam gegenüber den Mahnungen der Päpste mit unermüdlichem Eifer und mit Hingabe sich diesen schwierigen Aufgaben widmen. Es schließen sich 5 Punkte an als Richtlinien für die Exegeten, Professoren, Prediger und Verfasser biblischer Schriften.

1. Der katholische Exeget soll sich unter Führung des kirchlichen Lehramtes alle Ergebnisse zunutze machen, die die Kirchenväter und -lehrer sowie die früheren Exegeten zum Verständnis der Heiligen Schrift erarbeitet haben. Immer wieder wird eingeschärft, sich dabei an die Normen der katholischen Hermeneutik zu halten. Der Exeget wird sich bei seiner Arbeit eifrig der Hilfsmittel der modernen Exegese bedienen, besonders der Ergebnisse der historischen Methode, die sorgfältig die Quellen erforscht, ihre Natur und ihren Wert darlegt und ihre Hilfsmittel aus der Text- und Literarkritik und aus der Kenntnis der Sprachen gewinnt. Wo es notwendig ist, darf der Exeget auch die positiven Elemente der „formgeschichtlichen Methode" untersuchen und sich ihrer bedienen zum volleren Verständnis der Evangelien.

2. Um ein richtiges Urteil darüber abgeben zu können, was als gesichert gelten kann von den Evangelienberichten, muß der Exeget klug auf drei Zeitabschnitte (Traditionsphasen) achten, die von Jesu Lehre und Leben durchlaufen wurden, ehe sie zu uns gelangten.

a. Christus der Herr hat sich in seiner Predigt an die damals üblichen Denk- und Darlegungsweisen gehalten, sich so dem Verständnis seiner Zuhörer angepaßt mit dem Erfolg, daß sich die Jünger seine Lehre fest dem Gedächtnis einprägen und leicht in der Erinnerung behalten konnten.

b. Die Apostel waren Zeugen von Jesu Leben und Auferstehung. Der Glaube an seine Auferstehung und an seine Gottheit, die Verehrung des Herrn als Sohn Gottes hat keineswegs Jesus in eine „mythische Gestalt" verwandelt oder die Erinnerung an das Gewesene ausgelöscht und seine Lehre deformiert. Freilich haben die Apostel die Worte und Taten des Herrn verkündet und gedeutet, wie es die Bedürfnisse ihrer Zuhörer verlangten.

c. Die Verfasser der Heiligen Schriften haben schließlich zum Nutzen der Kirchengemeinden aus den überlieferten Lehren in ihrer Art und zu einem von ihnen angestrebten Ziel das ausgewählt, was der jeweiligen Verfassung der Gläubigen entsprach, und haben es dementsprechend erzählt.

3. Die Professoren in den Seminarien und ähnlichen Lehranstalten sollen es als ihre erste Sorge ansehen, den Unterricht in den biblischen Fächern so zu gestalten, wie es die Bedeutung des Gegenstandes und die Bedürfnisse unserer Zeit erfordern. Sie sollen vor allem den theologischen Gehalt erklären, damit die Heilige Schrift später den Priestern eine reine und dauernde Quelle zur Förderung des eigenen geistlichen Lebens sowie Nahrung und Kraft für die Ausübung des Predigtamtes werde. Die Pflege der kritischen Methoden soll nicht um der Wissenschaft selbst willen geschehen, sondern um in ihrem Lichte den vom heiligen Verfasser angestrebten Sinn klarer zu erfassen. Die Gelehrten sollen also nicht auf halbem Wege stehen bleiben und sich nur mit den literarischen Entdeckungen zufriedengeben, sie sollen vielmehr zeigen, wie diese zum besseren Verständnis der geoffenbarten Lehre beitragen und, wenn nötig, sollen sie auch falsche Auffassungen widerlegen.

4. Die Prediger sollen sich davor hüten, nichtssagende oder nicht genügend gesicherte Neuheiten vorzutragen. Neue, schon gesicherte Meinungen sollen sie gegebenenfalls vorsichtig darlegen und dabei die Verfassung der Zuhörer berücksichtigen. Von den Verfassern biblischer Schriften wird Klugheit gefordert. Es ist ihre heilige Pflicht, niemals von der Lehre und den Traditionen der Kirche abzu-

weichen. Sie dürfen sich die Fortschritte in der Wissenschaft zu eigen machen, aber nicht dem Reiz der Neuheit erliegen. Aufs neue wird daran erinnert, daß Bücher und Artikel in Kommentaren und biblischen Zeitschriften der Autorität und Jurisdiktion der Ordinarien unterliegen, die gebeten werden, sorgfältig über solche Schriften zu wachen.

5. Die Betreuer von Bibelrunden oder -gruppen sind an die früheren Weisungen der Bibelkommission gehalten.

Dieses Rundschreiben der „Päpstlichen Bibelkommission", unterzeichnet von P. Benjamin N. Wambacq, O. Praem., Sekretär der genannten Kommission, und datiert vom 21. April 1964, trägt den Vermerk, Papst Paulus VI. habe es gebilligt und seine Veröffentlichung angeordnet („L'Osservatore Romano" Nr. 110 vom 14. Mai 1964).

AUS DER WELTKIRCHE

*Von ****

Bei den Beratungen des Konzils ist immer wieder deutlich geworden, daß es in seiner Zielsetzung pastoral ist. Es will dem Volke Gottes dienen und der Seelsorge neue Impulse geben. Aus diesem Grunde wird das Geschehen in der Kirche weitgehend von diesen Tendenzen bestimmt sein. Es kommt sehr deutlich der Wille zur Reform zum Ausdruck, was in den Ansprachen von Johannes XXIII. und Paul VI. immer wieder bestätigt wurde. Daraus müssen die Folgerungen gezogen werden und in dieser Sicht muß auch die liturgische Erneuerung verstanden werden, denn gerade im Kult erlebt das Volk Gottes die Gegenwart des Herrn, Seine Wirksamkeit und Seine Macht.
Gleichzeitig ist aber auf dem Konzil auch der Wille zum Dialog zu spüren, das heißt die Hinwendung zu den Brüdern, die von der Kirche getrennt sind. Das kommt klar und deutlich in dem Schema über den Ökumenismus zum Ausdruck. Als Folgerung ergibt sich dabei die Notwendigkeit zu einem verstärkten Verstehen der Ostkirche und zu einem wachsenden Verständnis für die verschiedenen Denominationen des Protestantismus.
Als Tendenz des Konzils muß auch der Wille zur Präsenz in der Welt genannt werden. Es soll erkennbar werden, daß die Welt nicht nur ein Feld der Bewährung ist, sondern auch ein Raum christlicher Sendung. Aus dieser Sicht sind die Bemühungen der Kurie zu deuten, mit den Regierungen der sozialistischen Staaten zu einem Modus vivendi zu kommen.
Aus den aufgezeigten Linien ergibt sich die augenblickliche Situation der Weltkirche.

I. Liturgie.

Am 28. 1. 1964 wurde das Motu proprio über die Liturgiereform veröffentlicht, in dem Papst Paul VI. verfügte, daß einige Vorschriften der Liturgie-Konstitution am 16. 2. 1964 in Kraft treten sollten. Das Dokument beginnt mit den Worten „Sacram Liturgiam" und trägt das Datum vom 25. 1. 1964. In diesem Motu proprio ermahnt der Papst die Bischöfe, alles zu tun, um den Gläubigen den tiefen Sinn und die Bedeutung der heiligen Liturgie verständlich zu machen. Außerdem gab der Papst die Einrichtung einer besonderen Kommission bekannt, die einige Riten zu überprüfen hat sowie mit der Aufgabe betraut wurde, neue liturgische Texte vorzubereiten.

Es wurden folgende Bestimmungen verpflichtend: 1. Die Unterweisung der heiligen Liturgie in den Seminarien; 2. die Einrichtung von Diözesankommissionen für die Liturgie; 3. für die Feier des heiligen Meßopfers wurden neue Bestimmungen getroffen; 4. die Spendung des Sakramentes der Firmung während der heiligen Messe wurde geregelt; 5. der Ritus der Eheschließung wurde festgesetzt und 6. eine Neuordnung des Breviergebetes angeordnet.
In Art. 42 der Konstitution wird bestimmt, daß die Predigt an den Sonn- und Feiertagen vorgeschrieben ist. Für das Breviergebet enthält die Konstitution folgende Normen: Bei privatem Breviergebet dürfen die Priester die Prim auslassen und von den übrigen kleinen Horen diejenige auswählen, die der betreffenden Tageszeit am besten entspricht. Weiterhin kann das Breviergebet in der Landessprache verrichtet werden, in der Konstitution wird allerdings daran erinnert, daß die Übersetzung die Approbation des Heiligen Stuhles haben muß.
Weiter stellt der Papst in diesem Motu proprio klar, daß bei den rechtmäßig errichteten Bischofskonferenzen der Länder der Ausdruck „Land" als Nation zu verstehen ist.

Am 30. 1. 1964 wurde eine besondere Kommission eingesetzt für die Verwirklichung der Konzilskonstitution über die Liturgie. Mitglieder dieser Kommission sind die Kardinäle Lercaro (Bologna), Giobbe (Kurie) und Larraona (Kurie). Am 30. 1. 1964 traten die in Rom anwesenden Kardinäle zu einer Art Konsistorium zusammen, 27 Kardinäle und der Sekretär des Heiligen Kollegiums, Titularerzbischof Carpino, nahmen daran teil. Die amtlichen vatikanischen Stellen gaben über die Tatsache, den Verlauf und Inhalt dieses Konsistoriums keinerlei Auskünfte, es wird jedoch angenommen, daß es bei dieser Zusammenkunft um die Frage der Weiterführung der Kontakte zur Orthodoxie ging.
Um eine Verwirklichung der vom Konzil beschlossenen Konstitution über die heilige Liturgie zu erreichen, kamen die Bischöfe Deutschlands, Österreichs und der Schweiz in Puchberg bei Wels, Oberösterreich, zusammen. Bei dieser Gelegenheit wurde der Dritte Liturgische Kongreß für das deutschsprachige Gebiet vorbereitet, der vom 20.–24. 4. 1964 in Mainz stattfand.
Während in den deutschsprachigen Gebieten, in Frankreich, Belgien und Holland von den Bischöfen die Richtlinien gemäß der Konstitution herausgegeben wurden, zum Beispiel die Verkündigung des Wortes Gottes in der Landessprache, zögerten die südeuropäischen Bischöfe.

Am 14. 4. 1964 fand in Rom die Plenarsitzung des italienischen Episkopates statt, an der 4 Kardinäle und 286 Erzbischöfe und Bischöfe aus ganz Italien teilnahmen. Diese Konferenz wurde von Kardinal Ruffini, Erzbischof von Palermo, geleitet, da Kardinal Siri (Genua), aus Gesundheitsrücksichten nicht nach Rom kommen konnte. Papst Paul VI. ergriff in einer ungewöhnlich langen Ansprache das Wort und sprach ausführlich über die Bedeutung des Konzils, die Aufgaben der italienischen Bischofskonferenz und die Probleme der Kirche in Italien. Nach Presseberichten sagte der Papst, der langsame Fortgang der Konzilsarbeiten führe zu Müdigkeit, Ungeduld und willkürlichen Voraussagen. Es sei deshalb tröstlich für ihn, daß sich auch der italienische Episkopat auf die dritte Session vorbereite und damit das Beispiel der Episkopate anderer Nationen nachahme. Er wolle zum gegenwärtigen Zeitpunkt nichts darüber sagen, welche Schemata in der dritten Session diskutiert werden sollen. Sein Wunsch sei es, den Konzilsvätern und mit ihnen den verschiedenen Bischofskonferenzen und den Kommissionen des Konzils volle Diskussionsfreiheit zu lassen. Seine einzige Sorge sei nur gewesen, die vorbereitenden Arbeiten der Kommissionen und des Generalsekretariates zu beschleunigen, damit in dieser Konzilspause die Schemata entsprechend den Interventionen während

der letzten Sitzungsperiode überarbeitet und sofort den Konzilsvätern zur Prüfung zugesandt werden, die dann ihrerseits wiederum ihre Anmerkungen den entsprechenden Kommissionen einsenden könnten. Auf diese Weise könnten die Schemata bereits in einer Form redigiert werden, die vom Konzil nach einer endgültigen Diskussion viel schneller verabschiedet werden kann. Es gehe also darum, die Konzilsarbeiten zu beschleunigen, nicht ihnen Grenzen und Entscheidungen aufzuerlegen.
Das Konzil, sagte der Papst, müsse absolut positiv gewertet werden. Es sei eine Gnade, die der Herr Seiner Kirche gewährt hat. Es stelle die aufrichtige und selbstlose Absicht des Katholizismus dar, die vollkommene Einheit mit den getrennten Brüdern wiederherzustellen. Es sei ein Anruf der Spiritualität, der Güte und des Friedens an die ganze Welt, in einer entscheidenden Stunde für die ideelle und moralische Orientierung der Menschheit. Wie auch immer das Konzil ausgehe, heute müsse man es in seiner Realität betrachten, als eine „Stunde Gottes" im Leben der Kirche und in der Geschichte der Welt.
Das Konzil fordere Großmütigkeit. Keine Mühe, keine Schwierigkeiten, keine Veränderungen, die das Konzil mit sich bringen könne, dürften davon abhalten, es mit vollkommener geistiger Anteilnahme zu feiern. Ihre Teilnahme am Konzil, rief der Papst den italienischen Bischöfen zu, dürfe „nicht ängstlich, nicht unsicher, nicht spitzfindig, nicht polemisch sein, sondern frei, edelmütig, sachverständig und nutzbringend". Wenn der italienische Episkopat bei dem Konzil in sich koordinierter erscheine und den Wunsch habe, „gerechte Wege zur Verständigung mit den legitimen Aussagen der anderen Konzilsväter anzubieten", werde er dem Papst und der Kirche einen großen Dienst erweisen und den Mitbrüdern ein Beispiel geben. Weise und brüderliche Zwiesprache mit den Episkopaten der anderen Ländern zu pflegen, werde von großem geistigem Nutzen sein und der gegenseitigen Erbauung und der Brüderlichkeit dienen.
Große Probleme stellten sich heute dem italienischen Episkopat, sagte der Papst, von der übergroßen Zahl der Diözesen angefangen bis zur Bedrohung des Glaubens, zur religiösen Unterweisung und der katholischen Presse. All dies könnte nicht von „jenem alten Heilmittel", nämlich der Zeit, gelöst werden. In den gegenwärtigen Umständen arbeite die Zeit nicht zum Vorteil der Kirche, und die Probleme lösten sich nicht von selbst. Man dürfe nicht glauben, daß das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung den Bischöfen die Verantwortung abnehme. Sie müßten vielmehr jede mögliche Anstrengung machen, um der göttlichen Vorsehung „ein barmherziges Eingreifen" zu ermöglichen. Der Augenblick sei gekommen, dem kirchlichen Leben Italiens einen starken und erneuerten Geist der Einheit aufzudrücken. (Zitiert nach KNA.)
In den Beratungen legte die Vollversammlung die Basis für die Verwirklichung der Konstitution über die Liturgie und die publizistischen Mittel, indem sie zwei besondere Bischofskommissionen für diese Bereiche einsetzte.

Vom 19.–22. 5. 1964 fand eine Arbeitstagung der deutschsprachigen Bischöfe in der Tiroler Landeshauptstadt Innsbruck statt. Zur Beratung standen die Themen, mit denen sich die im September beginnende dritte Sitzungsperiode des Konzils befassen wird, vor allem das Schema über die Kirche, das mit Ausnahme des Kapitels über die Muttergottes, das diesem Schema angeschlossen werden soll, bereits in den beiden ersten Sessionen diskutiert worden ist. Die Methode bei der Innsbrucker Konferenz der deutschsprachigen Bischöfe, der auch Beobachter anderssprachiger Länder, wie Holland, Finnland, Belgien, beiwohnten, war so, daß jene unter den Bischöfen, die verschiedenen Konzilskommissionen angehören, über den derzeitigen Stand der Arbeiten in ihren Kommissionen berichteten. Soweit Fragenkomplexe bereits abgeschlossen waren, beschränkte man sich auf den Bericht, in

welcher Weise die von den Konzilsvätern ausgesprochenen Wünsche und Anregungen eingearbeitet worden sind. Die Fragen, die auf dem Konzil noch nicht geklärt worden sind, wurden von dem berichterstattenden Kommissionsmitglied in seiner persönlichen Meinung und Stellungnahme dargelegt. Diese Konferenz entsprach dem Wunsch des Papstes, der angeregt hatte, die Bischöfe verschiedener Länder sollten sich über Fragen, die beim Konzil anstehen, beraten.

Zu der vom Konzil geforderten Anpassung besonders in der Seelsorge legte der mit Rom unierte melchitische Patriarch Maximos IV. Saigh den vatikanischen Behörden einen interessanten Antrag vor. Der Ruhetag der unierten Melchiten soll in Ländern mit mohammedanischer Mehrheit auf Freitag, in Israel dagegen auf Samstag festgesetzt werden. An Stelle des christlichen Sonntags halten die Moslems am Freitag ihren Ruhetag. Der nach biblischem Gebot zu haltende „Schabbes" ist nach jüdischer Tradition der Samstag, der siebente Tag der Schöpfung. Der Erzbischof Hakim von Tel Aviv, der diese Angaben machte, wies darauf hin, daß er bereits seit längerer Zeit für israelische Ortschaften, in denen Melchiten überwiegend als Industriearbeiter tätig sind, die sonntägliche Meßfeier auf Samstag nachts festgelegt hat.
Ungenau sind dagegen die Meldungen, denen zufolge die römische Konzilskongregation auf Ersuchen einiger Bischöfe als allgemeine Norm gestattet habe, daß durch die Teilnahme an der Meßfeier am Samstag abend dem Sonntagsgebot Genüge getan ist. Von vatikanischen Stellen wurde dazu erklärt, daß eine derartige Verlegung in der Erfüllung des Sonntagsgebotes nicht allgemeine Norm sei. Die Konzilskongregation, die über die Disziplin des Klerus und des christlichen Volkes zu wachen hat, hat erklärt, es liege an den Bischöfen, nähere Bestimmungen über Zeit und Ort zu erlassen, wo am Vorabend von Sonn- und Feiertagen Meßfeiern gehalten werden dürfen, deren Mitfeier die Erfüllung des Sonntagsgebotes darstellt.

Auch in Nordamerika wurde die Liturgiereform durchgeführt, die sicher für einen Teil des nordamerikanischen Katholizismus, der stark konservativ ist, revolutionierend wirken muß. Der nordamerikanische Episkopat hat äußerst weitreichende Erneuerungen in der Liturgie für seinen Bereich beschlossen. Die Vorschläge, die von der Liturgiekommission gutgeheißen wurden, sehen einen weitgehenden Anteil der Landessprache in der Meßfeier vor und gehen auf vielen Gebieten noch weiter als die Erneuerungen in verschiedenen europäischen Ländern. Die amerikanischen Priester können jetzt für folgende Teile der heiligen Messe die Landessprache verwenden: Epistel, Evangelium, Kyrie, Gloria, Credo, Agnus Dei, Vaterunser und die unmittelbar vorhergehenden Meßgebete, für den Introitus und das Graduale bzw. für die Hymnen, die zu verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres in der heiligen Messe gebetet werden, für das Offertorium und die Communio. Überdies ist gestattet, nach dem Offertorium und der Communio passende Gesänge in der Landessprache einzuführen. Ferner werden das Dominus vobiscum und der Dialog zwischen Priester und Gläubigen vor Beginn der Präfation in der Landessprache gebetet.
Durch Beschluß der Bischöfe ist in den Vereinigten Staaten weiter gestattet, alle Sakramente und Sakramentalien ganz mit Texten in der Landessprache zu spenden, sogar die wesentlichen Worte der Sakramente, die in den europäischen Ländern von der Landessprache ausgenommen sind, können in der Landessprache gebetet werden. Diese Regelung gilt für alle Sprachen, die die verschiedenen amerikanischen Bevölkerungsgruppen verwenden, also nicht nur für die englische. Die diözesanen Kommissionen haben den Bischöfen vorgeschlagen, nationale Kommissionen zu bilden, die aus Experten der Liturgie, der Kunst, der Pastoraltheologie und der Musik zusammengesetzt sein sollen. Dadurch soll die Verwirklichung der neuen Liturgievorschriften erleichtert werden. Allgemein wird auch eine grundlegende

Reform der gesamten Pastoraltheologie gefordert, da ohne sie die Ziele der Liturgiereform nicht erreicht werden könnten.
In England wurden im Zuge der Verwirklichung der Liturgiereform Änderungen eingeführt, die sicher bei vielen wenig Anklang finden werden. Gerade die lateinische Sprache unterschied nämlich die Römisch-Katholischen von den Anglikanern. Die Bischöfe von England und Wales haben den Gebrauch der Muttersprache für die Vormesse gestattet. Vom Staffelgebet bis zum Ende des Credo wird englisch gebetet. Vom Offertorium bis zur Kommunion des Priesters bleibt die Verwendung der lateinischen Sprache bestehen. Die Texte zur Kommunion der Gläubigen und das Ite missa est werden dagegen in Englisch gesprochen. Die Bischöfe Englands haben diese Bestimmungen später als viele andere Länder erlassen, die neue Regelung wird aber von Liturgieexperten als ziemlich großzügig bezeichnet. Auch bei der Spendung der Sakramente, mit Ausnahme der Priesterweihe, soll die Landessprache Verwendung finden. Ein Datum für die Einführung der Änderungen ist noch nicht bekanntgegeben worden, eine Entscheidung darüber sollte bei der Zusammenkunft der Bischöfe im Juli fallen.

In Japan haben die Bischöfe auf ihrer Plenarkonferenz beschlossen, im Zuge der Anpassung der liturgischen Formen an die Landessitten die Kniebeuge abzuschaffen und durch die in Japan übliche tiefe Verneigung zu ersetzen. Diese Neuregelung hat seit dem 29. 6. 1964 in allen japanischen Diözesen Gültigkeit.

II. Publizistik.

Um das Dekret über die „Instrumente gesellschaftlicher Verständigung", das auf der zweiten Sessio des Konzils verabschiedet wurde, zur Durchführung zu bringen, wurde von Papst Paul VI. die Päpstliche Kommission für Publizistik errichtet. Dieser Beschluß ist in einem Motu proprio enthalten, das am 7. 4. 1964 veröffentlicht wurde und mit den Worten beginnt „In fructibus". Mit dieser Entscheidung entsprach der Papst dem Wunsch des Konzils nach Erweiterung der Aufgaben und Zuständigkeiten der bisherigen Fachstelle beim Heiligen Stuhl für Film, Rundfunk und Fernsehen. Die neue Kommission soll die Verwirklichung der Bestimmungen überwachen und die pastorale Weisung verfassen, die im Auftrag des Konzils herausgegeben werden soll. Zu Mitgliedern der Kommission sollten Fachleute, auch Laien, aus aller Welt berufen werden.

In dem Motu proprio heißt es, die publizistischen Mittel wirkten sich nicht nur auf die Kultur und die öffentliche Moral, sondern auch auf die Religion aus. Deswegen sei auf diesem Gebiet nicht nur die besondere Sorge des Klerus erforderlich und die „wirksame Präsenz" der Gläubigen, sondern die Mitarbeit aller Menschen guten Willens. Angesichts dieser Bedeutung der Massenmedien, schreibt der Papst weiter, sei es sein Wunsch, daß das Konzilsdekret über die publizistischen Mittel „sorgfältig und treu" verwirklicht werde. Um einen wirksamen Beitrag dazu zu geben, wolle er „ohne Zögern" eine Kommission einsetzen, der dieser ganze Sektor anvertraut wird. Sein Vorgänger Johannes XXIII. habe schon zu Beginn seines Pontifikates (1959) durch das Motu proprio „Boni Pastoris" die zuständige Fachstelle beim Heiligen Stuhl zu einer ständigen, dem Staatssekretariat angegliederten Kommission erhoben und ihr die Aufgabe zugewiesen, sich „im Einklang mit der Lehre und den Normen der Enzyklika ‚Miranda prorsus' mit den Problemen des Films, des Rundfunks und des Fernsehens zu beschäftigen".
Die Konzilsväter hätten es für notwendig gehalten, die Zuständigkeit dieser Kommission auf alle publizistischen Mittel einschließlich der Presse auszudehnen, heißt es weiter in dem päpstlichen Dokument. Paul VI. bestimmt deshalb, daß der Name der Fachstelle in „Päpstliche Kommission für Publizistik" geändert wird und in

ihre Zuständigkeit „die Probleme des Films, des Rundfunks, des Fernsehens und der gesamten Presse, soweit sie Interessen der katholischen Religion betreffen, fallen". Auf dem Gebiet der Presse werde es ihre Aufgabe sein, „jene Initiativen zu fördern, die dieser Apostolische Stuhl für angebracht hält". Mit besonderem Eifer müsse die Kommission die pastorale Tätigkeit der Orts-Ordinarien auf dem Gebiet der publizistischen Mittel unterstützen. Für die Beziehungen der Kommission mit den Kongregationen der römischen Kurie, „deren Kompetenzen" – so heißt es wörtlich – „dieser Brief nicht einzuschränken beabsichtigt", gelten weiterhin die Bestimmungen von „Boni Pastoris". Abschließend betont der Papst, die neue Kommission werde „im Einklang mit der Lehre der Kirche und mit den Notwendigkeiten unserer Zeit eine große Hilfe für die Verbreitung der Wahrheit und damit für die Eintracht der Völker sein", wie sein Vorgänger Johannes XXIII. gesagt habe: „Wer für die Wahrheit arbeitet, arbeitet für die menschliche Brüderlichkeit." (Zitiert nach KNA.)

In Durchführung des Motu proprio berief Papst Paul VI. am 12. 6. 1964 17 Erzbischöfe und Bischöfe aus 15 Ländern zu Mitgliedern der Päpstlichen Kommission für Publizistik. Die Aufgaben dieser Kommission werden durch das Konzilsdekret und das päpstliche Dokument bestimmt. Sie bestehen im wesentlichen in der Ausführung des Konzilsdekrets und in der Zusammenarbeit mit den einzelnen Bischöflichen Kommissionen für die publizistischen Mittel, die in jedem Land eingerichtet werden sollen. Erste Pflicht der Kommission ist es, in Ergänzung des Konzilsdekrets und im ausdrücklichen Auftrag des Konzils selbst eine Pastoralinstruktion auszuarbeiten. Zur Redaktion dieser Instruktion soll die Kommission auf Wunsch des Konzils Fachleute aus den verschiedenen Ländern – auch Laien – zur Mitarbeit heranziehen. Präsident der Kommission ist Titularbischof O'Connor, Rektor des Nordamerikanischen Kollegs in Rom, der bereits Präsident der vorhergehenden Kommission war.

III. Ökumenismus.

Die bedeutenden Auswirkungen der Reise des Heiligen Vaters nach Palästina und das Treffen mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras waren sicher der Anlaß, daß der Exekutivausschuß des Weltkirchenrates, in dem über 200 protestantische, anglikanische und orthodoxe Kirchen aus mehr als 80 Ländern der Welt zusammengeschlossen sind, zu einer Tagung vom 11.–14. 2. 1964 zusammentrat. Es war das erste Mal, daß diese Tagung in der Sowjetunion, und zwar in der Hafenstadt Odessa, stattfand. Der Weltkirchenrat gab bekannt, daß der Ausschuß von der russisch-orthodoxen Kirche eingeladen worden war.

Am 17. 2. 1964 gab der Ökumenische Rat der Kirchen eine Erklärung über die Einheit der Kirchen heraus, die vom Exekutivausschuß in Odessa angenommen worden war. Darin heißt es: „Wir freuen uns ganz besonders wegen der Aufmerksamkeit, welche die römisch-katholische Kirche im Verlauf des II. Vatikanischen Konzils dem Ökumenismus verleiht." Weiter wurde erklärt, sämtliche Kirchen hätten den dringlichen Charakter der ökumenischen Sendung erkannt und seien auf der Suche nach der christlichen Einheit. Es heißt dann weiter in der Erklärung: „Wir freuen uns auch wegen der immer zahlreicheren persönlichen Beziehungen unter den Führern und Gliedern der verschiedenen Konfessionen. Wir denken dabei besonders an das Zusammentreffen von Kirchenführern, die bislang noch nie miteinander in Kontakt gekommen sind, wie sich das zum Beispiel in Jerusalem, Rom und anderswo zugetragen hat. Durch die Fühlungnahme unter Menschen, die sich gegenseitig als Brüder in Christus betrachten, entdeckt man die wahre Natur ökumenischen Unterfangens mit seinen glorreichen Verheißungen und auch

seinen enttäuschenden Schwierigkeiten." Zum Schluß wird gesagt, das Kernproblem bleibe die Natur der Beziehungen unter den Kirchen. Die Frage gehe dahin, wie die Kirchen im Zwiegespräch einander begegnen und durch die Anknüpfung neuer Beziehungen Fortschritte erzielen könnten. Wesentlich sei, daß jede Kirche das Recht habe, eine eigene Stellung zum Problem der Einheit der Kirchen einzunehmen, und daß dieses Recht voll anerkannt und respektiert werde.

Durch Äußerungen über die *Frage der Religionsfreiheit* hat Dr. Frederick Nolde, Vorsitzender der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, viel von sich reden gemacht, weil er unter dem Titel „Religionsfreiheit für die christlichen Kirchen im kommunistischen Bereich" dieselbe Freiheit forderte wie für die atheistische Propaganda (Herder-Korrespondenz, Heft 7, Jahrgang XVIII, S. 335 ff.). Seine Äußerungen waren zunächst so verstanden worden, daß sie eine geistige Koexistenz zwischen Christen und Atheisten forderten zugunsten einer kirchlichen Anerkennung des Atheismus. Seine Intention war, gleiche Chancen für die christliche Religion in der geistigen Auseinandersetzung mit dem staatlich geförderten Atheismus zu erreichen. Das Gefährliche dieser Argumentation liegt darin, daß die Sowjetpolitiker, die ja die friedliche Koexistenz mit der Religion für unmöglich erklärt haben, Äußerungen, wie Dr. Frederick Nolde sie tat, eine bewußte ideologische Diversion nennen. Derartige Äußerungen über die bedrängte Kirche in den Ostblockländern bringen mehr Schaden als Nutzen.

Um die Bande der Brüderlichkeit zu festigen, sandte Papst Paul VI. aus Anlaß des bevorstehenden Osterfestes der orthodoxen Kirche dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel einen Brief mit dem Datum vom 18. 4. 1964. Dieser Brief wurde dem Patriarchen von einer Delegation des römischen Einheitssekretariates überreicht. Der Brief hat folgenden Wortlaut:

„Geliebtester Bruder in Christus!

Diesen Brief wird Euch Unser geliebter Bruder Se. Exz. Msgr. Joseph Marie Martin, Erzbischof von Rouen, überbringen, der in Begleitung Unserer Söhne, Msgr. Willebrands und H. H. Pater Duprey nach Istanbul kommt, um Euch zu sagen, wie lebendig in Uns die Erinnerung an Unsere gesegnete Begegnung in Jerusalem ist und wie sehr Wir fühlen, daß diese den Anfang einer neuen Epoche in den Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem ehrwürdigen Patriarchat darstellt.

Mit diesem Besuch wollen Wir den Friedenskuß erneuern, den Wir auf dem Ölberg ausgetauscht haben, und Euch erneut sagen, wie sehr Eure Person, Euer Klerus und alle Eure Gläubigen in Unseren Gebeten gegenwärtig sind. Wir wären glücklich, wenn dieser Besuch die Gelegenheit böte zu einer Stärkung der schon geknüpften Bande und zur Überlegung, wie diese noch enger werden könnten.

In diesen Tagen, da Ihr Euch anschickt, das herrliche und lichtvolle Osterfest zu feiern, bitten Wir unseren einzigen Herrn, Sein Sieg über die Sünde und über den Tod möge in Euch eine immer lebhaftere Hoffnung entfachen, die in Eurem Herzen die Freude bestärkt, die Er uns gebracht hat und die uns niemand nehmen kann, denn unsere Hoffnung kann nicht enttäuscht werden. Der auferstandene Christus, kraft dessen Tod wir wieder mit dem Vater versöhnt sind, möge unser Ansporn sein in Unseren Bemühungen, die Einheit all derer wiederherzustellen, die von Ihm erlöst wurden und die an Seinen Namen glauben.

Von solchen Gefühlen beseelt, bitten Wir den Vater des Lichtes, Ew. Heiligkeit, den Mitgliedern Eures Hl. Synods, Eurem Klerus und Euren Gläubigen die Fülle Seiner Gnade zu gewähren, und Wir versichern Euch, geliebtester Bruder, Unserer tiefen Zuneigung im Herrn.

Aus dem Vatikan, am 18. April 1964

Paulus PP VI."

Der Patriarch bedankte sich herzlich für die Wünsche, die die Delegation ihm aussprach, und bat, sie dem Papst zu erwidern. Der Austausch der Osterwünsche unter den Oberhäuptern verschiedener Kirchen ist ein alter Brauch, der durch diese Initiative des Papstes und des Einheitssekretariats wieder aufgelebt ist.

IV. Die Präsenz der Kirche in der Welt.

Am Ostersonntag, 29. 3. 1964, zelebrierte der Papst auf den Treppen der Peterskirche die heilige Messe und verlas dann vom Balkon der Basilika seine erste Osterbotschaft an die Welt. Von besonderer Bedeutung war sein Eingehen auf die Probleme des *religiösen Bewußtseins*. Es sagte: „Wir müssen in diesem Augenblick an die Krise des religiösen Bewußtseins denken, die sich in so vielen Menschen unserer Zeit breitmacht, aus Gründen, die dieses Bewußtsein eigentlich wecken hätten müssen: der kulturelle, wissenschaftliche, technische und soziale Fortschritt, der den modernen Menschen berauscht hat mit der Überzeugung, die immer mehr zur Enttäuschung zu werden scheint, er könne sich selbst Lehrer und Erlöser sein, keiner anderen Mittel zur Lösung der grundlegenden und immer noch dunklen, ja immer noch dunkleren Probleme seines Lebens bedürftig, und er sei in der Lage, seinen unstillbaren Durst nach Wissen, Existenz, Glück und Liebe zu befriedigen, der in ihm aufbricht und wächst, je mehr er seine Herrschaft über die ihn umgebende Natur vertieft und ausdehnt.

Welches immer die Haltung von euch Menschen von heute, die ihr Uns hört, gegenüber der Religion sei, Wir richten an euch von dem Gipfelpunkt aus, auf den uns das christliche Ostern stellt, die Einladung, die Botschaft des Lichtes, die die Welt von der Auferstehung Christi empfängt, anzunehmen: diese ist ein Ereignis, das einerseits einen Glaubensgrund, andererseits einen Gegenstand des Glaubens an ihn bildet; es liegt jenseits der menschlichen Vernunft, die sucht, die sehen und wissen will, und es steht am Beginn der umstürzenden Gewißheit von der im Glauben angenommenen religiösen Wahrheit, die den Geist mit der Kraft und der Milde des Wortes Gottes erfüllt. Heute braucht der Mensch neben der kritischen Reife des modernen Denkens und der Erfahrung sozialer Evolution eine richtige und feste Auffassung von sich selbst, vom eigenen Leben.

Jede Religion zeigt in sich Lichtstrahlen, die man weder verachten noch auslöschen darf, auch wenn sie nicht ausreichen, dem Menschen jene Klarheit zu geben, die er braucht, und wenn sie auch nicht dem Wunder des christlichen Lichtes gleichkommen, das Wahrheit und Leben eins werden läßt; aber jede Religion erhebt uns in die Transzendenz des Seins, ohne die es keine Erklärung für das Dasein, für das Denken, für verantwortliches Handeln, für ein Hoffen ohne Illusion gibt. Jede Religion ist Morgengrauen des Glaubens. Und wir warten auf ein leuchtenderes Morgenrot, auf den alles überstrahlenden Glanz christlicher Weisheit.

Die, die keine Religion haben oder sie bekämpfen, möchten Wir bitten, sich nicht von selbst zur Last irrationaler Dogmen, zu den Widersprüchen des Zweifels ohne Frieden, zu dem absurd Ausweglosen oder zum Fluch der Verzweiflung oder des Nichts zu verdammen. Vielleicht haben nicht wenige von euch ungenaue und abzulehnende Vorstellungen von der Religion. Vielleicht stellen sie sich unter dem Glauben etwas vor, was er gerade nicht ist: Widerspruch zum Denken, Fessel für den Fortschritt, Erniedrigung des Menschen, Lebensunlust. Manche von euch sind vielleicht ehrgeiziger und deshalb, wenn auch unbewußt, bereiter, den Lichtstrahl aufzunehmen, weil, da sie sich nicht mit Trägheit und Unwissenheit zufriedengeben, das Dunkel ihres Atheismus ihnen die Augen öffnet zu einem schmerzlichen Versuch, im Dunkeln eine Antwort zu finden auf das Woher und Warum der Dinge.

Wir möchten heute nur einen Strahl des österlichen Lichtes mitteilen für alle, die ihn aufnehmen wollen, als einen Wunsch, als ein Geschenk, wenigstens als Zeichen Unserer besonderen Liebe, besonders für euch Christen, für euch Katholiken, die ihr solchem Lichte bereits zugänglich seid. Es ist der erste Strahl von Ostern, des neuen Lebens in Christus und in uns, die wir Christen sein wollen. Es ist die Freude. Das Christentum ist Freude. Der Glaube ist Freude, die Gnade ist Freude. Denkt daran, ihr Menschen, Söhne, Brüder und Freunde. Christus ist die Freude, die wahre Freude der Welt.

Ja, das christliche Leben ist streng. Es kennt den Schmerz und den Verzicht, verlangt nach Buße und bejaht das Opfer, nimmt das Kreuz an und nimmt, wenn es sein muß, Leiden und Tod auf sich. Aber in seinem endgültigen Ausdruck ist das christliche Leben ein seliges Leben. Denkt an die Programmrede Christi gerade über die Seligkeiten. So ist das christliche Leben wesentlich positiv. Es ist befreiend, reinigend, verwandelnd, alles wendet sich in ihm zum Guten, alles zum Glück. Es ist menschlich, ja mehr als menschlich, da es durchdrungen ist von der lebendigen und unaussprechlichen Gegenwart des Tröstergeistes, des Geistes Christi, der ihm Trost spendet, es erhält, es zu höheren Dingen befähigt, es zu glauben, zu hoffen und zu lieben anleitet. Es ist im höchsten Sinne optimistisch. Es ist schöpferisch. Es ist glücklich heute in Erwartung des vollen Glückes von morgen.

Warum verweilen Wir bei dieser Seite des Osterfestes? Warum sehen Wir das religiöse Leben als menschliches Glück? Es ist leicht einzusehen: weil Wir alle einladen wollen, sich der Erfahrung des Christentums auszusetzen, das nichts anderes ist als eine Folge des Ostergeheimnisses in seinem wahren Ausdruck als Lösung und Befriedigung der menschlichen Probleme. Euch, die ihr leidet, wünschen Wir also in besonderer Weise frohe Ostern. Euch, die ihr noch Hunger und Durst habt nach Gerechtigkeit, euch, die ihr arbeitet und Mühen ertragt, wünschen Wir ein gutes und tröstliches Fest. Euch jungen Menschen, die ihr ein Gespür für Glück habt, wünschen Wir, daß ihr dessen Quelle entdecken möget, jenseits dessen, was ins Auge fällt, jenseits des Vergnügens und des Erfolges, in der tiefen Wirklichkeit des Lebens, die nur Christus offenbart. Besonders euch Christen senden Wir unseren Ostergruß, damit ihr zu verkosten wißt, was ihr besitzt, und damit ihr der Welt den Schutz geben könnt, den sie heute braucht, diese wahre Freude.

Und indem Wir diesen Wunsch ausdehnen auf Rom, auf die Kirche, auf die von uns noch getrennten Brüder, auf die, die an Gott glauben, und auch auf jene, die nicht glauben oder nicht mehr glauben, und indem Wir den Opfern der Katastrophen, die heute nacht gemeldet wurden, Unser Mitgefühl bekunden, spenden Wir der ganzen Menschheit und der Welt als Zeugen der Wahrheit und des Lebens Unseren Apostolischen Segen." (Herder-Korrespondenz, Heft 8, Jahrgang XVIII.)

Während der Kartage hatte der Papst an den Zeremonien teilgenommen. Am Palmsonntag war er in der Basilika St. Paul vor den Mauern, wo er die feierliche Palmweihe vornahm und an der Prozession teilnahm. Während der Gründonnerstag-Liturgie hatte der Papst einen *Gruß an die nichtkatholische Menschheit* aus seiner Bischofskirche St. Johann im Lateran gerichtet. Wie er selbst bemerkte, dürfte es das erste Mal in der Geschichte der Kirche gewesen sein, daß der Bischof von Rom sich in so feierlichem Rahmen, der Gedächtnisfeier des Abendmahles, an die nichtkatholischen Christen wandte. Wie er am Ende seiner Ansprache sagte, grüßte er alle christlichen Brüder, „die leider noch von uns getrennt, aber bestrebt sind, die von Christus gewollte Einheit zu suchen". Besondere Glückwünsche und Grüße entbot er den orientalischen Kirchen und dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras. Auch an die anglikanischen und protestantischen Kirchen wandte er sich mit einem besonderen Gruß. Bemerkenswert war bei dieser Ansprache, daß er einen „herzlichen Gruß" auch an die Gottgläubigen der verschiedenen nicht-

christlichen Religionen richtete. Am Karfreitag trug der Papst ein zwei Meter hohes Holzkreuz zu der letzten Station des Kreuzweges am Colosseum. Es war zum ersten Male seit mehr als 200 Jahren, seit Benedikt XIV., daß ein Papst wieder am Kreuzweg der Gläubigen teilnahm.

Durch die Ernennung des Nuntiaturrates in der ersten Sektion des Päpstlichen Staatssekretariates, Msgr. Alberto Giovannetti, zum ständigen Beobachter bei den Vereinten Nationen ist nun auch der Vatikan bei der UNO vertreten. Bislang hatte der vor kurzem verstorbene Weihbischof James Griffith von New York gelegentlich die Funktion eines Beobachters wahrgenommen.

Als eine wichtige Neuerung bei der Kurie muß die *Errichtung des Sekretariates für die Nichtchristen* angesehen werden. Von vielen Konzilsvätern war dieses Sekretariat angeregt und dessen Errichtung schon vor einiger Zeit angekündigt worden. Der Kurienkardinal Paolo Marella, ein gebürtiger Römer, der Erzpriester der Vatikanischen Basilika sowie Präsident der Konzilskommission für die Bischöfe und die Diözesanregierung ist, übernahm die Leitung des Sekretariates. Die Mitteilung über die Errichtung des Sekretariates für die Nichtchristen machte Papst Paul VI. selber während des Festgottesdienstes am Pfingstsonntag im Petersdom. Der Papst sprach in seiner Homilie über die Kirche, vor allem über Wesen und Bedeutung ihrer Katholizität. Am Schluß seiner Ansprache wies er auf die vielfältigen Bemühungen der Kirche hin, dieser Katholizität zu entsprechen. Dabei sagte er wörtlich: „Schaut auf die Bemühungen, die die Kirche unternimmt, um sich auch mit einfachen menschlichen Kontakten den Angehörigen anderer Religionen zu nähern. In diesem Zusammenhang machen Wir euch eine Ankündigung, damit sie die Stimme und den Wert des Pfingstfestes an sich trage. Und zwar folgendes: Wir werden, wie Wir vor einiger Zeit angekündigt haben, in diesen Tagen hier in Rom das ‚Sekretariat für die Nichtchristen' errichten, ein Organ, das völlig andere Funktionen, aber eine ähnliche Struktur wie das Sekretariat für die getrennten Christen haben wird. Wir werden es dem Herrn Kardinalerzpriester dieser Basilika anvertrauen, der mit seiner Klugheit und Tugend, die ihn der römischen Kirche teuer und verehrungswürdig machen, eine seltene Sachkenntnis der religiösen Ethnologie verbindet." Die Bedeutung des neuen Sekretariates erläuterte Papst Paul VI. mit folgenden Worten: „Kein Pilger, wie weit – religiös und geographisch gesehen – er auch herkommen mag, wird mehr völlig fremd sein hier in Rom, in diesem Rom, das auch heute noch seinem historischen Programm treu ist, das der katholische Glaube ihm als ‚Patria Communis' bewahrt." (Zitiert nach KNA.)

Im Zuge der Bemühungen, die Mitglieder des Heiligen Kollegiums von allen zusätzlichen unnötigen Ämtern und Belastungen zu befreien, hat Papst Paul VI. sich entschlossen, die *Kardinalprotektionen* über Orden und Kongregationen abzuschaffen. Einige Kardinäle haben nämlich eine Überzahl solcher Protektionen übernommen. So werden zum Beispiel vom italienischen Kurienkardinal Clemente Micara im Päpstlichen Jahrbuch 1964 auf mehr als 2 Seiten 135 Protektionen angeführt. Die Kardinäle sind angehalten, keine neuen Protektionen zu übernehmen. Diese Entscheidung des Papstes ist den Kardinälen schriftlich mitgeteilt worden.

Wichtige *Beschlüsse für die französische Kirche* wurden auf einer Vollversammlung des Episkopates in Frankreich gefaßt. Eine derartige Vollversammlung wurde in Frankreich bisher nur selten einberufen. Erstmalig waren die französischen Bischöfe in ihrer Gesamtheit im Jahre 1906 zusammengetreten, um nach der damals erfolgten Kündigung des Konkordates durch die Regierung über die dadurch entstandene Notlage zu beraten. Erst nach 45 Jahren, im April 1951, traten die französischen Bischöfe zu einer zweiten Vollversammlung zusammen, bei der es vor allem um die Schulfrage und die Probleme der Arbeiterpriester ging. Die sechste Vollversamm-

lung tagte nunmehr unter dem Vorsitz von Kardinal Liénart (Lille) vom 18.–20. 5. 1964. Über diese Versammlung berichtet die französische Zeitung „La Croix", daß die auf ihr gefaßten Beschlüsse ein Meilenstein in der Geschichte der Kirche Frankreichs sind. Diese Versammlung hat mit einer Neuordnung der gemeinsamen Arbeit aller Bischöfe begonnen; die bisherige Versammlung der Erzbischöfe und Kardinäle wird ersetzt durch die nunmehr jährlich zusammentretende Vollversammlung des Episkopates. Es wurde außerdem ein Ständiger Rat geschaffen, der die Aufgabe hat, die Vollversammlung vorzubereiten und zu leiten, die Ausführung der gefaßten Beschlüsse zu gewährleisten und jene Fragen zu behandeln, mit denen sich die Vollversammlung nicht beschäftigt. Den Vorsitz des Ständigen Rates führt ein Kardinal, die Leitung übt der von der Vollversammlung zu wählende Vizepräsident aus. Als erster wurde Erzbischof Garonne, Toulouse, mit dieser Aufgabe betraut. Mitglied des Ständigen Rates sind neun Bischöfe, die von den neun „Apostolischen Regionen", zu denen die Diözesen nach ihrer geographischen Lage zusammengeschlossen sind, delegiert werden. Auch die bestehenden bischöflichen Kommissionen wurden neu besetzt. Die Kardinäle hatten ausdrücklich darum gebeten, man möge sie nicht in den Vorsitz der genannten Gremien wählen, wie sie auch im Ständigen Rat nur durch den Präsidenten vertreten sind. Eng verbunden mit dem Ständigen Rat ist ein neu errichteter Finanzausschuß, der sich mit der Aufgabe eines gemeinsamen Haushaltsplanes befassen soll und die Vorbereitungen für die Errichtung einer Ausgleichskasse trifft.

Schließlich hat die Vollversammlung noch zwei wichtige Dokumente veröffentlicht: eine Resolution über die „Instituts catholiques" und eine Erklärung bezüglich der seelsorglichen Aufgaben der Kirche. Die Resolution regelt und präzisiert die Aufgaben der „Instituts catholiques" (das sind die katholischen Hochschulen, die den Titel Universität nicht tragen dürfen). Die Erklärung über die Aufgaben der Kirche ruft alle Gläubigen eindringlich auf, mit den Nachfolgern der Apostel die eine Mission zu erfüllen: Jesus Christus zu verkündigen. „Nichts, was heute das Herz des Menschen bewegt, ist uns fremd: der Friede in der Welt, die Sicherheit der Arbeiter in Stadt und Land in einer in voller Umwandlung begriffenen Wirtschaft, die Zukunft der Jugend und alle ihre Probleme, die Sorge um die Familien und jene neue Art von Armen, wie sie die Fremdarbeiter darstellen . . . In fester Gemeinschaft mit Priestern und Ordensleuten und gemeinsam mit allen Gläubigen haben wir beschlossen, in Demut und Vertrauen alle unsere Anstrengungen für einen Geisteswandel und eine Strukturänderung mutig fortzusetzen, zu der uns die Erneuerung der Kirche in unseren Tagen aufruft!"

In den *Beziehungen zwischen Jugoslawien und dem Vatikan* kam es inzwischen zu einigen freundlichen Gesten. Dem jugoslawischen Staatschef, Marschall Tito, wurde von Papst Paul VI. eine Goldmedaille mit persönlicher Widmung zur Erinnerung an seine Krönung übermittelt. Während der Übergabe des Balzan-Friedenspreises an den verstorbenen Papst Johannes XXIII. war es zu einem ersten direkten Kontakt zwischen dem jugoslawischen Botschafter in Rom, Ivo Vejvoda, und dem Heiligen Stuhl gekommen. Bei dieser Gelegenheit führte Johannes XXIII. ein herzliches Gespräch mit dem Botschafter, der später von Papst Paul VI. mit dem Großkreuz des Silvesterordens ausgezeichnet wurde. Alle diese Gesten werden als Zeichen der Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und der jugoslawischen Regierung angesehen.

Es sind Nachrichten über die Situation der Kirche in der Tschechoslowakei in Umlauf, die aber keineswegs ihre Bestätigung gefunden haben. Die Lage der tschechoslowakischen Kirche ist weiterhin bedrückend.

Über Ungarn liegen Meldungen vor, wonach mit einem baldigen Abschluß eines Vertrages zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung gerechnet wird.

Nach Abschluß eines derartigen Vertrages soll eine vatikanische Vertretung in Budapest und eine ungarische Vertretung beim Vatikan errichtet werden.

Überall in den sozialistischen Staaten ist eine verstärkte *Propaganda für den Atheismus* feststellbar. Sie geht zurück auf die Forderung, die der sowjetische Chefideologe Iljitschow im Juni 1963 erhoben hat. Besonders deutlich ist das in der DDR festzustellen, wo an der Universität Jena ein „Atheistisches Institut" gegründet wurde, dessen Leiter ein Professor Olof Klohr ist, der in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie", Nr. 2, 12. Jahrgang, über die Probleme des wissenschaftlichen Atheismus und die atheistische Propaganda die Grundzüge seiner Arbeit bekanntgab. Aus diesem Artikel sind einige Dinge interessant. So behauptet er: „Der Atheismus ist der Grundzug des dialektischen und historischen Materialismus. Das Ziel der Propaganda ist jedoch nicht der Atheismus an sich, sondern die Förderung des aktiven Handelns der Volksmassen im Sinne des Sozialismus."
Von großer Bedeutung ist in diesem Artikel der Abschnitt „Die Orientierung auf die Jugend". Hier fordert Klohr, den Einflüssen der Kirche entgegenzuwirken. Dabei kommt er dann auf die Bedeutung der Vorbereitungsstunden für die „Jugendweihe" zu sprechen. „Hier", sagt er wörtlich, „ist eine Gelegenheit, Tausende von Jugendlichen systematisch mit unserer Weltanschauung vertraut zu machen." Er gibt folgende Problemkreise an (wörtlich zitiert):

„1. Die Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung in Auseinandersetzung mit Grundfragen des religiösen Glaubens wie Erbsünde, Bindung des Menschen an Gott, Aktivität des Menschen in der Gesellschaft, Religion und Gesellschaftsordnung, Kritik der christlichen Geschichtsauffassung.
2. Fragen der marxistischen Ethik in Auseinandersetzung mit der christlichen Moraltheorie. Besonders zu berücksichtigen wären: die Verantwortung des einzelnen in der Gesellschaft, Individuum und Gemeinschaft, Optimismus und Pessimismus in der Einstellung zur Zukunft der Gesellschaft. Auch Fragen wie Schuld, Gewissen, Pflicht, Einsamkeit, der alternde Mensch, Krankheit und Tod, die bisher kaum erforscht worden sind, wären von den marxistischen Ethikern zu beachten.
3. Gesellschaftliche und individuelle Ursachen und Gründe des religiösen Glaubens im Sozialismus. Diese Forschung ist mit konkret-soziologischen Arbeitsmethoden zu verbinden, um zu exakten Resultaten zu gelangen. Dabei ist auch die Aktivität der religiösen Sondergemeinschaften (Sekten) zu beachten und die speziellen Gründe der Aktivität der Sektenmitglieder zu ermitteln.
4. Fragen der atheistischen Erziehung der Jugend. Dabei wären besonders psychologische und pädagogische Aspekte zu berücksichtigen.
5. Religionsgeschichtliche Forschungen mit Aufdeckung der historischen Ursachen des Entstehens und Bestehens der Religion.

Die Forschungen zu diesen Problemkreisen müssen so angelegt sein, daß sie Schlußfolgerungen für die praktische Arbeit ermöglichen und sich nicht in kontemplativen Erwägungen erschöpfen."
Damit sind praktisch die Hauptziele des Atheismus und der atheistischen Propaganda angegeben, wobei die Jugend die Hauptlast dieser Propaganda zu tragen hat.

Die Erziehung zum Sozialismus und damit indirekt auch zum Atheismus ist praktisch auch der Inhalt des Jugendgesetzes der DDR. In diesem Gesetz identifiziert sich der Staat eindeutig mit der marxistisch-leninistischen Ideologie. Damit ist eine Freiheit der weltanschaulichen Überzeugung nicht gegeben und das Gesetz steht damit im Gegensatz zu der Verfassung und widerspricht dem Prinzip der Toleranz. Dadurch, daß der Staat das gesamte Bildungswesen marxistisch-leninistisch integriert, ist der Marxismus-Leninismus zur gesetzlichen Staatsideologie geworden.

Außerdem sind die Rechte der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder weitgehend geschmälert. In dieses Gesetz wurde auch die Jugendweihe eingebaut als ein unerläßlicher und gesetzlich zu fördernder Teil der sozialistischen Gesamterziehung.

Eine Weiterführung des Jugendgesetzes ist der vorliegende Entwurf der „Grundsätze für die Gestaltung des einheitlichen sozialistischen Bildungssystems" vom 2. 5. 1964. Dieser Entwurf ist nichts anderes als die Angleichung des Schulwesens in der DDR an die Schulreform der Sowjetunion, die im Jahre 1958 eingeleitet wurde und die in einer Verlängerung der Grundschule um ein Jahr bestand, wobei in den Klassen 9–11 an drei Wochentagen eine regelrechte Berufsausbildung in einem Betrieb hinzukam. Dabei bleibt die Stundenzahl der allgemeinbildenden Fächer erhalten. Diese Form versucht man nun in der DDR durchzuführen in der Art des polytechnischen Unterrichts. Alles, was in diesem Entwurf genannt wird, ist irgendwie als Experiment schon vorhanden. Das Neue liegt in der Vereinheitlichung. Alle Schüler besuchen gemeinsam sechs Jahre lang denselben Unterricht, sechs Jahre lang erhalten sie eine „produktionsverbundene", hohe „Allgemeinbildung", die nach den örtlichen Gegebenheiten meistens auf den industriell-technischen Beruf orientiert. Als Ziel wird die Facharbeiterprüfung angestrebt. Wer Hochschulreife erwerben will, wird entweder eine Abendoberschule absolvieren müssen oder versuchen, die Berechtigung zum Studium durch Absolvierung einer mittleren Fachschule zu erreichen, deren Abschluß in der entsprechenden Fachrichtung dem Abitur gleichgestellt wird. Der neue Bildungsweg wird darauf hinauslaufen, daß eine Umwandlung des gesamten Schulunterrichts auf Kosten der alten Sprachen, der Geisteswissenschaften und der musisch-ästhetischen Fächer vor sich geht. Von vornherein wird auch hier in diesem Bildungssystem das Prinzip der „Weltlichkeit" betont, und die gesamte Erziehung muß auf dem Boden der marxistisch-leninistischen Philosophie stehen. In der Erziehung der Studenten ist ausdrücklich der atheistischen Propaganda Raum gewährt. Damit stellt dieser Entwurf für die Gestaltung des einheitlich sozialistischen Bildungssystems einen neuen Versuch dar, der Jugend in der DDR den Atheismus aufzuoktroyieren.

LITERATUR

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

Algermissen Konrad, Iglesia Catolica y Confessiones christianas (Confessionologia) (Biblioteca de Teologia 1. Bd.) (XXVI u. 1431.) Ediciones Rialp S. A. Madrid 1964.

Bauer Johannes Bapt., Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils, Genesis 1–11. Ein Handbüchlein für die alttestamentliche Katechese. 2. überarb. u. erw. Aufl. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Heft 7) (90.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 6.80, kart. DM. 4.80.

Bergmann Hermann, Auf dem Weg zur Persönlichkeit. Wesen, Wert und Recht der Individualität. Eine anthropologische Studie. (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen 1.) (354.) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Kart. DM 14.80.

Bopp Linus, Sinn und Sendung des Alters. (119.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1946. Leinen DM 9.80.

Brandl Gerhard, Heil und Person. Zeugnis für Christus im Alten Bund. (184.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J. Pappband DM 7.80.

Brinktrine Johannes, Die Lehre von den Letzten Dingen. (176.) 1963. Die Lehre von der Kirche. (79.) 1964. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn. Leinen DM 21.–, kart. DM 17.–.

Brinktrine Johannes, Die Lehre von der Kirche. (79.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Kart. DM 5.80.

Doctor Communis, Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. Anno 1964. Vol. XVII. (102.) Roma 1964 Officium libri catholici. Kart.
Drabek Anna Maria, Reisen und Reisezeremoniell der römisch-deutschen Herrscher im Spätmittelalter. (Wiener Dissertationen aus dem Gebiete der Geschichte.) (131.) Verlag des wissenschaftlichen Antiquariats H. Geyer, Wien 1964. Kart. S 65.–, DM 10.–.

Edelweiß/Tanco Duque/Schindler (Herausgeber), Personalisation, Studien zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie. (171.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen S 108.–, DM/sfr 17.50.

Fank Pius, Die Keuschheitsgebote in der Kindheit und Jugendzeit. Winke und Texte zur katechetischen Belehrung und pastoralen Führung. (264.) Verlag Veritas, Wien–Linz–Passau o. J. Kart. S 78.–, DM 13.20, sfr 14.40.
Fenz Kurt Augustinus, Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung (Wiener Beiträge zur Theologie Bd. VI.) (132.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 72.–, DM/sfr 11.60.
Flatten Heinrich, Der Häresieverdacht im Codex Juris Canonici. (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 21.) (338.) Verlag P. Schippers, Amsterdam 1963. Leinen.
Forster Karl (Herausgeber), Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung. Zur Frage der „Ethischen Indikation" und einer begrenzten „Euthanasie". (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 25.) (132.) Echter-Verlag, Würzburg 1964. Brosch. DM 7.20.

Glanz Luzia-Ulrich Anna, Katechetischer Kommentar zum alttestamentlichen Teil des Glaubensbuches. (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer, herausgegeben von Theoderich Kampmann. Bd. I.) (VII u. 320.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Subskriptionspreis Leinen DM 16.80, kart. DM 13.80.
Grabinski Bruno, Beweise aus dem Jenseits. Begegnungen mit Abgeschiedenen. Exakter und photographischer Beweis für ein persönliches Fortleben. Mit 26 authentischen Aufnahmen. (173.) Credo-Verlag, Wiesbaden 1964. Leinen DM 13.80.

Hermanns Wilhelm. Maria und der Spötter. Mit einem Vorwort von Bischof Fulton Sheen. (55.) Credo-Verlag, Wiesbaden 1963. Kart. DM 3.20.
Heyrmann J., Allein mit Gott. Betrachtungen zu den liturgischen Texten für jeden Tag des Kirchenjahres. Bd. I. (Advent bis Ostern.) (402.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen S 148.–, DM/sfr 24.–.
Höffner Josef/Heinen Wilhelm (Herausgeber), Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 5. Bd. 1964. (290.) Verlag Regensberg, Münster.
Hünermann Josef, Freisein und Dienen. Priesterliche Existenz und Zölibat, Chance und Gefahren. (152.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J. Pappband DM 6.80.

Jahrbuch der Anton Orel-Gesellschaft. (69.) Selbstverlag der Anton Orel-Gesellschaft, Wien 1964. Kart. S 20.–.
Jedin Hubert, Krisis und Abschluß des Trienter Konzils 1562/63. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten. (Herder Bücherei Bd. 177.) (125.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1964. Kart.
Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke, 1. Bd. Empor den Karmelberg. Übertragen von Oda Schneider (Lectio spiritualis 7). (XLIV u. 340.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Leinen.

Katholisches Bibelwerk Stuttgart (Herausgeber), Bibel im Jahr '65, Aufbruch zu den Quellen. (128.) Verlag Johann Michael Sailer, Nürnberg und Eichstätt. Kart. DM 2.–.
Kleinwaechter Friedrich F. G., Von Schönbrunn bis St. Germain. Die Entstehung der Republik Österreich. (336.) Verlag Styria, Graz 1964. Leinen S 118.50, DM 19.80, sfr 20.–.
K. L. M. van Wely, Gestalte en Structuur van de Missie bij S. Alfonsus. Een historisch-theologische Studie van een pastorele Praktijk. (XXXVI u. 417.) Drukkerij Koersen, Amsterdam 1964. Brosch. f 17.50.
Kolb Ägidius-Tüchle Hermann (Herausgeber), Ottobeuren. Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei. (VIII u. 416 S., 1 Karte, 10 Vierfarb-, 28 Schwarzweißtafeln.) Kommissionsverlag Winfried-Werk, Augsburg 1964. Leinen DM 32.–.
Kolping Adolf, Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. (431.) Verlag Carl Schünemann, Bremen 1964. Leinen DM 19.80.
Kruse Heinz, Die Hl. Schrift in der theologischen Erkenntnislehre. Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses. (116.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Kart. DM 7.80.

Lambert Bernard, Von Rom nach Jerusalem. Briefe über das Konzil. (Herder-Bücherei Bd. 176.) (190.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1964. Kart. DM 2.60.
Läpple Alfred/Bauer Fritz, Christus – das Leben. (Herausgegeben durch den Verband der katholischen Religionslehrer an den höheren Schulen Bayerns.) (240.) 1. Aufl. 1964, Kösel-Verlag, München. Halbleinen DM 7.50.

Lentner Leopold, Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd. V. Herausgegeben von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.)(318.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 118.–, DM/sfr 22.60.

Maria, Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir Tome VII. (XIII + 457 pg.) Beauchesne et ses Fils. Paris 1964. Brosch. NF 36.–.
Mühlen Heribert, Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. (XVI u. 378.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 30.–, kart. DM 27.–.

Newman John Henry, Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen. Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. XI. Bd. (428.) Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Leinen DM 23.–.
Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel. Übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch. Bd. I. (XL u. 592.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen S 160.–, DM/sfr 26.–.

Ottobeuren, 764–1964, Beiträge zur Geschichte der Abtei. (Sonderband der Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Herausgegeben von der Bayerischen Benediktinerakademie.) (320 S., 2 Vierfarb-, 33 Schwarzweißtafeln.) Kommissionsverlag Winfried-Werk, Augsburg 1964. Leinen DM 22.–.

Panzram Bernhard, Die Taufe und die Einheit der Christen. (Freiburger Universitätsreden. Neue Folge. Heft 37.) (28.) Verlag Hans Ferdinand Schulz, Freiburg i. Br. 1964. Kart. DM. 2.50.
Paul-Marie de la Croix, Johannes Evangelist und Geisteszeuge. (Aus dem Französischen übertragen von Oda Schneider.) (485.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Leinen DM 24.–.

Rahner Hugo, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. (528.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen.
Ratzinger Joseph, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. (81.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1964. Kart. DM 4.20.
Reding Marcel, Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken. (79.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Kart.
Rosmini Antonio, Leitsätze für Christen. Eingeführt von Hans Urs von Balthasar. (Sammlung Sigillum 23.) (85.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Kart.

Siegmund Georg, Auf der Spur des Lebensgeheimnisses. (Sonderdruck aus dem Phil. Jahrbuch 1947. Unveränderter Nachdruck 1964.) (119.) Verlag Parzeller & Co., Fulda. Kart.
Siegmund Georg, Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes". (80.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Kart.
Scharbert Josef, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient. (Quaestiones disputatae Bd. 23/24.) (344.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1964. Brosch. DM 26.80.
Schedl Claus, Geschichte des Alten Testamentes. V. Band. Die Fülle der Zeiten. (395.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Leinen S 160.–, DM/sfr 27.–.
Scheele Paul-Werner, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. (VIII u. 352.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Kart. DM 26.–.
Scherer Michael Emilio, Ein großer Benediktiner, Abt Michael Kruse von Sao Paulo (1864–1929). (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Herausgeg. von der Bayerischen Benediktinerakademie. 17. Ergänzungsheft.) (180.) Verlag der Bayer. Benediktinerakademie München, Abtei St. Bonifaz. 1963. Kart.
Siewerth Gustav, Die christliche Erbsündelehre, entwickelt auf Grund der Theologie des hl. Thomas v. Aquin. (89.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Kart.
Stählin W. / Lerche J. H. / Fincke E. / Klein L. / Rahner K., Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofamtes. (311.) Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Leinen DM 16.80.
Stein Edith, Welt und Person, Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. (Edith Steins Werke VI) (XXXI u. 199.) Verlag E. Nauwelaerts Louvain / Herder Freiburg 1962. Leinen.
Stolz Benedikt, Drei Tage, die die Welt in Atem hielten. Vom Geheimnis der Jerusalem-Fahrt Pauls VI. Erster umfassender Dokumentar-Bericht eines Augenzeugen mit zehn authentischen Fotos. (152.) Credo-Verlag, Wiesbaden 1964. Kart. DM 9.80.

Wessely F. / Combes A. / Hörmann K. (Herausgeber), Jahrbuch für mystische Theologie Jg. IX–1963. Vorkämpfer kontemplativen und apostolischen Lebens. (200.) Verlag Heiler, Wien. Brosch S 90.–, DM 18.–.
Wills Garry, Politics and Catholic Freedom. (302.) Henry Regnery Company Publishers, Chicago 1964, USA. Geb. $ 5.95.

Zavalloni Roberto, Prospettive Pastorali nel pensiero di G. B. Montini. (Istituto pedagogico Francescano.) (210.) „La Scuola" Editrice-Brescia. Brosch. L 1300.–.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Veritas, Wien–Linz–Passau

Die Legio Mariae in Rot-China. Von Dries van Coillie. Deutsche Übertragung von G. Hermanowski u. H. E. Ruß. (63.) Brosch. S 6.–.
Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes. Von Romano Guardini. (64.) Österr. Lizenzauflage. Brosch. S 8.–.
Frauen gehen beichten. Von Gabriel Hopfenbeck. 3. Aufl. (20.) Brosch. S 3.–, DM –.50.
Ganz dabei! Anregungen zur Meßfeier. Von Helmut Heinisch. (30.) Österr. Lizenzauflage. Brosch. S 4.–.

Fährmann-Verlag, Wien

Ich gehe mit. Kreuzweg. Von Franz Schmutz. (20.) Brosch. S 2.50.

Christkönigsbund, Miltenberg am Main

Ein Weg zum Herzen Gottes. Gedanken zur Herz-Jesu-Litanei I und II (Christliches Beten heute). (32.)
Warum beten wir den Rosenkranz? (Christliches Beten heute). (31.)
Was glaubt der katholische Christ? 3 Wie steht Gott zu uns? (30.) 4 Was bedeuten uns die Sakramente? (30.)
Das wünsche ich dir zum Namenstag. (Die Taufe – das Sakrament der Lebensweihe.) (29.)
Sämtliche Schriften von Saturnin Pauleser, je Heft DM –.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

Bibelwissenschaft, NT

Die Theologie des heiligen Paulus. Von François Amiot. (279.) Grünewald-Verlag, Mainz 1962. Leinen. DM 17.80.
Dieser buchtechnisch sauber ausgestattete Band handelt im 1. Teil vom Heil und seiner Vermittlung durch Christus; im zweiten und dritten Teil wird die Beziehung des Menschen als Einzelwesen und der Menschen als Gesamtheit zum Heil dargestellt; der vierte Teil hat die Vollendung des Heiles zum Gegenstand. Diese summarische Inhaltsübersicht läßt bereits erkennen, daß der Werktitel „Die Theologie des hl. Paulus" viel zu weit gefaßt ist; er hätte etwa zu lauten: „Die Soteriologie des hl. Paulus". Der Titel des französischen Originals, dessen von *H. Radau* besorgte gute Übersetzung das vorliegende Buch darstellt, ist weniger umfassend und daher sachlich richtiger, obwohl auch dem Inhalt nicht ganz adäquat: „Les idees maitresses de Saint Paul". Als Darstellung der Theologie des Völkerapostels darf das Werk von Amiot kaum angesprochen werden, sind doch darin die paulinischen Fundamentalbegriffe wie „Glaube", „Liebe", Begriffspaare wie „Fleisch–Geist", „Gesetz–Gnade" nicht genug herausgearbeitet. Auch die Hauptthemen der paulinischen Theologie, z. B. die Rolle des Gesetzes im göttlichen Heilsplan, die Lehre des Völkerapostels über die Trinität und die einzelnen göttlichen Personen, besonders die Zentralstellung Christi, hätten einer eingehenderen Darstellung und noch klareren Beleuchtung bedurft. Zudem dürfte in einer paulinischen Theologie ein einleitendes Kapitel nicht fehlen über die Frage einer Beeinflussung der theologischen Hauptbegriffe des hl. Paulus seitens der jüdischen Theologie seiner Zeit, des Hellenismus und der außerjüdischen orientalischen Religionen. Die deutschen Leser werden im Anhang des Buches auf einige neuere deutschsprachige Paulusbücher hingewiesen so wie auf die in deutscher Übersetzung vorliegenden Publikationen fremdsprachiger Verfasser. Da Sprache und Darstellung auch dem Nichtfachmann ohneweiters verständlich sind, ist das Buch von Amiot, das die paulinische Lehre vom Heil an Hand von vielleicht zu vielen Stellen aus den Paulusbriefen illustriert – eine Auswahl weniger dafür aber charakteristischer Stellen wäre dem Zweck des Buches förderlich gewesen –, immerhin recht gut geeignet, in die religiöse Gedankenwelt des Völkerapostels einzuführen, weshalb sein Erscheinen in deutscher Übersetzung zu begrüßen ist.
Graz *Franz Zehrer*

Not und Gnade der Freiheit. Der verlorene Sohn in Gleichnis und Deutung. Von Urban Plotzke. (60.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Kart. DM 3.80.
Der vor allem im nordwestdeutschen Raum bekannte Dominikanerpater schenkt uns mit diesem Büchlein ein erfreuliches Beispiel, wie man ohne Künstelei und gewagte Anwendungen das Evangelium für den modernen Menschen mit seinen Schwierigkeiten und Fragen auslegen kann. Es beginnt mit dem Lesestück Lk 15, 11–32 vom Verlorenen Sohn. Dann folgen sechs Erwägungen darüber mit den Titeln: Die Verlockung der Freiheit, Der ungeordnete Geist, Die Erkenntnis, Das erste Wort, Das große Fest, Die Kritik des Frommen. Eindringlich wird herausgestellt, wie die Freiheit des Menschen aus ihm selbst heraus bedroht ist, wenn er Sinn und Aufgabe seiner Freiheit nicht mehr erkennt.

Aber die Bedrohung wird überwunden, wenn der Mensch gewillt ist, seine Freiheit in Verantwortung vor Gott zu gebrauchen. Gottes Gnade aber, die gerade in diesem Gleichnis Jesu so einzigartig aufleuchtet, hilft dem Menschen zur rechten Freiheit, auch wenn dieser sich im Mißbrauch seiner Freiheit verirrt haben sollte. Das Büchlein enthält sehr feine Gedanken und kann nur aufs beste empfohlen werden.

Freising *Johannes Michl*

Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen. Von Dietrich Wiederkehr. (Studia Friburgensia, Neue Folge 36.) (XVI u. 292.) Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz 1963. Brosch sfr/DM 26.–.

Die Untersuchung will klären, wie Paulus den Ruf Gottes verstanden hat, insofern bei ihm die Berufung nicht so sehr ein statischer Stand des Menschen ist, sondern die Tat Gottes. Dagegen war eine eingehende Konfrontation der verschiedenen Vorstellungen, die im geläufigen Begriff der Berufung enthalten sind, mit dem neutestamentlichen und paulinischen Verständnis der Berufung nicht beabsichtigt. Der Autor arbeitet in einem ersten, analytischen Teil, an Hand der einzelnen Stellen Begriff und Geschehen der Berufung heraus. Die Ergebnisse werden in einem zweiten Teil versuchsweise zu einer Synthese gruppiert, und ein Vergleich am Ende läßt die Herkunft, aber auch die Neuheit und Eigenart der paulinischen Berufungstheologie erkennen. In der breiten Art der Darstellung, die jedes Textstück liebevoll auslegt, die mit der Berufung zusammengenannten Begriffe jeweils erläutert, bietet dieses Werk gewiß eine hochwillkommene Grundlage für Betrachtungen im besten Sinn, aber auch als wissenschaftliche Arbeit verdient es Anerkennung, der ein paar kritische Bemerkungen nicht Eintrag tun können.

Man hätte oft eine etwas ausgedehntere Zitierung und Verarbeitung der Literatur gewünscht; man verlangt auch, daß Lexika und Grammatiken in ihren letzten Auflagen angeführt werden. Etwas zu weit geht die Feststellung (VI), daß für „alle (Briefe) die paulinische Autorschaft vorausgesetzt wird", sogar für die Pastoralbriefe, von denen das Gegenteil bereits in volkstümlichen Einleitungen ins NT zu lesen ist. Einleitend bringt Wiederkehr einen Überblick über den Begriff der Berufung in AT, Qumran, bei den Synoptikern. Hier fehlt (18 f.) aus Qumran 1 QpHab 8, 9, wo davon die Rede ist, daß einer, obwohl unter dem rechten Namen berufen, Gott verließ um des Reichtums willen, eine Stelle, die dann auch bei der Erörterung von Gal 1, 6 und 5, 8 nicht verglichen wird. Statt 1 QSa 2, 1. 4. 27 ist 1 QSa 2, 2; 1, 4. 27 zu lesen. Solche Flüchtigkeiten kommen überhaupt vor, wie S. 66, wo es unverständlich bleibt, worauf sich der Satz in Klammern am Ende des ersten Absatzes bezieht. Auch die Diktion strebt nicht immer gerade nach Verständlichkeit: (72) „Durch die Herkunft des Verbums aus dem AT bleibt auch das Substantiv oft Nomen actionis". Es muß sich der Leser erst klarmachen, daß vorher vom Evangelium die Rede ist und das Verbum euangelizein gemeint sein dürfte. Manche textkritische Bemerkungen sind nicht nur zu blaß, sondern beruhen auf falschen Voraussetzungen, wie die (36) zu 1 Thess 2, 12: „Die Aoristform kalésantos würde an den geschichtlichen Zeitpunkt ihrer Bekehrung erinnern. Das besser bezeugte Präsens läßt den Ruf fortwährend bestehen und an sie gerichtet sein." Richtig ist allein, daß das part. praes. als nomen verstanden („euer Berufer") sich auf Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart gleichermaßen beziehen kann. Es wäre erst exegetisch zu zeigen gewesen, daß die bevorzugte Leseart kalountos tatsächlich präsentisch zu verstehen sei. Die traditionelle Deutung von 1 Kor 7, 15 hätte nicht mehr als so selbstverständlich vorgelegt werden dürfen (127). Wenn Paulus ausdrücklich sagt, daß das Eheband nur durch den Tod eines Partners gelöst wird (Röm 7, 3; 1 Kor 7, 39) und von einem Herrengebot spricht (1 Kor 7, 10 f.), wird er dann, wo er aus eigenem (1 Kor 7, 12) einen Rat gibt, jenes si discesserit, manere innuptam des Herrn, ohne es ausdrücklich zu vermerken, aufgehoben haben?

Graz *Johannes B. Bauer*

Synoptischer Kommentar zu den ersten drei Evangelien. 2. Band: Jesu Wirken in Galiläa. Von Franz Zehrer. (VI u. 396.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1963. Kart. S 256.–.

Nun ist der langerwartete 2. Band des Synoptischen Kommentars von Zehrer da! Nachdem im 1. Band die Kindheitsgeschichte und der Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu behandelt wurde, umfaßt dieser Band nun Jesu Wirken in Galiläa (Mt 5,1–13,58; Mk 1,40–6,13; Lk 5,12–9,6). Die Zuordnung und Verteilung des Stoffes ist in Angleichung an die Stoffaufteilung bei Matthäus vorgenommen. Bei der Übersetzung des Textes ist besonders hervorzuheben, daß sie sich möglichst getreu an das Griechische hält, und uns so gleichsam immer den griechischen Urtext in deutscher Sprache vor Augen hält. Bezüglich der Erklärungen ist immer wieder hinzuweisen auf ihre Klarheit, auf das abgewogene Urteil und auf die gute Verständlichkeit bei aller Wissenschaftlichkeit. Zu einer auch äußerlich guten Übersichtlichkeit verhilft noch die Ausführung in „Normaldruck" und „Kleindruck". Wertvoll sind die Exkurse die bei Bibelstunden, Predigten und Vorträgen gute Dienste leisten können. Dieser Synoptische Kommentar ist somit wirklich eine sehr brauchbare Hilfe, uns hinzuführen zum synoptischen Lesen und Verstehen des Evangeliums, wodurch es uns in der Verschiedentlichkeit seiner Einheit viel lebendiger wird. So kann man auch diesen neuen Band von Zehrer, wie die vorausgehenden, nicht nur den Theologen, bei denen sie schon sehr geschätzt sind, sondern allen bestens empfehlen.

Prima lettura di San Paolo (Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note). Von Silverio Zedda. (714.) Tecnograph, Torino 1964. Brosch L 6500.–.
Die ersten zwei Bände dieses dreibändigen, nun aber in einem Buch erschienen Werkes „Zum Einlesen in den hl. Paulus", wurden schon in unserer Zeitschrift 1959/4 besprochen. Ergänzend wäre zu dieser vierten, einbändigen Auflage noch zu sagen: Es sind hier die seither erschienenen modernen Studienergebnisse, die neuen Kommentare und auch die Anregungen der Rezension eingearbeitet. Apg und Rö wurden erweitert. Der bibeltheologische Index wurde ersetzt durch einen Index der systematischen Theologie. Hier sind unter 15 Hauptthemen (wie Offenbarung, Tradition, Schöpfung, Erlösung, Gnade usw.) mit vielen Unterteilungen alle Schrifthinweise und -beweise zu finden. Auch 15 Exkurse über die wichtigsten paulinischen Lehren und Formen sind enthalten. Dieses wissenschaftlich gut fundierte und auch drucktechnisch sehr übersichtlich gestaltete Werk ist somit sehr gut geeignet für ein richtiges Einlesen in den hl. Paulus.

Geistliche Lesung. Biblische Betrachtungen zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. 3 Langspielplatten: Karfreitag/Ostersonntag, Christi Himmelfahrt/Pfingstsonntag, Allerheiligen/Allerseelen. Patmos-Verlag, Düsseldorf. Je DM 15.–.
Der Patmos-Verlag, in besonderer Weise um die Hl. Schrift bemüht, übermittelt uns Gottes Wort und seine Auslegung nicht allein in Büchern, sondern auch durch das gesprochene Wort der Schallplatte. Nach einer musikalischen Einstimmung vernehmen wir das Evangelium, das uns ob der ungewohnten Ausdrücke (Übersetzer ist Fridolin Stier) aufhorchen läßt. Darauf hält Ingo Hermann (1. Platte), Paul Goedeke (2. Platte), Heinrich Spaemann (3. Platte) eine Betrachtung. Eine Besinnung zu hören, ist schwieriger, als sie zu lesen. Um die Tiefe des hier Gebotenen zu erfassen, muß man eine Platte wohl öfters hören. Immer wieder geht einem Neues auf in diesen hervorragenden, biblisch begründeten Vorbereitungen für große heilige Tage.
Linz/Donau *Siegfried Stahr*

Die Worte Jesu einst und heute. Von Otto Karrer. (383.) Verlag Ars sacra, München 1963. Kunstleder DM 15.–.
Die vorliegende Auswahl von Worten Jesu ist in fünfzehn thematische Abschnitte geordnet, von denen manche noch mehrfach untergegliedert sind, ohne daß die gewählte Anordnung Aufbau und Struktur der Verkündigung Jesu gültig verdeutlichen will. Jedem Abschnitt sind ein oder mehrere Worte Jesu vorangestellt. Dabei ist zwischen synoptischen Logien und Teilen johanneischer Offenbarungsreden, auch zwischen eigentlichen „Logien" und Aussprüchen Jesu im Erzählungsstoff, nicht unterschieden und auf die synoptischen Abhängigkeits- und Überlieferungsverhältnisse keine Rücksicht genommen. Auf die Worte Jesu folgt jeweils eine Erläuterung, die nicht nur Auslegung ist, sondern auch schon die ausgelegte Sache dem Hörer hinreicht – geht es doch um die Worte Jesu hier und heute! Die Erläuterungen verraten die große Vertrautheit des Verfassers mit der Heiligen Schrift. Daß man hier und da auch anders auslegen und urteilen kann, versteht sich von selbst. An die erläuterten Herrenworte sind zur Illustration thematische Zeugnisse der nachapostolischen Zeit angeführt. Dabei handelt es sich selten um eigentliche Auslegungen (wie sie die alten Katenen sammelten); meist sind thematische Äußerungen zusammengetragen, die irgendwie etwas zum Thema beizutragen vermögen. „Die in manchen Jahren gesammelten Zeugnisse der nachapostolischen Jahrhunderte zu den einzelnen Themen . . . sollen das jeweilige Verständnis und das Bemühen um Verwirklichung der Heilsbotschaft im kirchlichen Raum illustrieren, und gelegentlich dürfen auch Zeugnisse aus dem weiteren christlichen Bereich nützliche Anregung vermitteln". (8 f.) So entsteht ein starker Eindruck, wie sehr die „Worte des Lebens" in der Kirche immer gelebt wurden und Leben geweckt haben. Es geht den beigefügten „Zeugnissen" – oft in entferntem Sinn – letztlich aber doch um die gleiche Sache, die auch die Herrenworte meinen, so wenig sie eigentlich kommentieren wollen. Das ist gewiß nicht die Art der Exegeten, die Aussagen von Texten entbergen und verständlich machen wollen, aber auf Grund der Gesetze ihrer Disziplin nichts von der Sache her eintragen dürfen, über die die Texte Aussagen machen. Freilich: es wird vielleicht einmal die Zeit kommen, die unsere heutige historisch-kritische „Auslegung" der Sachblindheit überführt und ihr Wege zeigt, in methodischer Weise auch „sachverbunden", nicht nur „aussagegerecht" zu exegesieren, wie das die kirchliche Schriftauslegung von jeher so tat.
Das Buch ruft nach besinnlichen Lesern, die die Worte Jesu und zentrale Glaubenszeugnisse der christlichen Jahrhunderte in Ruhe zu bedenken bereit sind. Solche werden in diesem wahrhaft geistlichen Lesebuch, das sich für die geistliche Lesung als wertvolle Hilfe anbietet, reiche Schätze finden.

Die Mutter Jesu im Johannesevangelium. Ein bibeltheologischer Lösungsversuch zu Jo 2,4 und 19, 25–27. Von Tibor Gallus. (93.) Verlag Carinthia, Klagenfurt 1963. Kart. S 32.–.
Mit dieser Studie setzt Gallus seine Bemühungen um das Verständnis der biblischen Marienaussagen fort. Er sieht richtig: Johannes hat mit 2,1–12 und 19, 25 ff. seinem Evangelium eine „marianische Einrahmung" gegeben (27), beide Stellen gehören zusammen, die Kana-Worte sind von den deutlicheren Kalvaria-Worten her zu erhellen. Nach Ablehnung der „eucharistischen Vorbedeutung" in Jo 2, 4 (1. Kap.) erarbeitet er den „messianischen Sinn" in Jo 19, 25–27 (2. Kap.) und „die mariologische Vorbedeutung in Jo 2, 4" (3. Kap.), erledigt die „Hauptschwierigkeiten gegen diese Deutung"

(4. Kap.) und behandelt abschließend die „mariologische Eigenart im Johannes-Evangelium" (5. Kap.). „Eine aufgeschlossene Haltung in der Schriftauslegung" darf sich nicht „von Vorurteilen", sondern muß sich „vom Bibeltext selber leiten" lassen (54). Gallus interpretiert aber dann doch Jo 19, 26–27a als historische Worte Jesu – unabhängig von der Randbemerkung des Evangelisten 19, 27b – „aus den reichen Anhaltspunkten des Kalvariageschehens". Nach ihm kann jene „subjektive Bemerkung nicht Ausgangspunkt der Schriftauslegung der Worte Jesu sein". (32) Überraschenderweise wird dann doch eine andere redaktionelle Bemerkung des Evangelisten 19, 26a zum Schlüssel seiner Auslegung über die „Kardiognose" Jesu (39), in der Jesu die Erfüllung der Verheißungen Gn 3, 25 und Lk 2, 35 schaut. Dabei eröffnet der sterbende Gottessohn, „daß die messianische Mutterschaft Mariae mit seinem Tode nicht zu Ende geht, sondern sich in der durch ihre ‚Geburtswehen' reif gewordenen übernatürlichen Mutterschaft den ‚Kindern' gegenüber, die ‚ihm geworden sind', fortsetzt." (47). Johannes wird so zum Symbol der Kirche, die von Jesus der geistlichen Mutterschaft Mariens anvertraut wird; diese aber nimmt Maria „auf in seinem Herzen" – so muß dann εἰς τὰ ἴδια 19, 27b mißdeutet werden! (50).

Der Exeget fühlt sich bei der Lektüre der exegetischen und bibeltheologischen Argumentation allenthalben gedrängt, sich mit dem Verfasser über hermeneutische Fragen zu unterhalten. Exegesieren heißt doch wohl nicht, Aussagen über einen hinter den Schriftaussagen sichtbar werdenden Sachverhalt machen – hier: über das „Kalvariengeschehen" und über die historischen Kreuzesworte Jesu in ihm, sondern die Aussagen des erzählenden Verfassers über jenen Sachverhalt auszulegen und zu verstehen – was weniger und mehr ist. Gewiß kann und muß man dogmatische Sachüberlegungen anstellen über das Faktum der „Messiasmutter" unter dem Kreuz, und es kann auch nicht bezweifelt werden, daß die Kirche über die grundlegenden Offenbarungsfakten ein vorgegebenes inneres Sachwissen hat, das Schrifttexte interpretieren hilft; aber selbst wenn man dieses Faktum in das Licht von Schriftaussagen und selbst der isoliert genommenen Worte Jesu Joh 19, 26–27 stellt, gewinnt man keine exegetische oder bibeltheologische Aussage. Denn auch zu den Worten des Gekreuzigten haben wir theologischen Zugang nicht über die Historie, sondern nur durch das Zeugnis des Johannes, das wir so verstehen müssen, wie er es verstanden hat. Also ist der Exeget gehalten, die Meinung des inspirierten Verfassers zu eruieren und in ihr das ihn bindende Wort Gottes zu finden. So bleibt die Notiz Joh 19, 27b eben doch der kontextmäßige Schlüssel für das Verstehen der Worte Jesu, weil sie die Interpretation des Evangelisten am ehesten erkennen läßt. In ihr ist aber Johannes als der künftige „Ernährer" die Hauptperson, der Maria anvertraut wird, nicht umgekehrt! – Und auch V. 26a („Siehe da, dein – dich nun ernährender – Sohn!") ist das nicht anders. Man wird zugeben, daß die Worte Jesu einen über den Sinn irdischer Fürsorge hinaus zielenden hintergründig-bedeutsamen Sinn haben – wie auch die anderen Züge des Kreuzgeschehens bei Johannes. Man wird ernstlich zu verstehen suchen, wofür Maria und der „Lieblingsjünger" im johanneischen Sinn zeichenhaft stehen können. Vielleicht wird hier – die Kreuzigungsszene im Lichte von Joh 17, 20 f. interpretiert – vom sterbenden Gottessohn in Maria – der ersten Glaubenden (vgl. Joh 2, 3,5) – die Gemeinde der Glaubenden testamentarisch dem „Lieblingsjünger" anvertraut und damit die „Einheit" aller Gläubigen mit den apostolischen Wortzeugen und dieser mit jenen gestiftet und gefordert. Doch das hier nur als Frage. Die geistige Mutterschaft der Maria Desolata unter dem Kreuz ist uns gewiß mit einer langen Frömmigkeitstradition lieb und teuer – aber man soll nicht deuten, der Evangelist Johannes habe über sie 19, 26 f. real und 2, 4 symbolhaft Aussagen machen wollen. Wenn wir dagegen dieses unser vorgegebenes Glaubenswissen in das Licht der Aussagen des Evangelisten und damit in das des inspirierten Gotteswortes stellen, vermögen wir es von da aus dann mariologisch vertieft zu verstehen. Die desolatio der Messiasmutter unter dem Kreuz hatte etwas – so erfahren wir – mit ihrem und unserem Glauben zu tun. Mag es gewiß auch eine geistige Mutterschaft Mariens über die Gläubigen geben und eine Mitwirkung an deren Heil – Johannes scheint es wichtig zu sein, daß Maria unter den Gläubigen als die erste Glaubende und die typische Gläubige in die Kirche hineingestellt wird und daß dort ihre Funktion gesehen wird, die dort eine gänzlich andere ist als die der apostolischen Wortzeugen. Die johanneischen Aussagen könnten uns schon zu mariologischem Nachdenken anregen.

Die bibeltheologischen und exegesegeschichtlichen Arbeiten von Gallus helfen uns, immer wieder das Verhältnis von geoffenbarter Sache und inspiriertem Schriftzeugnis, von dogmatischen und exegetischen Aussagen zu bedenken – ein Besinnungsprozeß, an dessen Anfang wir erst stehen dürften.

Erfurt *Heinz Schürmann*

Moraltheologie

Eheliches Leben heute. Von Georg Teichtweier. (147.) Veröffentlichung des Bischöflichen Seelsorgeamtes Passau. Verlag Passavia, Passau 1963. Kart.

Jeder Seelsorger, der sich um das existentiell christliche Leben der Verheirateten priesterlich müht, wird diese Sammlung von Vorträgen mit reichem Gewinn lesen. Vielleicht pflichtet er dem Verfasser nicht in allem bei. Aber er kann erkennen, wie ernsthaft und verantwortungsbewußt hier ein Moraltheologe die kirchliche Lehre mit den Gegebenheiten und Forderungen von heute konfrontiert und wie mutig er nach menschlich gangbaren und theologisch korrekten Lösungen ringt. Die einzelnen Vorträge sprechen verschiedene Kreise an; junge Ehepaare, Eheberater, priesterliche Mitbrüder, Ärzte und Juristen. Viele schwierige Fragestellungen finden eine – soweit dies überhaupt möglich ist – befriedigende Lösung. Ausgiebig werden die Probleme der Geburtenregelung und der Geburten-

kontrolle besprochen. Sofern die Geburtenkontrolle eine widerchristliche Verhaltungsweise meint, wird sie eindeutig abgelehnt. Zugleich werden die günstigen Wirkungen der kirchlichen Intoleranz gegenüber dem „birth control" überzeugend herausgestellt. Dennoch ist die Anleitung zu einer verantwortlichen Beratung über Empfängnisregelung überaus lebensnah. Die Schwierigkeiten sind klar gesehen, und der Autor weicht ihnen keineswegs aus. Aber seine Anregungen bleiben im Rahmen der lehramtlichen Forderungen: selbst dort, wo der Leser verspüren kann, daß eine gewisse Weiterentwicklung der bisherigen Grundsätze wünschenswert wäre. Der letzte Abschnitt des Buches ist der Ehe-Standespredigt gewidmet. Volksmissionäre finden darin wertvolle Winke und ausgezeichnete Anregungen für den Aufbau ihrer Predigt.

Auf das Ganze gesehen geht es in diesem Buch wohl um eine Milderung des oft fast bis zum Zerreißen gespannten Verhältnisses zwischen den Maximen der kirchlichen Ehemoral und den tatsächlichen Möglichkeiten der im Leben stehenden Gatten. In Anlehnung an Bernhard Häring befürwortet der Verfasser eine pastorell differenzierte Beurteilung der einzelnen Situationen. Und zugleich müht er sich, jedes gefährliche Mißverständnis auszuschalten. Mit der „Forderung nach verantworteter Elternschaft" will er keineswegs „die gesunde, glückliche Ehe mit vielen Kindern diskriminieren". Aber „andere Ehen", die „nicht zu sechs und mehr Kindern sich befähigt fühlen", sollen „gegen den Vorwurf" geschützt werden, als seien solche Gatten „deswegen nicht mehr gewissenhafte und gläubige Christen" (64). (Da und dort ist die Situation bereits umgekehrt. Eltern großer Familien müssen gegen den Vorwurf geschützt werden, als seien sie von vornherein verantwortungslos.) Der Seelsorger wird „in der Verkündigung für die Allgemeinheit und in der Eheberatung für den besonderen Fall immer wieder auf den zeitweisen, bewußten und von der Bereitwilligkeit beider Ehegatten getragenen Verzicht auf die volle leibliche Vereinigung zu sprechen kommen" (66). Wie überall im Leben, muß „auch auf diesem wichtigen Sektor die recht erfüllte und bewußt bejahte Form der Askese" gefunden und geübt werden. Ob jedoch „die völlige Enthaltung zum dauernden Lebensgesetz einer Ehe" gemacht werden kann, „in der etwa die Partner 28 oder 30 Jahre alt sind, schon vier Kinder haben und ein weiteres Kind aus ernsten Gründen nicht mehr verantworten können", ist fraglich (67). „Radikale Forderungen sind schnell aufgestellt", aber „im konkreten Leben" der Gatten können sie sich auch unheilvoll auswirken, „unter Umständen bis hin zu einer gegenseitigen Entfremdung und bis zur Gefährdung der ehelichen Treue". „Außerdem erhebt sich die gewichtige Frage, ob eine dauernde Enthaltsamkeit, von den Eheleuten nur aus Angst vor Absolutionsverweigerung, aber ohne innere Bejahung und Einsicht geleistet, nicht gegen die Natur der Ehe verstößt, zu der nun einmal die Leiblichkeit, somit auch die Geschlechtlichkeit und ihr menschenwürdiger Vollzug, gehören." (68).

In diesem Sinne kommt Teichtweier der Meinung mancher Seelsorger entgegen, wenn er schreibt: „Wäre eine Ehe ohne die leibliche Vereinigung in Gefahr, als Ganzes zu zerbrechen oder auch bloß zu veröden, dann scheint mir der unnatürliche Ehevollzug zwar immer noch als *Übel*, das wir *nicht* sanktionieren dürfen, aber doch als das *kleinere* Übel! Wir dürfen nicht unnachgiebig ein Einzelgebot um jeden Preis durchdrücken wollen, wenn dadurch eine Ehe in ihrer Substanz zerstört wird. Die Moraltheologie rechnet auf den übrigen Lebensgebieten doch damit, daß dem Getauften nicht ohne weiteres die letzte Vollendung gelingt, sie ist mit einer stufenweise entfalteten Sittlichkeit zufrieden. Das gilt auf dem Gebiete der Nächstenliebe oder in der Frage nach der Erlaubtheit des Krieges. Gerade auf dem Gebiet des geschlechtlichen und ehelichen Lebens aber, auf dem ja doch nicht bloß Einsicht und guter Wille allein entscheidend wirksam werden, sondern das ganze leibhafte und seelische Gefälle einer Lebensverbindung, wo so viele Faktoren mitwirken, die nicht aus bewußter Absicht lebendig werden, auf diesem Gebiete gerade sollte der Standpunkt des ‚alles oder nichts' der, vollkommenen Bewältigung oder der vollkommenen Verwerfung maßgebend sein? Ich vermag daran bei bestem Willen nicht zu glauben."

Teichtweiers Gedankengänge reden jedoch nicht dem Laxismus das Wort. Immer sind es kirchliche Texte, Stellen aus Thomas von Aquin, Zitate aus den Werken erster Moraltheologen, von denen er sich anregen läßt und mit denen er sich eins weiß. Gerade die vielen immer wieder angeführten Lehrsätze Pius' XII. sind ein Charakteristikum dieses Werkes. Der Leser mag diese Wiederholungen vielleicht als störend empfinden. Er kann aber daraus erkennen, in welch vielfältiger Weise die päpstlichen Aktenstücke ins konkrete Leben hineingreifen und wie sehr sie jeweils „ad rem" sind. Umgekehrt wird es wohl unvermeidlich sein, daß den ernst gemeinten Lösungsversuchen des Autors nicht auch widersprochen wird. Der Autor geht den Weg einer klug ausgewogenen Mitte. Er sieht das Leben, wie es ist, und zeigt, wie es sein könnte, sein sollte. Dieser Weg findet oft weder das Wohlgefallen der vorwärtsdrängenden noch der zurückhaltenden Charaktere. Für die Seelsorge des Alltags ist dieser Weg aber doch der einzig mögliche und der einzig erfolgreiche. Deshalb ist dieses praktische Buch dem Seelsorger nützlich.

Solothurn/Schweiz *Leonhard M. Weber*

Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350. Von Josef Georg Ziegler. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, herausgegeben von Michael Müller, 4. Bd.) (320.) Würzburg 1956. Die Tragfähigkeit der einzelnen derzeitigen moraltheologischen Konklusionen innerhalb der Ehelehre kann nicht allein systematisch festgestellt werden. Erst die historische Forschung kann erweisen, was zum unveräußerlichen Urgestein der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gehört und was im

Laufe der Geschichte sich unter dem Druck außerchristlicher Einflüsse nicht selten deformierend angesetzt hat. Darin liegt die hervorragende und aktuelle Bedeutung des Buches von J. G. Ziegler, daß er die historischen Forschungen von D. Lindner, M. Müller, J. Fuchs, L. Brandl u. a. zusammenfaßt und anhand der Pönitentialsummen überprüft und ergänzt. Dieses Vorhaben ist deswegen vielversprechend, weil die Pönitentialsummen die Verbindung von spekulativer Theologie und praktischer Seelsorge anstreben.
Interessant ist der Aufweis einer auffallenden Diskrepanz zwischen einem übersteigerten Naturalismus, der zu einer übertriebenen Furcht vor dem periculum continentiae und zu einer Überbewertung der Kopula führte – und auf der anderen Seite einem extremen Spiritualismus, der zur Abwertung und Unterbewertung der Kopula und zur Verdächtigung des Lustempfindens während der Kopula tendierte. Diese auffällige Zwiespältigkeit aufzuzeigen, ist dem Verfasser glänzend gelungen. Auch die andere Tatsache, daß Aristoteles, insofern er von einem actus naturalis in bezug auf die Kopula spricht, zu einer Entspannung führte, anderseits aber gerade dadurch, daß er sie als „natürlich" aufwies, zu einer Zuordnung der ganzen Sphäre zum animalischen Bereich drängte, wird vom Verf. mit Hilfe seiner ausgedehnten Quellenkenntnis deutlich gemacht.
Die Zusammenstellung der verschiedenen Faktoren für die Abwertung des Lustempfindens (157–187) und der Aufweis, daß die Diskussion über die Individualfunktion der Ehe (Hugo von St. Viktor, Albert, Duns Skotus) von Thomas abgelehnt (195–208) und deshalb in der Folgezeit zuwenig ernst genommen wurde, sind zwei wichtige, bisher zuwenig beachtete Ergebnisse der ausgezeichneten Untersuchung.

Essen/Rheinland *Uta Ranke-Heinemann*

Es gibt noch glückliche Ehen. Von Theodor Blieweis. (287.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen S 98.–, DM/sfr 15.80.
Den Inhalt dieses Buches bilden Antworten, die dem Autor auf eine Rundfrage in der Presse hin zugegangen sind. 200 Briefe wurden ausgewählt, Briefe von Männern, von Frauen, von jungen Ehepaaren und von alten, von Menschen verschiedener sozialer Stellung und von unterschiedlichem Bildungsgrad. Es sollte mit diesem Buch dokumentiert werden, daß in unseren Tagen, in denen der Skandal, die Katastrophe und der Ekel lautstark in Erscheinung treten, auch das Beständige, die Ordnung, das persönliche Glück in der Ehe noch präsent sind.
Falsch wäre es aber, wollte man die im Buch niedergelegten Aussagen kritisch und statistisch auswerten. Denn schon die Frage nach dem „Glück" in der Ehe – der Verfasser versteht unter einer glücklichen Ehe jene, „in der man sich nach vielen Jahren noch besser versteht als in den ersten Ehejahren, wo Mann und Frau es letztlich nicht bereuen, daß sie den gemeinsamen Bund fürs Leben schlossen" – ist so weit gesteckt, daß sich damit je nach Temperament und Reife die verschiedensten Vorstellungen verknüpfen. Auskunft über das Wie und Woher ihres Eheglückes wird nur ein beschränkter Kreis von Menschen geben können, deshalb überwiegen auch die Antworten, die von Angehörigen gehobener Stellung und höheren Bildungsgrades gemacht werden. Eine solche Umfrage in öffentlicher Form führt ungewollt dazu, daß mehr äußere und bekannte Umstände, die das Glück einer Ehe fördern, aufgegriffen und erwähnt werden, daß aber Probleme, die intimere Persönlichkeitsbereiche betreffen, kaum oder nur andeutungsweise Erwähnung finden, obwohl sie von entscheidender Bedeutung sind; sie sind erst einer gezielten Exploration zugänglich. Insofern wäre es unberechtigt, allzu weitreichende Schlüsse aus dem vorgelegten Material ziehen zu wollen, so eindrucksvoll auch einzelne Aussagen wirken und so großzügig sie vom Verfasser in den Bericht aufgenommen wurden. Die Tatsache, daß es kein allgemeingültiges Rezept für eine glückliche Ehe gibt, daß der Weg durch schicksalhafte und persönlich verschuldete Krisen führt, daß die Meinungen darüber geteilt sind, ob gleiche Religion und Weltanschauung eine unerläßliche Bedingung darstellen, macht es schwer, eine einheitliche Linie zu finden. Charakterlichen Eigenschaften und personalen Werten wird durchwegs die entscheidende Rolle zugemessen, die Bedeutung der selbstlosen Liebe spricht aus allen Antworten. Die Frage nach dem Glück in der sexuellen Befriedigung tritt demgegenüber in den Hintergrund, ganz im Gegensatz zu deren Akzentuierung in der aktuellen Diskussion der Eheprobleme. Die Frage des Autors, ob seelische oder körperliche Anziehung in der Ehe das Übergewicht haben, halte ich für ungeschickt; sie impliziert den alten Dualismus von Leib und Seele und geht an der Totalität ehelicher Liebe vorbei.
Nimmt man die im Buch niedergelegten Aussagen als Dokumentation geglückter menschlicher Schicksale, dann erfüllt es seine Aufgabe.

Linz/Donau *Kurt Mayr*

Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses. Von Albert Esser. (207.) Verlag Jakob Hegner, Köln 1963. Leinen DM 15.80.
Nahezu vor einem halben Jahrhundert hat Max Scheler seine Abhandlung „Reue und Wiedergeburt" (1919) veröffentlicht. Von philosophischer Seite ist seitdem zum gleichen Thema nichts Positives mehr beigebracht worden. Aber hat rein philosophische Besinnung das Phänomen der Reue überhaupt schon einmal in seiner ganzen Tiefe zu werten vermocht oder auch nur diesen Versuch unternommen? Die Begriffs- und Philosophiegeschichte zeigt jedenfalls, daß der Reue immer nur innerhalb des Christentums und innerhalb des biblischen Denkens ein ausgesprochenes Interesse zuteil geworden

ist. Auch die Deutung Max Schelers muß, vom Schluß seiner Abhandlung her gesehen, als theologisch bezeichnet werden. Um so gespannter greift man nach der hier angezeigten Untersuchung. Will sie doch unter bewußter Zurückstellung aller vorgefaßten Urteile „das, was als Reue in Erscheinung tritt, in unvoreingenommener Weise vor Augen führen" (13). Durch die von der Phänomenologie entwickelte Methode der unmittelbaren Wesensschau (45) soll die Sache selbst ans Licht gehoben werden.

Der Gedankengang der Untersuchung ist: Da Reue nur dort auftritt, „wo Schuld da ist, und zwar da für den, der bereut" (55), ist vom Phänomen der Schuld auszugehen. Die durch die Freiheit ermöglichte Schuld schafft für den Schuldiggewordenen durch die Bestürzung über die Schuldanrichtung bzw. durch die dadurch bedingte Betroffenheit des anderen (der Betroffene kann durchaus auch das eigene Ich sein) die Schuldsituation, die zu einer Antwort herausfordert und verschiedene Antwortmöglichkeiten (das Vergessen, die Resignation, den Trotz, das Bedauern, die Reue) zuläßt (79–106). Die einzig mögliche, d. h. wahre Antwort besteht in der Reue als der Schuldübernahme. Alle anderen Versuche, die Schuld zu bewältigen – auch das Reueverständnis Max Schelers–, bestehen darin, durch Schuldrücknahme aus der Schuldsituation herauszuführen. „In ihnen lebt der Wille, in einer einzigen Anstrengung, d. h. in einem Einzelakt, ihr Ziel zu erreichen, um dann mit der Auflösung des Schuldwiderspruches an ihr Ende zu kommen. In der Form der Rücknahme ist also die Reue auf ihr eigenes Ende bedacht. Da die rücknehmende Reue einerseits die Schuld und zugleich mit dieser sich selbst loswerden will, anderseits aber die Unmöglichkeit solchen Loswerdens erfahren muß, gerät sie in den circulus vitiosus der Verzweiflung. Die die Schuld übernehmende Reue versteht sich demgegenüber prinzipiell anders. Sie will die Schuld nicht loswerden, sondern annehmen" (171). Auf diese Weise soll der Schuldige zu sich selbst finden, ein Schritt, der in der Hinwendung zu dem durch die Schuldanrichtung Betroffenen als der Reue-Instanz besteht und in die Hoffnung auf Vergebung ausmündet.

So emphatisch die These von der Reue als Schuldübernahme auch vorgetragen wird, so achtlos geht sie an der Tatsache vorüber, daß diese Schuldübernahme die Erkenntnis und Anerkenntnis jener verwerflichen Haltung oder Gesinnung zur Voraussetzung hat, aus der die Tat der Schuldanrichtung entsprungen ist. Und diese verwerfliche Haltung, durch die sich der Mensch von sich selbst (auch vom anderen und von Gott) distanziert hat, ist dasjenige Element, mit dem sich die Reue primär auseinandersetzt. Der vor dieser seiner eigenen Haltung beschämt dastehende Mensch erhebt sich in der Reue zu einer neuen Gesinnung und distanziert sich damit notwendig von dem Irrtum bzw. der Bosheit, von der er sich hat leiten lassen. Mit andern Worten: Das Wesen der Reue besteht, wie Max Scheler richtig dargelegt hat, in dem Durchbruch zu einem Neuen. Mit dem Versuch, auf diese Weise die Schuldsituation billig zu beseitigen, hat dieser Vorgang nicht im geringsten zu tun. Im Gegenteil: Die neue Gesinnung nötigt aus dem Bewußtsein um die Realität der Schuld zur Hinkehr des Schuldiggewordenen an den durch die Schuld Betroffenen.

Esser ist durch seinen reichlich verschwommenen Begriff der Schuld, der vor allem in den Sätzen über die Schuldverurteilung (162) deutlich wird, und durch die gewaltsam in den Vordergrund geschobene These von der Schuld als der Betroffenheit des anderen (70) zu einem Reueverständnis gelangt, das das Sekundäre zum Primären stempelt und den Menschen letztlich in die Haltung des tragischen Heroismus hineinzwingt.

Tübingen *Josef Rief*

Die läßliche Sünde nach Albertus Magnus. Von Hermann Heyer. (Veröffentlichungen des Missionsseminars St. Augustin, Siegburg Nr. 10.) (XVI u. 227.) Steyler Verlagsbuchhandlung 1963. Kart. DM 15.80. Heyer nennt in seinem Werk zunächst die wichtigsten Fundstellen über das peccatum veniale in den Werken Alberts, der selbst keine Monographie über unser Thema schrieb. Im Hauptteil sucht Heyer eine systematische Darstellung der läßlichen Sünde, ihrer Formal-, Ziel-, Wirkungssache, ihres Verhältnisses zur Sinnlichkeit, zur schweren Sünde und zur Gnade im Sinne Alberts zu geben. Im dritten, sehr willkommenen Teil seines Werkes bietet Heyer viele Zitate albertinischer Texte zur Sache. Verfolgt man diese Texte, so gewinnt man die Überzeugung, daß Albert in seiner Lehre über das Böse die läßliche Sünde und verschiedene damit zusammenhängende Moralfragen beste, heute fast allgemein angenommene Philosophie und Theologie bietet. Nicht in allen Punkten hat man den gleichen Eindruck von Albert aus der systematischen Darstellung seiner Lehre, wie sie Heyer bietet. Nach ihr erscheint die Lehre Alberts zu rigoros, soweit sie Handlungen betrifft, die nicht ausdrücklich auf die Ehre Gottes bezogen werden (67, 60, 168), die nicht vom Glauben motiviert sind (136, 60), die des Genusses wegen vollzogen werden (35); und endlich soweit sie unüberlegte Akte der Begierlichkeit beurteilt (107). Nach unserer Überzeugung ergibt sich aus den von Heyer selbst gebrachten Zitaten der albertinischen Werke in vielen Fällen nicht die Beurteilung der genannten Handlungen und Akte als mindestens läßliche Sünden.

Es ist in einer Rezension nicht möglich, unsere Bedenken ausführlicher darzulegen. Aber wir glauben, daß Heyers Buch in den erwähnten Punkten revidiert werden müßte, um Albert gerecht zu werden und seine Lehre gegenüber einer strengen Kritik standfest erscheinen zu lassen.

Mautern, Steiermark *Leopold Liebhart*

Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal Bérulles Lehre. Von Henri Bremond. (320.) Regensburg 1962. Friedrich Pustet. Leinen DM 19.50.
Das Werk beschäftigt sich hauptsächlich mit Kardinal Bérulle, aber auch mit der seligen Marie Acarie, dem heiligen Vinzenz von Paul, mit den „bérullianischen" Jesuiten, mit Charles Condrens (dem ersten Nachfolger Bérulles) und mit dem Condrens-Schüler und Stifter von S. Sulpice, Jean Jacques Olier. Bremond schildert mit gallischer Lebendigkeit die Persönlichkeiten und bringt ihr Gedankengut mit vielen Texten, bleibt aber den Autoren gegenüber in objektiv-kritischer Haltung. Interessant sind die Beziehungen der modernen Moraltheologie zur Theozentrik und Christozentrik Bérulles. Auch wenn ein Leser mit der dargebotenen Gedankenwelt aus Gründen der mystischen Theologie nicht ganz konform geht, vermittelt die Lektüre wertvolle Erkenntnisse und eine Vertiefung des Gebetslebens.
Das Buch gehört in jede aszetisch-mystische und historische Fachbibliothek, gibt aber auch jedem Priester, der nicht gerade ein Anfänger im geistlichen Leben ist, besonders in Exerzitien und an Rekollektionstagen aus der Welt der Mystik Richtung und klare Sicht und vor allem (wenn die Gedanken nicht nur gelesen, sondern auch als klassische aszetische Schule praktiziert werden) ein geistliches Leben „aus einem Guß".

Der Mensch in der Ordnung des Seins. Beiträge zur österreichischen Statistik. Von Hans Fuchs. Herausgegeben vom Österreichischen Statistischen Zentralamt. 86. Heft. (76.) Wien 1963. Kommissionsverlag Karl Ueberreuter. Brosch. S 40.–
Der Präsident des Österreichischen Statistischen Zentralamtes, Dr. Hans Fuchs, erforscht auf seinem Fachgebiet den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Sein und dem kosmischen Faktor Licht. Konzeption, Sterben, Eheschließung, Kriminalität, Selbstmord (besonders eingehend), Verkehrsunfälle und Marktwerbung werden auf eine eventuell bestehende Jahresrhythmik hin untersucht. Der Verfasser verwendet statistisches Material aus der österreichischen Monarchie und Republik, aus Europa und aus Teilen der übrigen Welt und bringt nicht nur Zahlen und Tabellen, sondern zieht auch die nötigen Schlüsse. Es kommt in dem Werk nicht nur die Statistik zu Wort, sondern auch viel menschliche Weisheit und Einsicht in das Wesen der Dinge.
Die Schrift ist auch für den Theologen sehr interessant (besonders die kurzen Kapitel über die Wunder von Lourdes und über das Martyrium).
Linz/Donau *Karl Böcklinger*

Patrologie

Frühchristliche Reden zur Weihnachtszeit. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Joseph A. Fischer. (143.) Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1963. Pappband DM 9.60.
Durch die von vielen dankbar begrüßte Brevierreform, besser durch den großzügig gewährten Vorschuß auf die endgültige Brevierreform, wurde eine Reihe von Lesungen aus der 2. und 3. Nokturn eliminiert. Der kritische Leser, der gleichzeitig ein andächtiger Beter sein kann, wird die oft sehr legendenhaft ausgeschmückten Biographien der Heiligen, die unglaubwürdigste Dinge mit staunenswerter Geschicklichkeit vollbracht haben sollen, nicht sehr vermissen. Um manche Lesungen aus den Vätern ist aber zweifellos schade. Deswegen hat auch der unvergleichliche Johannes XXIII. in seinem Schreiben „Rubricarum instructum" vom 25. Juli 1960 die Priester nachdrücklich ermahnt, sie sollten die Werke der Väter, die von so großer Weisheit und Frömmigkeit erfüllt sind, ständig zur Betrachtung und Lektüre in Händen haben.
Die uns hier vorliegenden „Frühchristlichen Reden zur Weihnachtszeit", die der bekannte Patrologe Joseph A. Fischer, Professor der Kirchengeschichte in Freising, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet hat, können wohl eine Hilfe für die Durchführung der päpstlichen Anregung sein. Harmonisch ausgewogen werden je vier Reden gebracht, die in die Advents-, bzw. Weihnachts- und Epiphaniezeit passen. Augustinus, der geistvollste und größte abendländische Kirchenvater, durchdrungen von der Überzeugung, daß die Rhetorik der gefälligen und zum Guten anspornenden Darstellung der Wahrheit zu dienen habe, kommt ebenso wie der viel weniger bekannte Maximus von Turin, der als Volksprediger bildhaft und stets kurz sprach, zweimal zum Zuge. Leo der Große, der erste Papst, von dem uns Predigten in größerer Zahl erhalten sind, und Gregor der Große, der Mann an der Wende vom Altertum zum Mittelalter, sowie der durch seine Papsttreue bekannte Petrus Chrysologus von Ravenna, Cäsarius, Erzbischof von Arles, das eine Zeitlang in Südgallien eine so wichtige Rolle spielte, und der fanatische Augustinus-Anhänger Fulgentius von Ruspe vertreten den Westen, während der Osten uns begegnet in Johannes Chrysostomus, dem großen, von manchen als langatmig empfundenen Prediger, Gregor von Nazianz, dem theologisch ausgezeichnet durchgebildeten Bischofssohn, und Simeon von Mesopotamien, der mit Recht aus der Versenkung hervorgezogen wurde.
Die mit Geschick und großer Sachkenntnis ausgewählten Texte sind vornehmlich aus der berühmten Series latina bzw. Graeca der Väterausgabe von Abbé J. P. Migne entnommen. Benützt wurde aber auch das eben neu erscheinende Corpus Christianorum sowie der erste Faszikel der Stromata Patristica et mediaevalia. Daß F. die einschlägige Literatur ausgezeichnet kennt, bedarf keiner besonderen Hervorhebung.

So liegt in diesem Auswahlband ein Werk vor uns, das wissenschaftliche Exaktheit und praktische Verwendbarkeit in vorbildlicher Weise miteinander verbindet. Die Lektüre kann dem gebildeten Leser, Priester wie Laien, Anlaß zum Nachdenken sein, Stoff für die tägliche Betrachtung bieten. Da es sich um Predigten handelt, werden vor allem auch jene Seelsorger gerne darnach greifen, die schon Jahre, vielleicht Jahrzehnte hindurch, immer wieder vor das gleiche Publikum treten müssen.

Linz/Donau *Josef Lenzenweger*

Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones. Von Adolf Holl. (Wiener Beiträge zur Theologie, Band II.) (121.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 63.–, DM/sfr 9.80.

Der Verfasser bietet zunächst einen nach den verschiedenen wissenschaftlichen Gesichtspunkten gruppierten Überblick über die bisherigen Forschungsaussagen zum 13. Buch der Confessiones und geht anschließend der Quellenfrage nach, wobei er mit Recht nicht nur die biblisch-platonisch-patristische Tradition nennt, sonden auch die häretisch-hellenistisch-mythische Opposition anführt, gegen die Augustin kämpft. Daß der Bischof von Hippo andererseits doch auch einem gemeinmenschlich-mythischen Denken verhaftet bleiben mußte, wird hier und im Lauf der Untersuchung als ihr eigentlicher Gegenstand immer wieder hervorgehoben. Denn Holl vermißt (abgesehen von den kleinen Arbeiten von J. Fontaine und H. Fugier) eine entsprechende Verwertung der Ergebnisse der Religionswissenscnaft für das Verständnis Augustins. Näherhin denkt er an die Phänomenologie der Religion (als Forschungsmethode, nicht als Philosophie) und an die Tiefenpsychologie der Religion. Die Religionsphänomenologie hat darauf hingewiesen, daß es „religiöse Haltungen gibt, die ein gemeinsames Eigentum der Menschheit sind, eine Art allgemeiner Symbolik, eine archetypische Welt. Mit ihr kommuniziert Augustin wie jeder religiöse Mensch" (35), was für das Verständnis gerade des 13. Buches der Confessiones von Bedeutung sein dürfte. Die Bildersprache Augustins, besonders in den Confessiones, „bietet einen starken Anreiz, tiefenpsychologische Interpretationsmethoden auch auf unseren Kirchenvater anzuwenden" (39). Als bestimmenden Gesichtspunkt seiner Arbeit wählte Holl den religionsphänomenologischen, für eine tiefenpsychologische Analyse seiner Quelle wollte er lediglich das Material bereitstellen.

Nach den methodischen Vorbemerkungen geht der Verfasser dann davon aus, daß auch das 13. Buch der Confessiones schlicht ein religiöses Dokument ist. Augustins religiöse Intention erscheint als Gebet, „als literarischer Niederschlag eines existentiellen Gebetsvollzuges" (46) in Bekenntnis und Lob, in Frage und Anruf, die vom religiösen Bewußtsein ausgehen (unthematische Intention); dabei wird die Immanenz überstiegen und Gott gefunden, in der Seele, in der Hl. Schrift und in der Kirche (thematische Intention). Die religiöse Intention als Grundhaltung läßt Augustin den Kosmos im Anschluß an Gen 1 als Zeichen deuten, „und zwar als religiöses Zeichen dafür, was der Verfasser selbst religiös erfährt" (54). Einer so verstandenen religiösen Imagination beim Kirchenvater widmet Holl das Mittelstück seiner Arbeit. Der Symbolismus Augustins erscheint dabei teilweise in Kommunikation mit einer allgemeinen religiösen Symbolik der Menschheit. Er ist ein struktureller, ordnender Symbolismus, zurückführbar „auf die Imagination einer Bewegung, die zur Ruhe kommen will" (71). Der Schöpfungsbericht bot dem bekehrten und doch erst auf dem Heimweg zu Gott befindlichen Augustin „einen stets neuen Anreiz, sich mit dem Ursprung zu beschäftigen, von dem er wußte, daß er von ihm ausgegangen war, von dem er abgefallen war und zu dem er zurückstrebte" (76). Verschiedene Texte des 13. Buches, die um den Menschen kreisen, lassen bereits eine reflektierende Tätigkeit in bezug auf die Imagination erkennen und liegen damit am Weg zur religiösen Spekulation. Die Imagination mit ihrer Welt der Zeichen, Worte und Symbole gehört zum leibgebundenen Menschen, dessen Geist noch nicht befreit ist zur vollen Erkenntnis der durch die Zeichen bedeuteten Wirklichkeit (vgl. 1 Kor 13,12). Eine weitere Schicht der Aussagen des 13. Buches ist sodann bereits eigentliche Spekulation, näherin philosophische, exegetische und theologische Spekulation, in der die Imagination „aufgehoben" wird, und die hauptsächlich in die Richtung der theologischen Anthropologie geht. Abschließend und zusammenfassend deutet Holl das 13. Buch, diese „einzige, großartig angelegte Allegorese" (106), als Vergegenwärtigung der großen Zeiten der Anfänge von Schöpfung und Erlösung ob ihrer Heilsbedeutung, deren Vollendung in der Zukunft liegt; Angelpunkt dieser Vergegenwärtigung ist das durch Christus in der Kirche sich ereignende Heilsgeschehen.

In seiner Kritik an Fr. Körner distanziert sich der Verfasser von den Augustin-Interpreten, die sich einbilden, nach 1500 Jahren den entscheidenden Ansatz zum Verständnis des Bischofs von Hippo gefunden zu haben (23). Holl möchte solcher „Imagination" nicht erliegen. Durch die Heranziehung der Religionswissenschaft hat er immerhin einen neuen Beitrag zur Erschließung der Religiosität Augustins, hier vor allem der Symbolwelt und Symbolsprache des letzten Buches der Confessiones, geleistet, das er mit Recht als den großartigen Abschluß dieses berühmtesten Werkes des Bischofs von Hippo bezeichnet.

Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moraltheologie. Von Johannes Stelzenberger. (Abhandlungen zur Moraltheologie, IV.) (71.) Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Brosch. DM 7.80.

Mit Recht bemerkt der Verfasser im Vorwort, daß bei der Klärung theologischer Begriffe der christlichen Frühzeit Origenes als der größte der orientalischen Kirchenschriftsteller nicht fehlen dürfe.

Vorausgegangen waren verwandte Arbeiten Stelzenbergers über das gleiche Thema im NT und innerhalb der Patristik. Als weiterer Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie wird nun hier der Begriff Syneidesis (oder philonisch Syneidos) bei Origenes untersucht. Allerdings steht der Forscher dabei vor der Schwierigkeit, daß vieles vom Werk des großen Alexandriners nicht mehr, und der Rest oft nur in lateinischer Übersetzung bzw. Bearbeitung erhalten ist; conscientia erscheint hier recht häufig. Syneidesis kann bei Origenes das Innere des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott (sein „Herz", die gläubig-religiöse Einstellung, das lautere und das sündige Innere im objektiven Sinn) meinen. Das Wort kann gleichbedeutend sein mit religiös-sittlicher Bewußtheit und Wertgefühl. Seltener ist Syneidesis Bezeichnung für das tätige Gewissen in seinen verschiedenen Funktionen oder für Rückbesinnung und Selbstreflexion im Spiegel Gottes. Diese und andere Begriffsbestimmungen erweisen, daß es nicht richtig ist, den griechischen Terminus oder seine lateinische Übersetzung im Deutschen regelmäßig mit „Gewissen" wiederzugeben.
Stelzenbergers Untersuchung trägt zu einem verfeinerten, differenzierten Verständnis des origenischen (nicht origenistischen) Syneidesisbegriffes bei, der seinerseits stark an Paulus orientiert ist. Gegenüber der heidnischen Antike tritt die Entwicklung von der profanen zur ausschließlich religiösen Sinngebung des Wortes zutage, gegenüber dem mehr moralisch denkenden Westen steht beim Alexandriner der objektive Befund, weniger das subjektive Gewissenserlebnis, im Vordergrund. Dagegen sollte Klemens von Rom nicht unter der orientalischen Gruppe von Kirchenschriftstellern genannt werden (65.) Auch kann man nach den Forschungen von A. Knauber Klemens von Alexandrien nicht mehr als den Gründer der dortigen Katechetenschule bezeichnen (12); er führte ein privates Didaskaleion. Nachdrücklich wiederholt sei der Wunsch des Verfassers nach einer wissenschaftlichen Monographie über den Reich-Gottes-Gedanken bei Origenes.
Freising, Bayern *Joseph A. Fischer*

Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Von Hans Urs von Balthasar. 2. völlig veränderte Aufl. (691.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961. Leinen.
Maximus Confessor ist der Erbe der Kappadokier, Origenes, Evagrius Ponticus und Dionysius Areopagita, ohne von ihnen sklavisch abhängig zu sein. So schwächt er die origen. Apokatastasis mit der Leugnung einer ewigen Hölle, wozu der geforderte Wiedereingang der Welt in Gott zu führen scheint, ab, indem er weder eine Präexistenz noch Entstehung der weltlichen und sinnlichen Vielheit der Dinge aus dem Abfall von der ursprünglichen Henade lehrt (355). Sein Hauptanliegen ist das Geheimnis des Weltbildes: die Einigung von Gott und Welt, Ewigem und Zeitlichem, Unendlichem und Endlichem in der Hypostase eines einzigen Wesens, des Gottmenschen (322), wobei aber der menschliche Christus kaum in Erscheinung tritt und für den dreifaltigen Gott wenig Raum bleibt (346). Maximus lebt zur Zeit von Ekthesis und Typos, sein Bestreben ist, die Theologie von Byzanz mit der Roms zu vereinigen, seine Großtat: die Wahl der christologischen Formel zum Ausgangspunkt einer Weltanschauung gemacht zu haben (205), wofür er ein grausames Martyrium erlitt. Der Schwierigkeit der Fragestellung entspricht der schwülstige Stil, die Vorliebe für Paradoxa, z. B.: „Im Worte zeigt er das Schweigen" (90). „Der Logos ist die Identität der Identität und Nichtidentität" (117). „Wer mit Christus ans Kreuz geschlagen ist, schlägt zugleich Christus mit sich ans Kreuz" (275). „Regungslose Bewegung in Gott" (288). Manchen schwierigen Themen weicht er aus durch Flucht ins Symbolhafte. Bei der Eucharistie ist ihm die Verwandlung des Kommunizierenden in Christus und seinen Geist wichtiger als die Verwandlung der Gestalten (348). Oder er hüllt sich in Schweigen: Der Geist der großen Menge scheint nicht vorbereitet zu sein zur Erfassung der Tiefen dieser Worte (357). Wie man aus diesen Proben sieht, ein Buch, das volle Konzentration verlangt. An die Stileigentümlichkeiten des schweizerischen Verfassers muß man sich gewöhnen.
Wien *Adolf Kreuz*

Gebete der ersten Christen. Von Adalbert Hamman. Mit einer Einführung von Daniel Rops. (Reihe: Alte Quellen neuer Kraft. Hg. von Emmanuel v. Severus und Thomas Michels.) (494.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Leinen DM 24.–.
Nicht allein beim Dogma, auch beim Gebet steht die Kirche dauernd vor der Notwendigkeit, sich an den maßgebenden Vorbildern in Schrift und Überlieferung zu orientieren. Die vorliegende Sammlung will eine reiche Auswahl der ältesten christlichen Gebete sowohl für vorläufige Information als auch für das Gebet selbst bieten, was nicht schwierig ist, weil nicht nur das Neue Testament, sondern die gesamte christliche Literatur der ersten vier Jahrhunderte von Gebeten durchdrungen ist. Den dargebotenen Texten kommt es sehr zugute, daß sie in der deutschen Ausgabe nach Maßgabe des Möglichen am Urtext selbst überprüft wurden. Die Sammlung beginnt mit den im Neuen Testament enthaltenen Gebeten und Gesängen (wobei auch der Logoshymnus in Joh 1 passend angeführt hätte werden können) und geht sodann auf das Gebet der „ersten christlichen Generation" über, die bis in die konstantinische Zeit erstreckt wird. Die angeführten Gebete sind nach den neutestamentlichen Büchern und nach Autoren bzw. bei deren Unkenntnis, nach Überlieferungsarten (Papyrusblätter, Tonscherben, Inschriften, liturgische Texte) gegliedert. In einem dritten Teil folgen Gebete der griechischen, syrischen, koptischen und lateinischen Väter und morgen- wie abendländische Liturgiegebete. Schließlich wird noch – mit der „Apostolischen Überlieferung" beginnend und mit Cyrills von Jerusalem Mystagogischen Katechesen endend – eine glückliche Auswahl aus den Lehrschriften über das Gebet und den Erklärungen des Vaterunser geboten.

Es versteht sich, daß die Sammlung nicht vollständig sein kann. Doch hätte das Vaterunser, wenn es schon einbezogen wird, auch in seiner lukanischen Form und zur matthäischen auch die Schlußdoxologie der Didache geboten werden sollen. Der Beginn mit den Gebeten Jesu selbst ist nicht nur theologisch, sondern auch literarkritisch der Anfang des christlichen Betens und wird als solcher deutlich. Die Bereicherung durch Anmerkungen, die die deutsche Ausgabe gegenüber dem französischen Original aufweist, hätte noch größer sein können. Auch wären die Anmerkungen besser jeweils beim zugehörigen Text angebracht worden. Da die Zusammenstellung vorwiegend dem privaten Gebete dienen soll, wäre vielleicht eine Einteilung nach Inhalt und Verwendung der Gebete entsprechender gewesen: Abba-Rufe, Danksagungen, Hymnen usw. Die damit angedeutete Schwierigkeit für den Beter, das Gewünschte zu finden, wird gemindert durch ein „Verzeichnis der Gebete für den Christen im Alltag" und ein Register der Wörter und Sachen. Die zeitliche Einordnung wird dem Laien durch eine die zitierten Väter und Werke aufreihende Zeittafel erleichtert.
Das Buch ist jedem Beter, der sein Gespräch mit Gott aus den authentischen Quellen der Schrift, der Väter und der ältesten Liturgie erneuern und befruchten will, aufs beste zu empfehlen.

Tägliche Heimkehr. Gebete aus alten Liturgien. Hg. von Wilhelm Schmidt. Verlag Herder, Wien 1963. Pappband S 40.–, DM/sfr 6.50.
Das in Ausstattung und Format als Gebetbuch gehaltene Bändchen erschließt dem Beter markante Orationen sowie den ostkirchlichen Vesperhymnus „Phôs hilarón" und eine an den Abschluß gestellte Präfation, indem aus den ältesten Sakramentaren eine Reihe heute in der abendländischen Liturgie nicht mehr gebrauchten Texte in ansprechender bibliophiler Aufmachung abgedruckt werden. Sie sind in den ersten drei Teilen gegliedert in Morgen-, Mittag- und Abendgebete. Damit ordnen sie sich dem im evangelischen Raum vorwiegend mit diesem Horenschema arbeitenden Anliegen der Reform des Stundengebetes, des „täglichen Gottesdienstes", bestens ein. Darauf folgen Gebete vor und nach dem Tisch, um Frieden und für die Kirche. Es ist besonders erfreulich, daß neben der treffenden, aber freien deutschen Übersetzung auch die lateinischen Originaltexte abgedruckt sind. Nur in dieser zweisprachigen Darbietung können originell lateinische Liturgietexte in modernen Sprachen erschlossen werden, ohne zugleich verlorenzugehen. Das Büchlein wahrt selbst die Orthographie der Quellen, um den Hauch der Originalfassung spüren zu lassen.
Das Bändchen, das dem Altbischof von Oldenburg, DDr. Wilhelm Stählin, zum 80. Geburtstag gewidmet ist, vermag nicht nur das Gebet aus der inhaltsreichen, aber knappen Sprache lateinischer Orationen zu formen, sondern darf auch als neue ökumenische Tat begrüßt werden und als Zeichen dafür, wie die Erneuerung der Liturgie und des Gebetes von den Quellen her quer durch die Konfessionen geht.

Graz *Karl Amon*

Aszetik

Priesterlicher Lebensstil in der Gegenwart. Von Stangl, Auer, Böchle, Doms, Fleckenstein, Hofmann, Mayer, Teichtweier (Referenten). (241.) Echter-Verlag, Würzburg 1962. Kart. DM 7.50.
In vorbildlicher Zusammenarbeit mit der theologischen Fakultät wurden diese Vorträge bei siebenmal wiederholten Pastoralkonferenzen in der Diözese Würzburg für den gesamten Seelsorgeklerus gehalten. Interessant ist dabei, das gleiche Thema jeweils von zwei Referenten behandelt zu sehen. Man wird bedenken müssen, daß die Vorträge vor dem Konzil gehalten sind (z. B. 106: Kirchenbegriff). Das Buch ist jedoch durch das Konzil keineswegs überholt. Wir möchten nur hoffen, daß die zu erwartenden Propositiones über Priester und Priesterbildung eine ähnliche Sprache sprechen. Über die priesterliche Existenz handelt F. *Hofmann* systematisch und gründlich. Die praktische Verwirklichung gerät dabei etwas knapp. Vielleicht betont er den Priesterberuf noch zu sehr als besonderen Stand.
In den weniger klaren Ausführungen von H. *Doms* hätte ich mir eher die Hl. Schrift, die unerwähnt bleibt, empfohlen gewünscht, als den Catechismus Romanus. Das Referat hat auch im Inhaltsverzeichnis bezeichnenderweise keine Gliederung. Der unmodifizierte polemische Abschluß gehört kaum zum Thema. Christi Wort und Tat sind Verkündigung. Beides darf man ebensowenig trennen, wie die Verkündigung des Priesters durch Wort und Leben.
Wirklichkeitsnah spricht E. J. *Mayer* von der Möglichkeit des geistigen und geistlichen Lebens. Dabei scheut er nicht vor einer ehrlichen Selbstkritik, die für den Priester notwendig und heilsam ist. In einem kann ich ihm aus längerer Erfahrung nicht zustimmen: daß sich in unseren Seminarien nur „Menschen eines gewissen Typs" (78) finden. Wenn das einmal wahr gewesen sein sollte, heute stimmt es nicht mehr. Interessen und Begabungen sind schon vorhanden, sie müssen freilich zielstrebig gefördert werden. Ein „Wort für die Freiheit" (86) ist durchaus am Platz.
G. *Teichtweier* schreibt in einer erfrischenden Offenheit, die nichts beschönigt, über das geistliche Leben des Priesters. Einige der von ihm angemeldeten Wünsche sind durch das Konzil bereits erfüllt worden, andere stehen noch aus. Die von ihm gerühmten Fortbildungskurse werden leider noch nicht überall gehalten.
Besonderes Interesse verdienen die beiden Referate über den Zölibat. Bei der wachsenden Unsicherheit, die durch kursierende anonyme Pamphlete nur noch genährt wird, ist es erfreulich, wie bewußt sich die Referenten auch in dieser Frage vor jeder Vereinseitigung hüten.

Das Urteil von A. *Auer* ist mutig und nüchtern. Er hütet sich davor, die Schrift zu überfordern: „Von einer sorgfältigen Exegese des Textes her ist jedenfalls kein Zusammenhang zwischen Jungfräulichkeit und kirchlichem Amt herzustellen" (126). Ausdrücklich warnt er vor Übertreibungen und hütet sich selbst davor (127). Auch den Einwänden geht er nicht aus dem Weg. „Wir kommen über die bloße Angemessenheit nicht hinaus". Hier aber liegt die „Chance zur Freiheit" (106).
Auch für F. *Böckle* ist der Zölibat „nicht wesentlich, aber in hohem Maße konvenient" (178), er ist „ein besonderes Zeichen der Liebe" (176). Auf jeder Seite berührt einen eine wohltuende Offenheit und Wirklichkeitsnähe, die ausspricht, was allzuoft zu kaschieren versucht wird (z. B. 192).
Was H. *Fleckenstein* uns Priestern in der technisierten Welt an Grundsätzen und praktischen Ratschlägen bietet, lädt zu ehrlicher Selbstbesinnung ein.
Die Vorschläge von Bischof Josef *Stangl*, wie wir zu einer lebendigen priesterlichen Gemeinschaft kommen, sind beherzigens- und nachahmenswert.
Das ganze Buch, besonders die Kapitel über den Zölibat, sind dem alten und jungen Klerus wärmstens zu empfehlen. Ohne Vorbehalt darf man dem Urteil von Kardinal Döpfner beipflichten, der das Buch in seinem Fastenrundbrief 1964 an seine Priester „sehr lesenswert" nennt.
Bamberg *Ernst Schmitt*

Gebet ist Dialog. Von François Charmot. (202.) Verlag Herold, Wien 1963. Pappband S 88.–.
In beglückender Weise zeigt dieses Buch auf, daß Beten nicht ein einseitiges Sprechen zu Gott ist, sondern ein gegenseitiger Liebesaustausch zwischen Gott und Mensch. Das kann auf verschiedenste Weise geschehen, nicht nur durch Worte; aber immer wird es dabei um die Liebe gehen.
So wird im I. Teil das Wesen des Gebetes behandelt: Es ist viel mehr von Gott her zu sehen, als von uns. Wir sollen das Leben der Liebe des Dreifaltigen Gottes in uns nachvollziehen. Daher kommt es beim Beten nicht auf eine Vielzahl und Verschiedenheit von Akten an, sondern auf die volle Einheit der Seele mit Gott. Gebet ist eine Begegnung mit lebendigen Personen: Der Vater ladet immer wieder ein; der Sohn wird als Haupt des Mystischen Leibes geradezu selbst unser Gebet: Wir beten durch ihn und mit ihm; er führt in uns sein Liebesgespräch mit dem Vater; und unsere Verbindung mit Vater und Sohn geschieht durch den Hl. Geist: Er führt uns zum bräutlichen Liebesaustausch mit Christus. All das gilt nicht nur für die mystischen Höhen des Gebetes, sondern ganz allgemein: Alle drei Personen teilen uns auf ihre Weise die Liebe mit, um uns teilnehmen zu lassen an der Fülle der Gottheit. Durch ein solches Beten wird die Seele ständig geheiligt; sie lebt ja immer mehr in den Allerheiligsten hinein. Und das führt auch zum wirksamsten Apostolat: Der Apostel muß ja immer als Werkzeug Christi handeln und sich im Beten die Gnade sichern.
Der II. Teil des Buches fragt nach den Gebetsmethoden. Sie sind nicht das Wesen; sie sollen nur zum Liebesaustausch führen. Daher soll man nicht zuviel danach fragen und meinen, die Vollkommenheit im Beten liege in der Vollendung der Methode. Wichtig ist schon die Vorbereitung, die bis ins Alltagsleben hineinreichen soll. Auf die Liebe bereitet man sich am besten durch Liebe vor, Liebe zum Gebet selbst und zur anzusprechenden Person. Eine gute Disposition für eine Mahlzeit besteht nicht darin, die Karte zu einem Menü aufzustellen, sondern richtig Hunger und Durst zu haben. Es wird das Gebet des reinen Willens besprochen, das immer möglich ist, auch bei starker Müdigkeit. Dann werden der Reihe nach die verschiedenen Formen des Betens aufgezeigt: Das mündliche, das diskursive und das affektive Gebet, das Gebet der Einfachheit und schließlich das außergewöhnliche Gebet. Im Schlußkapitel wird das priesterliche Herz unseres Herrn als das große Ideal für die besonders Gottliebenden hingestellt. Für die großen Beter der Kirche, die in diesem Buch immer wieder zu Wort kommen, war Christus die Leidenschaft des Lebens: In seiner Liebe, von seinem Geist gelenkt und in seiner Vereinigung mit seiner Passion gestärkt, sind sie immer tiefer hineingeführt worden in die große Vereinigung mit ihm.
Das Werk ist theologisch und psychologisch tief und dabei doch nicht nur für mystisch Begnadete geschrieben, sondern für alle aufgeschlossenen Christen, die mit leidenschaftlicher Liebe einen Weg zu Gott suchen.
Graz *Josef Pölzl*

Der Priester im Anruf der Zeit. Herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat Eisenstadt, Seelsorgeabteilung. (157.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 60.–, DM/sfr 9.80.
1961 fand in Eisenstadt eine Priesterwerktagung statt, deren Referate in diesem Buch zusammengefaßt wurden. Es kann in dieser an geistigen Bewegungen so reichen Zeit nicht genug begrüßt werden, daß es stets wieder Anregungen gibt, die dem Priester beim Finden und Festigen seines Selbstverständnisses behilflich sind.
Bei einem solchen Unternehmen hat man es unweigerlich mit zwei Größen zu tun: Mit dem, was unwandelbar, wesentlich und zentral „priesterliche Wirklichkeit" ausmacht; und mit der „Welt, in der wir leben und arbeiten". Treffend sagt Hansemann (106/7): „Die Welt, in der wir leben und arbeiten, steht nämlich zu uns in einer unausweichlichen Wechselbeziehung: wir müssen sie formen, bewältigen und erobern – aber gerade in der Bewegung und Auseinandersetzung mit ihr trägt die Welt ihren Geist an uns heran, infiziert uns mit ihren Ideen, Wertordnungen und Maßstäben. So wird die konkrete Weltsituation nicht nur zu einem der stärksten und wirksamsten Formungselemente für unser priesterliches Wesen, Denken und Tun, sondern sie wird auch zur großen Versuchung".

Wo es also nicht nur um klares und richtungweisendes Herausstellen von „objektiven Gegebenheiten" gehen kann, sondern darüber hinaus auch noch um die Konfrontation mit dieser uns vorgegebenen Weltwirklichkeit, ist es mehr als bloß „interessant" zu verfolgen, mit welchem Mut das am Priestertum Wesentliche in eine nicht von vornherein freundliche und aufnahmsfreudige Gegenwart hineinprojiziert wird. Sinn und Zweck des Buches will ja sein, dem Priester in der Welt ein weisendes Wort anzubieten, das ihm behilflich sein kann, gerade unter der Last schwer durchschaubarer geistiger Verhältnisse, wie sie von unserer Gegenwart immer wieder und in vielen neuen Spielformen produziert werden, in der repraesentatio et significatio Christi bestehen zu können. Also leistet das Buch nicht nur einen wertvollen Beitrag – es nimmt auch mutig ein Wagnis auf sich. Es kann nämlich nicht von vornherein gefordert werden, hier müßte in ausschließlichen Formulierungen dargelegt sein, wer der „Priester im Anruf der Zeit", d. h. dieser, unserer Zeit, sein müßte; hier finden sich eben auch in diesem Sinne „Beiträge".
Diese Beiträge wollen vor allem deutlich herausstellen, was das Priestertum ausmacht und worin es sich äußert. Der Beitrag von G. *Hansemann* „Der Priester in der Welt" umreißt die Grundlinien der Untersuchung. Wenn *Jungmann* über „Priester und Meßopfer" schreibt, dann vertraut sich der Leser nicht nur dem großen Kenner der Liturgie an, sondern ebenso dem Seelsorger. Es ist nicht gerade alltäglich, auf so schlichte und tiefgründige Weise Theologie und Seelsorge integriert zu finden. Dem Beitrag von *Thalhammer* über „Priesterliche Frömmigkeit" würde der Weltpriester sicher noch gerne manches an die Seite gestellt sehen, was J. E. *Mayer* und auch *Teichtweier* über „Möglichkeiten und Aufgaben des geistigen und geistlichen Lebens" zu sagen hatten. Hier erweist es sich, wie schwierig und vielgestaltig sich diese unsere Gegenwart als Lebensraum für den Priester herausstellt. A. *Rohner* hat man zu danken dafür, daß er dem oft unter der Last des Tages seufzenden Priester auf eine recht nüchterne Weise vor Augen führt, auf wie vielfache Weise der Priester zunächst einmal selbst ein Beschenkter ist. Es ist sicher nicht anders zu verstehen, wenn Bischof Paul *Rusch* seinen Beitrag „Das Mysterium des Priesters" voranstellt und Bischof Stefan *Laszlo* mit seinem Beitrag „Die priesterliche Persönlichkeit" den Kreis der Themen beschließt, als daß sich hier die Oberhirten zunächst einmal als die Seelsorger an ihren eigenen Priestern zu Worte melden; dem entsprechen auch Inhalt und Intention der Hirtenworte, für die ergebenst gedankt sei.

Graz *Wilhelm Pannold*

Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern. Von Lindner–Lentner–Holl. (IX u. 179.) Verlag Herder, Wien 1963. Brosch. S 92.–, DM/sfr 15.–.
Es ist unseres Wissens im deutschen Sprachraum die erste umfangreiche Studie, die sich mit Methoden der Sozialpsychologie an dieses ebenso aktuelle wie vielschichtige Problem der Berufswahl heranwagt. Als besonders glücklich erwies sich bei diesem Vorgehen die Verbindung von Interview und Fragebogenerhebung.
Die Anwendung und die konkreten Ergebnisse der Exploration hat *Dr. Traugott Lindner* im ersten Teil der Arbeit in übersichtlichen Tabellen und in einer knappen Textauswahl anschaulich dargestellt. Mit Hilfe seiner Mitarbeiter hat Lindner zunächst an 23 Wiener Mittelschulen eine Anzahl Schüler der achten Klasse über das Thema der Berufswahl interviewt, um Berufshoffnungen und Berufsbefürchtungen allgemeiner Art zu erheben und so die Motive zu erspüren, die einen Mittelschüler zur konkreten Berufswahl führen. Systematisch geordnet ergab die Auswertung dieser Interviews rund 25 Berufserwartungsdimensionen, die für die endgültige Berufsentscheidung der Befragten bestimmend waren. Der Priesterberuf als solcher spielte in dieser ersten Befragung nur die Rolle eines Berufes unter anderen. Im Anschluß an diese Vorsondierung mußten 1392 Mittelschüler der siebten Klasse bekanntgeben, welche Bedeutung sie jeder einzelnen der 25 Dimensionen beimessen. Daraus konnte eine Rangordnung der Erwartungswünsche aufgestellt werden. Anschließend wurden die Schüler aufgefordert, abzuschätzen, in welchem Ausmaß die verschiedenen Berufserwartungen im Priesterberuf im Vergleich dazu beim Techniker und beim Staatsbeamten verwirklicht werden könnten. Auf Grund dieses Vergleichs ließ sich die Position des Priesters im Verhältnis zu neun anderen akademischen Berufen ermitteln.
Das Ergebnis ist höchst aufschlußreich, zunächst in bezug auf das Priesterbild. Es zeigt, daß der Priester für die Wiener Mittelschüler weitgehend der Repräsentant einer Religiosität ist, die einerseits hochgeachtet, ja bewundert wird, andererseits aber von den gleichen Leuten als lebensfeindlicher Fremdkörper abgelehnt wird. Der Gott dieser Religiosität wird fast ausschließlich als der „Ganz Andere" bestimmt. Und der Priester als Diener Gottes wird dadurch auch zum schlechthin Anderen, der eigentlich kein Mensch mehr sein darf und es auch nicht sein soll. Auch die Aufgaben des Priesters werden in den Augen der Schüler in dieser einseitig „überweltlichen" Perspektive gesehen und gewertet. Einzig der Religionslehrer, der von den meisten als kontaktfreudig und weltaufgeschlossen beschrieben wird, stellt in dieser Beziehung eine Ausnahme dar. Aber gerade darum ist er in den Augen der Schüler eigentlich nicht mehr Priester, sondern einer, der einen „richtigen Beruf" hat, nämlich Lehrer. Der Priester darf nach Ansicht der Schüler nicht sein, wie alle Menschen sind. Er muß ein Leben ohne Privatleben führen, immer im Dienst stehen und immer beispielgebend an der Spitze gehen. Die Schüler bewundern den Priesterhelden. Sie sehen das Opfer, das er bringt, nicht aber den Sinn dieses Opfers. Darum sind sie selber auch nicht bereit, dieses Opfer auf sich zu nehmen. Auch die

Berufung zum Priestertum ist etwas, das sich nach Auffassung der Schüler in keiner Weise mit anderen Berufen vergleichen läßt. Berufung wird als eine übersinnliche Kraft verstanden, die von oben her in den Berufenen einbricht, ihn manchmal sogar gegen seinen Willen überwältigt und in ihm alle anderen Interessen auslöscht. Da die allermeisten Schüler noch nie eine derartige Berufung verspürt haben, können und wollen sie nicht Priester werden. Wer Priester werden will, darf sich ihrer Ansicht nach nur für Gott interessieren. Er muß auf alles verzichten, um des „Ganz Anderen" teilhaftig zu werden.

Im zweiten Teil des Buches unterzieht *Dr. Leopold Lentner* das in dem reichen Aussagematerial grundgelegte Berufsbild einer eingehenden psychologischen Analyse und religionspädagogischen Deutung. Er bleibt aber nicht dabei stehen, sondern zeigt auch konkrete Möglichkeiten auf, mit deren Hilfe das zu numinos-sakrale Priesterbild in der Praxis des Religionsunterrichtes allmählich richtig gestellt werden könnte. Notwendig sind dafür Religionslehrer, die sich nicht mit einer rein wissenschaftlichen Darlegung des Stoffes begnügen, sondern immer wieder bereit sind, sich aus einer tiefen, lebendigen Glaubensüberzeugung und einer echten Welterfahrung heraus mit den persönlichen Problemen der Schüler positiv auseinanderzusetzen. Das wird ihnen aber nur gelingen, wenn sie stets in einem offenen, fruchtbaren Gespräch mit der Klasse bleiben und wenn sie die jungen Menschen trotz ihrer jugendlichen Unreife als vollwertig nehmen und ansprechen. Nur so kommt ein religiöser Erlebnis- und Arbeitsunterricht zustande, der den christlichen Glauben mit dem Alltagsleben zu verbinden vermag und in dem dann auch der Priester als menschlicher Zeuge der göttlichen Botschaft ernst genommen wird.

Im dritten Teil der Arbeit zeigt *DDr. Adolf Holl* in einer etwas langatmigen, aber hochinteressanten zeit- und religionsgeschichtlichen Rückblende die tieferen Quellgründe auf, aus denen sich das supernaturalistische Priesterbild der Wiener Mittelschüler letztlich speist. Wir müssen Holl dankbar sein, daß er den Mut hat, diese psychologisch und theologisch gar nicht leicht faßbaren Grundtendenzen ans Licht zu holen und sie auch beim rechten Namen zu nennen.

Unter dem Einfluß der im 17. Jahrhundert besonders starken „Ecole Française", mit ihrer Überbetonung des souveränen Gottes bei gleichzeitiger Verdünnung des Menschlichen, wurde allmählich – wie Holl nachweist – in der religiös-aszetischen Literatur und der katholischen Verkündigung ein Priesterbild vorherrschend, das theologisch auf sehr schwachen Füssen steht. Typisch dafür ist der oft zitierte Vergleich zwischen Priester und Engel, wobei der Engel immer den kürzeren zieht. Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, mit aller Deutlichkeit den verhängnisvollen Einfluß aufgezeigt zu haben, den dieser verkappte Monophysitismus auf den priesterlichen Nachwuchs ausübte und noch ausübt.

Auf Grund einer etwas anders gerichteten Untersuchung unter Priesterkandidaten Deutschlands und der Schweiz liegt für uns allerdings die Vermutung nahe, daß die unechte Mystifizierung des Priesterberufes in einem Land mit ausschließlich katholischer Vergangenheit wie Österreich deutlicher in Erscheinung tritt, als in den durch die Reformation herausgeforderten Gebieten. Ob und wieweit diese Vermutung stimmt, darüber könnten nur mehrere, im vorliegenden Sinne aufgebaute sozialpsychologische Erhebungen sichere Auskunft geben.

Abschließend bleibt zu wünschen und zu hoffen, daß die Wiener Untersuchung nicht nur im Hinblick auf den Religionsunterricht, sondern auch in bezug auf die Verkündigung und Theologie des Priesterberufes und vor allem im Blick auf die Erziehung unserer Priesterkandidaten gründlich durchdacht und dann auch in die befreiende Tat umgesetzt werde.

Schöneck, Schweiz *Jakob Crottogini*

Verschiedenes

Bereitet den Weg. Anregungen und Material für Advent- und vorweihnachtliche Feiern. Von M. J. Hirsch. (192.) Fährmann-Verlag, Wien o. J. Kart. S 52.–.

Beiträge von 16 Autoren sind hier gesammelt. Wer im Advent Gelegenheit hat, einen besinnlichen Abend zu gestalten, kann je nach Geschmack manche Hilfe finden. Nach einigen wertvollen Aufsätzen unter dem Titel „Besinnung" bringt ein Kapitel 18 Vorschläge und Skizzen für verschiedene Feierstunden, Andachten und Heimabende. Am ehesten zu verwenden sind jene Beiträge, die einen klaren Gedankengang in knappen Sätzen zur eigenen Weitergestaltung anbieten. Aus den zusammengetragenen Sprüchen, Gedichten, Legenden und Erzählungen müssen die für den betreffenden Personenkreis passenden Stücke behutsam ausgewählt werden. – Eine Zusammenstellung von Prophezeiungen aus dem Alten Testament wird oft benützt werden. Die gut ausgewählten Schriftworte können helfen, eine Adventsstunde auf ein gediegenes Niveau zu heben. Neben einigen kleinen Spielen, die ohne Aufwand dargestellt werden können, findet sich am Ende des Buches auch noch eine Zusammenstellung von passenden Schallplatten.

Linz/Donau *Bernhard Liß*

Kinder auf vielerlei Wegen. Von Marina Thudichum. (167.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1962. Pappband DM 6.90, sfr 8.35, S 49.70.

Der mächtige Segen. Geschichten zur Firmung. Von Marina Thudichum. (214.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1962. Halbleinen DM 7.80, sfr 9.40, S 56.15.

Das 1. Buch erschien in der „Kleinen Frauenbibliothek" des Verlages und erzählt die Schicksale von 39 kleinen und größeren Kindern. Die eine oder andere Geschichte eignet sich für die Jungmütter- oder Frauenrunde zum Vorlesen, um anschließend das Problem zu besprechen und eine Lösung zu erarbeiten. Aus jeder Geschichte kann man etwas fürs eigene Leben herauslesen. Viele Kinderfoto sowie einprägsame Zeichnungen von Hanna Nagel ergänzen das nette Büchlein.
Das 2. Buch, ebenfalls mit Randzeichnungen und Kinderfoto ausgestattet, bringt 6 spannend erzählte Geschichten von Kindern, die ihre Firmung erwarten. Ganz unauffällig und lose sind praktische Anwendungen eingestreut. Schöne Gebete und Verse umrahmen die Erklärungen. Das Deutsch beider Bücher ist recht anheimelnd bajuwarisch gefärbt.

Es glänzt ein Stern. Ein Weihnachtsbuch. Von Gertrud Scheip. (64.) Verlagsbuchhandlung Julius Breitschopf jun., Wien 1962. Pappband S 54.–, DM/sfr 7.90.
Das fest gebundene Buch mit dem angenehm großen und klaren Druck eignet sich gut für Kinder, die eben lesen gelernt haben; aber auch die Großen werden an der schlicht und natürlich erzählten Geschichte von den Lechner-Kindern viel Freude haben. Man möchte wünschen, daß Advent und Weihnachten in vielen Familien so gefeiert würden. Das biblische Geschehen ist in großen, guten Farbbildern dargestellt, die die Kinder immer wieder gern anschauen werden, und mit Hilfe dieser Bilder kann man auch die Kinder das Weihnachtsgeschehen gut nacherzählen lassen. Ganz reizend sind die Schwarzweißzeichnungen, die das Erleben der Lechner-Kinder darstellen. Vater Lechner geht mit seinen Kindern in den Wald, um Reisig für den Adventskranz zu holen. Beim Binden erzählt die Mutter, warum wir einen Adventskranz machen. So wird in das Alltagsgeschehen immer wieder eine Belehrung oder ein Stück biblischer Bericht eingefügt. Man hätte sich davon ein bißchen mehr gewünscht. Das Buch ist auch sehr geeignet zum Vorlesen beim Adventskranzanzünden im Familienkreis und in der Kinderstunde. Der Verlag wurde beraten vom Katholischen Jugendwerk Österreichs.
Linz/Donau *Tina Pfeffer*

Von Gott gerufen. Väter berichten über die Berufung ihrer Kinder zum Priestertum und Ordensstand. Von Charles Muller (Herausgeber). (95.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1963. Kart. DM 3.50.
Wenn ein junger Bub studieren und Priester werden oder ein Mäderl ins Kloster gehen will, ist gewöhnlich der erste Weg zur Mutter, die in der Regel darob erfreut ist. Die nächste bange Frage aber ist: Was wird der Vater dazu sagen? In der vorliegenden Fleißarbeit eines französischen „Männerwerkes" haben hundert Männer bekannt und ausgesagt, inwieweit sie Priester- und Ordensberufe ihrer Kinder beeinflußt und gefördert haben. Es erweist sich, daß auch Männer sehr wohl das Zeug in sich haben, geistliche Berufe zu fördern. Wenn Gott ruft – und der Herrgott macht ja doch immer den ersten Schritt –, sollte man nicht nein sagen, denn eigenwillige Rechnungen gehen bestimmt nicht auf. Ohne Opfer geht es freilich nicht, aber dafür kehrt die doppelte Freude in die eigene Familie zurück. Erfahrungsgemäß gedeihen geistliche Berufe immer am besten im religiös warmen Klima, und gerade kinderreiche Familien stellen den Großteil solcher Berufe. – Das Büchlein könnte sehr wohl in Männerrunden eine Aufgabe erfüllen und den Vätern mehr Mut machen, zusammen mit der Mutter ihren Kindern den Weg zum Altar oder ins Kloster zu weisen.
Köstendorf, Salzburg *Josef Wirnsperger*

Beilagenhinweis

Bitte beachten Sie den in diesem Heft beiliegenden Prospekt über das im Otto Müller Verlag in Salzburg erschienene Buch „Symbole der Kirche". +

Kirchenteppiche in allen Größen · Fachmännische Beratung
Sowie Vorhänge, Decken etc. kaufen Sie günstig und preiswert bei
RUDOLF RAINBACHER RUDIGIERSTR. 9
Linz, Rudigierstraße 9, neben dem Spital der Barmherzigen Brüder, Tel. 28 9 27
Beste Referenzen. Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

SACHREGISTER

Theologisch-praktische Quartalschrift — 112. Jahr, 1. — 4. Heft 1964

Seite

Artikel

Philosophie ohne Kommunikation. Zu einem neuen Buch von Karl Jaspers. Von Herbert Vorgrimler . . . . . 3—13
Kirchengeschichte heute. Von Joseph A. Fischer . . . . . 13—21
Philosophie und Wissenschaft im Weltbild von Teilhard de Chardin. Von Beda Thum . . . . . 22—30
Das Konzil des Volkes Gottes. Von Winfried Gruber . . . . . 89—102
Zur gegenwärtigen Diskussion über das Bischofsamt von Fritz Hoffmann . 102—108
Das ständige Anliegen der beglückten und verantwortungsbewußten Ehe. Moraltheologische und pastorale Überlegungen. Von Georg Teichtweier . . . . . 108—121
Die Frau in der Kirche des Aufbruchs. Von Augustin Frotz . . . . . 177—184
Die Frau in der Kirche. Von Erika Meditz . . . . . 184—190
Urchristentum und Ehescheidung. Gedanken zur Auslegung der „Unzuchtsklausel" bei Mt 5,31 und 19,9. Von Franz Zehrer . . . . . 190—200
Konzil und „Heidenmission". Von Joseph Blomjous . . . . . 257—264
Beziehungen der Juden und Christen in der Gegenwart. Von A. C. Ramselaar . . . . . 265—273
Überlegungen zur Reform der theologischen Studien. Anregungen zu einem Gespräch. Von Ferdinand Klostermann . . . . . 273—313

Pastoralfragen

Betriebsseelsorge in Österreich. Von Walter Suk . . . . . 30—37
Sind unsere Pfarren noch echte Gemeinschaften? Von Ferdinand Klostermann 37—46
Eheliche Hingabe und Zeugung. Zu einem Diskussionsbeitrag des Mainzer Weihbischofs Dr. J. M. Reuß. Von Alfons Auer . . . . . 121—132
Seelsorge im modernen Tourismus. Bericht aus dem katholisch-deutschsprachigen Bereich. Von Robert Svoboda . . . . . 132—137
Spott gegen die Religion. Von Reinhold Wick . . . . . 200—205

Mitteilungen

Gott ist tot. Von Johann Fischl . . . . . 46—48
Kleine Ökumene. Von Franz Wesenauer . . . . . 49—51
Neues Licht auf die Papstwahlen von 1914 und 1922. Von Josef Lenzenweger 51—58
Filmarbeit — Bildungsarbeit. Von Karl Loven . . . . . 137—145
Schrift und Tradition — eine Quaestio disputata. Von Walter Kasper . . . 205—214
Zur Diskussion um Teilhard de Chardin. Von Alois Guggenberger . . . . 214—217
Verhaftung, Verurteilung und Tod des Provikars Carl Lampert. Von Gaudentius Walser . . . . . 313—325

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen. Von Peter Gradauer. 58f, 145f, 217ff, 325ff.
Aus der Weltkirche. Von Erich Klausener . . . . . 147—162
Landesklerus in den katholischen Missionen. Von Johannes Bettray . . . . 219—228
Aus der Weltkirche. Von *** . . . . . 328—340

Literatur

Literaturbericht. Die Katechese: Kerygma und Methode, Lehr- und Hilfsbücher. Von Alois Gruber . . . . . 229—232
Eingesandte Werke und Schriften 60ff, 163ff, 233ff,
Buchbesprechungen . . . . . 63—80, 165—170, 236—250, 343—357

PERSONENVERZEICHNIS

der Mitarbeiter und Rezensenten

Alpi, Dr. Sr. Theresia, Gymn.-Prof. (Linz/D.); Altmann, P. Odilo O. F. M. (Hall/Tirol); Amon, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Auer, Dr. Alfons, Univ.-Prof. (Würzburg); Bauer, Dr. Johann B., Univ.-Doz. (Graz); Bettray, Dr. Johann S. V. D., Theol.-Prof. (Wien); Blomjous, Dr. Joseph, Bischof (Mwanza/Tanganjika); Böcklinger, Dr. Karl, Domkapitular (Linz/D.); Bruckmayr, DDr. P. Albert O. S. B., Gymn.-Prof. (Kremsmünster); Crottogini, Dr. P. Jakob S. M. B., Seminarregens (Schöneck/Schweiz); Eder, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Salzburg); Finkenzeller, Dr. Josef, Hochschulprof. (Freising); Fischer, Dr. Joseph A., Hochschulprof. (Freising); Fischl, DDr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Fröhler, Dr. Herta (Linz/D.); Frotz, Dr. Augustin, Weihbischof (Köln); Glazik, Dr. P. Josef M. S. C., Univ.-Prof. (Münster/Wstf.); Gruber, DDr. Alois, Hochschulprof. (Freising); Gruber, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Guggenberger, Dr. P. Alois C. Ss. R., Theol.-Prof. (Gars/Inn); Gusenbauer, Dr. Leopold, Gymn.-Prof. (Linz/D.); Heimerl, DDr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Hellbernd, Dr. Paul, Gen.-Vik.-Rat (Münster/Wstf.); Hoffmann, Dr. Fritz, Hochschulprof. (Erfurt); Kasper, Dr. Walter, Univ.-Prof. (Tübingen-Münster/Wstf.); Klausener Erich, Ord.-Rat (Berlin); Klinglmair, P. Leonhard O. S. B. (Kremsmünster); Knauft Wolfgang, Redakteur (Berlin); Knopp Josef, Theol.-Prof. (Linz/D.); Kornfeld, Dr. Walter, Univ.-Prof. (Wien); Kreuz, Dr. Adolf, Prof. (Wien); Kubischok, Dr. P. Alois S. V. D., Theol.-Prof. (St. Augustin/Bonn); Lescrauwaet, Dr. Joseph, Prof. Stein/L/Niederlande); Liebhart, Dr. P. Leopold C. Cs. R., Theol.-Prof. (Mautern); Liß Bernhard, Kaplan (Linz/D.); Loven Karl, Rektor (Aachen); Marböck, Dr. Johann, Kaplan (Wels); Mayr, P. Igo S. J., Spiritual (Linz/D.); Mayr, Dr. Kurt, Arzt (Linz/D.); Meditz, Dr. Erika, Redakteurin (Linz/D.); Michl, Dr. Johann, Hochschulprof. (Freising); Neuner, Dr. Franz, Pfarrer i. R. (Schwanenstadt); Nikolussi, Dr. Alois, Theol.-Prof. (St. Florian); Pannold, Dr. Wilhelm, Spiritual (Graz); Perndl Josef, Gymn.-Prof. (Linz/D.); Pfaffenbichler, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Pfeffer Tina, Schriftstellerin (Linz/D.); Pölzl Josef, Spiritual (Graz); Primetshofer, Dr. P. Bruno C. Cs. R., Theol.-Prof. (Mautern); Promper Werner, Univ.-Ass. (Namur/Belgien); Ramselaar A. C., Seminarrektor (Apeldoorn/Niederlande); Ranke-Heinemann, Dr. Uta (Essen/Rhld.); Rief, Dr. Josef, Univ.-Doz. (Tübingen); Rombold, DDr. Günter, Prof. (Linz/D.); Rusch, Dr. Paul, Bischof (Innsbruck); Sauser, DDr. Ekkart, Univ.-Lektor (Innsbruck); Schachinger, P. Norbert O. S. B., Pfarrer (Steinerkirchen/Tr.); Schedl, DDr. Claus, Univ.-Prof. (Mautern); Schmitt, Dr. Ernst, Seminarregens (Bamberg); Schmutz Franz, Referent (Linz/D.); Schöch, Dr. Johann, Pfarrer (Rankweil); Schürmann, Dr. Heinz, Hochschulprof. (Erfurt); Schwarzbauer, Dr. Engelbert, Seminarregens (Linz/D.); Singer, Dr. Johann, Theol.-Prof. (Linz/D.); Suk, Dr. Walter, Referent (Linz/D.); Spießberger, Dr. Ferdinand, em. Theol.-Prof. (Linz/D.); Svoboda, Dr. P. Robert, O. Cam. (Hamm/Wstf.); Stahr, Dr. Siegfried, Theol.-Prof. (Linz/D.); Sterr Josef, Pfarrer (Kirchberg/Tirol); Stieglecker, Dr. Hermann, Theol.-Prof. (St. Florian); Stranzinger, Dr. P. Edmund O. F. M., Theol.-Prof. (Schwaz/Tirol); Teichtweier, Dr. Georg, Hochschulprof. (Passau); Thum, Dr. P. Beda O. S. B., Univ.-Prof. (Wien); Vorgrimler, Dr. Herbert, Univ.-Ass. (Freiburg/Br.); Wagner, Dr. Alois, Theol.-Prof. (Linz/D.); Walser, P. Gaudentius O. F. M. Cap. (Kitzbühel/T.); Weber, Dr. Leonhard, Seminarregens (Solothurn/Schweiz); Wenzl, Dr. Josef, Gymn.-Prof. (Linz/D.); Wesenauer Franz, Stadtpfarrer (Salzburg); Wick, P. Reinhold O. F. M. Cap., Missionär (St. Gallen/Schweiz); Wirnsperger Josef, Stiftskanonikus (Mattsee/Salzburg); Zehrer, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz).

Diese Zeitschrift erscheint jährlich viermal (Jänner, April, Juli, Oktober).

Manuskripte, Zuschriften zum Inhalt der Zeitschrift, Rezensions- und Tauschexemplare sind zu senden an die Redaktion in Linz/Donau, Stockhofstraße 6, Österreich.

Verlag: OÖ. Landesverlag in Linz/Donau, Landstraße 41, Österreich.
Bestellungen und Geschäftspost sind an den Verlag zu richten.

Inlandsbezug vom Verlag oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten.

Ein Jahresbezug gilt als fortgesetzt, falls die Zeitschrift bis 1. Dezember nicht abbestellt wurde.

Bei Bestellung während des Jahres werden die erschienenen Hefte des Jahrganges nachgeliefert.

Auslandsbezug über die angeführten Buchhandlungen folgender Länder:

Australien: John Hinton & Co., North Sydney, N. S. W., 50, Miller Street.

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, Louvain, 24, rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

England: Parker & Son, Ltd., Booksellers, Oxford, 27, Broad Street.

Frankreich: Librairie Saint Paul, Paris 6 e, 6, rue Cassette.

Librairie Alsatia, Strasbourg, 50, Rue des Hallebardes.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Dekker & van de Vegt, N. V., Nijmegen, Oranjesingel.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Wed J. R. van Rossum, Utrecht, Achter Het Stadhuis.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Brixen/Prov. Bozen.

Luxemburg: Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, rue du Fort Elisabeth.
(Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12)

Schweiz: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).

Südamerika: Libreria del Verbo Divino, Córdoba, Avenida Vélez, Sarsfield 74, Argentina.

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3. N. Y., 31 East 10th Street.

*

	Jahres-bezug	Einzel-heft		Jahres-bezug	Einzel-heft
Österreich	S 58.—	14.50	Holland	hfl 11.—	2.75
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 68.—	17.—	USA	$ 3.—	—.75
Schweiz	sfr 12.—	3.—	England	sh 20.—	5.—
Luxemburg, Belgien	bfr 150.—	37.50	Dänemark	dkr 20.—	5.—
Deutschland	DM 12.—	3.—	Frankreich	nfr 12.—	3.—

inklusive Postporto

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz.
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

BRÜDER  SEIT 1869

BRENNSTOFFE
REIFEN
HEIZÖL

LINZ, TEGETTHOFFSTRASSE 17
STADT-BESTELLBÜRO: DAMETZSTRASSE 51
TEL. 26596 SERIE FS.: 02 1388

INDUSTRIEUNTERNEHMUNGEN
A. KAPSREITER
SCHÄRDING

BAUUNTERNEHMUNGEN
KAPSREITER
GES. M. B. H.
WIEN, GRAZ, SALZBURG,
SCHÄRDING, EISENSTADT,
PURKERSDORF, INNSBRUCK
HOCHBAU, TIEFBAU, STRASSENBAU
KANALBAU, TUNNELBAU, STAHL-
BETONBAU, EISENBAHNOBERBAU

GRANITWERKE SCHÄRDING
ZIEGELEI SCHÄRDING
BRAUEREI SCHÄRDING

In neuer Fassung!
BLIEWEIS — GANGL — MÜLLER-HARTBURG — PETRIK
Wagnis der Ehe
14. erweiterte und verbesserte Auflage.
152 Seiten / Pappband mit Glanzfolie S 48.—.

Die erweiterte Neuauflage des bewährten Buches kommt einer Neufassung gleich, da vor allem der medizinische Teil nach dem letzten Stand neu gestaltet wurde. Neben dem Priester, der Mutter und Eheberaterin und dem Arzt kommt jetzt auch ein Vater zu Wort. Für junge Menschen, die sich auf eine natürliche harmonische, gesunde und sakramentale Ehe vorbereiten wollen. Wichtig auch für den Seelsorger, besonders geeignet für den Brautunterricht.

Durch jede Buchhandlung.

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Besten Schutz bietet Österreichs ältestes Feuerversicherungsinstitut

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Tel. 26111

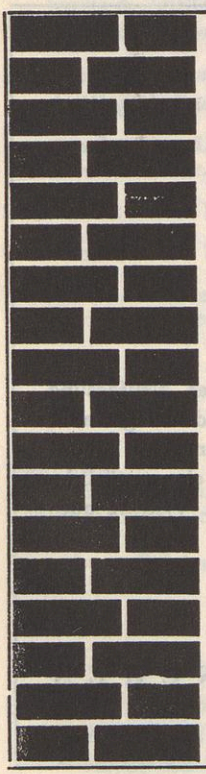
Vertretungen in allen Gemeinden Oberösterreichs

FRANZ FRIEDL OHG., LINZ

HIRSCHGASSE 14, TEL. 23569

Das Spezialgeschäft

für Priester- und Ministrantenbekleidung
sowie Weiß- und Bettware aller Art



Bauunternehmung

Ernst Hamberger

Tief- und Hochbau OHG.

Linz/Donau, Bürgerstr. 11
Steyr, Stadtplatz 21
St. Pölten, Schießstattring 35
Wels, Eferdinger Straße 7

Glaserei Nöbauer
Nachf. L. Schumergruber

Linz, Baumbachstraße 2 · Tel. 22 6 01
BILDERRAHMEN

Ing. Weixelbaumer
Ges. m. b. H. u. Co.
Großspenglerei
Dachdeckerei

Linz, Hafnerstraße 26 • Tel. 23535

Die gute Energieauswertung und damit die Leistungsfähigkeit des **VERU-Strahlers** haben diese elektrische Bankheizung zum unerreichten Spitzenerzeugnis gemacht. Fragen Sie die Benützer! Unverbindliche Offerte jederzeit nach schriftlichem Abruf.

Neuestes über Kirchenheizung

Besonders interessant für alle jene, für die keine elektrische Heizung in Frage kommt. Ein deutscher Chemiekonzern hat vor Jahren einen neuen Energieträger für Flüssigkeitsbankheizungen entwickelt. Seit 1962 hat man dieses Mittel in mehr als 30 Kirchen erprobt.

Die Vorteile: Kein Einfrieren (der Gefrierpunkt liegt bei —60 Grad, unverdünnt), kein Verdampfen (der Siedepunkt liegt bei + 160 Grad, unverdünnt), ideale Wärmeabgabe, da die beste Netzfähigkeit des Mittels bei der gewünschten Betriebstemperatur erreicht wird.

Damit sind die zentralen Flüssigkeitsheizungen mit Ölfeuerungsanlagen äußerst interessant geworden. Alle Anfragen, Bezugsquellennachweise, Prospekte und Anmeldungen zu Besichtigungsfahrten:

VERITAS–TECHNIK, Linz, Harrachstraße 5, Tel. 0 72 22 / 24 5 76 und 24 0 76

Für Kirchen, Klöster und den hochwürdigen Klerus:

STOFFE ALLER ART, WÄSCHE
WIRKWAREN, TEPPICHE,
VORHÄNGE, MÖBELSTOFFE,
DECKEN, BETTWÄSCHE

MARTIN SPORN, *Linz/Donau*

ECKE DOMGASSE-GRABEN / RUF 22132 / GEGR. 1887

SCHREIBMASCHINEN

MAYER



Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

Reichhaltiges Lager in Schreib-, Rechen-, Büromaschinen
Vervielfältigungsapparate / Eigene Spezial-Reparatur-werkstätte / Sämtliche Büroartikel / Große Auswahl in Füllhaltern / Reparaturen in eigener Werkstätte

Linz (Donau), Bischofstraße 11

Telefon 25 65 35

BAUUNTERNEHMUNG
KARL KRENMAYR K. G.
LINZ/D., STOCKHOFSTRASSE 46

Stiftskellereien Kremsmünster

MESS- UND SPEZIALWEINE

aus dem stiftseigenen Weingut in Krems, Wachau

Gepflegte Dessertweine - Schnäpse eigener Erzeugung

Spezialität Laurenzibitter

SCHUHHAUS
Peneder
LINZ, HAUPTPL. 12

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

REICHE AUSWAHL

Alles für den Raucher
Pfeifen Engler
REISEANDENKEN
SCHACHSPIELE
Inh. E. Schille
Linz, Hauptplatz 22

Elektrische u. Gasfeuerzeuge
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- u. Porzellanphotographie
Alle Arten Schilder in Email,
Resopal und Aluminium

Für die Kirchensitze: die schönen, dauerhaften Resopalschilder

Fidelis-Druckerei

DRUCKSORTEN ALLER ART
Linz, Kapuzinerstraße 38 · Tel. 23 6 39

JOSEF KEPLINGER
LINZ/DONAU
DETAIL: MUSEUMSTRASSE 7a — EN GROS:
SCHILLERSTRASSE 47 ● TEL. 24549, 28903
FURNIERE · SPERR- UND PANEELPLATTEN · TÜREN · SPANPLATTEN
ALLE ARTEN FUNDER- UND LEITGEB-PLATTEN

Josef Feneberger
Fleischhauer und Selcher
Linz/D., Bischofstraße 9
Telefon 25 1 16

Beste Referenzen
Lieferant des Priesterseminars und anderer kirchlicher Anstalten.

BAUSTOFFE · FLIESEN
BEINKOFER

Baustoffe
Fliesen
Boden-
beläge

Beinkofer & Co.
Linz, Hessenplatz 19
Telefon 22 1 63
24 3 55

MICHAEL HORATCZUK S J.

Frontwechsel zum Guten

Die Unterscheidung der Geister.
232 Seiten / geb. mit Schutzumschlag S 78.—.

Der Mensch steht im Kraftfeld von Gut und Böse, er muß sich entscheiden — für Gott oder gegen Ihn. P. Horatczuk erklärt die Regeln zur Unterscheidung der Geister aus dem Exerzitienbuch des heiligen Ignatius im Hinblick auf den privaten wie öffentlichen, weltlichen und kirchlichen Alltag. Ganz aufs Praktische ausgerichtet, mit Einfühlung und Humor weist er den Weg, den entscheidenden Frontwechsel zum Guten vorzunehmen.

Durch jede Buchhandlung.

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

TYROLIA-NEUERSCHEINUNGEN

Katholisches Soziallexikon

zirka 1600 Spalten, Format 16 × 24 cm, Leinen, S 380.—
Herausgeber und Gesamtredaktion: DDDr. Alfred Klose

Das Katholische Soziallexikon ist mit nahezu 500 Stichworten von über hundert Wissenschaftern das Nachschlagewerk über alle Grundfragen des gesellschaftlichen Lebens, der Gesellschaftsordnung und der zukunftsweisenden Sozialreform.

ERICH PATTIS — EDUARD SYNDICUS S. J.

Christus dominator

Vorgotische Großkreuze

Ein Kunstbildband. 284 Seiten, 13 mehr- und 125 einfarbige ganzseitige Abbildungen. Format 22 × 27 cm, Leinen, S 480.—

Die hervorragendsten Beispiele karolingischer und romanischer Großkreuze aus Deutschland, Österreich, Italien, Spanien, Frankreich, Schweiz, Belgien in 138 Gesamt- und Detailaufnahmen, mit kunsthistorischen Beschreibungen und religiösen Begleittexten.

CLAUS SCHEDL

Die Fülle der Zeiten

Geschichte des Alten Testaments, Band V, Abschlußband

XX + 396 Seiten, Leinen, S 160.—, Kompendienreihe

Was den „Schedl" schon in den früheren vier Bänden auszeichnete, wird in der Fülle der Zeiten zur Vollendung erhoben: Eine Synthese zwischen Geschichtswissenschaft, Quellenkritik und biblischer Theologie. Das Gesamtwerk ist damit abgeschlossen.
Der vollständig umgearbeitete Band I erscheint im Oktober 1964, der überarbeitete Band II wird für 1965 vorbereitet, die Bände III (Das goldene Zeitalter Davids, 500 Seiten, 6 Karten, 8 Textillustrationen, S 150.—) und IV (Das Zeitalter der Propheten, 476 Seiten, 6 Karten, 4 Textillustrationen, S 160.—) sind lieferbar.

PAUL GAECHTER S. J.

Das Matthäus-Evangelium

Ein Kommentar

Format 16 × 24 cm, 980 Seiten, S 390.—

Dieser langerwartete Kommentar ist die Frucht einer 30jährigen Arbeit, davon sieben Jahre im Orient, in der Welt der Bibel. Aus der unmittelbaren Kenntnis dieser Welt arbeitet Gaechter den Eigenwert des Matthäus-Evangeliums heraus.

Neu bei Ihrem Buchhändler



JOSEF CEMBRAN

Linz, Kellergasse 6

MESSWEINE

Weiß- und Rotweine, Dessertweine und Wermut · Eigene Weingärten in Südtirol

Zentralheizungen aller Systeme · Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

LINZ, Kellergasse 1, Tel. 22593
Wien V, Schönbrunner Straße 34, Tel. 57 96 21–24

kloster schlierbach

Werkstätte für Glasmalerei, Mosaik und Glasbetonfenster

OÖ. GLASMALEREI

SCHLIERBACH, Kremstal, Telefon 7

264/4146 Sch

24. Sch.

29. Feb. 1972

- 3. Mai 1972

16. JAN. 1973
- 3. SEP. 1975

10. JAN. 1977

10. Aug. 1977

14. MAI 1980
29. Juli 1981

12.25