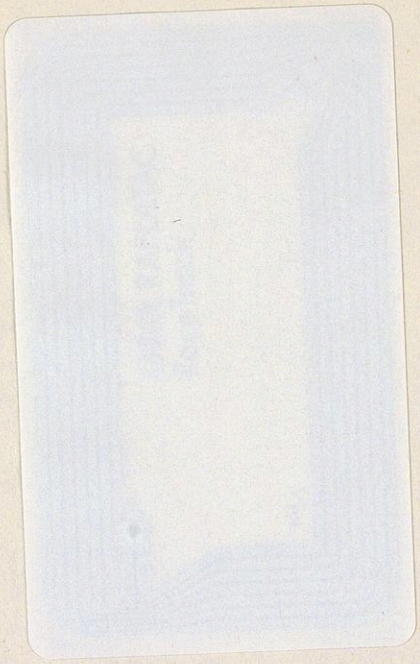

N12<515331671 021

ubTÜBINGEN

T. Fachlf Z 67/818 DFG

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

G. de Vet: Seelsorge auf europäischer Ebene.

A. Tampier: Das Interesse an priesterlicher Lebensführung.

F. Hoffmann: Erwägungen zur Enzyklika Pacem in terris.

F. Ramler: Kirchenbeitragseinhebung durch den Staat oder die Kirche?

W. Lorenz: Ende der Kirchenbeiträge in Österreich?

J. Lenzenweger: Darf die Kirche tolerant sein?

K. Böcklinger: Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis.

A. Stöger: Die historische Wahrheit der Evangelien.

U-B TÜB. 26. JAN. 1967

113. Jahr 1965 1. Heft

Gd 584

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1965

		Seite
	Abhandlungen	
Gerhard de Vet:	Seelsorge auf europäischer Ebene	3
Alois Tampier:	Das Interesse an priesterlicher Lebensführung	8
Fritz Hoffmann:	Fundamentaltheologische Erwägungen zur Enzyklika Pacem in terris	15
Franz Ramler:	Kirchenbeitragseinhebung in Österreich durch den Staat oder durch die Kirche?	21
Willy Lorenz:	Ende der Kirchenbeiträge in Österreich?	25
	Pastoralfragen	
Josef Lenzenweger:	Darf die Kirche tolerant sein?	28
Karl Böcklinger:	Die Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis	33
	Mitteilungen	
Max Hollnsteiner:	Dr. Ferdinand Spießberger zum Gedenken	36
Werner Promper:	Alfons Kirchgässner erlebte 22 Tage Lateinamerika	37
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	41
	Aus der Weltkirche	
Johannes Bettray:	Katechisten in den katholischen Missionen	44
	Literaturbericht	
Alois Stöger:	Die historische Wahrheit der Evangelien	57
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	79
	Buchbesprechungen	83

Redaktion: Maximilian Hollnsteiner, Josef Häupl, Josef Lenzenweger, Linz/Donau, Stockhofstraße 6.

Anschriften der Mitarbeiter: Mons. Gerhard de Vet, Bischof von Breda, Niederlande. Dr. Alois Tampier, Ordinariatskanzler, St. Pölten, Domplatz 1. Dr. Fritz Hoffmann, Hochschulprofessor, Erfurt, Geschw.-Scholl-Straße 76. Franz Ramler, Direktor der DFK, St. Pölten, Domplatz 1. DDr. Willy Lorenz, Generaldirektor des Verlages „Herold", Wien VIII, Strozzigasse 8. Dr. Karl Böcklinger, Domkapitular, Linz/Donau, Rudigierstraße 10. Abbé Werner Promper, Münster/Westfalen, Domplatz 8. DDr. Peter Gradauer, Theologieprofessor, Linz/Donau, Herrenstraße 37. Dr. Johannes Bettray, S. V. D., Theologieprofessor, St. Gabriel, Mödling bei Wien. Prälat Dr. Alois Stöger, Rektor der Anima, Roma, Via della pace 20.

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

113. Jahrgang / 1965

LINZ / DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 584

GERHARD DE VET[1]

Seelsorge auf europäischer Ebene

Es macht auf uns alle kaum mehr Eindruck, wenn man sagt, daß Europa sich sehr schnell ändere. Politisch, sozial, wirtschaftlich und kulturell strebt es nach Vereinigung, so mühselig der Weg auch ist. Jedes Land Europas spürt im sozial-wirtschaftlichen Bereich die Auswirkungen der Maßnahmen eines anderen Landes. 1985 wird die Bevölkerung der sechs Länder der EWG von 168,8 auf 205,3 Millionen gestiegen sein, sagt man, das ist ein Zuwachs von 21,6 Prozent. Die aktiv-berufstätige Bevölkerung wird hingegen nur um 14,2 Prozent zunehmen. Steigende Industrialisierung und zunehmende Beschäftigung wird sicher in verschiedenen Ländern Einwanderung und Auswanderung von Arbeitern bewirken[2]. Man überlegt allen Ernstes den Austausch junger Arbeiter, wie er im Artikel 50 des Vertrages von Rom festgesetzt wurde, um diese Arbeiter fachtechnisch und europäisch-sozial auf höheres Niveau zu bringen[3]. Der Wohlstand steigt, die Verbrauchsquote wird nach Ansicht vieler 1985 doppelt so groß sein, die Arbeitszeit wird kürzer. Man kann sagen: auf allen Linien muß jeder von uns neue Strukturen suchen. Wer irgendwie im heutigen Alltag steht, wird dessen Einfluß spüren und muß im eigenen Bereich den Beitrag liefern, den der Alltag von ihm erwartet.

Europa wächst zur Einheit, zur Einheit einer sich immer mehr einigenden Welt. Darum fragen viele, ob die Kirche in Europa, ihre Seelsorge, ihr Apostolat nicht auch zu größerer Einheit und Zusammenarbeit kommen müsse? Diese wohl selbstverständliche Frage wird aber nicht immer bejaht, sie hat auch Gegner. Diese meinen, das sei ein Versuch der Katholiken Europas nach politischer Macht zu gelangen. Man denke nur an die Tage, da Schuman, Adenauer und De Gasperri die führenden Männer waren.

Aber trotz einzelner Gegner – auch von katholischer Seite – glaube ich, daß seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eigentlich jedermann einen engeren Zusammenschluß von Seelsorge und Apostolat in Europa erwartet. Kurz vor Beginn des Konzils wurde der erste Europäische Kongreß für Laienapostolat in Kopenhagen gehalten (1960). Dort hieß es: „Um den tieferen Bedürfnissen des neuen Europas, das sich langsam aufbaut, besser zu entsprechen und das Licht des Evangeliums bis in die Tiefen der neuen Strukturen leuchten zu lassen, müssen geeignete Hilfen gefunden werden, die auf europäischer Ebene die zweckmäßige Zusammenarbeit aller Katholiken (ich möchte sagen: aller Christen) in den verschiedenen Bereichen fördern[4]."

Wenn wir eine größere Einheit auf dem Gebiet der Seelsorge und Pastoral in Westeuropa befürworten, dann nicht etwa zur Sammlung der Kräfte, um in der Weltkirche eine Vorherrschaft auszuüben. Einheit ist nötig sowohl für Europa selbst als auch für die Weltkirche aus Gründen wirklich christlicher Dienstleistung. Hinsichtlich der Weltkirche ist das wohl ganz klar: Europa ist anderen Ländern und Erdteilen gegenüber nicht nur hilfsbereit, sondern auch schuldbewußt. Die Schwierigkeiten der Kirche in vielen Weltteilen sind großteils europäischen Ursprungs. Das gilt besonders von der Technik und der damit zusammenhängenden Gesellschaftsbildung[5], Verstädterung usw.; das gilt auch von den getrennten Kirchen, von Marxismus und Humanismus, deren Heimat Europa ist.

---

[1] Deutsche Wiedergabe des Vortrages „Zielsorg op europees plan", den der Bischof von Breda am 18. 3. 1964 zu Antwerpen gehalten hat und der abgedruckt wurde in Analecta Bredana 9 (1964) 48–55.
[2] Lettre de L'O.C.I.P.E. Jan. 1964: Europa 1985.
[3] En marge de la libre circulation des Travailleurs, 16.
[4] Herder-Korrespondenz 15 (1960–1961), 105–107.
[5] Socialisation, Dossier Masses Ouvrières 1963.

Die Kirche Westeuropas, die eine große Zahl gebildeter Christen aufweist, die Erfahrung hat im Verhalten von Kirche und Staat, die sich als erste dem Atheismus als moderner Weltanschauung stellen mußte, die zum Großteil Pflegestätte ist für das heutige philosophische und theologische Denken, die die Zeiten des Erprobens und Versuchens bereits durchgemacht hat: diese Kirche hat eine nicht zu unterschätzende Verantwortung der Weltkirche gegenüber. Aus der Not der Weltkirche wie aus eigener Verantwortlichkeit dafür haben wir die Aufgabe, möglichst gut und sachverständig zu arbeiten, und darum ist enge und planmäßige Zusammenarbeit vor allem nötig.

I.

Aber auch die Kirche in Westeuropa bedarf dieses engen und planenden Zusammenarbeitens gar sehr. Niemand soll leugnen, daß die Lage der Kirche bei uns einerseits hoffnungsvoll, andererseits aber auch sehr kritisch ist.

1. Wir leben in einer Zeit konsequenter Technik, ja selbst einer Art technischen Denkens. Die Technik hat in unserer europäischen Gesellschaft für weite Kreise der Bevölkerung Wohnung und Arbeitsplatz getrennt. Es sind nun zwei Welten geworden, indes früher der Mensch in einer Welt, in einem Raume lebte, wohnte, arbeitete, sich erholte und seinen Gottesdienst feierte. Die Arbeit hat sich von der praktisch christlichen Lebenshaltung losgemacht, weil sie getrennt von der Wohnung selbständig wurde und weil es der Kirche nicht gelungen war, gleich anfangs der Industrialisierung ein christliches Arbeitsethos zu geben, das der christlichen Auffassung der menschlichen Arbeit als solcher entsprach.

Wir leben in dieser technischen Welt, und das ist zum Großteil ein Segen. Das beweist der Wohlstand, die Freizeit, die Allgemeinbildung, der Lebenskomfort. Aber wir erreichen das nur durch Festhalten an unumstößlichen Grundsätzen im Arbeitsprozeß:

a) durch den Grundsatz der Rationalisierung,
b) durch Steigerung der Leistung bis zur Pflege von Spitzenleistungen,
c) durch den festen Glauben an den technischen Fortschritt[6].

Das ruft eine Weise des Denkens und Zusammenlebens hervor, die durch diese Grundsätze geprägt ist. Die Folgen davon sind eine gewisse Gleichschaltung der Menschen und dadurch eine Art Verminderung der menschlichen Persönlichkeit. Die Kirche hat kaum eine wirkliche Begegnung gehabt mit dieser Welt der Arbeit und sicher keine mit der Welt der Technik. Man hat diese Welten genannt „das unterentwickelte Gebiet der Kirche[7]".

Aber nicht allein das naturwissenschaftliche Denken (im Gegensatz zum Denken, das unsere Theologie stets pflegte und pflegen muß) ist ein Problem, das wirkliches Gespräch und Kenntnisnahme fordert. Die Technik ist eine neue Erscheinung für die Christenheit, desgleichen ihr Gefolge: der moderne Arbeitseinsatz, der nicht allein eine neue Produktionsweise brachte, sondern auch andere Erscheinungen, wie Verstädterung, Sozialisierung, Umwanderung, Wohlfahrtsstaat. Hier sind so viele Pastoralfragen zu stellen, ist so viel Versuch und Umstellung nötig, um auch nur zum wirklichen Begriff zu kommen von der neuen Lebensweise und dem Lebensstil, die sich daraus ergeben.

2. Dazu erleben wir hier in Europa eine Art Stromschnelle im philosophischen und theologischen Denken. Das tiefere Erfassen der Beziehungen zwischen der Kirche und den irdischen Wirklichkeiten hat angefangen und geht weiter. Eine

---

[6] J. Thomas: Die industrielle Welt und der Glaube; Dokumente XVI (1960).
[7] Mein Artikel: Leven in een vanzelfsprekend gevaar. Reeks Bedrijfsapostolaat. 1961, Nr. 8 (Leben in einer selbstverständlichen Gefahr. Schriftenreihe: Betriebsapostolat).

„Entmythologisierung", im eigenen Lager vorsichtig begonnen, schreitet immer schneller voran, und diese Säuberung erreicht immer mehr Gebiete. Diese Besinnung, Quellenforschung und Säuberung, ein großes theologisches Gut in der Kirche, soll durch das Konzil zweifellos beschleunigt werden. Aber wie sehr man auch weiter plant, die entsprechende Gestaltung des Alltages der Gläubigen bleibt dahinter zurück, und was man auch finden und vorschlagen mag, es wird immer unvollkommen sein. Das zeigt sich namentlich in der Kirche Westeuropas. Mit Recht bemerkt Dr. Kerkhofs S. J.: „Daß in der Zukunft immer mehr eine ‚tätige Theologie' gefordert werden soll, das will sagen, eine Theologie, die sich besinnt auf Gottes Anruf im heutigen Heilsmoment und die Ernst macht mit der Kulturentwicklung. Diese Theologie wird nicht mehr fast ausschließlich die Überlieferung studieren, um dann im Anhang und in Nebenfächern die aus Erkenntnis- und Lebensformen der Vergangenheit gewonnenen Einsichten auf die heutige konkrete Seelsorge anzuwenden; sie soll beim Anhören der Überlieferung stets mithören, was heute sich in Kirche und Welt tut."

Dabei soll von uns allen andauernd geforscht werden, um die Formen des Glaubenslebens zu finden, die – als Ausfluß echt christlichen Geschöpfseins – auch anwendbar sind in unserem Leben. Nicht, daß wir suchen müßten nach Gleichförmigkeit wie sie früher bestand und noch besteht. Wir müssen begründete und verschiedene Formen finden für unsere christliche Lebenshaltung. Das können beim heutigen Stand der Dinge unmöglich mehr ortsgebundene Formen sein. In dem Maß, in dem sich der Christ seiner Pflicht und Stellung in der heutigen Kirche und Welt bewußt wird, muß er Mittel und Wege finden, die ein allgemeineres und moderneres Christentum gestalten können.

3. Wir befinden uns in der Zeit der Ökumene. Ich zitiere hier, was Professor Kerkhofs darüber schreibt: „Ein dritter Kristallisationspunkt einer europäischen Seelsorge ist der Ökumenismus, der die Heilung der Spaltung als Buße und Aufgabe vor Augen hat. Dieses christliche Ärgernis für die ‚Heiden' verbreitete sich von Europa aus über die anderen Kontinente, wo das Evangelium und der Glaubenszwiespalt zugleich verkündet wurden. Aber auch das Heimweh nach Vereinigung ging von Europa aus, sowohl von Rom als von Genf. Mit dieser echt europäischen Aufgabe scheint nun ernst-gemacht zu werden: die Kontakte zwischen den Katholiken Frankreichs, Deutschlands und den Beneluxstaaten, zum Beispiel mit den Katholiken Italiens und Spaniens, haben in den zuletzt genannten Ländern in relativ kurzer Zeit bei den Besten ein ökumenisches Bemühen geweckt. In Spanien ist die sich langsam ändernde Haltung der Kirche wie des Staates gegenüber der protestantischen Minderheit größtenteils dem Druck der öffentlichen Meinung Europas, geformt durch Theologen und Schriftsteller, zu danken. Die Weiterentwicklung und Stärkung dieser Meinung, die eigentlich sensus catholicus ist, scheint darum eine der dringlichsten Pflichten des europäischen Christentums.

Das Streben nach besserer Verständigung und Zusammenarbeit der Kirchen auf kleinem Raum, auf nationaler und europäischer Ebene ist echte Seelsorge Europas. So wächst allmählich die Strömung, die Europa als Zeichen der getrennten Christenheit umwandeln wird in ein Zeichen des einen Glaubens an den einen Herrn.

Nicht ohne Grund sieht H. Asmussen in diesem gläubigen Streben ‚das Herz Europas': ‚Der Glaube an die Erhörung des hohenpriesterlichen Gebetes' – schreibt er – ‚mitten in einer Spaltung, die wir selber nicht beheben können, ist ein unerhörter Impuls für die kommende europäische Geschichte' (18). Alljährliche interkonfessionelle Eurovisionssendungen und ähnliche europäische Kontaktnahmen für Publizisten könnten in diesem Bereich kerygmatischen Wert bekommen für den gegenwärtigen Heilsmoment. Doch damit ist nur *ein* Aspekt der Sorge um die europäische Ökumene hervorgehoben. Nach und nach bekommen die mehr ein-

heitlich katholischen Länder Europas Gefühl für die Diaspora. Das Bewußtsein der Mitverantwortung für die geistliche Stärkung der Glaubensgenossen in Gebieten mit kleinen katholischen Minderheiten, wie in Norddeutschland und Skandinavien, wächst. Kontakte und Ferienaustausch mit Katholiken aus solchen Gegenden erfahren Gäste und Gastgeber als bereichernd. Einerseits werden Äußerlichkeiten aufgedeckt und andererseits befreit ein ‚natürlich' christliches Milieu von gewissen Minderwertigkeitskomplexen. Außerdem soll die Seelsorge in Europa die freie und reiche westliche Hälfte ständig mit den Sorgen des abgetrennten Ostens konfrontieren. Aus dieser Begegnung soll die Bescheidenheit wachsen, da man die oft soviel größere religiöse Kraft dieser verfolgten ‚kleinen Herde' kennenlernt. Selbst Rußland wird – wenn die Zeichen der Zeit nicht trügen – immer mehr in das ökumenische Bemühen hineingezogen. Die russische Kirche bedarf immer der Kirche Westeuropas, um durch sie teilzuhaben an der Weltkirche (19), sowie auch Westeuropa und die Welt bereichert werden müssen durch die religiöse Kraftreserve von Millionen gläubiger Russen[8]."

Dem möchten wir hinzufügen, daß die Kirche Westeuropas durch mehrere Beauftragte mit dem heutigen, oft organisierten Humanismus, auch den nicht gottgläubigen, ins Gespräch kommen sollte. Tun wir das nicht, so wächst das gegenseitige Nichtverstehen, das eine schlechte Grundlage ist für den Umgang mit Menschen, die im Zusammenleben auf einander angewiesen sind (Szecny).

4. Die Kirche Westeuropas bemüht sich nach Kräften entgegenzuwirken der zunehmenden Unkirchlichkeit, um nicht zu sagen dem Unglauben und der Entchristlichung. Auch das ist ein bezeichnendes Stadium, in das die Kirche Europas geraten ist und das sie durchstehen muß. Es würde uns hier zu weit führen, müßten wir auf die Gründe davon und die Erklärungen dafür eingehen. Doch werden wir der Sache durch eingehendes Studium auf den Grund gehen müssen, wenn wir eine zielbewußte Seelsorge und ein zielbewußtes Apostolat finden wollen, um die vielfach noch vorhandene Religiosität zu bewahren und zu nähren.

II.

Es wird Ihnen klargeworden sein, daß dieser sehr summarische und unvollständige Lagebericht von der Kirche Westeuropas ein zielgerichtetes Handeln für notwendig hält. Was zu tun ist, ist sicher nicht allein Sache der Bischöfe und der Seelsorger im engen Sinne. Es betrifft jedes Bistum, den Bischof, die Priester, Ordensleute und Laien. Wenn aber sicher ist, daß Seelsorge und Apostolat in der Zukunft eine gemeinsame Sorge der Hierarchie, Laien und Priester sein wird, dann ist auch gemeinsame Überlegung und gemeinsamer Einsatz erfordert. Im kommenden Jahrhundert werden Kirche, Seelsorge und Verantwortung im Apostolat keine bloß klerikale Angelegenheit mehr sein. Meiner Ansicht nach gibt es drei Erfordernisse für einen verantwortbaren Einsatz, nämlich: 1. Versuchen, 2. Forschen und 3. Erfahrungsaustausch, und zwar alle drei auf europäischer Ebene im Dienste einer europäischen Seelsorge und der Weltkirche.

1. Praktische Versuche.

Aus dem Vorausgegangenen möge deutlich geworden sein, daß die Seelsorge notwendig in ein Stadium des Probierens tretens muß. Die Stabilität einer vergangenen Gesellschaftsstruktur ist für immer vorbei. Unser Zusammenleben ist viel komplizierter geworden. Wie man den Menschen in der Masse erreichen könne, das ist heute die Frage; wo man ihm begegnen könne, was seine Gedankenwelt bestimmt, die Wohnungslage oder die Arbeitslage? Nicht umsonst wurde in den letzten Jahren

[8] Prof. Dr. J. Kerkhofs: Europa in de zielsorg (Congres Hoeven, 1963) (Europa in der Seelsorge).

viel geschrieben über die Pfarre, über die Großstadtpfarre. Können wir von dieser Pfarre dieselben Erwartungen hegen wie von der Dorfpfarre, die noch wirklich Gemeinschaft ist? Wie sollen wir die nicht mehr praktizierenden Katholiken beeinflussen, jene, die vor der Kirchentür stehen oder die Kirche schon längst und nach ihrer Meinung für immer verlassen haben? Ergibt sich noch ein Gespräch mit ihnen? Wie stellt sich die Kirche zur Umwanderung und zum Fremdenverkehr? Kann sie ein klein wenig in die Zukunft unseres schnell sich ändernden Gemeinschaftslebens schauen? Versuchen wir damit „Schritt zu halten"?

Um die rechten Normen für die Seelsorge und das Apostolat zu finden, werden wir uns dem gelenkten Versuch zuwenden müssen, der sich auf Wissenschaft und Erfahrung stützt. Solch gelenkte Versuche sind nötig innerhalb und außerhalb der Pfarre, der katholischen Familie und Schule, innerhalb und außerhalb des Rahmens sozialer und karitativer Organisationen. Das ist eine bescheidene, sich selbst vergessende Arbeit, bei der es nicht um Konkurrenz geht, sondern um einfaches Suchen von Wegen zu unseren Mitmenschen.

2. Wissenschaftliche Forschung.

Viel zu viel fehlen der Seelsorge und dem Apostolat die theologischen, soziologischen und sozial-psychologischen Grundlagen. Nach meiner Meinung ist daran viele Apostolats- und Seelsorgearbeit gescheitert. Den Pionieren, den Frontsoldaten fehlt oft die Zeit, sich auf die ganz grundsätzlichen Fragen zu besinnen, die bei Ausführung der Versuche bestimmt wieder auftauchen. Wir haben nur dürftige Ansätze von einer Theologie der Arbeit, der Familie, des Wohlstandes usw. Wir brauchen sie aber. Doch können sie nur gedeihen in enger Zusammenarbeit mit Seelsorge und Apostolat. Dazu bedarf es des ständigen gegenseitigen Austausches und der Befruchtung. Ich bin mir bewußt, daß eine Diözese, ja selbst ein Land nicht die Experten besitzen und freistellen kann, um die Seelsorge- und Apostolatsarbeit wissenschaftlich zu betreuen. Denn eine Freistellung dazu ist nötig. Bei der schnellen Entwicklung unseres Gemeinschaftslebens können Seelsorge und Pastorierung nicht zuwarten, bis der Theologe oder Soziologe die Gebiete erforscht hat, von denen die Rede geht. Das fordert eine Koordinierung der Arbeit.

3. Gegenseitiger Erfahrungsaustausch.

Versuche und Forschung verlangen viele Priester, viel Geduld, Zeit und Geld. Läßt man die Koordinierung außeracht, so ist das ein Luxus. Es ist ein Jammer, wenn immer wieder irgendwo Versuche unternommen werden, die man anderswo bereits gemacht hat, von denen man aber erst viel später zu hören bekommt. Sie wissen doch, daß es tatsächlich so geschieht. Auch ein international Versierter wird höchstens einige bedeutende Versuche kennen, und das mag vielleicht ein Hundertstel der wirklich gemachten Versuche sein. Ich bin der Meinung: in bezug auf gewisse konkrete Gegenstände müsse es zu europäisch geplanten und gelenkten Versuchen kommen. Der Erfahrungsaustausch kann dabei nur von Nutzen sein. Dasselbe gilt von der Forschung, die diese Versuche lenken soll, von der Planung usw. Wer diese Aufgabe übernehmen soll, das ist eine andere Frage. Sicher ist nur, daß es geschehen muß. Meiner Ansicht nach müßten sich die verschiedenen Bischofskonferenzen entschließen, eine kleine europäische Konferenz zu bilden. Das Laienapostolat muß dasselbe tun. Sie müßten dann über ein kleines Sekretariat verfügen, das im Laufe der Zeit wissenschaftliche Mitarbeiter und Berater heranbilden müßte.

ALOIS TAMPIER

Das Interesse an priesterlicher Lebensführung

Mancher Leser überspringt gern das Vorwort eines Buches, er will sofort zum Wesentlichen kommen. Bis er eines Tages glücklicherweise entdeckt, daß nicht jedes Vorwort belanglos ist, sondern für viele Bücher den Schlüssel gibt zum Verständnis und zur gerechten Beurteilung.

Die folgenden Zeilen sind weder von der Länge eines Buches noch beinhalten sie etwas Neues, dessen Unkenntnis dem Überblätternden zum Schaden gereicht. Dennoch möchte ich dieses kleine Vorwort ernst genommen wissen: Fern allem Bescheidenheitsgetue und seinen verdächtigen Nebenabsichten möchte ich voranstellen, daß ich mich sogleich nach der etwas vorschnell gemachten Zusage außerstande sah, das gestellte Thema mit exakter Systematik zu behandeln und als vorbereitendes Studium alles zu lesen, was ein bibliographisches Lexikon der religiösen Literatur zu dieser Frage als lesenswert empfehlen würde. Wenn ich mich von vornherein mit einigen Teilstücken begnüge und hiebei noch dazu die Frage nach den wesentlichsten gedanklichen Beisteuern ungeprüft lasse, dann steht dahinter nicht eine verächtliche Haltung gegenüber sauberer Gründlichkeit, sondern das tröstliche Wissen um die unitas virtutum und um alles, was sich daraus ableiten läßt. Vollendung in *einem* Tugendbereich ist nie isoliert, sondern wird sich nach und nach auf die anderen Tugend- und Lebensbereiche auswirken. So ist die Hoffnung begründet, daß zusammenhanglos scheinende Anregungen doch auf ein größeres Ganzes hinauslaufen können, ähnlich wie ein kurzes musikalisches Motiv oder Thema einen Improvisator an der Orgel zu einer Fuge oder einer sonstigen geschlossenen musikalischen Form inspirieren können.

Priesterliche Lebensführung. Jeder Priester wird aus diesen zwei Worten den oft unbequemen Anruf heraushören, daß es für ihn nicht zwei Lebensformen geben kann, auf der einen Seite den durch die Erfüllung der Berufspflichten geformten Lebensstil und auf der anderen Seite das Privatleben, das keinerlei Beziehung zum ersten zu haben brauchte. Der Priester kann nicht nur sein persönliches Heil durch das Streben nach dieser echten Lebenseinheit wirken, auch das seelsorgliche Wirken für die anderen hat, trotz der objektiv immer wirksamen Kraft der Sakramente und des Wortes Gottes, in so und so vielen Fällen die Einheit von Lehre und Leben des Priesters zur Voraussetzung. Ist diese Auffassung nur uns Priestern als unbedingt gültig anerzogen worden oder ist sie einem Wandel unterworfen? Da die Priester aus den Menschen genommen sind und Menschen bleiben, da bei den ungeheuren Konfliktsmöglichkeiten zwischen menschlicher Gebrechlichkeit und der Forderung an den Priester (um nicht zu sagen Überforderung) es doch sachgerechter erscheinen könnte, zwischen dem Priester in seinem Beruf und dem Priester in seinem Privatleben zu unterscheiden, würde es da die Berufsfreudigkeit nicht mehren, wenn das Junktim etwas gelockert und mehr Raum für die private Sphäre gegeben würde, wobei natürlich damit durchaus nicht Konzessionen moralischer Art gemeint wären? Da in der Literatur sich der Geist einer Zeit widerspiegelt, ist es nicht uninteressant und vielleicht am Thema nicht ganz vorbeigehend, aufzuzeigen, wie in der Literatur ein Wandel der Priestergestalt und ein Wandel der Erwartungen in bezug auf den Priester und die priesterliche Lebensführung festzustellen ist. Dies kann natürlich nur in kurzen Strichen geschehen und nach einem Rückblick in die heidnische Antike soll das katholische Priesterbild in der Literatur unter diesem Aspekt gestreift werden.

Wenn wir über die *Religion der Antike* reden (und der Kürze halber nur der Griechen und Römer), werden wir es nicht tun dürfen mit den idealisierenden Augen Schillers.

Bei der verwirrenden Vielfalt der einheimischen Götter und dem Synkretismus in der späteren Zeit wird sich, so kann man schon aus der Sachlage heraus vermuten, keine Problematik in unserem Sinne ergeben. Weil die meisten Kulte staatlichen Charakter hatten, war auch das Priestertum ein staatlich geregeltes, meist jähriges, bei manchen alten Kulten auch lebenslängliches Amt, vielerorts auch käuflich. Die Erfüllung des kultischen Reglements war die Aufgabe der Priester und nicht mehr. Manchmal verbindet sich mit dem Begriff des Priesters auch der des Sehers. So bei Homer: Kalchas, der griechische Seher und Priester, prophezeit die Länge des Trojanischen Krieges. Auch die Priesterschaft bei der Pythia in Delphi hatte mit der Mantik zu tun. Trotz der Tatsache, daß das griechische Drama aus dem Opferkult des Dionysos entstanden ist, und trotz der Tatsache, daß in den Werken der großen Tragödiendichter Aischylos, Sophokles und Euripides Götter und Göttinnen eingreifen, spielt in der Literatur der alten Griechen der Priester keine tragende Rolle, eher der Seher. Wo im Priestertum die äußere, sachgerechte Erfüllung des kultischen Reglements genügt, brechen keine Konflikte des Priesters auf und keine speziellen Probleme, die anders wären als die Probleme und Konflikte aller Menschen. Mutatis mutandis gilt das Gesagte auch für die Römer. Im römischen Namen für Priester, im Pontifex, klingt zwar das Gleichnishafte seiner Aufgabe, Brückenbauer zu sein zwischen dem Sichtbaren und dem Transzendenten, auf, aber das ist vielleicht doch mehr ein Rückprojizieren einer christlichen Betrachtungsweise. In praxi waren die römischen Pontifices Staatsbeamte, die das Kultische aus Staatsinteresse zu bewahren und zu vollziehen hatten, aber keinerlei Kontrolle über ihre innere Beziehung zu ihrem kultischen Tun kannten. Wie bei den Griechen die aufklärerischen Sophisten den Götterglauben ausgehöhlt hatten, so hatte der mit zunehmender Götterzahl zunehmende Skeptizismus die Römer religiös heimatlos gemacht und den Priestern nur eine utilitaristische Einschätzung aus Staatsräson gebracht, die keine Fragen im Sinne des gestellten Themas aufkommen ließ. Wenn in der Literatur der Antike Priestergestalten aufscheinen, dann sind es nicht Fragen priesterlicher Existenz, die behandelt werden, sondern die Betrachtung bleibt im Objektiven, das heißt, der Priester gehört als solcher wie ein Stück Eigentum seinem Gotte oder seiner Göttin und hat daher auch von der Gottheit Immunitätsprivilegien erlangt. Ein Beispiel aus der Ilias: Der Priester Chryses fleht, da ihm die geraubte Chryseis nicht zurückgegeben wird, zu Apollo um Bestrafung des Räubers seiner Chryseis, und tatsächlich schickt Apollo die Pest in das Heer des Agamemnon. Immerhin ein gesundes Gespür für das Sakrosankte, für die Gottgeweihtheit des Priesters. Der Priester ist sakrosankt nicht aus seinen eigenen Werken, sondern weil die Gottheit ihre Hand auf ihn gelegt und ihn als ihr Eigentum erklärt hat. Der Seher Teiresias im Ödipus des Sophokles hat etwas von der Sicherheit eines alttestamentlichen Propheten in seinem Auftreten. Priester und Seher sind in der Literatur der Antike aus dem Bereich des Subjektiven herausgelöst und stehen im Objektiven ihrer kultischen Pflichten oder eines unmittelbar von der Gottheit eingeraunten Auftrages. Soviel von der Antike.

Es liegt auf der Hand, daß die Gestalt des Priesters oder gar die Frage priesterlicher Lebensführung im *Christentum* erst spät seinen Niederschlag findet. Die ersten drei Jahrhunderte ging es um Sein und Nichtsein, nach dem Edikt von Mailand hatte die Kirche sich zu wehren gegen die Omnipotenz des nun christlich sich gerierenden Staates und noch mehr gegen die Irrlehren im eigenen Schoß. Dann kam die Völkerwanderung . . ., es mußte die Kirche im Abendland erst richtiges Heimatrecht erhalten, bis eine christliche Dichtung lebendig werden konnte. Im Nibelungenlied ist christliche und heidnische Welt noch in buntem Durcheinander. Wohl kommt christliches Kolorit vor, es ist von der Messe die Rede oder von der Vesper, ein Bischof tritt auf und ein Kaplan, aber nirgendwo findet sich ein Eingehen auf

wesentlich Christliches. Ja gerade bei der Gestalt des Kaplans ist die Vermischung von Heidnischem und Christlichem typisch: Eine von den Wasserjungfrauen weissagt Hagen, keiner werde die Heimat wiedersehen außer dem Kaplan des Königs. Hagen stößt nun den Kaplan in die Fluten des Rheins; obwohl der Kaplan nicht schwimmen kann, wird er durch Gottes Hand gerettet. Also wie in der Ilias bei Chryses der Gedanke der Immunität der Priester Gottes.

Die Clerici vagi kreieren die Satire gegen den geistlichen Stand und seine Lebensführung, sie singen ihre Rügelieder gegen den Papst und die römische Kurie nicht minder wie gegen Bischöfe, Prälaten und Mönche. In Schmähgedichten geißeln sie deren Habsucht, Geiz, Unenthaltsamkeit und andere Laster. Doch unterscheiden die Vaganten in ihren Spottliedern wohl zwischen den kirchlichen Einrichtungen und Würden und ihren Trägern, und gerade dadurch stechen sie noch immer ab gegenüber den Schmähschriften, die eine spätere Zeit gegen die Kirche als solche in die Welt schleuderte. Noch mehr als die Vaganten haben die unseligen Kämpfe zwischen Kaiser und Papst eine Verzerrungsliteratur des geistlichen Standes geschaffen, die in den Pamphleten der Reformationszeit ihren Höhepunkt erreichte. Selbst Geister wie Walther von der Vogelweide haben sich, geblendet von der Leidenschaftlichkeit einer politischen Auffassung und, wie es bei der Enge des Horizontes in jenen Tagen geschehen konnte, ohne klare Übersicht über den Lauf der Dinge, zu Ausbrüchen gegen den Papst hinreißen lassen, die durch ihre Maßlosigkeit und Ungerechtigkeit verletzen. Aber Walther von der Vogelweide ist dennoch ein frommer Mensch geblieben, seine Äußerungen sind aus den politischen Verhältnissen zu verstehen. Ähnlich sind die Volksdichtungen der späteren Zeit zu beurteilen, wie zum Beispiel „Die Geschichte des Pfarrers vom Kalenberg". Der Verfasser gibt hier einfach dem Geschmack seiner Zeit für das nicht bloß derb, sondern sogar schmutzig Komische nach und der Neigung zu frivolem Scherz mit Gegenständen der religiösen Verehrung, und zwar in einer recht zynischen Weise. Die alten Holzschnitte zu manchen Szenen würden sich selbst in modernen Magazinen recht prickelnd ausnehmen . . ., und doch braucht man daraus keinen grundsätzlichen Haß und keine grundsätzliche Ablehnung des geistlichen Standes herauszulesen. Wie es einem robusten Menschen durchaus nicht den Appetit verdirbt, wenn ihm das Butterbrot, das er essen will, zu Boden fällt, so haben solche Käuze von Priestergestalten und allerhand anzüglichen Bemerkungen über sie den Leuten durchaus nicht die Frömmigkeit verdorben.

Ein wohltuender Gegensatz zu dieser Literatur der Verzerrung ist *Dante*. In seiner Göttlichen Komödie sind sowohl im Inferno als auch im Purgatorio und im Paradiso Priestergestalten zu treffen. Wie es in der Göttlichen Komödie dem Dichter um die Rückführung von Leben und Gesellschaft in die von Ewigkeit ihnen gesetzte Ordnung geht, so bringt er konkrete Namen von Trägern der Hierarchie, die diese Ordnung verletzten, obwohl sie kraft ihres Berufes diese Ordnung künden und bewahren hätten sollen. Aber niemals spricht Dante im Sinne eines Pamphlets gegen Priester und Bischöfe und Päpste, sondern im Sinne eines Liebenden, der unter den Mißständen in der Kirche leidet und die Kirche auch nach außen hin herrlicher sehen möchte, wie er ja von ihrer inneren Herrlichkeit ohnehin erfaßt ist. Später bildet das Jesuitendrama einen guten Ausgleich gegenüber der Pamphletliteratur. Auch Abraham a Sancta Clara gehört zu den positiven Zeichnern. Wenn er auch gegen die lässige Geistlichkeit zu Felde zieht, so trägt seine Satire nie persönlich verletzenden Charakter.

Ein Wort zu *Calderon:* Er ist der eigentliche Dichter des Katholizismus. In seinen Dramen kommen Priester vor, aber nicht die Person ist wichtig, sondern das Amt. Darum treten nicht nur Priester auf, sondern in mehreren Dramen als Personifikation die Priesterweihe oder der geistliche Arm und die Wirkungen und Segnungen

der Priesterweihe. In dem Drama „Lieb' den Nächsten wie dich selbst" kommt aus der Parabel vom barmherzigen Samariter der jüdische Priester vor, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho den halb Totgeschlagenen daliegen sieht und weiter geht, ohne irgendwie zu helfen. Für Calderon bekommt diese Gestalt des jüdischen Priesters den allegorischen Sinn des Unvermögens des Alten Testamentes, der sündewunden Welt das Heil zu bringen, das alttestamentliche Priestertum ist nur ein Zeichen des Kommenden, der kommenden Wahrheit und Gnadenfülle. So kurz bei Calderon die Aussagen sind, so enthalten sie doch das Gesunde, Wesentliche, Objektive. Bei Calderon lebt noch die unangekränkelte katholische Atmosphäre, das Priestertum steht im Vordergrund, nicht der Priester und nicht, wie der Priester seine Probleme bewältigt.

Die kommende Literatur stellt immer mehr den Priester in den Vordergrund. Je nach der persönlichen Einstellung des Dichters oder Schriftstellers und je nach dem Tiefgang seiner Beobachtungsgabe sind es nur Randdinge oder Randfragen der priesterlichen Lebensführung oder auch wesentliche Fragen der priesterlichen Existenz, die wohlwollend oder in gereizter Gehässigkeit behandelt werden. Um wenigstens einige Namen zu bringen, nennen wir für das *negativ gezeichnete Priesterbild* des Josephinismus, des Liberalismus und der Kulturkampfzeit Conrad Ferdinand Meyer, Viktor von Scheffel und Richard Voß. Um von den österreichischen Verhältnissen zu reden, waren zur Zeit der liberalen Ära Religions- und Gewissensfreiheit beliebte Themen der österreichischen Redner und Schriftsteller, und daher spielte der Priester in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine nicht geringe Rolle. Ferdinand von Saar, Anzengruber, Rosegger machten Priester zu Helden von Romanen und Erzählungen und ereiferten sich gegen die Ehelosigkeit der Geistlichen und ihre Unduldsamkeit. Auch Ebner Eschenbach gehört hieher, besonders mit der Erzählung „Glaubenslos?". Der alte Pfarrer ist ein Feind aller Dialektik, Wissenschaft und Theorie, trägt von Natur aus das Gefühl der echten Religion in sich und ist ein Meister der Menschenliebe und Duldsamkeit wie Lessings Nathan, das Urbild der Humanität. Ebner Eschenbach redet ihr so gern das Wort. Der Pfarrer Hell in Anzengrubers „Der Pfarrer von Kirchfeld" führt die Sache der Aufklärung. Gerade diese sympathisch gezeichnete Gestalt und ihre ins Publikum gesprochenen Predigten von der Unnatürlichkeit des Zölibats und von der Unduldsamkeit der Kirche wirkte beim Erscheinen des Buches und wirkt noch heute bei jenen, denen diese Dinge aus dem Gleichklang der Gesinnung willkommen sind. Peter Roseggers Priester sind in der Regel stupide, unter ihrem Joch seufzende, hartherzige und herrschsüchtige Menschen. Wenn einmal einer mit edlen Zügen ausgestattet ist, dann gehen diese Züge nicht über allgemeine Menschenliebe und Duldsamkeit hinaus.

Neben diesen negativen Zeichnungen gibt es *Priesterbilder, die im Rahmen des gut Bürgerlichen und des Idyllenhaften bleiben* oder in der Schilderung der Priester als origineller, menschlich sehr anziehender Käuze, die einer besonderen Liebhaberei nachgehen, wobei das Eigentliche des Priesterberufes stillschweigend als mehr oder weniger problemlose Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird. Für diese Art nennen wir Mörikes Pfarrhausidyll im „Alten Turmhahn", Annettes von Droste-Hülshoff „Des alten Pfarrers Woche" und Adalbert Stifters „Kalkstein". Aus der neueren Zeit gehört hieher Felix Timmermanns „Der Pfarrer vom blühenden Weinberg", der geradezu eine Weinmystik entwickelt, die schon damit beginnt, daß er die prosaischen Namen Bordeaux, Portwein, Wermut, Mosel usw. in religiöse Poesie taucht und sie benennt mit „Nebenfluß des Jordan", „Lächeln Unserer Lieben Frau", „Tau von himmlischen Gefilden", „Spiegel der Engel" u. a. Ähnlich ist Nicola Lisi in der Chronik eines Dorfpfarrers „Erde, preise den Herrn". Ihr Inhalt ist die Schilderung der katholischen Feste, der Freude an Blumen und Tieren, der

ruhigen Seelsorge, alles in allem eine Idylle, zu der wir kaum einen Zugang finden und die zu sehr das Wagnis des Geistes und das Dynamische des Religiösen vermissen läßt. Irgendwie möchte ich Guareschis „Don Camillo und Peppone" dazunehmen, das Buch vom idyllenhaften Kampf eines katholischen Priesters mit einem kommunistischen Bürgermeister. Vielleicht trifft gerade diese simplifizierende Beurteilung des Buches die simplifizierende Lösung der im Buch behandelten geistigen Auseinandersetzungen. Immerhin noch nach Idylle aussehend, wenn auch mit dem Wetterleuchten des Ringens um seine Gemeinde, die ihm zu entgleiten droht, ist die Gestalt des Pfarrers in „Kirbisch" von Anton Wildgans. Dem Pfarrer vertrauen die Pfarrkinder alle ihre Uhren an, weil er sie alle zu reparieren versteht. Dieses Zutrauen ist dem Pfarrer aber nur ein geringer Trost für das betrübliche Wissen, daß die Uhren leichter zu regulieren sind als die Menschenherzen.

Der Bürgerlichkeit des Priesterbildes sagt Franz Herwigs „Sankt Sebastian vom Wedding" den Kampf an. Dieses Buch, das 1921 erschienen ist, hat sowohl im wirklichen Leben der Priester wie auch in der Priesterliteratur revolutionierend gewirkt. Der Mönch Sebastian, bisher wohlbehütet im friedlichen Garten seines Klosters, erkennt auf einmal aus dem Herrenwort „Siehe, ich sende euch wie Lämmer unter die Wölfe" seinen geistlichen Egoismus, er nimmt das Kleid eines Arbeiters und zieht auf den Wedding, das Elendsviertel Berlins. Um vom literarischen Niederschlag der französischen Innenmission wenigstens einige zu nennen, seien erwähnt „Christus in der Bannmeile" von Pierre Lhande, „Höllenfahrt der Heiligen" von Gilbert Cesbron, „Der Lastträger Gottes" von Bela Just, „Seemannspriester" von Jean Merien, „Der Lumpensammler von Emmaus" und „Die Last der anderen", beide Bücher von Boris Simon.

Als pars pro toto wollen wir von den Dichtern, die sich allgemein *mit wesentlichen Fragen priesterlicher Existenz und priesterlicher Lebensführung beschäftigen*, nur drei Namen anführen, Mauriac, Bernanos und Graham Green und von jedem je ein Werk. In diesen Romanen geht es darum, daß die Lebensführung des Priesters, wenn sie priesterlich ist, bei aller Unvermeidbarkeit eines bürgerlichen oder kosmopolitischen Kolorits im wesentlichen doch ein Kampf mit den Mächten der Finsternis ist. Und die Arbeit der Priester an sich selbst ist eine Erziehung zur Wachsamkeit gegenüber Satan als einer ernst zu nehmenden Realität, aber auch zum Vertrauen, daß es einen Stärkeren als Satan gibt und daß die Bande, mit denen uns Satan gefesselt hält, durch die noch größeren Kräfte der Gnade gelöst werden können. Diese Fragen klingen auf in Mauriacs „Die schwarzen Engel", endend mit der Bekehrung des Mörders Gabriel durch den Einfluß eines heiligmäßigen Priesters, sie scheinen auf in Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers", dessen Größe in der Treue liegt, die ohne Trost ist und dennoch fest bleibt, und schließlich in Graham Greens „Die Kraft und die Herrlichkeit", der Erzählung von einem ruhmlosen Martyrer, einem Schnapspriester, der bei all seiner Sündhaftigkeit doch die Treue gehalten hat.

Um nun aus dem bloß geschichtlichen und literarischen Überblick herauszukommen und den Übergang zur unmittelbaren Aktualität für uns Priester zu finden, sei am Schluß die Frage gestellt, ob es unbedingt ein gutes Zeichen ist, daß in der Literatur so oft Priestergestalten auftreten? Nicht alle antworten mit ja. So zum Beispiel J. L. M. Descalzo in seinem „Bekenntnis eines jungen Priesters", aus dem das folgende zitiert sei: „Warum wohl diese Flut von Priesterromanen? Die Antwort scheint mir klar: Der Priester oder besser das religiöse Problem interessiert, und der Schriftsteller sieht in dem Geistlichen den Menschen, der sich am intensivsten mit der Frage des Glaubens und der Kirche auseinandersetzt. Aber sollte nicht doch Alvarez Miranda mit seiner Ansicht, die er, glaube ich, in der Zeitschrift Revista vertritt, rechthaben, daß hierin ein Zeichen der Irreligiösität der

Zeit liegt? In den glaubensstarken Jahrhunderten war der Priester niemals Gegenstand von Untersuchungen und Analysen. Er interessierte nur in seiner Eigenschaft als Vertreter Gottes, nicht als Mensch an sich. Das Absinken der Religiösität erklärt das Hervortreten der menschlichen Züge des Priesters."

Wenn das stimmt, hatte es dann überhaupt einen Sinn, von der Priester-Literatur zu reden? Wir antworten, daß die katholische Auffassung einem „sowohl als auch" näher steht als einer engherzigen Einseitigkeit. Wenn Romane vielfach der Niederschlag dessen sind, was in breiten Schichten der Menschen gedacht wird, so kann es nutzbringend sein, zu erfahren, welche Anschauung die Menschen von den Priestern haben, welch heimliche Erwartung die Guten in sich tragen, welch heimliche Schadenfreude über schlechte priesterliche Lebensführung die Bösen, um ihre eigenen Schlechtigkeiten damit zu bemänteln. Es kann die negative Gestaltung Anlaß zu einer Gewissenserforschung für die Priester werden, es müssen aber umgekehrt auch die mit guter Tendenz geschriebenen Romane immer mit Wachsamkeit gelesen werden, wie ja auch die gutwilligen Wünsche an die Priester nicht einfach als regula fidei et morum für uns Priester behandelt werden dürfen. Wir werden uns nicht verschließen dem, was aus den Romanen zu lernen ist, den Anregungen und Wünschen, der guten und bösen Kritik, den humorvollen Bemerkungen und den böswilligen, die oft ihr fundamentum in re haben und uns ein wenig den Spiegel vorhalten, aber im *letzten werden uns die Romane nur eine Hilfe, nicht die Hilfe sein.*

Romane werden gute Diagnostiker sein, auch für die priesterliche Lebensführung, aber Diagnostik stellen und Heilen sind zweierlei Dinge. Zur Heilung werden wir immer das über alle -ismen hinweg allzeit gültige Buch der Bücher, die Bibel, lesen. So glücklich auch die Menschen sind, die zu unterscheiden wissen zwischen Priesteramt und priesterlicher Lebensführung und aus dem Auseinanderklaffen der beiden keinen Schaden ziehen, so verständlich muß uns auch die spontane Reaktion derer sein, die dieses Auseinanderklaffen nicht einfach zur Kenntnis nehmen, sondern an uns wenigstens ein ständiges Mühen um die Einheit von Priesteramt und priesterlicher Lebensführung sehen möchten. Das Christentum ist nun einmal nicht in erster Linie ein Lehrgebäude, eine Weltanschauung, die vor allem fähige Dozenten braucht, sondern Christentum ist das Eingreifen des lebendigen Gottes in die Menschheitsgeschichte; nicht ein von Philosophen ausgeklügelter Gottesbegriff steht in seinem Mittelpunkt, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der durch die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn Jesus Christus zu uns gesprochen hat. Und die Moral und die Fragen der Lebensführung sind wieder nicht in erster Linie Sache eines Lehrgebäudes – das kommt erst im nachhinein –, sie sind vielmehr Sache der lebendigen Nachfolge Christi. Wir handeln so, weil Christus so gehandelt und so zu handeln uns aufgetragen hat. Lehrmeister und Lebensmeister sind gleichrangig im Christentum. Weil das oberste Gesetz für die priesterliche Lebensführung Christus ist, darum müssen alle Fragen letztlich von dort her ihre Antwort erfahren. Und gerade darum ist für unsere priesterliche Existenz alle Literatur Sekundärliteratur im Vergleich zur Bibel. Ignorantia scripturarum ignorantia Christi, dieser Gedanke, im österreichischen Klerusblatt vom 7. März 1964 von P. Igo Mayr ausgeführt, adressiert an die Laien, ist a potiori für uns Priester gültig.

Daß die gute priesterliche Lebensführung einen der größten *Aktivposten für die seelsorgliche Wirksamkeit* darstellt, ist wohl allen einsichtig. Es ist keine neue Erkenntnis, die Fruchtbarkeit im geistlichen Leben besteht aber darin, daß wir uns das gute Alte immer wieder neu sagen lassen. Weil das Reich Gottes einer Perle gleicht, oder sagen wir einem Kristall, der das Licht in immer neuen Formen und Farben bricht (nüchtern: in immer neuen Aspekten, Nutzanwendungen, Erkenntnissen für das Leben), darum muß die Überprüfung unserer priesterlichen Lebensführung

immer wieder neu geschehen. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist uns Menschen etwas Wundersames zuteil geworden. Die Frage, deren Beantwortung ex parte hominis immer nur ein Wunschtraum bleiben hätte müssen, nämlich die Frage: Wie würde Gott sprechen, wenn er sich in unsere menschliche Lage hineindächte, wie würde Gott handeln, wenn er an unserer Stelle wäre, die Beantwortung dieser Frage ist aus dem Reich der Wünsche und menschlichen Sehnsüchte herausgetreten in das Stadium der Wirklichkeit. In Jesus Christus wissen wir, wie Gott spräche und handelte, denn Jesus ist der Abglanz des Vaters. Wenn in Jesus Christus bei Wahrung der Unüberschreitbarkeit der analogia entis die Begegnung mit Gott auf die uns Menschen faßbarste Weise erfolgt ist und die Sehnsucht des Menschen nach der Erkenntnis Gottes durch das Wort des Herrn, daß, wer Ihn sähe, auch den Vater sähe, auf die unserer Menschennatur entsprechendste Weise erfüllt worden ist, dann kann weiterhin in ähnlicher Weise gesagt werden: Die Begegnung mit Christus erfolgt für viele Menschen am faßbarsten durch die Begegnung mit Christen, die es in Wahrheit sind. Das ist kein Tipfehler, daß etwa statt Priester versehentlich Christen in die Schreibmaschine kam. Denn der Unterschied zwischen einem Christen und Nichtchristen, einem Getauften und Ungetauften ist größer als zwischen einem Christen und einem Priester. Der Anruf, die Gestalt Christi aus seiner Lebensführung für die anderen sichtbar werden zu lassen, liegt in der Taufe begründet. Daß er für den Priester aus einem doppelten Grunde gilt, braucht keiner Ausführung. Wenn nun Christus seine Wirksamkeit auf alle konkreten geistigen und leiblichen Lebensbedingungen der Menschen seines Landes und seiner Zeit abstimmte, ohne daß dabei das allgemein Gültige zu kurz gekommen wäre, so muß, da die priesterliche Lebensführung als solche schon eine indirekte Verkündigung ist, das seelsorgliche Wirken des Priesters auch die Lebensformen des modernen Menschen ins Kalkül ziehen.

Nehmen wir etwas für den heutigen Menschen Bezeichnendes heraus, die *Okkupation durch die Technik*. Und denken wir bei Technik nicht bloß an Maschinen und Geräte, sondern auch an Apparate im übertragenen Sinn, an die sich immer mehr verästelnden Gesetze und Verordnungen, an die wie in Zellenteilung sich mehrenden Ämter, an die notwendig zunehmende Spezialisierung und Teamworkmethode, an die Kommunikationsmittel, die sich für die Bewältigung des modernen Lebens anbieten, dann heißt es für uns Christen und besonders für uns Priester, die aequanimitas zwischen zwei Extremen zu bewahren. Das erste Extrem, das wir vermeiden müssen, heißt *Verachtung*. Niemals Verächter sein! Menschenverächter sind der diametrale Gegensatz zum Christen. Menschenverächter sind bar jeder Einfühlungsgabe, jeder Hochachtung vor fremder Eigenart, jedes Gemeinschaftssinnes. Wenn auch nicht im gleichen Grad, fehlt es an den genannten Werten auch den Verächtern der Technik, den Verächtern der Hebel und Schalter und Druckknöpfe im wörtlichen wie übertragenen Sinn. Das andere Extrem, in das wir gleichfalls nicht fallen dürfen, heißt *Verabsolutierung*. Technik bringt Herrschaft über die irdischen Kräfte und Güter, räumt irdische Hemmnisse und Unannehmlichkeiten beiseite, entfernt die Entfernungen, zeitigt das Unzeitige, entschmerzt die Schmerzen, aber wehe, wenn sich der Mensch von ihr entmenschen läßt. In dieser Bedrohung nach beiden Extremen hin schauen die Menschen auf den Priester.

Er braucht sich nicht hochzuzüchten zu einem Tausendsassa in technicis, um den modernen Menschen, besonders den Jugendlichen zu imponieren, wohl aber wollen sie spüren, daß die Welt der Technik vom Priester liebend bejaht und im Rahmen des Notwendigen und Möglichen auch von ihm gelebt wird. Was sie aber noch viel mehr am Priester finden sollen, ist dies, daß der Priester in der gleichen Welt, in der sie gemeinsam leben, Herz und Seele nicht verloren hat. Und dies wollen sie am Priester finden: Daß in der gleichen Welt, in der Kosmonauten von dem

im Weltraum nicht gefundenen Gott reden, die Priester aus dem Glauben leben, daß Gott ein Geist ist und daß sein Reich nicht mit äußerem Gepränge kommt, sondern in uns ist.

Ist es Flucht vor einem klaren Konzept, wenn hier die Frage gar nicht aufgerollt wird, ob Auto oder nicht, welche Autotype und welche nicht, ob Fernsehapparat oder nicht, welcher Wohnungskomfort und welcher nicht? Um der menschlichen Gebrechlichkeit willen werden vielleicht gelegentlich auch darüber Bestimmungen notwendig sein. Aber das Ziel ist, darüber keine anderen Bestimmungen zu brauchen, als was die Rücksicht auf die Schwachen, die Förderung für die Seelsorge, das bessere Verkünden-Können anrät. Nicht weinerliche Askese, nicht kindische Verliebtheit! *Die Liebe zu Christus und den Seinen bleibt die sicherste Formkraft für die priesterliche Lebensführung.*

FRITZ HOFFMANN

Fundamentaltheologische Erwägungen zur Enzyklika Pacem in terris[1]

Ist es erlaubt, an einem Papstwort so jungen Datums eine „Grundlagen-Untersuchung" vorzunehmen? Das Placet zu solchem Tun wird uns von höchster Stelle gegeben. Der Papst sagte in dieser seiner letzten Enzyklika: „Es genügt nicht, vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geiste des Evangeliums zu beleben." Dann heißt es weiter, daß auch der beste Christ keinen Einfluß auf die Welt haben kann, „wenn er nicht über reiches Wissen, technisches Können und berufliche Erfahrung verfügt". Eine Gemeinschaft, die ein ausgesprochen wissenschaftliches Ziel hat, muß in einer wissenschaftlichen Durchdringung und Erläuterung eines Dokumentes wie der vorliegenden Enzyklika geradezu eine Pflicht erblicken. Sie führt uns nicht nur in ein tieferes Verständnis des Papstwortes, sondern befähigt uns zur rechten Ausführung der darin gegebenen Weisungen. Wir wollen unsere Untersuchung nach drei Gesichtspunkten durchführen.

1. Wir stellen die in der Enzyklika gebrauchten wichtigsten Termini zusammen (Materialobjekt).
2. Wir fragen nach der Sinngebung und dem Formungsprinzip, denen die Anwendung der Begriffe, die Ausführungen der Gedanken unterliegen (Formalprinzip).
3. Wir verdeutlichen uns das Ziel des Rundschreibens (causa finalis).

1. Auffallend ist der überwiegende Gebrauch philosophischer Begriffe, so daß man eigentlich von einer philosophischen Enzyklika sprechen könnte. Den Ausgangspunkt bildet der Begriff der *Ordnung*. Ausgehend von der Ordnung im Kosmos und der Ordnung im Menschen, von denen jede jeweils anderer Natur ist, wird im ersten Teil die Ordnung unter den Menschen behandelt. Die Bedeutung des Begriffes der Ordnung ist diejenige der aristotelisch-thomistischen Philosophie und beruht auf der grundsätzlichen Gleichung: Esse et bonum convertuntur. Die Gutheit

[1] Rede des Rektors des Philosophisch-Theologischen Studiums in Erfurt, gehalten zur Feier des Bonifatiusfestes im Juni 1963. Benützt wurde der Text: „Pacem in terris", Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Enzyklika Papst Johannes' XXIII. vom Gründonnerstag, 11. April 1963. Vatikanische Polyglott-Druckerei 1963. Herausgegeben von der Katholischen Nachrichtenagentur Bonn. Die in Klammern angegebenen Ziffern geben jeweils die Seite des Textes der Enzyklika an.

und Vollkommenheit der Dinge beruht nach Thomas nicht nur auf den ihnen zugehörenden Eigenschaften, sondern auch auf der Ordnung, die ein Ding zum anderen hat[2]. Die gewissenhafte Beobachtung der von Gott festgesetzten Ordnung ist nach den ersten Worten der Enzyklika die Grundlage für den Frieden, „nach dem alle Menschen zu jeder Zeit sehnlichst verlangten". „Diese Ordnung wird vom Menschen aus den Fortschritten der Wissenschaft und den Erfindungen der Technik deutlich ersehen." Zugleich erkennen wir, daß „dem Menschen eine solche Würde eigen ist, daß er diese Ordnung entdecken . . . kann".

Damit sind wir bei dem nächsten Begriff, dem der menschlichen *Person*, in der die Würde des Menschen ihren Grund hat. Die Personwürde des Menschen wird dabei nicht etwa aus der von Scheler begründeten Wertethik hergeleitet, sondern mit Hilfe des aristotelischen Naturbegriffes aus dem Wesen des Menschen. Den Anstoß für die im Rundschreiben wiederholte Verwendung des Person-Begriffes („Würde der menschlichen Person") hat jedoch höchst sicher die Wertphilosophie gegeben; denn erstens ist innerhalb der Theologie der Personbegriff ein Element der Trinitätslehre und der Christologie, zweitens entstammt der heute gebräuchliche Begriff des personalen Wertes nicht der aristotelisch-thomistischen Psychologie und Menschenlehre, wenn sich auch „personale Werte" aus der Lehre des heiligen Thomas über den Menschen begründen lassen, wie es die Enzyklika tut. Der Mensch „hat eine *Natur*, die mit Verstand und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen" (7). Auf dieser Natur des Menschen beruht die Unverletzlichkeit seiner Personwürde. Diese ist geradezu ein Prinzip der Ordnung unter den Menschen. „Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und nutzbringend sein soll, muß das *Prinzip* zugrunde liegen, daß jeder Mensch das Verfügungsrecht über seine Person hat" (7). Über Aristoteles und Thomas hinaus begegnet uns in diesem Satz eine philosophische Wertung des Menschen, die ihn als handelndes Wesen und als Mittelpunkt menschlicher Handlungen sieht, das heißt als sittliches Wesen.

Wer denkt dabei nicht an die ethisch formulierte Menschenlehre des Philosophen von Königsberg: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel behandelst." Kant wollte mit dem kategorischen Imperativ eine Ethik begründen, die für alle Zeiten und für jedes vernunftbegabte Wesen Gültigkeit besitzt, eine Ethik, die aus „reiner Vernunft" entwickelt, sich auf dem Prinzip der Freiheit erhebt. Nach den Worten des Papstes ergeben sich die Rechte und Pflichten aus der Natur des Menschen, die durch Vernünftigkeit und Freiheit bestimmt sind. Darum sind diese Rechte und Pflichten unabhängig von den sich wandelnden Umständen. „Weil sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie in keiner Weise veräußert werden" (7). Man möge nicht Anstoß nehmen, daß hier im Zusammenhang mit dem Papstwort der kategorische Imperativ zitiert wird. Das Kant-Bild hat in der Geschichte der neueren Zeit einen entscheidenden Wandel erfahren. Die Kritik an der Philosophie Kants hat sich auf zwei Gegenstände konzentriert: Die Antinomienlehre und den wissenschaftlichen Charakter der klassischen Metaphysik[3]. Daß angesichts der grundsätzlichen Erkenntniskritik, die in der Antinomienlehre und der Ablehnung der klassischen Metaphysik ihren Höhepunkt erreicht, bei Kant dennoch die Idee Gottes und das Prinzip des Menschen als eines moralischen Wesens stehenbleibt, ist das Erstaunliche in dieser Philosophie, die die Menschen des folgenden Jahrhunderts so entscheidend beeinflußt hat. In der

[2] Thomas, De pot. q. 7 a. 9.
[3] Vgl. J. Maréchal, Le Point de Départ de la Métaphysik Cah. 5: Le Thomisme devant la Philosophie critique. Paris 1949, 570.

Ableitung dieser Ideen aus „reiner Vernunft", die sich nur im grundsätzlichen Vertrauen auf die menschliche Vernunft als einer ursprünglichen Kraft des Geistes und der Sittlichkeit vollziehen läßt, begegnen wir wiederum einem Begriff der traditionellen Metaphysik, der bei Kant freilich vom Schema der transzendentalen Philosophie aufgesogen wurde: Der Begriff der recta ratio, der rechten Vernunft. Die Enzyklika ist in ihren Worten über die Würde und Freiheit des Menschen, über die Rechte und Pflichten, die sich aus der Natur der menschlichen Person wie der Gemeinschaft ergeben (17), immer wieder ein Appell an die Vernunft. Dies setzt voraus, daß sich die Vernunft der einzelnen der recta ratio zu öffnen vermag.

Der Begriff der *recta ratio* war der Scholastik wohl vertraut und findet sich fast bei sämtlichen Autoren. Der heilige Thomas setzt sie mit der Klugheit gleich: Die Klugheit ist die recta ratio im Hinblick auf das Handeln[4]. Darum gehört nach Thomas zur Klugheit die rechte Hinordnung zu den naturgegebenen Zielen; das bedeutet eine moralische Tugend, die das Strebevermögen des Menschen ordnet[5]. Aus dieser Philosophie der recta ratio und der Klugheit muß das Papstwort verstanden werden, das die recta ratio als Maßstab für die staatliche Ordnung herausstellt: „Da die staatliche Ordnung von der Ordnung der geistigen Dinge gefordert wird und von Gott ausgeht, können weder erlassene Gesetze noch erteilte Vollmachten die Staatsbürger verpflichten, wenn die Staatslenker gegen diese Ordnung und deshalb gegen Gottes Willen Gesetze erlassen oder etwas vorschreiben; denn man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Act. Ap. 5, 29); in diesem Falle wird die Autorität sogar ganz hinfällig und zum Mißbrauch der Gewalt, wie der heilige Thomas von Aquin lehrt: „Zum zweiten ist zu sagen, daß das menschliche Gesetz nur insoweit die Beschaffenheit eines Gesetzes hat, als es der *rechten Vernunft* gemäß ist; und demzufolge ist es offenbar, daß es vom ewigen Gesetz abgeleitet wird. Insofern es aber von der Vernunft abweicht, wird es als ungerechtes Gesetz bezeichnet, und es hat nicht die Beschaffenheit eines Gesetzes, sondern eher die einer Gewalttätigkeit[6]."

Es ist der Vernunft gegeben, die Natur des Menschen zu erkennen. Diese hat eine allen Rassen, Gesellschaftsständen und Geschlechtern gleicherweise zueigene *Würde*, auf der die *Rechte der menschlichen Person* beruhen: das Recht auf Leben, auf Arbeit, auf Ehre, auf Gemeinschaftsbildung, auf Freiheit in der Wahl des Standes und Berufes und aller sonstigen Lebensumstände, wenn diese nicht dem Naturrecht und dem naturrechtlichen Gemeinwohl widersprechen. Zu den Freiheitsrechten gehört auch das Recht auf Gottesverehrung. Die Blutzeugen sind nicht nur Helden des Glaubens, sondern auch solche der Freiheit, der höchsten menschlichen Freiheit. Johannes XXIII. zitierte ein Wort seines Vorgängers, Leo XIII., zu dieser Sache: „Diese wahre und der Söhne Gottes würdige Freiheit, welche die Würde der menschlichen Person in vornehmster Weise schützt, ist größer als alle Gewalt und alles Unrecht; sie ist der Kirche immer erwünscht und besonders teuer. Diese Art von Freiheit haben die Apostel ständig für sich in Anspruch genommen, die Apologeten in den Schriften unverbrüchlich gemacht, die Martyrer in unermeßlicher Zahl durch ihr Blut geheiligt[7]."

Der Papst fügt hier das natürliche Prinzip der Freiheit mit dem Glaubensgeheimnis des christlichen Martyriums zu einem harmonischen Ganzen. Leitmotiv bleibt dabei die Freiheit. Die Glaubensfreiheit ist ein Teil von ihr. Der Martyrer ist vor

---

[4] Thomas, S. th. I II q. 57 a. 4.
[5] Ohne Klugheit gibt es keine Tugend. Wörtlich: S. th. I II q. 58 a. 4. Und: Ohne moralische Tugend gibt es keine Klugheit. Ebd. a. 5.
[6] S. th. I II q. 93 a. 3 ad 3.
[7] Enzyklika Libertas praestantissimum. Acta Leonis XIII, VIII, 1888, 237 f.

der Welt ein Zeuge der höchsten Freiheit. In einer ähnlichen Weise fügt der Papst am Anfang seiner Ausführungen die natürliche und die übernatürliche Würde des Menschen zu einem Ganzen. Wir sahen bereits: Aus der Natur des Menschen als eines geistig erkennenden und geistig strebenden Wesens ergibt sich seine Würde als Person. Diese besitzt unveräußerliche Rechte und Pflichten. Dann fährt die Enzyklika fort: „Wenn wir die Würde der menschlichen Person aus den Offenbarungswahrheiten betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen. Denn die Menschen sind ja durch das Blut Christi erlöst, durch die göttliche Gnade Söhne und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt" (7).

Die Natur des Menschen ist aber nicht nur individuell, sondern wesentlich gemeinschaftsbezogen. So finden wir auch in der Darstellung der Rechte und Pflichten der *staatlichen Gemeinschaft* die philosophischen Begriffe wieder, die bereits die Rechte und Pflichten des einzelnen Menschen begründeten: den Begriff der Ordnung, das heißt einer sittlichen Ordnung, die sich auf der *Natur* der Gemeinschaft als Gemeinschaft von Menschen erhebt; damit also auch den Begriff der Natur; den Begriff der recta ratio, der rechten Vernunft. Mit der Anerkennung der staatlichen Autorität wird zugleich ganz konkret deren dienender Charakter und deren Bindung an ihre Aufgabe ausgesprochen: „Die Existenzberechtigung aller öffentlichen Gewalt ruht aber in der Verwirklichung des Gemeinwohls, das nur unter Berücksichtigung seiner wesentlichen Voraussetzungen wie der gegebenen zeitlichen Verhältnisse erreicht werden kann" (17). Man beachte in diesem Satz die zwei Vorbedingungen für das Gemeinwohl: die „zeitlichen Verhältnisse" und die „wesentlichen Voraussetzungen". Der Papst wollte einem opportunistischen Mißverständnis seines Wortes vorbeugen und fügt darum hinzu: „Gewiß bestimmt sich das Gemeinwohl auch aus den besonderen Eigenschaften eines jeden Volkes; doch bilden diese keineswegs dessen ausschließlichen Inhalt. Denn weil es wesentlich mit der Menschennatur zusammenhängt, kann es als solches nicht doktrinär oder gar historisch bestimmt werden, sondern muß immer die ganze menschliche Person unter dem Blickpunkt ihrer innersten Natur und Aufgabe berücksichtigen" (17).

Übrigens knüpfte Johannes XXIII. mit diesen Sätzen an Ausführungen an, die sein Vorgänger Pius XI. in der seinerzeit aktuellsten Enzyklika „Mit brennender Sorge" den nationalsozialistischen Verächtern des Naturgesetzes und der Naturrechte des Menschen vorhielt.

2. Im Vergleich zu jener Enzyklika, die in eine ähnlich große Not der Zeit hineingesprochen war, ist das Rundschreiben Johannes' XXIII. viel zurückhaltender in der Kritik, viel stärker den neuen Phänomenen der menschlichen Entwicklung zugewandt. Mehrmals spricht der Papst von den *„Zeichen der Zeit"*. Wir sind gewohnt, dieses Wort im Anschluß an seinen apokalyptischen Gebrauch in der Heiligen Schrift[8] in einem prophetisch-apokalyptischen Sinne zu deuten als Zeichen des Zornes und des Gerichtes. Dies trifft den Gebrauch dieses Terminus in der Enzyklika ganz und gar nicht. Vielmehr wollte der Papst auf Vorgänge in der Entwicklung der Menschheit hinweisen, an denen die Kirche heute nicht vorübergehen darf. Es sind dies im einzelnen: der soziale Aufstieg der Arbeiterklasse; die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben, die einem erwachenden Verständnis für die Menschenwürde der Frau gefolgt ist – mit Recht fordert die Frau, „daß sie sowohl im häuslichen Leben wie im Staat Rechte und Pflichten hat, die der Würde der menschlichen Person entsprechen" (14) –; der Kampf gegen die Rassendiskriminierung; die Gleichberechtigung der Bürger in der politischen Gemeinschaft und der Völker und Rassen untereinander (14; 22; 33; 37). All diese neuen Er-

[8] Mt 24, 32; Mk 13, 4 u. 28 ff.; Lk 21, 7; 20 ff.

kenntnisse und die aus ihnen gezogenen Folgerungen wurden vorbereitet durch die immer weiter verbreitete Lehre, „daß alle Menschen durch die Würde ihrer Natur unter sich gleich seien" (14). Der Papst wertet diese Fortschritte der Menschheit auf dem Wege tieferer Erkenntnisse der menschlichen Natur auch positiv für den Gottesglauben: „Und dadurch, daß das staatsbürgerliche Gefüge auf Rechten und Pflichten aufgebaut ist, erkennen dann die Menschen sofort deutlich und werden sich bewußt, daß sie Glieder einer Gesellschaftsordnung sind. Sie entdecken hier die geistigen Werte, nämlich was Wahrheit, was Gerechtigkeit, was Liebe und was Freiheit ist. Doch nicht genug! Denn auf diesem Wege kommen die Menschen dazu, den wahren Gott besser zu erkennen, der die Menschennatur überragt und Person ist. Deshalb halten sie die Beziehungen zu Gott für das Fundament ihres Lebens, das in ihrem Innern lebt und sie mit den übrigen Menschen verbindet" (14–15).

„*Zeichen der Zeit*", die die Kirche liebevoll beachten sollte, sind die Bestrebungen zur weltweiten Vereinigung der Völker (37), zur Sicherung der Bürgerrechte in der Demokratie – einer Staatsform, die bereits Leo XIII. gegenüber dem Vorwurf der politischen und gesellschaftlichen Illegitimität in Schutz genommen hatte.

Zu den Zeichen der Zeit gehören die Fortschritte in den Wissenschaften und Erfindungen (5 und 33) und schließlich das allseitige Verlangen nach einem weltweiten Frieden. Der Papst äußerte auch freimütig, daß viele dieser Neuerungen und Fortschritte entweder ohne Mitwirkung christlicher Kräfte vollzogen oder zwar von Christen vorangetrieben, aber außerhalb des christlichen Glaubens zur Verwirklichung gekommen seien: „In den Völkern mit alter christlicher Kultur weisen gegenwärtig die profanen Einrichtungen eingestandenermaßen einen hohen Grad wissenschaftlich-technischen Fortschritts auf und verfügen über einen Reichtum von Vorrichtungen zur Verwirklichung aller möglichen Ziele; aber vom christlichen Hauch und Antrieb sind sie oft wenig durchdrungen" (39). Den Grund für diesen Gegensatz sah der Papst in einem Auseinanderstreben von Geist und Charakter, von Glaube und Leben, von wissenschaftlicher und religiöser Bildung. Überwunden werden kann diese Krise nicht durch eine Verdammung des technischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts, sondern durch einen Fortschritt in der religiösen Bildung, die jene „Zeichen der Zeit", zu denen auch die Beziehungen zwischen Katholiken und andersgläubigen Christen wie auch zu den Nichtchristen gehören, aus der Kraft des religiösen Lebens und der übernatürlichen Liebe zu verstehen vermag.

Der Papst sieht in den von ihm genannten und so optimistisch bewerteten Zeitzeichen den *Anruf der Stunde Gottes*. Die ganze Enzyklika gewinnt von dieser Sicht her ihre religiöse Kraft. Der καιρός-Begriff des Evangeliums liegt hier zugrunde, der in den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes vorwiegend die von Gott gegebene Möglichkeit (sachlich) – so Hb. 11, 15 – oder häufiger noch den für Gottes Handeln mit den Menschen gesetzten Zeitpunkt – so meist im Alten Testament – und schließlich den entscheidenden Zeitpunkt für Gottes Gnade[9] und für Gottes Gericht[10] besagt[11]. Der endzeitliche und apokalyptisch-parusiehafte Charakter des καιρός-Begriffes ist erst eine Spätbedeutung, die unter dem Einfluß seiner Verwendung in der Septuaginta an Boden gewann. Der bisher gewohnte Gebrauch des deutschen Ausdruckes „Zeichen der Zeit" entspricht eher diesem parusiehaften, endzeitlichen καιρός-Begriff. Die Gerichtswarnung, die Androhung des Gottesgerichtes ist freilich auch mit dem καιρός-Begriff verbunden, wie er in

[9] Apg 24, 25; Lk 19, 44; 12, 54 u. 56; aufrüttelnd in Mk 1, 15.
[10] Lk 21, 8; 1 Petr 5, 6; Apk 1, 3 u. a.
[11] Vgl. G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T. III, 459–463.

der Gerichtsdrohung von Lk 12, 56,[12] gebraucht wird, die Christus gegen die Volksscharen erhebt, die ihren καιρός nicht erkennen.

Der καιρός-Begriff, die Idee der von Gott und für Gottes Walten gesetzten Stunde ist sicher das *Formprinzip dieser Enzyklika*, aus dem sie ihre Aktualität erhält, zugleich aber auch ihre religiöse Weihe. Aus dieser Sicht heraus bleibt das Papstwort „Pacem in terris" ein religiöses Wort, ein Wort des Glaubens, mögen auch vorwiegend philosophische Begriffe gleichsam als Material verwendet worden sein. Angesichts des Ausmaßes der philosophischen Aussagen ist die Frage nach dem religiösen Ursprung des Papstwortes durchaus sinnvoll. Das Wort der Kirche ist nun einmal gemeinhin Wort des Glaubens und nicht der Philosophie. Die Kirche hat in philosophischen Fragen immer nur aus Glaubensmotiven gesprochen, so in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis. Auch das Bedenken, daß philosophische Begriffe viel leichter der Gefahr der Umdeutung durch verschiedene Systeme und Weltanschauungen ausgesetzt sind – denken wir etwa an den Naturbegriff, an den Begriff des ordo, der recta ratio –, darf nicht verschwiegen werden. Theologische Lehren lassen sich auf Grund jahrhundertelanger Erfahrung des theologischen Gespräches zwischen Lehrrichtungen und Konfessionen und in Konsequenz des viel stärker ausgeprägten Bekenntnischarakters ihrer Thesen schärfer abgrenzen und erfordern dies geradezu.

Die Antwort zu diesen Überlegungen gibt uns die Enzyklika selbst, in ihrer Form und in ihrem Inhalt. Der Form nach ist und bleibt sie ein Wort der vom Heiligen Geist erleuchteten Kirche, von der höchsten Lehrautorität vorgetragen. Daher bestimmt auch die Kirche die Auslegungsregel. Aber auch im Inhalt zieht die Enzyklika immer die Linie von der natürlichen Erkenntnis zu derjenigen des Glaubens durch (7), von der natürlichen Würde und Freiheit zu der des erlösten Gotteskindes (7 und 8); die natürlichen Pflichten sollen mit denen des Glaubens eine harmonische Verbindung eingehen (39). Die natürlichen Bemühungen um den Frieden endlich werden geheiligt und finden nur dann ihre Verwirklichung, wenn der göttliche Friedensfürst nicht von dieser Erde verbannt wird. Menschliche Kraft allein vermag nicht zum Ziele zu führen (43). Ferner hat der Begriff der recta ratio nicht einen intellektiv-ontologischen Inhalt, so daß die „Philosophie" der Enzyklika auf den moralischen Optimismus der Aufklärungsphilosophie hinausliefe: Erkenne nur die Natur und ihre Gutheit, dann wirst du auch dein Handeln danach einrichten. Vielmehr hat der Begriff der recta ratio eine zutiefst ethische Bedeutung, wie sie in der anfangs dargelegten Lehre des heiligen Thomas aufgezeigt wurde. Zur Tugend gehört die Klugheit. Wahre Klugheit ist nicht zu finden ohne Tugend[13], weil auf dem Gebiete des moralischen Handelns durch die Verletzung auch nur einer Pflicht die ganze Moralität der Handlung in Frage gestellt wird. Schon Thomas wußte darum, daß in jeder sittlichen Handlung die Entscheidung über das gute Wollen als solches fällt, während in der Technik, Wirtschaft und dergleichen[14], im rein praktischen Handeln ein Fehler noch lange nicht alle Dinge oder Werke zunichte macht[15]. Von dieser Klugheitslehre aus soll das rechte Urteil denen kommen, die ins „Gespräch mit der Welt" treten. Der Papst sagte: „Das Urteil jedoch, ob man jetzt schon so weit gekommen sei oder nicht, die Entscheidung, mit welchen Mitteln man wahren Nutzen im sozialen und im wirtschaftlichen Bereich, in dem der Lehrmeinungen oder auch der öffentlichen Verwaltungen erreichen könne, dieses Urteil steht allein der Klugheit zu, der

[12] „Ihr Heuchler! Die Zeichen an Himmel und Erde wißt ihr zu deuten. Wie kommt es, daß ihr die gegenwärtige Zeit nicht versteht?"
[13] Vgl. auch III. Sent. d. 33 q. 1 a. 1, 2c (ed. Moos, 1020 f.)
[14] S. th. I II q. 65 a. 1 ad 4.
[15] Thomas unterscheidet factibilia und agibilia.

Leiterin aller menschlichen Eigenschaften, von denen das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft bestimmt wird" (41).

3. Auffallend bleibt trotz allem die Sparsamkeit der religiösen Motive, der aus dem Glauben gesprochenen Worte. Doch gibt es gerade dafür eine entscheidende Erklärung. Sie soll im 3. Teil dieser Untersuchung zu Worte kommen und läßt sich in ganz wenige Worte fassen. Sie liegt in der zutiefst *pastoralen Zielsetzung* dieses Papstwortes.

Johannes XXIII. war eine pastorale Priesterpersönlichkeit, Pontifex, Brückenbauer im wahrsten Sinne des Wortes. Und in diesem Streben von einer großen Lauterkeit. Er wollte mit seinem Wort alle Menschen in der Welt erreichen, wie er es ausdrücklich im Grußwort und im abschließenden Segensgebet der Enzyklika betont. Er sah nach seinem ersten Wort am Tage seiner Krönung seine vornehmste Aufgabe im Hirtenamt. Man dürfte eigentlich diese Enzyklika nicht lesen, ohne den Klang seiner kraftvollen und klugen Stimme in jedem Wort zu vernehmen. Die moderne Technik setzt uns dazu in den Stand, diese Stimme uns auch bei solchen Worten leicht vorzustellen, die wir nicht mehr unmittelbar von ihm vernehmen können. Wir wissen, wie diese Stimme auch in sparsamen Worten das Entscheidende zu sagen vermochte. Sie gibt uns in diesem Rundschreiben, nachdem den Brüdern und Schwestern, die guten Willens sind, alles gesagt ist, was sie verstehen können und was der Welt zum Heile dient, auch den Ort an, wo dieses Heil letztlich zu finden ist. Jedoch dieses letzte Wort des Glaubens wird nicht im Ton des Tadels oder der Warnung gesagt, sondern als Antwort auf die Frage der Menschen vor den Toren der Kirche. Der verstorbene Papst sah mit seinem Hirtenauge eine Menschheit, die die Kirche nach dem Wege des Heils fragt. Von diesem Bild, das sich wohl in seiner jahrzehntelangen kirchenpolitischen Tätigkeit ständig deutlicher abzeichnete, empfing er sicher auch den entscheidenden Impuls für die Einberufung des Konzils und für dessen alles bestimmende Aufgabe, einer fragenden Menschheit die Antwort des Heils zu geben.

Über die Einhebung der Kirchenbeiträge wird bei Klerus und Laien zur Zeit viel diskutiert. Wir bringen zu diesem Thema die Stellungnahme eines Priesters und eines Laien, um zur Klärung der Sachlage einen Beitrag zu liefern. (D. R.)

FRANZ RAMLER

Kirchenbeitragseinhebung in Österreich durch den Staat oder durch die Kirche?

In letzter Zeit ist in Österreich häufig die Forderung erhoben worden, daß man die Einhebung der Kirchenbeiträge dem Staat überantworten solle, um den diversen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, die sich aus der derzeitigen Form der Einhebung durch die Kirche selbst ergeben. Unter diesen Schwierigkeiten wurden besonders die zahlreichen Austritte erwähnt, die angeblich wegen des Kirchenbeitrages erfolgt sein sollen.

Was diese Austritte betrifft, so ist einerseits festzustellen, daß zum Beispiel die Amtliche Wiener Statistik der letzten 50 Jahre zeigt, daß die Kirchenaustritte kein Charakteristikum unserer Tage sind, sondern daß es schon in der Monarchie eine spürbare Austrittsbewegung gegeben hat und daß die gegenwärtigen Austrittsziffern unter dem „langjährigen Durchschnitt" liegen. Anderseits wird wohl auch festgehalten werden müssen, daß für die Austritte, die „wegen" des Kirchenbei-

trages erfolgen, dieser in den meisten Fällen nur der Anlaß, aber nicht der tiefste Grund sein dürfte. Es ist zu hoffen, daß die vom Institut für kirchliche Sozialforschung zur Zeit bearbeitete Untersuchung über die Kirchenaustritte darüber nähere Aufschlüsse geben wird. Aber auch nach Vorliegen der Ergebnisse der genannten Untersuchung werden wir uns keiner Täuschung darüber hingeben dürfen, wie hoch bzw. wie niedrig der Prozentsatz der praktizierenden Katholiken in Österreich ist[1].

Abgesehen davon scheint aber doch die Einhebung der Kirchenbeiträge durch den Staat – ähnlich wie in der Bundesrepublik – etwas sehr Verlockendes an sich zu haben. Es soll daher die Frage eingehender behandelt werden, wie eine Einhebung durch den Staat vor sich gehen und welche Vor- und Nachteile sie bringen könnte, um dann schließlich grundsätzliche Erwägungen zu dieser Frage anzustellen.

Wie könnte eine Einhebung durch den Staat in Österreich aussehen?

Nach den derzeitigen Gegebenheiten könnte man sich eine staatliche Einhebung des Kirchenbeitrages etwa so vorstellen, daß eine bestimmte Quote des Personalsteuer erträgnisses (also aus Lohnsteuer und veranlagter Einkommensteuer) den einzelnen gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften nach der Zahl ihrer statistisch erfaßten Mitglieder zukommt. Dies würde etwa bedeuten, daß der Staat zu allen Personalsteuern einen Zuschlag von etwa 6 bis 10 Prozent erhebt und von dem Erträgnis eine Pauschalquote an jede Religionsgemeinschaft nach der Kopfzahl laut der letzten Volkszählung abführt. Die katholische Kirche bekäme dann zirka 89 Prozent des Gesamteinganges. Eine individuelle Berücksichtigung der Beitragspflichtigen nach Religionszugehörigkeit, Wohnsitz oder Diözesanzugehörigkeit könnte wegen der technischen Schwierigkeiten dabei kaum erwartet werden.

Die Einhebung der Kirchenbeiträge durch den Staat wäre wohl Sache nicht nur der katholischen Kirche in Österreich, sondern aller gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften. Dabei wäre allerdings noch immer nicht die Behandlung der Glaubenslosen[2] gelöst. Um sie vom Beitrag freizustellen, wäre es nötig, etwa die Eintragung eines Freibetrages auf der Lohnsteuerkarte über Antrag und gegen Nachweis des Austrittes vorzusehen. Verschiedentlich wurde vorgeschlagen, auch die keinem gesetzlich anerkannten Bekenntnis Zugehörigen mit einer Abgabe aus dem Titel der Kultursteuer oder dergleichen zu belegen, damit kein finanzieller Anreiz zum Austritt besteht. Dagegen sprechen aber die staatsbürgerlichen Grundrechte, der Staatsvertrag von Saint Germain, der Staatsvertrag 1955 und die Menschenrechtskonvention.

Vorteile einer staatlichen Einhebung

Der Pflichtige würde die Art der Einhebung durch den Staat weniger spüren, da der Kirchenbeitrag automatisch mit dem Abzug der Lohnsteuer von Lohn und Gehalt bzw. mit den Zahlungen der Einkommensteuer erfolgen würde. Ob diese Art der Einhebung billiger käme, kann nicht verbindlich gesagt werden; jedenfalls würden die Finanzämter ähnlich wie die Post bei der Einhebung der Rundfunk- und Fernsehgebühren auch einen bestimmten Prozentsatz beanspruchen.

Von Vorteil betreffend die Höhe der Eingänge wäre sicher auch die lückenlose Besteuerung aller Einkommen, die derzeit kaum möglich ist, da den kirchlichen Organen die entsprechenden Unterlagen nicht vollkommen zur Verfügung stehen. Als der am häufigsten angeführte Vorteil der Einhebung der Kirchenbeiträge durch das staatliche Finanzamt wird angeführt, daß damit die Kirche vieler kon-

[1] Vgl. Bodzenta, Die Katholiken in Österreich. Ein religionssoziologischer Überblick. Wien 1962.
[2] o. r. B. = ohne religiöses Bekenntnis.

kreter Schwierigkeiten enthoben wäre, die sich aus der derzeitigen Form der Einhebung durch die Kirche selbst ergeben. Man könnte sich sozusagen die Hände in Unschuld waschen und würde doch zu seinem Geld kommen.

Nachteile einer staatlichen Einhebung

Vor allem wäre die Gefahr gegeben, daß die Unabhängigkeit des kirchlichen Finanzwesens eingeschränkt wird. Zur „societas perfecta" gehört auf jeden Fall die finanzielle Verfügungsfreiheit.

In der Erscheinungsform wäre der Kirchenbeitrag, wenn er als Zuschlag zu einer staatlichen Steuer eingehoben werden sollte, dann doch eine staatliche Steuer. Zumindest würde sie im Bewußtsein des Volkes bald zu einer solchen werden. Es darf in diesem Zusammenhang vielleicht auf den Religionsfonds hingewiesen werden, der seinerzeit auch zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse ins Leben gerufen wurde, bei dem aber diese Zweckbestimmung allmählich auch aus dem Bewußtsein des Volkes geschwunden ist.

Das vom Staat erhobene Quotenerträgnis könnte wahrscheinlich nur en bloc der „katholischen Kirche Österreichs" überwiesen werden. Die Empfangsstelle müßte dann intern die Aufteilung auf die einzelnen Diözesen vornehmen. Die Aufteilung könnte nach der Bevölkerungszahl der Diözesen oder unter gewissen Schwierigkeiten nach dem tatsächlichen Steueraufkommen erfolgen. Die Aufteilung nach dem tatsächlichen Steueraufkommen in den einzelnen Diözesen wäre deshalb sehr schwierig, weil die Personalsteuern beim Betriebsfinanzamt, dessen Bereich von dem des Wohnsitzfinanzamtes oft verschieden ist, eingehoben werden.

Ein weiterer Nachteil bestünde in der Aufgabe des unter vielen Schwierigkeiten aufgebauten selbständigen Apparates. Innerhalb weniger Jahre wäre das kirchliche Finanzwesen doch nichts anderes als ein Teil des staatlichen Budgets. Die Kirche würde Beteiligter im Streit um das Budget und geriete leicht in den politischen Streit.

Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß die Einführung der Einhebung der Kirchenbeiträge durch den Staat sicher auch durch einen Gesetzesbeschluß erfolgen müßte.

Ob dies unter den derzeitigen politischen Verhältnissen so einfach vor sich gehen würde? Ist doch auf dem staatlichen Sektor betreffend Steuerhoheit der Länder und Gemeinden derzeit gerade die entgegengesetzte Tendenz zu vermerken.

Schließlich könnte es auch einmal sein, daß der Staat die Einhebung der Kirchensteuer einstellt und diese Sorge wieder an die Kirche zurückgibt; damit könnte ein äußerst peinliches Vakuum entstehen.

Grundsätzliche Erwägungen

Die Frage nach der Einhebung des Kirchenbeitrages durch den Staat oder durch die Kirche ist wichtig genug, um sich nicht einfach von einem billigen Pragmatismus leiten zu lassen, sondern die Entscheidung aus grundsätzlichen Erwägungen heraus zu versuchen.

Dabei sollte folgendes berücksichtigt werden:

1. *Das kirchliche Gesetzbuch*

   Can. 1495 § 1 dekretiert: „Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos." Das heißt nichts anderes, als daß die Kirche das Recht hat, zur Erreichung der ihr eigenen Zwecke Vermögen zu erwerben, zu besitzen und zu verwalten.

Die Kirche besitzt dieses Recht *von Natur aus*, das heißt, daß Christus mit den Aufgaben, die er der Kirche gegeben hat, ihr auch das Recht auf alle die Mittel gegeben hat, die sie zur Verwirklichung ihrer Aufgaben nötig hat. Zu diesen Mitteln gehören ohne Zweifel auch die irdischen Güter, die zur Ausbreitung und Erhaltung der wahren Religion, zum Gottesdienst und zum Unterhalt der Kirchendiener notwendig sind.

Die Kirche besitzt dieses Recht *unabhängig vom Staate*, weil sie sonst ihren Zweck nur erreichen könnte, wenn der Staat damit einverstanden wäre.

Das kirchliche Gesetzbuch spricht sich in Can. 1496 auch ganz eindeutig über das vom Staat unabhängige Recht aus, von ihren Gläubigen Abgaben zu erheben: „Ecclesiae ius quoque est, independens a civili potestate, exigendi a fidelibus quae ad cultum divinum, ad honestam clericorum aliorumque ministrorum sustentationem et ad reliquos fines sibi proprios sint necessaria."

Daß die Kirchenbeiträge nicht erst „Hitler" mit dem „Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich[3]" erfunden hat, dafür ist außerdem das Konkordat von 1934 Zeuge, das im Artikel XIV unter anderem bestimmte: „Die Verwaltungsangelegenheiten der kirchlichen Verbände werden von der Kirche geregelt, wobei der Kirche das Recht zur Einhebung von Umlagen grundsätzlich zukommt . . ."

2. *Die staatliche Rechtslage*

Das „Staatsgrundgesetz vom 21. 12. 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder[4]", das als Verfassungsgesetz gilt[5], bestimmt in Artikel 15: „Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft . . . verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig . . ."

Dazu ist einem Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes[6] ganz eindeutig zu entnehmen, daß zu den inneren Angelegenheiten einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft die Erhebung von Beiträgen zur Deckung ihres Sach- oder Personalbedarfes zählt. Die Beschaffung der hiefür erforderlichen finanziellen Mittel ist doch eine Voraussetzung dafür, daß die Kirche oder Religionsgesellschaft überhaupt ihre inneren Angelegenheiten ordnen und verwalten kann. Wenn hiezu das Vermögen und freiwillige Spenden nicht ausreichen, ist die Erhebung von Beiträgen unvermeidlich. Es ist daher den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften das Recht zur Erhebung von Beiträgen für die Deckung des mit der Ordnung und Verwaltung der inneren Angelegenheiten verbundenen Sach- und Personalbedarfes institutionell mitgegeben. Die Erhebung solcher Beiträge selbst ist daher eine innere Angelegenheit[7].

Das Staatsgrundgesetz von 1867 ist gewiß nicht klerikalem Denken entsprungen. Die Intentionen des Liberalismus waren wesentlich andere. Ist es aber ganz abwegig zu denken, daß sich nicht auch modern kirchliches und altes liberales Denken zu einem gewissen Zeitpunkt im Effekt berühren bzw. überschneiden?

3. *Kirchenpolitische Gesichtspunkte*

Wir sind heute Gott sei Dank so weit, daß wir – ohne den Entscheidungen des Konzils vorgreifen zu müssen – von einem neuen Kirchenbegriff und von einem

[3] GBl f. d. L. Ö. Nr. 543/1939.
[4] RGBl Nr. 142.
[5] Gemäß Artikel 149, Absatz 1 des Bundesverfassungsgesetzes.
[6] Vom 15. 12. 1959, V 11/59.
[7] Vgl. Werner Klecatsky, Bundesverfassungsrecht, Manz, Wien 1961.

neuen Kirchenerlebnis sprechen können. Die Ideen des Josefinismus, daß die Kirche keine societas perfecta mit unabhängigem Eigenbereich, dem Staat ebenbürtig, sondern diesem als Dienerin untergeordnet wäre, scheinen heute doch weitgehend überwunden zu sein.

Sollte es nun tatsächlich so sein, daß wir, nachdem wir – allerdings nicht ganz freiwillig – durch die Einführung der Kirchenbeiträge und deren Einhebung durch die Kirche selbst einen wesentlichen Schritt von eben diesem Josefinismus weg gemacht haben, nun doch wieder Angst vor unserem eigenen Mut haben?

Sollen wir uns, nachdem wir 1952 einen Katholikentag mit der Parole „Freie Kirche im freien Staat!" veranstaltet haben, nun nicht doch wieder lieber unter die Fittiche des Staates begeben?

Vielleicht ist in diesem Zusammenhang besonders die Tatsache interessant, daß zum Beispiel in Ungarn und in der Tschechoslowakei auch heute noch der Staat den Klerus besoldet. Voraussetzung des Personalbezuges ist jedoch, daß der betreffende Geistliche sein Amt im Einverständnis mit dem Staat ausübt.

Demgegenüber besteht in der DDR (Ostdeutschland) auch heute noch in relativer Freiheit die kirchliche Beitragsorganisation. Wenn sich nun die Kirche in Ostdeutschland offenkundig doch einer größeren Freiheit erfreut als etwa in der Tschechoslowakei und in Ungarn, so ist das sicher – nicht nur – auch auf die finanzielle Unabhängigkeit vom Staat zurückzuführen.

Folgerungen

Die oben zur Erwägung anheimgestellten Gesichtspunkte scheinen gravierend genug zu sein, um die Beibehaltung der Einhebung der Kirchenbeiträge in Österreich durch die Kirche selbst fordern zu können. Damit soll nicht gesagt sein, daß bei der heutigen Praxis der Einhebung der Kirchenbeiträge durch die Kirche selbst schon alles schlechthin mustergültig wäre. Ebenso wichtig wie die seelsorglichen Erwägungen sind die Forderungen nach wenigstens annähernder Gerechtigkeit, nach entsprechender Schulung, Auswahl und Betreuung des im Kirchenbeitragsdienst verwendeten Personals, nach Aufrechterhaltung der Zahlungsmoral der Kirchenbeitragspflichtigen und schließlich nach möglichst umfassender und offener Information der Gläubigen über die Angelegenheiten der kirchlichen Finanzgebarung überhaupt.

WILLY LORENZ

Ende der Kirchenbeiträge in Österreich?

Bevor der Verfasser auf das Thema eingeht, das der Titel dieses Artikels ankündigt, möchte er sich erlauben, einige persönliche Bemerkungen seinem Beitrag voranzustellen:

Der Verfasser vertrat jahrelang den Standpunkt, daß die Kirchenbeiträge nicht durch den Staat, sondern direkt durch die Kirche einzuheben seien, und zwar aus zwei Gründen: 1. Die Einhebung der Kirchenbeiträge seitens der Geistlichen eröffne der Kirche neue Möglichkeiten der Seelsorge, da durch diese Praxis der Kontakt zwischen Geistlichen und Gläubigen wesentlich intensiver werde; 2. der Verfasser hielt es für gefährlich, daß dem Staat, gleichgültig welcher politischen Richtung er sei, Einblick in die kirchliche Finanzverwaltung gegeben werde.

Der Verfasser hat seither seine Ansichten revidiert, auf Grund zahlreicher Gespräche mit Geistlichen und Gläubigen, die ihm unverblümt ihre Ansichten über das bis-

herige System der Einhebung der Kirchenbeiträge in Österreich erzählten. Denn vielfach wurde die Klage laut, daß durch die Einhebung der Kirchenbeiträge die Kontakte zwischen Priestern und Gläubigen nicht besser, sondern höchstens schlechter geworden seien. Teilweise werden die Kirchenbeiträge ja überhaupt nicht durch die Geistlichen eingehoben, sondern durch kirchliche Laienangestellte, so daß sich gar kein Kontakt zwischen Geistlichen und Gläubigen ergibt, ferner habe die gerichtliche Einmahnung überfälliger Beiträge eine oft überaus negative Einstellung zur Kirche bei den Katholiken erzeugt. Auch den Punkt 2 der oben angeführten Gründe hält der Verfasser nicht mehr für stichhältig, denn er ist zur Überzeugung gekommen, daß ein Staat, der die Kirche berauben will, dies immer tun kann und das bisherige System der Einhebung keinen Schutz für alle Zukunft gegen eine derartige Beraubung darstellt.

Der Verfasser möchte noch eines betonen: Seiner Meinung nach wäre der Idealzustand, wenn auch die Kirche in Österreich weder direkt noch durch den Staat die notwendigen finanziellen Beiträge einheben würde, sondern allein von freiwilligen Spenden lebte, wie dies in den USA, in Holland und in England geschieht. Aber von diesem Idealzustand ist Österreich noch sehr weit entfernt. Und deshalb muß seiner Meinung nach ein Weg gesucht werden, der einerseits der Kirche die notwendigen finanziellen Mittel verschafft und andererseits so wenig wie möglich Härten für die Gläubigen erzeugt. Daß dies nur im Wege eines echt österreichischen Kompromisses möglich ist, erscheint klar. Dieses Kompromiß kann nur – nach der persönlichen Meinung des Verfassers – die Einhebung der Kirchenbeiträge durch den Staat darstellen.

Die Zäsur von 1939.

Mit dem 1. Mai 1939 begann für die katholische Kirche Österreichs ein neuer Abschnitt. An diesem Tag wurden auf Grund eines Landesgesetzes die staatlichen Leistungen, die der katholischen Kirche Österreichs seit der Zeit des Josephinismus zuflossen, eingestellt. Der „Religionsfonds", der einst aus dem Vermögen beschlagnahmter Klöster geschaffen worden war und der ein kirchliches Vermögen unter staatlicher Verwaltung darstellte, wurde kurzerhand zugunsten des NS-Staates eingezogen. Die Kirche dagegen wurde „berechtigt", zur Deckung ihrer materiellen Bedürfnisse Beiträge von den Gläubigen einzuheben.

Der Sinn dieser Neuregelung lag auf der Hand: den nationalsozialistischen Machthabern war es nur zu gut bekannt, daß den österreichischen Katholiken durch das Staatskirchentum jeder Gedanke, sie müßten persönlich für die finanziellen Bedürfnisse der Kirche aufkommen, aberzogen worden war. Das NS-Regime hoffte durch die Einführung dieser Kirchenbeiträge die katholische Kirche über kurz oder lang „auszuhungern". Aber das Gegenteil trat ein. Es geschah fast ein kleines österreichisches Wunder. Denn die so steuerfeindlichen Österreicher begannen sehr bald und zum Ärger der NS-Größen, ihrer Beitragspflicht nachzukommen. Nicht nur die eifrigen Katholiken erfüllten ihre Pflicht, auch Personen, die nur noch äußerlich der Kirche angehörten und mit ihr jahrelang keinen Kontakt gehalten hatten, erschienen plötzlich auf den Pfarrämtern und bezahlten ihren Obolus.

Für diese seltsame Erscheinung gibt es mehrere Erklärungen: So mancher fand durch das Grauen des Kriegsgeschehens den Weg wieder zur Kirche. Mancher zahlte auch nur, um sich eine Rückversicherung zu schaffen. Viele genügten ihrer Pflicht, weil die Leistung von Kirchenbeiträgen eine Art – vielleicht die einzige Art – einer legalen Opposition gegen das herrschende System darstellte, die zu demonstrieren sie sich nicht entgehen lassen wollten. Die Kirche wurde nicht „ausgehungert". Ja, diese durch das Gesetz deutlich gemachte Trennung von Kirche und Staat erwies sich bald als in mehrfacher Beziehung günstig. Jede Pfarrei hatte

nun einen Steuerkataster als Kartothek ihrer Pfarrangehörigen anzulegen. Die Anlegung einer solchen Kartei war zwar schon vom Konzil von Trient empfohlen worden und wurde durch den Kodex von 1918 allen wieder eingeschärft. Aber zur Durchführung dieser Bestimmungen hatte es in Österreich der Einführung des Beitragsgesetzes bedurft. Die Pfarrer erfuhren nun, wer ihre Pfarrkinder seien, viele Menschen in den größeren Städten erhielten erst über den Weg der Kartothek Kenntnis, zu welcher Pfarre sie gehörten. Ein Gespräch über den Kirchenbeitrag war oft der Ausgangspunkt für ein religiöses Gespräch.

Die Zeit seit 1945.

Die Sachlage änderte sich mit dem Ende des Krieges. Der totalitäre Gewaltstaat war verschwunden und damit die Chance, durch Zahlung von Kirchenbeiträgen zu zeigen, daß man ihn ablehnte. Die Geldverknappung, nicht zuletzt herbeigeführt durch zwei Währungsreformen, begann sich bemerkbar zu machen. Mancher Beitragspflichtige glaubte, sich das so notwendige Geld durch Nichtbezahlung der Kirchenbeiträge zu beschaffen. Die Kirche sah sich plötzlich einem finanziellen Engpaß gegenüber, hervorgerufen auch durch ihre nun größer gewordenen finanziellen Bedürfnisse. Denn außerordentlich viele Kirchen – in der Erzdiözese Wien allein 97 – waren gänzlich vernichtet oder schwer beschädigt worden. Sie bedurften des Wiederaufbaues und der Reparatur. Die Verstädterung der Bevölkerung machte den Bau von neuen Pfarrkirchen und Pfarrheimen dringend notwendig. Die Kirche suchte in den Jahren nach dem Krieg mit sparsamsten Mitteln auszukommen. Dies wirkte sich besonders bei den Gehältern der Geistlichen aus. Pfarrer mit 50 Dienstjahren hatten um 1949 manchmal noch einen Gehalt von 450 Schilling monatlich.

Gewiß, die Kirchenbauanleihen schufen etwas Luft und ermöglichten, daß bis 1960/61 bereits 145 Kirchen neu gebaut, weitere 39 zu bauen begonnen werden konnten, nicht gerechnet die vielen Reparaturen. Nicht minder günstig waren die Vereinbarungen betreffend die Bezahlung der Religionsstunden durch den Staat und die Ablöse des seinerzeit beschlagnahmten Religionsfonds, wobei sich hier die Kirche gegenüber dem Staat außerordentlich großzügig zeigte, denn die Leistung entspricht nur der Verzinsung für das seit 1945 einbehaltene Kapital.

Die „soziale" Kirchensteuer.

Schon bald nach dem Ende des zweiten Weltkrieges stellten sich die westlichen Diözesen Österreichs auf den Standpunkt, daß es besser wäre, die Kirchenbeiträge in Kirchensteuern umzuwandeln, also in Beiträge, die den Charakter von öffentlich-rechtlichen Abgaben besitzen und gleichzeitig mit der Lohn- und Einkommensteuer vom Staat eingehoben und gegen Entrichtung einer Gebühr für seine Mühewaltung an die Kirche abgeführt werden. Die Befürworter der Kirchensteuer konnten mit einigem Recht darauf hinweisen, daß die Beiträge seit Kriegsende spärlicher eingingen, daß die „Eintreibung" den Pfarrern viel Mühe koste und sie von den eigentlichen seelsorgerlichen Aufgaben abziehe, daß die seelsorgerlichen Möglichkeiten, die sich so oft im Krieg ergeben hatten, immer mehr schwanden, daß die Mahnungen oder gar das gerichtliche Eintreiben viel böses Blut schaffe, auch wenn das Recht noch so augenscheinlich auf seiten der Kirche liege. Die östlichen Diözesen Österreichs nahmen dagegen lange den entgegengesetzten Standpunkt ein. Seelsorgerliche Bedenken spielten hier eine große Rolle, wie nicht minder die Tatsache, daß große Teile dieser Diözesen im russischen Besatzungsgebiet lagen, dessen politische Zukunft noch ungewiß war. Dem Staat unter diesen Verhältnissen sowenig wie möglich Einblick in die kirchlichen Finanzen zu geben, war begreiflich.

Eine Notwendigkeit der Stunde.

Aber diese Bedenken sind endgültig weggefallen, und so erhebt sich denn für ganz Österreich die Frage, ob nicht die Umwandlung der Kirchenbeiträge in Kirchensteuern eine Notwendigkeit der Stunde wäre. Große Vorteile ergäben sich daraus für die Kirche und die Gläubigen. Ein Vorteil für beide wäre allein schon darin zu sehen, daß sich die Einhebung der Kirchensteuer durch den Staat wesentlich billiger stellen würde, als dies heute der Fall ist. Genaue Berechnungen haben ergeben, daß die Verbilligung ungefähr sieben Prozent betragen würde. Dies allein schon würde der Kirche die Möglichkeit geben, die Kirchenbeiträge zu senken beziehungsweise größere soziale Ermäßigungen, zum Beispiel für Verheiratete und für kinderreiche Familien, zu gewähren. (Denn die jetzigen diesbezüglichen Bestimmungen sind recht gering und stehen nicht im richtigen Einklang mit den Forderungen der Kirche auf diesen Gebieten.) Aber auch noch aus einem anderen Grund wäre es möglich, die Höhe der Kirchensteuer im Vergleich zu den Kirchenbeiträgen zu senken: Die Einhebung der Steuer durch den Staat würde es mit sich bringen, daß alle Angehörigen der Kirche, mögen sie Lohn- oder Einkommensteuer bezahlen, erfaßt würden, und zwar sehr genau. Der Kirche würden deshalb weit größere Summen wie bisher zufließen, selbst bei Senkung der Sätze.

Fast alle Angehörigen der katholischen Kirche in Österreich, die Lohn- oder Gehaltsempfänger sind, würden die Kirchensteuer als einen Vorteil ansehen und begrüßen. Denn durch dieses System würde ihnen allwöchentlich oder allmonatlich gleich ein gewisser Betrag als Kirchensteuer vom Lohn oder Gehalt abgezogen werden. Dies aber würden sie finanziell viel weniger spüren, als wenn sie am Ende des Jahres eine mehr oder minder große Summe auf einmal auf den Tisch des kirchlichen Finanzamtes legen müßten. Daß er am Monatsende – oder Wochenende – nur so und soviel auf die Hand bekommt, nimmt der Österreicher hin, aber daß er von diesem Nettobetrag auch noch Steuern zahlen muß, ärgert ihn zumindest innerlich. Wird er vielleicht auch noch gemahnt, weil er die Zahlung des Kirchenbeitrages „vergessen" hat, dann kann es vorkommen, daß sogar gute Katholiken sich auch äußerlich aufregen.

Den Josephinismus zu beseitigen, ist auf vielen Gebieten gelungen. Nur teilweise oder auch gar nicht ist es gelungen, dem österreichischen Katholiken beizubringen, daß er sich seine Kirche „etwas kosten lassen soll": ein Standpunkt, den die amerikanischen, deutschen und holländischen Katholiken schon in einer geradezu großartigen Weise kennen und verwirklichen. Die Einführung der Kirchensteuer ist ein Weg, dem Österreicher sanft und langsam diese Einstellung beizubringen, und der Kirche alle jene notwendigen Mittel zu verschaffen, die sie für ihre Aufgaben in dieser Welt benötigt.

PASTORALFRAGEN

JOSEF LENZENWEGER

Darf die Kirche tolerant sein?[1]

Diese Frage ruft in unserem Gedächtnis sofort eine Reihe von Erinnerungen wach; denn jede Zeit, angefangen von Christus und Augustinus über Inquisition und Aufklärung bis zur Gegenwart, hat Antwort darauf gegeben – in ihrer Art und je

[1] Ungekürzte Fassung eines Vortrages, der am 31. Juli 1964 im Österr. Rundfunk gesendet wurde.

nach ihren Erkenntnissen. Namen wie Nikolaus von Cues und Gotthold Ephraim Lessing werden sofort vor unser geistiges Auge treten. Die Vielfalt der möglichen und der tatsächlich gegebenen Antworten läßt es für richtig erscheinen, klare Begriffe zu schaffen, bevor wir auf die historische Betrachtung und eine abschließende Beurteilung dieses gewiß aktuellen Problems eingehen.

Das Wort „tolerant" kommt vom lateinischen „tolerare" = dulden, ertragen, aushalten. Tolerant ist also derjenige, der einen anderen oder etwas anderes erträgt. Auf unseren Fall angewendet derjenige, der Menschen anderer Gesinnung erträgt, aushält, erduldet, ja vielleicht noch mehr, sie sogar liebt.

Auch das Wort „Kirche" sei in diesem Zusammenhang erklärt. Als Lehnwort aus dem Griechischen besagt „Kirche" das dem Herrn gehörige Haus oder die dem Herrn Gehörigen, also die Gemeinschaft aller Gläubigen, die sich dem Herrn verpflichtet fühlen, die den ehrlichen Willen haben zu tun, was Christus der Herr von ihnen verlangt.

Was den staatlichen Bereich betrifft, haben wir uns wohl längst von der Devise des Sonnenkönigs getrennt: „L'état, c'est moi", der Staat bin ich. Auch unter der Kirche, die wir als Gemeinschaft aller Gläubigen definiert haben, verstehen wir heute nicht nur das Papsttum oder Papst und Bischöfe zusammen oder etwa allein den Klerus. In unseren Tagen setzt sich die Erkenntnis von der Mündigkeit des Laien – Gott sei Dank – immer mehr durch. Allerdings bedeutet dies auch eine größere Verantwortung des einzelnen. Die Frage, ob die Kirche tolerant sein darf, berührt daher nicht nur die an der Spitze der Kirche Stehenden, sondern alle Getauften. Sie wird daher für jeden einzelnen Christen zu einer persönlichen Frage, auf die er durch sein Leben Antwort zu geben verpflichtet ist.

Seit dem Eintritt Christi in das Leben der Menschen, geht die Kirche nun beinahe schon zwei Jahrtausende durch die Geschichte. Ihre Aufgabe ist es, immer wieder die Lehre Christi zu künden, gelegen oder ungelegen, mit Nachdruck und Güte; immer jedoch in einer Form, die zeitgemäß ist. Glaubenswahrheit und wissenschaftliche Erkenntnis können sich im tiefsten nicht widersprechen, denn sie kommen aus derselben Quelle, nämlich aus Gott.

Christus selber gab uns ein Beispiel gelebter, ungeheuchelt aufrichtiger Toleranz bei aller Festigkeit und Überzeugungskraft der Gesinnung und Lehre. Seine Wonne war es, den Menschen zu helfen, sich für sie zu opfern bis zum Tod am Kreuze.

Wenn zum Beispiel die Jünger die Kinder abwehrten: Christus ließ sie zu sich, ertrug sie, erduldete sie, liebte sie. Er hatte sogar Verständnis für die Ehebrecherin, ohne ihre Sünde gutzuheißen. Er sprach mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, obwohl sie nicht der Religion seines Volkes anhing, und welche Geduldsproben verlangten seine Apostel von ihm in ihrer langsamen Auffassungskraft und in ihrem wiederholten Versagen. Ausgerechnet Petrus, der großsprecherisch versichert hatte: „Wenn alle untreu werden, so bleibe ich dir treu!", und dann ein paar Stunden später vor der Magd des Hohenpriesters seinen Herrn verleugnete, den machte er zum Sprecher seiner Apostel. Der gleiche Christus, der die Pharisäer und Schriftgelehrten in ihrer Selbstgerechtigkeit Schlangenbrut und Natterngezücht nannte, fordert uns auf, auch die andere Wange hinzuhalten, wenn wir auf die eine geschlagen wurden.

Die Christen genossen in den ersten Jahrzehnten der Ausbreitung ihrer Lehre durchaus den Schutz jener Toleranz, die das Römische Reich der kleinen Minderheit der Juden gegenüber gewährte. Allmählich aber erkannten die Behörden, daß es sich hier um eine neue Religion von brisanter Durchschlagskraft handelte.

Tapfere Männer und Frauen aus allen Gesellschaftsschichten schlossen sich der Bewegung an. Der römische Staat, in dem das Heidentum die einzige erlaubte

Religion war, sah sich veranlaßt, gegen diese Verweigerer des Kaiserkultes und diese, wie man fälschlich glaubte, gottlosen Menschen aufzutreten. Blutige Verfolgungen flammten da und dort auf, in Rom unter Nero, in Kleinasien und in Südgallien, von Spanien und Nordafrika nicht zu reden. Als dann gar unter Septimius Severus das christliche Bekenntnis, genauer gesehen der Empfang der christlichen Taufe als Delikt gegen den römischen Staat gebrandmarkt und verfolgt wurde, da trat einer der tüchtigsten und beredtesten Verteidiger der jungen Kirche auf den Plan. Der feurige Advokat Tertullian von Karthago verlangte mit überzeugenden Worten in der uns noch erhaltenen Schrift „Apologeticum" öffentliche Duldung und Anerkennung für die Christen, da sie genauso loyale Staatsbürger seien wie alle anderen und keines Verbrechens überwiesen werden könnten. Doch er und seine Gefährten erkämpften die Toleranz für das Christentum noch nicht. Unter Decius wurden die Christen im ganzen Imperium wieder verfolgt. Der Kaiser war der Meinung, der unaufhaltsame Niedergang des Römischen Reiches hinge mit dem Zorn der alten Götter zusammen, die deswegen böse seien, weil so viele Bewohner des Reiches nicht mehr den gewohnten Kult leisten wollten. Die schwerste Verfolgung war aber wohl die unter Diokletian, der eine vollendete Militärmonarchie eingerichtet hatte und dem seine Generäle einzureden wußten, die Christen könnten keine verläßlichen Soldaten sein, weil sie dem Kaiser nicht unbedingten Gehorsam leisten wollten, sondern gesonnen waren, stets ihrem Gewissen zu folgen.

Wenn auch Galerius auf dem Totenbette den Christen schon eine gewisse Duldung verschaffte, so schlug die Stunde der Freiheit für die Christen doch erst unter Kaiser Konstantin dem Großen. Dieser traf sich im Frühjahr 313 mit Licinius, dem Kaiser von Ostrom, und vereinbarte mit ihm, daß in Zukunft neben der heidnischen Religion, deren oberster Priester er blieb, auch die der Christen öffentlich-rechtliche Anerkennung besitzen solle. Nach drei Jahrhunderten hatten also die Christen für sich erlangt, was sie nach dem Programm Christi Vertretern anderer Gesinnungen auch gewähren sollten. Dabei war die gewaltsame Unterdrückung für die heranwachsende Kirche lange nicht so gefährlich gewesen wie die erbitterte Feindschaft der heidnischen Philosophie, die die Christen als lächerliche Finsterlinge und ungebildete Menschen verächtlich machte. Die Kirche aber hatte sich immer bemüht, für alle da zu sein; sie machte in ihrer Liebestätigkeit, die für die damalige Zeit einmalig und unerhört war, keinen Unterschied zwischen Christen und Heiden und verschwendete ihre ungeheuchelte Nächstenliebe an alle.

Mit dem Eintritt in die Freiheit brach für die Kirche eine ganz neue Zeit an. Aus der Duldung des Christentums erwuchs die Gleichstellung der christlichen Religion mit der heidnischen. In das Denken der Kirche und ihrer verantwortlichen Führer strömte auf breiter Front die Gesinnung des römischen Imperiums ein, auch die des römischen Rechts. Ungeahnte Möglichkeiten boten sich, aber auch neue Gefahren stiegen damit herauf. So bedeutete die Erhebung der christlichen Religion zur alleinigen Staatsreligion im Jahre 371 durch Theodosius nicht nur eine sehr wichtige Förderung der Kirche, sondern auf der anderen Seite auch eine Begrenzung der durch die Christen nun zu übenden Toleranz. Nur zu leicht verhöhnte man nun das Heidentum als Religion der Dörfler und waren Beamte geneigt, auch um ihrer Karriere willen dem Christentum abgeneigte Strömungen zu unterdrücken.

Selbst Augustinus erlebte einen solchen Seelenkampf. In Nordafrika waren nämlich die Donatisten von staatswegen verboten worden. Sie bildeten eine schismatische, national-afrikanische Kirche der „Reinen". Zur besseren Durchsetzung ihrer Ziele hatten sie sich sogar Partisanengruppen geschaffen. Nicht nur einmal entging Augustinus durch eine glückliche Fügung den Zugriffen seiner Gegner. Wie sollte

er sich nun verhalten? Zunächst einmal setzte er sich dafür ein, daß die Todesstrafe nicht angewendet wurde. Dann aber reflektierte er besinnlich: Handelt es sich bei den Donatisten nicht um Schlaftrunkene, die man vom Abgrund zurückreißen muß? Sind sie nicht Kranke, die zu heilen man verpflichtet ist, auch wenn sie selber nicht wollen! So kommt der große Bischof von Hippo in bester Absicht zu Schlußfolgerungen, wie sie praktisch auch der so außerordentlich verhängnisvollen und bedauerlichen Ketzergesetzgebung späterer Jahrhunderte eigen waren. Die Sorge um die Kirche und um die Wahrheit verleitete sie zu einem Verhalten, das uns Menschen des 20. Jahrhunderts, die freilich nur allzu leicht die eigenen Unmenschlichkeiten vergessen, christentumfremd erscheinen mag.

Dabei hat der gleiche Papst, der die Inquisition mit besonderem Nachdruck förderte, nämlich Gregor IX., auch den Grundsatz verkündet, den Juden müsse durch die Christen dasselbe Wohlwollen zugewendet werden, wie wir es für jene Christen wünschen, die mitten unter den Heiden leben müssen. Auch die Papst-Kaiser-Kämpfe und Kreuzzüge des Mittelalters sind Ausdruck dieser Gesinnung.

Sympathisch steht an der Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit deren „Pförtner", wie man Nikolaus Krebs von Cues an der Mosel nennt, der Bischof von Brixen und Kardinal-Priester von San Pietro in Vincoli. Er sprach von der „coincidentia oppositorum", vom Ineinanderfallen der Gegensätze, und hatte darum auch sogar damals für die so hart bekämpften Muselmanen Verständnis. Eine ähnliche Natur war Erasmus von Rotterdam.

In den Stürmen der Glaubensspaltung flammte allerdings die Intoleranz nochmals heftig auf. Konfessionelle Engstirnigkeit war hüben und drüben vertreten. Der Augsburger Religionsfriede, der dem Landesfürsten das Recht gab, die Religion seiner Untertanen zu bestimmen, ist ein Zeugnis dieser Intoleranz. Daneben fehlten aber auch nicht irenische Naturen. Petrus Faber, einer der ersten Gefährten des Gründers der Gesellschaft Jesu, betete für alle: für den Papst, für den König von Frankreich, für Heinrich VIII. von England, der seine Kirche von Rom getrennt hatte, für Martin Luther, für den Großmogul und für Philipp Melanchthon, den Redaktor der Confessio Augustana. Von ähnlicher Geisteshaltung war Franz von Sales, der berühmte Bischof von Genf-Annecy.

Nach blutigen Glaubenskriegen setzte sich im Zuge der Aufklärung die Toleranz-Idee durch. Sie wurde auch für die Kirche von entscheidender Bedeutung. Altchristliches Gedankengut wurde damit über alle Grenzen hinweg in Erinnerung gerufen. Duldsamkeit gegenüber Andersdenkenden hatte in katholischen und evangelischen Ländern freie Religionsausübung zur Folge. Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten, nicht immer zum Schaden der katholischen Kirche durchgeführt, blieb nicht ohne Beispielserfolg für das sogenannte „Christliche Abendland". Eine immer deutlichere Abkehr der Kirche von der weltlichen Macht, versinnbildet durch den 1929 ausgesprochenen Verzicht auf den großen Kirchenstaat, führte zu einer Verinnerlichung und zum Freiwerden neuer Kräfte für die geistige Eroberung der Welt.

Die christlichen Bekenntnisse haben es auch gelernt mehr als jemals zuvor, sich auf das Gemeinsame zu besinnen. Die ungeheure Bedrohung von außen ließ auf das Trennende mehr vergessen und stellte das Gemeinsame in den Vordergrund. In der Person des aus konservativer Geisteshaltung stammenden Papstes Johannes XXIII. erstand ein Pionier christlicher Toleranz in wahrem und ungeheucheltem Sinn, wie es niemand erwartet hätte. Der Papst des „Überganges" führte wirklich in einem ganz anderen Sinne, als man angenommen hatte, diesen Übergang herbei.

Die verheißungsvolle Begegnung zwischen Paul VI. und Athenagoras ist symptomatisch für die neue Entwicklung des Verhältnisses zwischen den christlichen

Konfessionen und darüber hinaus. Denn das Konzil bereitet eine Erklärung über die Beziehung zu den Juden vor, und neben dem Sekretariat für die Vereinigung der Christen wurde auch ein solches für die Beziehungen zu den anderen nichtchristlichen Religionen in unseren Tagen eingerichtet.

Die Kirche erhielt von Christus den Auftrag, allen Völkern seine Botschaft zu künden. Sie muß es zeitgemäß und zeitgerecht tun. Bei unserem kurzen Gang durch die Kirchengeschichte konnten wir bemerken, daß sich die Kirche dabei im allgemeinen von zwei verschiedenen Prinzipien leiten ließ: dem einen der Bewahrung und Beharrung und dem anderen der Freiheit und des Fortschritts. Je nach den Umständen wurde das eine oder andere Motiv mehr in den Vordergrund gestellt. Es ist klar: Die Wahrheit als solche, soweit sie der gebrechliche Mensch mit seinen beschränkten Mitteln überhaupt erkennen kann, bleibt für alle Zeiten die gleiche. Sie hat von der Natur her das Bestreben, verbreitet zu werden. Es gibt Grundwahrheiten, an denen nicht gerüttelt werden kann. Es gibt aber auch so und so viele zweitrangige Ableitungen, die stets den jeweils verschiedenen Verhältnissen angepaßt werden müssen. Hier ist Spielraum, selbst im rein kirchlichen Bereich, für Toleranz im wahrsten Sinn des Wortes geboten. Mit dem Fortschritt der Profanwissenschaft können außerdem unsere theologischen Erkenntnisse vertieft werden. Freilich liegt darin auch der Keim zu einer gewissen Ungesichertheit unserer Behauptungen, die der Relativität jeder profanen Wissenschaft entspricht. Wenn manche wertvolle Menschen ohne eigene Schuld aus der Kirche hinausgewachsen sind, mag auch mitgespielt haben, daß wir ab und zu weniger Wesentliches und Gesichertes ungebührlich in den Vordergrund gerückt haben, daß unsere Taten nicht mit unseren Worten übereinstimmten. Damit ist nichts gesagt gegen den göttlichen Ursprung der Kirche, aber die Irrtumsfähigkeit und Sündhaftigkeit ihrer menschlichen Mitglieder aufgezeigt. Es ist daher unsere Auffassung: Ist jemand nach gewissenhafter Prüfung von seiner Überzeugung durchdrungen und lebt er in der Meinung, daß sein Weg richtig sei, dann hat er nicht bloß das Recht, sondern sogar die Pflicht, dieser Anschauung gemäß sein Leben einzurichten. Wenn seine Lebensanschauung von unserer verschieden ist, so haben wir die Verpflichtung, die Gesinnung des anderen zu respektieren, sie zu achten. Damit sagen wir keineswegs, daß der andere im Recht sei, werden uns aber bemühen, ihn zu verstehen. Toleranz heißt also für den Christen nicht Grundsatzlosigkeit, Relativierung aller Werte, Aufgabe seiner Überzeugung, wohl aber allen Menschen gegenüber Begegnung in der Gesinnung aufrichtiger Nächstenliebe und Hochachtung. Duldsamkeit ist eine sehr wichtige Form der Nächstenliebe, durch die wir aber nicht entbunden werden von der Verpflichtung, den anderen für die erkannte Wahrheit zu gewinnen. Dabei wird oft unsere christliche Tat mitreißender sein als ein unklug angebrachtes Wort.

Damit sind wir so weit gekommen, daß wir Antwort geben können auf die gestellte Frage: Kann die Kirche tolerant sein? Ja, selbstverständlich kann sie tolerant sein, wenn wir darunter liebevolles Verständnis für alle Andersdenkenden ohne Aufgabe der eigenen Gesinnung begreifen. Wir gehen noch weiter: Die Kirche kann nicht bloß tolerant sein, sie muß es sein, wenn sie Christi Erbe hüten will. Bei dieser Erkenntnis stellen wir uns nicht mit dem Pharisäer nach vorne, um dem lieben Gott zu beteuern, wie tüchtig wir immer schon gewesen seien, sondern wir leisten lieber dem Zöllner Gesellschaft in demütiger Erkenntnis unserer Unzulänglichkeit und der gemachten Fehler.

KARL BÖCKLINGER

Die Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis

In der *Lehre* ist das Problem der Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis nicht so sehr eine Frage der *Wahrhaftigkeit* (obwohl diese deswegen nicht ausgeklammert werden darf, „bei der Steuererklärung macht auch die Wahrhaftigkeit ihr Recht geltend" – Häring), als vielmehr ein Teilaspekt der gesamten Steuermoral und der weitreichenden Frage nach der Gerechtigkeit und Berechtigung der Steuern. Jedenfalls muß zuerst die Frage geklärt werden, ob die Steuern berechtigt sind: Ist diese Frage beantwortet, so findet sich rasch ein Ausgangspunkt zur Lösung des Problems der Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis.

1. Die Pflicht zur Leistung der Steuer.

Der Christ ist grundsätzlich verpflichtet, seine Steuer zu leisten: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist", sagt Christus (Mt 22, 21), und Paulus verlangt, „dem Zoll zu geben, dem Zoll gebührt" (Röm 13, 7). (Dabei ist zu bedenken, daß der steuernehmende Staat bei Christus und bei Paulus der heidnische Staat war.) Voraussetzung für die Gültigkeit dieser biblischen Forderung ist aber, daß die Steuer *gerecht* ist.

Drei Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit man von gerechten Steuerforderungen sprechen kann:

1. Die Steuer muß von der rechtmäßigen Obrigkeit auferlegt sein.
2. Sie muß sich auf den Aufwand beschränken, der zum *Gemeinwohl* erforderlich und ausreichend ist, ohne die Bürger in ihrer persönlichen (politischen, sozialen, wirtschaftlichen) und familienhaften Existenz zu gefährden. Das Eigentum darf nicht auf kaltem Weg sozialisiert werden.
3. Die Steuerlasten müssen gerecht auf die einzelnen (nach ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit) verteilt werden. Daher ist ein allzugroßer „Steuerbauch" – wie man sich ausdrückt – zu vermeiden. Nur in *äußerster* Staatsnot darf der Bürger bis an die Grenzen der materiellen Opferkraft beansprucht werden.

Die Pflicht zur Zahlung der Steuer ergibt sich (wenigstens) aus der iustitia legalis (Verpflichtung des Teiles dem Ganzen gegenüber), die Steuern dienen dem Gesamtwohl und sind für das Gesamtwohl notwendig, die Verpflichtung zur Leistung der Steuern ist Gewissenspflicht und an sich materia gravis (Häring gibt als Betrag 100 DM an).

Wenngleich die Aufgaben und Ausgaben des Staates heute beträchtlich gestiegen sind und zum Großteil nur durch Steuern finanziert werden und auch im steuerrechtlichen Zweifel der Satz gilt: Praesumptio stat pro lege (= das Recht des Staates ist im Besitzstand), kann man doch nicht behaupten, daß auch in einem demokratischen Parteienstaat alle Steuerforderungen gerecht sind: sicher sind die Parteien und ihre begreifliche Rücksicht auf Popularität und auf steigende Wählerzahlen und die Gegenpropaganda der Opposition ein Regulativ der Steuerpolitik; trotzdem muß überprüft werden, welche *staatspolitische Linie* die Regierungsparteien in ihrer Steuerpolitik verfolgen. Abzulehnen ist (auch in seinen steuerrechtlichen Auswirkungen) der totale Versorgungsstaat, der auf die reine Konsumgesellschaft zielt und bei den Staatsbürgern keinen Willen zur Selbsthilfe und keine solidarische Gerechtigkeitshilfe gelten läßt. Den richtigen Maßstab bildet die christliche Staatsidee mit dem *Subsidiaritätsprinzip*. Steuern, die vom Subsidiaritätsprinzip (großzügig angewendet!) her nicht gehalten werden können, müssen auch im demokratischen Parteienstaat (trotz des steigenden Umfanges der Staatsaufgaben) als ungerecht bezeichnet werden (vgl. Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie, III, S. 556 ff.).

Da wir die Steuerpflicht zur iustitia legalis zählen, ist eine Restitutionspflicht im allgemeinen nicht gegeben, der Staatsbürger muß allerdings (nach der iustitia legalis) alle hinterzogenen Steuern, die der Staat *zurückfordert* und die noch nicht verjährt sind, dem Staat begleichen (Häring sagt zu dieser Frage: „Die Frage bietet schon theoretisch, noch mehr praktisch, ungeheure Schwierigkeiten").

Als Regel kann man wohl bei dem Grundsatz der Lehre bleiben, daß niemand verpflichtet ist, *mehr* Steuern zu zahlen, als *gerechterweise* von ihm als materieller Beitrag zum Gemeinwohl verlangt werden könne. Daß man nicht alle geforderten Steuern bezahlen muß, ergibt sich daraus, daß man annehmen kann, daß ein Teil der Steuern ungerecht ist. Ferner kommt durch diese Handlungsweise niemand zu Schaden, weil fast alle Steuerzahler so handeln und einen Teil der Steuer hinterziehen, der Staat aber trotzdem seine Bedürfnisse deckt. Ob die von vielen Moralisten angegebene Quote, daß ein Viertel bis ein Drittel der Steuern ungerecht sind, gehalten werden kann, hängt wohl von der Prüfung der konkreten Verhältnisse des Staates *und* des einzelnen Steuerzahlers ab.

Gehen wir einen Schritt weiter: Die Notwendigkeit der *Steuererklärung* ergibt sich aus der Notwendigkeit der Steuer, der sie auch in ihrem *Verpflichtungsgrad* folgt. Da nicht alle Steuern bezahlt werden müssen, muß auch im Steuerbekenntnis *nicht alles einbekannt werden* und kann eine *Ausflucht* gesucht werden. Die Steuererklärung ist keine mechanische, die realen Verhältnisse ausschaltende bürokratische Vorschrift.

Der Steuerpflichtige darf alle *sittlich erlaubten* Mittel anwenden. *Nicht anzuwenden* sind Lüge, Betrug, falsche eidesstattliche Erklärung.

Wie bei jedem ungerechten Gesetz steht es auch bei der ungerechten Steuer dem Benachteiligten frei, sich zu fügen und auf sein Recht zu verzichten (wenn dies sonst sittlich erlaubt ist). Es kann auch der (sehr seltene) Fall eintreten, daß die Rücksicht auf das Gesamtwohl einen solchen Verzicht *erfordert* (wenn durch Nichterfüllung eines ungerechten Gesetzes das Gemeinwohl geschädigt würde und der Verzicht auf das eigene Rechtsgut sittlich erlaubt ist).

2. Das Steuerbekenntnis des heroischen Christen.

Das bisher Gesagte gilt als „Grenzmoral" und ist daher zunächst auch auf den heroischen Christen anzuwenden. Obwohl es auf dem Gebiet der Gerechtigkeit kein *magis* gibt, sind doch die praktischen Fragen und Bedenken zahlreich, die gerade von den besten Gläubigen besonders dem Seelsorger gestellt werden.

Sicher kann sich auch der heroische Christ bei seinem Steuerbekenntnis an einen gewissenhaften Steuerberater halten. Wenn er ihm *alle* Unterlagen zur Verfügung stellt, kann er dem Steuerberater die sittlich tragbare Auswahl der einzubekennenden Werte überlassen. Eine *Lüge* liegt deswegen nicht vor, weil der Staat durch Hinzuzählungen der geläufigen Korrektur die tatsächlichen Werte ermitteln kann. Im Zusammenhang mit der Aufgabe des Steuerberaters muß allerdings gefragt werden, ob die Steuergesetze noch gerecht sind, wenn sie so *kompliziert* sind, daß der *mehr* Steuern zahlen muß, der sich keinen gewiegten Steuerberater leisten kann.

Der Staat und die gutgesinnten Steuerzahler müssen jeder von seiner Seite bedacht sein, daß nicht gegenseitig der Geist des Mißtrauens und des Kampfes aufkommt. Es ist wohl *besser*, echte Steuerwerte unter voller Ausnutzung der Steuerarithmetik anzugeben, als *falsche* Werte zu konstruieren. Wenn die Steuern ungerecht sind, ist auch eine „falsche" eidesstattliche Erklärung (als restrictio mentalis) gestattet (nach dem Grundsatz: wer gerechterweise Steuern verheimlichen darf, darf auch eine entsprechende Erklärung abgeben).

Die Steuerbeamten sind verpflichtet, die gerechten Steuern einzufordern, sie können aber ihren Dienst unter Anwendung einer gewissen Menschlichkeit erfüllen.

Beamte zu bestechen (bzw. Bestechungsgelder anzunehmen) oder gegen sie Gewalt anzuwenden, hat mit Sittlichkeit nichts mehr zu tun. Es ist auch falsch, wenn die Steuerzahler die Steuerbeamten grundsätzlich als Gegner betrachten und die Steuerbeamten den Steuerzahlern *nur* Mißtrauen entgegenbringen.

Eine sehr schwierige Frage ist die, ob sich der Christ beim Steuerbekenntnis mehr nach der „Klugheit der Schlangen" (Mt 10, 16) oder nach der „Einfalt der Tauben" orientieren soll, ob er das Wort der Bergpredigt von der Rede des Christen, die „ja, ja" und „nein, nein" (Mt 5, 34) sein soll, auch auf sein Steuerbekenntnis anwenden soll.

Die Beantwortung dieser Frage scheint uns abzuhängen von der *Gesamtmentalität* des Christen. Ein Steuerbekenntnis eines Menschenfeindes, das aus einem staats- und autoritätsfeindlichen Geist auf das gerade tragbare sittliche Minimum beschränkt ist, unterscheidet sich vom gleichen Steuerbekenntnis eines Vaters einer kinderreichen Familie, der im Rahmen seiner Möglichkeiten seinen Mitmenschen mit seiner (genau nach unten bemessenen) Steuer *dienen* will und der das schmerzliche Opfer der Steuer *gerne* bringt. Es ist auch sehr wichtig zu wissen, was der Steuerzahler mit dem (erlaubterweise!) hinterzogenen Geld macht, ob er die Steuer aus Geiz, Geldgier oder aus rein materialistischer Gesinnung hinterzieht oder ob er ein Geschäft und einen Hausstand gründet oder auch sonst eine offene Hand hat.

Viele gute Christen können sich mit der Lehre von der Mentalrestriktion auch beim Steuerbekenntnis nicht recht befreunden. Ihre Einstellung darf auf keinen Fall einer falschen Angst vor der Unwahrhaftigkeit entspringen. Ihre Meinung ist aber sicher in dem Maße richtig, als ungerechtfertigte schwere Steuerhinterziehung als Lüge und schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit zu taxieren ist.

Besteht nun die Möglichkeit, daß ein Christ auf dem Gebiet der Steuererklärung ein *heroisches* Opfer der *Wahrhaftigkeit* bringt und aus Liebe zur Wahrhaftigkeit auch das nicht verschweigt, was er erlaubterweise verschweigen dürfte, ohne gegen die *Gerechtigkeit* zu verstoßen?

Wir glauben, daß man die Frage *bejahen* muß, vorausgesetzt, die entsprechende finanzielle und wirtschaftliche Kapazität und eine solche Gnadenführung des Heiligen Geistes, daß dieses schwere Opfer für die Wahrhaftigkeit dem übrigen seelisch-gnadenmäßigen Niveau entspricht. Der Christ – vielleicht nur der Christ – kann diese Opfer sinnvoll finden, „weil er die Wahrheit im Glanz der Heiligkeit und Liebe Gottes sieht" (Häring).

3. Steuerbekenntnis und Kirchenbeiträge.

Eine letzte Frage: Wie verhält sich das Steuerbekenntnis zum Kirchenbeitrag (bzw. zur Kirchensteuer in Deutschland und zur Kultussteuer in manchen Schweizer Kantonen)? Österreich hat (im Gegensatz zu Deutschland) erst seit 1939 Kirchenbeiträge. Daß die Leistung der Kirchenbeiträge eine *Gewissenspflicht* ist, ist vielen noch nicht ganz klar.

Die Grundlage für die Veranlagung der Kirchenbeiträge bildet grundsätzlich das von der Steuergesetzgebung als steuerpflichtig erklärte Einkommen. Der Kirchenangehörige gibt selber sein steuerpflichtiges Einkommen an und belegt es mit den entsprechenden Unterlagen. Unterläßt er dies, so erfolgt die Veranlagung durch Schätzung. Natürlich richtet sich die Beitragsgrundlage nach den Steuerabschreibungen, die wieder (was ihre sittliche Berechtigung angeht) auf die Richtigkeit des Steuerbekenntnisses aufbauen. Wir meinen, daß man folgenden Grundsatz annehmen kann: wer in sittlich erlaubter Weise (auch nach den in unserem Artikel gemachten Konzessionen) seine Steuer einbekennt, kann dieses Steuerbekenntnis auch zur Regelung und Grundlage der Einkommenssumme für die Veranlagung

zum Kirchenbeitrag verwenden (ähnliches gilt positis ponendis von der Kirchensteuer und von der Kultussteuer).

Korrigiert die staatliche Behörde die Steuerbescheide (was in der Regel zu Lasten des Steuerzahlers sein wird), so müssen diese Korrekturen der kirchlichen Finanzbehörde vorgelegt werden (diese Verpflichtung ist *schwer*!), und der Kirchenbeitragspflichtige muß den neuen Veranlagungen der kirchlichen Finanzbehörde entsprechen.

Auch der heroische Christ kann sich an die von der kirchlichen Finanzbehörde aufgestellten Hebesätze halten, es ist wohl auch nichts dagegen einzuwenden, wenn er die oben angegebenen Korrekturen (vom Steuerbekenntnis her) anwendet.

Sicher ist *jedem* Christen ein weites Feld *pflichtmäßigen* und heroischen Gebens eröffnet, wenn wir an die vielen kirchlichen und karitativen Aufgaben in Heimat und Mission denken, die mit den Kirchenbeiträgen allein nicht gelöst werden können.

MITTEILUNGEN

MAX HOLLNSTEINER

Dr. Ferdinand Spießberger zum Gedenken

Am Abend des 23. September 1964 ging seine 70jährige Erdenwanderung zu Ende. Meilensteine dieses Weges waren: 1894 (6. 3.) zu Gmunden am Traunsee geboren, 1899 durch die Hochwasserkatastrophe seines Vaters beraubt, 1913 Matura am Staatsgymnasium seiner Vaterstadt, hierauf Theologiestudium in Linz, 1917 Priesterweihe, 1919 Promotion in Innsbruck. Seine Dissertation behandelte das Thema: „Die Strafen des Mosaischen Rechtes und ihre Ethik." Als Kaplan in Peuerbach bewährte er sich auf politisch heißem Boden, als Katechet in Steyr auf schulischem Gebiet in den Wirren der Nachkriegszeit. 1921 ernannte ihn der Bischof zum Subregens des Linzer Priesterseminars mit dem Lehrauftrag für Katechetik und Pädagogik. Der junge Dozent, zugleich Katechet an der Erziehungsanstalt „Guter Hirte", führte seine Hörer mit Geschick in Theorie und Praxis ein, ausgezeichnet durch seine Erfahrungen als Religionsinspektor, Schulreferent und Mitglied des Linzer Stadtschulrates. Lange Zeit vertrat er als Obmann die Interessen des Katechetenvereines, fungierte als Richter beim kirchlichen Ehegericht und fand noch Zeit, als Seelsorger die Gefangenen zu betreuen. 1942 schied Spießberger aus der Seminarvorstehung. Das Professorenkolleg wählte ihn zu seinem Dekan. Kreislaufstörungen traten mit zunehmendem Alter auf. So wurde er 1962, nach 82 Semestern akademischer Lehrtätigkeit, als Professor der Moraltheologie und Sozialwissenschaft emeritiert. 1964 erhielt er zur Vollendung seines 70. Lebensjahres die päpstliche Auszeichnung eines Ehrenkämmerers.

Professor Spießberger war mit unserer Zeitschrift enge verbunden. Nach dem frühen Tod des Chefredakteurs Dr. Leopold Kopler trat er 1933 als zweiter Redakteur in die Schriftleitung ein, rückte im Schicksalsjahr 1938 an die Stelle des ersten Redakteurs, nachdem Seminarregens Dr. Wenzel Grosam die Stelle zurückgelegt hatte. Als er einen kurzen Nachruf für den verewigten amerikanischen Kardinal Mundelein veröffentlichte, trug ihm das einen scharfen Verweis der Geheimen Staatspolizei des Dritten Reiches ein. Vorläufig ließ man die Zeitschrift bestehen, da sie immerhin gute Devisen einbrachte durch ihre Auslandsbezieher. 1942 (25. 2.) wurde sie aber doch verboten und beschlagnahmt. Die Stimme der Linzer Quartal-

schrift, auf die Tausende von Priestern in der ganzen Welt gehört hatten, mußte verstummen. Dieser Schlag traf den ersten Schriftleiter hart. Er legte gegen Kriegsende die Redaktion, die auf dem Papier trotz Verbot weiterbestand, zurück und konnte sich später, als die Zeitschrift auf allseitiges Drängen wiedererstand, nicht mehr entschließen, in die Redaktion einzutreten.

Wir fühlen uns verpflichtet, dem ehemaligen Schriftleiter und Mitarbeiter für sein Wirken und Arbeiten aufrichtig zu danken. Sein Andenken bleibt unlöslich verbunden mit der über ein Jahrhundert alten Geschichte der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift". Mit ihm ist ein harmonischer, abgeklärter Charakter von uns geschieden, ein geschätzter Professor und Erzieher, ein Mann voll Optimismus und Humor, ein lieber Kollege, der durch seinen trockenen Mutterwitz das Gemeinschaftsleben auflockerte, ein Priester, der durch seine tadellose Lebensführung einer ganzen Generation zum Vorbild dienen konnte.

WERNER PROMPER

Alfons Kirchgässner erlebte 22 Tage Lateinamerika

Der als zeitoffener Schriftsteller neuerdings (durch mehrere Übersetzungen) über den deutschen Sprachraum hinaus bekanntgewordene Frankfurter Oratorianer Pfarrer Dr. Alfons Kirchgässner hatte im Februar 1963 Gelegenheit, in 22 Tagen neun lateinamerikanische Länder zu bereisen. Die überraschende Einladung war ausgegangen von Dr. Ivan Illich, einem von russischen Eltern in Österreich geborenen Priester der Erzdiözese New York, der mehrere Jahre als Vizerektor der katholischen Universität von Puerto Rico amtiert hat und seit 1961 in Cuernavaca (Mexiko) ein Center of Intercultural Formation leitet, in dem nordamerikanische Priester, Ordensleute und Laien auf Apostolatsaufgaben in Lateinamerika vorbereitet werden. Zweck der sorgfältig vorbereiteten Reise, die ein chilenischer Jesuit leitete und an der außer Msgr. Illich noch fünf nordamerikanische Ordenspriester teilnahmen, war die planmäßige Untersuchung der besten Einsatzmöglichkeiten für nordamerikanische Ordensleute. Bereits zwei Monate nach seiner Rückkehr hat Kirchgässner ein Bändchen „Reisenotizen" vorgelegt[1].

Es ist erstaunlich, welch reichhaltiges Material der Verfasser in so kurzer Zeit auf Grund persönlicher Beobachtungen und Überlegungen, der Lektüre einiger Bücher, Zeitschriften, Prospekte, Statistiken und dergleichen sowie von Gesprächen mit Bischöfen, Ordensoberen, landeseigenen und ausländischen Priestern zusammengetragen hat. Dies ist um so bemerkenswerter als aus verschiedenen Verzerrungen, vorschnellen Urteilen und der Art der Beobachtung eindeutig hervorgeht, daß Kirchgässner vor der Reise wohl kaum je mit Lateinamerikanern Umgang gepflegt, noch sich mit der Materie irgendwie befaßt hat. Dessenungeachtet hat er das Wesentliche der religiösen und pastoral-theologischen Situation Lateinamerikas durchwegs richtig gesehen und ebenso prompt wie originell niederzuschreiben verstanden. Sein Ziel, das Interesse der Deutschen an Lateinamerika und die Mitsorge für seine religiöse Entwicklung zu fördern, dürfte er erreicht haben.

Im ersten Teil, der etwa die Hälfte des Buches ausmacht, versucht der Verfasser, die wichtigsten Probleme der Kirche in Lateinamerika in ihrer Gesamtheit abzuleuchten. Im zweiten Teil werden in bunter Folge „Reisenotizen" aus Mexiko,

[1] Alfons Kirchgässner, Im katholischen Kontinent. Notizen von einer Reise durch Lateinamerika. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963, 129 Seiten. Brosch. DM 7.80.

Honduras, Panama, Venezuela, Kolumbien, Peru, Chile, Argentinien und Brasilien geboten. Eine Übersichtskarte des amerikanischen Südkontinents erleichtert die Orientierung.

Die Tatsache der rapiden demographischen Entwicklung Lateinamerikas, dessen Bevölkerung nach den Voraussagen der Experten, die durchwegs hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, von 200 Millionen im Jahre 1960 auf etwa 600 Millionen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ansteigen soll, wird nur kurz erwähnt. Im Lichte der Pastoraltheologie, die Kirchgässner besonders vertreten will, hätte darauf hingewiesen werden sollen (vor allem S. 15 unter dem Titel „Zahlen, Impressionen, Reflexionen"), daß die Weltkirche vor der gigantischen Aufgabe steht, im Laufe von vierzig Jahren 400 Millionen Lateinamerikaner nicht nur zu taufen, sondern zu „Jüngern zu machen" (Mt 28, 19). Es handelt sich also um eine Evangelisierungsaufgabe von solchen Ausmaßen und in einer solch begrenzten Zeitspanne, wie sie die Kirche bisher in ihrer Geschichte nicht gekannt hat. Wenn Afrika als ein Erdteil gilt, den die Kirche gewinnen kann, so ist Lateinamerika ein „katholischer Kontinent", den sie verlieren könnte. Die 400 Millionen Lateinamerikaner werden in eine katholische Kulturtradition hineingeboren. Wenn es der „Gesamtkirche" in diesem Jahrhundert gelingt, diesen Wettlauf gegen die Uhr zu gewinnen, besteht berechtigte Hoffnung dazu, daß Lateinamerika im nächsten Jahrhundert große Missionsaufgaben in der nichtchristlichen Welt übernehmen wird[2]. Eine der wesentlichen Ursachen für die religiöse Unterentwicklung in Lateinamerika ist die weite Verbreitung des Analphabetentums. Nur etwa 60 Prozent aller Lateinamerikaner über fünfzehn Jahre können lesen und schreiben[3].

Wenn einem Berichterstatter grundlegende Kenntnisse der lateinamerikanischen Kirchengeschichte abgehen und ihm die Muße fehlt, zu einem zuverlässigen Handbuch zu greifen, so sollte er doch auf bruchstückartige und zusammenhanglose Andeutungen verzichten. Es kann nicht ohne weiteres behauptet werden, die Kirche habe sich bei den Kämpfen um die Unabhängigkeit distanziert und im Protest verharrt (14). Das Problem ist allzu vielschichtig, als daß in wenigen Zeilen darauf eingegangen werden könnte[4]. Eine so ungerechte Bemerkung wie: „Spanien hat lange genug Priester hierher abgeschoben" (28) hätte man aus der Feder eines seriösen Schriftstellers nicht erwartet. Hat Kirchgässner je untersucht, wieviel deutsche Priester, „die zu Haus etwas ausgefressen hatten", (mit der Zustimmung ihrer Ordinarien) in Lateinamerika untergetaucht sind? Dem spanischen Jesuiten Bayle kommt das Verdienst zu, die Bedeutung des Weltklerus bei der Missionierung Lateinamerikas gründlich untersucht und (in einem Band von 350 Seiten) gewürdigt zu haben[5]. Kirchgässner schreibt zu kategorisch: „Die Religiosen haben die Last der ersten Missionsepoche allein getragen; von Weltklerus ist erst im 17. Jahrhundert zu sprechen" (43).

Das allgemein bekannte Problem des Priestermangels in Lateinamerika hat der Verfasser durch verschiedene statistische Angaben deutlich gemacht (19). Auf jeden Priester entfallen in Lateinamerika durchschnittlich 4500 Katholiken, gegen etwa 1500 in Portugal, etwa 1000 in Deutschland und Österreich, über 800 in Spanien, etwa 750 in Frankreich und Italien, etwa 700 in den Vereinigten Staaten, etwa

---

[2] Vicente O. Vetrano, Reflexión pastoral sobre América Latina: Criterio 36 (Buenos Aires 1964), 206–211.

[3] Orbis Catholicus 12 (1957–58), 476, 13 (1958–59), 483, 16 (1961–62), 260; 50 milioni di analfabeti adulti in America Latina: Le Missioni Cattoliche 92 (Mailand 1963), 188; Lateinamerikanische Schulverhältnisse: Stadt Gottes 86 (Kaldenkirchen 1963), 174.

[4] Vgl. Pedro de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, Bd. II (Rom-Caracas 1959).

[5] Constantino Bayle, El clero secular y la evangelización de América. Biblioteca „Missionalia Hispanica", Bd. VI (Madrid 1950).

550 in Belgien, Holland, Kanada, Irland und Luxemburg. Kirchgässner spricht von 190 lateinamerikanischen Diözesen im Jahre 1950 (19). Nach C. Streit[6] gab es 1928 in Lateinamerika bereits 261 Sprengel, nach dem Annuario Pontificio von 1955 bereits 361. Die Zahl der ausländischen Priester in Lateinamerika beträgt mehr als 17.000, nicht 12.493, wie Kirchgässner irrtümlich schreibt[7]. Für den Priestermangel werden drei Gründe angegeben: 1. Das Fehlen des Mittelstandes, aus dem für gewöhnlich die Priesterberufe kommen; 2. die Zerrüttung der Familien; 3. die niedere soziale Stellung und der konservative, nichtmissionarische Geist eines großen Teils des Klerus (26 f.). Die Hauptursachen für den gegenwärtigen Priestermangel sind allerdings in der geschichtlichen Entwicklung zu suchen, vor allem in der Art der Überpflanzung des iberischen Staatskirchentums und der Pastoralmethode der Patronatsmission. Die akute Krise begann mit der Vertreibung von 428 Jesuiten aus Brasilien (1759) und 2171 aus Spanisch-Amerika und den Philippinen (1767). Sie erreichte ihren Höhepunkt zu Beginn des 19. Jahrhunderts während der Freiheitsbestrebungen, die durchwegs kirchenfeindlichen Charakter trugen, und unter den laizistischen Regierungen der jungen Republik. Zur Zeit der Freiheitskämpfe war der Klerus gespalten. Spanische Priester und Bischöfe verließen scharenweise ihre Herde und kehrten heim ins Mutterland, der volkseigene Klerus war zuwenig zahlreich.

Sehr anschaulich und treffend hat Kirchgässner die Erkenntnisse des religionssoziologischen Centro Bellarmino in Santiago de Chile eingefangen, das unter Leitung des belgischen Jesuiten Roger Vekemans intensiv um pastoral-theologische Planung für den ganzen Kontinent bemüht ist: „Weil der Mangel an Zielstrebigkeit, ein routiniertes Weiterführen von Traditionen, ein kontaktloses Nebeneinander viele Kräfte verschließen und viele Anstrengungen unwirksam gemacht hat und die Improvisation, zu der man hier neigt, der Lage nicht gerecht werden kann, so muß vor allem geplant werden. Bestehende Unordnung kann nur von klaren Vorstellungen aus beseitigt werden. Diese Planung muß die schon bestehende oder im Entstehen begriffene (gute) Arbeit koordinieren, muß die Kräfte konzentrieren, da sie ohnehin gering sind, und das heißt vor allem: Schwerpunkte, Strahlzentren ausfindig machen, eine Liste von Prioritäten aufstellen. Diese Arbeit muß sich auf exakte Voruntersuchungen, Statistiken, Befragungen, Soziogramme stützen, die zum großen Teil schon vorliegen" (35 f., 109 f.). Wichtigste Aufgabe der Kirche ist in diesem Sinne die Überwindung des Klerikalismus und die Aktivierung der Laien. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit der Entsendung von Laien nach Lateinamerika, die von missionarischem Bewußtsein erfüllt sind (31).

Wohl mit das Beste, was Kirchgässner in seinem Lateinamerika-Buch bietet, sind seine persönlichen Überlegungen zu den Parallelen, die ihm zwischen der kirchlichen Lage in Lateinamerika und jener in seiner Heimat aufgefallen sind. Wegen ihrer Originalität verdienen sie besondere Beachtung. Sie eröffnen auch solchen, die mit der Lateinamerika-Literatur der letzten Jahre vertraut sind, neue Gesichtspunkte. Zunächst wird die Frage erhoben, was zu tun sei, um aus dem klerikalistisch verengten Kirchenbegriff und Kirchenbewußtsein herauszukommen, so daß die Laien ihre Würde und Aufgabe deutlich erkennen und dementsprechend zur Mitverantwortung und Aktivität drängen? Was tun, um der markanten Feminisierung

---

[6] Atlas Hierarchicus (Paderborn [2]1929).

[7] Die Zahl 12 493 ergibt sich aus Erhebungen, die A. Sireau 1961 anstellte: Collaboration internationale aux tâches de l'apostolat: Rythmes du monde 35 (Brügge 1961), 275–288). F. Houtart hat diese Daten ohne Nachprüfung übernommen: La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio (Fribourg-Bogotá 1962), 45. Zu Sireaus unvollständiger Statistik müssen hinzugerechnet werden: etwa 2000 italienische Priester, 750 aus den USA, 650 Spanier, 200 Holländer, 150 Kanadier, 150 Polen, 100 Iren, 100 Portugiesen, 350 Vertreter anderer Nationen, die unberücksichtigt blieben.

(und Infantilisierung) des kirchlichen Lebens entgegenzuwirken? Nicht Weltabkehr, sondern „welthafte" Religion ist Sache der Kirche, die sich des Menschen annehmen und für die Verbesserung der Welt einsetzen muß. Die Begründung dafür muß in eindringendem Studium aus Bibel und Dogma hergeleitet werden.

Als sich die Kirche nach der Französischen Revolution einer emanzipierten und zum Teil feindlichen Zivilgesellschaft gegenübersah, ist fast überall, gerade auch in Lateinamerika, der Versuch einer kircheneigenen Welt gemacht worden: neben der Pfarrkirche kirchlicher Kindergarten, kirchliche Schule, kirchliches Krankenhaus, kirchliches Altersheim, kirchliches Jugendheim etc., statt in der zivilen Welt präsent zu werden (38). Durch diesen Versuch einer kircheneigenen Welt wurden unverhältnismäßig viele Kräfte gebunden. Trotz alledem übersieht Kirchgässner nicht, daß immer ein bestimmtes Maß an kircheneigenen Institutionen bleiben muß (39). Die Seelsorge muß missionarisch sein. Das bedeutet, daß der Christ befähigt und ermutigt wird, auch unter Andersdenkenden standzuhalten, und daß mit zeitgemäßen Mitteln auf die Umwelt im Sinne des Evangeliums eingewirkt werde. Das ist mit Erziehung zur Diasporareife und mit der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche gemeint. „Letztere geschieht vor allem dadurch, daß die Kirche am geistigen Gespräch teilnimmt und sich in allem als ernst zu nehmender Gesprächspartner erweist; das setzt voraus, daß sie ihre Partner, die anderen Weltanschauungen, ernst nimmt und ihren Wahrheitsgehalt bejaht, daß sie sich ferner ganz allgemein durch Sachkenntnis und durch die demokratische Tugend der Toleranz auszeichnet. Tritt sie nur als Verfechterin von Traditionen auf, verharrt sie in Defensive oder Aggression, so wird ihre Stimme, wie laut sie auch erhoben werden mag, auf die Dauer nicht mehr gehört werden. Gelingt es hier aber, gemäß dem Auftrag ihres Herrn (‚Ihr seid das Licht der Welt, ihr seid das Salz der Erde') die Vertreter anderer Positionen aufmerksam zu machen und zum Nachdenken zu bewegen, so hat sie das Ihre getan und kann das, was man Erfolg nennt, dem Herrn überlassen" (41). Damit hat Kirchgässner klar erkannt und aufgezeigt, daß der Mythus vom rein katholischen Kontinent Lateinamerika unbedingt abgebaut werden und bei der Entwicklung neuer Strukturen und Methoden für die Seelsorge von einer pluralistischen lateinamerikanischen Gesellschaft ausgegangen werden muß. „Das Faktum nichtkatholischer Minderheiten und ihr Anwachsen, besonders in Gebieten, die von der katholischen Seelsorge vernachlässigt sind oder nicht erreicht werden können, muß hingenommen werden" (42).

Wirtschaftlich befindet sich der amerikanische Südkontinent trotz vielfältiger Hilfe von außen und innerer großer Anstrengungen, die immer wieder durch Krisen zunichte gemacht werden, noch im Zustand der Unterentwicklung. Einer kleinen Oberschicht von überreichen Leuten, die ihr Kapital großenteils im Ausland angelegt haben, steht die Masse der armen Bevölkerung gegenüber. Trotz ernster Bestrebungen ist es der Kirche bisher kaum gelungen, soziale Reformen im christlichen Geiste durchzusetzen. So findet der Kommunismus mehr und mehr Gehör und dringt in die bestehenden politischen Parteien und in die Universitäten ein. Zum Problem der demographischen Entwicklung und der wirtschaftlichen Unterentwicklung Lateinamerikas schreibt Kirchgässner in bezug auf die katholische Ehemoral: „Wie will man der moraltheologischen Diskussion über die Grundlagen unserer Ehemoral ausweichen? Wenn der Satz stimmt, daß die Wirtschaft eines Landes durch das rasche Bevölkerungswachstum auf ihrem Tiefstand gehalten wird, daß die Hebung der Gesellschaft durch das ‚naturgemäße Verhalten in der Ehe' vereitelt wird, dann muß man fragen, ob der Begriff ‚naturgemäß', den die herkömmliche Moral verwendet, stimmt" (63).

Vor Kirchgässner dürfte wohl kaum ein so rapider Reisender in so kurzer Zeit in den verschiedensten lateinamerikanischen Ländern so viele Kirchen und Gottes-

dienste besucht haben. Durch das ganze Bändchen hin spürt man, daß Kirchgässner als Seelsorger beobachtet hat und als Seelsorger schreibt. Diese Tatsache verleiht seinen „Reisenotizen" ihren besonderen Wert. Er bedauert das Fehlen einer eigenständigen christlichen Kunst in Lateinamerika und hat auf der ganzen Reise nie etwas vernommen von irgendeiner Pflege der Kirchenmusik, obwohl alles so musikfreudig und talentiert sei (63).

Auf zahlreiche kleinere sachliche und sprachliche Unrichtigkeiten soll hier nicht näher eingegangen werden. Dem Durchschnittsleser werden sie nicht auffallen, und ein mit lateinamerikanischen Verhältnissen sowie dem Spanischen und Portugiesischen Vertrauter wird sie einem Neuling in der Materie gern verzeihen. Der weltbekannte irische Rosenkranzpater Peyton C.S.C. (nicht: Peaton S.J.) ist in Deutschland ohnehin unbekannt (60). Daß die in Flandern gelegene belgische Universitätsstadt Löwen, die im Flämischen Leuven heißt, in einem deutschen Buche in der französischen Übersetzung Louvain vorkommt (92), soll als sprachliches Kuriosum nur eben angedeutet werden. Alles in allem kann gesagt werden, daß Kirchgässner die im deutschen Sprachraum spärlich vertretene Literatur über die kirchlichen Verhältnisse Lateinamerikas um einen originellen Beitrag vermehrt hat, dessen Lektüre neben den wenigen bisher erschienenen mehr systematischen Publikationen[8] warm empfohlen werden kann.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

1. Instruktion zur Durchführung der Liturgie-Konstitution.

Als Anhang zur „Konstitution über die heilige Liturgie" (Dez. 1963) wurde eine Aufstellung veröffentlicht, die die Materie des Dokumentes nach dem Zeitpunkt der Durchführung in drei Gruppen teilt: 1. Artikel, die mit 16. Februar 1964 in Kraft traten; 2. Artikel, die vor dem Inkrafttreten noch von den einzelnen Bischofskonferenzen zu ordnen sind, und 3. Artikel, die vom Apostolischen Stuhl noch zu ordnen sind (vgl. diese Zeitschrift, Heft 2/1964, S. 145).

Für die dritte Gruppe sind nun Weisungen erschienen in Form einer Instruktion, die unterzeichnet ist vom Vorsitzenden des „Rates für die Durchführung der Liturgiekonstitution", Jakob Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, sowie vom Präfekten und Sekretär der Ritenkongregation, Arcadius Kardinal Larraona und Erzbischof Heinrich Dante. Nach einer Einleitung behandeln 5 Kapitel: 1. Allgemeine Normen; 2. Das Meßopfer; 3. Die Sakramente und Sakramentalien; 4. Das Stundengebet; 5. Kirche und Altar. Die Anweisungen treten mit dem 1. Fastensonntag, 7. März 1965, in Kraft. Sie scheinen aber noch nicht die endgültige und letzte Regelung in liturgischen Dingen darzustellen. Einige Male wird ausdrücklich vermerkt, daß hier nur einige Grundsätze dargelegt werden, die jetzt schon, „vor der Neuordnung der liturgischen Bücher" (nr. 3 u. 9), in die Praxis umgesetzt werden können. Aus dem umfangreichen Dokument seien nur einige Punkte herausgegriffen:

[8] Die Kirche in Lateinamerika – Klischee und Wirklichkeit: P. Gordan, Wort und Wahrheit 12 (Freiburg 1957) 405–420, 590–602, 735–748; W. Promper, Die Kirche in Lateinamerika: Priester und Mission (Aachen 1959), 95–120; ders., Lateinamerika: Lexikon für Theologie und Kirche, VI (1961), 810–812; A. Sireau-M Zañartu-R. Cereceda, Lateinamerika, Land der Angst – Land der Hoffnung (Aschaffenburg 1962); Carlos Pape, Katholizismus in Lateinamerika (Steyler Verlag 1963). F. Malley, Was wird aus Lateinamerika? Die Frage an die Weltkirche. (Herold-Verlag München 1964).

Das *erste Kapitel* stellt die Zuständigkeit des Heiligen Stuhles fest, die allgemeinen liturgischen Bücher zu genehmigen und zu reformieren, die entsprechenden Anordnungen auf dem Gebiet der Liturgie zu treffen, die die Gesamtkirche angehen, sowie die Entscheidungen der Landesepiskopate zu approbieren. Dem Diözesanbischof steht es zu, die Liturgie in seinem Bistum zu ordnen, und zwar nach den Normen und dem Geist der Liturgiekonstitution und im Einvernehmen mit der jeweils zuständigen Bischofskonferenz. Besonderer Wert wird gelegt auf die liturgische Ausbildung der Kleriker in den Lehranstalten und des Seelsorgeklerus.

Das *zweite Kapitel* – über das hl. Meßopfer – bringt zahlreiche, aber im Wesen nur geringfügige Neuerungen, die beachtet werden sollen, „bis der ganze Ordo Missae erneuert wird" (n. 48). Daraus sind die wichtigsten: Proprium-Teile, die von einer Schola oder vom Volk gesungen oder gebetet werden, hat der Zelebrant privatim nicht zu beten. Ordinarium-Teile kann der Zelebrant zusammen mit dem Volk oder mit der Schola singen oder beten. Im Stufengebet fällt der Psalm 42 „Judica" weg (wie bisher bei der Totenmesse); es entfällt ganz, sooft eine andere liturgische Handlung der Messe vorausgeht. Beim Hochamt wird die Patene vom Subdiakon nicht mehr gehalten. Die Sekret wird beim Hochamt gesungen, in anderen Messen laut gelesen. Am Schluß des Kanons wird die Doxologie „Per ipsum . . ." gesungen oder laut gebetet und dabei die Hostie ohne Kreuzzeichen über dem Kelch erhoben. Das Paternoster kann in der Missa lecta von Volk und Priester gemeinsam in der Volkssprache gebetet werden, in der Missa cantata kann es von Priester und Volk gemeinsam gesungen werden, und zwar lateinisch oder in der Volkssprache nach einer vorher zu approbierenden Melodie. Die verkürzte Formel zur Kommunionspendung, die hier auch genannt wird, wurde schon in die Praxis umgesetzt. Das „letzte Evangelium" bleibt weg, ebenso fallen nach der stillen Messe die Schlußgebete weg, die von Leo XIII. angeordnet worden sind. Lektionen, Epistel und Evangelium, können gegen das Volk gewendet in der Volkssprache gelesen oder gesungen werden. Werden die Lesungen von einem Vorbeter oder Ministranten vorgetragen, so kann der Zelebrant diese Lesungen anhören, ohne sie selbst zu beten. An allen Sonn- und Feiertagen soll in jeder Messe, an der Gläubige teilnehmen, gepredigt werden. Das Fürbittgebet vor der Opferung kann feierlich, zum Beispiel vom Diakon, oder in einfacher Form vorgetragen werden. Die Volkssprache darf verwendet werden bei den Lesungen, bei der Epistel, beim Evangelium und bei den Fürbitten, unter Umständen auch beim „Ordinarium" (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus und Agnus Dei), ebenso bei folgenden Teilen des „Proprium": Introitus, Offertorium und Communio, bei den Gesängen zwischen den Lesungen, außerdem bei den Responsorien sowie bei der Kommunionspendung. Zur Einführung der Volkssprache bei den angeführten Teilen der hl. Messe sind die Bischofskonferenzen ermächtigt, nachdem sie die entsprechende Erlaubnis des Hl. Stuhles eingeholt haben. Die Verwendung der Volkssprache bei weiteren Teilen der hl. Messe zu gestatten, ist nur der Apostolische Stuhl befugt. (Es fällt auf, daß für das Kirchengebet die Verwendung der Volkssprache nicht vorgesehen ist.) Die Missalien müssen auch den lateinischen Text enthalten, also in diesen Partien zweisprachig sein. Gläubige, die bei der Osternachtsfeier und bei der Weihnachtsmette in der „Heiligen Nacht" die hl. Kommunion empfangen haben, dürfen nochmals zur hl. Kommunion gehen bei der zweiten Ostermesse und in einer der Messen am Weihnachtstag.

Das *dritte Kapitel* – über die anderen Sakramente und die Sakramentalien – bestimmt, daß die Bischofskonferenzen – immer nach Approbation durch den Apostolischen Stuhl – die Volkssprache einführen können bei der Taufe, bei der Firmung, bei der Beichte, bei der Krankensalbung und bei der Eheschließung.

Im *vierten Kapitel* – über das Pflichtgebet der Priester und Ordensleute – wird noch-

mals angeführt, was schon früher zugestanden wurde, daß nämlich die Prim ausgelassen und von den sogenannten „kleinen Horen" diejenige ausgewählt werden darf, die der Tageszeit am besten entspricht. Überdies wird den Diözesanbischöfen und höheren Ordensoberen das Recht zuerkannt, aus triftigen Gründen in Einzelfällen vom Breviergebet ganz oder teilweise zu dispensieren oder es in andere Andachtsübungen umzuwandeln.

Das *fünfte Kapitel* befaßt sich mit dem Kirchenbau und mit der Errichtung der Altäre. Der Hochaltar soll von der Wand abgesetzt werden, damit er leicht zu umschreiten ist und auch die Zelebration gegen das Volk gewendet ermöglicht wird zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am heiligen Geschehen.

Auf den Altar als Zentrum soll die Aufmerksamkeit der ganzen Gemeinde gerichtet sein. Seitenaltäre soll es nur wenige geben, und wenn möglich, in eigenen Kapellen und Räumen. Kreuz und Kerzenleuchter dürfen neben dem Altare aufgestellt werden. Das Allerheiligste soll in einem soliden Tabernakel auf dem Hochaltar oder auf einem bevorzugten Seitenaltare Aufbewahrung finden. Es ist erlaubt, die Messe gegen das Volk gewendet zu zelebrieren, auch wenn der Tabernakel auf dem Altare steht.

(Instruktion der Ritenkongregation vom 26. September 1964; AAS 1964, Nr. 14, 877—900.)

2. Errichtung der Diözese Innsbruck-Feldkirch.

Zwischen dem Hl. Stuhl, vertreten durch den Apostolischen Nuntius, Erzbischof Opilio Rossi, und der Republik Österreich, vertreten durch Außenminister Dr. Bruno Kreisky und Unterrichtsminister Dr. Theodor Piffl-Percevic, wurde in Wien am 7. Juli 1964 ein Vertrag unterzeichnet, durch den die bisherige Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch mit dem gleichen territorialen Ausmaß zu einer Diözese erhoben wurde. Zum Sitz des neuen Bistums, das der Salzburger Kirchenprovinz zugeteilt ist, wurde Innsbruck bestimmt, wobei für Vorarlberg ein eigenes Generalvikariat mit dem Sitz in Feldkirch erhalten bleibt. Die neue Diözese erhält ein Kathedralkapitel. Zur Bestreitung der Auslagen, die mit dem vollen Ausbau der Diözese verbunden sind, stellt die Republik Österreich einen Gesamtbetrag von 10 Millionen Schilling zur Verfügung (AAS, 1964, Nr. 12, 740–743). Die Ratifikationsurkunden zu diesem Vertrag sind am 8. August 1964 ausgetauscht worden. Damit ist der Vertrag gemäß seinem Artikel IX in Kraft getreten.

Von der Schaffung eines eigenen Bistums Vorarlberg wurde Abstand genommen, damit – Pressestimmen zufolge – nicht Zwergbistümer in Innsbruck und in Feldkirch entstehen. Am Tag der Unterzeichnung des Vertrages, am 7. Juli, hat Papst Paulus VI. die Neuabgrenzung im Gebiet der Erzdiözese Trient und der Diözese Brixen bekanntgegeben. Die in der Provinz Bozen gelegenen deutschsprachigen Teile des Erzbistums Trient werden mit der nunmehr „Bistum Bozen-Brixen" genannten Diözese vereinigt. Damit ist das Provisorium – in kirchlicher Hinsicht – in Tirol, das nach dem ersten Weltkrieg als Folge der Grenzveränderungen eingetreten war, beendet. Die Erhebung der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch zur Diözese war bereits im österreichischen Konkordat von 1933/34 vorgesehen (vgl. dazu „Die Furche", Nr. 35/1964, S. 8).

3. Zwei neue „kleine Basiliken".

Die Wallfahrtskirche „Zur Heiligsten Dreifaltigkeit" auf dem Sonntagberg, Diözese St. Pölten, erhielt am 4. März 1964 (AAS 1964, Nr. 12, 734 f.) und die Wallfahrtskirche „Zur Schmerzhaften Gottesmutter" auf dem Pöstlingberg, Diözese Linz, am 11. Juli 1964 Titel und Privilegien einer „Basilica minor" verliehen.

JOHANNES BETTRAY

Katechisten in den katholischen Missionen

Überall und jederzeit wurde die *Wichtigkeit* des Katechistates hervorgehoben. Der berühmte Afrikabischof Roelens erzählt: Ein Missionsbischof berichtete Pius IX. seine Erfolge. Da fragte ihn der Papst: „Wieviel Katechisten haben Sie ausgebildet?" Er antwortete: „Katechisten haben wir noch keine, Heiliger Vater." Darauf Pius IX.: „Alles, was Sie bis jetzt getan haben, ist ohne Zweifel gut. Aber solange sie noch keine Katechisten herangebildet und so den Weg für Priesterberufe geöffnet haben, haben Sie nichts Solides noch Dauerhaftes geschaffen[1]." Ein treffendes Wort, das die Bedeutung der Katechisten als solche wie auch für das Werden eines einheimischen Klerus hervorhebt. P. Josef Freinademetz S.V.D. sagte: „Nichts ist für eine neue Mission wichtiger als tüchtige Katechisten, Leute, die durch ihr Können und ihr Leben Achtung gewinnen, und die auch verstehen, gemeinsam in Eintracht miteinander zu arbeiten[2]." Ein berühmter Bildner von Katechisten in Indien, der Irländer P. R. Gavan Duffy (gest. 1941), hat das Wort geprägt: „Jeder gute Katechist ist für seinen Missionar ein zweites Paar Augen, ein zweites Paar Ohren, eine Hand, die weiter als die seine reicht, ein Fuß, der weiter als der eigene trägt, vor allem eine zweite Zunge für ihn, der gesandt wurde, alle Nationen zu lehren . . . Ohne Katechisten ist ein Missionar ein wandernder Rittersmann, mit Katechisten aber eine organisierte Macht[3]." Der bekannte Mons. Vogt C.S.Sp., Apostolischer Vikar in Kamerun, schrieb einmal: „Eine Mission ohne Katechisten ist eine der Untätigkeit und vielleicht dem Untergang geweihte Mission[4]." Und Bischof Roelens urteilt[5]: „Ein Missionar, der über fünf gut unterrichtete Katechisten verfügt, wird mehr Arbeit leisten, als zwei oder drei Missionare tun könnten."

Angesichts derartiger Urteile wundert man sich, daß sich die Handbücher der *Missionswissenschaft* nicht intensiver mit der Frage beschäftigen. Um nur einige herauszugreifen: Josef Schmidlin[6] widmet der Katechistenfrage einen verhältnismäßig breiten Raum und gibt eine geschlossene Darstellung. Saverio Paventi[7] behandelt die Frage ziemlich dürftig. Mehr als ein Gerippe findet sich auch bei Metodio da Nembro nicht[8]. Alphons Mulders spricht bei der Behandlung der autochthonen Laien im Missionswerk nur kurz über Katechisten[9]. Thomas Ohm hebt die Bedeutung der Katechisten wohl gut heraus, man hätte aber eine ausgiebigere Darstellung der Frage gewünscht, denn: „der Katechet stellt vielleicht den klassischsten Fall des Laienapostolates dar, eben wegen der Natur seines Berufes und weil er angesichts des Priestermangels ergänzend eintritt." Und ein anderes Wort Pius' XII.: „Man ist unter den Missionaren Afrikas der Ansicht, daß ein von sechs Katecheten unterstützter Missionar zumindest mehr erreicht als

[1] V. Roelens, Les Catéchistes dans les Missions, Le Bulletin des Missions. Juin 1930, 96 ff.
[2] Johannes Beckmann, Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842–1912). Immensee 1931, 77 ff.
[3] Zitiert in Orbis catholicus, Herder-Korrespondenz, April 1953, 7, 306.
[4] Zitiert in P. Dr. Alois Engel C.S.Sp., Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland. Knechtsteden 1932, 221.
[5] a. a. O., Nota 1, 101.
[6] Katholische Missionslehre im Grundriß, 2. Auflage. Münster i. W. 1923, 294–298.
[7] La chiesa missionaria. Roma 1949, 404–405.
[8] Missionologia. Roma 1961, 301–302.
[9] Missiologisch Bestek, Inleiding tot de katholieke Missiewetenschap. Hilversum-Antwerpen 1962, 337–338.

sieben Missionare[10]." Eduard Loffeld[11] legt den Strukturaufbau der Kirche (Klerus, Ordensleute, Laien) dar und hebt die innerkirchliche Laienarbeit heraus, zu der auch das „rayonnement doctrinal" gehört.

Wenngleich nun in den erwähnten Werken der Missiologie nicht allzuviel geschrieben steht, so findet man aber doch, geführt von der Wirklichkeit, von der Tatsache, daß der Katechist als Mitseelsorger des Priesters im wahren Sinne des Wortes eine Art ungeweihter Kaplan ist[12], in für bestimmte Gebiete einschlägigen Sonderarbeiten ausführliche Würdigung der Katechistenarbeit. So in Johannes Beckmann: Die katholische Kirche im neuen Afrika[13]; Walbert Bühlmann: Afrika[14]; vor allem in dem bereits erwähnten Werk[15] von P. Alois Engel und von Fridolin Rauscher: Die Mitarbeit der einheimischen Laien im Apostolat in den Missionen der Weißen Väter[16].

Für China wurde schon das Werk von Johannes Beckmann[17] erwähnt. Ob es nicht wünschenswert wäre, geschlossene Darstellungen auf breitester Grundlage gerade der Katechistenfrage in den Missionsländern zu versuchen? Dazu kann natürlich diese kurze und notwendig lückenhafte Zusammenstellung nicht genügen, die sich zudem in der Hauptsache auf die letzten Jahre beschränkt.

Sieht man sich einmal die Zahlen der *Katechisten* an, so möchte man sagen: Es gibt kein anderes Gebiet, dem so sehr die Aufmerksamkeit der kirchlichen Obrigkeit gehören sollte, wie der Förderung des Katechistates. Die Missionsstatistik gibt in den Gebieten der Propagandakongregation für 1949 insgesamt zirka 83.000 Katechisten an[18]. Rechnet man die neuesten Statistiken für Afrika und Asien (30. 6. 1963) sowie für Ozeanien und Amerika (30. 6. 1961) zusammen, so kommt man auf die gewaltige Zahl von über 108.000 Katechisten, und das, obwohl es in einigen Gebieten starke Krisen gab[19]. Eine schlagkräftige Armee von 110.000 meist sehr brauchbaren und oft sehr gut gebildeten und vor allem oft tief religiösen Laienführern sollte viel mehr beachtet werden. Man darf doch (gegen die ewigen Nörgler und Pessimisten) auf Grund dieser Tatsachen sagen, daß die Kirche sich viel tiefer bei den einzelnen Völkern eingewurzelt hat, als man gemeinhin annimmt. Wenngleich Zahl und Leistungsfähigkeit des einheimischen Klerus eine unabdingbare Forderung der Missionskirche sind, so sollte man doch nicht nur darauf achten. Sind die Worte Pius' IX. richtig, gerade auch in Hinsicht auf den Katechistenstand als dem Mutterboden des einheimischen Klerus (und Ordensstandes), dann sollte man noch viel mehr tun, um dem Stand der Katechisten in der Mission weiterzuhelfen.

Katechisten in den katholischen Missionen

Afrika (1963)		Ifni	–
1. *Nordafrika*		Lybien	–
Südalgerien	25	Marokko	2332
Somalikösten	–	Somalia	12
Südäthiopien	73	Sudan	879 (1961–1058)

[10] Thomas Ohm O.S.B., Machet zu Jüngern alle Völker, Theorie der Mission. Wewel-Verlag, Freiburg i. Br. 1962, 814–815: Dort auch die zitierten Worte Pius' XII. an den 2. internationalen Weltkongreß für das katholische Laienapostolat. Ohms Schrift: Das Katechumenat in den katholischen Missionen, Münster i. W. 1959, behandelt die Frage ausführlicher.

[11] Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques. Rhenen (Holland) 1956, 190.

[12] Orbis catholicus, a. a. O., Nota 3, 306.

[13] Verlag Benziger (Schweiz), 1947, 283–291.

[14] Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963, 155–158.

[15] s. Nota 4. [16] Münster i. W. 1953, 231–268.

[17] s. Nota 2.

[18] Orbis catholicus, a. a. O., Nota 3, 305.

[19] Supplementa statistica der Fideskorrespondenz, die im Laufe des Jahres 1964 herauskamen.

2. *Westafrika*

Elfenbeinküste	1250
Dahomey	688
Gambia	69
Ghana	1264
Guinea	238
Obervolta	1403
Liberia	93
Mali	332
Niger	26
Nigeria	11.883
Senegal	676
Sierra Leone	88
Togo	517

3. *Zentralafrika*

Burundi	2306
Camerun	5886
Zentralafr. Rep.	1429
Kongo (Brazz.)	836
Kongo (Leo)	13.400 (1959–21.443)
Gabon	1418
Fernando Poo	450
Ruanda	2595
Tschad	1801

4. *Südafrika*

Basutoland	751
Betschuanaland	23
Nordrhodesien	834
Südrhodesien	564
Südafrika	2010
Südwestafrika	83
Swaziland	58

5. *Ostafrika*

Kenya	2916
Nyassaland	1846
Tanganjika	6735
Uganda	4527

Asien (1963)

1. *Südasien*

Ceylon	149 (1959 – 310)
Indien	10.008
Pakistan	802

2. *Südostasien*

Burma	856
Kambodscha	16
Indonesien	5541
Laos	74
Malaysia	232
Philippinen	906
Thailand	370
Süd-Vietnam	2394

3. *Ostasien*

Süd-Korea	2080
Hong-Kong	167
Japan	696
Taiwan	1385

Ozeanien (1961)

Neu-Guinea	2575
Papua	460
Inseln	1478

Amerika (1961)

Norden	280
Mitte	4362
Süden	3391

Gesamtzahl der Katechisten in den Propagandagebieten 110.538.

Man wäre übrigens sehr gut beraten, wenn man sich in derartig wichtigen Fragen mehr von den *Missionsenzykliken*[20] leiten ließe. Diese wahrhaften Fundgruben der Missionslehre haben Stellen über den Katechistat, die man einfach nicht übersehen darf. Pius XI.[21] sagt in Rerum Ecclesiae, daß Katechisten „für die Ausbreitung des Evangeliums von sehr großer Bedeutung" sind und eine wichtige Aufgabe haben: Sie „können den Missionaren eifrig zur Hand gehen, besonders die Katechumenen unterrichten und auf die Taufe vorbereiten". Sie sollen Vorbilder des christlichen Lebens sein, „damit sie die Ungläubigen mehr durch ein beispielhaftes Leben als durch Worte an Christus ziehen". Sie bedürfen einer gediegenen Ausbildung, „so daß sie in der katholischen Glaubenslehre beschlagen sind und sich im Unterricht der Denkweise und Auffassungsgabe der Zuhörer anzupassen wissen. Das wird ihnen um so besser gelingen, je tiefer und genauer sie die Eigenart der Eingeborenen kennen lernten". Ihr strategischer Einsatz erfolge so, daß der Missionar von einer Zentralstation aus Nebenstationen gründet, die er dann einem Katechisten zuweist[22].

Pius XII. weist in Evangelii praecones[23] besonders auf den Laieneinsatz und auf die Leistung der Katechisten hin: „Sicher ist auch die Arbeit der Katechisten not-

[20] E. Marmy und I. auf der Maur O.S.B., Geht hin in alle Welt . . ., die Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. Freiburg (Schweiz) 1961.
[21] a. a. O., 43. [22] a. a. O., 45. [23] a. a. O., 67.

wendig, und Wir möchten ihnen das gebührende Lob zollen." In seiner Afrika-Enzyklika Fidei Donum[24] erwähnt er auch die Katechisten, wenn er das Missionspersonal aufzählt, das am Erfolg in Afrika so hervorragend beteiligt war. Alle diese nennt er „Verkünder des Evangeliums", „Sämänner der Religion Jesu Christi". Er dankt ihnen für die Arbeit und mahnt: „Führt das begonnene Werk beharrlich weiter, stolz darauf, der Kirche zu dienen, auf ihre Stimme zu hören, immer mehr von ihrem Geiste gelenkt zu werden und durch die Bande brüderlicher Liebe verbunden zu sein[25]." Besonders dankbar aber müssen die Missionswissenschaftler und Missionspraktiker für die Aussagen Johannes' XXIII. in Princeps pastorum[26] (1959) sein: „Wir können es an dieser Stelle (Behandlung des Laienapostolates) nicht unterlassen, das Werk der Katechisten in das gebührende Licht zu setzen. Es ist offensichtlich, daß sie seit Beginn der Missionsgeschichte einen einzigartigen und notwendigen Beitrag zur Mission geleistet haben. Zu jeder Zeit waren sie die einsatzbereitesten Mitarbeiter der Künder des göttlichen Wortes, teilten und erleichterten ihre Mühsal. Unsere Vorgänger erklärten eindeutig, wie wichtig ‚es für die Ausbreitung des Evangeliums ist, ihre Zahl zu vermehren' und sie sorgfältig auszubilden[27]. Sie hielten dieses Amt für den ‚vielleicht wichtigsten Fall des Laienapostolates[28]'. Wir aber können diesen Lobeserhebungen nur beipflichten und mahnen sie, das seelische Glück, das diesem Amt entspringt, sorgfältig zu bewahren und sich unablässig und eifrig zu bemühen, unter Leitung der kirchlichen Hierarchie das religiöse Leben zu vertiefen und sich zu wahren Christen heranzubilden. Von ihnen sollen die Katechumenen ja nicht nur die ersten Elemente des Glaubens empfangen, sondern auch die Anleitung zur Tugend und eine warme, aufrichtige Liebe zu Christus und seiner Kirche. Alle Sorge um die Erhöhung der Zahl und die angemessene Ausbildung dieser hervorragenden Helfer der kirchlichen Hierarchie und anderseits alle Opfer dieser Katechisten als Lehrer des katholischen Glaubens für eine möglichst gediegene und vollkommene Amtsführung sind ein unmittelbar wirksamer Beitrag zur Gründung und Entwicklung neuer Christengemeinden."

Welche *Aufgaben* kommen den Katechisten in der Mission eigentlich zu? Diese ergeben sich ganz von selbst mit dem Ausbau der Mission, mit dem der Nachschub an auswärtigen oder einheimischen geistlichen Kräften fast nirgendwo Schritt gehalten hat. Wo aber dieser Nachschub doch ungefähr entspricht, sind die Apostolatsverhältnisse meist so, daß man von Katechisten einfach nicht absehen kann. Sie sind es, die in einer neuen Gemeinde meistens den Beginn machen. Sie geben den ersten Katechismusunterricht, bereiten Kinder und Erwachsene auf die heilige Taufe vor. Sie müssen bei dem stark ausgebauten Schulwesen sehr oft den Religionsunterricht übernehmen. Sie machen Krankenbesuche, bereiten die Sterbenden auf den Tod vor, wenn der Priester nicht zur Stelle ist, leiten Begräbnisse, wenn der Priester nicht anwesend ist. Sie müssen auch in Todesgefahr taufen. Sie überwachen die Christengemeinden und das christliche Leben, was besonders in Afrika wegen der langen Zeit des Katechumenates sehr notwendig ist. Denn in Afrika ist man zu der Methode gekommen, das christliche Leben möglichst schon vor der heiligen Taufe zu sichern. Die Katechisten müssen sich auch um Beilegung von Streitigkeiten zwischen Christen oder Taufbewerbern mühen, bereiten auch entfernter auf die Ehe vor. Sie sollen die christliche Jugend überwachen und sorgen für den materiellen Bestand der Außenstationen. An Sonntagen leitet der Katechist dort, wohin der Missionar nicht kommen kann, den priesterlosen Gemeindegottes-

---

[24] a. a. O., 95. [25] a. a. O., 112–113. [26] a. a. O., 152–153.
[27] Rerum Ecclesiae Pius' XI. (1926), op. cit. Nr. 40.
[28] Pius XII. an den 2. Laienweltkongreß am 5. Okt. 1957.

dienst. Er überwacht die Pünktlichkeit, den Gesang, den Katechismusunterricht. Gerade die Aufgaben an Sonntagen werden in Zukunft wohl mehr gesteigert werden, wenn die Möglichkeit realisiert sein wird, verheiratete Diakone mit Lesegottesdienst, Predigt und Spendung der hl. Kommunion zu betrauen.

Die Aufgaben eines Katechisten werden je nach Land und Volk verschieden sein. Einige ganz allgemeine Züge lassen sich aber für alle in gleicher Weise herausstellen, wodurch klar wird, wie unmöglich der Missionar auf seine Katechisten verzichten kann. Der Katechist ist der Stellvertreter des Missionars. Durch ihn hat der Missionar lebendigen Kontakt mit den Außengemeinden oder noch lebendigeren Kontakt mit der Gemeinde, in der er wirkt. Da der Katechist durchschnittlich auch viel besser mit Sitten und Gebräuchen des Volkes vertraut ist als der Missionar, wird er diese eher verstehen, wird also dem Missionar leichter Rat geben können, was im einzelnen zu tun ist. Der Katechist ist sozusagen der Übersetzer der oft abstrakten und nicht ohne weiteres volksverbundenen Anordnungen und Richtlinien des Missionars in die je konkrete Wirklichkeit bestimmter Menschengruppen hinein[29].

Und nun die nicht leichte Frage nach der *Ausbildung der Katechisten.* Da ursprünglich in den meisten Missionsgebieten nicht so sehr die Schulfrage, sondern die der direkten Christianisierung im Vordergrund stand, kam es zunächst nicht so sehr auf das gründliche und umfassende religiöse Wissen des Katechisten an, sondern vor allem auf das Leben, das er führte. Darum war die Ausbildung vor allem sittlich religiös. Sie mußten durch das Leben, besonders durch das Familienleben, missionarisch wirken. Kein Wunder, wenn es in Afrika und anderswo gerade Katechistenfamilien waren, aus denen geistliche Berufungen hervorgingen. Daß diese Ordnung der Dinge – zuerst die Tugend, dann das Wissen – auch anderswo in Kraft war, zeigt China. Hier wurde zunächst ein solides religiöses Fundament verlangt und dann ein echt christliches Leben. Zur Tugend muß aber auch das Wissen kommen. Und hier haben wir eine klare Entwicklung festzustellen.

In *Japan* war der Einsatz und die Ausbildung von Katechisten in früheren Jahrzehnten nicht leicht gewesen. Es genügten nicht Katechisten, die etwas von der Technik eines Mesnerberufes verstanden, und die darüber hinaus Gebete und Katechismuswahrheiten beibringen konnten. Gerade Japan forderte hochgebildete Katechisten. So sah sich denn zum Beispiel die Steyler Missionsgenossenschaft veranlaßt, in Verbindung mit der Nanzan-Universität in Nagoya eine Katechistenvorbildung einzuführen, die jeder abendländischen Diözese Ehre machen würde. Frühere Unternehmungen hatten zu keinem Erfolg geführt. Erst als ab Februar 1949 die Nanzan-Universität entstand, an der eine ganze Reihe von Priesterprofessoren lehrten, waren damit auch Voraussetzungen für eine gute Katechistenschule gegeben. Der damalige Regionalobere der S.V.D. für Japan, P. Georg Gemeinder, gründete im Frühjahr 1950 die Katechistinnenschule. Sie wurde langsam zu einem Säkularinstitut (am 11. Februar 1954 kanonisch errichtet), das erste in den Missionsländern überhaupt. Die Mitglieder machen das Noviziat und legen die drei Ordensgelübde ab. Sie verpflichten sich, ihr Leben ganz dem Apostolat in der Welt zu weihen. Es gibt drei Gruppen unter ihnen: solche für den Haushalt (von Missionaren), solche, die im Beruf tätig sind, und eigentliche Katechistinnen. Die Katechistinnen absolvieren folgenden Lehrplan an der Universität: Dogmatik (12 Units), Einführung in die Hl. Schrift und Exegese (12), Moral (4), Kirchengeschichte (8), Liturgik (4), Missiologie (4), Methode des Religionsunterrichtes (3),

[29] a. a. O., Anm. 13, 284; Beckmann, a. a. O., Anm. 2, 77 f. Ein Übersichtswerk, das allerdings lange nicht vollständig ist, soll hier erwähnt werden: Dix années de Travail catéchétique dans le monde, Ed. Fleurus, Paris 1960.

Aszetik (2), mystische Theologie (2), Kirchenlatein (4), Katholische Aktion, Theorie und Praxis (4), Katechismus (6), Vergleichende Religionswissenschaft (4), Philosophie (4), Soziologie oder Pädagogik (4), Musiktheorie und Gregorianischen Choral (4). Hinzu kommt ein Kurs für Orgelspiel, Chorleitung, Maschinschreiben, Magnetophonpraxis und Fahrprüfung in den Ferien[30].

Natürlich hat man sich auch die Frage nach einem männlichen Pendant als Säkularinstitut gestellt. Doch wird dieses kaum zustande kommen, denn jene, die ihr Leben ganz der Kirche schenken wollen, werden Priester, oder treten in bereits bestehende männliche Orden und Kongregationen ein. Andere wollen heiraten. Der erfahrene P. Gemeinder schreibt: „Die meisten Absolventen der Katechistenschule (die einige Jahre nach dem weiblichen Institut eröffnet wurde) aber wollen heiraten und sich als hauptamtliche Katechisten mit ihren Familien in den Dienst der Kirche stellen. Diese Katechistenfamilien haben eine große Aufgabe in der Mission zu erfüllen, denn es wäre gar nicht gut, wenn alle hauptamtlichen Missionare der katholischen Kirche zölibatär wären[31]." Doch liegt eine große Schwierigkeit für den Ausbau der männlichen Katechistenabteilung darin, daß man die materielle Zukunft dieser Katechisten bis jetzt nicht genügend sichern kann. Das Institut der weiblichen Katechistinnen zählte im Dezember 1963 127 Professen, 17 Novizinnen, 26 Postulantinnen, dazu Kandidatinnen und Studentinnen. Leider müssen 90 Prozent aller Bitten um Katechistinnen noch immer abgelehnt werden, da man nicht genügend Nachwuchs hat[32]. Natürlich gibt es in Japan auch andere Initiativen. Doch auch die zweite, die wir hier erwähnen, zeigt die Tendenz zu einer möglichst gediegenen Ausbildung. 1962 berichtete die Fideskorrespondenz, daß für April des Jahres ein theologisches Hochschulkolleg in Osaka eröffnet würde, das für Ordensschwestern, Laienkatecheten und Lehrer vorgesehen sei. Es entspricht den Forderungen der Kirche und der japanischen Behörden. Es wird staatsgültige Diplome ausstellen und ungefähr auf der Linie des Institutes Regina mundi in Rom liegen. Theologie, Philosophie, Kirchenmusik, religiöse Kunst, Katechetik, Pädagogik und allgemeines Wissen sind die Fächer. Sie werden in je drei Vorlesungen an 6 Tagen der Woche gegeben, und zwar zunächst für zwei Jahre berechnet. Voraussetzung ist Matura an einer Mittelschule[33].

Wenn *Formosa* im vergangenen Jahrzehnt einen so gewaltigen Aufschwung genommen hat (heute 245.777 Katholiken[34] – Japan 308.934), so haben verschiedene Ursachen dazu mitgeholfen. Eine dieser Ursachen, und zwar sicher nicht die geringste, dürfte die große Zahl der Katechisten sein – 1385 (1959 waren es 1056). Das Catholic Directory of Taiwan 1963 gibt fast für jede Diözese ein Ausbildungszentrum für Katechisten oder Katechistinnen an.

Hongkong (205.791 Katholiken) zählt 161 Katechisten, 94 Frauen und 67 Männer. Seit 1956 gibt es eine diözesane katechetische Kommission. Sehr gut ist die Verfügung des Bischofs, daß alle künftigen Ordensleute vor ihrer Profeß zuerst das diözesane katechetische Diplom machen müssen. 1959 begannen im April besondere Fortbildungskurse von Katechisten. Sie fanden zweimal in der Woche statt und dauerten jedesmal gegen eineinhalb Stunden. Nach 72 solcher Kursstunden fanden im März 1960 die ersten Examen statt: 20 Minuten vor drei Professoren aus einer Materie von 55 Thesen, dazu eine kurze Probekatechese von 10 Minuten. Von 85 Teilnehmern bestanden 81 das Examen. Fortbildungskurse werden jedes Tri-

[30] Cf. The Japan miss. Bulletin 1957, 217 f.; Fideskorrespondenz vom 2. April 1955, ND 89; Verbum (gesellschaftsinterne Zeitschrift S.V.D.), vol. 3, 1961, fasc. 3, 256–263.
[31] Verbum, a. a. O., 259.
[32] Missionarius Japonicus S.V.D. (Zeitschrift der Missionare S.V.D. in Japan), Dez. 1963, 70.
[33] Fideskorrespondenz vom 24. Jänner 1962, ND 49 f.
[34] Fideskorrespondenz vom 5. August 1964, Suppl. Stat. 47–48.

mester über bestimmte Themen gehalten[35]. Ja, man hat den konkreten Plan gefaßt, in Hongkong ein regelrechtes katechetisches Zentrum zu errichten, so daß man die katechetische Arbeit forcieren kann[36].

Neben den auf den *Philippinen* in den Propagandagebieten eingesetzten Katechisten (906) interessiert die Frage des Einsatzes von Laien im Reiche der 7000 Inseln besonders deshalb, weil trotz absoluten Wachstums der Priesterzahl diese gegenüber dem Wachstum der Bevölkerung eher zurückgeht, denn ansteigt. 70 Prozent der katholischen Kinder besuchen öffentliche Schulen, die nach dem Gesetz keinen Religionsunterricht erteilen. Außerdem fehlt es auch an Religionslehrern. Doch hat man in den letzten Jahren Fortschritte gemacht, wenigstens in den Volksschulen. Ganz arg ist die Situation aber in den Mittelschulen. Dafür würde man gut bezahlte, gut gebildete und gut ausgewählte Katecheten brauchen. Auch hier wurde begonnen, aus ehemaligen Schülerinnen katholischer Schulen Kräfte heranzubilden. Die eigentlichen Anfangskurse dauerten zwar nicht allzu lang, nur 5 Wochen mit 5 Stunden täglich, sie schlossen mit einem Diplom ab. Aber die Vorbildung war im allgemeinen in katholischen Schulen zustande gekommen. Für ihre Unterweisung und Weiterbildung richtete man Spezialkurse an den Samstagvormittagen ein mit Rückblick auf die katechetische Woche, kurzer Betrachtung, Vorbereitung der kommenden Unterrichtsstunden und Gemeinschaftsmesse[37].

Für *Indonesien* mit 1,5 Millionen Katholiken und nur (wegen des Riesenraumes) 1212 Priestern ist die Existenz und Förderung eines guten Katechistenstabes eine entscheidende Frage um Sein und weiteres Aufblühen der Kirche im Lande. Wenn zum Beispiel die Steyler Mission der Kleinen Sundainseln, heute Nusa Tenggara[38], einen solchen Erfolg hatte, so verdankt sie das zu einem sehr wesentlichen Teil ihrem Schulwesen und den Lehrern. Wie in anderen Missionsländern (die Probleme dieser Verbindung von Lehrer und Katechisten brauchen nicht übersehen zu werden) bilden die Steyler Missionare ihre Lehrer katechetisch heran, da die Lehrer zumeist auch Religionsunterricht erteilen mußten. Nun hatte die Mission um 1962 in diesem Gebiet des Archipels 3978 Lehrer. Man begreift, welch unschätzbare Hilfe sie den Missionaren sind: „Ein wichtiger Anteil der Katechistenarbeit wurde durch die katholischen Lehrer geleistet[39]." Klar, daß im Anfang der Mission die Lehrerbildung noch nicht allzu hoch stand: Für die Lehrer in den Volksschulen waren zunächst 6 Jahre Volksschule und fortführende Volksschule vorgesehen. Dann kamen 2 Jahre Lehrerbildung. Das genügte für die Volksschule. Wer an der fortführenden Volksschule lehren wollte, mußte einen weiteren vierjährigen Kurs an einer Lehrerbildungsanstalt mitmachen. Wo aber Holländisch Unterrichtssprache war, dort war eine noch bessere Lehrerbildung erfordert. Um so besser war naturgemäß auch der Unterricht in der Religion, und damit die Möglichkeit, Religion zu geben[40]. Selbstverständlich wurden die religiösen Kenntnisse der Lehrer immer wieder vertieft, wurde durch Exerzitien usw. Einfluß auf das religiöse Leben der Lehrer genommen. Doch waren das nicht die einzigen Kräfte, die Religionsunterricht gaben. Ganz besonders in jenen Gegenden, wo das Schulwesen noch zurück war, setzte man eigentliche Katechisten ein. 1962

---

[35] Lumen Vitae, Revue internationale de la formation religieuse, Bruxelles (Belgique) 1962, 1, 148 f. Dieser Zeitschrift kommt gerade auch für die Förderung missionskatechetischer Fragen das größte Verdienst zu. Sie wird oft zitiert werden müssen.

[36] Bericht des P. Speziali, Mitglied der katechetischen Kommission, an Lumen Vitae, 1964, 1, 142.

[37] Lumen Vitae 1962, 1, 163 f.: Catéchistes pour les écoles publiques; ebd. 2, 350 f.: Le problème de l'instruction et de la formation religieuse des jeunes.

[38] P. Dr. Kurt Piskaty S.V.D., Die katholische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien) – ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit, Steyler-Verlag 1964.

[39] a. a. O., 125 u. 269. [40] a. a. O., 127 u. 153.

gab es deren 3132[41]. Ursprünglich mögen sie in ihrem Wissen nicht sehr hochstehend gewesen sein, doch hat man sich durch jährliche Kurse und monatliche Versammlungen bemüht, in ihnen das Bewußtsein von ihrer Aufgabe zu stärken. Jedenfalls waren sie sehr oft durch ihr christliches Leben Zeugen der Wahrheit und wirkten gut in den Gemeinden, in denen sie lebten. Seit einigen Jahren hat man eigene katechetische Kurse eingeführt, zunächst von einjähriger Dauer. In 36 Wochenstunden lernt der angehende Katechist alle wichtigen kirchlichen Fächer kennen, auch Didaktik und Psychologie, Zeichnen, Singen (Choral), Gymnastik und Verwaltungslehre. Diese Kurse sind für alle hauptberuflichen Katecheten vorgesehen. Später sollen auch die Lehrer sie mitmachen. Aus Java erfährt man von katechetischen Kursen mit Universitätsrang sowohl für Laien wie für Ordensleute. Der eine Kurs sieht eine dreijährige Dauer vor, und schließt mit dem staatlichen Baccalaureat in Pädagogik ab. Die öffentlichen Examen werden ergänzt durch private rein kirchliche Examen[42].

Die 4313 Katechisten *Neuguineas, Papuas und der Inseln Ozeaniens* haben für die Einpflanzung der Kirche in diesen Gebieten wohl noch größere Bedeutung als in anderen Missionsgebieten, denn der Weg vom Missionsbeginn bis zur Ausbildung und Weihe einheimischer Priester ist hier besonders lang, wie die Geschichte beweist. Man hat allerdings die Ausbildung von Priesterseminaristen in den letzten Jahren forciert. Es ist jedoch kaum damit zu rechnen, daß die Zahl der einheimischen Priester rasch steigen wird. So haben die Katechisten hinsichtlich der Verbindung zwischen Missionar und Kirche und Volk eine Aufgabe zu erfüllen, die ihnen in anderen Ländern nicht ohne weiteres zukommt. Eine gute Übersicht über die Probleme der Katechistenausbildung bietet P. Heinrich Aufenanger S.V.D.[43]. Als Vorbildung wird Lesen, Schreiben, Rechnen und besonders Pidgin-Englisch verlangt. Hinzu kommen Anweisungen über Hygiene und Einführung in die Gesetze der Natur, etwas Geographie, Sternenkunde sind wichtig, um den Eingeborenen Antworten zu ermöglichen, die uns selbstverständlich sind. Hinzu kommen die typischen Sachgebiete, die der Katechist in der Religion beherrschen muß. Der Unterricht in Englisch hat seine großen Probleme, und die Missionare sind nicht sehr dafür. Andererseits ist die Literatur in Pidgin-Englisch noch sehr mager, so daß hierin den Katechisten nicht viel geboten werden kann. Es werden auch die Schwierigkeiten um die noch nicht verheirateten Katechisten in dem genannten Artikel nicht verschwiegen[44].

---

[41] a. a. O., 269.

[42] a. a. O., 227 (für Flores); s. a. Indonésie-Efforts catéchétiques, Lumen Vitae 1962, 779–783: Dieser Bericht spricht von einem zweijährigen Kurs.

[43] Our Catechists in New Guinea, Verbum vol. 4, 1962, Fasc. 3, 257–263.

[44] Es soll hier die Tages- und Studienordnung der Katechistenschule von Kondiu wiedergegeben werden: 5.40 Uhr Aufstehen, vor der hl. Messe kurzes Morgengebet mit Einführung in die hl. Messe, Leben des Heiligen usw.; 6.00 Uhr hl. Messe, dann Frühstück, Reinigung und Ordnung der Schlafstätte; 7.45 Uhr Morgengymnastik; 8–12 Uhr Unterricht; dann Rosenkranz und Mittagessen, frei; 2 Uhr bis 3.50 Arbeit im Garten, frei; 4.10–5.30 Uhr Unterricht; 5.30–7.15 Uhr Abendessen und freie Zeit; 7.15–8.30 Uhr Studium; 8.30 Uhr Abendgebet; 9.30 Uhr Nachtruhe.

Studienordnung:

Zeit	Montag	Dienstag	Mittwoch	Donnerstag	Freitag	Samstag
8.00– 8.50	Katechese	Katechese	Katechese	Katechese	Katechese	Katechese
8.50– 9.40	Alt. Test.	Neu. Test.	Alt. Test.	Neu. Test.	Alt. Test.	Neu. Test.
10.00–10.40	Apologetik	Arithmetik	Kirch.-G.	Apologetik	Liturgik	Katech. Prax
	Arithmetik	Schön-schreiben	Lesen und Diskussion	Diskussion	Arithmetik	Schreiben
10.40–11.30	Naturkunde	Erdkunde	Komposition	Arithmetik	Lesen	
11.30–12.00	Pädagogik	Pädagogik	Pädagogik	Pädagogik	Pädagogik	
4.10– 4.50	Praxis-Unt.	Praxis-Unt.	Frei	Praxis-Unt.	Praxis-Unt.	
4.50– 5.30	Singen	Kat.-Praxis		Singen	Kat.-Praxis	

In den Missionsgebieten der Propaganda in *Indien* (30. 6. 1963) werden für Ceylon 804.083 Katholiken, für Hindustan 4,612.800 und für Pakistan 345.654 Katholiken angegeben. Trotz eines verhältnismäßig zahlreichen indischen Klerus (Ceylon 538, Indien 4849, Pakistan 404) haben aber doch die Katechisten nach wie vor ihre immense Bedeutung: Ceylon 149 Katechisten (1959: 312!), Indien 10.008, Pakistan 802. In Hinsicht auf die Katechistenausbildung kann man sagen: India docet[45]. Es ist klar, daß die große Zahl dieser Katechisten nicht alle in einem Seminar erzogen worden sind. Aber gerade für Indien kann man auf ein Ausbildungszentrum hinweisen, das vorbildlich ist, und zugleich auf eine schon ziemlich lange Geschichte zurückblicken kann. Das katechetische Zentrum von Südindien – Tindivanam[46]. Das Zentrum wurde 1921 gegründet und ist eng mit dem Namen Gavan Duffy verbunden. Seit der Gründung wurden über 2000 Lehrerkatechisten dort ausgebildet, die vom Staat als solche bezahlt werden und nebenbei das Amt eines Katechisten ausüben. Naturgemäß sind diese Leute in ihrer Zeit beschränkt, da sie ja hauptamtlich Lehrer sind. Außerdem ist ihr zeitlicher Einsatz als Katechisten nicht befriedigend. Diese Form mußte leider auch aus finanziellen Gründen angestrebt werden.

Seit 1961 hat Tindivanam aber auch eine regelrechte Schule für Katechisten, in der „full-time Catechists" herangebildet werden. Die Kandidaten werden erst nach dreifachem Examen, in der Pfarre, beim Eintritt und nach dreimonatigem Besuch der Katechistenschule, endgültig in diese aufgenommen. Sie haben die Mittelschule absolviert und empfangen dann eine Bildung, die denen der Lehrer gleicht, nur daß ihre religiöse Ausbildung ungleich intensiver ist, um ihnen eine den Katechisten eigene Spiritualität, das Bewußtsein einer eigenen Berufung zu vermitteln. Praxis wird groß geschrieben. Jedes Trimester verbringen die jungen Leute bis zu 4 Wochen in den verschiedenen Pfarren der Diözese. Zu ihrer Ausbildung gehören sportliche Übungen sowie Handarbeit. Die Verwaltung der Schule liegt (eine Spezialität von Tindy) in der Hand der jungen Leute selbst. Am Schluß der Studien, die zuerst 18 Monate, dann 2 Jahre dauerten[47], erhalten sie die durch ein Diplom belegte Missio canonica und werden nach feierlicher, eindrucksvoller Sendungsfeier hinausgeschickt an ihre Aufgaben. Natürlich ist damit nicht alles erledigt. Die Ausbildung wird fortgesetzt: Jährlich mehrfacher Besuch von Schulen mit anschließender Besprechung an Stelle von Überwachung und Kritik, jährliche Fortbildungskurse und Exerzitien. Außerdem gibt es eine Monatszeitschrift, durch die Katechisten und Lehrer auf dem laufenden gehalten werden[48]. 1962 eröffnete

---

Jeden Tag ministrieren zwei andere Schüler. Montag und Donnerstag feiert man die Missa dialogata. Dienstag und Freitag werden Lieder in der hl. Messe gesungen, Mittwoch und Samstag beten die Studenten die Meßgebete in einer Pidgin-Übersetzung. Dazwischen werden immer wieder Requiem-Messen und Hochämter gesungen, wobei zum Beispiel beim Requiem alle Gesänge von den Studenten ohne Begleitung gesungen werden.
Es kocht der einzelne an seiner Feuerstelle, wie das später im praktischen Leben auch ist. Mittwoch und Samstag nachmittag haben die Studenten frei. Sie besorgen dann den eigenen kleinen Garten oder gehen Fischen.

[45] Valerian Kardinal Gracias, Die moderne katechetische Erneuerung und die Mission, in Johannes Hofinger – Katechetik heute, ein Programm der Weltkirche zur Erneuerung der Katechese. Verlag Herder, 1961, 41 f. S. a. P. Pierre Jacquemart M.E.P., Die katechetische Ausbildung der Katechisten, ebd., 280 f.

[46] Le Mouvement catéchétique dans l'Inde du Sud et le centre Régional de Tindivanam, Lumen Vitae 1964, 1, 142–153; hier soll auch hingewiesen werden auf die rührige Aktivität des katechetischen Zentrums der Päpstlichen Jesuitenuniversität in Poona bei Bombay, wo u. a. viele wertvolle Behelfe für die indische Mission vorbereitet werden (Lumen Vitae 1962, 1, 154–160).

[47] Lumen Vitae 1963, 1, 177; ebd. 1961, 1, 159.

[48] Über die Zeitschrift und über Fortbildungskurse s. Lumen Vitae 1964, 3, 557–561; über eine katechetische Fortbildungswoche zu Dacca in Ostpakistan von Oktober 1962 s. Lumen Vitae 1963, 2, 351 f.

man in Südindien eine zweite „Full-time"-Katechistenschule in Poonamalee bei Madras[49].

In *Ceylon* ist eine schwere Lage durch den Verlust der katholischen Schule (Dezember 1960) entstanden. Etwas Positives kam aber doch dabei heraus: „Man kann sich fragen, ob unser Land so rasch in die Bewegung zur Erneuerung der Katechese eingetreten wäre, wenn es nicht diese Umwälzung erfahren hätte[50]." Im November 1961 entstand ein katechetisches Institut zu Colombo, begonnen von den Patres Oblaten der Unbefleckten Empfängnis Mariens, wo bereits sehr erfolgreich katechetische Kurse abgehalten wurden. Der erste dauerte drei Monate und war von 210 Ordensleuten und Laien besucht. Wer den Kurs mit Erfolg abschloß, bekam das Diplom des Katechisten. Im Juli 1962 begann ein weiterer Kurs, an dem 470 Religionslehrer teilnahmen. Ähnliche Bestrebungen wurden von den Schulbrüdern unternommen, sie machen die Ausbildung aber mehr am Wochenende. Professoren für die Ausbildung der Katechisten werden noch stärker herangebildet.

Den breitesten Raum in der Literatur nimmt ohne Zweifel die Behandlung der Katechistenfrage in *Afrika* ein. Die Methode der Heranbildung von Katechisten war in der Vergangenheit nicht überall gleich. Selbst unter Missionaren derselben Kongregation gab es je nach Gebieten große Unterschiede[51]. Es gab Gebiete, wo jede Station sich ihre Katechisten heranbildete, andere, in denen Katechistenschulen bestanden. Diese wurden bei fortschreitender Missionsarbeit immer notwendiger, jedoch stand und steht das christliche Leben der Katechisten im Vordergrund. Man wollte in den Katechisten wahre Missionare erziehen durch Pflege des Glaubensgeistes, des praktischen, lebendigen Vertrauens in die Vorsehung, des Seeleneifers[52]. Allerdings trat im Laufe der Jahre immer stärker das Problem in den Vordergrund, Lehrer zu haben. Darum wurden die Katechisten vielfach als Lehrer eingesetzt. Eine Entwicklung, die der direkten Glaubensverkündigung durch Katechisten und Missionare durchaus nicht günstig war. Es ist anzunehmen, daß hier u. a. auch der Grund dafür liegt, daß im Einsatz des Lehrers etwa im Kongo die Zahl der Katechisten in jüngster Zeit so rapid zurückgegangen ist: 1959 gab es dort noch 21.443 Katechisten, 1963 nur noch 13.400. Wenn ein Lehrer im Kongo heute von der Regierung verhältnismäßig sehr gut bezahlt wird (zirka 3500 Schilling monatlich), so versteht man, daß die Zahl der Katechisten (und Seminaristen) stark zurückgegangen ist. Ihnen tat sich offenbar eine finanzielle Möglichkeit auf, die sie nicht ungenützt lassen wollten. Daß die katechetische Bewegung in Afrika trotzdem gute Ansätze aufweist, zeigt ein kurzer Rundgang durch wichtige Gebiete des Kontinents.

In *Uganda* wurde 1963 zu Ibaare-Kitabi eine Ausbildungsstätte für Katechisten errichtet: École normale, also Rang einer Lehrerbildungsanstalt. Der Unterricht dauert zwei Jahre. Die großen Ferien liegen in der Fastenzeit, damit die Schüler Gelegenheit haben, mit den Priestern auf pfarrliche Tourneen zu gehen[53]. Man hofft, Häuser bauen zu können, wo Mann und Frau während der Ausbildungszeit des Mannes zusammen wohnen können. In diesem Fall werden auch die Frauen eine gewisse Ausbildung erhalten. Augenblicklich muß man sich noch mit zweiwöchigen Kursen der Frauen begnügen, mit Haushaltslehre, Kindererziehung und Erklärung des christlichen Sinnes der Ehe. Die Katechisten sollen ja auch durch

---

[49] Lumen Vitae 1963, 1, 177.
[50] Évolution de la formation religieuse, Lumen Vitae 1962, 4, 777.
[51] op. cit. Engels v. Nota 4, 224–237: Das Buch gibt keine detaillierten Angaben über die Ausbildung der Katechisten, sondern begnügt sich mit mehr allgemeinen Aufzählungen, wie es in den einzelnen Gebieten gehandhabt wird; dann auch Roelens a. cit. Nota 1, 98.
[52] Beckmann op. cit. Nota 13, 285. [53] Lumen Vitae 1963, 3, 556–557.

eine gut geführte Ehe und einen ordentlichen Haushalt im Dorf wirken, wo sie arbeiten[54]. Überraschend ist die Zusammenstellung einer „petite bibliothèque de formation religieuse en swahili[55]", ein Bericht aus *Tanganjika*. Aus *Nordrhodesien* erfährt man, daß es dort, ähnlich wie in Indien, Lehrer gibt, die, religiös gebildet, auch die religiöse Unterweisung ihrer Schulkinder betreiben. Hinzu kommen die eigentlichen Katechisten. Aus 4 Diözesen des Landes werden Ausbildungszentren von Katechisten gemeldet[56]. In *Südafrika* gibt es spezielle Schwierigkeiten für den Katechistenunterricht: fünf Sprachgruppen allein unter den Afrikanern, wozu noch Englisch und Afrikaans kommt. Dazu die Schwierigkeit aus der Staatsschule, in denen jedoch katholische Kinder auch katholischen Religionsunterricht erhalten können. Die Heranbildung afrikanischer Katechisten hat großen Fortschritt gemacht. Es gibt dort 7 Katechistenschulen. Und man hofft auf eine größere Uniformität[57], um so alles besser ordnen und überblicken zu können, damit Schulbücher usw. leichter besorgt werden können.

Die politische Umwälzung in Afrika hat sich wohl nirgendwo so deutlich kundgetan wie im *Kongo-Leo*. An der Bischofskonferenz 1961 nahmen Teil 6 Erzbischöfe, 28 (Titular-)Bischöfe, 7 Apostolische Präfekten, 4 Weihbischöfe und 24 kongolesische Generalvikare. Sie setzten sich mit der neuen Situation im Kongo auseinander[58]. Man schuf einen neuen Einheitskatechismus in französischer Sprache, den man sehr an den deutschen Einheitskatechismus anlehnte. Hinzu kam ein kleiner Katechismus und eine ganze Reihe von verschiedenen Religionsbüchlein der 5 katechetischen Zentren des Landes. Das Katechistenproblem des Kongo-Leo ist komplex. Die Volksschullehrer haben nämlich für gewöhnlich keine genügende religiöse Ausbildung erhalten, damit sie den Religionsunterricht geben könnten. Das müßte in den Lehrerseminarien geschehen. Man würde auch religiöse Kurse für jene Lehrer brauchen, die schon im Dienst stehen. Die Bischöfe des Kongo plädieren dafür, geweihte Diakone zu schaffen[59]. Aus einigen katechetischen Zentren gibt es trotz Unruhen gute Nachrichten. Das Zentrum von Elisabethville in Katanga führt sehr erfolgreiche Kurse zusammen für Priester, Ordensfrauen und Laien. Es handelt sich dabei im eigentlichen Sinn um Religionslehrer, nicht so sehr um Katechisten[60]. Auch gibt man laufend Fortbildungskurse, zwei Stunden wöchentlich durch 6 Monate für Freiwillige: 1963/64 waren es 86, die regelmäßig kamen. Diese Fortbildungskurse sucht man auch in die großen Zentren hineinzubringen. Hinzu kommen Studienwochen über katechetische Probleme[61].

Für *Ruanda-Burundi* wurde 1962 ein katechetisches Zentrum errichtet, das die Aufgabe hat, Priester, Ordensleute, aber auch Laien heranzubilden, die nun ihrerseits wieder befähigt sind, in den Diözesanschulen Katechisten auszubilden. Voraussetzung für den Besuch dieses Institutes ist ein Abschlußzeugnis der Mittelschule. Ein Bericht stellt fest, daß das Mühen um die Errichtung einer Katechistenschule durch den schwarzen Bischof von Usumbura, Exzellenz Ntuyahaga, „était une innovation dans le pays, car aucune école de ce genre n'existait". Es entstanden in kurzer Zeit drei Katechistenschulen. Außerdem wurden Kurse zur Weiterbildung von Katechisten eingeführt[62]. Weniger gute Nachrichten kommen aus

---

[54] a. a. O., 1964, 3, 550. [55] Ebd. 1964, 3, 545–549.
[56] Patorale et formation religieuse, Lumen Vitae 1962, 4, 769 f.
[57] Introduction à la Situation catéchétique, Lumen Vitae 1962, 2, 335 f.
[58] L'Église au Congo en 1961–1962, Lumen Vitae 1962, 2, 337.
[59] L'Église au Congo en 1963, Lumen Vitae 1963, 3, 547 f., bes. 554.
[60] Le Centre catéchétique interdiocésain du Katanga, Lumen Vitae 1962, 3, 568.
[61] Lumen Vitae 1964, 1, 137 f.
[62] Ruanda-Burundi – Inauguration de „L'institut catéchétique Africain", Lumen Vitae 1963, 1, 161–171; Renouveau catéchétique, Lumen Vitae 1963, 2, 345 f.

Tschad, wo man große Schwierigkeiten in der Heranbildung und im Einsatz von Katechisten hat[63].

In *Dahomey* bemüht sich das 1962 gegründete und mit dem großen Seminar St. Gallus verbundene katechetische Zentrum von Ouidah um die Weiterbildung der Katechisten. Forderung einer katechetischen Woche war die bessere Ausbildung dieser Katechisten[64], für die übrigens schon seit vielen Jahren eine Zeitschrift besteht, „Le guide du catéchiste", mit 1860 Abonnenten in Dahomey, Togo und Elfenbeinküste[65]. Verfolgt man alle diese Bestrebungen, zum Beispiel auch jene in Nigeria[66], so hat man den Eindruck, daß das katechetische Problem vor allem als Schulfrage im Vordergrund steht, ein Problem, das in seiner ganzen Schwere auf den Bischöfen lastet. Die Bevölkerung drängt danach, vorwärtszukommen. Das Christentum hat sich besonders stark in der Schulfrage engagiert. Christentum = Schule = Bildung = Fortschritt. Die Frage ist: Ist das der Sinn der Missionsarbeit? Und ob das Katechistenwesen alter Prägung nicht darunter leidet, wie überhaupt die eigentliche Predigt des Evangeliums mit allen seinen Forderungen? Die Gefahr, daß die Missionare fast ausschließlich Entwicklungshelfer werden, ist zweifellos sehr groß.

Sehr informativ ist ein Bericht über eine Katechistenschule in *Dolbel-Niger*: „Die Mehrzahl unserer Katechistenschüler ist nicht getauft. Wir holen sie aus den Dörfern, aus jenen, die unserer Predigt am besten zuhören. Nach einer diskreten Untersuchung über die moralische und soziale Situation der Besten unter ihnen fragen wir sie selbst privat, dann öffentlich vor der Versammlung des Dorfes, ob sie sich der Evangelisierung ihrer Brüder weihen wollen. Wir versichern uns, ob ihre Frauen gewillt sind, ihnen zu folgen, denn im Prinzip wählen wir nur verheiratete Männer aus, mit Vorzug jene, die schon ein Kind haben. Wir machen ihnen alle Schwierigkeiten klar, die ihnen begegnen, sowie die Opfer, die sie bringen müssen, damit sie sich frei und in Kenntnis der Sache entscheiden können. Wir überzeugen sie vom Ernst der Schule der Katechisten, die die Bevölkerung gerne mit gewissen Koranschulen vergleicht . . ." Die Schüler werden 6 Monate im Jahre, dreimal hintereinander, im Katechistenzentrum unterrichtet. Dort leben sie ein christliches Familienleben, das schon in die Umgebung ausstrahlt, das aber wichtiger dort sein wird, wo sie einmal arbeiten werden[67].

Im *Mali* existiert zu Faladye eine Katechistenschule. Es ist erstaunlich, was man dort von praktisch eingesetzten Katechisten erwartet: Neben seinen eigentlichen Aufgaben vor allem sehr viel auf sozialem Gebiet, und da wiederum in der Familie und in der Förderung der Landwirtschaft, wo man ihm die Rolle eines Initiators zugedacht hat. Er muß nicht nur eine katechetische Ausbildung erhalten, sondern soll auch ein Zentrum für landwirtschaftliche Bildung besuchen. Forderungen, die viel Zeit und Mittel fordern. Sicher ist ein solcher Katechist auch ein großer Gewinn für die Kirche, vorausgesetzt, daß es viele sind, die sich so einsetzen lassen und durchhalten[68].

In *Ägypten* ist die Situation nicht leicht, doch auch hier bemüht man sich um Katechisten. Ein Bericht spricht von Kursen für Katechisten in Heliopolis, Choubra und Daher. Im Niltal müht sich der koptisch katholische Bischof Scandar von Assiut um die Katechisierung der Kopten. Er schuf 1960 eine Katechistenschule für die entlegenen Dörfer Oberägyptens, wo es keine Priester und keine Kirchen gibt. Man begann mit 4 jungen Leuten. Die Ausbildung dauert zwei oder drei Jahre. Vorbedingung ist Absolvierung der Volksschule und Erledigung des Militärdienstes. Verheiratete werden vorgezogen. Diese Katechisten erhalten die niederen

---

[63] Lumen Vitae 1962, 1, 126 f. [64] Ebd. 1963, 4, 756 f. [65] Ebd. 1962, 4, 757 f.
[66] Ebd. 341. [67] Ebd. 763 f.
[68] Ebd. 1963, 3, 758 f.; ebd. 1962, 4, 759 f.

Weihen bevor sie in ihre Dörfer gehen. Sie sind also verheiratete Kleriker. Man nennt sie auch nicht Saied = Herr, sondern Chamasse = Diakon[69].

Ganz besonders dringend ist der Ruf nach Katechisten in *Lateinamerika*. Und das nicht etwa nur in den Gebieten der Propagandakongregation (insgesamt in Amerika 8033 Katechisten, davon in Nordamerika 280), sondern darüber hinaus in ganz Lateinamerika. Der Grund liegt im entsetzlichen Priestermangel. Man würde für dieses Riesengebiet mindestens 100.000 Laien-Religionslehrer brauchen[70]. Doch sind die einzelnen Initiativen, wenngleich gut, doch zahlenmäßig zuwenig leistungsfähig. So hat in *Panama* von 1945 bis 1961 eine höhere Katechistenschule mehr als 400 Laienprofessoren für die Religion ausgebildet. Seit 1948 gibt es auch eine Schwesternkongregation dort, deren Mitglieder sich als Katechistinnen in den Schulen betätigen[71]. Auch in *Uruguay* gibt es mehrere Anfänge für die Heranbildung von Katechisten, aber „Wir können noch nicht von gut organisierten Schulen sprechen[72]". Die katechetische Bewegung in *Peru* verzeichnet die Notwendigkeit von Schulen für die Heranbildung der Katechisten. Die Bruderschaft der christlichen Lehre entfaltet in Lima eine lebhafte Tätigkeit. Sie organisiert Kurse für Katechisten, die dreifach untergeteilt sind: für Anfänger, grundlegender Kurs und Kurs für Fortgeschrittene[73].

Ein Bericht nennt die Gründung (1961) eines lateinamerikanischen katechetischen Institutes zu *Santiago de Chile*. Die Gründung ging vom lateinamerikanischen Bischofsrat (Celam) aus. Das Institut ist der theologischen Fakultät der katholischen Universität von Santiago angegliedert. Es soll nationale und diözesane Leiter, Kleriker und Laien als Spezialisten in Organisation, Inhalt und Methode der Katechese ausbilden. Tatsächlich gab es an der genannten Universität bereits seit 1959 katechetische Kurse. 1962 empfingen die ersten Absolventen des neuen Institutes ihre vom Staat anerkannten Diplome, sicher ein hervorragendes Unternehmen, durch das die Katechetenfrage in Lateinamerika der Lösung wesentlich näherkam[74]. Der erste nationale katechetische Kongreß von *Argentinien* zu Buenos Aires (1961) war ein Monsterkongreß. Er zählte 5000 Teilnehmer, Geistliche und Laien. Der zweite Tag beschäftigte sich besonders mit der Frage der Katecheten: Wie kann man ihre Berufung wecken, wie sie bilden, wie muß das Programm der Ausbildung gestaltet werden? Der Wunsch nach Gründung eines katechetischen Institutes war die wichtigste Folge dieses Kongresses[75]. Ein ähnlicher Kongreß wurde 1962 zu Bogotà, *Columbien*, gehalten. Es wird festgestellt, daß von rund 50 kirchlichen Gebieten nur die Hälfte in Columbien ein katechetisches Amt besitzen, aber nur vier, in denen ein Priester sich ausschließlich dieser Aufgabe widmen kann. Unter den Ergebnissen des genannten Kongresses (2500 Teilnehmer) war die Gründung eines katechetischen Institutes für Katecheten aller Schulgrade[76].

Damit hätten wir unseren kurzen Gang durch die heutige Welt beendet. Die Übersicht erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Das könnte nur Aufgabe eines größeren Studiums sein. Aber sie hat jedenfalls gezeigt, daß doch in vielen Ländern etwas getan wird, daß man sich bemüht, die neuesten Fortschritte zu verarbeiten. Entscheidend bei allen diesen Unternehmungen ist immer wieder die Frage nach *Subventionierung* der Ausbildung und nach dem Unterhalt der Katechisten im Einsatz. In dieser Hinsicht hat das Päpstliche Werk der Glaubensver-

---

[69] Ebd. 1962, 3, 570 f.
[70] Sunday Examiner Hongkong vom 30. Juni 1961, 11.
[71] Lumen Vitae 1962, 1, 140.
[72] Ebd. 142.
[73] Ebd. 584 f.; s. a. Sunday Examiner Hongkong vom 9. Juni 1961, 13.
[74] Ebd. 344 f. [75] Ebd. 771–774. [76] Ebd. 1963, 1, 172 f.

breitung in Aachen eine sehr gute Aktion gestartet. Mitte 1963 berichtete die Zeitschrift des Werkes „Weltmission", daß bereits 1000 deutsche Mitglieder die Ausbildungskosten von Katechisten in allen Weltteilen übernommen hätten. Bis Ende 1963 war die Zahl der Helfer auf 1430 gestiegen, bis Ende April waren es 1700. Aber zu den Ausbildungskosten (2000 DM pro Katechist) kommen noch die Unterhaltskosten. Bedenkt man, welch hohen Gehalt staatlich angestellte Lehrer oft bekommen und hält man die kleinen „Taschengelder" der Katechisten daneben, (mehr ist es ja vielfach nicht, was gegeben wird), so versteht man die Not der Missionsbischöfe. So wie in Rhodesien ist es ja auch anderswo, daß ein Bischof berichten muß, er könne seinen Katechisten monatlich nur den Gegenwert von 360 österr. Schillingen geben. Er braucht für 12 neue Katechisten jährlich gut 52.000 S. Das aber ist nicht viel weniger als der Jahresdurchschnitt, den die Propagandakongregation jedem ihrer Missionsbistümer überhaupt geben kann. Gewiß, das Wort Gottes ist nicht angebunden. Aber wo keine Katechisten sind, da geht es auch nicht voran. Und wo keine guten Katechisten sind, da geht es eher zurück statt voran. Angesichts der Tatsache, daß die Lehrerbildung in den Missionsländern immer größere Fortschritte macht, und daher auch immer größere Summen fordert, kann die Katechistenbildung und -besoldung unmöglich zurückbleiben, soll dieser Beruf weiterhin attraktiv und angesehen bleiben. Da wir bis heute in den Missionsländern aber nur rund 9000 einheimische Priester haben, und die Zahl der auswärtigen Missionare eher zurückgeht als wächst, ist das Katechistenproblem wahrscheinlich eine Frage von Sein oder Nichtsein der Kirche in jenen Ländern, in denen sie erst seit wenigen Jahrzehnten angefangen hat, Wurzeln zu schlagen, wo sie aber noch nicht so verankert ist, daß sie personell und materiell selbständig ihren Weg gehen könnte.

Man ist sich der Situation in den Missionsländern bewußt. Aber sie muß auch in den christlichen Ländern bekannt werden, damit die ganze Dringlichkeit des Katechistenproblems vor den Christen der Heimat stehe und sie zur Hilfeleistung ansporne.

LITERATURBERICHT

ALOIS STÖGER

Die historische Wahrheit der Evangelien

Kommentar zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964

Vorgeschichte des Dokumentes

Am 14. Mai 1964 veröffentlichte der „Osservatore Romano" eine „Instructio de historica Evangeliorum veritate", die aber schon mit dem 21. April 1964 datiert ist, was darauf hinweisen könnte, daß über dieses Dokument auch noch nach der Päpstlichen Approbation Auseinandersetzungen stattfanden[1].

[1] *Text* in: Verbum Domini 42 (1964), 113–120; deutsche *Übersetzung* von R. Schnackenburg, gebilligt durch den Sekretär der Bibelkommission P. Benjamin Wambacq in: Theologie der Gegenwart 7 (1964), 197–203 Bibel und Leben 5 (1964) 147—153; ferner in: Österreichisches Klerusblatt 97 (1964), Nr. 12, 157–159; Nr. 13, 166–167; auch in kirchlichen Verordnungsblättern. *Kommentare:* A. Card. Bea, La storizità dei vangeli sinottici in: La civiltà cattolica 115/2 (1964), 413–436; id., Il carattere storico dei vangeli sinottici come opere ispirate, ib. 526–554; N. Lohfink, Die Evangelien und die Geschichte, in: Stimmen der Zeit 174 (1963/64), 365–374; W. Beilner, Zur Instruktion der Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien, in: Bibel und Liturgie 38 (1964/65), 3–5.

Die Instruktion nimmt zu einer der brennendsten Fragen Stellung[2]. Mit ihren hermeneutischen Richtlinien, die sie für die Untersuchung der historischen Zuverlässigkeit der Evangelien aufstellt, bestätigt sie, daß mit Recht und Nutzen die modernen exegetischen Methoden angewendet werden; denn durch sie ist es gestattet, tiefer in das literarische Werden der Evangelien einzudringen, ihre Aussagen zu erklären, gegen die Skepsis und Kritik an ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit zutreffende Antwort zu geben.

Die Instruktion schließt an die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII. vom 30. 9. 1943 an, die oft als die „magna charta" der Exegese gepriesen wurde.

Sie setzt den Schlußstrich unter die heftige Diskussion, die kurz vor dem II. Vatikanischen Konzil entbrannt ist und deren Wogen in Debatten und Flugblättern bis an die Stufen der Konzilsaula schlugen[3].

Der Kommentar, der hier zur Instruktion geboten wird, will vor allem den Seelsorgern dienen[4]. Viele von ihnen hat eine gewisse Unruhe und Unsicherheit erfaßt, so daß sie fragen: Kann man sich noch auf ein Wort Jesu als letzte Instanz der Offenbarung Gottes berufen? Was gilt noch von den Beweisen, die in der Fundamentaltheologie oder Dogmatik gegeben wurden[5]? Andere wollen die „moderne Exegese" den Gelehrten überlassen und meinen, die „praktische Exegese" solle die alten Wege gehen und sich in ihrer Methode nicht irremachen lassen. Andere fallen auf jede Hypothese hinein und gelangen zu einer Skepsis und Hyperkritik, die nicht begründet ist und sich in der Verkündigung nur verderblich auswirken kann[6].

I. Die Arbeit der Exegeten

1. *Die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Exegese.* Die wissenschaftliche Arbeit der Exegeten ist heute *um so notwendiger, als viele Schriften verbreitet werden, durch welche die Wahrheit der Taten und Worte Jesu, die in den Evangelien enthalten* sind, in Zweifel gezogen wird.

Auch ein naiver Blick in eine Synopse[7] genügt, um zu erkennen, wie verschieden („widersprechend") die Taten und Worte Jesu und ihre Reihenfolge von den synoptischen Evangelien und erst recht vom Johannesevangelium überliefert sind, auch selbst dann, wenn unleugbar Jesus ein Wort nur einmal gesprochen hat, wie die eucharistischen Worte beim Abendmahl. Die Probleme, die sich ergeben, werden gefühlt und verlangen nach einer Lösung.

In Büchern, Zeitschriften und Vorträgen werden historisch kritische Fragestellungen behandelt, etwa die Historizität der Kindheitsgeschichte Jesu in Mt und

[2] Eine neue und ausführliche Darstellung dieser Frage und ihrer Lösung ist: X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus, Paris 1963; der Verfasser ist Mitglied der Bibelkommission. Vgl. auch A. Vögtle, Grundlegende Erkenntnisse der neutestamentlichen Wissenschaft. Sonderdruck aus Oberrheinisches Pastoralblatt, Nr. 2/1962, 3–42; Nr. 3/1962, 65–71; Nr. 4, 97–110, id., Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung, in ZKTh 86 (1964) 385—417.

[3] Über den Ort der Instruktion in der heutigen kirchlichen Neubesinnung vgl. N. Lohfink, a. a. O., 371–374.

[4] Unter dieser Rücksicht ist auch die Literatur ausgewählt.

[5] H. Vorgrimler (Hrsg.), Exegese und Dogmatik, Mainz 1962; K. Rahner, Schriften zur Theologie V (1962) 82—111; L. Klein (Hsg.), Diskussion über die Bibel, Mainz 1964, 85—98; zur Fundamentaltheologie: R. Schnackenburg, Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung, in: Zeitschrift für kath. Theologie 85 (1963), 27–31.

[6] Monitum des Hl. Officiums vom 20. 6. 1961 über „die historische und objektive Wahrheit der Bibel"; deutscher Text: Herder-Korresp. (Orbis cath.) 15 (1961), 486.

[7] Es sei besonders auf das jüngst erschienene Meisterwerk der Gelehrsamkeit und Buchdruckerkunst hingewiesen: K. Aland, Synopsis quattuor Evangeliorum, Stuttgart 1964.

Lk[8], die „Harmonisierung" der Auferstehungsberichte; es werden die Reden (Mt, Joh) und Kompositionen von Ereignissen „analysiert" und der geschichtliche Standort der Elemente historisch bestimmt[9]. „Leben Jesu" erscheinen, die nur weniges von dem, was die Evangelien berichten, als geschichtliche Ereignisse des Lebens Jesu gelten lassen[10].

2. *Richtlinien für den katholischen Exegeten.* Die Bibelkommission erwartet sich vom Exegeten – das gilt nicht allein von den Fachgelehrten, sondern von allen, die die Bibel anderen erschließen wollen – drei Eigenschaften.

Er soll sein: a) Ein *treuer Sohn der Kirche.* Weil die Heilige Schrift nicht allein Erfindung und Werk des menschlichen Geistes ist, darum ist auch ihre Auslegung und ihr Verständnis nicht vom Menschen allein, sondern von Gottes Hilfe zu erwarten (2 Petr 1, 20 f.). Der Exeget baut *auf die Hilfe Gottes und das Licht der Kirche.*

b) Ein *unermüdlicher* und seiner *Aufgabe ganz hingegebener* Arbeiter. Der Exeget muß im gesunden Sinn modern, *in den Dingen der Bibel, sowie unsere Zeiten es erfordern, bewandert sein.* Neue Funde (Qumran[11], Nag Hammadi[12]), vertiefte Kenntnis der religiösen Umwelt Jesu und des Urchristentums wollen verarbeitet werden. Neue Methoden der Evangelienforschung und neue hermeneutische Fragestellungen („Entmythologisierung[13]") verlangen Auseinandersetzung mit den aufgeworfenen Problemen und ständiges Umlernen. Die Frucht der Einzelexegese soll in der biblischen Theologie[14] gesammelt und das Kerygma der neutestamentlichen Schriften so herausgearbeitet werden, daß es der heutigen Verkündigung dient[15].

c) Ein *„eifriger Arbeiter im Weinberg des Herrn"*. Der Exeget steht im Dienst der Kirche, die als *„Säule und Grundfeste der Wahrheit"* (1 Tim 3, 15) die Wahrheit aus der Heiligen Schrift schöpft und sie zum Heil der Seelen verkündet. Er arbeitet daran, den literarischen Sinn der Schrift besser zu erhellen, legt das göttliche Wort nach seinem theologischen Gehalt aus und versucht die Schwierigkeiten zu lösen, die sich für das Verständnis ergeben. Dienst am Wort ist Dienst an der Kirche und für die Kirche. Die Konstitution über die Heilige Liturgie, die als erste Frucht des II. Vatikanischen Konzils eine wahre Erneuerung der Kirche bedeuten könnte, wenn ihr tiefstes Wollen erfüllt wird, weist der Heiligen Schrift in der Liturgie und damit im Leben der Kirche und aller Gläubigen eine hervorragende Stellung an. Durchgeführt, müßte sie einen wahren Frühling des Bibellesens und Bibel-

---

[8] Der nichtkatholischen Literatur gelten die Geburts- und Kindheitsgeschichten als „legendäre Weiterentwicklung"; vgl. B. Reicke-L. Rost, Biblisch-historisches Handwörterbuch II (Göttingen 1964), 949: „Sie dringen in einer zweiten Phase ein, als fertiger, bereits im Stadium legendärer Weiterentwicklung befindlicher Stoff."

[9] Vgl. etwa A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16, 13–23, in: Biblische Zeitschrift NF 1 (1957), 252–272; 2 (1958), 85–103. – Ders., Die Bedeutung der Evangelienforschung für Unterricht und Verkündigung, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 63 (1962), 289–306 (Die Rede vom Himmelsbrot, Joh 6).

[10] Vgl. etwa R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Rowolths Deutsche Enzyklopädie 157/58) 1962, 67–76, 83–89; ders., Jesus, Tübingen [3] 1958; J. Steinmann, La vie de Jésus, Paris 1959 (das vortrefflich geschriebene Buch läßt die Kindheitsgeschichten und die johanneische Tradition als „unhistorisch" außer acht).

[11] Vgl. etwa R. Mayer-J. Reuss, Die Qumranfunde und die Bibel, Regensburg 1950; K. H. Schelkle, Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments, Düsseldorf 1960; J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, München 1960; A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer, Tübingen 1960.

[12] W. C. van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, Frankfurt 1960.

[13] Aus der umfangreichen Lit.: K. Schubert, Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Wien 1962.

[14] Eine sehr reichhaltige Orientierung bietet R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München 1963.

[15] Vgl. H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? in: Wort und Wahrheit 19 (1964), 504–523.

studiums erwecken. Wenn sich das kirchliche Leben besonders in seiner Mitte der liturgischen Handlung erneuert und auch dadurch die Predigt eine Regeneration erfährt, muß es auch zu einer Erneuerung der Theologie kommen[16].

3. *Verständnis für die exegetische Arbeit.* Weil die Exegeten ihre Bemühungen dem Dienst der Kirche weihen, haben sie darauf Anspruch, daß diese anerkannt werden, wenngleich auch nicht sofort die erwartete Lösung schwieriger Probleme gelingt, daß in der Diskussion die *Grenzen der gegenseitigen Liebe nicht überschritten* werden, daß die Freiheit der Meinungen nicht verletzt wird, wenn nur die geoffenbarten Wahrheiten und göttlichen Überlieferungen unangetastet bleiben. Nur in einer Atmosphäre des Vertrauens kann die Disputation fruchtbar und Fortschritt in der Erkenntnis der wahren Lösungen erreicht werden[17].

II. Hermeneutische Prinzipien

1. Das oberste Prinzip für die Erforschung der Evangelien lautet: *Der Exeget wird alle Mittel in Anspruch nehmen, mit deren Hilfe er in die Beschaffenheit des Zeugnisses, in das religiöse Leben der ersten Gemeinden, in Sinn und Tragweite der apostolischen Überlieferung tieferen Einblick gewinnen kann.* Diese drei Aufgaben der Evangelienforschung ergeben sich aus der Natur der Evangelien; denn die Heilige Schrift ist geschichtliches Zeugnis geschichtlicher Vorgänge und verlangt daher als solch geschichtliches Zeugnis verstanden und erklärt zu werden. Dieses Zeugnis ist nicht bloß Wiedergabe des Geschehens durch einen völlig Unbeteiligten und Uninteressierten, sondern Anspruch an eine konkrete Gemeinde; um dieses Zeugnis zu erfassen, ist es notwendig, das religiöse Leben der ersten Gemeinden zu kennen. Es wird nicht „mechanisch" weitergegeben, sondern als erfahrenes Zeugnis interpretiert und aktualisiert; darum muß Sinn und Tragweite der apostolischen Überlieferung studiert werden[18].

2. *Lehramt der Kirche und Tradition.* Der katholische Exeget soll sich von der Kirche leiten lassen. Gerade die moderne Literaturkritik hat gezeigt, daß das Alte und Neue Testament aus dem gläubigen Leben und Kult hervorgegangen sind. Die Heilige Schrift kann also nicht von der lebendigen Kirche getrennt werden, deren Lebensäußerung sie ist. Der Heilige Geist, der die Kirche belebt, erleuchtet und in alle Wahrheit einführt, die Christus gebracht hat, inspirierte auch die Hagiographen, die die heiligen Bücher geschrieben haben. Deshalb ist jener Sinn der Heiligen Schrift als der richtige anzusehen, den die heilige Kirche als solchen angesehen hat und ansieht, der es zukommt, über den Sinn und die Auslegung der heiligen Bücher zu urteilen[19].

Die Kirche hat nur wenige Stellen der Heiligen Schrift authentisch erklärt, aber ihre Glaubensbekenntnisse und Lehrentscheidungen sind Richtschnur für die Bibelauslegung. Die christologischen Kämpfe und Entscheidungen zum Beispiel treffen auch die Auslegung der Bibel; die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre des Tridentinums gibt auch Licht für gewisse Schriftstellen[20].

Die heiligen Väter und Kirchenlehrer sind „Exponenten" des kirchlichen Lebens und Glaubens. Sie haben aus der Bibel geschöpft und sie gedeutet. Sie sind nicht

---

[16] H. Schürmann, Das Wort Gottes in der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie, in: Bibel und Leben 5 (1964), 73–79; A. Stöger, Das biblische Anliegen. Seelsorge und Heilige Schrift, in: Lebendige Seelsorge 15 (1964), 201–207, G. Vagaggini, Bibbia e spiritualità liturgica, Roma 1964.

[17] H. Fleckenstein-R. Schnackenburg, Verkündigung und moderne Exegese, in: Theologie der Gegenwart 4 (1964), 204 f.

[18] H. Schlier, a. a. O., S. 504 f.

[19] K. Rahner, Schrift und Tradition, in: Wort und Wahrheit 18 (1963), 272.

[20] Vgl. etwa A. M. Dubarle, Unter die Sünde verkauft, Düsseldorf 1963.

bloß Zeugen der Bibeldeutung ihrer Zeit, wie es etwa auch Zeugen für eine bestimmte Auffassung literarischer Werke gibt, sondern von Gott in besonderer Weise ausgestattete Zeugen der Deutung, wenn sie einmütig sprechen. Die Kirchenväter haben die Bibel als Anspruch Gottes gedeutet, auf den kerygmatischen Gehalt besonders Gewicht gelegt und die Bibel als „unser Lebensbuch" verehrt. In der Kirche lebt ihre Exegese besonders in der Liturgie weiter; denn in ihr wird durch die Schrift das Christusmysterium und Christus-Ereignis gedeutet, das in der Liturgie sakramental präsent ist. Die Väter-Exegese und liturgische Deutung der Schrift gibt für immer die Norm, worauf wesentlich die Bibelerklärung sehen muß; denn für sie ist die Bibel nicht bloß ein literarisches und historisches Buch, sondern Deutungswort für die Heilsgeschichte, je und je von Gott gegeben. Die Instruktion behauptet nicht, daß die Väter-Exegese alle Arbeit geleistet hat, betont aber eindringlich, daß der Exeget aus ihrer Deutung *Nutzen schöpft*, aber auch daß er *ihre Arbeit fortführen* soll. Manche Probleme existierten in der alten Kirche nicht, die uns Heutige bedrängen. Die historische Kritik ist eine Schöpfung der Neuzeit. Wir verfügen heute über viele Sachkenntnisse (Sprache, Archäologie, Zeitgeschichte), über die man in den vergangenen Jahrhunderten nicht verfügt hat und die dem Verständnis des heiligen Textes ohne Zweifel dienen. Durch das behutsame Bewahren des Überlieferten und Weiterbauen mit den neuen Erkenntnissen und Fragestellungen werden die Gläubigen nicht erschüttert und beunruhigt, wie dies fast notwendig geschehen muß, wenn der Anschein erweckt wird, daß bisher wenig und jetzt alles verstanden würde[21].

3. *Rationale Hermeneutik.* a) Die Instruktion kann und will nicht eine vollständige Hermeneutik sein, sondern auf Methoden hinweisen, die dem Mißverständnis ausgesetzt sind, aber klug angewendet, doch viel zum Verständnis der Evangelien beitragen können. Um die stets gültige Wahrheit und Autorität der Evangelien in volles Licht zu rücken, *wird* der katholische Exeget *sich sorgfältig der Normen der vernunftgemäßen und katholischen Hermeneutik bedienen und neue Hilfsmittel der Exegese klug anwenden.*

b) Zu diesen Hilfsmitteln gehört die *historische* (kritische) *Methode.* Die Heilige Schrift ist ein im weitesten Sinn geschichtliches Zeugnis geschichtlicher Vorgänge, in denen sich Gott in der geschichtlichen Welt offenbart. Als geschichtlicher Niederschlag geschichtlichen Offenbarungsgeschehens erfordert sie von sich her ein Bemühen, das als historisches-philologisches Vergleichen und Rekonstruieren ihrem historischen Charakter entspricht und imstande ist, zu ihr über den zeitlichen Abstand hinüber überzusetzen und sie in ihrer Eigenart und eigentümlichen Aussageweise zu Gesicht zu bekommen[22]. Da die Hagiographen unter dem Einfluß der Inspiration lebendig mit eigenem Intellekt, eigener Phantasie und eigenem Willen ausgestattete Instrumente bleiben, spricht Gott durch die Heilige Schrift auf menschliche Weise. Deswegen unterliegen ihre Bücher der historisch-kritischen Betrachtung, damit ihr geschichtliches Verständnis möglich wird[23].

Die historische Methode *erforscht die Quellen* der biblischen Bücher und *bestimmt ihre Natur und Aussagebedeutung* (vis). *Als Hilfsmittel bedient sie sich der Textkritik und Literarkritik.* Durch viele Funde konnte die Textgeschichte der Evangelien besser erkannt und die Ergebnisse der wissenschaftlichen *Textkritik* korrigiert bzw. bestätigt werden. Die „Synopsis quattuor Evangeliorum" (pg XIV–XV) kann 76 griechische Papyri anführen, die Fragmente des NT enthalten, von denen 16 ins

---

[21] Ein so moderner und angesehener Kommentar wie: H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf [3] 1962, zeichnet sehr häufig die Geschichte der Exegese von der Zeit der Väter über Thomas und Estius zu den Neuen auf.

[22] H. Schlier, Was heißt Auslegung . . . 504, 515.

[23] A. Card. Bea, Il carattere . . . 528 f.; J. Schmid, Bibelkritik, in: LTK [2] 2, 364.

zweite bzw. dritte Jahrhundert zurückgehen. Die *Literarkritik* der Evangelien untersucht das gegenseitige Verhältnis der synoptischen Evangelien (synoptische Frage) und das „Evangelium vor den Evangelien" (die schriftlichen und mündlichen Quellen, die unseren Evangelien zugrundeliegen). Lukas selbst hat in dem Prolog zu seinem Evangelium zu solcher Forschung aufgefordert; denn er erwähnt die „vielen" Versuche, das Ereignis Jesu darzustellen und schließt sich diesen an, indem er das Überlieferte genau und der Reihe nach aufschreiben will, nachdem er alles von Anfang an durchforscht hatte (Lk 1, 1–4). Schließlich wird die literarische Eigenart und die besondere Absicht seines Verfassers, die Redaktion der Evangelien untersucht[24].

Die historische Methode ist Hilfsmittel, nicht Selbstzweck noch Ende der Exegese. Sie dient der Auslegung, die ihrerseits den theologischen Gehalt, das Wort Gottes und seinen Anspruch erheben will. Die Instruktion vermeidet es, vielleicht bewußt und gewollt, von „kritischer Methode" zu sprechen, um nicht zur Ehrfurchtslosigkeit vor dem inspirierten Wort Gottes Anlaß zu geben. Diese Methode will sich nicht über die Texte stellen und sie abschätzig kritisieren, sondern vielmehr wissenschaftlich „beurteilen" (κρίνειν)[25]. Ihre Anwendung will keineswegs verkennen, daß die Bibel inspiriert ist, aber bekennen, daß Gottes Wort sich im menschlichen Wort inkarniert hat.

c) Zu den wichtigsten Mitteln der Textauslegung zählt die Instruktion die *Sprachenkenntnis*. Um den Wortsinn der Evangelien zu erfassen, genügt es nicht, die griechische Sprache in ihrer Eigenart als Koine zu kennen; denn viele Wörter haben im NT und bei seinen einzelnen Hagiographen eigene Bedeutung. Das Standardwerk für die theologisch wichtigen Begriffe des NT ist das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament", begründet von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich (1932 ff.). Dem Seelsorger stehen zwei weniger umfangreiche und dem praktischen Bedürfnis angepaßte wertvolle Werke zur Verfügung: J. Bauer (Hrsgb.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz-Wien-Köln ²1962, und X. Léon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris 1962, das der Verlag Herder in deutscher Übersetzung herausgab: Wörterbuch zur biblischen Botschaft (1964). Die Geschichte dieser theologischen Wörter bietet oft genug selbst ein Stück Heilsgeschichte und weist die göttliche Dynamik bis in die Begriffe hinein auf.

d) *Literarisches Genus*. Sehr eindringlich wird unter Berufung auf die Enzyklika Divino afflante Spiritu Pius' XII. auf die Untersuchung des *literarischen Genus (Redegattung oder literarische Art)* hingewiesen. Die heiligen Schriftsteller haben in einer Art und Weise geschrieben, die im semitischen Kultur- und Sprachkreis verankert, uns aber fremd ist. Da die orientalischen Schriftsteller gerne schon vorgeprägte Schemata übernehmen und das allgemein Typische dem Individuellen vorziehen, sind alle charakteristischen Formen wohl zu beachten[26]. Für die Exegese ergibt sich daraus die wichtige Aufgabe, zwischen Aussageabsicht und Aussageform zu unterscheiden. Gott will uns in der Heiligen Schrift sagen, was der Hagiograph auszusagen beabsichtigt.

Der Kanon des NT enthält „historische" Bücher (Evangelien, Apg), die didaktischen Schriften (Briefe) und ein prophetisches Buch (Apk). Die historischen Bücher bieten nicht Geschichte im modernen Sinn, auch nicht Geschichte der großen griechischen Geschichtsschreiber, sind nicht zuerst oder gar ausschließlich von historiographischem, ehronistischem Interesse geleitet, sondern Verkündigung des Glaubens als Glauben fordernde Anrede; sie verwenden geschichtliches Material,

[24] Vgl. die Einleitungswerke zum NT, etwa A. Wikenhauser, Einleitung in das NT ⁴ (herausgegeben von A. Vögtle) 1961; K. H. Schelkle, Das Neue Testament. Eine Einführung. Kevelaer 1963.
[25] K. H. Schelkle, Das NT, 33.
[26] V. Hamp, Genus literarium, in: LTK ² 4, 687; A. Robert-A. Feuillet. Einleitung in die Heilige Schrift, I (1963), 140–150.

aber nicht um eine Biographie Jesu oder eine Geschichte der Urkirche zu schreiben, sondern um Heilsbotschaft zu verkünden. Die Brief-Literatur des NT ist nach ihrer literarischen Art nicht einheitlich zu beurteilen. Die einen „Briefe" sind echte Briefe, die für eine einmalige Situation geschrieben sind, was auch für die Erklärung beachtet werden will[27]; andere haben die Form der paränetischen Didaché (Jakobusbrief[28]), einer Taufhomilie (1 Petr[29], 1 Joh[30]), einer mystagogischen Rede (Hebr[31]). Die Apk stellt das apokalyptische Genus in Reinkultur dar.

Innerhalb der einzelnen Bücher werden literarische Elemente verwendet, die verschiedenen Arten angehören. Aus ihnen allen sei auf den *Midrasch* hingewiesen, der neuestens für die Kindheitsgeschichte des Mt und Lk herangezogen wird[32]. Der Midrasch ist Bibelauslegung. Die beiden Kindheitsgeschichten deuten den Anfang des Lebens Jesu mit Hilfe des AT. Nun ist es fraglich, ob die literarische Art der Kindheitsgeschichten als Midrasch angesprochen werden kann; denn sie wollen zunächst nicht die Bibel auslegen, sondern die Anfänge des Lebens Jesu im Licht der Bibel deuten[33]. Es wäre besser, nicht von Midrasch, sondern etwa von *Pešer*, aktualisierender Deutung des AT zu sprechen[34].

Die biblische Geschichtsschreibung verhält sich anders, als wir es zunächst vermuten. „Wir sind oft der naiven Überzeugung, die uns wenigstens theoretisch gewohnte Aussageweise für geschichtliches Geschehen, der sogenannte historische Bericht, sei die jederzeit gängige und auch damals bevorzugte Berichtart. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Der Weitergabe von Geschichte standen vielmehr auch andere Formen offen, ohne daß solche als ungenügend oder unzuverlässig empfunden wurden. Nicht nur volkstümliche Erzählung, rhetorische Ausformung, sondern auch legendärer und mythischer Stil bemächtigten sich als Sprachform des Geschehens oder wurden von ihm zu einer Aussage ermächtigt[35]."

Zur Aussageweise der biblischen Schriftsteller gehört auch ihr naturwissenschaftlich unzulängliches Weltbild (Drei-Stockwerk-Weltbild). Man muß darum fragen, was zum Beispiel der Abstieg Jesu in den Hades (1 Petr 3, 19) oder die Himmelfahrt Jesu (Apg 1, 9–12) aussagen wollen, was der Weltbrand bedeutet (2 Petr 3, 10)[36]? Keineswegs lagen diese naturwissenschaftlichen Vorstellungen in der Aussageabsicht der Hagiographen; sie waren bloß zeitbedingte Einkleidung für ihre theologischen Aussagen, die sie machen wollten.

4. *Die formgeschichtliche Methode*

a) *Wesen und Wertung.* Seit den zwanziger Jahren[37] hat man vor allem die Evangelien, aber auch die übrigen neutestamentlichen Schriften mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode untersucht. Durch sie gelang es, in die Formungsgeschichte des Evangeliums vor den Evangelien Einblick zu gewinnen. Als Ergebnis konnte mit Rücksicht auf die Evangelien gebucht werden: Die synoptischen Evangelien seien Sammelwerke; durch einen Rahmen seien kleine Elemente („Peri-kopen"), die in verschiedenen literarischen Formen überliefert sind, zusammengehalten. Diese literarischen Formen (Arten) werden in Gruppen zusammengefaßt und be-

[27] I. Hermann, Begegnung mit der Bibel (Düsseldorf 1962), 116–120.
[28] F. Mussner, Der Jakobusbrief (Freiburg 1964), 24.
[29] M. E. Boismard, Quattre Hymnes Baptismales dans la Premiere epître de Pierre, Paris 1961.
[30] W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des 1 Joh, Tübingen 1957.
[31] F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung, München 1955.
[32] R. Laurentin, Structure et Théologie de Luc I–II, Paris 1957; A. Vögtle, Die Genealogie Mt 1, 2–16, und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: Biblische Zeitschrift 8 (1964), 45–68, 239–262.
[33] X. Léon-Dufour, Les évangiles, 345: Sans doute les évangiles se présentent-ils comme des interprétations scripturaires, mais, à la différence des midrashim, leur „recherche" ne pas immédiatement pour object l'Ecriture, mais l'événement du passé.
[34] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, II, München 3 1962, 329 ff.; C. Schedl, Geschichte des Alten Testamentes 5 (Innsbruck 1964), 89 f.
[35] H. Schlier, Was heißt Auslegung, 509, vgl. auch 516.
[36] Vgl. J. Kürzinger, Höllenfahrt, in: Bibeltheologisches Wörterbuch [2] 670–675; R. Koch, Himmelfahrt Christi, in Bibeltheologisches Wörterbuch[2] 650–658; A. Stöger, Geistliche Schriftlesung 21/1–2 (Düsseldorf 1962), 142 A. 49.
[37] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums [4] (hrsg. von G. Bornkann), Tübingen 1961; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [3] 1957.

nannt, ihre Formung geschichtlich untersucht und ihre Entstehung festgestellt. Die Formung dieser Elemente kommt aus einem bestimmten Motiv, einem Bedürfnis des Gemeindelebens, einem apologetischen, katechetischen, liturgischem oder ähnlichem Anliegen; man untersucht auf diese Weise den „Sitz im Leben". Diese Methode wurde als Summe aller Irrtümer hinsichtlich des NT und besonders der Evangelien hingestellt[38]. Dagegen stellt die Instruktion fest, daß der katholische Exeget, *wo es nötig erscheint (ubi casus fert), fragen darf, welche gesunden Elemente die „formgeschichtliche Methode" enthält, die er zu einem volleren Verständnis der Evangelien mit Recht benützen könnte.* Dabei soll er umsichtig vorgehen, denn die gesunden Elemente dieser Methode sind oft mit Irrtümern vermischt, die aber mit den Prinzipien der historischen Methode nicht wesentlich verbunden sind[39].

b) *Auszuscheidende Irrtümer.* Wenn sich die rationalistische, liberale, negative Bibelkritik der formgeschichtlichen Methode bedient, dann wird *diese Methode und auch die literarischen Schlußfolgerungen durch philosophische und theologische Prinzipien verdorben*, die nicht zu beweisen sind. Der Rationalismus leugnet die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, betrachtet die Bibel nur als religionsgeschichtliches Dokument, erklärt das Christentum des NT als Schöpfung des hellenistischen Synkretismus. Die Tatsächlichkeit der Wunder wird a priori geleugnet, das Christusbild des NT (Messianität, Gottheit) als Produkt des Gemeindeglaubens erklärt. Die Behandlung dieser Voraussetzungen fällt in das Gebiet der Philosophie und Fundamentaltheologie[40].

Andere verquicken mit der formgeschichtlichen Methode einen falschen Begriff des Glaubens, als ob sich dieser um die historische Wahrheit nicht kümmere, ja mit dieser überhaupt nicht vereinbart werden könne[41]. Dieser Glaubensbegriff ist nicht der Glaubensbegriff des NT. Die zentrale Tatsache für die Verkündigung, auf die der Glaube antwortet, ist die Auferweckung Jesu. Paulus bemüht sich, die Tatsache der Auferstehung so stark zu sichern, wie ihre Eigenart dies überhaupt zuläßt. Er beruft sich auf Zeugen, denen Christus erschienen ist und weist noch besonders darauf hin, daß von den 500 Brüdern, denen zusammen der Herr erschienen ist, die meisten noch leben und daher gefragt werden können (1 Kor 15, 6). Geschichte und christlicher Glaube sind unlösbar miteinander verbunden[42]. Das NT zeigt stärkstes Interesse an der Geschichte Jesu. Das apostolische Kerygma über Tod und Auferstehung rief nach der Geschichte Jesu, wenn es nicht als Mythos verstanden werden sollte. „Das Kerygma und der darauf antwortende Glaube gründen auf Geschichte oder das Kerygma bleibt irrelevant[43]." Der christliche Glaube beruht auf dem geschichtlichen Eingreifen Gottes in diese Welt, vor allem durch Jesus von Nazareth, den Christus (Joh 20, 30).

Von Vertretern der formgeschichtlichen Schule ist die historische Bedeutung und

---

[38] Vgl. F. Spadafora, Razionalismo, esegesi cattolica e Magistero, Rovigo 3: „. . . Formgeschichte, che è la somma di tutti gli errori per il Nuovo Testamento e in particolare per i Santi Vangeli."

[39] A. Card. Bea, l. c. 420–434; F. Zedda, I Vangeli e la critica oggi, Treviso 1963.

[40] Vgl. etwa W. Kern (Hrsgb.), Warum glauben? Würzburg 1961; die einschlägigen Artikel in H. Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962 f.

[41] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos (1954), 46 f.: „Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Wort der Verkündigung, nirgends anders. Eben der Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube. Es wäre nämlich eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob dieser ihr Recht erweisen könnte. Das würde bedeuten: den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen. Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, dem gegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht."

[42] O. Kuss, Der Glaube nach den paulinischen Hauptschriften, in: Auslegung und Lehrverkündigung (Regensburg 1963), 204 f.; I. Hermann, Das Experiment mit dem Glauben, Düsseldorf 1963.

[43] F. Mussner, in: K. Schubert, Der historische Jesus . . ., 118–122. Vgl. H. Fries, Handbuch I, 542 f.

Anlage *(vis et indoles)* der Offenbarungszeugnisse geleugnet worden: diese seien nur Niederschlag des Glaubens der ersten christlichen Gemeinden, denen jeder dokumentarische Wert für das Leben Jesu abzusprechen sei; nachösterliche Schau des Christusereignisses sei in sein irdisches Leben zurückprojiziert worden; die Evangelien, die wir besitzen, seien so sehr von Glaubenslegenden, missionarischer Verkündigung und liturgischem Bekenntnis geformt, daß sie zwar Glaubenszeugnisse der Urgemeinde, aber nicht historische Dokumente für das Leben Jesu sein könnten. Die geschichtliche Existenz Jesu wird heute zwar von niemand geleugnet[44], aber die geschichtlich feststehenden Tatsachen des Lebens und der Person Jesu werden auf ein Minimum reduziert[45]. Die historische Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem urkundlichen Christus-Kerygma scheint sich nach dieser Auffassung darauf zu beschränken, daß der im Kerygma verkündete Christus einst ein Mensch, eben der historische Jesus, gewesen ist. Das „Daß" ist im Kerygma der Urkirche vorausgesetzt, aber wie verhält es sich mit dem „Wie" und „Was" der Verkündigung Jesu? War Jesu Verkündigung, Wirken und Aussage über sich messianisch oder nicht? Auch in der Schule Bultmanns ist ein gewisser Wandel eingetreten. Es wird festgestellt, daß es doch Stücke in der synoptischen Überlieferung gibt, die der Historiker einfach als authentisch anzuerkennen hat, wenn er Historiker bleiben will[46].

Die formgeschichtliche Untersuchung der älteren Schule geht hinter die Gemeinde nicht zurück; denn sie betrachtet es nur als ihre Aufgabe, Entstehung und Geschichte dieser Einzelstücke zu rekonstruieren, somit die Geschichte der vorliterarischen Überlieferung aufzuhellen. Die Erfassung dieser Aufgabe beruhte auf der Einsicht, daß die Literatur, in der sich das Leben einer Gemeinschaft, also auch der urchristlichen Gemeinde niederschlägt, aus ganz bestimmten Lebensäußerungen und Bedürfnissen dieser Gemeinschaft entspringt, die einen bestimmten Stil, bestimmte Formen und Gattungen hervortrieb[47]. *Die Autorität der Apostel, sofern sie Zeugen Christi sind, sowie ihr Amt und ihr Einfluß in der Urgemeinde werden gering geschätzt* und *zugleich die schöpferische Kraft dieser Gemeinden übertrieben.* Die alte Kirche aber hat den Augen- und Ohrenzeugen größte Bedeutung zugemessen. Lukas beruft sich im Prolog seines Evangeliums auf die Augenzeugen und „Diener des Wortes" (Lk 1, 2).

Für die Ergänzung des Apostelkollegs wird ein Augenzeuge des Lebens Jesu von der Taufe des Johannes bis zur Himmelfahrt gesucht (Apg 1, 21 f.). Die Gemeinde und ihr Leben hat formend gewirkt; aber dieses Gestalten darf nicht übertrieben werden. Sie hat das Überlieferte gestaltet, aber nicht aus sich hervorgebracht. Die

---

[44] R. Bultmann, Jesus, Tübingen[3] 1958 sagt, diese Leugnung sei keines Wortes der Widerlegung wert. Kümmerliche Nachhutgefechte der Leugnung etwa: Der Erwählte, im Spiegel 12/52 v. 24. 12. 1958, 42 ff.

[45] R. Bultmann, Das Urchristentum, 67; ders., Jesus; ders., Das Verhältnis des urchristlichen Kerygmas zum historischen Jesus, in: H. Ristow-K. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin [2] 1961, 233–235: „Jesus war kein Christ, sondern ein Jude, und seine Predigt bewegte sich im Anschauungskreis und in der Begriffswelt des Judentums, auch wo sie im Gegensatz zu der traditionellen jüdischen Religion steht."

[46] R. Schnackenburg, Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963), 16–32; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (1956), 5 f.: „Ihre (der Quellen Jesu) Erforschung hat zwar unsere Erkenntnis sehr bereichert, aber zugleich unser Wissen über den historischen Jesus immer unsicherer gemacht und gleichsam das Schiff der Forschung so weit in eine andere Richtung abgetrieben, daß auf der einst so sicher gezeichneten Karte der eigentlichen Geschichte Jesu nach Meinung vieler heute ehrlicherweise nur noch ein weißer Fleck angegeben werden sollte. Auch dieses Ausmaß der Skepsis kann ich nicht teilen, so wenig ich mir die besagten Schwierigkeiten und die Grenzen unseres Wissens verhehle und so sehr ein beträchtlich großer Spielraum verschiedener Urteile und Meinungen offenbleiben muß." Vgl. auch das genannte Sammelwerk von H. Ristow-K. Matthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.

[47] R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, ([2] 1931), 4.

Überlieferung wird sehr hoch gewertet; sie ist ein Kriterium für Wahr und Falsch (1 Kor 11, 23; 15, 3). Nicht die anonyme Gemeinde formt, sondern Verkünder und Lehrer, die in der christlichen Gemeinde wirken[48]. Mit Recht kann gesagt werden, „daß jene primitive kirchliche Umgebung, die die Jesus-Tradition fixierte, nicht eine legendären Einfällen ausgelieferte anonyme Gemeinschaft war, sondern eine organisierte Gesellschaft, die sich bemühte, die Erinnerung an ihren Heiland treu zu bewahren[49]".

c) *Wert der formgeschichtlichen Methode.* Die formgeschichtliche Methode muß keineswegs die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelienüberlieferung zerstören, sondern kann sie verständlicher machen, gewisse scheinbare Widersprüche erklären, vor allem zeigen, wie zugleich mit der Weitergabe der Herrenworte auch das Verständnis der Urkirche und die lebendige Stimme ihrer Verkündigung, ihr seelsorgliches Interesse und Wirken überliefert wurde. Durch diese Methode gelingt es nicht nur, die Entfaltung der urkirchlichen Überlieferung innerhalb des NT zu erkennen, der ipsissima vox Christi näherzukommen, sondern auch zugleich zu erkennen, wie und aus welchen Gründen die lebendige Kirche diese vox Christi in ihrer Verkündigung interpretierte und aktualisierte. Sie gibt uns nicht nur Aufschluß über die Worte und Taten Christi, sondern zugleich auch über die Anwendung auf die Fragen der Zeit, über die Präsenz des Wortes Christi in der damaligen Welt. Sie entzieht durch ihre wissenschaftliche Methode die Erklärungen dem Subjektivismus, der ständig in Gefahr bringt, statt des Wortes Gottes den eigenen Einfall zu setzen. Doch diese Gedanken führen bereits zur positiven Darstellung des Werdens und der Eigenart der Evangelien.

III. Die Entstehung der Evangelien

1. *Drei Zeiten der Überlieferung*

Der Ausleger möge, um die Gewißheit dessen, was in den Evangelien überliefert ist, richtig herauszustellen, genau auf die drei Zeiten der Überlieferung achten, in denen Lehre und Leben Jesu auf uns gekommen sind. Die Evangelien weisen drei Schichten auf. Die oberste, unserem Blick am nächsten liegende, ist das Werk des Evangelisten. Die zweite Schicht ist das Werk der Überlieferung, die unterste Schicht geht auf Jesus selbst zurück. Entsprechend diesen drei Schichten kann auch von einem dreifachen „Sitz im Leben" gesprochen werden: vom Sitz im Leben des Evangelisten, der für eine bestimmte Gemeinde schreibt, die ihre Fragen, Probleme und Anliegen hat, auf die der Evangelist mit seinem Evangelium Antwort geben will. Die Tradition hat ihren Sitz im Leben der Gemeinde der Urkirche. Die Worte und Taten, die von der vorevangelischen Überlieferung weitergetragen werden und über deren Gestaltung die Traditionsgeschichte Aufschluß zu geben versucht, hat letztlich ihren Sitz im Leben Jesu. Der Exeget steht darum immer vor drei Fragen, die er zu lösen hat: vor der Frage nach der Aussageabsicht des Evangelisten, vor der Frage nach jener der Kirche, zuletzt vor der Frage nach dem ursprünglichen Offenbarungssinn des Wortes Jesu[50].

---

[48] R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, 50; „Die einzelnen Verkünder und Lehrer, die Propheten und Hymnendichter, die Verfasser der ersten ‚Bekenntnisse' und liturgischen Formeln sind uns namentlich nicht bekannt, bergen sich im Schoße der Gemeinde und stehen doch auf dem Boden des Zeugnisses der Apostel und des Glaubens der Gemeinde."

[49] B. Reicke-L. Rost, Bibelhistorisches Handwörterbuch I, 452; W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin [3] 1961, 18: „Die Erforschung der Jesus-Überlieferung ist nicht immer der Gefahr entgangen, daß sie Jesus besonderer schöpferischer Kräfte und Gedanken entkleidete und ihn einebnete in die religiöse Umwelt, um alle schöpferische Kraft der Gemeinde zuzuschreiben. Gerade umgekehrt dürfte der Tatbestand liegen."

[50] Vgl. R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, 58 f.; für die Gleichnisse: J. Jeremias, Gleichnisse Jesu [2] 1952, 16; K. H. Schelkle, Das Neue Testament . . ., 41. A. Vögtle, ZKTh 86

Die einzelnen Schichten dürfen nicht außer acht gelassen werden. Die traditionelle Exegese und Fundamentaltheologie begnügte sich damit, die textliche Integrität, die Authentie (Herkunft von den in der kirchlichen Tradition genannten Evangelisten), eine relativ frühe Abfassungszeit, die möglichst weit an das Leben Jesu herankommt, und die Evangelien als höchst glaubwürdige historische Dokumente heranzuziehen, um die Geschichtlichkeit der Taten und Worte Jesu nachzuweisen. Die mittlere Schicht wurde völlig außer acht gelassen und sofort die oberste Schicht als die tiefste ausgegeben[51]. Der Anfang der formgeschichtlichen Schule hat die oberste Schicht (Redaktionsarbeit der Evangelisten) und die unterste (Jesus selbst) nicht berücksichtigt. Sowohl die Redaktionsarbeit wie auch das geschichtliche Leben und Handeln Jesu werden durch die neuen Forschungen wieder untersucht; die Instructio faßt die Ergebnisse der neuen Arbeiten zusammen.

2. *Christus der Herr*

a) Die Kernfrage der Evangelienkritik lautet: Können wir aus den Evangelien, die den Glauben der Urgemeinde verkünden, mit Hilfe der historischen Methode allein auf den historischen Jesus zurückgehen? Kann in voraussetzungsloser Kritik der Übergang vom Verkünder zum Verkündeten, von der Selbstverkündigung Jesu zur nachösterlichen Verkündigung der Apostel ohne Berufung auf das Inspirationsdogma geschichtlich verständlich gemacht werden? Oder liegt zwischen der irdischen Wirksamkeit Jesu und dem Glauben der nachösterlichen Gemeinde ein so tiefer Graben, daß kein Weg von diesem zu jener hinüberführt? Mit anderen Worten: Ist die Überlieferung von Jesus her so untrennbar mit dem Glauben der Gemeinde verquickt, daß ein Zurück zum historischen Jesus unmöglich ist? Impliziert die Verkündigung Jesu bereits eine Christologie oder ist diese erst nachösterlich aus dem Glauben der Jünger erwachsen?

b) Nach dem von niemand bezweifelten Ausweis der Evangelien und anderer neutestamentlicher Schriften, die älter sind als die Evangelien, hat sich *Christus der Herr auserwählte Jünger zugesellt* (vgl. Mk 3, 14; Lk 6, 13), *die ihm von Anfang an folgten* (Lk 1, 2; Apg 1, 21–22), *seine Werke sahen und seine Worte hörten und auf diese Weise geeignet waren, Zeugen seines Lebens und seiner Lehre zu sein* (Lk 24, 48; Joh 15, 27; Apg 1, 8; 10, 39; 13, 31)[52].

Mit Hilfe formgeschichtlicher Forschungsprinzipien konnte gezeigt werden, daß die Anfänge der Logientradition im vorösterlichen Jüngerkreis und damit bei Jesus selbst liegen müssen. Die soziologische Kontinuität der Jüngergemeinschaft verbindet vorösterliche und nachösterliche Zeit[53]. Die Überzeugung, die die ersten Jünger von dem Meister hatten, rechtfertigt die Annahme, daß sie ehrfurchtsvoll das Gut, das von ihm selbst stammte, behandelten, es möglichst unverändert mit großer Treue dank ihrer Verehrung für das Wort des Meisters weitergaben.

Das Volk hielt Jesus für einen Schriftgelehrten, der allerdings nicht sprach wie diese, sondern als einer, der Macht hat (Mt 7, 29), für einen Propheten oder den eschatologischen Vorboten (Mk 8, 28). Die Jünger, die Jesus gesammelt hat, gehen über dieses Urteil des Volkes hinaus (Mk 8, 29), folgen ihm und stellen ihn und seine Verkündigung in die Mitte ihres Lebens. Sie haben darum auch seine Worte

(1964) 393: „Grundsätzlich wird man heute also drei Faktoren der evangelischen Jesusüberlieferung in Rechnung stellen müssen. α) als ... Ausgangspunkt der Geschichte Jesu selbst: was und wie alles im Leben Jesu geschah. Dann β) ... die unseren Evangelien vorausgehende Geschichte der Jesusüberlieferung. Und endlich γ) die abschließende ... Auswahl, Anordnung und Bearbeitung des Überlieferungsstoffes durch den betreffenden Evangelisten".

[51] R. Schnackenburg, Zur formgeschichtlichen Methode ..., 27 f.; F. Zedda, I Vangeli, 193–198.

[52] F. Mussner, Der historische Jesus, in: K. Schubert, Der historische Jesus, 109.

[53] H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: H. Ristow-K. Matthiae, 342–370.

ehrfurchtsvoll behandelt. Da er sie aussandte, damit auch sie während seiner palästinenischen Wirksamkeit seine Botschaft verkündeten, mußten sie das Wesentliche seiner Verkündigung im Gedächtnis bewahren.

Der Herr folgte, wenn er seine Lehre mündlich darlegte, der damals gebräuchlichen Art zu argumentieren und darzulegen, indem er sich dem Geist der Hörer anpaßte und bewirkte, daß das, was er lehrte, dem Geist fest eingeprägt und von den Jüngern leicht im Gedächtnis behalten werden konnte. Jesus setzte sich vor allem mit dem Pharisäismus auseinander, der durch seine schriftgelehrten Führer die Masse des Volkes beherrschte. An ihre Methode der Diskussion, der Schriftbeweise und Argumentation knüpfte er an.

So ist zum Beispiel Mt 19, 2–12 nur auf diesem Hintergrund zu verstehen: der Schulstreit über die Ehescheidungsgründe, der Schriftbeweis, die Argumentation mit den Eunuchen und die verschiedenen Klassen der Eunuchen[54]. Die Evangelien bewahren noch den „palästinensischen Erdgeruch". Die Verkündigung Jesu ist vom Gesetzes-, Frömmigkeits- und Gottesvolkverständnis seiner Umwelt bestimmt.

Er spricht vom Reich Gottes und knüpft an die Hoffnung seines Volkes an[55]. Seine Botschaft überbietet die Erwartungen und Anschauungen seines Volkes. Was er sagen wollte, mußte er so sagen, daß es verstand, was er sagen wollte, aber zugleich korrigieren, was seiner Offenbarung im Verständnis des Volkes nicht entsprach. Darin wurzelt die Schwierigkeit seiner Botschaft.

Die Umwelt Jesu war auf das Bewahren und sorgfältige Überliefern eingestellt. Die jüdische Schule legte größtes Gewicht darauf, daß die Überlieferung treu weitergegeben wurde. Unter der Leitung der Schriftgelehrten prägten sich die Schüler die Überlieferung durch Mnemotechnik ein (Schematisierungen, Stichwort-Anschluß, rhythmischer Aufbau, Zahlenschemata u. ä.[56]).

Wie sehr man an Wortüberlieferung interessiert war, zeigt der Mischnatraktat Pirke Aboth, in dem Aussprüche berühmter Rabbinen niedergelegt sind. Daß man in der Urkirche schon früh ähnliche Sammlungen der Logien des Herrn anlegte, zeigt neuerdings das Thomasevangelium[57], das aus judenchristlicher Überlieferung schöpfte. Die Komposition der Logien in den Evangelien zeigt, wie unzulänglich die Einzelsprüche miteinander verbunden sind. Diese sichtbaren „Nähte" sind Zeugnis dafür, daß man sich an die Überlieferung der Worte Jesu gebunden fühlte[58]. Die Reden Jesu zeigen den semitischen Redestil („stile oral[59]"), der sich durch Anschaulichkeit, Gleichnisrede, Paradoxie, Wiederholung und Rhythmik auszeichnet. Jesu Worte haben eigenen Klang. Wenn auch die Eigentümlichkeiten der Christussprache von der ältesten Tradition über die großen Evangelien des Mt und Lk bis zu Johannes und darüber hinaus in den Worten des Auferstandenen und Erhöhten in den Briefen in der Apg und Apk sich ausbreiteten, so blickt doch immer wieder die ipsissima vox Christi durch[60]. Die Jesusüberlieferung geht auf die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen als die grundlegenden Überlieferer zurück.

---

[54] Vgl. P. Gächter, Das Matthäusevangelium, Innsbruck 1964, 613–618.

[55] R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959.

[56] B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, Upsala 1961; X. Léon-Dufour, Les évangiles, 297–301; viele Hinweise bei: P. Gächter, Das Matthäusevangelium.

[57] Text (Übersetzung) in K. Aland, Synopsis qu. Ev. 517–530; E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen [3], neub. von W. Schneemelcher I (1959), 199–223; R. Haardt, Das koptische Thomasevangelium und die außerbiblischen Herrenworte, in: K. Schubert, Der historische Jesus . . ., 257–287.

[58] F. Mussner, Der historische Jesus . . ., in: K. Schubert, Der historische Jesus . . ., 109.

[59] X. Léon-Dufour, Les évangiles 293–296.

[60] J. Jeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Christi, in: Synoptische Studien (Festschrift für A. Wikenhauser), München 1954, 86–93; H. Schürmann, Die Sprache des Christus, in: BZ NF 2 (1958), 54–84. E. Neuhäusler, Herrenworte, in LTK [2] 5, 272 f.

Erst die österlichen Ereignisse und die Geistsendung ließen den Sinn des Christusereignisses der Zeit vor dem Karfreitag vollends erkennen (vgl. Joh 2, 22), aber die vorösterlichen Ereignisse lagen doch so, daß die Apostel ihren Sinn einigermaßen erfassen konnten. Ihr Bekenntnis, daß Jesus der eschatologische Heilsbringer ist (Mk 8, 27–30), zeigt, daß sie anders dachten als das Volk. Die Apostel *haben auch die Wunder und anderen Ereignisse im Leben Jesu richtig als Tatsachen verstanden, die dazu vollbracht wurden und angeordnet waren, daß die Menschen durch sie den Christusglauben und die Lehre des Heils im Glauben ergreifen sollten,* daß sie Jesus als den erwarteten Heilsbringer erfaßten (Mt 11, 6).

3. *Die Apostel*

Durch die Verkündigung der Apostel wird Jesus, früher Träger der Botschaft, jetzt in die Botschaft einbezogen und ihr wesentlicher Inhalt[61]. Aus dem Verkünder wird der Verkündigte[62]. Die Mitte der Verkündigung, des Glaubens und des Kultes ist der Auferstandene, der *Herr, der Sohn Gottes, dessen Gottheit* die Apostel *klar erkannt* haben[63]. Die Apostel verkündeten, was sie glaubten, und verehrten, was sie verkündeten *(annuntiabant, fides, venerabantur).* Die Aussagen über Christus sind in der Instruktion auf die drei grundlegenden Akte des apostolischen Wirkens aufgeteilt, ohne daß dies jeweils exklusiv gemeint ist.

Die Apostel verkündeten vor allem den Tod und die Auferstehung des Herrn. Mit der Auferweckung ist die Erhöhung zum endzeitlichen im Namen Gottes regierenden Heilskönig und die Parusie verbunden. Daß dies der Kern des apostolischen Kerygmas ist, zeigen die altertümlichen Reden der Apg (2, 32; 3, 15; 5, 30 ff.[64]) und ebenso urkirchliche Formeln, die in anderen nt Schriften erhalten blieben[65], wie die Paulusbriefe[66]. Nicht alle Offenbarungsereignisse liegen auf gleicher Ebene. Sie alle enthüllen sich und mit ihnen die Verheißungen des Alten Testamentes erst im Licht der Auferstehung Christi von den Toten und ihrer Erscheinung vor den Zeugen[67].

Die Apostel verkünden den Auferstandenen als „*Zeugen*". Ihr Kerygma betont immer wieder, daß sie Zeugen sind von dem, was sie verkünden (Apg 2, 32; 3, 15; 5, 30). Sie können zwar nicht das Faktum der Auferstehung bezeugen, denn sie haben die Auferstehung als solche nicht gesehen, aber sie haben den Auferstandenen gesehen und gehört (1 Kor 5, 3–8). Sie sind „qualifizierte, von Gott bevollmächtigte Zeugen (Apg 10, 40 f.; Lk 24, 48 f.).

Der Verkündete ist nach der Instruktion der auferstandene Jesus, dessen *Gottheit* die Apostel klar erkannt haben, der *Herr* und *Sohn Gottes.* Mit diesen christologischen Hoheitstiteln ist keine erschöpfende Aufzählung der Christustitel des apostolischen

---

[61] Die Instruktion faßt in diesem Abschnitt zusammen, was über die Jesusüberlieferung in der Kirche der Apostel und unmittelbaren Herrenjünger sowie der Apostelschüler und mittelbaren Herrenjünger zu sagen ist.

[62] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen [2] 1954, 34: „Er (Jesus), früher Träger der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesentlicher Inhalt. Aus dem Verkünder ist der Verkündigte geworden."

[63] Daß Jesus selbst Gott ist, wird im NT selten ausdrücklich gesagt; so wohl Röm 9, 5. Vgl. für Paulus besonders L. Cerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, Düsseldorf 1964, 314–317.

[64] Diese Reden sind natürlich nicht *die* Wiedergabe des jeweiligen Kerygmas, sondern Kompositionen des Lk, der sie aber nicht frei erfunden, sondern, wie eine nähere Untersuchung zeigte, theologisches und terminologisches Urgestein wiedergegeben hat. Vgl. W. Beilner, Jesus als der Christus im Gemeinde-Kerygma und die Bedeutung dieses Kerygmas für unseren eigenen Glauben, in: K. Schubert, Der historische Jesus . . ., 215 f.

[65] 1 Kor 15, 3–5; Röm 1, 3 f. J. Schmitt, Jesus resuscité dans la predication apostolique, Paris 1949; R. Schnackenburg, Nt Theologie 44–47.

[66] L. Cerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, 26–31.

[67] H. Schlier in WW 506.

Kerygmas gegeben. Ihre Auswahl scheint mit Rücksicht auf unsere Theologie geschehen zu sein; es sind die an-spruchvollsten Titel[68].

Wenn von apostolischer Tradition gesprochen wird, geht es letztlich um das Problem: Läßt sich mit geschichtlicher Methode die substantielle Kontinuität zwischen dem vorösterlichen und nachösterlichen Kerygma (Glauben) nachweisen oder tut sich zwischen beiden eine Kluft auf, die nicht überbrückt werden kann? Wo immer man aber eine Kluft zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens aufreißt, ist Jesus nur als reiner Mensch aufgetreten wie ein Prophet oder Lehrer und findet das gläubige Bekenntnis zu ihm wie die theologische Erkenntnis über ihn keinen Grund in der geschichtlichen Person, die doch von der Urkirche gemeint ist, wenn sie sagt: Jesus ist der Christus, Kyrios ist Jesus[69]. Die Antwort der Instruktion auf diese Frage wird mit der Kontinuität zwischen der Selbstverkündigung des vorösterlichen Jesus und der nachösterlichen Christusverkündigung der Apostel gegeben. *Die Apostel verkünden ... den Tod und die Auferstehung des Herrn, indem sie für Jesus Zeugnis ablegten und sein Leben und seine Lehre treu darlegten ... Nachdem ... Jesu Gottheit klar erkannt war, hat der Glaube, weit entfernt, die Erinnerung an das, was geschehen war, zu tilgen, sie im Gegenteil befestigt, weil sich der Glaube auf Jesu Worte und Taten stützte. Auch wurde Jesus durch den Kult ... nicht etwa in eine „mythische" Person verwandelt, noch wurde seine Lehre entstellt.*

Von der rationalistischen Bibelkritik werden alle Hoheitsaussagen Jesu als Gemeindebildungen erklärt und aus dem Mythos abgeleitet. Nach R. Bultmann redet das NT über Jesus in der Begrifflichkeit der Mythologie, und zwar der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösermythos. Die jüdische Apokalyptik spricht von der bevorstehenden Weltenwende, die diesem alten Äon ein Ende macht und den neuen heraufführt, dadurch, daß Gott seinen Messias sendet. Die Gnosis spricht von der Erlösung, die der aus der Lichtwelt herabgesandte Gottessohn bringt, der als Mensch verkleidet in diese Welt kam, der durch sein Schicksal und seine Lehre die Seinen befreite und den Weg in die himmlische Heimat bahnte[70].

Heute ist man zurückhaltender geworden und findet im Selbstbewußtsein Jesu Grund und Legitimation für die christologischen Titel und Aussagen der Kirche[71].

Selbst wenn protestantische Forscher annehmen, Jesus habe keine der geläufigen messianischen Bezeichnungen für sich in Anspruch genommen, konstatieren sie doch, daß es nicht auf sie ankomme, sondern auf Jesu Worte und sein Verhalten. Wenn die Urgemeinde die Titel der eschatologischen Heilsperson auf ihn anwendete, so habe sie damit keinen neuen Tatbestand produziert. Es sei dies der judenchristliche Versuch, mit diesen Titeln das zu umschreiben, was Jesus gewesen sei. Die Evangelien verzeichneten nicht das Bild Jesu, sondern im Lichte von Ostern sahen die Jünger vieles klarer, was im irdischen Leben verhüllt da war[72].

Wie sind die Apostel zu ihrem Christus-Kerygma gekommen? Zunächst haben sie den von Gott Auferweckten gesehen und gehört. Damit erkannten

---

[68] Die älteste Jesusverkündigung geht grundsätzlich von der Frage aus: Was bedeutet Jesus heilsgeschichtlich für uns Menschen? Diese Fragestellung entspricht auch der eigenen Offenbarungsökonomie Jesu (Mk 8, 27–30). Die Antwort auf diese Frage gibt das alte Christusbekenntnis: Kyrios Jesus Christus (Phil 2, 11). Den Christushymnus Phil 2, 6–11 hat Paulus wahrscheinlich schon vorgefunden. Vgl. aber L. Cerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, 233–247. Mit diesen Titeln ist zunächst die Funktion ausgesagt, nicht in erster Linie das Wesen: A. Vögtle, Grundlegende . . ., 12 f. 15 ff.

[69] A. Vögtle, Jesus Christus, in: LTK ² 5, 932.

[70] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, 26.

[71] R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, 63, kann konstatieren, daß viele protestantische Forscher (besonders außerhalb Deutschlands) und sämtliche katholische Exegeten daran festhalten, daß der Glaube der Urkirche an Jesus den Messias und Gottessohn ein festes Fundament in den Selbstaussagen und dem gesamten Verhalten Jesu (des „historischen Jesus") besitzt.

[72] G. Friedrich, Jesus Christus, in: B. Reicke-L. Rost, BHHWB 1, 865.

sie auch das Ja Gottes zu Jesus, seinen Worten (Verheißungen, Verkündigung des Reiches Gottes) und seinen Tod. Sie erkannten seine Erhöhung, durch die Gott ihn zum eschatologischen Mitherrscher bestellte, zu seinem Sohn in Herrlichkeit einsetzte (Röm 1, 3 f.). Sie riefen den Namen Jesu in Gebet und Kult an und feierten das „Herrenmahl" (1 Kor 11, 20) und den „Herrentag" (Apk 1, 10).

Im Licht des Auferstehungsereignisses haben die Apostel das, *was vom Herrn wirklich (reapse) gesagt und getan worden war, ihren Hörern mit jener volleren Einsicht weitergegeben, deren sie sich selbst durch die glorreichen, Christus betreffenden Ereignisse unterrichtet, erfreuten.* Als Zeugen des Lebens Jesu verkündeten sie nicht allein Tod und Auferstehung des Herrn, sondern griffen auch auf sein irdisches Leben zurück. Ein Zeugnis dafür bietet die Predigt des Petrus vor dem heidnischen Hauptmann Kornelius. In der Skizze, die die Apg gibt, zeichnet sich bereits der Rahmen der synoptischen Evangelien (besonders des Mk) ab: die Taufe Jesu durch Johannes, die Tätigkeit in Galiläa, im Land der Juden und Jerusalem, Tod am Kreuz und Auferstehung (Apg 10, 36–41). Die neutestamentlichen Schriften betonen zur Genüge, daß der Träger des Kerygmas der historische Jesus sei (Lk 1, 1 f.; 1 Joh 1, 1. 3). Der Auferstandene selbst betont, daß er es sei (Lk 24, 39; Joh 20, 20. 27).

Das irdische Leben Jesu, seine Worte und Taten wurden im Osterglauben *voller erkannt* und interpretiert. Die Jünger erinnerten sich nach der Auferstehung an das Wort Jesu vom Tempelbau und verstanden es jetzt (Joh 2, 22). Die Osterereignisse bestätigten die Weissagungen Jesu und erklärten dunkle Worte (Joh 11, 51 f.). Sein messianisches Selbstbewußtsein konnte Jesus während seines irdischen Lebens nur verhüllt und verschleiert aussprechen, um nicht mißverstanden zu werden und den rein irdisch-politischen Hoffnungen Nahrung zu geben. Nach der Auferstehung aber konnten die messianischen Hoheitstitel ausgesagt werden, weil das ganze Leben Jesu, auch sein Kreuzestod, abgeschlossen vorlag. Das Messiasbild hatte durch das Leben Jesu die rechte Klärung gefunden. Die messianischen Verheißungen sind jetzt als erfüllt betrachtet. Obwohl zum Beispiel Jesus in einer für uns sehr scharfen Weise gegen die Kananäerin betont, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt ist (Mt 15, 24; schon abgeschwächt bei Mk 7, 27) und auch seine Jünger mit dieser Beschränkung aussandte (Mt 10, 5), wendet sich trotzdem die Kirche an alle Welt und beruft sich dabei auf den Auftrag des auferstandenen Herrn (Mt 28, 19; Mk 10, 15; Lk 24, 47). Die Urkirche interpretiert also das Kerygma des historischen Jesus auf Grund des Osterglaubens und der nachösterlichen Worte des Herrn.

Die Interpretation des Lebens, der Worte und Taten Jesu geschieht mit Hilfe des AT. *Wie darum Jesus selbst nach der Auferstehung die Worte sowohl des AT wie seine eigenen „ihnen* (den Aposteln) *erklärte", so haben auch jene seine Worte und Taten . . . erklärt.* Was Jesus getan hat (Lk 24, 27), haben die Apostel fortgesetzt, sein Testament erfüllend (Lk 24, 44–49). Nach dem apostolischen Kerygma vor den Juden bezieht sich der Schriftbeweis auf drei Punkte: auf die Notwendigkeit und Gottgewolltheit des Todes Jesu, weil der gekreuzigte Messias den Juden Anstoß war (1 Kor 1, 23), auf die Auferweckung Jesu vom Tod und seine Erhöhung zur Rechten Gottes (messianische Inthronisation); auf die Bestimmung des vom Messias gebrachten Heils für alle Völker, Juden und Heiden. Tod und Auferstehung sind die Brennpunkte, auf die alle Strahlen des AT gesammelt werden (Lk 24, 27; 1 Petr 1, 10 f.). Das AT wird christologisch gedeutet; es erhält durch das Christusereignis Licht[73].

Die treibenden Kräfte für die Interpretation der Worte und Taten und der Person

[73] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II (München 1962), 329–346; P. Grelot, Sens chretien de l'Ancient Testament, Tournai 1962. N. Lohfink, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, in: Stimmen der Zeit 174 (1963/64), 161–181.

Jesu waren der Heilige Geist und die besonderen Verhältnisse der Zuhörer. *Durch das vom Geist der Wahrheit empfangene Licht belehrt*, erhalten die Apostel die vollere Erkenntnis über Jesu Worte und Taten. In den Parakletsprüchen des Johannesevangeliums will der Evangelist offenbar auf die Frage Antwort geben, wie weit seine neue Schau und Interpretation des Christusereignisses legitim, zuverlässig und verbürgt sei[74]. Der Geist der Wahrheit führt die Apostel, wenn sie das Christus-Zeugnis vor der Welt ablegen. Der Evangelist will durch die Parakletsprüche seine Interpretation der Geschichte und Gestalt Jesu und seine Verkündigung decken. Dieses Prinzip ist älter als das Johannes-Evangelium und geht in die erste Zeit der Kirche zurück[75].

Zur Entfaltung dessen, was Jesus getan und gesagt hat und was er war, trug vieles die Rücksicht auf die *Zuhörer* des Kerygmas bei. Die Apostel haben *auf die besonderen Verhältnisse ihrer Zuhörer in ihrer Predigtweise Rechnung getragen*; sie haben Jesu Worte und Taten so erklärt, *wie die Bedürfnisse der Hörer es verlangten*. Nach der Apg predigt Paulus anders vor den Juden in Antiochien (Apg 13, 16–41) und anders auf dem Areopag in Athen vor den Heiden (Apg 17, 22–31). *Den Griechen und Barbaren, Weisen und Unweisen waren* die Apostel *Schuldner* (Röm 1, 14). Die Reden des Petrus vor den Juden Jerusalems sind auf die Situation und die Zuhörer abgestimmt. Die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gemeinde gebot, die Worte Jesu aus dem geschichtlichen Zusammenhang herauszulösen; denn es war nicht wichtig zu wissen, wann Jesus so gesprochen hat, aber sehr wichtig, was er gesprochen hat. Die Worte Jesu wurden je nach den jeweiligen Bedürfnissen wiedergegeben und zusammengestellt[76].

„Dem Dienst des Wortes obliegend" haben sie (die Apostel) *in der Weise gepredigt, daß sie verschiedene Arten des Redens gebrauchten, je nachdem, wie es ihrer Absicht und dem Geist der Hörer entsprach . . . Diese Redeweisen, in welchen sie Christus verkündeten, müssen unterschieden und wohl bedacht werden: Katechesen, Erzählungen, Schriftzeugnisse, Hymnen, Doxologien, Gebete und andere derartige in der Heiligen Schrift und von den Menschen der damaligen Zeit üblicherweise gebrauchte literarische Formen.* Die älteste Verkündigung wird nicht nur aus den Evangelien oder den Reden der Apostel, wie sie die Apostelgeschichte darstellt, erkannt, sondern liegt auch im ganzen NT eingebettet vor. Was die Urkirche geglaubt und verkündet hat, wurde auch nicht nur im Kerygma (Missionspredigt) oder in der Didache (Gemeindebelehrung) ausgesprochen, sondern in vielen anderen Redeweisen. Die Instructio führt einige an, ohne erschöpfend zu sein. *Katechesen* liegen etwa in Joh 3 (Taufkatechese) und Joh 6 (eucharistische Katechese) vor. Glaubensformeln und Glaubensbekenntnisse (zum Beispiel 1 Kor 15, 3 f.) mochten für die Taufe verwendet und Grundlage für Katechesen gewesen sein[77]. Unter den Erzählungen muß in erster Linie der Leidensgeschichte Jesu als dem frühesten fixierten Teil der vier Evangelien gedacht werden. Gerade in ihr zeigt sich Geschichte und theologische Deutung auf Grund der Auferstehung

---

[74] Joh 14, 16 f.; 14, 25 f.; 15, 26 f.; 16, 7–11; 16, 12–15; F. Mussner, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition, in: BZ NF 5 (1961), 56–70.

[75] Aus dieser Interpretation des Jesus-Ereignisses durch die Apostel ergibt sich die Folgerung, daß unser Glaube erkenntnismäßig in erster Linie auf dem Kerygma der Urkirche und damit auf der Deutung des Redens, Handelns und Seins des historischen Jesus von Nazareth, die die Gemeinde von dem auferstandenen Herrn selbst erhalten hat, und erst in zweiter Linie auf dem Reden und Handeln und Sein dieses historischen Jesus von Nazareth als der notwendigen Grundlage für die Deutung, die im Kerygma erfolgt, und als dem objektiven Heilsvollzug beruht . . . „Wer nur dem historischen Jesus glauben will, steht außerhalb der Kirche." W. Beilner, in: K. Schubert, Der historische Jesus . . ., 203.

[76] Vgl. Papias über das Markus-Evangelium, wo es heißt, daß Petrus nach den Bedürfnissen seine Lehrvorträge gehalten hat; Eusebius, Hist. eccl. III, 39, 15 (zit. in Synopsis 531).

[77] P. Fransen, Glaubensbekenntnisse, in: LTK ² 4, 935; O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Zollikon-Zürich ² 1949; ders., Urchristentum und Gottesdienst, Zürich ³ 1956.

mit Hilfe der Schrift durchdrungen und verquickt[78]. Die Schriftzeugnisse finden sich als ausdrückliche Schriftzitate oder als indirekte Anspielungen[79].

Den Kult als Sitz im Leben haben Hymnen, Doxologien und Gebete, Akklamationen (Amen, Alleluja, Maranatha[80]).

In diesen verschiedenen Arten des Redens obliegen die Apostel „dem Dienst des Wortes". Vielfach werden die Worte und Taten Jesu für diesen Zweck verwendet. In Kontroversen erinnert man sich an ähnliche Situationen im Leben Jesu und stellte diese entsprechend der konkreten Situation in der Gemeinde dar (vgl. die Sammlung der Streitgespräche, Mk 2, 1, 3–6; 11, 27–12, 37). Zur Mahnung für das Verhalten der Gläubigen (Paränesen) berief man sich auf Worte des Herrn (1 Kor 7, 10; 9, 14; Apg 20, 35). Im Interesse der Deutung der Verkündigung und Aktualisierung konnte auch nicht direkt von Jesus stammendes Gut herangezogen und ihm zugeschrieben werden, wenngleich es schwierig ist, solche Zuteilung mit Sicherheit zu konstatieren; sie konnte auch nie eine andere Funktion haben, als das von Jesus her Überlieferte zu interpretieren[81].

Ein Beispiel möge beleuchten, was über das urchristliche Kerygma gesagt wurde: die eucharistischen Einsetzungsberichte (Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Lk 22, 19 f.; Joh 6, 51 b[82]). Diese Berichte gehören zum Erzählungsstoff und enthalten ein Referat über die Brot- und Becherhandlung Jesu und darin eingebettet, die eucharistischen Worte (Brot- und Becherworte). Ihre literarische Form stellt eine „Gottesdienstnorm" (Agende, Rituale für die Eucharistiefeier) dar. Mt bearbeitet Mk. Lk und 1 Kor 11 sind von einem Grundbericht abhängig, den Paulus schon um 40 in Antiochien empfangen haben muß. Wie verhält sich dieser Grundbericht zum Mk-Bericht? Beide Überlieferungsformen sind wahrscheinlich „Mutationen" eines schon griechisch geformten, aber ursprünglich aramäisch gefaßten Urberichtes. Die Lk-Form dürfte nach dem Urteil nicht weniger diesem näher stehen als der Mk-Bericht. Neben dieser Überlieferung scheint noch eine andere zu stehen, von der Joh 6, 51 und Justin der Martyrer (Apol 1, 66, 3) Zeugnis geben. Wie hat die Urgemeinde über die Einsetzung der Eucharistie erzählt? Wie berichtete sie die Brot- und Becherworte? Wie hat sie Jesus gesprochen?

Dieser letzten Frage soll noch nachgegangen werden. R. Bultmann hat gemeint, Justin habe die ursprüngliche Form überliefert: „Dieses ist mein Leib." „Dieses ist mein Blut." Alles übrige sei spätere Erweiterung. Ist es denkbar, daß Jesus die Gabe gereicht hat, ohne zu erklären, was Leib und Blut Christi für die Jünger sein sollen und wollen? Vor allem werfen die Kelchworte viele Fragen auf: Warum die komplizierte Form: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut?" Um den Abscheu der Juden vor dem Blutgenuß zu verringern? „Bund" (Ex 24, 8) oder „Neuer Bund" (Jer 31, 31)? „Vergossen für viele" oder „für euch"? Ist „für euch" eine liturgische Applikation des ursprünglichen „für viele"? „Zur Vergebung der Sünden" ist sicher von Mt erklärend beigefügt (vgl. Mt 1, 21). Joh hat die Einsetzungsworte entsprechend seiner Theologie bearbeitet: Er hat für „Leib" das Wort „Fleisch" (vgl. Joh 1, 14) gesetzt; statt „für viele" setzt er: „für das Leben der Welt" (das Heilsgut ist bei Joh vorwiegend das Leben). Die Überlieferung seit der ältesten Zeit und die Evangelisten haben die Worte Jesu – und auch so bedeutungsvolle, wie es die Einsetzungsworte sind – nicht ad verbum überliefert, so daß aus dem überlieferten Text nicht mit Sicherheit die ipsissima vox Christi erhoben werden kann. Der Sinn der Worte wurde nicht geändert. Aus liturgischen, apologetischen, heilsgeschichtlichen und applizierenden Motiven wurde geändert. Diese Eingriffe in den tradierten Wortlaut wurden mit großer Schonung gemacht, wie das Überlieferungsstück bei Paulus zeigt.

4. *Die heiligen Schriftsteller*

a) Die älteste Unterweisung ist *mündlich* überliefert worden. Jesus selbst hat nichts geschrieben und keinen Auftrag zum Schreiben gegeben. Petrus zeigt sich nach dem Zeugnis des Klemens von Alexandrien gleichgültig, ob seine Lehrvorträge aufgeschrieben werden sollten oder nicht[83].

---

[78] X. Léon-Dufour, in: DBS VI, 1419–1492; K. H. Schelkle, Leidensgeschichte Jesu, in: LTK ² 6, 1923 f.

[79] Vgl. über diese verschiedene Verwendung etwa Mt 1–2 mit Lk 1–2. Literatur bei R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie 17, A. 18 und 51 A. 20.

[80] J. J. M. Nielen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament (1937); A. Hamman, La prière, Tournai 1959; A. Stöger, In Christus Jesus, Wien 1964.

[81] W. Beilner, a. a. O., 208; F. Zedda, I Vangeli, 92–97.

[82] Vgl. A. Stöger, Eucharistie, in: J. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch 309–328; H. Schürmann, Einsetzungsberichte, in: LTK ² 3, 762–765.

[83] Eusebius, Hist. eccl. VI 7: Clemens Alex., Hypotyposen VI, GCS 9, 2.

Bald – in der zweiten Generation – *kam es dazu, daß viele versuchten, „eine Erzählung der Begebenheiten zu verfassen"*, die den Herrn Jesus betrafen. Das Evangelium machte den Schritt aus der Enge Palästinas in die Weite der Welt. Die unmittelbaren Zeugen Jesu starben, durch die Niederschrift sollte die Treue der Überlieferung gesichert werden. Durch die schriftliche Fixierung bringt sich das Offenbarungsereignis in neuer und abschließender Interpretation und Formung zur Sprache.

Lk hat im Prolog seines Evangeliums die Urgeschichte des geschriebenen Evangeliums skizziert. Wie viele vor Lk geschrieben haben, wissen wir nicht, sicher hat er Mk benützt, mit Mt hat er viel Gemeinsames, dazu zog er noch Überlieferung heran, die die anderen nicht benützten. Das Wort „viele" darf nicht überspannt werden; denn es gehört zum Stil ähnlicher Prologe der hellenistischen Literatur.

In den vier Evangelien, die der neutestamentliche Kanon aufweist, bieten die heiligen Schriftsteller die älteste Unterweisung *schriftlich* in der Form der Erzählung der Begebenheiten, die den Herrn Jesus betrafen, *nach einer Methode, die dem besonderen Ziel, das jeder sich vorgenommen, entsprach zum Nutzen der Gemeinden.* Die Evangelien schöpfen nach der Instructio aus der ältesten Unterweisung *(instructio primaeva*[84]*)*. Sie sind nicht einfach Autorenwerke im heutigen Sinn, sondern Sammelwerke der apostolischen-urkirchlichen Überlieferung vom Wirken und heilsbedeutsamen Schicksal Jesu Christi. Sie ordnen die Erzählungen und Begebenheiten, die den Herrn Jesus betreffen, in den Rahmen einer Erzählung des Lebens Jesu ein. Die älteren Vertreter der formgeschichtlichen Schule sprechen nur von Sammelwerken, ohne den Autor genügend zu berücksichtigen[85]. Die Instruktion läßt auch den Autor mit seinen Zielen und seiner Eigenart zur Geltung kommen. Die Evangelien sind Sammelwerke, aber nicht im Sinn der anonymen Volksbücher, sondern verfaßt von qualifizierten und durch die Urkirche anerkannten Autoren.

Sie sind „Gemeindebücher", weil sie aus der Tradition der Gemeinden geschöpft haben, aber ebenso auch, weil sie zum Nutzen der Gemeinden geschrieben sind.

„Die Evangelien rücken doch in ein anderes Licht, wenn sie nicht zuerst als historische Referate (mit aller Problematik einer rein „objektiven" Berichterstattung), sondern als Niederschlag der ältesten Verkündigung angesehen werden, die das Überlieferte gewissenhaft und verantwortungsvoll in sich aufgenommen, aber für ihre Zwecke zusammengestellt und in passende Form gebracht haben[86]." Jeder der vier Evangelisten verfolgte dabei seinen eigenen Zweck, und jedes der vier Evangelien hat seinen eigenen „Sitz im Leben". Die Forschung interessiert sich jetzt nicht mehr bloß für die Einzelstücke, sondern auch für das Gesamtwerk, nicht allein für die Traditions-, sondern auch für die Redaktionsgeschichte[87].

Der Evangelist schreibt zum Nutzen der Gemeinde. Aus diesem Dienst konzipiert der jeweilige Evangelist in seiner Eigenart. *Die heiligen Schriftsteller haben nämlich aus dem, was sie empfangen hatten, vor allem dasjenige ausgewählt, was den verschiedenen Verhältnissen der Gläubigen und dem von ihnen selbst angestrebten Ziel entsprach.* Die Evangelien sind soziologisch interessiert an ihrem Gemeindebezug und zugleich vom heiligen Schriftsteller geprägt, wie es auch bei unserer Predigt geschieht[88].

b) Die Arbeitsmethode der Evangelisten (die Redaktionsarbeit) ist von ihrem Ziel

---

[84] R. Schnackenburg, Nt Theologie 51–54.

[85] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums [2]1933, 2: „Das literarische Verständnis der Evangelien beginnt mit der Erkenntnis, daß sie Sammelgut enthalten. Die Verfasser sind nur zum geringen Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren."

[86] R. Schnackenburg, Nt Theologie 52.

[87] W. Marxen, Der Evangelist Markus, Göttingen [2] 1959, 7–16; W. Trilling, Das wahre Israel, [3] München 1964, 214 ff.; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München 1963; H. Conzelmann, die Mitte der Zeit, Tübingen [3] 1960.

[88] W. Marxen, a. . O., 13 A. 3.

diktiert, von der Absicht, die der heilige Schriftsteller verfolgte. Die Instructio wird nicht müde, dies zu betonen. Die Hagiographen nehmen Rücksicht auf den *Stand der Gemeinde*, darauf, was den *verschiedenen Verhältnissen der Gläubigen* entsprach, auf den *Nutzen der Gemeinden*. Sie hatten das Heil der Gemeinde im Sinn; denn sie schrieben zur Förderung des Glaubens, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist und daß die Gläubigen in seinem Namen das ewige Heil haben (Joh 20, 30). Diesem höchsten und letzten Ziel sind andere zugeordnet: apologetische, disziplinäre, missionarische, paränetische Anliegen (vgl. 2 Tim 3, 16 f.), wie sie die Einleitungswissenschaft für die einzelnen Evangelien erarbeitete. Die Instructio will mit diesen eindringlichen Hinweisen den kerygmatischen Charakter der Evangelien unterstreichen. Lehre und Leben wurden nicht einfach zu dem Zweck überliefert, um im Gedächtnis behalten zu werden, sondern um zu verkünden und der Kirche als Fundament des Glaubens und der Sitte zu dienen. Dabei darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß die Evangelisten der geschichtlichen Wahrheit nicht gleichgültig gegenüberstanden. Sie gaben sich alle Mühe, daß die Leser die Zuverlässigkeit der Erzählungen, von denen sie unterrichtet worden waren, erkennen möchten (Lk 1, 4). Was Lukas als Ziel seiner Arbeit vorschwebte, haben auch die anderen Evangelisten ebenso erreichen wollen, wenngleich sie es nicht ausdrücklich sagten. Das historische und biographische Interesse tritt hinter dem kerygmatischen zurück, fehlt aber nicht, sondern gilt als Voraussetzung. Die Tatsächlichkeit der Ereignisse sollte die Wahrheit des Glaubens erweisen. Selbst von dem theologischen und systematischen Evangelium des Matthäus muß gesagt werden, daß sein Verfasser an den Ereignissen als solchen interessiert ist, was auch vom Johannesevangelium gilt.

Von diesem kerygmatischen Interesse, das geschichtliche Ereignisse voraussetzt, war die Auswahl des Stoffes, die Redeweise (literarische Form), die Ordnung der Elemente (Reihenfolge der Gegenstände, Ein- und Zusammenordnung oder Komposition der überlieferten Einzelstücke) und die Erläuterungen und Aktualisierungen bestimmt.

Was die Instructio meint, kann man beispielsweise gut an der Redaktionsarbeit des Matthäus sehen[89]. Die Situation dieser Kirche ist geprägt von der Auseinandersetzung mit dem pharisäischen Judentum und vom Interesse an einer lehrhaft-didaktischen Umformung des überlieferten Stoffes. Vielleicht darf angenommen werden, daß die judenchristliche Lokalkirche, an die Matthäus schreibt, noch nicht aus dem Verband der Synagoge ausgeschieden ist, aber innerlich vom pharisäischen Judentum sich vollkommen gelöst hat. Diese Kirche weist sich als das wahre Israel aus und glaubt, daß Jesus der Messias Israels ist, daß in allen Ereignissen seines Lebens bis hin zur Erhöhung die Heilsgeschichte zu ihrer Erfüllung gelangt ist. Dadurch grenzte sie sich vom ungläubigen Judentum ab und fand sich durch die Weissagungen des AT bestätigt. Das Evangelium sollte sowohl nach außen den Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein, erweisen und dem Judentum jeden Anspruch in dieser Richtung abschneiden als auch nach innen eine neugeordnete didaktisch-brauchbare Zusammenfassung der Jesus-Überlieferung sein. Dabei ist das apologetisch-polemische Motiv mehr dem Rahmen des „Lebens Jesu", das didaktische mehr der systematischen Gliederung des Gesamtwerkes und der Logien zugeordnet.

Die Auswahl des Stoffes ist vom didaktischen Interesse diktiert; Matthäus bringt vor allem die Logien des Herrn. Der polemische Charakter bestimmt die Auswahl der Perikopen in der Kindheitsgeschichte, in der Leidensgeschichte, das Interesse am Weissagungsbeweis. Die Redeweise kommt aus dem theologischen und didaktischen Motiv: Matthäus erzählt nicht, sondern stellt die Erzählungen so dar, daß das theologische Moment klarer heraustritt. Kein Evangelist hat den „hebräischen (Rede-) Stil" (Papias[90]) so bewahrt wie Matthäus (Gliederung nach der Zahl, inclusio, Parallelismus etc.). Mit Recht wurde Matthäus wegen seiner Kompositionstechnik gerühmt. Viele Logien hatte er in fünf wohlgeordnete Reden zusammengeordnet, während Lukas die einzelnen Sprüche zu anderen Ge-

[89] Vgl. W. Trilling, Das wahre Israel [3] München 1964; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München 1963; A. Stöger, Das Evangelium nach Matthäus (Kleiner Kommentar I/1–2), Stuttgart o. J.

[90] Eusebius hist. eccl. III, 39, 16 (ed. Schwartz GCS 9, 1); P. Gächter, Das Matthäusevangelium passim.

legenheiten überliefert. Auch die Wundererzählungen und Berichte aus dem Leben werden zu Kompositionen zusammengestellt, die theologische Aussagen machen wollen. Einzelne Überlieferungselemente (Worte, Gleichnisse) erhalten eine neue Fassung oder neue Auffassung. Die Seligpreisungen (5, 3–10; vgl. Lk 6, 20–23) sind in zwei Strophen wiedergegeben (die zweite Strophe hat bei Lk keine Entsprechung; bei Mt fehlen die Wehrufe des Lk 6, 24 ff.). Die ersten vier Seligpreisungen des Mt sprechen von geistigen Bedingungen (Armen im Geist, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit), die des Lk von sozialen Verhältnissen[91]. Das Vaterunser[92] ist von Mt 6, 7–15 und Lk 11, 1–4 überliefert. Die Unterschiede dieser zwei Fassungen erklären sich am besten daraus, daß Mt die liturgische Form wiedergegeben hat, in der es beim Gottesdienst gebetet wurde. Die Wundertrias (Mt 8, 23–9, 8) ist aus einem kerygmatischen Anliegen zusammengestellt. Jesus ist der Herr der entfesselten Natur (Seesturm), der bösen Geister (die Besessenen von Gadara), über die Sünde (Heilung des Gelähmten und Sündenvergebung). Die drei Titel, die Mt entsprechend den drei Wundern gebraucht, stellen ein Christusbekenntnis dar: Herr, Sohn Gottes, Menschensohn[93]. In der Komposition Mt 18, 1–35, die man „Hausordnung Gottes[94]" betitelt hat, ist wahrscheinlich der Spruch von der Kindesgesinnung als Einlaßbedingung ins Gottesreich (18, 1–4) auf die Vorsteher der Kirche bezogen, die „klein" sein müssen. Das Gleichnis vom verirrten Schaf steht bei Matthäus (18, 12–14) im Rahmen der „Hausordnung Gottes", bei Lukas (15, 2–7) im Kapitel von der Freude Gottes über die Bekehrung der Sünder (15). Dort liegt der Akzent auf dem Suchen, und das Gleichnis ruft zur Hirtensorge in der Kirche auf, hier liegt der Akzent auf der Freude des Hirten; Lk hat wohl die ursprüngliche Situation bewahrt: Jesus rechtfertigt seine Frohbotschaft von der erbarmenden Vaterliebe Gottes und will sagen: So freut sich Gott, darum nehmt auch ihr die Sünder auf[95]. Der Sinn einer Äußerung hängt also auch von der Reihenfolge der Gegenstände ab.

IV. Die Wahrheit der Evangelien

1. Da nun das Werden der Evangelien untersucht ist, kann auch die Frage nach ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit gestellt werden. Dabei gilt es vor allem darauf zu achten, was nach der Absicht der Evangelisten ihre Schriften bieten und sein wollen. *Wenn der Exeget nicht auf all das, was Ursprung und Komposition der Evangelien betrifft, achtet, und das, was neue Untersuchungen an Brauchbarem beigesteuert haben, nicht ordnungsgemäß anwendet, wird er seine Aufgabe, das zu erkennen, was die heiligen Schriftsteller beabsichtigt und was sie wirklich gesagt haben, nicht erfüllen.*

a) Die heiligen Schriftsteller haben nicht beabsichtigt und auch nicht wirklich gesagt, daß sich die Worte und Taten Jesu in der Reihenfolge abgespielt haben, wie sie die Evangelien berichten, selbst wenn zum Beispiel Mt die Perikopen oft mit „dann[96]" verbindet, beabsichtigt er nicht etwa, die Markusreihenfolge zu korrigieren und den historischen Ablauf der Taten und Worte des Herrn genau darzustellen. Auch wenn Lk die Ereignisse der Reihenfolge nach berichten will und sich Mühe gibt, die Perikopen, die er der Überlieferung entnimmt, am Anfang und Schluß zu bearbeiten, um sie historisch zu einer „vita Christi" zu verbinden, will er damit nicht sagen: Genau so hat sich der Ablauf des Lebens Jesu abgespielt; denn Lk hat zum Beispiel die Perikope von der Antrittspredigt in Nazareth (4, 16–30) sicher als programmatisch für das Wirken Jesu seinem Bericht über das öffentliche Leben vorangestellt, während sie bei Mk (6, 1–6) historisch sicher einwandfreier während seines Wirkens spielt.

Auch die Reden Jesu sind nicht wortwörtlich, wohl aber sinngemäß, doch in verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht. Dennoch sind sie mit Einleitungsformeln

---

[91] E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962, 141–169; besonders 147: „Sowohl Mt als auch Lk fußen also auf einem ursprünglichen Jesuswort, das von Haus aus aber eine gewisse Doppeldeutigkeit an sich hat, so daß jeder der beiden Evangelisten es in seiner Weise hören und verstehen konnte."

[92] H. van den Bussche, Das Vaterunser, Main 1963.

[93] A. Stöger, Das Evangelium nach Matthäus, 29 f.

[94] W. Trilling, Das wahre Israel, 106–123; ders., Hausordnung Gottes, Düsseldorf 1960; W. Pesch, Die sogenannte Gemeindeordnung, Mt 18 in BZ NF 7 (1963) 220–235.

[95] J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [3] 1954, 24–26.

[96] Das Wort findet sich 159mal im NT, davon 90mal bei Mt; vgl. R. Morgenthaler, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, 1958.

wiedergegeben, die dazu verleiten könnten, anzunehmen, daß sie genau so niedergelegt sind, wie sie von Jesus gesprochen wurden. Von Anfang an verstehen die Apostel ihre ins einzelne gehende Berichterstattung nicht einfach als bewahrende Erinnerung an ein vergangenes Geschehen, sondern als vergegenwärtigende Verkündigung und Anrede, als das in Geltung bleibende Wort des nun verklärten und in der Kirche gegenwärtigen Herrn.

Durch solche verschiedene Reihenfolge (Einordnung) der Ereignisse und bloß sinngemäße Wiedergabe der Worte *wird die Wahrheit nicht im mindesten berührt.* Die Instruktion weist zur Bestätigung dieser Aussage auf die großen Bibelausleger der Väterzeit hin, auf Johannes Chrysostomus (In Matthaeum, Hom. I 3; PG 57, 16–17) und Augustinus (De cons. Evg. 2, 12, 26; PL 34, 1090–1091). Aus des letzteren Schrift De consensu evangelistarum ist ein Zitat wiedergegeben (2, 21, 51 f. PL 34, 1102), das zu bedenken gibt, daß der Evangelist unter der Führung des Heiligen Geistes schreibt, daß die Reihenfolge evangelische Wahrheit und Autorität nicht beeinträchtigt und die Verschiedenheit der Evangelien zum Nachdenken und damit zur tieferen Durchdringung der Wahrheit anregen will.

b) Die Evangelisten wollten die Lehre und das Leben Jesu nicht *einfach zu dem Zweck überliefern, daß sie im Gedächtnis behalten werden.* Sie hatten nicht im Sinn, eine Biographie Jesu zu geben, am allerwenigsten eine Biographie im modernen Sinn. Dazu fehlt in den Evangelien die exakte Chronologie und Topographie, auch schon der Versuch, eine Entwicklung des Charakterbildes Jesu zu geben und das Streben, möglichst lückenlos den Lebensablauf zu entfalten[97]. Überliefert wurden vor allem (ausgenommen die Passionsgeschichte) die in sich geschlossenen Einzelgeschichten, die kleineren und größeren Einheiten, an denen das lehrhaft-religiöse Interesse haftet, aber nicht der konkrete Rahmen, in dem diese historisch exakt einzuordnen wären. Was zum Schreiben trieb, war nicht ein rein akademisches Interesse, ein zeitgeschichtlich interessantes Geschehen festzuhalten, sondern die Absicht, den Glauben an den Heilsbringer und das Heilswerk zu wecken und zu vertiefen. Die Evangelien sind also weder Biographien im antiken oder modernen Sinn, noch Chroniken, sondern Verkündigung (Evangelium), die aber, wenngleich sie nicht unbeteiligte Berichterstattung sind, doch ein Geschichtswerk sein wollen. Sie sind das österliche Kerygma, in Beziehung gesetzt mit der geschichtlichen Existenz und Lehre Jesu.

c) Das Anliegen der Evangelien ist das Kerygma, die Verkündigung. *Aus den Ergebnissen der neuen Untersuchungen geht hervor . . ., daß Lehre und Leben Jesu . . . „verkündet" wurden, um der Kirche als Fundament des Glaubens und der Sitte zu dienen.* Der Exeget wird sich vor allem darum bemühen, *die immer gültige theologische Bedeutung der Evangelien tiefer aufzuweisen und* dadurch *die Notwendigkeit und das Gewicht der Auslegung der Kirche in volles Licht stellen zu können.* Das Ziel der Evangelien-Exegese ist die Theologie der Evangelien, die Theologie der urkirchlichen Überlieferung und die Offenbarung Jesu. Diese drei auseinander zu lösen – sie sind in den Evangelien ineinander geschoben –, ist die große Arbeit der heutigen Exegese. Das älteste Kerygma zu kennen, hat große Bedeutung; denn es ist konstitutiv und richtungweisend für alle spätere Lehrentfaltung und Theologie[98].

2. Die geschichtliche Zuverlässigkeit der Evangelien ist uns aber nicht bloß durch die menschliche Autorität ihrer Verfasser verbürgt, sondern auch durch den Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der am Werk war, als die Evangelien entstanden sind und verfaßt wurden. Diese Tatsache muß geachtet werden, wenn die Evangelien wissenschaftlich erforscht werden.

---

[97] S. Zedda, a. a. O., 31–40; A. Vögtle, Grundlegende Erkenntnisse . . ., 24.
[98] R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie 54–57.

a) Die Tatsache der Inspiration und die sich daraus ergebende Irrtumslosigkeit engt die wissenschaftliche Arbeit des gläubigen Exegeten nicht ein, sondern fördert sie. Die Instruktion betont diese Freiheit. *Vieles äußerst Wichtiges bleibt noch übrig, das zu erörtern und zu erklären der katholische Exeget Geist und Schärfe in aller Freiheit (libere) aufbieten kann und soll.* Der Weg der Freiheit, den schon die Enzyklika Divino afflante Spiritu eröffnet hat, ist nicht versperrt, sondern mit der positiven Stellungnahme zur historisch-kritischen Methode für die Evangelienforschung als nützlich, ja als notwendig erwiesen.

b) Der katholische Exeget soll sich seiner Aufgabe in der Kirche bewußt sein. Seine Arbeit soll der Kirche dienen. Er soll *zum Nutzen aller, zum dauernden Fortschritt der heiligen Lehre, zur Vorbereitung der Urteilsbildung des kirchlichen Lehramtes und seiner weiteren Unterstützung, zur Verteidigung und Ehre der Kirche nach Kräften seinen Beitrag leisten.* Wer die Bibel erklären will, muß versuchen, das verständlicher zu machen, was sie will. Ihr vordringliches und eigentliches Anliegen ist nicht die Geschichte, sondern das Kerygma. Die Geschichte steht im Dienst der Verkündigung; denn diese erklärt, was das Ereignis in der Heilsgeschichte sagen will. Weil der Exeget das Kerygma der Urkirche und seine Wurzeln in der Verkündigung und in der Person Christi und damit die Summe aller Offenbarung zu erforschen hat, kann die Exegese die theologischen Disziplinen (Dogmatik und Moral, Apologetik, Liturgik) befruchten und zur Lebensentfaltung der kirchlichen Lehre, zu ihrer Applikation auf die Fragen der Welt und zur Verherrlichung der Kirche beitragen.

c) Bei seiner Arbeit muß sich der katholische Exeget bewußt bleiben, daß er nicht einen Leichnam seziert, sondern mit dem Buch sich beschäftigt, das vom Heiligen Geist, der die Kirche belebt, inspiriert ist. *Indes halte der Exeget sich stets zum Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt bereit und vergesse nicht, daß die Apostel vom Heiligen Geist erfüllt, die frohe Botschaft verkündigten und daß die Evangelien unter Inspiration des Heiligen Geistes geschrieben sind, die ihre Verfasser vor allem Irrtum bewahrte.*

Was die formgeschichtliche Methode besonders beleuchtet, ist die Arbeit der Kirche an der von Jesus herkommenden Überlieferung. Diese Arbeit ist vor allem von den Aposteln getragen, die Augenzeugen Jesu und „Diener des Wortes" (von Gott bevollmächtigte Verkünder der Offenbarung Jesu) sind, aber auch von anderen Männern Gottes, die in der Gemeinschaft mit der Kirche durch Amt und Charisma vom Geist der Wahrheit geleitet und belehrt, geleistet worden ist. Diese vom Heiligen Geist getragene Überlieferung haben inspirierte Männer aufgeschrieben. Derselbe Heilige Geist leitet die Kirche, die Träger der Überlieferung und des Lehramtes, die inspirierten Autoren der Evangelien. Von ihm, dem Geist der Wahrheit, der die Wahrheit der Evangelien garantiert, kann der gläubige Exeget nicht absehen, wenngleich er auch die Heilige Schrift mit allen zur Verfügung stehenden menschlichen Methoden zu untersuchen hat; denn die Bibel ist zugleich echt menschliches Buch und göttliches Werk, geschrieben auf Grund der „Kondeszenz" (συγκατάβασις) Gottes. Selbst wenn die historisch-kritische Methode (formgeschichtliche Methode) ohne die akzidentell verbundenen philosophischen und theologischen Vorurteile, aber nur für sich allein angewendet wird, abstrahierend von der Inspiration und dem Lehramt der Kirche, kann sie nicht ausschließen, daß insbesondere das Bild Jesu und sein Anliegen nicht ganz der Wirklichkeit entsprechend erfaßt sein könnte. „Über diese Schranke der historischen Kritik führt nur der Glaube hinaus, daß die Gemeinde Jesu vom Geist Gottes geleitet war und in diesem Geist den historischen Jesus richtig erfaßt und dargestellt hat . . . die Evangelien aber als inspirierte Schriften Jesu so schildern, wie Gott, der die Wahrheit ist, wollte, daß er den Menschen geschildert werde. Wer die Evangelien nicht so als Frucht der vom Heiligen Geist geführten Tradition

der Kirche sieht, wird daher leicht mit Skepsis dem Inhalt der Evangelien gegenübertreten[99]."

Ein Zitat aus *Irenäus*, Adversus haereses III 1, 1; PG 7, 844 (Harvey II, 2) schließt den theoretischen Teil der Instructio ab. In diesem Zitat wird die große Bedeutung der Evangelien für die Kirche (Kenntnis der Heilsordnung, Fundament und Grundsäule unseres Glaubens) ausgesprochen, ihre Herkunft aus der Verkündigung der Apostel gelehrt, die durch die Erkenntnis Jesu aus dem Osterereignis und Geistsendung ausgerüstet und mit vollkommener Erkenntnis Jesu beschenkt waren; es wird der kerygmatische Charakter der Verkündigung Jesu hervorgehoben: Sie verkündeten das Gute, das uns von Gott gekommen ist und sagten den himmlischen Frieden an. Schließlich wird Einheit und Verschiedenheit der vier Evangelisten bemerkt: sie hatten gleichsam alle zusammen und jeder für sich das Evangelium Gottes. Gott ist der Urheber des einen Evangeliums, das aber jeder der vier nach seiner individuellen Eigenart und nach dem Bedürfnis der Menschen geschrieben hat. Die Probleme, die auch die heutige Evangelienforschung hat, werden gesehen; die Lösung der Probleme, die der Zeuge der alten Kirche vor allem von Gott her gegeben hat, werden durch die neue historische Methode auch vom Menschen her gegeben. So ergänzt die heutige Methode die alte, ohne die alten Ergebnisse zu verleugnen oder zu vergessen. Dieser Text will offenbar auch die modernen Exegeten daran erinnern, daß sie aus dem Schatz der Überlieferung schöpfen sollen, damit sie nicht darüber angeklagt werden, daß durch sie eine Kluft aufgerissen wird, über die keine Brücke vom Alten zum Neuen führt.

NB: Der zweite Teil der Instructio handelt über Theologenausbildung und biblische Seelsorgearbeit; er soll in einem folgenden Artikel behandelt werden.

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.

BAUER CLEMENS, *Deutscher Katholizismus.* Entwicklungslinien und Profile. (136.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1964. Brosch. DM 8.80.

BAUMANN RICHARD, *Aber du, Gottmensch.* Bischöfe, Priester und Laien im Lichte der Heiligen Schrift. (174.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1964. Leinen DM 9.80.

BECK-PICHL, *Wir und die Welt.* Lehr- und Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht in der 8. Klasse der allgemein bildenden höheren Schulen Österreichs. (396.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Halbleinen.

BEYER JEAN, *Als Laie Gott geweiht.* Theologisches und Kirchenrechtliches zu den Weltgemeinschaften. (Der neue Weg 3) (94.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Kart.

BLIEWEIS-GANGL-MÜLLER-HARTBURG-PETRIK, *Wagnis der Ehe.* Ein Vater, eine Mutter, ein Arzt und ein Seelsorger sprechen zu jungen Menschen. (149.) 14. erw. und verb. Aufl. Verlag Herold, Wien 1964. Geb. S 48.–, DM/sfr 8.80.

BLONDEL MAURICE, *Tagebuch vor Gott.* 1883–1894. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Eingeleitet von Peter Henrici. (588.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Leinen.

CARRÉ AMBROISE-M., *Bergpredigt heute.* Predigten, gehalten in Notre-Dame, Paris, Fasten 1963. (191.) Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg/Neckar 1964. Leinen DM 13.80.

---

[99] J. Michl, Evangelienkritik, in: LTK ² 3, 1235 f; A. Vögtle, ZKTh 86 (1964) 406: „Alle Einzelschriften des NT sind aus dem Schoß der Kirche hervorgegangen".

CATERINA VON SIENA, *Gespräch von Gottes Vorsehung.* Eingeleitet von Ellen Sommer von Seckendorf und Hans Urs von Balthasar. (Lectio spiritualis 8) (XXIX u. 252.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Leinen.

CHRISTIAN PETER, *Lob der Mutter Gottes.* (32.) Verlag Ars sacra, Josef Müller, München 1964. Glanzband DM 5.20.

CONGAR IVES, *Das Bischofsamt und die Weltkirche.* (864.) Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Leinen DM 42.–.

DOLCH HEIMO, *Teilhard de Chardin im Disput.* (75.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1964. Paperback DM 4.20.

ENDRE VON IVÁNKA, *Plato Christianus.* Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. (496.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Leinen.

FISCHL JOHANN, *Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart.* Mit einem Fachwörter- und einem Philosophen-Lexikon. (XVI u. 676.) Verlag Styria, Graz 1964. Leinen. DM 35.—, sfr 40.25, S 198.—.

FRIEDRICH E. FREIHERR VON GAGERN, *Eheliche Partnerschaft.* Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. 4. erw. Aufl. (338.) Verlag Manz, München 1963. Leinen DM 24.80.

GALLAY PAUL, *Gregor von Nazianz.* (Die Kirchenväter, ihr Leben und Zeugnis. Bd. 4.) (128.) Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Geb. in Milskin DM 7.50.

GALOT JEAN, *Das Herz Marias.* (289.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1964. Leinen DM/sfr 15.–.

GASTGEBER KARL, *Gotteswort durch Menschenwort.* J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmatik seit dem 18. Jahrhundert. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. VII.) (317.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 118.–, DM/sfr 19.–.

GÖRRES IDA FRIEDERIKE, *Der karierte Christ und andere Glossen und Beiträge.* (320.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1964. Leinen DM 19.80.

GUTZWILLER RICHARD, *Die Gleichnisse des Herrn.* (164.) Benziger-Verlag, Einsiedeln o. J. Leinen.

HEILMANN ALFONS-KRAFT HEINRICH (Herausgeber), *Texte der Kirchenväter.* Eine Auswahl nach Themen geordnet. IV. Bd. (636.) Kösel-Verlag, München 1964. Subskriptionspreis, Leinen DM 25.–, Einzelpreis DM 29.50.

HILLMANN WILLIBRORD, *Das Wort, die Kirche und der Mensch.* Vier Kapitel zur urkirchlichen Verkündigung. (Christ heute, 5. Reihe, 5. Bd.) (102.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Kart.

HÖFER JOSEF, ROM/RAHNER KARL, MÜNCHEN (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Aufl. IX. Bd. Rom bis Tetzel. (12, 1384 Sp., 7 Karten, 3 Bildtafeln.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 92.–, Halbleder DM 102.–.

HORATCZUK MICHAEL, *Frontwechsel zum Guten.* Die Unterscheidung der Geister. (232.) Verlag Herold, Wien 1964. Geb. S 78.–.

JAMES BRUNO SCOTT, *Gottsuchen.* (76.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Kart. DM 4.20.

JAHRBUCH DES STIFTES KLOSTERNEUBURG. Neue Folge, Bd. 4. Festschrift für Alphons Lhotsky, 2. Teil. (180 u. 35 Abb.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1964. Leinen S 180.–, kart. S 150.–.

JOHANNES XXIII., *Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften.* (480.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 26.80.

JOHANNES VOM KREUZ, *Die lebendige Flamme.* Die Briefe und die kleinen Schriften. Übertragen von Irene Behn. (Lectio spiritualis 9.) (203.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Leinen.

KAMMERMAIER WILLIBALD, *Fülle des Christseins.* (272.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1964. Leinen DM 16.80.

KAMPMANN THEODERICH, *Das Kirchenjahr.* Mysterium, Gestalt, Katechese. (96.) 3., neugest. Aufl. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 6.80, kart. DM 4.80.

KARRER OTTO, *Das Evangelium nach Johannes.* (111.) Verlag Ars sacra, München 1964. Geb. Kunstleder DM 8.40.

KARRER OTTO, *Jahrbuch des Christen.* Mit Texten der Weltliteratur. (408.) Verlag Ars sacra, München o. J. Kunstleinen DM 16.80.

KASTNER OTFRIED, *Die Krippe.* Ihre Verflechtung mit der Antike, ihre Darstellung in der Kunst der letzten 16 Jahrhunderte, ihre Entfaltung in Oberösterreich. (202 S., 121 Abbildungen, 23 Vierfarbenbilder.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1964. Leinen S 298.–, DM 49.–.

KLAUSENER ERICH, *Kreuz in Japans Sonne.* Notizbuch einer Reise. (228 S., 23 Bildtafeln.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Leinen.

KLEINER RAPHAEL, *Zeugnis der Hoffnung.* Betrachtende Lesungen aus der Apostelgeschichte nach Lukas. (127.) Fährmann-Verlag, Wien 1964. Kart. S 48.–.

LANGEMEYER BERNHARD, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart.* (282.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Leinen DM 20.50.

LEON-DUFOUR XAVIER (Hg.), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft.* (XXV u. 827.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 88.–.

LORETZ OSWALD, *Die Wahrheit der Bibel.* (140.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Kart. DM 16.80.

MATANIC ATANASIO, *Le scuole di spiritualitá nel magistero pontificio.* (188.) „La scuola" editrice Brescia 1964. Kart. Lire 1500.

MITTEILUNGEN DES OBERÖSTERREICHISCHEN LANDESARCHIVS. Bd. 8/1964. Festgabe für Alfred Hoffmann. (561.) Hermann Böhlaus Nachf. Graz 1964. Brosch. S 210.–.

MONTAURIER JEAN, *Im Feuer Gottes.* Roman. (328.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 22.80.

MUCK OTTO, *Christliche Philosophie.* (Berckers Theologische Grundrisse, Bd. III.) (239.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1964. Leinen DM 12.80, brosch. DM 9.80.

MUSSNER FRANZ, *Der Jakobusbrief.* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/1.) (XXIX u. 238.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1964. Leinen, DM 31.50.

NAUROIS/SCHEUERMANN, *Der Christ und die kirchliche Strafgewalt.* (Theologische Fragen heute, Bd. 4.) (130.) Verlag Max Hueber, München 1964. Kart. DM 5.80.

OTTO STEPHAN, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit.* Überlegungen zur dogmatischen Anthropologie. (121.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 7.80.

PADBERG RUDOLF, *Personaler Humanismus.* Ein Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals. (189.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 12.–, kart. DM 9.–.

PFLEGER KARL, *Die reichen Tage.* (386.) 3., verm. Aufl. Verlag Regensberg, Münster 1964. Leinen DM 19.80.

PIOLANTI ANTONIO, *Dio Uomo.* (XI u. 654.) Desclée Roma 1964. Kart.

PIOLANTI ANTONIO, *Miscellanea.* Lateranum Vol. I. (280.) Romae 1963. Kart.

PIOLANTI ANTONIO, *Miscellanea.* Lateranum Vol. II. (299.) Romae 1964. Kart.

QUADFLIEG JOSEF, *Komm, Herr Jesus.* Blätter zum Bußunterricht und zur eucharistischen Erziehung. (96.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1964. Kart. DM 3.80.

QUADFLIEG JOSEF, *Mein Spiel- und Werkblatt.* Für Kinder in der Zeit der Beicht- und Kommunionvorbereitung. (40.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1964. 10 Blatt DM 1.–.

RAHNER HUGO, *Symbole der Kirche.* Die Ekklesiologie der Väter. (576.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1964. Leinen S 240.–.

REINHARDT RUDOLF, *Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg* (1744–1817) im Lichte der neueren Forschung. Sonderdruck aus der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1964, 257–275.

ROBERT A./FEULLET A., *Einleitung in die Heilige Schrift.* Band II. Neues Testament. (XXIV u. 840.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen S 360.–, DM/sfr 60.–.

SCHAMONI WILHELM, *Theologisches zum biologischen Weltbild.* (132.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 8.80.

SCHERER ALICE, *Kleine biblische Betrachtungen.* Taschenausgabe. (160.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1964. Leinen DM 6.80.

SCHMAUS MICHAEL/GÖSSMANN ELISABETH (Hg.), *Die Frau im Aufbruch der Kirche* (Theologische Fragen heute, Bd. 5). (154.) Verlag Max Hueber, München 1964. Kart. DM 5.80.

SCHMAUS MICHAEL, *Wahrheit als Heilsbegegnung.* (Theologische Fragen heute, Bd. 1.) (155.) Max-Hueber-Verlag, München 1964. Kart. DM 5.80.

SCHMITT ERNST, *Wort in die Zeit.* (165.) Johann-Michael-Sailer-Verlag, Nürnberg 1964. Leinen DM 9.80.

SCHUBERT KURT (Hg.), *Vom Messias zum Christus.* Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. (VIII u. 336.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen DM/sfr 29.80, S 185.–.

SCHÜSSLER ELISABETH, *Der vergessene Partner.* Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche. (241.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 22.–.

SECKLER MAX, *Das Heil in der Geschichte.* Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. (268.) Kösel-Verlag, München 1964. Leinen.

SIEWERTH GUSTAV, *Wagnis und Bewahrung.* Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrages. (415.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964.

STÖGER ALOIS, *In Christus Jesus.* Gebete des Neuen Bundes. (118.) Verlag Herder, Wien 1964. Pappband S 40.–, DM/sfr 6.50.

STOLPE SVEN, *Dag Hammarskjölds geistiger Weg.* (122.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1964. Pappband DM 7.80.

THOME ALFONS, *Unser Heil in Gottes Wort.* Zur Theologie der Bibelkatechese. (202.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 19.80.

TRILLING WOLFGANG, *Das wahre Israel.* Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. X). 3., umgearb. Aufl. (248.) Kösel-Verlag, München 1964. Kart. DM 29.50.

UNDSET SIGRID, *Nordische Heilige.* (301.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1964. Leinen DM 18.80.

VERHEUL A., *Einführung in die Liturgie.* Zur Theologie des Gottesdienstes. (276.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 108.–, DM/sfr 17.50.

VOGEL GUSTAV L., *Gehorsamskrisen bei reifungsgestörten Adoleszenten und ihre moraltheologische Beurteilung.* (Beiträge zur Theologie und verwandten Gebieten. Herausgegeben von der Theologischen Hochschule der Pallottiner Vallendar am Rhein, Bd. I.) (195.) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Paperback DM 12.50.

VONESSEN FRANZ, *Mythos und Wahrheit.* Bultmanns „Entmythologisierung" und die Philosophie der Mythologie. (88.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Kart.

WINKLHOFER ALOIS, *Eucharistie als Osterfeier.* (235.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1964. Leinen DM 14.80.

WREDE MICHAEL, *Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.* (Beiträge zur Theologie und verwandten Gebieten. Herausgegeben von der Theologischen Hochschule der Pallottiner Vallendar am Rhein, Bd. III.) (76.) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Paperback DM 6.80.

ZELLER HERMANN, *Gut sein – täglich neu.* (79.) Verlag Ars sacra, München 1964. Brosch. DM 5.20.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Christkönigsbund Miltenberg am Main

Vor den Toren der Ewigkeit. Gedanken über den Tod des Christen. (31.)
Die Stunde, die für jeden kommt. Von der Größe des christlichen Sterbens. (30.)
Krankheit und Leid. Eine Aufgabe für Gesunde und Kranke. (30.)
Der Mensch zwischen Diesseits und Jenseits. Gedanken für Gesunde und Kranke. (31.)

Von Saturnin Pauleser. Jedes Heft DM –.50.

PHILOSOPHIE

MEURERS JOSEPH, *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft.* (294.) Verlag Anton Pustet, München 1962. Leinen DM 15.80.

Der Verfasser, Astronom und Naturphilosoph, gehört im katholischen Raume zu den verdienstvollsten Vorkämpfern um die Klarstellung des wahren Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion. Im vorliegenden Werke bemüht er sich eingehend um den Nachweis, daß die Naturwissenschaft ihrem Wesen nach weltanschaulich neutral ist, d. h. solange sie ihren eigenen Methoden treu bleibt, die Frage nach Gott weder bejahen noch verneinen kann, weil Gott nicht etwas ist, was man messen und berechnen kann. Ein Nein zu Gott kommt gar nicht ursprünglich von den Naturwissenschaften, sondern eher von den Geisteswissenschaften und den Philosophien.
Obwohl diese Feststellungen theoretisch gut begründet werden, fragt es sich doch, ob sie die tatsächliche Problemlage ausschöpfen. Natürlich war es eine Voreiligkeit vieler Naturwissenschaftler, aus einem bestimmten Stande der naturwissenschaftlichen Forschung weltanschaulich negative Schlüsse zu ziehen. Aber die Eigenart der naturwissenschaftlichen Methoden, sich ausschließlich mit Meßbarem und Berechenbarem zu befassen, kann eben allzu leicht dazu führen, alles darüber hinaus Liegende nicht bloß auszuklammern, sondern wegzuleugnen. Meurers' Hamburger Kollege Pascual Jordan hat in einem Überblick über die spannungsreiche Geschichte der Naturforschung herausgearbeitet, wie in den Augen vieler Naturwissenschaftler durch die Zertrümmerung des alten astronomischen Weltbildes Gott sozusagen „wohnungslos" geworden ist, durch den Ansatz einer lückenlosen naturgesetzlichen Determination überdies „arbeitslos" geworden und durch die Auffassung des Menschen als Maschine vollends „sinnlos" geworden ist. Deshalb konnte ein Wortführer der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunders, Virchow, behaupten: „Wissenschaft und Glaube schließen einander aus." Inzwischen ist freilich diese trennende Wand zwischen Naturwissenschaft und Glaube, wenigstens außerhalb des Bereiches eines diktierten Atheismus, längst im Abbröckeln begriffen. Denn der Fortschritt der physikalischen, biologischen und psychologischen Naturforschung hat deutlich erkennen lassen, daß jene Wand nur künstlich aufgerichtet worden war, und zwar auf Grund einer „Endgültigsetzung" bloß vorläufiger wissenschaftlicher Anschauungen, wozu aber eben doch die Eigenart der naturwissenschaftlichen Methoden verleiten konnte. Besonders eindrucksvoll ist deshalb, was Meurers selber über jene Einstellung zu sagen weiß, die für viele Naturwissenschaftler so kennzeichnend ist: die „Epoché", d. h. Denkenthaltung. Wegen ihrer Gewöhnung, nur „exakt Beweisbares" anzuerkennen, neigen sie dazu, die Gottesfrage von vornherein als „unwissenschaftlich" abzutun. Aber muß man nicht weiterfragen: Ist eine solche Denkenthaltung nicht auch für viele Philosophen der Gegenwart kennzeichnend? Und gibt es überhaupt ein Gebiet, auf dem gerade die „zuständigen Fachleute" in den entscheidendsten Fragen so uneins sind wie auf dem Gebiete der Philosophie? Der Grund dafür sollte eigentlich einleuchten: die Gottesfrage ist eben keine rein intellektuelle Frage, sondern auch eine existentielle Frage, die an die Wurzeln des menschlichen Daseins rührt. Was Wunder, wenn sich durch die tatsächliche Lage in der Philosophie viele Naturwissenschaftler in ihrer Denkenthaltung bestärkt fühlen? Oder wenn sie, von der zünftigen Philosophie im Stich gelassen, entweder nun selber auf ihre Weise und dann negativ zu philosophieren beginnen; oder, falls ihnen an einer positiven Lösung liegt, sich mit irrationalen Motiven glauben begnügen zu können? Diese Seite der Problematik der naturwissenschaftlichen Methoden, daß sie trotz ihrer „grundsätzlichen" weltanschaulichen Neutralität „tatsächlich" nur schwer neutral gehalten werden können, scheint in dem sonst hervorragend geschriebenen Buche von Meurers nicht ganz zur Geltung zu kommen. Das ließe sich aber in einer sehr erwünschten Neuauflage noch ergänzen. Denn für diesen Fragenkomplex gibt es kaum einen besseren Mann als den geistvollen und erfahrenen Verfasser selbst.

BRUNNER AUGUST, *Vom christlichen Leben.* Gesammelte Aufsätze. (269.) Echter-Verlag, Würzburg 1962. Leinen DM 27.–.

Das Buch enthält eine Reihe von Arbeiten, die der Verfasser in den „Stimmen der Zeit" sowie in „Geist und Leben" veröffentlicht hatte. Sie hier gesammelt zu finden, verdient allen Dank. Brunner schreibt im Vorworte schlicht: „Immer weiter entfernt sich der heutige Mensch von dem lebendigen Verständnis des christlichen Lebens. Seine Fähigkeit, den Inhalt der christlichen Offenbarung als Wirklichkeit zu vernehmen, ja als Wirklichkeit, neben deren Größe und Erhabenheit alles, was sonst Wirklichkeit genannt wird, verblaßt, stumpft immer mehr ab. Darum läßt er entweder die Religion als etwas Überholtes, das ihn nichts mehr angeht, einfach liegen; oder wo er noch auf ihre Forderungen hört, da geschieht es nicht mehr aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften, sondern eher aus einer Art kantischem Pflichtgefühl ohne Wärme. In den Aufsätzen, die hier gesammelt vorliegen, wird versucht, diese Wirklichkeit wieder lebendig vor das geistige Auge hinzustellen und ihren heilenden und segnenden Einfluß auf das menschliche Leben spürbar zu machen."

Brunner versteht es aber auch in einem ungewöhnlichen Maße, alte Wahrheiten zu neuem Leuchten zu bringen. Dabei kann er sich auch auf seine eigenen Forschungen über personales Sein, Erkennen und Leben stützen, die für die moderne christliche Philosophie bahnbrechend geworden sind. Die verschiedensten Themen christlichen Erkennens und Lebens klingen an. Gekrönt werden sie durch eine eindringliche Betrachtung über das so sehr im Schatten stehende Zentralgeheimnis des Christenglaubens, die Heiligste Dreifaltigkeit. Man merkt von Absatz zu Absatz immer deutlicher, wie tief alle diese Wahrheiten in einem langen Leben erlebt und erlitten worden sind. Daß sie überdies in einer kristallklaren und zugleich herzenswarmen Sprache dargeboten werden, läßt den Kenner von Brunners reichem Schrifttum immer aufs neue sich beglückt fühlen.

WILDIERS N. M., *Teilhard de Chardin.* (135.) Herder-Bücherei, 122. Verlag Herder, Freiburg 1962. Kart. DM 2.20.

Der Verfasser ist Mitherausgeber von Teilhards Schrifttum und verfügt deshalb, wie viele Zitate bezeugen, über eine umfassende Kenntnis auch der noch nicht veröffentlichten Manuskripte. Begreiflich, daß er an Teilhard vor allem die Größe seines Entwurfes sieht und sein Herzensanliegen würdigt, Naturwissenschaft und Christenglauben aus ihrer Verfeindung oder wenigstens Entfremdung zu neuer fruchtbarer Wiederbegegnung zu führen. Um Teilhard vor „Mißverstehen" abzuschirmen, betont er immer wieder, Teilhard habe nicht Philosoph und nicht Theologe sein wollen, sondern nur „Zeuge einer persönlichen Erfahrung", aber auf wissenschaftlichem Boden.
An dieser Absicht Teilhards ist auch nicht zu zweifeln. Doch wird man wohl das von ihm Geschriebene nehmen müssen, wie es nun einmal geschrieben steht. Daß sich aber bei dessen Zwielichtigkeiten in nüchtern Nachdenkenden vielfache und schwere Bedenken methodischer, philosophischer und theologischer Art erheben, läßt sich durch noch so großes Wohlwollen nicht aus der Welt schaffen. So ansprechend die Darstellung von Teilhards Gedankengängen bei Wildiers ist, so wenig befriedigt der Umstand, daß er über diese Bedenken allzu unbesorgt hinweggeht.
Es bleibt also die Frage offen, ob dieses für eine breite Leserschaft als Einführung gedachte Büchlein wirklich seiner Aufgabe ganz gerecht werden kann, zu einer sachgetreuen Einstellung gegenüber „einem der größten geistigen Abenteuer des 20. Jahrhunderts" zu verhelfen, wie Teilhards Unternehmen genannt zu werden pflegt.

PIEPER JOSEF, *Tradition als Herausforderung.* Aufsätze und Reden. (347.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 16.50.

Ein echtes Pieper-Buch, wenn auch nur eine Sammlung verschiedener Aufsätze und Reden. Was der Titel andeutet, gerade das stellt die trefflichste Kennzeichnung der Denkweise dieses bereits allseits zu hohem Ansehen gelangten Autors dar. Auf einsamer Höhe im deutschen Sprachraum steht seine Kunst, Kristalle aus taubem Gestein herauszuholen. Das heißt, die Weisheit der Alten – das sind für ihn vor allem Platon, Augustin und Thomas – in ihrem unvergänglichen Werte auch für die Probleme der Gegenwart ganz neu zum Leuchten zu bringen. So vermag er für schwierige und doch allen Suchenden auf der Seele brennende Fragen überzeugende Antworten zu geben. Zum Beispiel was „christliches Abendland" eigentlich besagt, ob unsere Gegenwart vielleicht „endzeitlichen" Charakter hat, was Tod und Unsterblichkeit eigentlich bedeuten, was unter „Heiligung der Welt", unter Tugend, unter Freiheit in Religion, unter Hoffnung und Verzweiflung in ihren seltsamsten Verkleidungen zu verstehen ist. Wer ferner die köstlichen Kapitel über Piepers Lieblingsphilosophen Platon liest, wird kaum der Verlockung widerstehen können, selber wieder einmal – oder vielleicht zum ersten Male? – in der Schatzkammer der Platonischen Dialoge sich umzusehen. Und was Pieper schließlich über die „Schlichtheit der Sprache" in der Philosophie schreibt, daß gerade die tiefsten Gedanken nach dem klarsten und einfachsten Ausdruck rufen, das hat er, im Unterschied zu manchen heute in Mode stehenden Philosophen, selber hier wie in allen seinen Schriften in meisterlicher Form erfüllt.

MARCEL GABRIEL, *Schöpferische Treue.* (235.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Leinen DM 17.80.

Das Buch enthält Vorträge und Aufsätze Marcels, die neben der Abfassung seines bekannten „Metaphysischen Tagebuches" hergelaufen sind. Sie zeigen auch den gleichen Charakter. Marcel, einer der bedeutendsten französischen Denker der Gegenwart, ist kein Systematiker, aber ein glänzender Analytiker. Seine in feinsinniger phänomenologischer Methode angestellten Analysen lassen gleichsam miterleben, was philosophisches Denken in seinem Urvollzuge bedeutet. Sie lassen auch verstehen, warum „Systeme" in der Philosophie immer nur etwas Vorläufiges sein können, immer von der Gefahr bedroht, in Abstraktionen zu erstarren. Auch die scholastische Philosophie wird sich entschließen müssen, mehr als bisher „existentielle", das heißt aus lebendiger Personmitte kommende Analysen nach Art Marcels, zu berücksichtigen, um über bloßes Tradieren zum Teil abgestandener Formeln hinauszukommen und noch engeren Kontakt mit den Problemen der Gegenwartsphilosophie zu finden. So haben es doch auch die scholastischen Großmeister des hohen Mittelalters gegenüber den echten Anliegen ihrer Zeitgenossen gehalten.

Daß hinter Marcels Gedankengängen bei all ihrem Freimute immer tiefe katholische Glaubensüberzeugung steht, hebt sie wohltuend ab

von denen so mancher sonst namhafter Philosophen der Gegenwart, die in Welt und Menschenleben keinerlei Hinweis auf einen letzten Sinn und Sinngeber sehen zu können vorgeben. So greift Marcel unbeirrt auch philosophische Randfragen auf, die hohe Gegenwartsbedeutung haben. Zum Beispiel über den Unterschied von Meinen und Glauben, über Orthodoxie und Konformismus, über ökumenische Geisteshaltung und Toleranz, und prüft scharfsinnig die Grenzsituationstheorie von Karl Jaspers. Jedem Philosophiebeflissenen kann dieses Buch, das sich allerdings streckenweise nicht ganz leicht liest, Anregung zu ernsthaftem Nachdenken geben.

Linz/Donau *Josef Knopp*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

FRIES HEINRICH, *Aspekte der Kirche.* (199.) Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 10.50.

Das Werk wendet sich an jeden, der in Verantwortung für den Geist des Christentums steht. Es ist in einem Stil geschrieben, der nüchterne Beurteilung der Möglichkeiten mit genialem Blick für die geschichtliche Stunde verbindet. Der Verfasser zeigt uns die Kirche von den Fragen, Erkenntnissen und Aufgaben her, die für die Gegenwart bedeutsam sind. Diese „Aspekte" ergeben sich vorzüglich in der Theologie, sie entspringen jedoch vielfach aus dem heute so lebendigen Selbst-Verständnis und der Selbst-Reflexion der Kirche sowie aus der Begegnung mit den getrennten christlichen Konfessionen und mit der Welt.

Im ersten Abschnitt wird eine elementare Einführung in das Wesen der Kirche geboten. Die Kirche ist Verkünderin und Gegenstand des Glaubens, dem sie aus ihrem Wesen die eigenartige christliche Struktur gibt (13). Zugleich kann sie als „transzendentales Subjekt des Glaubens" bezeichnet werden, weil der von ihr geglaubte Glaube „ein ihre eigene Existenz bestimmender Akt" ist, dessen letztes Ziel Jesus Christus selbst ist (10). Die Struktur des Glaubens und die Struktur der Kirche entsprechen sich (13). Hl. Schrift und Überlieferung werden in ihrer ekklesiologischen Bedeutsamkeit gezeigt. Die Schrift ist und bleibt für die Kirche die Quelle der Verkündigung, sie ist jedoch darüber hinaus „ein Konstitutiv der Kirche in ihrem apostolischen und normativen Ursprung (K. Rahner)" (14). Auf ihrem Wege durch die Welt steht die Kirche inmitten der geschichtlichen Mächte. In ihr wird durch die Überlieferung die Offenbarung Gottes zu einer geschichtsmächtigen Größe. Die Väter gebrauchten das gleiche Wort διαδοχή für Überlieferung (traditio) und Nachfolge (successio) (20). So erfährt die Kirche bei aller ihr Wesen bewahrenden Selbigkeit einen Gestaltwandel (32).

In den folgenden Abschnitten werden sodann die heute bedeutsamen Aspekte der Kirche aufgezeigt. Für eine solche Darstellung bietet die Gegenwart reichlichen Stoff durch jenen Prozeß der Selbstdarstellung und Selbstauslegung der Kirche, der sich richtungweisend in den Kundgebungen der Päpste (34) und in der Deutung durch die Theologie vollzieht (36) und schließlich im Gespräch mit den anderen Konfessionen und mit der Welt zur Auswirkung kommt (46, 50 f.). Die Kirche wird heute in einer noch nie erlebten Weise an die Welt gewiesen, die immer stärker zur Einheit und zu einer alle Menschen umfassenden Schicksalsgemeinschaft wird. Dieser „Weg aus dem Getto" wird für die Kirche nur unter Mitwirkung der Laien und unter gesunder Ergänzung des hierarchischen Amtes durch das Charismatische und Prophetische gefunden werden (58).

Dies gilt auch für die ökumenische Begegnung, der Abschnitt VI gewidmet ist: Das Nebeneinander der Konfessionen in Deutschland in seinen positiven Auswirkungen auf Theologie und religiöses Leben (153 ff.). Dieser Abschnitt bildet einen Höhepunkt des Werkes. Die positive Sicht, in die der Ökumenismus hier gestellt wird, ist grundsätzlich unter dem Aspekt der Geschichtsmächtigkeit der Kirche gefordert; sie wird jedoch durch die gegenwärtige Situation der Konfessionen und der Welt besonders dringlich (151 f.). Die Begegnung mit den christlichen Konfessionen hat positive Auswirkungen bis in die Theologie hinein gezeitigt. Gemeinsame Aufgaben führten zur praktischen Zusammenarbeit und Ergänzung in der theologischen Forschung (171) wie auch zur fruchtbaren Selbstbesinnung über solche Gegenstände der Theologie und Elemente des Glaubenslebens, die zwar grundsätzlich immer in der Kirche da waren, aber ihrer Wertung und Auswirkung nach stärker hervortreten müssen wie etwa Schrift und Verkündigung (171 ff.).

Doch stellt sich dem Rezensenten gerade bei diesen Ausführungen über das die Konfessionen Trennende und zugleich gegenseitig Anrufende die Frage, ob der Unterschied – über das verschiedene Verständnis von Schrift, Kirche und Sakrament – nicht in die Tiefen des Gottesbegriffes hinabreicht. Das Glaubensverständnis und die ihm folgende Theologie erhalten ihre Gestaltung sowohl von ihrem Gegenstand her als auch von der Art und Weise des Verstehens der dazu verwendeten Begrifflichkeit. Ich möchte jedoch diese Frage nur am Rande stellen und als Zeugnis für die weitreichende geistige Wirkung des Buches verstanden wissen, das sich von jedem leichten Optimismus fernhält. Sowohl die Möglichkeiten des Ökumenismus wie jene für eine Begegnung der Kirche mit der Welt werden sehr nüchtern gesehen. Das erste kommt in der Forderung zum Ausdruck, evangelische und katholische Kirche mögen sich bei aller Erkenntnis des durch die Reformation verursachten Widerspruchs (129 ff.) einander nicht loslassen (152). Das zweite, die nüchterne Beurteilung von

„kirchlichen Erfolgen" in der Welt, zeigt sich in dem Hinweis darauf, daß es heute nicht nur ein Erwachen, sondern auch ein Sterben der Kirche in den Seelen der Menschen gibt (39). Die Kirche darf ihr Martyrer-Schicksal in der Welt nicht vergessen.

Ein anderer Höhepunkt des Werkes ist Abschnitt IV: Die Eucharistie und die Einheit der Kirche (99 f.). Die Eucharistie aktualisiert und vollendet die in der Taufe grundgelegte Einheit. Schon um dieser Ausführungen willen ist das Buch in die Hand jedes Seelsorgsgeistlichen zu wünschen. Er ist ja heute der nächste Vermittler der kirchlichen Existenz und Einheit und zugleich der Liturge der Eucharistiefeier. Auf ihn wird man sich bei der Durchführung der Ziele und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils stützen müssen, dessen Arbeit natürlich im vorliegenden Werk stärkste Berücksichtigung fand. Und dies ist der wichtigste Grund, aus dem man dem Werk weiteste Verbreitung wünscht. Die Erneuerungsbestrebungen des Konzils erfordern eine breite theologische Mitarbeit von Klerus und Laien. Man sollte diese Mitarbeit nicht allein unter dem Gesichtspunkt sehen, die Durchführung der Konzilsbeschlüsse, also die „nachkonziliare Arbeit" vorzubereiten. Von der theologischen und pastoralen Regsamkeit kirchlicher Kreise geht zweifellos eine geistige Wirkung aus, die sich fördernd auf die Konzilsarbeit auswirkt. Für beide Aufgaben bietet das Werk „Aspekte der Kirche" eine vorteilhafte Hilfe, für die dem Verfasser ein ganz besonderer Dank gebührt.

Erfurt *Fritz Hoffmann*

FIDELIS VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil.* (348.) Verlag Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1963. Leinen DM 22.50.

Wegen der bedrohlichen kirchenpolitischen Lage mußte das I. Vatikanische Konzil vorzeitig vertagt werden. Es konnte daher nicht mehr die Gesamtlehre von der Kirche behandeln. Aus dem „Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi" wurde bloß die „Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi" („Pastor bonus") verabschiedet. Sie beschränkt sich auf den Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit. Eine geplante zweite Constitutio über das eigentliche Wesen der Kirche kam wegen des plötzlichen Konzilsabbruches nicht mehr vor das Konzil.

Mit diesem „inoffiziellen" Kirchenschema als Ganzem, das durch die theologische Vorbereitungskommission ausgearbeitet wurde und zu dem die Konzilsväter außerhalb der Sitzungen ihre Vota schriftlich abgaben, beschäftigt sich die vorliegende interessante und gründliche Studie. In systematischem Zusammenhang werden Inhalt, geschichtliche Hintergründe und Charakter des Schemas erörtert. Dem Schema kommt große historische Bedeutung zu, weil es dartut, wie maßgebliche römische Theologen und Konzilsväter damals das Wesen der Kirche gesehen haben. Zum vorherrschenden Einfluß der nachtridentinischen Ekklesiologie, wie sie Bellarmin und Suarez geprägt hatten, gesellte sich der Einfluß Möhlers und der römischen Schule.

Die „wenig biblische und manchmal zu scholastische" Konzilsvorlage stand stark unter der Prägekraft einer wesentlich soziologisch bestimmten Ekklesiologie. Die Idee des Corpus Christi mysticum konnte sich noch nicht richtig durchsetzen. Das juridische Moment war gegenüber dem dogmatischen deutlich vorherrschend. Daher kommt der Autor zum zusammenfassenden Urteil: „Das Konzilsschema über die Kirche auf dem Ersten Vatikanischen Konzil ist zweifellos ein wichtiges Dokument. Allerdings beweist gerade die moderne Ekklesiologie, daß es in vieler Hinsicht unvollkommen war. In diesem Sinne darf man wohl sagen, daß auf dem Ersten Vatikanischen Konzil die ‚Zeit der Kirche' noch nicht gekommen war" (324).

Im Hinblick auf das gegenwärtige II. Vatikanische Konzil ist diese ausführliche Studie höchst aktuell.

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

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

„Das Geheimnis Christi in der Welt" kann man von verschiedenen Seiten betrachten. Das tut Winklhofer in erfreulicher Weite und Offenheit für alle Standpunkte, die in der theologischen Betrachtung der Kirche schon eingenommen worden sind. So ist sie ihm „Gemeinde der Erlösten", „das neue Volk Gottes", „die neue Menschheit", „die Braut des Lammes" und „Leib Christi". In diesem Bild des heiligen Paulus sieht er – unbeirrt von neueren Tendenzen, die er aber durchaus positiv wertet – „den fruchtbarsten und den tiefsten biblischen Ausgangspunkt aller Erörterungen über die Kirche" (17), „etwas wie eine Zusammenfassung und Abklärung aller bisherigen Aussagen über die Kirche, und doch etwas ganz Neues, das bisher nur angeklungen" ist (133 f.). Aber „es besagt so wenig wie alle anderen Bilder" (134). Etwa ein Drittel des Buches nehmen die Überlegungen über die „Heilspräsenz des erhöhten Herrn" in der Kirche ein. Dieser räumlichen Ausdehnung entspricht auch das inhaltliche Gewicht des hier Gesagten. „Nur vom in der Kirche selber sakramental präsenten Herrn her verstehen wir ihre Gestalt, ja hat sie überhaupt eine Gestalt" (170). Die wesentlichen Gestaltelemente der Kirche sind ihre Sakramentalität, ihre priesterlich-hierarchische Struktur und ihre Einheit. Besonders hervorgehoben sei, was der Autor über den christlichen Laien und seine priesterliche Aufgabe in der Kirche sagt (211 ff.). Das Schlußkapitel sucht mutig und klug den Weg zu finden, den die „Kirche in dieser Zeit" zu gehen hat. Die weise Ausgewogenheit, die aller Einseitigkeit abhold ist, tritt auch im wissenschaftlichen An-

hang zutage, in dem zu Einzelfragen gelegentlich noch näher Stellung bezogen wird, und wo vor allem die neueste einschlägige Literatur nicht nur zitiert, sondern auch gesichtet und charakterisiert wird, so daß jeder, der sich mit dem Thema eingehender beschäftigen will, hier einen ausgezeichneten Führer findet.

Etwas störend wirken die leider nicht seltenen Druckfehler. Das Zahlenmißverhältnis, das Seite 108 festzustellen ist, dürfte auf einem Hörfehler beruhen (16 statt 60?). Gegen die eine oder andere Formulierung könnte man vielleicht Einwände erheben. Nicht recht zu verstehen ist, warum der Verfasser nur die Heiligen im Himmel nennt, wenn er von der treuen Liebe der Kirche zu Christus spricht (124 f.). Es gab und gibt auch Heilige auf Erden, sonst würde es auch keine im Himmel geben; und auch aus dem Leben ihrer Heiligen auf Erden lebt die Kirche.

Das Buch ist trotz seiner tiefen theologischen Fundierung nicht einfach ein Traktat de Ecclesia, den man in jeder beliebigen Dogmatik auch finden könnte. Das äußerst aktuelle Thema, die Wärme, mit der es geschrieben ist, und die echte Toleranz, die daraus spricht, werden diesem Werk des Passauer Dogmatikers weite Verbreitung bei all denen sichern, die die Kirche lieben.

HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Der Glaubensvollzug.* Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. (Koinonia-Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie. Hrsg.: Thomas Sartory. Band 1.) (399.) Ludgerus-Verlag Hubert Wingen K.G., Essen 1963. Brosch. DM 22.–, Ln. DM 26.–.

Der Titel erinnert an H. Küngs berühmt gewordenes Buch über die Rechtfertigungslehre Karl Barths. Hasenhüttl kann allerdings nicht mit sensationellen Ergebnissen aufwarten. Immerhin zeigt auch seine Arbeit, daß Bultmann in so manchem viel weniger von echter Gläubigkeit, ja von der katholischen Lehre entfernt ist, als man gewöhnlich annimmt. Das Werk eines Autors von solch eigener, ja eigenwilliger Sprache auch nur in einem Sektor zu interpretieren, ist immer ein gewisses Wagnis. Entweder behält man die Terminologie und den Stil des Autors bei oder übersetzt seine Gedanken in eine allgemein verständliche Sprache. Im ersten Fall besteht die Gefahr, schwer verständlich zu werden, im zweiten riskiert man, mit den Worten auch die Ideen zu verändern. Hasenhüttl hat sich für die erste Methode entschieden und dafür von Bultmann in einem Geleitwort das Zeugnis ausgestellt bekommen: „Da das Buch eine Interpretation meiner theologischen Arbeit enthält, bin ich gefragt, ob ich diese Interpretation als sachgemäß und treffend anerkenne. Ich freue mich außerordentlich, daß ich diese Anerkennung vorbehaltlos aussprechen kann" (9). Allerdings wird die Lektüre des vorliegenden Buches einigermaßen mühsam. Die Schwierigkeiten werden noch vergrößert durch eine Anzahl von Druckfehlern, Stilunebenheiten und Flüchtigkeitsfehlern, die zum Teil schon auf das Manuskript zurückgehen dürften.

Nach der Lektüre des Buches aber wird beim Durchschnittsleser (der immerhin schon über einige theologische Schulung verfügen muß) eine bedrückende Frage auftauchen, die freilich nicht mehr direkt mit dem Werk Hasenhüttls zu tun hat, die aber in diesem Zusammenhang ausgesprochen werden soll, weil sie gewiß nicht nur dem Rezensenten auf der Seele brennt.

Der Verfasser zitiert (355) H. Fries: „Die katholische Theologie wird mit Bultmann anerkennen, daß die *Übersetzung der neutestamentlichen Botschaft* in die Gegenwart und für den im Denken der Gegenwart lebenden Menschen eine immerwährende Aufgabe ist, die Aufgabe, das Evangelium immer neu zu verkündigen" (Bultmann-Barth und die katholische Theologie, 136 ff.). Angesichts dieser (berechtigten) Forderung am Schluß des Buches erhebt sich nun die bedrängende Frage: Glaubt man wirklich, in der Verkündigung des Evangeliums mit solchen Kunstschöpfungen, wie sie die Sprache Bultmanns und anderer darstellen, den Menschen von heute (nicht nur die wenigen Anhänger bestimmter Theologen- und Philosophenschulen) ansprechen zu können und dem Seelsorger für seine Predigt vor dem Volk und für die religiöse Unterweisung der Jugend (nicht für Vorträge in exklusiven Zirkeln „schöngeistiger" Snobs) ein brauchbares Werkzeug zu liefern?

Wels/Oberösterreich *Peter Eder*

ROMANO GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen.* Gesammelte Studien 1923–1963. Zweite, vermehrte Auflage. (620.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 34.80.

Der vorliegende Studienband ist mit gleichem Titel 1935 als Festgabe zum fünfzigsten Geburtstag von R. Guardini erschienen. In gewandelter Gestalt und in vermehrtem Umfang wird er nun neu vorgelegt.

In den Bereich der *Philosophie* gehören dreizehn Arbeiten, die mit dem Essay „Vom Wesen katholischer Weltanschauung" eingeleitet werden, einer Niederschrift der ersten Vorlesungen, die Guardini auf dem Gastlehrstuhl für „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung" an der Berliner Universität gehalten hat. Hier liegt auch der Schlüssel zum Verständnis für die Vielfalt der behandelten Themen: Die Welt als *ganze* soll in den Blick des Glaubenden gestellt werden. Denn katholische Weltanschauung ist nichts anderes als „der Blick, den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus und in der Fülle ihrer übertypischen Ganzheit auf die Welt tut" (33). Um dieses Ganze in möglichst charakteristischen Erscheinungen zu fassen, spannt sich der Bogen von dem frühen Aufsatz „Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen" (1926) über die Fragen zur Freiheit, die Studien aus dem Bereich der Kulturphilosophie und kritischen

Kulturanalyse bis zum Vortrag „Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche" aus dem Jahre 1958.

In den Bereich der *Theologie* dringen die weit ausholenden Reflexionen über den Glauben und die Offenbarung sowie der wichtige religionsphilosophische Beitrag aus dem Jahre 1935 mit dem Titel „Der Heiland", der 1946 unter dem Eindruck neuer, in den Unheilsjahren gewonnener Einsichten grundlegend umgestaltet und vertieft wieder erschienen ist unter dem neuen Titel: „Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik." Vielleicht wird gerade in dieser theologisch-politischen Besinnung deutlich, was der Sammelband mit seinem Generalrahmen „Unterscheidung des Christlichen" meint und was als Grundintention dem Gesamtwerk R. Guardinis zugrunde liegt. Es sollen die in der Alltagswelt allzu geläufigen Worte und Gestalten christlich überprüft werden, um sie so auf ihren heilen Ursprung zurückzustellen. Und wenn es am Ende dieses Aufsatzes heißt: „Europa wird christlich, oder es wird überhaupt nicht mehr sein", so spricht sich darin der prophetische Geist aus, dem man bei Guardini auf Schritt und Tritt begegnet.

Ihm ist es auch gegeben, andere Charismatiker kongenial zu deuten. Dem dienen die Interpretationen, die im dritten Teil verschiedenen „Gestalten" gewidmet sind und die für Guardinis Weltbild so besonders bedeutsam sind. Mit Bonaventura wird die Gedankenwelt des Mittelalters als Wurzelgrund modernen lebendigen Seins und Schaffens aufgedeckt, andere Gestalten, wie S. Kierkegaard, ergänzen die Erschließung unseres Existenzgrundes, bis sich in der Frage nach der Daseinsgestalt Jesu alle Linien zu treffen scheinen.

Abgesehen davon, daß in diesem Sammelband eine Reihe von Veröffentlichungen, die längst vergriffen waren, wieder neu erscheint, ist hier der universal-europäische Geist Guardinis, dem 1962 der Erasmus-Preis zuerkannt wurde, gleichsam mit einem Griff zu fassen. Dies liegt freilich nicht nur an dem hier gebotenen „Querschnitt", sondern ist mit der *einen* wesentlichen Botschaft gegeben, die Guardini in allen seinen Veröffentlichungen variiert: Christentum ist Krisis und als solche Geistwirkung, Innerlichkeit und Öffentlichkeit zugleich.

Graz *Winfried Gruber*

PRZYWARA ERICH, Sein Schrifttum 1912 bis 1962. Zusammengestellt von Leo Zimny. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar. (92.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963. Pappband DM 16.–.

Leo Zimny hat in mühevoller Arbeit nicht bloß sämtliche selbständigen Werke, sondern auch alle sonstigen Abhandlungen, Beiträge, Gedichte und Buchbesprechungen, die im Verlaufe eines halben Jahrhunderts von Erich Przywara veröffentlicht worden sind, zusammengestellt. Hans Urs von Balthasar hat eine treffliche Einführung in das überreiche Lebenswerk des berühmten Autors vorangesetzt. Sie schließt mit der treffenden Feststellung: „Przywaras Gesamtwerk läßt sich nicht einordnen, man wird damit nicht fertig, und so haben die meisten den Weg gewählt, es zu ignorieren. Wer immer aber durch seine Schule gegangen ist, der mag sich später hier oder dort ansiedeln, sein Denken und Leben wird von dieser Begegnung gezeichnet bleiben, und jede Rückkehr zum alten Meister wird ihn seltsam erschüttern, vielleicht weil er einsieht, wieviel jünger dieser alte Meister als alle Jungen geblieben ist" (18).

PRITZ JOSEPH, *Glauben und Wissen bei Anton Günther.* Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften. (437.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 148.–, DM/sf 24.–.

In der österreichischen und deutschen Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts spielt der Name „Anton Günther" eine wichtige Rolle. Unsere dogmatischen Handbücher rangieren Günther in mehreren Traktaten unter die Vertreter irriger Lehrmeinungen und vermerken seine Indizierung. Diese Verurteilung und „das unkirchliche Verhalten einiger seiner Anhänger hatten zur Folge, daß man bald seiner positiven Verdienste um die Wissenschaft des Christentums vergaß und sich nur noch seiner Irrtümer erinnerte" (3). Angesichts dieser Situation hat sich J. Pritz, ein ausgezeichneter Kenner der Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, der mühevollen Aufgabe unterzogen, Leben, Persönlichkeit und Werke Anton Günthers zu durchforschen. Der vorliegende Band bringt auf rund hundert Seiten eine die Ideengeschichte berücksichtigende Biographie dieses spekulativen Denkers und eine gründliche Einführung in die Grundlagen seines Gedankengebäudes. Weitere 300 Seiten lassen Günther selbst zu Worte kommen. Sie bieten ausgewählte Texte, die sich nicht in systematischer Darstellung, sondern „zyklisch", „leitmotivisch" in die Sachgebiete Philosophie, Gott, Mensch, Christus, Kirche, Frömmigkeit und allgemeine Aphorismen gliedern.

Anton Günther, geb. 1783 zu Lindenau in Nordböhmen, studierte Philosophie und Jus in Prag, Theologie in Raab. Er ließ sich, 37jährig, 1821 in Stuhlweißenburg zum Priester weihen und war 1822–1824 Jesuitennovize. Dann wurde ihm Wien zur zweiten Heimat. Er entfaltete dort als Privatgelehrter bis zu seinem Tode im Jahre 1863 eine reiche Tätigkeit. Günther war bald der Mittelpunkt eines stattlichen Kreises aufgeschlossener Priester und Laien, die ihm treue Gefolgschaft leisteten und die die Kraft seines offenen Wortes und seine lautere, selbstlose Persönlichkeit zu schätzen wußten. Er führte eine eifrige Korrespondenz mit zahlreichen Gelehrten und verfaßte zahlreiche feingeschliffene Rezensionen, Briefe und Schriften. Die Kernfrage, um die Günthers Denken ständig kreist, ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen. Seine mutige Stellungnahme gegen

die Zeitirrtümer ist ein bleibendes Verdienst des großen Gelehrten, das auch von seiten der Kirche Anerkennung fand. Günthers entschlossener Kampf galt dem Pantheismus, in ihm erkannte er „die theistische Maske für ein atheistisches Gesicht" (68). Im Zweifrontenkrieg gegen Mystizismus und Fideismus einerseits sowie gegen den Rationalismus anderseits ist er leider selber auf der Strecke geblieben. Im Bemühen um ein „mit Wissenschaft und Philosophie verständigtes Christentum" ist Günther gescheitert. 1857 erfolgte die Indizierung seiner sämtlichen Schriften. Er unterwarf sich mit schwerem, aber ehrlichem Herzen.

In diesem Buch geht es Pritz um eine „bessere Würdigung der Wahrheitselemente" in Günthers Lehrgebäude. Die Auswahl, „mit möglichster Ausklammerung der von der Kirche beanstandeten Lehrpunkte" zusammengestellt, vermittelt einen guten Einblick in Günthers Denksystem und in seinen Schreibstil, der den Aphorismus besonders kultiviert. Sie erweist ihn als profunden Denker von erstaunlicher Aktualität, als „kühnen Gnostiker" (Scheeben), als „letzten Vollanthropologen" (Dempf), der eine Rehabilitierung wirklich verdient. Denn „Günther war sich immer bewußt, daß durch die philosophisch-theologische Spekulation das göttliche Mysterium nicht aufgelöst werden könne . . . Das Spannungsgefüge von Vernunft und Glaube erfüllte . . . nicht nur seinen Geist, es bewegte auch sein Herz und durchzitterte sein ganzes Leben . . . Der innere Zusammenschluß von Erkennen und Bekennen, von Wort und Leben ist auch der Grund, daß mehr als sonst seine Schriften die Persönlichkeit enthalten und diese auch lebendig werden lassen und daß sie zu einem beachtlichen Teil auch heute noch Aussage und Anruf sind" (434).

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

KIRCHENGESCHICHTE

LILL RUDOLF, *Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842.* Vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs. (258.) Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1962. Kart. DM 24.–.

Das „Kölner Ereignis" wurde für die äußere und innere Entwicklung der katholischen Kirche in Deutschland von weittragender Bedeutung. Seine Beilegung führte zu einem entscheidenden Sieg der Kirche über das Staatskirchentum, nicht nur in Preußen, sondern auch in einer Reihe anderer deutscher Staaten.

Der Streit entzündete sich am Mischehenrecht, als die Bestimmungen des preußischen allgemeinen Landrechts durch königliche Kabinettsorder (1825) auch auf die Rheinlande und Westfalen angewendet werden sollten. Demnach mußten die ehelichen Kinder einer Mischehe in der Religion des Vaters unterrichtet werden, und es durfte kein Ehegatte den anderen durch Vertrag verpflichten, von dieser Gesetzesbestimmung abzuweichen. Zunächst leisteten die Bischöfe keinen öffentlichen Widerstand. Kaspar Max von Droste-Vischering, Bischof von Münster, erlaubte sogar die Einsegnung von Mischehen ohne jede Bedingung. Auch die Kurie verhielt sich dissimulierend. Viele Geistliche waren jedoch mit dem Verhalten der kirchlichen Behörden nicht einverstanden, verweigerten die Befolgung der Order und beriefen sich auf ihr Gewissen, die Kirchengesetze und auf die gesetzlich garantierte Religionsfreiheit.

Das römische Breve von 1830 verfügte eine passive Assistenz für Mischehen bei Nichtleistung der Kautelen. Das war der preußischen Regierung zuwenig. Darum gab sie das Breve nicht an die Bischöfe der rheinischen Kirchenprovinz weiter, sondern schickte es der Kurie zurück in der Hoffnung, durch neue Verhandlungen ein besseres Ergebnis zu erreichen. Es kam nicht zustande; das Breve wurde an Preußen wieder ausgehändigt. Das verhandelte nun direkt mit den Bischöfen. 1834 wurde eine Geheimkonvention unterzeichnet von Ferdinand August Graf Spiegel, Erzbischof von Köln, und dem preußischen Gesandten in Rom, Christian Josias Ritter von Bunsen. Die Bischöfe von Münster, Paderborn und Trier erklärten sich bereit, das päpstliche Breve zusammen mit einem „erklärenden" Pastoralschreiben den Geistlichen mitzuteilen. Damit überließen sie die Behandlung der Mischehen ganz den Pfarrern. Nicht mehr das Versprechen katholischer Kindererziehung, sondern nur „die religiöse Gesinnung des katholischen Teiles in Hinsicht auf Glaubenstreue und Pflichterfüllung bei der künftigen Kindererziehung" wurde verlangt zur feierlichen Eheassistenz. In Wirklichkeit war damit das Breve ins Gegenteil verkehrt.

Rom wurde darüber von keiner Seite informiert. Bunsen berichtete der Kurie nur: das Breve sei den Bischöfen übergeben und von diesen mit einem entsprechenden Pastoralschreiben an den Klerus weitergeleitet worden.

Erzbischof Spiegel, dem die Regierung für diese Vereinbarung ein Entgegenkommen auf anderen Gebieten versprochen hatte, starb 1835. Das Domkapitel von Köln wählte den einzigen Kandidaten, den ihm die Regierung genannt hatte, den bisherigen Weihbischof von Münster, Klemens August Freiherrn von Droste-Vischering, der damals immerhin auch schon 62 Jahre alt war und – für seine Zeit bezeichnend – die Priesterweihe erst 5 Jahre nach Erlangung eines Kanonikats in Münster empfangen hatte.

Vorgänger und Nachfolger waren aus ganz verschiedenem Holz, wenngleich beide aus dem westfälischen Adel stammten. Der weltoffene, weitblickende Spiegel war der letzte bedeutende Vertreter der Aufklärung auf einem deutschen Bischofsstuhl gewesen. Droste war der Exponent einer auf engen Kreis beschränkt gebliebenen Gegenbewegung zur Aufklärung, die sich in eine schlichte, jeder Wissenschaft abgeneigte Frömmigkeit zurückgezogen hatte. Aus dieser

Haltung heraus blieb er auch zeitlebens ein Gegner der Theologischen Fakultät in Bonn und forderte die ausschließliche Bestimmungsgewalt der Bischöfe über die Erziehung und wissenschaftliche Bildung des Klerus, die ihm am besten in einem rein tridentinischen Seminar gewährleistet schien, das er in Köln einrichten wollte und in das die Priesteramtsanwärter schon mit dem 12. Lebensjahr eintreten sollten. In seiner Schrift „Über den Frieden zwischen der Kirche und den Staaten" (1843) sprach er dem Staate die Berechtigung zu jeder kulturellen Wirksamkeit ab und der Kirche das gesamte Erziehungs- und Bildungswesen einschließlich der Universität zu. In der Kirchenregierung selber wollte er nur die bischöfliche Gewalt gelten lassen, der alle Priester unbedingt unterworfen sein sollten; alle Pfarrer sollten daher ad nutum episcopi versetzbar sein. Den Bischöfen kommt in seinem Buch geradezu ein unfehlbares Lehramt zu; von der obersten Gewalt des Papstes ist kaum die Rede.

Wieso kam die preußische Regierung auf den Gedanken, einen solchen Kandidaten für Köln vorzuschlagen? Ausschlaggebend dafür war die Empfehlung des preußischen Kronprinzen und späteren Königs Wilhelm IV. Dieser Anhänger der Romantik hegte eine aufrichtige Versöhnungsbereitschaft gegenüber den Katholiken und lebte in einem für damals allerdings etwas wirklichkeitsfernen Glauben an die Vereinigung aller christlichen Kirchen, wobei ihm seichte Kompromisse durchaus gangbar schienen. Immerhin hatte die Regierung bei Droste sicherheitshalber vorher noch angefragt, ob er sich an die in Gemäßheit des Breves abgeschlossene Konvention halten werde; einen Text der Übereinkunft legte man ihm allerdings nicht vor.

Der Kandidat drückte sich in seiner Antwort sehr vorsichtig aus: er werde sich hüten, die „gemäß dem Breve" getroffenen Vereinbarungen nicht aufrechtzuerhalten. Später erklärte er, den Inhalt der Konvention nicht gekannt zu haben. Man muß sich aber dann doch fragen, warum er nicht versucht habe, bei dieser Gelegenheit seinen Inhalt näher kennenzulernen.

Gleich nach dem Amtsantritt Drostes in Köln gab es Schwierigkeiten. Ohne ein Wort der Begrüßung an Klerus und Volk begann er seine Regierung. In einer krankhaften Menschenscheu versagte er sich den meisten Besuchern. Er regierte autokratisch, ohne Domkapitel und Generalvikar zu Rate zu ziehen. Immer mehr Einfluß auf ihn gewann aber sein junger, durchaus unerfahrener Sekretär Eduard Michelis, dessen fanatische Beschränktheit verhängnisvolle Folgen zeitigte.

Da der Erzbischof durch sein Vorgehen im Streit um Hermes in eine Sackgasse geraten war, griff er nach einem Jahr das Problem der gemischten Ehen auf. Hier war es leichter, die Regierung ins Unrecht zu setzen. Als er vom Regierungspräsidenten in Düsseldorf, Anton Graf zu Stolberg-Wenigerode, um ein eindeutiges Bekenntnis zur geheimen Konvention gebeten wurde, antwortete er geschickt ausweichend, daß er diese „gemäß dem Breve" befolgen wolle. Dem Regierungspräsidenten wurde für die Verhandlungen mit dem Erzbischof nun Gesandter Bunsen beigegeben. Er ging aggressiver vor und forderte Droste auf, die von seinem Vorgänger Spiegel unterschriebene Instruktion im vollen Umfang für gültig zu erklären und sich zu verpflichten, dieser in allen Zweifelsfällen vor dem Breve den Vorzug zu geben.

Natürlich lehnte der Erzbischof diese Zumutung sofort ab und erklärte in seiner kurzen Antwort, daß er überall, wo die Instruktion vom Breve abweiche, ausschließlich dieses befolgen werde. Falls die Regierung seinen Standpunkt nicht anerkenne, lehne er jede weitere Besprechung über sämtliche Punkte ab. Damit waren die Verhandlungen abgebrochen. Die darauffolgenden Ereignisse vollzogen sich innerhalb kurzer Frist.

Durch den preußischen Kultusminister Karl Freiherr von Stein zum Altenstein forderte die Regierung am 24. Oktober 1837 Droste in ultimativer Form auf, entweder nachzugeben oder sein Amt niederzulegen. Wer Droste kennt, versteht auch, daß er entsprechend seinem Charakter ablehnen mußte. Er tat dies, indem er sich auf die Gewissensfreiheit und auf sein Recht der freien Ausübung der bischöflichen Gewalt berief. Darauf beschloß ein Ministerrat unter dem persönlichen Vorsitz des Königs Friedrich Wilhelm III. die von Bunsen empfohlene Entfernung Drostes aus seinem Amt. Am 20. November wurde der sachlich und rechtlich fragwürdige Beschluß (ohne vorherige Einleitung eines Gerichtsverfahrens) ausgeführt: Droste wurde zugleich mit seinem Sekretär verhaftet und auf die Festung Minden gebracht. Ein Publikandum der Regierung rühmte die vom Staate der katholischen Kirche gewährte Unterstützung und beschuldigte den Erzbischof, „das königliche Ansehen verkannt und verwirrende Störung in geordnete Verhältnisse gebracht zu haben". Die Verhaftung selber erregte zunächst weniger Aufsehen, als man befürchtet hatte. Am 10. Dezember protestierte allerdings Papst Gregor XVI. in einer Allokution an das Kardinalskollegium gegen das Verfahren der preußischen Regierung. Die Domherren, die den Generalvikar zum Kapitelvikar gewählt hatten, wurden getadelt.

Eine größere Publizität erlangte das „Ereignis" durch Josef Görres, der bald darauf den „Athanasius" herausgab, eine geniale und sprachgewaltige Streitschrift, von der in zwei Monaten 10.000 Exemplare verkauft wurden. Die Regierung befand sich in einer peinlichen Verlegenheit. Durch ihr Vorgehen hatte sie nun auch Gegner ihrer Politik in Kreisen geweckt, die sonst den Ultramontanen keineswegs nahestanden. Diese mißliche Lage wurde noch durch den Umstand erhöht, daß auch in Posen und Trier Akte gesetzt wurden, die kirchenfeindlich gedeutet werden konnten.

Alle Einsichtigen waren sich darüber klar, daß in Preußen nur ein Thronwechsel eine Änderung

der kirchenpolitischen Lage herbeiführen konnte. Er trat 1840 ein. Friedrich Wilhelm III. starb; es folgte ihm sein begabter, geistvoller Sohn, Friedrich Wilhelm IV. Der neue König ließ den kranken und alten Droste, dem schon im Frühjahr 1839 sein Familienschloß Darfeld als Aufenthaltsort angewiesen worden war, nach Münster umziehen, setzte in Posen den alten Erzbischof wieder in seine Würde ein und trat bezüglich des Kölner Streites in unmittelbare Verhandlungen mit Rom.

Die Kurie huldigte unter Gregor XVI. und seinem Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini einem die Grenzen zur Reaktion oft überschreitenden Konservativismus, wobei der Staatssekretär mit grundsätzlicher Festigkeit durchaus gelegentlich Nachgeben zu verbinden wußte. Es spricht auch für seine Klugheit, daß er dem ganz anders gearteten, versöhnlichen und beweglichen Unterstaatssekretär Capaccini nicht geringen Einfluß einräumte. Mit Metternich war die Kurie durch die Überzeugung verbunden, daß Thron und Altar in einer unverrückbaren Einheit zusammenstehen müssen, um der verurteilenswerten fortschrittlichen Richtung und besonders der Revolution Einhalt zu gebieten.

Die Kurie bediente sich für ihre Verhandlungen im allgemeinen der Nuntien, vor allem desjenigen in München. Viale-Prelà war zwar auch in römischen Denkvorstellungen befangen, die kirchlichen und geistigen Verhältnisse Deutschlands waren ihm völlig fremd. Er schlug sich aber als umsichtiger und weitblickender Sachwalter der päpstlichen Interessen gut. Manchmal wundert man sich aber, in welchem Ausmaß unverantwortliche Briefschreiber bei ihm oft kirchenpolitische Entscheidungen von großer Tragweite zu beeinflussen vermochten. Auch der in Kurienkreisen hochangesehene damalige Eichstätter Bischof Karl August Graf von Reisach wurde wiederholt zu vermittelnden Gesprächen mit Droste herangezogen. Die preußische Regierung ließ sich für diese Verhandlungen durch einen Sonderbeauftragten vertreten: Friedrich Wilhelm Graf von Brühl war Katholik und bisher keineswegs hervorgetreten, mit dem König aber seit seiner Jugend befreundet. Ihn schickte nun Friedrich Wilhelm wiederholt nach Rom.

Sachlich war man zu großem Entgegenkommen bereit. Nur Droste sollte auf keinen Fall nach Köln zurück. Damit hing die Wahl eines Nachfolgers bzw. Koadjutors eng zusammen. Man dachte dabei zuerst an Melchior von Diepenbrock, Domdechant in Regensburg, den späteren Fürstbischof von Breslau. Einige Zeit war auch Wilhelm Arnoldi im Gespräch, den die preußische Regierung zunächst als Bischof von Trier abgelehnt hatte. Schließlich fand Johannes von Geissel, bisher Bischof von Speyer, die Zustimmung aller Beteiligten, einschließlich Drostes, der ihn allerdings sehr schroff behandelte. Bei der dritten Reise Brühls nach Rom kam es 1841 zum gegenseitigen Austausch entsprechender, allerdings nicht völlig gleichlautender Noten, durch die die Angelegenheit beigelegt erschien. Droste war von allen Seiten fallengelassen worden.

Die Verhandlungen zwischen der Kurie, der preußischen Regierung und dem Erzbischof Droste wurden auf Grund des bisher beinahe unberücksichtigt gebliebenen Materials im Vatikanischen Archiv nunmehr durch Rudolf Lill, derzeit Assistent am Deutschen Historischen Institut in Rom, sachlich und mit nach allen Seiten angewandtem Einfühlungsvermögen dargestellt. Vor allem die Nuntiaturberichte aus München und Wien und in deren Ergänzung die Weisungen des Staatssekretärs erlaubten ein besseres Eindringen in die Materie, das noch durch die Benützung der Staatsarchive zu Düsseldorf und Münster sowie des Historischen Archivs des Metropolitankapitels Köln vertieft wurde. Freilich hat Lill nicht alle einschlägigen Akten des Vatikanischen Archivs zu sehen bekommen, wie er andeutet (176, Anm. 20). Bedauerlicherweise konnten die zu Merseburg befindlichen preußischen Akten unter den derzeitigen Verhältnissen nicht benützt werden. Eine wertvolle, aber kaum das Gesamtbild verändernde Ergänzung über den Einfluß Metternichs auf den Gang der Verhandlungen könnte wohl durch Einsichtnahme in die einschlägigen Akten des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien noch erreicht werden. Angesichts des Vatikanums II sind manche im Buch behandelte Probleme von besonderer Aktualität. Man denke nur an die Mischehenfrage und die Neuumschreibung der Gewalt der Bischöfe. Für deren richtige und wohlabgewogene Lösung können objektiv durchgeführte kirchengeschichtliche Abhandlungen wie die vorliegende einen wichtigen Beitrag leisten.

ZERLIK ALFRED, *P. Xaver Ernbert Fridelli, Chinamissionar und Kartograph aus Linz.* (68 S., 39 Abb.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1962. Halbleinen S 76.–, DM 12.–.

Im Riesenreich China, dem meistbevölkerten Staat der Erde, ist das Christentum zur Zeit nur sporadisch vertreten. Diese Tatsache ruft uns eine tragische Entwicklung ins Gedächtnis, die sich dort vor einigen Jahrhunderten vollzogen hat: den Riten- und Akkomodationsstreit, der den Zusammenbruch der Mission zur Folge hatte.

Die vorliegende Abhandlung über P. Franz Xaver Ernbert Fridelli stellt einen Missionär und Kartographen, der lange Zeit in China gewirkt hat und bereits den berühmten „Riteneid" (s. Abb. 6) leisten mußte, in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit. Die Aktualität dieses Buches in einer Zeit, die sich anschickt, die wahre Katholizität der Kirche bei gesteigertem Verständnis für die Eigenart der einzelnen Völker wieder besonders in den Vordergrund zu rücken, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Sie erfährt durch die Tatsache, daß es sich um einen oberösterreichischen Landsmann handelt, noch eine Steigerung, wenn uns

auch jeder ungebührliche Lokalpatriotismus fremd ist.

Wir begleiten diesen Sohn eines Dr. iuris utriusque, der fürstbischöflich passauischer Agent war, auf seiner Fahrt über Lissabon und Goa in das Reich der Mitte. Hier stellt er seine umfangreichen Kenntnisse aus Geographie, Mathematik und Astronomie in den Dienst des Kaisers und damit der Mission. Sie aufrechterhalten zu helfen, war ihm ein wirkliches Herzensanliegen. Darum verrichtete er seinen „Knechtsdienst" gerne im Interesse der Glaubensverbreitung.

Der Verfasser der Biographie läßt seinen Helden vielfach selber sprechen, was dem Buch eine unmittelbare Wirkung verleiht. Über benützte Quellen und Literatur berichtet das Vorwort. Es ist hervorzuheben, daß auf die Bestände des Generalats-Archivs der Gesellschaft Jesu in Rom wenigstens teilweise (vielleicht hätte man aus den Catalogi über die Zeit zwischen 1688 und 1704 auch noch herausbringen können, wo sich P. Fridelli während dieser Zeit aufgehalten hat) zurückgegriffen wurde. Da es sich um eine populärwissenschaftliche Darstellung handelt, wurde auch auf manch genaues Zitat, zum Beispiel das der Taufmatrikel oder allgemein kirchengeschichtliche Literatur, über diesen Gegenstand verzichtet.

Wir sind dem Autor zu aufrichtigem Dank für diesen wertvollen Beitrag zur Missions- und Heimatgeschichte verpflichtet, und es ist anzunehmen, daß das Buch bei Priestern und Laien, hier vor allem bei Historikern, jenes Interesse findet, das es verdient.

TYSKEVIC S., *Die Einheit der Kirche und Byzanz.* (112.) Das östliche Christentum. Neue Folge, Heft 16. Augustinus-Verlag, Würzburg 1962. Brosch. DM 16.20.

Das Thema Una Sancta hat in unseren Tagen eine Aktualität erlangt wie kaum jemals zuvor. Die Sehnsucht nach der Einheit der Christen hat innerhalb aller christlichen Konfessionen weite Kreise erfaßt. Nicht zuletzt war es die mitreißende und gewinnende Persönlichkeit Johannes' XXIII., die diesen Umschwung in einer relativ kurzen Zeit herbeiführen konnte. Daher greift man gerne nach jedem Beitrag zu diesem Thema. Als solcher kündet sich die vorliegende Abhandlung schon durch ihren Titel an, noch mehr durch das Inhaltsverzeichnis: Das Heldenzeitalter der Kirche, aber auch die großen Glaubensstreitigkeiten des Morgenlandes, in denen die trinitarischen und christologischen Fragen auftauchten, treten vor unser geistiges Auge. Der Bilderstreit, Photios und die endgültige Trennung von Byzanz werden behandelt. Dabei wird uns bewußt, daß der Wiedervereinigung der orthodoxen und der katholischen Kirche keine unüberwindlichen Glaubensschwierigkeiten im Wege stünden. Kirchenhistoriker und Kanonisten besonders des vergangenen und der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts werden zu Zeugen für die Richtigkeit des Weges der katholischen Kirche aufgerufen: eine bemerkenswerte und aufschlußreiche Zusammenstellung, die an Wert zweifellos noch gewonnen hätte, wenn nicht eine wohlmeinende Apologetik ziemlich deutlich dahinter zu spüren wäre, so daß die Einschübe aus F. Dvornik wie erratische Blöcke in der Gegend stehen. Auch Nestorius und Photios haben in jüngster Zeit wohl mit Recht eine mildere Beurteilung gefunden, als wir sie in diesem Buch noch antreffen. Im Vorwort zur Übersetzung (VII) ist auch ehrlich die Tendenz der Schrift angegeben: „Das Gewicht seines Beweises für die Wahrheit der katholischen Auffassung von der Einheit der Kirche liegt eben in den orthodoxen Zitaten als solchen und der in ihnen ausgesprochenen Stellungnahme." Diese Ehrlichkeit ist ebenso anzuerkennen wie das versöhnende Nachwort, in dem vom johanneischen Geist alter und neuer Prägung doch etwas spürbar wird.

Linz/Donau *Josef Lenzenweger*

CHORHERRENSTIFT KLOSTERNEUBURG (Hg.), *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg.* (212 S., 41 Abb.) Neue Folge, Bd. 2. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1962. Leinen S 170.–, kart. S 135.–.

Der neue Band des Klosterneuburger Jahrbuchs wird mit einer theologischen Arbeit über das „Verdienst für andere" von Johannes *Czerny* eingeleitet (7–74). Daran schließen sich zwei geschichtliche Aufsätze. Helga *Marco* bietet (75–99) eine – methodisch sauber gearbeitete, jedoch etwas trockene – Zusammenstellung der zeitgenössischen Quellen über Markgraf Leopold III., ohne diese abzudrucken. Walter *Simek* hat mit seinem Beitrag über „Propst Gaudenz Dunkler" ein bewegtes Kapitel aus der Stiftsgeschichte gewählt (101–157). Dunklers Kampf gegen den wirtschaftlichen Verfall mußte infolge der Zeitumstände und der Energielosigkeit des Propstes mit einer Niederlage enden.

Die Darstellung läßt vielfach die Quellen selber sprechen, wodurch eine wohltuende Lebendigkeit und Unmittelbarkeit erzielt wird. Die Kapitel über die Franzoseninvasionen verdienen allgemeines Interesse. Bei der Länge des Aufsatzes wäre dem Leser eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse sicher willkommen gewesen. Ein kurzer Bericht über die urnenfelderzeitliche Siedlungsanlage in Klosterneuburg von Herta *Ladenbauer*-Orel (159–162), zwei kunstgeschichtliche Arbeiten über den siebenarmigen Leuchter des Stiftes von Peter *Bloch* (163–173) bzw. Gustav *Mazanetz* (175–191) und eine Abhandlung über den Elfenbeinschnitzer J. C. Schenck von Eugen *Philippovich* (194–199) beschließen den geschmackvoll aufgemachten Band.

Besonders vermerkt zu werden verdienen die mehr als vierzig prächtigen Reproduktionen und das Register. Register sind in Jahrbüchern im allgemeinen nicht üblich. Daß sich in dem besprochenen Band ein solches findet, noch dazu ein so sorgfältig gearbeitetes, ist grundsätzlich sehr zu begrüßen. Ob aber nicht dem späteren

Benützer die Arbeit erleichtert würde, wenn nur etwa jeder zehnte Band ein Generalregister enthielte?

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

ETTELDORF RAIMUND, *Die Kirche im Orient.* (308.) Tyrolia-Geschenktaschenbücher, Doppelband 23. Innsbruck 1963. Kart. S 48.–, DM/sfr 7.80.

Das Interesse für den christlichen Orient ist erwacht, nicht zuletzt durch das Konzil, die Pilgerfahrt des Heiligen Vaters und die politischen Ereignisse. Der Verfasser, Offizial der Kongregation für die Ostkirche in Rom, erklärt im Vorwort, das Werk dürfe weder als offizielle noch als halboffizielle Darstellung gewertet werden; es solle nur eine zwanglose Darstellung von Perspektiven des Ostens sein, die im Westen nur wenig bekannt sind. Es gelingt ihm dabei in erstaunlichem Maße, ein lebendiges Bild der Kirche – eigentlich der Kirchen – im nahen Orient zu bieten: über die kulturellen und politischen Verhältnisse in Jordanien, Israel, Ägypten, Syrien, Libanon, Iran, Irak und Türkei, die kirchliche und politische Geschichte, die Vielfalt der Riten und Konfessionen, die seelsorglichen Probleme, die Arbeit der kirchlichen Institute, die Grenzen des katholischen Einflusses, die Entfaltungsmöglichkeit der Kirche in jenen Gebieten, auf die sich immer mehr die Blicke richten durch die Bestrebungen der Wiedervereinigung. Für jeden, der über das kirchliche Leben im Vorderen Orient Aufschluß sucht, wird das Buch, dem noch 3 statistische Tabellen und eine kleine Übersichtskarte beigegeben sind, zuverlässige Informationen bieten; es macht ihn außerdem mit dem Wollen und den Plänen des päpstlichen Unionswerkes „Catholica unio" bekannt.

Linz/Donau *Peter Gradauer*

GÜLDEN JOSEF, *Johann Leisentrits pastoralliturgische Schriften.* (303.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1963.

In der Einleitung würdigt der Superior des Leipziger Oratoriums Leisentrit als Seelsorger und Pastoraltheologen zwischen der innerkirchlichen humanistischen Reformbewegung und der nachtridentinischen Regeneration. Dann behandelt er in 12 Kapiteln die Schriften des Domdekans. (Alle Schriften Leisentrits sind im Bautzener Domarchiv aufbewahrt. Eine reichhaltige Sammlung besitzt die Prager Universitätsbibliothek.)

Das *1. Kapitel* erläutert den Bautzener Meßritus (1570), dem L. einen deutschen Kommentar hinzufügte. Im gleichen Jahr gab Pius V. das neue Missale Romanum für alle Kirchen heraus, die keine eigene 200jährige Liturgie nachweisen konnten. Der Priester kniet beim Stufengebet, nach der Epistel ist die praeparatio calicis.

Das *3. Kapitel* bringt Meßerziehung und Meßkatechese für die Bautzener Domschüler. Sonntags vor dem Hochamt wurde gepredigt. Tiefsinnigen Gebeten zum Sakramentenempfang folgen modern anmutende Fürbittgebete für Kirche, Kaiser, König, Papst, Eltern, Freunde, Feinde. Dazwischen steht eine Abhandlung über die Kirche. Die folgende Meßerziehung für Priester war damals notwendig, weil das Meßopfer im Mittelpunkt des theologischen Streitgespräches stand. Leisentrits allegorische Ausführungen über die Bedeutung der Zeichen, Riten und Geräte unterscheiden sich nicht wesentlich von den heutigen Deutungen. Dazwischen streut er dogmatische Kapitel ein. Besonders ausführlich behandelt er die damals disputierten Meßopfertheorien. Eine explicatio missae beendet das Kapitel. Die Meßfeier schließt mit der Akklamation Habete vinculum pacis, ite missa est, mit Segen und Placeat.

Im *4. Kapitel* geht es um die Erlaubnis deutscher Gesänge zum Hochamt (1567). Das Bittgesuch an Pius V. handelt: 1. Von der Zulassung der Taufe in deutscher Sprache. 2. Von der deutschen Wiederholung der Epistel und des Evangeliums. 3. Von deutschen Gesängen de tempore statt der Sequenzen, des Credo, des Offertoriums und bei der Kommunionausteilung. Unter anderem hatte L. den Papst auch gebeten, die Wandlungsworte laut in der Muttersprache singen zu dürfen. Pius V. gab eine ablehnende Antwort. Leisentrits Eifer ging weiter, er gab Anweisungen heraus (1567) zum Gebrauch deutscher Gesänge und Lieder beim lateinischen Hochamt. Was uns heute als selbstverständlich gilt, das mußte von L. erst erkämpft werden. In seinem Gesangsbuch sind die deutschen Gesänge abgedruckt. Der Confrater Jacob Hinrich klagte darum L. wegen protestantischer Tendenzen an. (In Wittenberg nannte man schon 1521 eine Eucharistiefeier „Deutsche Messe", bei der alle Texte lateinisch waren, nur der Einsetzungsbericht deutsch.)

Im Anhang zum deutschen Taufrituale und seinem Gesangsbuch beschäftigte sich L. auch mit dem Kirchenjahr. Er teilt es ein: a) Tempus redemptionis – von Advent bis Trinitatis. b) Tempus peregrinationis – von Trinitatis bis Advent. In einigen Ausgaben des „Deutschen Taufrituals" erklärt L. die Zeremonien der Osternacht und fordert ihre Feier schon in seinem Gesangsbuch (1955 wurde sie eingeführt). Ernste Ermahnungen gibt L. über das Begräbnis; er zeigt sich ungehalten über die Unsauberkeit der Friedhöfe.

Im *6. Kapitel* erörtert Gülden das deutsche Taufritual von 1562. L. führt die forma infusionis wie auch immersionis an. Die Spendungsformel heißt: Im Namen der Hl. Dreifaltigkeit. Nach der Salbung mit Chrisam wird dem Täufling eine weiße Haube aufgesetzt. Mit der Einführung des deutschen Taufritus nach der Form Luthers hatte L. einen schweren Stand.

Das *7. Kapitel* bringt das deutsche Eherituale, das L. verfaßt hat. Der Ritus umfaßt 3 Handlungen: a) Der Kopulationsritus mit 3 Prüfungsfragen. (Beim Ringtausch erzählt L., daß der erste Ehering eisern gewesen sei. Er wird am Ringfinger getragen, von dem eine Blutader

zum Herzen geht.) b) Die Vermahnung zur Treue, Liebe, Sorge, Behütung. c) Die Gratulation, bei der der Priester „alles Heil, Glück und Wohlfahrt" wünscht.

Das *8. Kapitel* ist dem letzten und größten Gebetbuch Leisentrits gewidmet „Cursus piarum quarundam vereque Evangelicarum precum.

Kapitel 9 befaßt sich mit dem „Liber parochialis". Darin gibt L. Handreichungen für die Kranken- und Sterbenden-Seelsorge. In einem längeren Gebet werden Stellen aus Michäas, Psalmen, Judith, Job, Ecclesiasticus und Weisheitsbuch erläutert. Hier findet sich auch ein Ritus, Verurteilte zu trösten.

Kapitel 10 schildert die Preces pro deplorata Germania. Die Litanei deutscher Heiliger (1560) schließt sich an die Allerheiligenlitanei an. L. spricht eine heftige Sprache über das unglückliche Deutschland, dabei verschweigt er keineswegs den Abusus und Luxus des irregulären Klerus.

Die sorgfältige Arbeit Güldens behandelt die wichtigsten liturgischen, katechetischen und pastoralen Schriften des Bautzener Domdekans. Sie ist nicht nur ein Beitrag zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, sie gibt auch einen Querschnitt für das Studium der Frömmigkeit des katholischen Volkes in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Das sorgfältige Quellen- und Literaturverzeichnis regt zu weiterem Studium an. Das Register über Namen, Sachen und Formeln erleichtert die Auswertung des aufschlußreichen Buches. Allen Historikern, vor allem den liturgisch Interessierten, ist das Werk des um die Liturgie verdienten Verfassers, der als Peritus am Vaticanum II teilnimmt, zu empfehlen.

Potsdam *Johannes Allendorff*

TSCHOL HELMUT, *Neururer – Priester und Blutzeuge.* (64.) Tyrolia-Kleinschriftenreihe „Kirche und Welt" Nr. 5. Innsbruck 1963. Kart. S 12.–, DM/sfr 1.90.

Gut zwanzig Jahre nach dem Tode Neururers mag vielleicht gerade die richtige Zeit sein, um über diesen Priester noch von lebenden Zeitgenossen Verläßliches erfahren zu können und andererseits doch den richtigen zeitlichen Abstand von den politischen und weltanschaulichen Gegensätzen zu haben, die in das Leben dieses Mannes eingegriffen haben. Tschol will nicht bloß die Endphase eines Priesterlebens zeichnen, das in einem deutschen Konzentrationslager ein grausames Ende gefunden hat. Es könnte ja einer ins Konzentrationslager gekommen sein, dessen Priesterwirken bedeutungslos war, der also nur durch seinen Tod von sich reden gemacht hätte. Nicht so bei Neururer! Der Verfasser sieht das Sterben Otto Neururers als letzte Konsequenz eines in jeder Phase des Lebens heiligmäßigen Priesters an. Darum nimmt das seelsorgliche Wirken Neururers in diesem Büchlein einen verhältnismäßig großen Raum ein. Aus priesterlicher Verantwortung heraus warnt der Pfarrer von Götzens ein Mädchen seiner Gemeinde vor dem Eingehen einer „deutschen Ehe". Was daraus folgt – Verhaftung, KZ Dachau und Buchenwald –, erfüllt jeden, der nicht dabei war, mit Schaudern. Das elende Sterben im gefürchteten Bunker (Kommandantur-Arrest) von Buchenwald stempelt diesen heiligmäßigen Menschen zum Martyrer der Kirche und krönt das Bild des edlen Priesters, der in seiner ganzen priesterlichen Wirksamkeit ein Vorbild seelsorglichen Eifers und persönlicher Heiligkeit war. Aus den mit Mühe gesammelten Zeugenberichten sucht der Verfasser zu einer objektiven Darstellung über das Schicksal und den Tod Neururers zu kommen. Gerade diese sachliche, leidenschaftslose Art der Wahrheitsfindung macht die Biographie ansprechend und überzeugend. Es ist zu begrüßen, daß unsere junge Theologen- und Priestergeneration Gelegenheit hat, sich mit dem Leben und Sterben eines Seelsorgers aus der nationalsozialistischen Zeit zu befassen, da doch in den Schulen aller Kategorien heute der Schlüssel für diese Zeit entweder nicht gefunden oder absichtlich verlegt wird . . .

Nenzing/Vorarlberg *Georg Schelling*

JARMAI EDITH, *Magdalena Sophia Barat.* Heilige und Ordensstifterin (Sacré Coeur). (281.) Verlag Herder, Wien 1963. Leinen S 60.–, DM/sfr 9.80.

Die Geschichte der heiligen Magdalena Sophia Barat ist zugleich die Gründungsgeschichte der heute weltweiten Gesellschaft des heiligsten Herzens Jesu. Die stark intellektuelle, für das 18. Jahrhundert ungewöhnlich hochgebildete Persönlichkeit des jungen Mädchens wird zum Werkzeug der Gnade und zum Träger einer tiefen Gläubigkeit. Nach hartem Kampf setzte sich ihre Gründung durch. Sie war vor allem auf das Apostolat unter den Gebildeten ausgerichtet. Die Darstellung ist in Form von lebendigen Geschichtsbildern anschaulich gestaltet. Am Schluß gibt die Verfasserin eine kurze Übersicht über den heutigen Stand der Gesellschaft.

Linz/Donau *M. Theresia Alpi*

HUNKLINGER GEORG, *Der Vianney von Tirol Johann Capistran Natter, Pfarrer von Scharnitz 1891–1932.* (128.) Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1963. Kart. S 60.–.

Um es gleich zu sagen, der Titel, mit dem Pfarrer Natter von Scharnitz ausgezeichnet wird, ist vielleicht etwas zu hoch gegriffen; denn bei dieser vorbildlichen Priestergestalt handelt es sich um einen jener alten überdurchschnittlich eifrigen Landpfarrer, deren es gottlob mehrere seiner Zeit und in seinem Lande gegeben hat. Die säkulare Gestalt des Pfarrers von Ars schuf der Herrgott ja nur einmal. Es wird aber eine ganze Reihe auffälliger Parallelen hervorgehoben, die zwischen Vor- und Nachbild bestanden. Vorbildlich bleibt Natter in seiner einfachen Lebensführung und restlosen Hingabe an den Beruf. Er brachte viel Zeit vor dem Tabernakel zu, erwartete seine Pfarrkinder täglich schon ab 5 Uhr früh im Beichtstuhl, war

sehr freigebig mit dem Priestersegen und vergaß auch nicht darauf, daß Briefschreiben ein gutes Stück Seelsorge sein kann, wobei seine innere Heiterkeit die Feder führte. Seine kurzen Zusprüche im Beichtstuhl wirkten oft sehr nachhaltig, und seine Pünktlichkeit in allem machte ihn auch Fernstehenden sympathisch. Sein Beispiel überdauert daher sein im Jahre 1932 abgeschlossenes Leben und mag auch heute noch die Seelsorger und Priesterkandidaten zur Berufsfreude anregen.

Mattsee/Salzburg *Josef Wirnsperger*

KIRCHENRECHT

BENDER LUDOVICUS, *Legitimitas et legitimatio prolis.* Commentarius in can. 1114–1117. (XVI und 234.) Desclée & Ci. Roma 1963. Brosch.

Die bisherige Bibliographie Benders weist neben einer großen Anzahl von Aufsätzen eine Reihe von kirchenrechtlichen Monographien auf, die die reife Frucht einer intensiven Forschungs- und Lehrtätigkeit bilden. Bestrebt, den Problemen selbständig auf den Grund zu gehen, kommt in diesen Werken ein ebenso tiefschürfender wie scharfsinniger Kanonist zu Wort, dessen kritische Sonde gelegentlich weder vor etwaigen Mängeln in der gesetzgeberischen Formulierung noch vor gewissen in der Kanonistik eingebürgerten Schablonen haltmacht.

Die angeführten Vorzüge zeichnen auch das vorliegende Werk aus. Neben dem praktischen Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Kommentierung der cann. 1114–1117 des Codex war für seine Herausgabe einerseits die Tatsache ausschlaggebend, daß die gesetzestechnische Prägnanz der angeführten Bestimmungen keineswegs den in sie gestellten Anforderungen gerecht wird, und andererseits der Umstand, daß die genannte Gesetzesmaterie zu wiederholten Malen Gegenstand authentischer Interpretation geworden ist.

In der einen oder anderen Frage wird man mit dem Autor nicht oder nicht zur Gänze einer Meinung sein können. So hinsichtlich der mit Ochoa ausgetragenen Kontroverse bezüglich der Rechtsquelle der Unterscheidung zwischen ehelicher und unehelicher Nachkommenschaft. Unbefriedigend sind die Ausführungen über die Zivilehe formverpflichteter Personen. Sie wird zwar richtig vom matrimonium invalidum abgehoben, aber doch zu Unrecht als rechtliches Nichts und das daraufhin folgende Zusammenleben als Konkubinat bezeichnet (60). Hier wird offensichtlich die Tatsache nicht gebührend in Rechnung gestellt, daß der auch bei einem zivilen Eheabschluß Formverpflichteter mögliche fehlerfreie Konsens keineswegs ein Nichts darstellt; er kann vielmehr eine sehr erhebliche rechtliche Relevanz aufweisen, insofern, als er unter Zuhilfenahme der Sanatio in radice zu einer gültigen Ehe führt. Etwas überraschend mutet ferner die so ohne jede Einschränkung vorgebrachte Behauptung an, der päpstlichen Kommission zur authentischen Auslegung des Codex (PCI) komme nicht die Vollmacht zu, eine „interpretatio coarctiva" vorzunehmen (86). Obwohl die Frage theoretisch bis zum heutigen Tag in der Kanonistik umstritten ist, wird in der Praxis die entsprechende Befugnis der PCI nicht in Abrede gestellt.

Ungeachtet dieser Auslassungen läßt das in diesem Werk zutage tretende juristische Format nur zu dem abschließenden Ergebnis gelangen, daß wir es hier mit einer wirklichen Bereicherung der kirchenrechtlichen Literatur zu tun haben.

SCHNIZER HELMUT, *Schuldrechtliche Verträge der katholischen Kirche in Österreich.* Eine Untersuchung über die Gültigkeit von Verträgen kirchlicher Rechtsträger nach kanonischem und staatlichem Recht. (Grazer rechts- und staatswissenschaftliche Studien, herausgegeben von Hermann Baltl, Bd. 6.) (212.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1961. Brosch. S 98.–.

Das Buch ist aus der Praxis heraus entstanden und für die Praxis geschrieben worden. Die bei kirchenbehördlichen Genehmigungen von Rechtsgeschäften auftauchenden Probleme verlangten eine zusammenfassende systematische Bearbeitung. Diese sollte nicht bloß die kirchlichen Normen des allgemeinen wie partikulären Rechts behandeln, sondern auch ihre Bezugnahme und Verflochtenheit mit einschlägigen Bestimmungen des österreichischen staatlichen Rechts aufzeigen. So entstand für den Praktiker, aber auch für den um wissenschaftliche Durchdringung der Materie Bemühten ein sehr brauchbares Handbuch eines Teiles des kirchlichen Obligationenrechts. Durch die Fülle des Gebotenen, das in dankenswerter Weise auch die Judikatur österreichischer Gerichte in ausreichendem Maße verwertet, entstand ein Nachschlagewerk, aus dem in vielen Fällen zuversichtlich Rat eingeholt werden kann.

Die Gründlichkeit, mit der der Verfasser zu Werke gegangen ist, erfordert und rechtfertigt auch eine eingehendere Besprechung, die durchaus nicht den positiven Gesamteindruck des Werkes abschwächen will. Denn Schnizer beherrscht sein umfangreiches Stoffgebiet mit den Auswirkungen und Querverbindungen zu anderen, mehr am Rande liegenden Fragen gründlich und versteht sehr gewandt und selbständig zu argumentieren. Allerdings neigt er gelegentlich dazu, die Quellen etwas eigenwillig zu interpretieren, im Sinne einer vielleicht schon vorgefaßten Meinung. Bisweilen stößt man auf Formulierungen, die von der „sententia communis" in unbegründeter Weise abweichen. So etwa, wenn die Diözese als eine „societas perfecta" angesprochen wird (43).

Als gesetzliche Vertreter der Diözese zählt der Verfasser neben dem Bischof den Generalvikar und den bischöflichen Koadjutor auf. Letzter sei zur Vertretung der Diözese deswegen legitimiert, weil er „mindestens die Vollmachten

eines Generalvikars" habe (69), und zwar auf Grund von can. 351 § 3, der dem Bischof gebiete, dem Koadjutor nicht weniger Vollmachten zu übertragen als einem anderen. Abgesehen davon, daß es wohl nicht angängig ist, aus einer Sollvorschrift, deren konkrete Verwirklichung doch weitgehend eine Ermessensfrage des Bischofs darstellt, auch schon eine so wichtige Befugnis wie die Vertretung der Gesamtdiözese a priori abzuleiten, kann überhaupt can. 351 § 3 nicht in dem erwähnten Sinne herangezogen werden. Denn er spricht offensichtlich von Funktionen der Weihegewalt, die der Bischof nicht für dauernd einem anderen übertragen soll. Der Koadjutor vertritt den Bischof primär in der Weihegewalt, er hat (wie sich aus § 4 des gleichen can. ergibt) die den Bischof persönlich belastenden „pontificalia et alias functiones" zu verrichten, und offensichtlich nimmt § 3 auf diese und nicht auf Funktionen der Hirtengewalt Bezug. Aus can. 351 § 3 läßt sich jedenfalls nicht folgern, daß der bischöfliche Koadjutor die Vollmachten eines Generalvikars besitze. Auch in der Praxis wird dies wohl kaum der Fall sein, da ja ansonsten der Bischof zwei Generalvikare hätte. Beide Organe, Bischofkoadjutor und Generalvikar, sind eben für je verschiedene Aufgaben der Weihe-, bzw. der Hirtengewalt bestellt.

Ungenau erscheint die Abgrenzung von administratio ordinaria und extraordinaria. Die Formulierung: „Mit der Vorschrift der Erlaubnis demonstriert der Gesetzgeber, daß er einen bestimmten Akt nicht dem Wirkungskreis der unmittelbaren Verwalter überlassen wollte, sondern daß dieser unter die ‚actus fines ordinariae administrationis excedentes' und damit automatisch unter die Nichtigkeitssanktion fällt..." (90), erweckt den Anschein, als ob die Grenze zwischen beiden vom Kriterium der vom zuständigen Oberen erteilten Erlaubnis abhinge. Daß diese Grenzziehung aber unzureichend ist, hat D. M. Huot überzeugend dargelegt (Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria, Rom 1956, 41). Nach meiner Ansicht hat A. Gutierrez immer noch das beste Unterscheidungsmerkmal an Hand der Rechtsnatur und Zweckbestimmung der jeweiligen Vermögensart (patrimonium stabile bzw. liberum) gegeben (Quaestiones canonicae circa bona ecclesiastica religiosa, in: Acta et Documenta Congressus generalis de Statibus perfectionis, I, 561 ff.), und es ist bedauerlich, daß diese Ergebnisse vom Verfasser nicht berücksichtigt wurden. Man könnte nun sehr wohl die Ansicht vertreten, daß der kirchliche Obere auch Akte der ordentlichen Vermögensverwaltung an seine vorherige Erlaubnis binden kann, ohne daß diese damit automatisch zu Akten der außerordentlichen Verwaltung werden (vgl. Huot, a. a. O., 43 f.).

Im Zusammenhang mit den kanonischen Veräußerungsbeschränkungen behandelt der Verfasser can. 1533 und fragt, ob dieser eng oder weit zu interpretieren sei (102) in Hinblick auf can. 19, der die enge Interpretation aller jener Rechtsvorschriften gebietet „quae liberum iurium exercitium coarctant". Mit der eigenartigen Feststellung, daß unter der freien Ausübung von Rechten des can. 19 nur Sätze des Naturrechts, nicht aber solche des positiven Rechts gemeint seien, darum can. 1533 weit auszulegen sei, übernimmt Schnizer die Ansichten von J. Stenger (The Mortgaging of Church Property, CLS 169, 82), der sich seinerseits auf G. Michiels (Normae generales, [1]1929, I, 447) beruft. Liest man aber bei Michiels nach, so findet man bei der Kommentierung des c. 19 (a. a. O., 446–448) das genaue Gegenteil dessen, was Stenger herauslesen zu können meinte. *Diese* Begründung für eine weite Interpretation des can. 1533 wäre besser unterblieben, um so mehr, da sich die Autoren über die weite Interpretation desselben ja einig sind.

Nicht beipflichten kann man ferner der Äußerung des Verfassers, das Ordensrecht kenne bei Veräußerungen keine Unterteilung in größere und kleinere Werte (wie das allgemeine Vermögensrecht des can. 1532), so daß also der Ordensobere in jedem Fall an die Zustimmung seiner Beispruchsberechtigten gebunden sei (114 f.). Hier wäre wohl nicht bloß can. 532 einzusehen, sondern auch das Partikularrecht einzelner Verbände, das eine solche Unterteilung sehr wohl kennt und je nach Werthöhe des zu veräußernden Gutes den Oberen an den bloßen Rat oder an die Zustimmung der beispruchsberechtigten Organe bindet (vgl. Constit. C.Ss.R. nr. 648 ff.).

Eine gewisse Einseitigkeit der Interpretation läßt sich bei der Behandlung der sog. Ordinariatsklausel nach Art. XIII des österreichischen Konkordats feststellen. Der Verfasser scheint zu meinen, daß die genannte Klausel dem Ordinarius loci ein über die Bestimmungen des allgemeinen Rechts hinausgehendes *Zustimmungsrecht* bei intabulationspflichtigen Rechtsgeschäften innerhalb des Territoriums seiner Diözese einräumt, und zwar auch dann, wenn Liegenschaften exempter Religiosen veräußert werden (in diesem letzten Falle könne der Ordinarius die Beisetzung der Klausel nur dann verweigern, wenn allgemeine kirchliche Interessen verletzt worden seien bzw. wenn der Vertrag sittenwidrig sei) (206). Denkt man in dieser vom Verfasser aufgezeigten Richtung weiter, so kommt man notwendigerweise zu der Feststellung, daß auch bei einem die sog. Romgrenze (vgl. dazu Dekret der S. C. Consist. vom 13. Juli 1963, AAS LV/1963, 656; ÖAKR 15/1964, 70) erreichenden Verkaufswert kirchlicher Liegenschaften dem Ordinarius loci noch nach Erteilung des erforderlichen Beneplacitum apostolicum ein Prüfungs- und Vetorecht gegen die geplante Veräußerung zustünde. Der Bischof hätte es also hier in der Hand, eine von Rom bereits genehmigte Rechtshandlung zu unterbinden. Nach meiner Ansicht besitzt die Klausel eine gänzlich andersgeartete Funktion. Sie ist nicht ausschließlich an Hand des Art. XIII,

des Zusatzprotokolls dazu und der staatlichen Durchführungsverordnung (BGBl. II, Nr. 22/1934) zu interpretieren, sondern im Zusammenhang mit der ganzen Struktur und Tendenz des Konkordats. Die beiden Vertragspartner, Kirche und Staat, sahen sich nämlich bei Abfassung des Konkordats u. a. dem Problem gegenübergestellt, wie bestimmte kirchliche Rechtsakte bürgerliche Wirkungen erlangen könnten. Nach der von Schnizer selbst betonten Grundtendenz des Konkordats, nämlich einer möglichst weitgehenden Rezeption des geltenden kanonischen Rechts (186), ist sicherlich als unabdingbare Voraussetzung des staatlichen Gültigwerdens einer kirchlichen Rechtshandlung deren vorherige innerkirchliche Gültigkeit anzusprechen.

Nun konnte aber den staatlichen Organen, die zur Übertragung kirchlicher Rechtsakte in den bürgerlich-rechtlichen Bereich berufen waren, im allgemeinen nicht zugemutet werden, die innerkirchliche Gültigkeit dieser Rechtsakte zu prüfen, da ihnen die zum Teil recht komplizierten kirchlichen Kompetenzabgrenzungen nicht bekannt waren bzw. bekannt sein konnten.

Deshalb mußte ein den staatlichen Behörden bekanntes kirchliches Organ berufen werden, diese innerkirchliche Gültigkeit zu prüfen und so die Voraussetzungen für die Übertragung in den staatlichen Bereich zu schaffen.

Art. VII § 4 des Konkordats ordnet beispielsweise an, daß die Signatura apostolica gewisse Voraussetzungen zu prüfen habe, bei deren Vorliegen ein kirchliches Eheungültigkeitsurteil in den staatlichen Bereich übertragen werden konnte. Der genannte Art. VII hatte aber keine nochmalige Aufrollung des Meritorischen im Eheungültigkeitsprozeß zum Gegenstand – dies besorgten ausschließlich die Ehegerichte erster, zweiter und eventuell dritter Instanz –, sondern lediglich eine Überprüfung, ob die von den genannten Gerichten zu schaffenden Voraussetzungen auch wirklich vorhanden waren (vgl. B. *Primetshofer*, Ehe und Konkordat, 73 f.).

Auch dem Art. XIII liegt, mutatis mutandis, ein ähnlicher Sachverhalt zugrunde. Der staatliche Grundbuchführer sollte weiterer Nachforschungen enthoben werden, ob ihm eine von kirchlichen Stellen rechtmäßig und im Rahmen ihrer gesetzlichen Zuständigkeiten unterfertigte und damit erst einverleibungsfähige Urkunde vorgelegt werde. Die Entscheidung darüber sollte von einem kirchlichen Organ, dem Ordinarius loci, übernommen werden. Doch analog zu dem im Art. VII angeordneten Überprüfungsverfahren durch die Signatura apostolica ist auch im Falle des Art. XIII zu sagen, daß es sich hier lediglich um eine Prüfung von Voraussetzungen handelt, die andere Rechtsträger, nicht das prüfende Organ, geschaffen haben. Davon, daß nunmehr dem Ordinarius loci ein eigentliches Konsensrecht zustünde, daß er (wenn auch mit den vom Autor angeführten Beschränkungen) nun selber einen Ermessensentscheid darüber treffen könnte, ob er die Grundbuchshandlung „genehmigt" oder nicht, davon ist im Konkordat nicht die Rede. Namentlich wenn dieses behauptete Konsensrecht gegenüber exempten Religiosen gehandhabt wird, stünde zu bedenken, daß damit zweifelsohne ein bedeutsamer Eingriff in die kirchenrechtliche Exemption verbunden wäre. Dessen ist sich der Autor auch voll bewußt. Wenn er sagt, Konkordatsrecht gehe vor dem allgemeinen Recht (can. 3), so ist das zweifellos richtig, doch muß betont werden, daß eine Durchbrechung des kodikarischen Exemptionsprivilegs durch ein späteres Gesetz in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise feststehen müßte, denn im Zweifelsfalle ist nicht gegen, sondern für die Exemption zu präsumieren (can. 615). Um also das behauptete Konsensrecht des Art. XIII wirklich zu erhärten, müßten die Quellen ganz anders lauten. Dies um so mehr, als der Verfasser selbst als Grundtendenz des Konkordats die weitestgehende Rezeption des kanonischen Rechts ansieht.

Vollends aber vermag der angeblich *konstitutive* Charakter der Klausel, den ihr der Verfasser unter gewissen Voraussetzungen zubilligen will (203), nicht ungeteilten Beifall finden. Der vorletzte Satz der Durchführungsverordnung vom 9. Mai 1934 (BGBl. II, Nr. 22/1934): „Durch diese Bestätigung" (nämlich des Ordinarius loci) „wird auch dargetan, daß den Bestimmungen des Artikels XIII § 2 Absatz 2 des Konkordates entsprochen ist", enthält nach Ansicht des Verfassers eine solche Aussage. Wenn diese Bestätigung erteilt sei, begründe sie die *nicht widerlegbare* Vermutung der gehörigen Zustimmung und sie ersetze daher für den staatlichen Bereich alle anderen Zustimmungen (203 f.). Der Rezensent muß gestehen, daß ihm einerseits eine solche, doch offenbar über den Konkordatstext weit hinausgehende extensive Interpretation durch eine einfache Ministerialverordnung undenkbar erscheint und daß andererseits die dem angeführten Satz unterstellte Bedeutung nicht zu finden ist. Diese Behauptung müßte durch eindeutigere Beweise gestützt werden, um wirklich überzeugen zu können. Denn auf diese Weise könnte sogar eine ohne die erforderliche päpstliche Genehmigung vorgenommene und damit kirchenrechtlich absolut nichtige Veräußerung durch die irrtümliche Beisetzung der Ordinariatsklausel für den staatlichen Bereich saniert werden, wo doch ansonsten nach dem kanonischen Recht der Bischof nicht einmal dann eine ungültige Veräußerung sanieren kann, wenn die Erlaubnisgewährung in seinen Zuständigkeitsbereich fällt (Entscheidung der S. C. Conc. 17. Mai 1919, AAS XI/1919, 386 f.; S. *Mayer*, Neueste Kirchenrechtssammlung, I, 455 ff.).

Daß hier wirklich eine nicht widerlegbare (richtiger: nicht *direkt* widerlegbare, vgl. can. 1826) Rechtsvermutung vorliegen soll, darin kann man dem Autor wohl schwerlich folgen.

Wie bereits eingangs erwähnt, wollen diese Bemerkungen nicht im entferntesten den Anschein einer Abwertung der vorliegenden Studie erwecken. Da der Verfasser mit seiner Arbeit zu einem nicht unwesentlichen Teil juristisches

Neuland betritt, wird es niemanden wundernehmen, wenn dabei nicht alles und jedes ungeteilte Zustimmung findet. Alles in allem ist ein ausgezeichnetes Werk entstanden, zu dem man seinem Verfasser nur von Herzen gratulieren kann.

Mautern/Steiermark *Bruno Primetshofer*

MAY GEORG, *Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen.* (69.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Kart. DM 7.20.

Seit der Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils ist eine heftige Diskussion um das katholische Mischehenrecht im Gang. Vor allem wird die Aufhebung der Vorschrift erstrebt, daß Mischehen nur in kanonischer Form gültig geschlossen werden können. Dazu verweist man auf Zeiten und Orte, da Mischehen auch in anderer Form eingegangen werden konnten. Dies veranlaßte den Mainzer Kirchenrechtler, die „Unterstellung des Abschlusses von Mischehen unter das kanonische Eheschließungsrecht" einschließlich „der Geschichte der für Mischehen vorgeschriebenen bzw. geduldeten Eheschließungsform" (2) referierend und wertend darzustellen. Nachdem auf der 2. Sitzungsperiode im Herbst 1963 ein namhafter Konzilsvater die Anerkennung der formlos geschlossenen Mischehen gefordert hat, hat diese Studie noch mehr an Aktualität gewonnen.

Der geschichtliche Teil (2–39) beginnt mit dem Eheschließungsdekret „*Tametsi*" des Konzils von Trient, das grundsätzlich alle Getauften der kanonischen Eheschließungsform unterstellte. Zur Befreiung der Nichtkatholiken von diesem Gesetz führte die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Erfüllung. Die Ausnahme der Mischehen von der Formvorschrift durch die *Declaratio Benedictina*, durch *Sonderregelungen im 19. Jahrhundert* und vor allem durch die 1906 für Deutschland erlassene und drei Jahre später auch auf Ungarn ausgedehnte *Konstitution „Provida"* wurde der Kirche durch den Druck nichtkatholischer Religionsgemeinschaften, nichtkatholischer Staatsgewalt und einer den Katholiken unfreundlichen öffentlichen Meinung mehr oder minder abgerungen. Diese Ausnahme förderte das Eingehen von Mischehen und erwies sich schädlich vor allem für die Bewahrung des Glaubens der Mischehegatten und der Mischehekinder. Etwa auch von Katholiken daran geknüpfte Hoffnungen erfüllten sich nicht. Durch das *Dekret „Ne temere"*, dessen Rechtssätze in den CIC aufgenommen wurden, wurden daher die Mischehen allgemein der kanonischen Eheschließungsform unterstellt.

In der *Würdigung des geltenden Rechts* (41–50) betont der Verfasser, daß gemäß dem Verständnis des Ehesakramentes und der Eheschließung, das in Jahrhunderten in der Kirche gereift ist, der trauende Priester „Mitträger der heiligen Handlung" ist (42). Außerdem schützt die jetzige Regelung den Glauben und entspricht dem Selbstverständnis der Kirche. Demgegenüber sind die *Gefahren einer Änderung* (51–65) nicht zu übersehen. Die Preisgabe der kanonischen Formpflicht ließe eine weitere Zunahme der Mischehen befürchten und würde diese noch mehr der seelsorglichen Einwirkung der Kirche entziehen. Die Anerkennung einer nichtkatholisch getrauten Mischehe würde zu dem inneren Widerspruch führen, daß eine sakramentale Ehe, die seinsmäßig Heilszeichen ist, zur unmittelbaren Glaubens- und Heilsgefährdung würde. Was wäre mit der Sakramentalität einer solchen Ehe letztlich gewonnen, wenn die sakramentale Gnadenwirkung dem gegen den Glauben Sündigenden doch versagt bliebe!

Dem Verfasser ist daher vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er in der Herausnahme der Mischehen aus der kanonischen Formpflicht eine indirekte Preisgabe des katholischen Kirchen- und Eheverständnisses sieht und diese daher entschieden ablehnt. Viel eher hält er es dem Protestantismus angemessen, der „die Existenz mehrerer Kirchen annimmt, für das gültige Zustandekommen des Ehevertrages keine bestimmte Form vorschreibt und die kirchliche Trauung nicht für konstitutiv betrachtet" (65), den protestantischen Partner einer Mischehe den Forderungen der katholischen Kirche nachkommen zu lassen, ohne ihm dafür Sanktionen anzudrohen.

Die Formulierungen sind manchmal ungewöhnlich scharf. Dem Verfasser darf jedoch nicht ein antiprotestantischer Affekt unterstellt werden. Er ist getrieben von der Liebe zur Kirche und der Sorge um das Heil der Menschen. Solange die Wiedervereinigung im Glauben nicht erreicht ist, wird die Kirche an dem Problem der Mischehe die Wunde der Spaltung spürbar erleben und erleiden müssen. Dem Seelsorger aber verbleibt die Aufgabe, gegenüber der immer mehr anschwellenden Flut der Mischehen und selbst gegen die öffentliche Meinung nicht nur die formalen Forderungen und Verbote der Kirche zu verkünden, sondern mehr noch deren innere Berechtigung und Notwendigkeit aufzuweisen und sie dadurch sachgerecht und überzeugend zu begründen und einsichtig zu machen. Gerade dazu will und kann das vorliegende Buch eine ausgezeichnete Hilfe sein. Dafür ist dem Verfasser zu danken, und darum ist der Schrift eine weite Verbreitung zu wünschen.

Passau *Matthäus Kaiser*

PÄDAGOGIK

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.–.

Die geschlechtliche Belehrung, die in diesem Büchlein in klärender Einführung und vielen praktischen Beispielen geboten wird, wendet sich an die Eltern, um ihnen die Aufgabe der geschlechtlichen Erziehung ihrer Kinder zu er-

leichtern. Sie paßt sich der Entwicklung der Kinder an und wird für jedes Entwicklungsstadium von der Vorschulzeit bis zur Reifezeit zu einem verläßlichen Wegweiser. Die Behandlung des Mutter- und Vaterprinzips, die eingehende Klärung der Reifungserscheinungen, Entwicklungskrisen bei Buben und Verhaltensweisen der Mädchen in den Vorreife- und Reifejahren werden hineingenommen in den breiten Rahmen der Gesamterziehung.

Problematisch erscheint mir die Einführung in das Vatertumsprinzip durch den Vater. Ob nicht auch dazu die Mutter geeigneter ist? Die Aufgabe der Lehrer wird nur nebenbei berührt, die Schule bleibt außer acht. Im ganzen zeichnet eine dankenswerte Offenheit, Klarheit und taktvolle Art das Buch aus, das aus praktischer Arbeit und Vorträgen hervorging und den Eltern wärmstens zu empfehlen ist.

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

Diese Übersetzung des französischen Originals „Les jeunes et la foi" gehört zu den bedeutendsten neueren religionspädagogischen Publikationen. Rundfragen bei etwa 2000 Jugendlichen, jahrelange Beobachtung und Gespräche mit Jugendlichen, Beiträge von Forschungsgemeinschaften und direkte Fühlungnahme mit Jugendlichen verschiedener sozialer Schichten bilden die Grundlage.

Im ersten Teil der Arbeit führt der Autor eine Situationsanalyse jugendlichen Lebens durch. Die Jugend ist disponiert für den Glaubensakt durch das Gefühl für das Heilige, das Streben nach dem sittlichen Leben und das Heilsbedürfnis. Aber sie verlangt inmitten der Bedrohungen nicht Ideologien, sondern Realitäten, Erweise. Der Glaubensakt selbst wird in Etappen dem Alter entsprechend aufgezeigt. Dann wendet sich der Autor dem konkreten Erleben der Jugend zu (4. Kap.). Er spricht von Eröffnung unbegrenzter Perspektiven, von der Entwurzelung und einer neuen Lebenskunst, von Absage an alle Ideologien, von überschäumendem Lebensdrang, von Aufgeschlossenheit für menschliche Werte und letztlich von der fortschreitenden Sozialisation. Er selbst ist realistisch, aber nicht pessimistisch, er sieht in allen Gefährdungen auch eine Chance für den Glauben.

Im zweiten Teil der Arbeit stellt der Autor seine Forderungen an die christlichen Erzieher. Rezepte genügen nicht, verlangt wird eine Erziehung durch das Verstehen, durch das Zeugnis, das ein Erlebnis der Liebe ist, andernfalls wird für diese Generation vor allem die von uns gespielte Komödie unerträglich und wir werden es verantworten müssen, den glimmenden Docht ausgelöscht zu haben" (154). Der dritte Teil, die pastorellen und katechetischen Erwägungen, bringt grundlegende Richtlinien für die Katechese und für die religiöse Erziehung. Die Akzente sind richtig gesetzt, haben aber doch nicht immer internationalen Charakter.

Von sprachlichen Mängeln abgesehen, die in der Übersetzung liegen, ist das Buch nur zu begrüßen. Es gibt einen tiefen Einblick in die Wurzeln der Glaubenskrise unserer Jugend, es sucht das moderne Leben positiv zu werten und Wege aufzuzeigen, um die Situation zu meistern. Der Autor richtet seinen hoffnungsvollen Blick auf Christus als jenes Zeichen, an dem in dieser religiösen Krise die Jugend sich entscheiden muß.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

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

Hier schreibt eine verstehende Mutter und berufene Psychologin für junge Menschen, die über die oft so brennenden Fragen ihres Lebens nachdenken und die vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen versuchen. Aktuelle Themen, wie: Erwachsenseinwollen, Rechte und Pflichten eines 17jährigen, Freundschaft und Liebe, Berufswahl, Freizeitgestaltung, Auseinandersetzung mit dem Elternhaus, der Kultur und Religion usw., werden mit erfrischender Offenheit und feinem Taktgefühl aufgegriffen. Diese entscheidenden Lebensfragen werden nun aber nicht abstrakt-philosophisch behandelt (wobei man sich nicht selten in solchen Fällen am Ende vergebens fragt: Was aber ist nun tatsächlich zu tun?), sondern ganz konkret und anschaulich in Form von Gesprächen und Handlungsskizzen. Diese Darstellungsform ist nicht etwa bloß fingiert, sondern schöpft aus der empirischen Quelle einer großstädtischen Beratungsstelle für Jugendliche, die die Verfasserin leitet. Schon daraus erklärt sich die große Lebens- und Kontaktnähe, die überdies von einer vornehmen christlichen Grundeinstellung getragen ist.

Nicht nur den Jugendlichen selbst, sondern auch allen Eltern und Erziehern vermag dieses Buch bei der rechten Bewertung und Lösung jener Probleme zu helfen, die der jungen Generation von heute aufgegeben sind.

Linz/Donau *Franz Huemer*

KATECHETIK

DEISSLER ALFONS, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese.* Für die Verkündigung und Katechese dargestellt. (127.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Kart. DM 7.80.

Für die Katecheten ist es heute schwer, im biblischen Unterricht der modernen Exegese und der Verkündigung zu entsprechen. Und doch muß das Kerygma, soll es wahr und echt sein, die Exegese und das Dogma umspannen und wirksam überschreiten.

Deissler bietet dazu eine gediegene Anleitung. Wegbereitend ruft er im ersten Teil die Bibelenzyklika: „Divino afflante Spiritu" (1943) ins Gedächtnis. Im zweiten Teil setzt er sich in klaren Umrissen mit dem Problem der Verfasserschaft der alttestamentlichen Schriften auseinander und geht dann im dritten Teil auf die literarischen Gattungen der einzelnen Schriften ein. Damit weist er auch den Weg für das Verständnis der Bibel und ihre katechetische Verkündigung. „Nur in der Erschließung der verschiedenen literarischen Arten tun sich die Gefäße des göttlichen Wortes wahrhaft auf und spenden einen theologischen Reichtum, wie ihn die frühere Zeit nie gekannt und verkostet hat" (161). Die katechetische *Tradition* kann zwar beunruhigend ins *Schwanken* kommen, aber es gibt kein Zurück mehr in eine naive Sicherheit, sondern nur ein Durchstehen bis zu einer vertieften Geklärtheit. Dazu verhilft uns auch das vorliegende Bändchen.

HUBER HANS, *Du bist besser, als du meinst!* Ein Beicht- und Lebensbuch für die männliche Jugend. (162.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1962. Leinen DM 7.80, sfr 9.40, S 56.15.

Der Autor schildert einführend die Situation einer Unglücksbeichte. Er sucht mit diesem Buch vorzubauen und abzuhelfen. Dabei erweist er sich als erfahrener Priester, der den Buben durch eine ansprechende moderne Gewissenslehre helfen will und die Beichte durch eine aufgliedernde Einführung für die männliche Jugend fruchtbar zu machen sucht. Der Jugend wird mit diesem Buch eine wertvolle, beruhigende und ermunternde Hilfe geboten. Die Literatur auf diesem Gebiete erfährt dadurch eine wertvolle Bereicherung.
Freising/Bayern *Alois Gruber*

MOSER GEORG, *Die Botschaft von der Vollendung.* Eine materialkerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese. (365.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. DM 24.60.

Es geht darum, die Lehre von den Letzten Dingen zeitgemäß als Zentralthema der Glaubensverkündigung in der Katechese zu behandeln.
Das 1. Kapitel bringt die biblisch-katechetische Grundlegung. Moser zeichnet den Fortschritt der Offenbarung von der eschatologischen Erwartung des AT bis zu den Aussagen des NT (Auferstehung der Toten, Weltgericht, Neugestaltung der Welt), weist auf den eschatologischen Wesenszug der Kirche hin und fordert organischen Einbau der Eschatologie in die Katechese, Zuordnung der gegenwärtigen Heilsphase zur künftigen Heilsordnung. Das umfangreiche 2. Kapitel sichtet historisch-kritisch die Unterweisungsvorlagen seit der vorreformatorischen Zeit bis heute, um den Gestaltwandel der Eschatologie-Katechese herauszuarbeiten. Wie einseitig, verengt und anthropozentrisch, beeinflußt vom jeweiligen Zeitgeist die Letzten Dinge dargestellt wurden.
Im 3., kürzesten, aber wichtigsten Kapitel faßt Moser die Ergebnisse zusammen und ruft die Katecheten auf: die unverkürzte Botschaft des Evangeliums zu bieten, Christus als Mittelpunkt des Heiles zu zeigen, die Botschaft von der Wiederkunft Christi zum Kernstück der Unterweisung zu machen. Nur durch echt christliche Hoffnung werde die Jugend abgeschirmt gegen die Gefahren eines politisch organisierten Materialismus sowie der eschatologischen Sonderbotschaften der Sekten.
Das Buch wird vor allem dem Priester selbst die Wahrheiten der „Eschata" näherbringen und ihn anregen, diese so ernsten und doch so beglückenden Wahrheiten recht zu verkündigen.
Altmünster/OÖ. *Rudolf Wagner*

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.–.

Damit liegen nun für den ganzen Klement-Katechismus die „Handreichungen" vor. Die Stunden-Bilder des I. und II. Hauptstückes haben die gleiche Teilung. Im III. Hauptstück mußten Zielsetzung und Meditation wegfallen, um den Preis des Buches nicht zu verteuern. Dafür sind gut gewählte Beispiele aus dem Leben der Heiligen angefügt. Möge die Verwendung des nun vollendeten Werkes die Mühen des Verfassers lohnen!
St. Florian/OÖ. *Josef Hollnsteiner*

QUADFLIEG JOSEF, *Wir Kinder beten.* Kindergebetbuch für Familie und Schule. (80.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1963. Kart. DM 2.80, sfr 3.40, S 20.70; Leinen DM 6.80, sfr 8.20, S 50.30.

Der bekannte Verfasser legt uns ein originelles Gebet- und Liederbuch vor, das zwar vor allem der 2. Volksschulklasse zugedacht ist, sich aber auch recht gut in der religiösen Erziehung der 6- bis 9jährigen Kinder verwenden läßt. Die Bedeutung einer zeitgerechten und psychologisch fundierten Gebetserziehung ist ja kaum hoch genug anzuschlagen. Jede religiöse Wissensvermittlung und Führung muß doch letztlich ins unmittelbare Gespräch mit Gott einmünden. Die Verbindung von Glaube, Leben und Gebet ist in diesem Büchlein beispielhaft hergestellt.
Dazu kommen noch einige besondere Vorzüge: Die Gebete sind leicht verständlich, keineswegs aber kindisch; sie stellen immer wieder ganz bewußt den Lebensbezug zur Kinderwelt her; sie führen in geschickter Weise zum liturgischen Beten (vgl. die Kehrreimgebete). Weiters darf die Vertonung der Gebetstexte als außerordentlich gut gelungen bezeichnet werden, und man freut sich, daß auf diesem Weg dem kindlichen Liedgut eine willkommene Blutauffrischung vermittelt wird. Schließlich hilft auch die äußere frohe und abwechslungsreiche Gestaltung mit, dieses Gebets- und Liederbüchlein liebenswert zu machen.
Linz/Donau *Franz Huemer*

GÜNTHÖR ANSELM, *Die Predigt.* Theoretische und praktische theologische Wegweisung. (XI u. 279.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 25.80.

Der an der römischen Ordenshochschule der Benediktiner San Anselmo als Moralist und Homiletiker tätige Verfasser legt uns hier ein wirklich brauchbares Handbuch der Homiletik vor, für das man ihm nur dankbar sein kann.

Hinter dem Buch steht nicht nur der erfahrene Lehrer, sondern auch der Praktiker, der selbst Jahre hindurch den Dienst des Wortes in der ordentlichen Pfarrseelsorge an der Abteikirche Weingarten in Württemberg versehen hat. Und sowohl dem Lehrer als auch dem Praktiker geht es „um die evangeliumgemäße und zeitgemäße Verkündigung", um die „die Priester zu jeder Zeit ringen müssen" (V). Wir haben eine bewußt theologische Predigtlehre vor uns. Der Verfasser verzichtet ausdrücklich auf eine Geschichte der Predigt, die „noch auf viele Einzelforschungen wartet", auf eine Einführung in den rechten Gebrauch der Sprachorgane und auch auf eine tiefenpsychologische Betrachtung der Voraussetzungen und der Wirkung der Predigt, wie sie uns etwa der evangelische Theologe Otto Haendler in seinem wertvollen Werk über „Die Predigt" (Berlin 1949²) geschenkt hat.

Im ersten, grundsätzlichen Teil bietet Günthör zunächst eine Theologie der christlichen Verkündigung aus den Offenbarungsquellen heraus und berichtet sachlich über die verschiedenen modernen Versuche zur Erklärung der Wirkung und Wirkweise der kirchlichen Verkündigung, ohne selbst dazu Stellung zu nehmen. Dann wird der Inhalt der Predigt besprochen und einige materialkerygmatische Entstellungen dieses Inhalts, wie Doktrinalismus, Historizismus, Individualismus, Moralismus und Peripherismus, gegen die sich auch die Wünsche des heutigen Predigthörers wenden, wie der Verfasser nachweist. Endlich wird das „Wie" der Predigt behandelt, wobei die alten drei Forderungen des „pateat, placeat und moveat" auf die Situation des Menschen von heute mit guten praktischen Hinweisen angewendet werden. Der zweite, kürzere Teil behandelt einige besondere Formen der Verkündigung im Lichte der erarbeiteten Prinzipien, besonders die Sonntagspredigt (einschließlich der Kinderpredigt), das Problem „Homilie oder katechetische Predigt" und die Predigt in der Volksmission.

In der Frage, welcher Art die heute gebotene Christozentrik sein müsse, schließt sich der Verfasser zu sehr der Meinung von J. Ries an, die dieser in seinem sonst empfehlenswerten Buch „Krisis und Erneuerung der Predigt" (Frankfurt a. M. 1961) vertritt. Ob wirklich das Herausstellen der Gottes- und Christusherrschaft als Gegenüber des modernen Nihilismus (94/97) das Gebot der Stunde ist, scheint zweifelhaft. Dadurch könnte ein zu harter, negativer, eher abstoßender Zug in die Verkündigung kommen. Im Lebensgefühl des modernen Menschen finden sich nicht nur nihilistische Züge, sondern auch sehr positive, optimistische, auf Zukunft, Hoffnung hin gerichtete, die wir ansprechen und richtig lenken müssen. Anderseits sehnt sich der geplagte und oft in seinem eigentlich Menschlichen bedrohte Mensch von heute mehr denn je nach dem Erscheinen „der Güte und Menschlichkeit Gottes, unseres Erlösers" (Tt 3, 4), der unser Bruder wurde und uns an seinen Tisch lädt, um Mahl mit uns zu halten. Etwas unverständlich ist die Unterscheidung „Sakramenten- und Liturgiepredigt" und „Sakramente und Liturgie" (111), da eine recht verstandene Liturgie ja auch die Sakramente umfaßt. Doch das sind nur kleine Wünsche für die hoffentlich bald fällige nächste Auflage.

PINSK JOHANNES, *Gedanken zum Herrenjahr.* Herausgegeben von Theodor Schnitzler. Bearbeitet von Ingo Mainka. (219.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 15.80.

Man muß dem Herausgeber und dem Bearbeiter danken, daß sie diese ursprünglich verstreut erschienenen Aufsätze des nicht zu vergessenden Berliner Studenten- und Akademikerseelsorgers, Pfarrers und Universitätslehrers Pinsk zu den Sonntagen und Festen des Kirchenjahres gesammelt haben. Es handelt sich „nicht um fertige Predigten, sondern um theologisch fundierte Anregungen für den Prediger" (9), besser gesagt: für die der Predigt und Predigtvorbereitung vorausgehende persönliche Meditation des Predigers, aus der dann die Predigt wachsen sollte.

Die vorangestellte Abhandlung über „die liturgische Homilie" zeigt, für welche Form der Verkündigung die folgenden Gedanken gedacht sind. „Liturgische Homilie" meint darnach nicht die liturgische Predigt, die einfach eine thematische Predigt mit einem liturgischen Thema ist, die eine bestimmte Zeremonie oder Formulierung verständlich oder eine liturgische Idee für das christliche Leben fruchtbar machen will, sondern sie geht von der liturgischen Feier als Ganzheit (vom ganzen Taufritus, vom ganzen Meßformular) aus und will diese nicht etwa nur paraphrasierend wiederkauen, sondern ihren „tieferen dogmatisch-mystischen oder moralisch-aszetischen Sinn" (11) erschließen, wie dies die allgemeine Homilie mit der ihr zugrunde liegenden Schriftperikope tut. Sie will also vom liturgischen Text ausgehend und von ihm geführt ins Mysterium der konkreten liturgischen Feier einführen, also mystagogische Homilie sein.

Dabei geht es nicht nur um ein nüchternes Berichten, um das Vermitteln eines Wissens, sondern um ein wirkliches Verkünden, das eine neue Wirklichkeit schafft, das den Hörer in eine neue Heilssituation versetzt; um das Einbeziehen des konkreten Meßformulars in das stets gleichbleibende sakramentale Opfergeschehen. Das Ziel aber ist „die Schaffung einer

pneumatischen Atmosphäre", eines „Gesamthabitus der Gemeinde", der das „tragfähige Fundament sein kann für die im praktischen Leben zu treffenden christlichen Entscheidungen, die die Umstände jeweils erfordern" (22). So führt die echte liturgische Homilie von selbst zum liturgischen Hodie des Heilsgeschehens, so führt sie die Gemeinde in die actio Christi hinein und in Christus zu ihrer eigenen actio.

Das Buch ist eine echte Predigthilfe. Es kann auch gebildeten Laien zur samstägigen Einführung in die sonntäglichen Mysterien dienen.

Wien *Ferdinand Klostermann*

KAMPMANN THEODERICH, *Passion und Herrlichkeit.* Österliche Ansprachen. (106.) Kösel-Verlag, München 1962. Leinen DM 8.80, kart. DM 6.80.

Die sieben Ansprachen sind Musterbeispiele moderner christlicher Verkündigung. Sie deuten die Fasten- und Passionszeit, die österlichen und pfingstlichen Ereignisse. Es tut gut, wenn uns in der spürbaren Unsicherheit . . . bei unserem Dienst am Wort ab und zu gesagt wird, wie man es heute machen könnte. Hier ist keine Spur mehr von penetranter Salbung und unangemessenem Pathos, denn die Formulierungen sind unverbraucht und die Diktion gewählt. Dies kommt aber aus der Tatsache, daß der Verfasser samt seiner modernen Geistigkeit in persönlicher Meditation am biblischen Ursprung weilt; man lese etwa über die Heilsbedeutung der Auferstehung (64 ff.) oder über das Emmausereignis als Modellfall der Christusbegegnung (76 ff.).

Auffallend sind die zahlreichen lateinischen Ausdrücke und Zitate. Wird denn das durch viele Mühen des Konzils leicht zurückgedrängte Latein jetzt in der Predigt wieder fröhliche Urständ feiern? Kampmann begegnet damit wohl der Schwierigkeit, daß unser deutsches religiöses Vokabular weithin abgegriffen und unfähig ist, den Geheimnisbereich auszusagen.

Linz/Donau *J. Singer*

BRAUN HEINRICH SUSO, *Kommt Gott an?* Radiopredigten, 8. Bd. (258.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1961. Kart. S 58.–, DM/sfr 9.80.

BRAUN HEINRICH SUSO, *Neun Uhr fünfundvierzig.* Radiopredigten, 9. Bd. (272.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1962. Kart. S 58.–, DM/sfr 9.80.

BRAUN HEINRICH SUSO, *Und Gott schuf.* Radioansprachen zur Schöpfungsgeschichte. (127.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Kart. S 36.–, DM/sfr 5.80.

Der stattliche Kapuziner trägt das Herz am rechten Fleck und scheut sich nicht, jedermann und jederzeit ein offenes und treffendes Wort frisch von der Leber weg zu sagen. Was er sagt, das trifft, was er anpackt, das gelingt, was er anpaßt, das sitzt. Man darf ihn mit Fug und Recht zu den großen Kündern des Wortes zählen, die sein Orden im Lauf der Geschichte hervorgebracht hat. Als eine kostbare Mischung von scholastischer Gründlichkeit, franziskanischer Frömmigkeit, natürlicher Beredsamkeit mit einem guten Schuß Mutterwitz und Menschenkenntnis: so erlebt man Suso Braun im Radio und Fernsehen und so leuchtet er noch aus den gedruckten Predigten, die seine vielen Hörer als Andenken besitzen wollen und die alle Prediger als Zeitspiegel sich verschaffen sollen.

Linz/Donau *Josef Häupl*

NASTAINCZYK WOLFGANG, *In Freude vor Gott.* Ein Jahreszyklus Kinderpredigten zur Eucharistiefeier. (256.) Verlag J. Pfeiffer, München 1963. Kart. DM 7.80.

Die Themen dieser eucharistischen Kinderpredigten umfassen alle Sonntage und größeren Feiertage des Kirchenjahres. Ihr Aufbau erfolgt in Einstimmung – Botschaft – Schluß. Die Einstimmung gelingt meistens vorzüglich. Bei der Durchführung sind jedoch einige Bedenken anzumelden. Die Themen werden vielfach zuwenig einheitlich und konsequent behandelt. Manche Ausdrucksweisen sind für Kinder schwer zu verstehen. Zum Beispiel „So haben die Apostel gesagt bekommen und dann gewußt, was wir heute aus Erfahrung wissen: Man kann Gottes Thron und den verklärten Christus nicht irgendwo im Weltenraum antreffen. Sie sind überall auf Gottes Art. Aber nirgendwo auf menschliche Weise" (127). Auch der Schluß kommt manchmal recht unvermittelt. Trotz dieser Mängel wird einer, der in der Hast der Seelsorgsarbeit nach einem Thema für die Kinderpredigt beim Sonntagsgottesdienst sucht, manche Anregung finden.

Linz/Donau *Georg Scherer*

BRUMMET JAKOB, *Die Mutter wartet auf uns.* Anregungen zum marianischen Wortdienst im Jahr des Herrn. (99.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1962. Kart. DM 5.80.

Man kann dem Verfasser nur dankbar zustimmen, wenn er im Vorwort sagt: „Wer aufmerksam das gegliederte Inhaltsverzeichnis durchliest, findet sicher Material für alle marianischen Gelegenheiten." Eine „Grundlage der Marienverehrung" ist vorangestellt, die „Lehre der Kirche über Maria" beschließt das kleine inhaltsvolle Büchlein. Dazwischen ist auf einigen Seiten für jedes marianische Fest Wesentliches gesagt. Zum Teil erkennt man den Zeilen an, daß sie in der Predigt erprobt wurden. Schade, daß das Kapitel „Maria und die Kirche" nicht etwas länger geworden ist als die anderen.

Wiederholungen bei den beiden Kapiteln über die Schmerzensmutter ließen sich nicht ganz vermeiden. Im gesamten: Wer als Prediger Wesentliches bei den größeren Marienfesten sagen will, greife zu diesem Buch!

Klagenfurt/Kärnten *Vinzenz Nostitz*

FATTINGER JOSEF, *Spiegel seiner Herrlichkeit.* Katechetische Kinderpredigten über die Glaubenslehre nach der Lehrstückmethode. (X u. 371.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 19.80.

Die Glaubenslehre wird nach der Lehrstückmethode in Predigtform geboten, weil „die Predigtform erwiesenermaßen immer noch die beste Katechese ist". Dabei muß man wohl bedenken, daß die Stufe des Nachdenkens und der Merksatz wegfallen. Auch sind die Kinder nicht lange Zeit aufnahmefähig. „Ganz falsch und der Aufmerksamkeit völlig abträglich wäre es, wenn man mehr als einen Punkt behandeln würde, mehr als eine einzige Forderung in der Kinderpredigt bringen würde. Die Dauer von 10 Minuten soll man nicht überschreiten", sagt der Verfasser (Christ.-päd. Bl. 1952/81). Ich zählte aber Predigten mit 5 Punkten.
Einige Randbemerkungen: Zuerst ist der Tag der Menschwerdung das wichtigste Datum der Weltgeschichte (154) und dann ist es der Todestag Christi (213). Ist der Bericht vom Verbote des Apfelgenusses im Paradies wörtlich zu nehmen? (22). Seit 1956 feiern wir statt des Festes: Josef, Schutzpatron der Kirche, das Fest Josef, der Arbeiter, am 1. Mai (337). „Schismatiker sind die von Rom Losgetrennten oder Abtrünnige" ist wohl nicht im Geiste der Unionsbestrebungen der Kirche gesagt. Kardinal Bea forderte 1963 in Salzburg, man soll sie nicht einmal getrennte Brüder, sondern Brüder nennen. Was die Ankündigung des Werkes verspricht, trifft erfreulich zu: „Die Form ist anschaulich, lebendig und durch zahlreiche Beispiele aufgelockert." Darin sehe ich die große Bedeutung des Buches. Man greife oft zur Darbietung nach der Art des Buches; die Disposition am Schlusse jeder Katechese erleichtert es. Doch darf man sich hiebei nicht ins Weite verlieren. Man kann auch einen Punkt zu einer Kinderpredigt formen. Auch Mütter können durch die Lektüre viel Nutzen haben, wenn sie zum Beispiel den Kindern erzählen wollen über die Größe Gottes und sein Wirken. Wie ich höre, wird das Buch eben ins Französische übersetzt.
Stift St. Florian *Josef Hollnsteiner*

SCHINDLER PETER, *Epistel-Predigten.* (357.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1963. Kart. DM 16.80, Leinen DM 19.80.

Der Buchtitel der deutschen Übersetzung entspricht nicht ganz dem Titel des dänischen Originals „Den hellige Lektie" (Die heilige Lesung). Schindler wollte nicht gebrauchsfertige und kanzelreife Predigten über die Episteln der Sonn- und Feiertage vorlegen, sondern Betrachtungen über sie im Hinblick auf die Predigt. Ganz abgesehen davon, daß unmittelbar dem Gebrauch dienende Predigtvorlagen in sich problematisch sind, wären die Betrachtungen Schindlers von vornherein als Predigten zu umfangreich. Auch nicht streng fachexegetische Erklärungen der Sonntagsepisteln werden geboten, sondern eben Betrachtungen über den Schrifttext vom Standpunkt des heutigen Christen aus und für ihn. Wer sich durch die Gedanken Schindlers über die Sonntags- und Feiertagsepisteln anregen und bereichern lassen will, geht nicht leer aus. Er findet zahlreiche wertvolle und treffende Erwägungen. Ihre religiöse Kraft wird den Leser wie von selbst das Gebet im Herzen mitsprechen lassen, das der Verfasser jeweils an das Ende der Betrachtungen stellt.

Als Konvertit und im Hinblick auf die Diasporasituation der Katholiken in Dänemark empfindet Schindler das gegenseitige Verhältnis der christlichen Kirchen und der einzelnen Christen als drängendes Anliegen. Immer wieder bricht echter ökumenischer Geist durch. Manchmal ist allerdings die Gefahr simplifizierender Polemik nicht ganz vermieden worden. Die Polemik gegen die „Neuheiden" ist wohl manchmal zu scharf und bleibt etwas oberflächlich (43–46, 314 f.); auch das Urteil über die moderne Dichtkunst ist zu hart (229). Ebenso wird der Verfasser den Eheleuten in ihren Problemen, die eben wirklich kompliziert sind und schwer belasten können, nicht ganz gerecht (231 f.). Die sachliche und nüchterne Einstellung der heutigen Menschen wird wahrscheinlich keinen Geschmack daran finden, wenn der Verfasser wiederholt sehr gefühlvolle, mit Vorliebe dem Reich der Musik entlehnte Vergleiche bringt. Auch ein Betrachtungsbuch, das der Predigt dienen will, muß in der Erwähnung von Tatsachen, mögen sie auch nur zur Ausschmückung dienen, mit peinlicher Genauigkeit sich an das Gesetz der Objektivität halten. Manchmal regen sich in dieser Hinsicht Zweifel, so zum Beispiel, wenn der Verfasser behauptet, „von Amts wegen" habe die Kirche „keine andere Elitegruppe als das Kardinalskollegium" (60), die kirchliche Verpflichtung der Gläubigen zur Sonntagsmesse stamme aus dem Jahre 1215 (182), beim Ablaß gehe es um Erlassung von *Kirchen*strafe (283), das christliche Gewissen sei die „einzige Richtschnur" in den politischen Entscheidungen des Christen (174).

Diese und andere mögliche kritische Bemerkungen zu Einzelheiten wollen jedoch den Wert und die religiöse Kraft des Buches als Ganzes keineswegs in Frage stellen.
Kremsmünster/OÖ. *Anselm Günthör*

GUNDLACH ANTON, *Der Herr kommt.* (74.) Verlag Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg 1961. Kart. S 24.–.

Die Predigten, 1961 in München gehalten, gehen von Texten des Neuen Testamentes aus, die seltener verwendet werden. Es wird versucht, ihre Botschaft dem heutigen Menschen deutlicher zu machen. Immer wieder wird auf die Liturgie der Messe Bezug genommen. So kann das Buch ein Fingerzeig sein, wie unsere Predigt die Schätze von Bibel und Liturgie freigebiger austeilen könnte, als das gemeinhin geschieht.

GRABER RUDOLF, *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Krise der Gegenwart.* (192.) Johann-Michael-

Sailer-Verlag, Eichstätt 1962. Leinen DM 10.80, S 77.80, brosch. DM 7.80, S 56.20.

Es scheint fast verwegen, so etwas Innerliches, scheinbar Gemüthaft-Zartes wie die Verehrung des Herzens Jesu als Heilmittel in der Kulturkrise der Gegenwart zu empfehlen. Der bischöfliche Verfasser führt aber damit nur die Gedanken weiter aus, die von den letzten Päpsten in ihren Rundschreiben über den Gegenstand immer wieder ausgesprochen worden sind. Wenn es wahr ist, daß der „Verlust der Mitte" der tiefere Grund für die seelische Not unserer Zeit ist, dann ist wohl einzusehen, daß uns im Herzen des Gottmenschen zur rechten Zeit ein Punkt der Mitte aufgezeigt worden ist, der nicht leichtfertig übersehen werden darf. Den tiefen geschichtstheologischen Gedanken schließt sich eine betrachtende Erklärung der Herz-Jesu-Litanei an, die mancher Prediger sehr begrüßen wird.

RAHNER HUGO, *Maria und die Kirche.* Zehn Kapitel über das geistliche Leben. 2. verbesserte Aufl. (156.) Tyrolia-Taschenbücher, Bd. 15, Innsbruck 1962, S 36.–, DM/sfr 5.80.

Der Verfasser greift aus Bibel und Liturgie, vor allem aber aus der „herzwarmen Theologie der Kirchenväter" jene Gedanken heraus, die uns Maria als das Bild der Kirche vor Augen stellen.

Marianische Frömmigkeit hat sich nicht immer von Übertreibungen und Verzeichnungen freigehalten. Diese Gedanken führen uns in die tieferen Zusammenhänge einer echt kirchlichen Mariologie ein. Sie sind auch wohl geeignet, unsere persönliche Frömmigkeit zu bereichern.

GRÄF RICHARD, *Heilige Straße wird sie heißen.* (110.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1962. Leinen DM 13.80.

Der bekannte Verfasser will dem Leser eine Straße zeigen, die zwar nicht mühelos, aber sicher und gerade zum Ziel führen kann, wenn man nämlich sich entschließt, sie zu gehen. Dieses Ziel ist die Heiligkeit, also die Vollendung des christlichen Lebens, wie sie Gott jedem nach seiner Art zugedacht hat. Mit Recht wird das Hauptgewicht im Streben nach Vollkommenheit nicht in die „geistlichen Übungen" verlegt, auch nicht in die Freiheit von Fehlern, sondern in das liebende, demütige Eingehen auf die Gnadenführung Gottes.

GOEBEL BERNARDIN, *Auf sieben Stufen zum Altar.* Besinnung auf die Weiheliturgie. (227.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1962. Kart. DM 10.–, Leinen DM 12.50.

Der Verfasser war lange Zeit in der Heranbildung von Priesterkandidaten und in der Priesterseelsorge tätig. So versteht er es gut, den inneren Sinn der Weihegrade, der „sieben Stufen zum Altar", herauszuheben. In wohltuend einfacher Sprache werden die Betrachtungen, die ihren Stoff aus der Weiheliturgie schöpfen, dargelegt. Nicht nur Theologen und Weihekandidaten, sondern auch dem tätigen Priester kann das Buch, besonders bei Einkehrtagen, gute Dienste leisten.

ZERWICK MAX, *Der Brief an die Epheser.* (198.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962. Leinen DM 8.60.

SCHÜRMANN HEINZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher.* (108.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962. Leinen DM 7.50.

Bibellesen, aber wie? Das ist die Frage. Sicher braucht der Laie, den wir an das Wort Gottes heranführen wollen, noch dringender als wir Priester eine Handreichung dazu. Die gebräuchlichen Einleitungen und gelegentlichen Anmerkungen in unseren katholischen Ausgaben genügen nicht dazu. Sie erklären wohl manchen fremdartigen Ausdruck und räumen manches Mißverständnis hinweg. Aber sie helfen wenig, in die geistlichen Tiefen des Gotteswortes einzuführen. Das hat sich die vorliegende Reihe mit dem Gesamttittel „Geistliche Schriftlesung" zur Aufgabe gesetzt. Man wird diese handlichen Bändchen gern in die Hand nehmen und gern empfehlen. Die wissenschaftliche Sachkenntnis der Verfasser bürgt dafür, daß nichts Fremdes in den Text erbaulich hineingelesen wird. Sie will aber als echte Theologie auch helfen, daß nichts von der großen beglückenden Botschaft des Neuen Testamentes unerschlossen bleibt.

Diese Gefahr ist nicht nur bei den weniger gelesenen Stücken, sondern auch und vielleicht sogar noch mehr bei den angeblich gut bekannten Evangelien vorhanden. Als Leser werden alle wachen Christen in Betracht kommen, die ihr inneres Leben mit dem kräftigen Brot des Wortes Gottes nähren wollen.

Linz/Donau *Igo Mayr*

ZELLER HERMANN, *Schicksalsfragen.* (80.) Verlag Ars sacra, München 1962. Kart. DM 5.20.

Es sind Morgenbesinnungen aus dem Rundfunk. Wir dürfen keine Glanzlichter preziöser Darstellung, keine durch paradoxe Betrachtungsweise geistreich wirkenden Formulierungen darin suchen: in einfacher, schlichter, aber für den aufnahmebereiten Leser durch ihre Herzenswärme wirksamer Sprache nimmt der Verfasser zu verschiedenen Lebensfragen und Lebensnöten Stellung (zum Beispiel „Depression", „Krankheit", „Brotberuf", „Alleinsein", „Mißgeschick").

Er sucht und findet die Lösung in der allein richtigen Wirklichkeit des lenkenden, allmächtigen und allgütigen Gottes. Es spricht für das Bändchen, daß der Ton sich immer mehr erwärmt, je näher wir an die zentraleFrage, an die einzig erlösende Wirklichkeit – zu Gott kommen.

Linz/Donau *Josef Wilhelm Binder*

Das Buch von Toumliline. Benediktiner im Herzen des Islam. Von Elisabeth des Allues. (205.) Mit 21 Abbildungen auf 12 Tafeln. Verlag Herold, Wien 1963. Pappband S 98.–.

Das Buch von Toumliline erzählt in sehr lebendiger Weise von einem der Abenteuer für Gott, die in unserer Zeit in so erfreulicher Mannigfalt gewagt werden und allen Pessimismus in und um uns gebührend widerlegen. 1950 gründeten, so wird erzählt, einige Mönche von der südfranzösischen Sublacenserabtei En Calcas ein Benediktinerkloster im Herzen des Islam, an den Abhängen des mittleren Atlas in Marokko.

Das Kloster will keine eigentliche Missionsstation sein, sondern ein Ort der Begegnung mit ehrlich gelebtem Christentum für alle, die guten Willens sind. Die rege Anteilnahme von Mohammedanern und Juden am Leben des Klosters, die infolge guten (auch einheimischen) Nachwuchses ermöglichten Neugründungen des Klosters in dem „Dorf, wo man Gott anbetet", an der Elfenbeinküste und in Koubri (Ober-Volta) sowie die heilige Unruhe, die die „Freunde von Toumliline", nicht zuletzt auch durch dieses Buch, da und dort in der alten und neuen Welt hervorrufen, zeigen, daß der rechte Weg beschritten ist. Am treffendsten gibt wohl folgendes Gebet den Geist von Toumliline wieder: „Herr Jesus, mach unsere Seele demütig und sanft, damit in uns jeglicher Hochmut erlösche und wir den Menschen immer schlicht und brüderlich begegnen. Mach uns durstig nach der Gerechtigkeit und dem Geist der Armut, damit wir die anderen lieben und achten. Mach unsere Herzen weit in der Liebe, die danach verlangt, alle Menschen zu verstehen und ihnen zu dienen. Laß uns Freude, Friede und Freundschaft bringen" (117).

Man spürt, daß solche Einstellung am ehesten die Probleme im Schwarzen Erdteil und auch anderswo entwirren und meistern kann.

Allen, die auf Grund ihrer Profeß oder aus seelischer Affinität die Regel des heiligen Benedikt zur Richtschnur ihres geistlichen Lebens gemacht haben bzw. machen wollen, empfehle ich die Lektüre des vom Prior von Toumliline selbst verfaßten Kapitels „Die Benediktinerregel – ein Lebensquell" (131–159). – Möge Gottes Gnade und der Idealismus der Gerufenen viele Klöster in den Stand setzen, neue Abenteuer für Gott – im Geist unserer Väter – zu wagen!

Kremsmünster/O. Ö. *Albert Bruckmayr*

Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. Von Josef Pieper. (151.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 9.50, kart. DM 6.80.

Wieder ein echtes Pieper-Buch, das zum rechten Schauen und Hören anleitet und zum ergriffenen Betrachten der Wirklichkeit. Rückschauend auf Thomas, Platon und die Kirchenväter, umschauend auf Nietzsche und Kierkegaard ebenso wie auf Kerényi und Jungmann, hörend auf die Stimmen der Meister, aber auch auf das Stampfen der modernen Arbeitswelt – so führt Pieper uns bis zu jenem Punkte, an dem „das Hören auf eine mehr als philosophische Auskunft" ermöglicht wird. An die Gedanken von „Muße und Kult" und „Was heißt akademisch?" anknüpfend, geht Pieper in seiner Theorie des Festes vom Nutzraum der Arbeit aus – Arbeit ist Strafe, bei der „allerdings im Bitteren selbst das Heilende liegen könne" – und dringt dann in den überhöht liegenden freien Raum des Festes vor, das zu feiern heißt: „die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf alltägliche Weise begehen" (Kap. 3). Diese Gutheißung der Welt kommt aus dem „Wurzelgrund der Liebe" (Kap. 2) und hat ihren Ursprung in der kultischen Preisung (Kap. 3); ihr zugeordnet sind die Über- und Unterstimmen der Freude, des kontemplativen Elements, des überschäumenden Opfers des Nutzungsertrages und des „Aufstiegs aus der Zeit" (Kap. 2, 3, 4). Die „Grundgestalten des christlichen Feiertags" sind der Sonntag und Ostern (Kap. 5). Tiefschürfend und anregend sind (auf den knappen 10 Seiten des Kap. 6) die Gedanken Piepers über das Verhältnis von Fest und Kunst: daß Preisung der Welt sich „allein im Medium der Künste" vollziehen kann. Von hier aus wird die „Ortlosigkeit" der modernen Kunst verständlich, wie sie sich in der Frage Gottfried Benns kristallisiert: „Wenn etwas fertig ist, muß es vollendet sein – allerdings: was dann?" Und von hier aus, von der Schau des Festes in seiner Realisierung und Vollendung durch die Kunst, wendet sich der Autor zur furchterregenden Wirklichkeit des Pseudo- und Antifestes, zu den kommerzialisierten, manipulierten, den befohlenen „Festen der Festlosen": die operettenhaften Feiern der Französischen Revolution (Kap. 7) und die Propagandamärsche des 1. Mai (Kap. 8) werden als Beispiele für den Willen zur „völligen Indienstnahme des Menschen" analysiert. Doch der tröstliche Abschluß (Kap. 9) spricht davon, daß trotz Kommerzialisierung und Verkehrung ins Gegenteil „der immer spendende Ursprung aller festlichen Begehung unverwandt, wenn auch verhüllt, anwesend ist in der Welt".

Piepers „akademisches" Buch ist von eminenter Bedeutung für die Praxis. Von seiner Fest-Theorie her könnten manche Probleme des Seelsorgers neu durchdacht werden, etwa: ob ein Slogan wie „Sonntag hat Vorrang" sonntäglich-festliche Gesinnung zu wecken geeignet sei; Fragen liturgischer Gestaltung als konkrete Ausformung festlicher Preisung; Fragen der Kirchenmusik und manche andere. – Wie in seinen anderen Büchern, besonders in „Über das Ende der Zeit", ist Piepers Theorie eine Aufforderung zur Bewältigung konkreter Aufgaben in Nüchternheit und „schweigender Gefaßtheit", ein Rück- und Um- und Aufschauen, Heilmittel gegen jedes verängstigte Starren auf das stampfende Toben des nihilistischen Pseudofestes.

Linz/Donau *Josef Wenzl*

Erfüllt vom Unsichtbaren. Anregungen zur religiösen Praxis. Von Eva Firkel. (252.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. Leinen DM 14.80.

Es ist das Anliegen der Verfasserin, den Menschen unserer Tage mit den Mitteln der heutigen Psychologie zu einem tiefen Selbstverständnis zu führen. Dadurch soll er innerhalb der säkularisierten Industriegesellschaft die Möglichkeit haben, das Christentum in alle Schichten seiner Persönlichkeit einzulassen, damit er vom Glauben her geprägt aus der Fülle Gottes zu leben vermöchte. Die Kenntnis der intuitiven und instinktiven Kräfte soll helfen, die Grundlage für eine sogenannte „natürliche Innerlichkeit" zu schaffen. Es wird eine Art Typologie erstellt, die zu zeigen versucht, in welcher Weise das Christsein verwirklicht wird. Anschließend werden praktische Ratschläge erteilt, die von Hast und Hetze lösen helfen und die Sammlung aller Kräfte auf Gott hin ermöglichen wollen. Das Buch trägt einen stark persönlichen Charakter; es ist spürbar und bewußt das Werk einer Frau, richtet sich aber nicht nur an solche, sondern gibt auch Antwort auf viele praktische Fragen, die sich dem Seelsorger aufdrängen.

Via Sacra. Die Pilgerstraße nach Mariazell. Von Barbara Pflaum und Theodor F. Meysels. (40 Text-, 40 Bildseiten.) Verlag Herder, Wien. Pappband S 75.–, DM/sfr 12.–.

Der Verfasser versteht es gut, die Via Sacra (Wien-Perchtoldsdorf-Mödling-Heiligenkreuz-Lilienfeld) nach Mariazell zum österreichischen Marienheiligtum zu beschreiben und zugleich den Beweis dafür zu erbringen, daß dieser alte Pilgerweg wie eine Straße durch die Zeiten, durch die „geologischen Schichten der österreichischen Kultur" hindurchführt, da Mariazell, dessen Gründung die Tradition in das Jahr 1157 versetzt, seit der Babenbergerzeit eng mit der Geschichte und der kulturellen Entwicklung Österreichs verknüpft ist. Den Text erläutern die 40 ausgezeichneten Schwarzweißaufnahmen (von Barbara Pflaum).
Das Büchlein stellt eine schöne Erinnerungsgabe oder einen wertvollen Wegweiser für Mariazellpilger dar.

Linz/Donau *Theresia Alpi*

Latine loquor. Von Georg Schwieder. 2. Aufl. (348.) Herder, Rom 1963. Brosch. Lire 2000, DM 16.–.

Das Werk macht seinem Titel alle Ehre: Es wird von der ersten Lektion an erbarmungslos nur lateinisch gesprochen. Freilich werden in einigen Lektionen am Anfang einige deutsche Wörter (übungsweise) ins Latein übersetzt. Das Glossarium gibt die seltenen (aus der Schullektüre der Gymnasien unbekannten) Wörter mit englischen, französischen, deutschen, spanischen und italienischen Äquivalenten wieder. Das Buch ist wohl in erster Linie für solche gedacht, die Latein schon gelert haben und sich nun um ein größeres Maß von Geläufigkeit im mündlichen Sprachausdruck bemühen wollen. Freilich könnte es im Unterricht schon frühzeitig Verwendung finden, wenn man erstmalig nach absolvierter Grammatik zur Lektüre schreitet. Da würden diese fünf Bücher der lateinischen Konversation, die Schwieders Werk umfaßt, nebenbei viel Nutzen stiften. Es beginnt ja „wiederholend", indem die „Colloquia" des ersten Buches und die jedesmal folgenden „Elocutiones" Partien der Grammatik in Erinnerung bringen, die grundlegend sind; sodann befassen sich die Colloquien mit den verschiedensten Gebieten des Lernens und des Lebens.

Das hier gesprochene Latein ist elegant, für den gewöhnlichen, gutbürgerlichen Gebrauch im Alltag des Lebens fast zu elegant; denn dort, wo heute in den Vorlesungen, Disputationen und Examina Latein verwendet wird, spricht man ein oft rustikales Latein, das heißt die Muttersprache in lateinischen Ausdrücken, aber nicht in lateinischer Ausdrucksweise. Schwieders Colloquien aber bieten die Ausdrucksweisen eines „klassischen" Lateins, das gut geeignet wäre, das praktische Latein vieler unserer Philosophen und Theologen und kirchlicher Kanzleien zu veredeln und zu heben. Jedem, der sich beruflich mit der lateinischen Sprache zu befassen hat, sei es schriftlich oder mündlich, ist dieses Werk zu empfehlen. Und wer in Mußestunden Latein treiben will, wird mit wirklichem Vergnügen die gelungenen Colloquien durchgehen und sich freuen über die elegante Beherrschung des Lateins, mit dem die verschiedensten Gebiete des Lebens gemeistert werden.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

Kirchenteppiche in allen Größen

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

Fachmännische Beratung · Beste Referenzen · Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

Ing. Weixelbaumer
Ges. m. b. H. u. Co.

Großspenglerei
Dachdeckerei

Linz, Hafnerstraße 26 • Tel. 23535

BAUUNTERNEHMUNG
KARL KRENMAYR K. G.
LINZ/D., STOCKHOFSTRASSE 46

Zentralheizungen aller Systeme · Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON KG.

Gegr. 1853

LINZ, Kellergasse 1, Tel. 22593
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

JOSEF KEPLINGER
LINZ/DONAU

DETAIL: MUSEUMSTRASSE 7a, TEL. 24549
DETAIL U. ENGROS: SCHILLERSTRASSE 47, TEL. 28903

FURNIERE · SPERR- UND PANEELPLATTEN · TÜREN · SPANPLATTEN
ALLE ARTEN FUNDER- UND LEITGEB-PLATTEN

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

BAUSTOFFE · FLIESEN
BEINKOFER

Baustoffe
Fliesen
Boden-
beläge

Beinkofer & Co.

Linz, Hessenplatz 19

Telefon 22163
23675

Kloster
schlierbach

Werkstätte für
Glasmalerei,
Mosaik und
Glasbetonfenster

OÖ. GLASMALEREI

SCHLIERBACH, Kremstal, Telefon 7

Ein guter

PENEDER SCHUH

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

REICHE AUSWAHL

REISEANDENKEN
SCHACHSPIELE

Gasfeuerzeuge
Spielkarten
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- und Porzellanfotografie

Betrieb: Melicharstraße 4a

Für die Kirchensitze: die schönen, dauerhaften Resopalschilder

Bauunternehmung

Ernst Hamberger

Tief- und Hochbau OHG.
Linz/Donau, Bürgerstraße 11

Steyr, Stadtplatz 21
St. Pölten, Schießstattring 35
Wels, Eferdinger Straße 7

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Tel. 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

SCHREIBMASCHINEN

MAYER

Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

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

Linz (Donau), Bischofstraße 11 · Telefon 25 65 35

Stiftskellereien Kremsmünster

MESS- UND SPEZIALWEINE

aus dem stiftseigenen Weingut in Krems, Wachau

Gepflegte Dessertweine - Schnäpse eigener Erzeugung

Spezialität Laurenzibitter

Fidelis-Druckerei

DRUCKSORTEN ALLER ART

Linz, Kapuzinerstraße 38 · Tel. 23 6 39

Michael J. Buckley

Homosexualität und Moral

Mit einem Vorwort
des Erzbischofs von Westminster, J. C. Heenan
Aus dem Englischen übertragen,
herausgegeben und mit einem Nachwort
versehen von Edeltrud Meistermann-Seeger
236 Seiten, Leinenband DM 22.—
Düsseldorf 1964, Patmos-Verlag

**Ein aktuelles Problem
für Erziehung und Seelsorge**

Es ist das große Verdienst Buckleys, in dieser ersten katholischen, pastoraltheologischen Monographie über die Homosexualität die Unterscheidung zwischen den Akten und der Disposition klar herausgearbeitet und, davon ausgehend, die entsprechenden Möglichkeiten zur sittlichen Wandlung und Heilung des Homosexuellen untersucht zu haben. Er ersetzt den sogenannten „gesunden Menschenverstand", mit dem häufig über Homosexualität geurteilt wird, durch eine Untersuchung über die Verantwortung, die der einzelne Homosexuelle für seine andersartige Einstellung hat. Erst aus der zuverlässigen und eingehenden Kenntnis der organischen, psychischen und umweltmäßigen Bestimmtheiten ergeben sich Maßstäbe zu einer verantwortlichen moralischen Beurteilung und Führung des Homosexuellen.
Für den Priester (insbesondere als Beichtvater), für den Erzieher (Eltern, Lehrer, Fürsorger usw.) und für den menschlich Besorgten überhaupt bestand bisher kaum die Möglichkeit, sich über die Ausdrucksformen, die Genese und die moralische Bewertung der Homosexualität eingehend und korrekt zu informieren. In diesem Buch wird das Problem wissenschaftlich dargestellt und ein Leitfaden gegeben, mit Homosexuellen verschiedener Art seelsorgerisch umzugehen.
Die Herausgeberin der deutschen Ausgabe, Prof. Dr. Edeltrud Meistermann-Seeger, Köln, vertieft die Thesen Buckleys in einem ausführlichen Nachwort durch jüngste Ergebnisse der Soziologie und Erfahrungen aus der praktischen Psychoanalyse. Insbesondere referiert sie über die neun Jahre dauernde amerikanische therapeutisch-soziologische Untersuchung von J. Bieber u. a. Das Buch berücksichtigt damit den neuesten Stand der Wissenschaft, ist durch ein sorgfältiges Stichwortregister aufgeschlüsselt und bietet auch dem Fachmann wertvolles Material.

Werner Schöllgen

der bekannte Bonner Moraltheologe,
schreibt zu diesem Buch:

„Ich empfinde es als einen großen Fortschritt gegenüber der üblichen Haltung in den Handbüchern der Moral, daß endlich einmal nicht mehr oder weniger ausschließlich die aktuellen Sünden beachtet und kasuistisch rubriziert werden, sondern zwischen Anlage und Akt klar unterschieden wird. Wie es sich von der Problemlage her gehört, wird sogar den Theorien über die Entstehung der Anlage die meiste Aufmerksamkeit zugewandt."

Patmos

Erhältlich bei Ihrem Buchhändler

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 Buchhandlungen folgender Länder:

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).

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
Österreich	S	80.—	20.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S	96.—	24.—
Schweiz	sfr	16.—	4.—
Luxemburg, Belgien	bfr	200.—	50.—
Deutschland	DM	16.—	4.—
Holland	hfl	15.—	3.75
USA	$	4.—	1.—
England	sh	28.—	7.—
Dänemark	dkr	28.—	7.—
Frankreich	nfr	16.—	4.—

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.

WALTER DÜRIG

Das Verhältnis von Liturgie und persönlicher Frömmigkeit

Nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils

Die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils hat es vermieden, eine eigentliche Begriffserklärung der Liturgie vorzulegen. Ihr Wesen und ihr Gehalt werden jedoch hinreichend deutlich beschrieben. Diese Beschreibung macht ersichtlich, daß das Konzil auf dem von Pius XII. in Mediator Dei beschrittenen liturgietheologischen Weg konsequent weitergegangen ist. Mediator Dei wies zwei Deutungen der Liturgie zurück: „Es irren vom wahren Begriff und Sinn der Liturgie jene entschieden ab, die unter ihr nur den äußeren und sinnenfälligen Teil des Gottesdienstes oder etwa eine würdige Aufmachung von Zeremonien verstehen. Und ebenso gehen jene fehl, die sie nur für eine Sammlung von Gesetzen und Vorschriften halten, von der kirchlichen Hierarchie erlassen für die Handhabung der Riten[1]." Die Liturgie ist nach Auffassung des päpstlichen Rundschreibens vielmehr der öffentliche Kult des mystischen Leibes Jesu Christi, des Hauptes und der Glieder, die Fortsetzung jener Verherrlichung, die Christus in seinem Erdenleben dem Vater dargebracht hat, durch die ganze Kirche[2]. Die Liturgie-Konstitution greift diese Aussagen auf, stellt sie aber viel bewußter in die großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge hinein, wobei durchgehend die biblisch-patristische, nicht-scholastische Sprechweise bevorzugt wird. Gleich zu Beginn des 1. Kapitels heißt es: „Gott, der ‚will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen' (1 Tim 2, 4), ‚hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen' (Heb 1, 1). Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geiste gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, ‚den Arzt für Leib und Seele', den Mittler zwischen Gott und den Menschen. Denn seine Menschheit war in der Einheit mit der Person des Wortes Werkzeug unseres Heils. So ist in Christus ‚hervorgetreten unsere vollendete Versöhnung in Gnaden, und in ihm ist uns geschenkt die Fülle des göttlichen Dienstes'. Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt[3]." Was im alttestamentlichen Vorspiel geschah, als der Todesengel die Israeliten überging, als Israel aus der Knechtschaft in das Land der Verheißung zog, das fand seine Vollendung im Pascha unseres Herrn Jesus Christus, als er die Niedrigkeit überwand und in die Herrlichkeit einging, als er vergängliches Leben hinter sich ließ und in ein neues, unerschöpfliches Leben einzog, in dem seine menschliche Natur nicht mehr leiden und sterben kann.

In der Kraft des Heiligen Geistes wurde das, was in dem Karfreitag und Ostern umspannenden Pascha-Mysterium für die individuelle menschliche Natur Jesu Christi gestaltet wurde, für die gesamte Menschheit zugänglich gemacht. Darum fährt die Liturgie-Konstitution nach der Feststellung, daß die alttestamentlichen Vorbilder im Pascha-Mysterium Christi ihre Erfüllung gefunden haben, mit den Worten fort: „In diesem Mysterium hat er im Tod unseren Tod überwunden

[1] Mediator Dei, Nr. 25.
[2] Vgl. Mediator Dei, Nr. 20.
[3] Constitutio De Sacra Liturgia, Art. 5.

und das Leben in der Auferstehung wiederhergestellt. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Sakrament der ganzen Kirche hervorgegangen[4]." In dieser neuen Menschheit, in dieser neuen Gemeinschaft, die das neue Leben empfangen hat, lebt Christus fort, und in ihr wirkt er das Werk weiter, das er in seinem irdischen Lebensvollzug geleistet hatte, das Werk des Pascha, des Übergangs vom Tod zum Leben, des Übergangs vom Leben in der Knechtschaft und Niedrigkeit zum Leben in der Herrlichkeit Gottes. Das ist die Grundlage der christlichen Liturgie. Mit dem Augenblick, in dem das Werk Christi für die Menschheit fruchtbar wird, verwirklicht sich der ursprüngliche Sinn von Liturgie. Mit dem Augenblick, in dem die Kirche historisch in Erscheinung tritt, beginnt die Liturgie, in der die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes den im Alten Bund verheißenen, im Gottmenschen Jesus Christus erfüllten Heilsplan Gottes, vor allem das Pascha-Mysterium des seligen Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Himmelfahrt wirksam werden läßt und zugleich Gott für die unsagbar große Gabe dankt in Christus Jesus zum Lob seiner Herrlichkeit.

Um das große Werk der Überwindung des Todes, der Vermittlung des neuen Lebens und der Verherrlichung Gottes voll zu verwirklichen, ist Christus der Kirche, seiner geliebten Braut, immer gegenwärtig. So unlöslich ist die gesamte Liturgie in ihrer heilshaften und in ihrer kultischen Sinnrichtung mit der Person des Gottmenschen verbunden, daß das Konzil die Wesensdeutung der Liturgie in der Feststellung gipfeln läßt: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt, als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, das heißt dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht[5]."

Da die Liturgie Vollzug des Priesteramtes Christi ist, das ja die Heiligung der Menschen und die unendlich wertvolle Verherrlichung Gottes zum Inhalt hat, sind die vom II. Vaticanum hinsichtlich des Vorranges und der Höherwertigkeit der Liturgie gegenüber allen anderen Frömmigkeitsformen gezogenen Schlußfolgerungen durchaus folgerichtig und theologisch tief berechtigt. Im Artikel 10 bezeichnet die Konstitution die Liturgie als den Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich als die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt[6]. Im Artikel 13 werden die Andachtsübungen des christlichen Volkes sehr empfohlen, sofern sie den Vorschriften und Regeln der Kirche entsprechen, sei es, daß sie vom Apostolischen Stuhl angeordnet oder in bischöflichem Auftrag gehalten werden. Die in der Gesamtkirche gebräuchlichen Andachtsübungen sollen jedoch ebenso wie die in den Teilkirchen verwendeten gottesdienstlichen Feiern das liturgische Jahr gebührend berücksichtigen und so geordnet sein, daß sie mit der heiligen Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen; denn die Liturgie steht von Natur aus weit über ihnen[7].

Von einer auf oberster Ebene beschlossenen autoritativen Verlautbarung über die Liturgie als zentralste Lebensäußerung der Kirche ist von vornherein nicht zu erwarten, daß sie in gleicher Ausführlichkeit zu der Frage der persönlichen Frömmigkeit Stellung nimmt. Die wenigen Sätze, die die Liturgie-Konstitution

---

[4] Ebd.

[5] Constitutio De Sacra Liturgia, Art. 7.

[6] Constitutio De Sacra Liturgia, Art. 10: „Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat."

[7] Constitutio De Sacra Liturgia, Art. 13: „. . . sacrae Liturgiae congruant, ab ea quodammodo deriventur, ad eam populum manuducant, utpote quae natura sua iisdem longe antecellat."

darüber enthält, zeigen jedoch zur Genüge, daß die Bedeutung der persönlichen Frömmigkeit für den liturgischen Vollzug von den Konzilsvätern durchaus gesehen und gebührend, wenn auch – dem Anliegen der Beratungen entsprechend – kurz, gewürdigt worden ist. In Artikel 9 hebt die Konstitution hervor, daß sich in der heiligen Liturgie nicht das ganze Tun der Kirche erschöpfe, denn ehe die Menschen zur Liturgie hinzutreten können, müssen sie zu Glaube und Bekehrung gerufen werden. „Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Doch wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt sind?" (Röm 10, 14–15). Im Artikel 11 wird betont, daß durch die Liturgie, vor allem durch die Eucharistie, die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes nur bewirkt werden können, wenn die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzutreten. Das ist dann der Fall, wenn das Herz der Gläubigen mit der Stimme, das heißt mit dem äußeren Vollzug, zusammenklingt und wenn sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen. Der für das Verhältnis von liturgischer und privater Frömmigkeit sehr bedeutsame Artikel 12 lautet: „Das geistliche Leben deckt sich aber nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heiligen Liturgie. Der Christ ist zwar berufen, in Gemeinschaft zu beten, doch muß er auch in sein Kämmerlein gehen und den Vater im Verborgenen anbeten (vgl. Mt 6, 6), ja ohne Unterlaß beten, wie der Apostel mahnt (vgl. 1 Thess 5, 17). Der gleiche Apostel lehrt uns, daß wir allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe tragen, auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleische (vgl. 2 Kor 4, 10–11). Deshalb flehen wir beim Opfer der Messe zum Herrn, daß er ‚die geistliche Gabe annehme und sich uns selbst zu einem ewigen Opfer' vollende[8]." Anschließend werden im Artikel 13 die individuellen oder gemeinsamen Andachtsübungen des christlichen Volkes und die gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen empfohlen, an die aber, wie wir schon ausgeführt haben, bestimmte, von der Liturgie her zu erhebende Anforderungen gestellt werden.

Das im offiziellen Konzilstext nur in Umrissen behandelte Verhältnis von Liturgie und persönlicher Frömmigkeit wird in den den Konzilsvätern vor der Abstimmung vorgelegten Emendationes der vorbereitenden Liturgiekommission mit aller wünschenswerten Klarheit dargelegt[9]. Es heißt darin: „Die allgemeine Absicht dieses Abschnittes ist es, die Lehre der Enzyklika Mediator Dei über das Verhältnis von Liturgie und geistlichem Leben des einzelnen feierlich zu bestätigen. Insbesondere trifft das zu, falls die entsprechende Frucht aus der Liturgie hervorgehen soll, für die vollkommene Möglichkeit, ja die allseitige Notwendigkeit einer Einheit – jedweder Gegensatz ist ausgeschlossen – zwischen der Teilnahme an den liturgischen Feiern und einer echten Frömmigkeit, die auch innerlich die einzelnen berührt. Es wird die Einheit des geistlichen Lebens entschieden betont und daher festgestellt: Die volle Teilnahme an der Liturgie fordert und setzt unabdingbar voraus, daß der einzelne in seiner ganzen Lebenshaltung, also selbstverständlich auch außerhalb der Liturgie, sich um die Übungen der Frömmigkeit und der christlichen Tugenden bemüht. Das Gesagte soll kundtun, daß die Empfehlung der Liturgie die intensive Pflege des geistlichen Lebens auch außerhalb der Liturgie nicht hindert, sondern im Gegenteil stärkstens fordert, und zwar mit allen üblichen, in der christlichen Tradition seit eh und je bekannten aszetischen Mitteln." Die Andachtsübungen des christlichen Volkes, „wie zum Beispiel Kreuzweg, Rosenkranz und anderes dieser Art, sind sehr zu empfehlen, wie Pius XII. in der Enzyklika

[8] Vgl. Secreta feriae II in octava Pentecostes.

[9] Für unseren Zusammenhang ist das gedruckte Exzerpt aus den Declarationes zu den Artikeln 11 bis 13 besonders aufschlußreich.

Mediator Dei ausdrücklich eingeschärft hat." Aus den Declarationes zu den Artikeln 11–13 ergibt sich zwingend, daß die Liturgie-Konstitution die Auffassung von Mediator Dei über das Verhältnis von Liturgie und persönlicher Frömmigkeit in keiner Weise schmälern, sondern sie im Gegenteil streng beobachtet wissen will.

Die summarischen Ausführungen des Konzils zu unserem Thema sind demnach zu ergänzen durch die voll und ganz in Kraft gebliebene, selbstverständlich den fortgeschrittenen und veränderten Zeitverhältnissen anzupassende Lehre von Mediator Dei über die außerliturgische Spiritualität.

Auch Pius XII. hatte den Vorrang der Liturgie betont, denn „zweifellos hat das liturgische Gebet als öffentliches Gebet der erhabenen Braut Jesu Christi eine höhere Würde als das private[10]." Damit die Gläubigen jedoch das liturgische Apostolat mit mehr Frucht auszuüben vermögen, hält es der Papst für notwendig, auf verschiedene außerliturgische Frömmigkeitsübungen hinzuweisen, vor allem auf die Betrachtung, die Selbstprüfung und Selbstzucht, die Einkehrtage und geistlichen Übungen, die Danksagung nach der Kommunion, die Besuchungen des Allerheiligsten, den sakramentalen Segen, die eucharistischen Prozessionen, die Marienverehrung, das Rosenkranzgebet, die Maiandacht, die Herz-Jesu-Andacht und den Kreuzweg[11]. Mit besonders nachdrücklichen Worten empfiehlt die Enzyklika die sakramentale Beichte und die Exerzitien[12]. Diesen vielfältigen, individuellen oder gemeinsamen Übungen der Frömmigkeit kann, so sagt das Rundschreiben, die wirksame Führung des Heiligen Geistes nicht abgehen, zielen sie doch dahin, die Herzen der Gläubigen, wenn auch je und je verschieden, auf Gott hinzulenken und auszurichten, um sie von den Sünden zu entsühnen, zum Tugendstreben anzuregen und schließlich zu heilsamem Streben nach echter und wahrer Frömmigkeit anzuspornen. Sie gewöhnen ja an das Nachdenken über die ewigen Wahrheiten und befähigen mehr und mehr zur Betrachtung der göttlichen und menschlichen Natur Christi. Da die genannten außerliturgischen Frömmigkeitsübungen in den Gläubigen das geistliche Leben nähren, leiten sie zu fruchtreicher Teilnahme an der Liturgie an und schützen vor der Gefahr, daß die liturgischen Gebete zu nichtssagenden Formeln absinken[13]. „Eine gefährliche Sache, voll Täuschung, wäre es daher, all diese Frömmigkeitsübungen dreist und unbesonnen ändern und ausschließlich auf die liturgischen Formen zurückführen zu wollen[14]."

Die außerliturgischen Frömmigkeitsübungen sind somit nach der Lehre von Mediator Dei eine wichtige, ja unerläßliche Voraussetzung eines echten und innerlichen Vollzugs der Liturgie. Ihre Abwertung und unbedachte Zurückdrängung wäre gerade im Hinblick auf eine erfolgreiche liturgische Erneuerung verhängnisvoll. Nicht minder verhängnisvoll wäre aber ihre, in Anbetracht der objektiven Höherwertigkeit der Liturgie nicht tragbare, Überbewertung. Die außerliturgischen Frömmigkeitsübungen haben nur dann ihre volle Berechtigung, wenn sie die Gläubigen zu einer lebendigen und tieferen Teilnahme an der Liturgie führen[15].

Mit aller Klarheit sagt Pius XII.: „Der Antrieb, wodurch der einzelne zu besonderen Frömmigkeitsübungen angeregt wird, muß indes unbedingt vom Vater der Lichter ausgehen, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk herniedersteigt (vgl. Jak 1, 17); ein Anzeichen dafüi ist gewiß der wirksame Einfluß, mit dem diese Übungen dazu beitragen können, daß die Gottesverehrung immer mehr geschätzt und entfaltet wird, daß die Gläubigen mit innigerem Ver-

[10] Mediator Dei, Nr. 37.
[11] Vgl. Mediator Dei, Nr. 121–124; 127–135; 172; 174; 180.
[12] Vgl. Mediator Dei, Nr. 175–178.
[13] Vgl. Mediator Dei, Nr. 173.
[14] Mediator Dei, Nr. 182.
[15] Vgl. Mediator Dei, Nr. 131; 173; 176; 181.

langen zu entsprechender Teilnahme am Sakramentenempfang, zu schuldig dienstbereiter und ehrfurchtsvoller Behandlung der heiligen Dinge sich gedrängt fühlen. Wenn sie jedoch den Grundsätzen und Vorschriften des göttlichen Kultes Hindernisse bereiten oder ihnen hemmend im Wege stehen, so ist ohne Zweifel anzunehmen, daß sie nicht mit rechter Absicht und klugem Eifer angeordnet und durchgeführt werden[16]." Es ist daher vonnöten, daß Geist und Gesetz der heiligen Liturgie die außerliturgischen Frömmigkeitsübungen in gesunder Weise durchdringen, damit nichts Unpassendes, der Würde des Gotteshauses Abträgliches, der Entfaltung des Gottesdienstes Schädliches und der echten Frömmigkeit Widersprechendes aufkommt[17]. Theoretisch ist die Lehre der Enzyklika Mediator Dei also völlig eindeutig: Die außerliturgischen Frömmigkeitsübungen sind wertvoll und darum weiterhin zu pflegen, aber sie müssen von der Liturgie her geformt, geordnet und beseelt werden, so daß sie die Mitfeier der in ihrer Stellung überragenden Liturgie vertiefen und verinnerlichen und somit das Leben aus der Liturgie befruchten.

Von der seelsorglichen Praxis her gesehen wäre es freilich Augenauswischerei zu behaupten, die von Pius XII. geforderte harmonische Wechselbeziehung von liturgischer und außerliturgischer Frömmigkeit, zwischen denen in Wahrheit gar kein Gegensatz bestehen kann[18], sei in den seit dem Erscheinen des päpstlichen Rundschreibens vergangenen Jahrzehnten erreicht worden. Auf Grund der österreichischen und deutschen Verhältnisse wäre hier zum Beispiel an die Gestaltung der Fronleichnamsprozession zu erinnern, von der oft nicht gesagt werden kann, daß sie von der Liturgie her geformt, geordnet und beseelt ist oder gar daß sie zu einer vertieften Feier der Liturgie hinführt. Sowohl im Hinblick auf die Fronleichnamsprozession, als auch im Hinblick auf andere Äußerungen außerliturgischer Frömmigkeit, wir nennen den Rosenkranz, ist es nach unseren Darlegungen nicht berechtigt, sich für die derzeitige, vielfach liturgiefremde Gestaltung auf Mediator Dei stützen zu wollen. Andererseits dürfte es ein allzu billiges Verfahren sein, etwa die Fronleichnamsprozession, den Rosenkranz und dergleichen von heute auf morgen abzuschaffen und in den Hohlraum strengliturgische Handlungen hineinpressen zu wollen. In den Declarationes der vorbereitenden Liturgiekommission wird zu dem ganzen Fragepunkt mit folgenden, wohlüberlegten und ausgewogenen Worten Stellung genommen: „Da die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer Einheit zwischen Liturgie und außerliturgischen Andachtsübungen vorauszusetzen ist, muß in der Praxis ihr harmonischer Zusammenklang erreicht werden. Die Gläubigen müssen von daher über den Vorrang des liturgischen Gebetes und des liturgischen Jahres gegenüber den anderen Frömmigkeitsformen belehrt werden[19]. Offenkundig ist nämlich eine praktische Ordnung der Frömmigkeit der Gläubigen, die das liturgische Jahr nicht berücksichtigt oder ihm sogar direkt widerstreitet, wie es zum Beispiel der Fall ist, wenn gewisse Heiligenfeste mit den Hochfesten des liturgischen Jahres zusammenfallen (etwa eine Prozession zu Ehren des heiligen Antonius und das Pfingstfest) oder wenn Triduen und neuntägige Andachten liturgische Zeiten, auch die wesentlichsten, so überlagern, daß das Heilsgedächtnis dieser Zeiten nicht mehr ins Bewußtsein treten kann. Gewiß wäre es seelsorglich völlig unangebracht, diese Formen der Frömmigkeit zu zerstören, so daß einzig und allein für die Feier der Liturgie Raum bliebe. Die Seelsorger müssen aber mit aller Kraft dahin wirken, daß sie die Gläubigen über die Art und Weise unterrichten, wie sie in erster Linie das liturgische Leben der Kirche vor allen übrigen Frömmigkeitsformen pflegen können, ja dieses seelsorgliche Bemühen

[16] Mediator Dei, Nr. 179.
[17] Vgl. Mediator Dei, Nr. 182.
[18] Vgl. Mediator Dei, Nr. 171.
[19] Vgl. Decr. gen. SCR quo lit. hebd. s. Ordo instauratur vom 16. 11. 1955; AAS 47 (1955), 847.

muß noch weiter gehen, indem es aus der Denkhaltung der Gläubigen alles beseitigt, was in den Andachtsübungen den Beigeschmack eines gewissen Aberglaubens haben könnte, wie zum Beispiel die Zahl der bei Bittandachten einzuhaltenden Tage oder die Form der dabei verwendeten Gebete. Das alles bereitet erfahrungsgemäß bei vielen nicht geringe Schwierigkeiten."

Es wäre ein in seiner Tragweite nicht abzusehendes Mißverständnis, wollte man die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums dahin verstehen, daß sie der persönlichen Frömmigkeit keinen besonderen Wert beimesse und fürderhin alles seelsorgliche Bemühen auf die Pflege der Liturgie gerichtet wissen möchte. Das II. Vatikanische Konzil vertritt, wie die Kirche seit eh und je, die gesunde Lehre vom Gesamtzusammenhang des christlichen Gebetslebens. Soll die Feier der Liturgie nicht unlebendig werden und in Äußerlichkeiten erstarren, dann muß der einzelne sein eigenes, aus der Mitte seiner Person kommendes religiöses Leben führen. Gewiß hat die Gemeinschaftsfrömmigkeit der Kirche von Natur aus den Vorrang, aber sie kann nur Wirklichkeit werden, wenn sie durch das Innerste des einzelnen Gliedes der Kirche hindurchgeht. Ohne die Gottbegegnung des einzelnen gibt es keinen echten liturgischen Vollzug, sondern nur einen unpersönlichen Vorgang, der letztlich tönendes Erz und klingende Schelle ist oder wird. Die Gottbegegnung des einzelnen ist jedoch nur möglich auf dem Weg über den Bruder. Es gibt keine Liebesverbindung mit Gott ohne Liebesverbindung mit dem von Gott in Liebe geschaffenen und durch die Heilstat Christi erlösten Mitmenschen. In dem Buch „Die Zukunft der liturgischen Erneuerung[20]" haben wir seinerzeit eindringlich auf diesen für das Verhältnis von liturgischer und persönlicher Frömmigkeit und damit für das Gelingen der gesamten liturgischen Erneuerung entscheidenden Zusammenhang hingewiesen.

In genau dem gleichen Sinn äußerten sich führende Konzilsväter. Der Wiener Kardinal, Franz König, schrieb: „Der Kult Gottes, der die innere Sinnrichtung der Liturgie ausmacht, ist zweifellos das Erste und Höchste, was der Mensch seinem Schöpfer und Erlöser zu leisten hat, aber nicht das einzige. Der Christ findet Gott nur über den Weg des Bruders. Ihm ist die Welt in allen ihren Bereichen aufgegeben, die er konsekrieren und durch Christus zu Gott zurückbringen muß. Gewiß geschieht diese Weihe der Welt (consecratio mundi) zuerst und grundsätzlich in der Liturgie, aber für die konkrete Durchführung in der Familie, in den verschiedenen Berufen und in der menschlichen Gesellschaft enthält die Liturgie für unsere differenzierten Verhältnisse zu wenig Weisungen . . . Die Liturgie wirkt zunächst nur auf den gläubigen Menschen; der Ungläubige oder Abseitsstehende hat zu ihrem Verständnis noch einen langen Weg zu gehen. Das fordert eine weit ausholende apostolische und wissenschaftliche Vorarbeit. Es wäre daher sicher gegen den Sinn der Kirche, die nicht nur die Liturgie in neues Licht gerückt hat, sondern ebenso die Christen zur Katholischen Aktion, zur Wiederverchristlichung der säkularisierten Welt aufgerufen hat, wenn man jetzt mit Berufung auf die liturgische Konstitution glaubte, dieser notwendigen Apostolatsarbeit weniger Gewicht beimessen zu müssen. Wenn wir über der Pflege der Liturgie den Bruder verlieren würden, hätten wir uns auch am anderen Zweck der Liturgie verfehlt, der das Heil der Menschen ist[21]." Der Münchener Kardinal, Julius Döpfner, sagte in einer Predigt vor dem Zentralrat der deutschen Caritas: „Gott nimmt unser Opfer nicht an, wenn wir uns nicht zuvor versöhnen. Also bereits auf unserem Gang zum Altar werden wir auf unsere Gesinnung der Liebe geprüft, werden gefragt, ob unser Herz dem Bruder gegenüber geordnet ist. Unsere Teilnahme an der Eucharistie

[20] W. Dürig, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung. Zur liturgietheologischen und pastoralliturgischen Bedeutung der Liebe. Mainz, Grünewald-Verlag 1962.

[21] Fr. König, Liturgiereform des Vatikanischen Konzils und persönliche Frömmigkeit, in: Der große Entschluß. Juni 1964, Jg. 19, S. 391.

mag noch so liturgiegerecht sein, unsere Frömmigkeit im persönlichen, bewußten Vollzug mag noch so innig sein, unsere Gabe wird nicht angenommen oder wir können, neutestamentlich gesagt, nicht in das Opfer Christi eingehen, wenn wir nicht zuvor das Unrecht am Bruder, also die Lieblosigkeit, aus uns entfernen ... Unsere Zeit ist eine Zeit gesegneter liturgischer Erneuerung. Und Ihr wißt, wie sehr mir in unserem Bistum die tätige, fromme Mitfeier der Liturgie am Herzen liegt. Darum möchte ich Euch voll Freude und voll Dank vor unserem Herrn gestehen, wie froh ich darüber bin, daß gerade in diesem Jahr die Karwoche und das Osterfest in vielen Gemeinden mit erneuertem Eifer und in rechter Teilnahme gefeiert wurden. Aber Kult und Liebe, Liturgie und Caritas gehören unauflöslich zusammen. Sonst wird das liturgische Bemühen zum Leerlauf, schon der Vollzug der Liturgie selbst ist ohne diese Hinordnung zur Caritas unvollständig, und die Liturgie bleibt ohne Frucht für unser Leben in einer Welt, die so kalt ist und geradezu nach herzlicher, tätiger Liebe schreit[22]."

Die Liturgie ist nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils wichtigste Lebensfunktion des ganzen Organismus der Kirche. Als solche setzt sie lebendige Glieder voraus, das heißt Glieder, die gewillt sind, als dienende und miterlösende Organe des fortwirkenden Christus die Liebe Christi zu verwirklichen. Die Liturgiefeier im Geiste und in der Wahrheit setzt die Gemeinschaft derer voraus, die sich in Christus oder die Christus ineinander lieben. Wenn sich die in Christus geschenkte mystisch-sakramentale Gemeinschaft nicht täglich und stündlich durch das einzelne Glied des Herrenleibes verwirklicht, dann ist die These von der missionarischen Kraft der Liturgie in akuter Gefahr zum abgegriffenen Slogan zu werden.

Das Maß unserer Bruderliebe bestimmt das Maß unserer Teilhabe am Leben Christi, des Hauptes, und am Leben des Leibes, der Kirche. Das Maß unserer Teilhabe am Leben des einen Christus bestimmt das Maß sowohl unserer Teilhabe als auch unserer lebendigen und tätigen Teilnahme an der wichtigsten Lebensfunktion und höchsten Lebensbetätigung des Organismus der Kirche, an der Liturgie, durch die einerseits Gott die Kirche im Heiligen Geist durch Christus heiligt und durch die andererseits die Kirche im Heiligen Geist durch Christus, ihr Haupt, den Vater verherrlicht und den an Christus Glaubenden das Heil vermittelt.

JOSEF RIEF

Das Fasten in christlicher Sicht

In einer Zeit, in der das dem katholischen Christen von der Kirche auferlegte Fastengebot kaum noch einen nennenswerten Verzicht fordert[1], erscheint es abwegig, über das Fasten große Erwägungen anzustellen. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht ohne weiteres zurückdrehen[2]. Anderseits wäre es naiv, wollte man

[22] J. Döpfner, Eucharistia der Caritas, in: Caritasdienst. Mitteilungen des katholischen Caritasverbandes der Erzdiözese München und Freising 16 (1963), H. 5, S. 40 f.

[1] Vgl. das Indultum der Sacra Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis vom 19. 12. 1941, in: AAS 33, 1941, 516–517; das Indultum circa abstinentiam et ieiunium der Sacra Congregatio Concilii vom 22. 1. 1946, in: AAS 38, 1946, 27; das Decretum de abstinentiae et ieiunii lege observanda der Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali vom 28. 1. 1949, in: AAS 41, 1949, 31–32; das Decretum de abstinentiae et ieiunii lege observanda der Sacra Congregatio Concilii vom 28. 1. 1949, in: AAS 41, 1949, 32–33.

[2] Vgl. F. Bammel, Art. Fasten I, in RGG 3. II 881: „Der Fastenbrauch ... hat fast überall drei charakteristische Merkmale: feststehende Fastenzeiten, konstante Intentionen bzw. Funktionen, die das Fasten positiv werten, und auf hochreligiöser Stufe die Tendenz einer Relativierung und Eliminierung der Fastensitte."

dem jeweils Neuen als einer über alle Kritik erhabenen Größe blind vertrauen. So verdient auch die gegenwärtige Fastenpraxis kritisch betrachtet zu werden, damit über dem Neuen das Gültige und Verbindliche, das im Überkommenen gelebt hat, für die Gegenwart erhalten bzw. in ihr zu neuem Leben erweckt werde.

I. *Der biblische Befund*

Der Mensch des Alten Testamentes kennt die Übung des Fastens und bejaht sie. In dieser Hinsicht bewegt er sich, jedenfalls äußerlich betrachtet, ganz und gar im Rahmen des religiösen Brauchtums seiner Zeit und seiner Umgebung. Es ist übrigens nicht zu bestreiten, daß sich im Raum der alttestamentlichen Fastenpraxis auch das Wirksamwerden heidnischer Motive feststellen läßt, wenigstens insofern, als die Anlässe für das Fasten etwa bei den Ägyptern, Griechen und Römern im Alten Testament teilweise ihre Entsprechung haben. Auf beiden Seiten kennt man das Fasten bei Todesfällen, das Fasten als Vorbereitung für die „Begegnung" mit der Gottheit und endlich das Fasten als Versuch der „Einflußnahme" auf die Unsterblichen[3]. Aber es kann nicht übersehen werden, daß die Motive, von denen die Übung des Fastens im Alten Testament bestimmt ist, durch die Eigenart des Jahwe-Glaubens von der heidnischen Motivwelt verschieden sind und eigentlich nicht in einem Atemzug mit ihr genannt werden können. Das Fasten bei Todesfällen mag durchaus der Furcht vor den Dämonen entsprungen sein[4], beim Israeliten und Juden steht fraglos das Gefühl der Trauer im Vordergrund, und dieses kann jederzeit durch eine geläuterte Religiosität vertieft und aufgefüllt werden. Stärker als beim Fasten aus Anlaß eines Todesfalles zeigt sich die umgestaltende Kraft des Jahwe-Glaubens bei der Motivierung jenes Fastens, das auf die „Begegnung" mit der Gottheit vorbereiten will und die „Einflußnahme" auf sie bezweckt. Sucht nämlich der heidnische Myste durch Enthaltung von Speise und Trank die Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen, so dient etwa das vierzigtägige Fasten des Moses auf dem Sinai (Ex 34, 28; Dt 9, 9) der Vorbereitung auf den Offenbarungsempfang, und ist für den heidnischen Zauberer das Fasten die Vorbedingung für das Gelingen der magischen Künste, so bezweckt die „Einflußnahme" auf Jahwe, die der fastende Israelit vor Augen hat, die Besänftigung des zürnenden Gottes, die Befreiung von quälender Sorge und die Abwendung eines Unheils, das bereits hereingebrochen ist oder unmittelbar bevorsteht (2 Sam 12, 16 ff.; 3 Kön 21, 27; Ps 35, 13; Jer 36, 6. 9; Jon 3, 5 ff.). Dabei wird aber die Wirkung, die man sich im Alten Testament vom Fasten erwartet, nicht verstanden als Folge einer Einflußnahme auf Jahwe, sondern als Antwort Jahwes auf die Bitten dessen, der durch das Fasten seine Sinnesänderung unter Beweis gestellt hat. Das Fasten ist Ausdruck reumütiger Gesinnung und Mittel zu ihr. Darum ist das alttestamentliche Fasten immer nur ein die religiösen Handlungen (des Gebetes, des Opfers, der Reue) begleitendes oder vorbereitendes Tun. „Fasten ist Gebet, das sich alles von Gott erwartet[5]." Es darf sich deswegen alles von Gott erwarten, weil der Fastende seine Seele vor Gott gedemütigt hat[6].

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß der Mensch des Alten Testamentes bei seinem Fasten dem eigentlichen Sinn dessen, was er aus privater Initiative oder auf kultische Anordnung hin getan hat, nicht immer gerecht geworden ist. Die Gefahr der

---

[3] Vgl. J. Behm, Art. νῆστις, in: ThWBNT IV 928, 20–35 und 927, 7 bis 928, 4.

[4] Vgl. ebd. IV, 927, 19–21: „Solange die Seele des Verstorbenen noch nahe ist, droht beim Essen und Trinken die Gefahr dämonischer Infektion." Dazu R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern. Gießen 1929, 25: „Es ist . . . die Furcht vor der Schadenwirkung der Totengeister, die die Bewohner des Trauerhauses abhält, Nahrung zu sich zu nehmen."

[5] J. Gamberoni, Art. Fasten, in: Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von J. B. Bauer. Graz-Wien-Köln ². 1962, I, 335.

[6] Vgl. ebd. I, 334; dazu J. Behm, a. a. O., IV., 928, 15.

Verselbständigung und Verdinglichung, von der jede religiöse Übung und Einrichtung bedroht ist, hat sich gerade in der alttestamentlichen Fastenpraxis verhängnisvoll ausgewirkt. Vor allem im nachexilischen und rabbinischen Judentum ist die Übung und Wertschätzung des Fastens so sehr gesteigert worden, daß man schließlich um des Fastens willen gefastet hat. Man wollte durch das Fasten auch den Fortfall des Opferkultes ersetzen. Bestimmend war dabei die Vorstellung, daß Gott die Leistung als solche anerkennt und belohnt. Während die kritischen Stimmen, die sich in der Spätzeit gegen diese Veräußerlichung der Fastenübung richteten, sehr spärlich zutage treten[7], sind die Propheten nicht müde geworden, gegen das landläufig betriebene Fasten ihre Stimme zu erheben. Jeremias verkündete den Spruch Jahwes: „Wenn *sie* fasten, höre ich nicht auf ihr Flehen" (14, 12). Und Isaias stellte im Auftrag des Herrn die Frage: „Ist denn so ein Fasten, wie ich es liebe, ein Tag, an dem sich der Mensch kasteit? Wenn man beugt, wie die Binse sein Haupt und in Sack und Asche sich bettet? Nennst du das ein Fasten und einen Tag, der Jahwe gefällt? Ist nicht vielmehr dies ein Fasten, wie ich es liebe: Ungerechte Fesseln lösen, Knoten des Joches aufmachen, Bedrückte frei entlassen und jedes Joch zerbrechen? Besteht es nicht darin, dein Brot dem Hungrigen zu brechen und arme Obdachlose ins Haus zu lassen? Wenn du einen Nackten siehst, daß du ihn kleidest, dich nicht dem, der deines Blutes ist, entziehst? Dann bricht dein Licht wie Morgenrot hervor und deine Heilung schreitet schnell voran" (58, 5–8). Hatte der Jahwe-Glaube bereits die in der ganzen Antike verbreitete Fastenpraxis einer Kritik unterzogen, und zwar insofern, als er alle magischen Vorstellungen verurteilte, so gingen die Propheten noch einen Schritt weiter, indem sie verkündeten, daß sich die Lauterkeit gläubiger und reumütiger Gesinnung besser als in der Enthaltung von Speise und Trank in den Werken der Barmherzigkeit kundtun könne. Das Neue, das sich hier ankündigt, wird noch deutlicher sichtbar bei Zacharias (7, 1–8, 23), wenn er das bisherige Fasten, weil nicht auf Gott bezogen, für wertlos erklärt, und wenn er die an ihn gerichtete Frage nach den Fastenterminen mit dem Hinweis auf die Freudentage beantwortet, an denen nicht mehr vom leiblichen Fasten, sondern von der Verwirklichung der Wahrheit und des Friedens die Rede sein wird[8].

Selbstverständlich wird man angesichts der Verflochtenheit des Fastens mit dem Phänomen der Religion überhaupt und mit der alttestamentlichen Frömmigkeit im besonderen nicht erwarten dürfen, daß die Enthaltung von Speise und Trank als religiöse Übung durch die alttestamentliche Verkündigung abgeschafft wird. Gewiß! „Die Stellung, die Jesus zum Fasten einnimmt, ist neu und einzigartig[9]." Aber das Neue ist hintergründig, hintergründig wie das Geheimnis seiner Person und das Anliegen seiner Predigt. Auf beide Größen fällt von seiner Übung bzw. Einstellung zum Fasten, worüber in der Versuchungsgeschichte und Mk 2, 18 bzw. Mt 9, 14–17 und Lk 5, 33–38 berichtet wird, ein charakteristisches Licht.

Wie auch „der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern[10]" durch die Exegeten bestimmt werden mag, das vierzigtägige Fasten zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit hat mit einer aszetischen Übung nichts zu tun[11]. Die drei Synoptiker berichten übereinstimmend, daß Jesus vom Geist in die Wüste geführt wurde; Mt und Lk bemerken, daß er dort – doch wohl am Ort der Gottesnähe[12] – keine Speise zu sich genommen bzw. gefastet hat; Mk stimmt mit ihnen wieder überein

---

[7] Vgl. J. Behm, a. a. O., IV, 931, 29–31.
[8] Vgl. J. Gamberoni, a. a. O., I, 336.
[9] J. Behm, a. a. O., IV, 932, 9–10; dazu A.-J. Festugière, Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Freiburg-Basel-Wien 1963, 109.
[10] Siehe die so überschriebene Abhandlung von R. Schnackenburg, in: ThQ 132 (1952) 297–326.
[11] Vgl. J. Behm, a. a. O., IV, 932, 19–20.
[12] Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O., 307.

in der Feststellung, daß er vom Teufel versucht wurde. Ob man nun der Überzeugung ist, daß Jesus als der vom Geist Ergriffene eingeführt werden sollte, für den andere als irdische Lebensbedingungen gelten[13], oder ob man daran festhält, daß Jesu Hunger nach dem vierzigtägigen Fasten für den Satan der Anknüpfungspunkt war für jene Versuchung, in der Jesus sein Vertrauen und seinen Gehorsam dem Vater gegenüber bewährt hat[14], in beiden Fällen erscheint das Fasten Jesu als eine dem Messias vom Geist Gottes auferlegte „Notwendigkeit", in der Jesus die in seiner Person angebrochene Gottesherrschaft offenbar machen wollte. Wenn das Fasten, so gesehen, auch nicht mehr als asketisches Mittel fungiert, so ist ihm doch nicht jede Bedeutung abgesprochen: Es kann grundsätzlich zum Zeichen werden, in dem die Auseinandersetzung zwischen dem neuen Äon und dem alten sichtbar wird. Aber diese Zeichenhaftigkeit kommt dem Fasten nicht insofern zu, als es menschliche Leistung ist, sondern insofern, als es der Mensch auf göttliche Berufung hin auf sich nimmt. Mit anderen Worten: Das Fasten ist als überkommene Form der Frömmigkeit nicht geeignet, von sich aus das Neue, das im Messias angebrochen ist, zur Darstellung zu bringen[15].

Damit ist bereits die Antwort vorbereitet auf die Frage nach dem Anliegen dessen, was Jesus in seiner Predigt über das Fasten gesagt hat. Sie kann so formuliert werden: 1. Die Fastenfrage hört auf, für Jesus eine Prinzipienfrage im Sinne des rabbinischen Judentums zu sein. Es gibt denn auch in den Quellen keinen Anhaltspunkt dafür, daß Jesus während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit gefastet hat. Mt 6, 16 ff. freilich „setzt er voraus, daß freiwilliges Fasten als eine der üblichen Formen der Frömmigkeitsübung ... weiterhin in Frage kommt[16]". Wer es aber zu einer Prinzipienfrage zu erheben versucht, muß sich sagen lassen, daß Fasten in Gegenwart des Bräutigams widersinnig wäre[17]. 2. Die Fastenpraxis hört auf, eine gesetzlich geregelte und regulierbare Angelegenheit zu sein. Sie ist ihrem Motiv und ihrer Gestalt nach in die Privatsphäre[18] verwiesen (vgl. Mt 6, 16–18). 3. Fasten kann im neuen Äon nur „Zeichen und Sinnbild der Umkehr zu Gott[19]" sein. Ihre Signatur ist die Freude. Sie entspringt dem Wissen, daß der Vater, der ins Verborgene schaut, dem lauteren Tun sich nicht verschließt (vgl. Mt 6, 18).

Durch diese Stellungnahme Jesu ist der Weg frei für eine Neugestaltung der Fastenpraxis im christlichen Raum. Das ist genau die Situation, die sich in der Apg und in der neutestamentlichen Briefliteratur abzeichnet. Wird einerseits der Brauch beibehalten, das Gebet durch Fasten zu bekräftigen (vgl. Apg 13, 3 und 14, 23), so finden sich doch nirgends Einzelanweisungen über das Fasten[20]. Die Behauptung, daß dem Neuen Testament das asketische Bemühen fremd sei, ist damit nicht ausgesprochen. Es gibt die Askese, aber sie wird nicht gesucht[21], und sie ergeht sich

[13] Vgl. J. Behm, a. a. O., IV, 932, 20–22.

[14] Vgl. R. Schnackenburg, a. a. O., 315. Man kann nicht sagen, daß das vierzigtägige Fasten Jesu nur zur Motivierung seines Hungers diene (vgl. dazu H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Heft 192. Tübingen 1949, 21, Anm. 71).

[15] Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus. Regensburg [3]. 1954, 68.

[16] J. Behm, a. a. O., IV, 932, 26–28; vgl. dazu R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]. 1958, 16.

[17] Vgl. Mk 2, 19; dazu J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen [5]. 1958, 44, Anm. 2 und 100.

[18] Vgl. Mt 6, 16–18. Vgl. dazu, was H. v. Campenhausen (a. a. O., 29) im Anschluß an Mt 19, 10–12 über die geschlechtliche Askese bemerkt: „Hier sind natürlich manche Formen des Übergangs denkbar, aber in unserem Worte selbst weist nichts auf die äußeren Umstände oder Aufgaben hin; es scheint den einzelnen Menschen und seinen freien Entschluß rein als solchen im Auge zu haben."

[19] J. Behm, a. a. O., IV, 932, 30–933, 1.

[20] Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (Handbuch der Moraltheologie. Band 6). München [2]. 1962, 170.

[21] Vgl. 2 Kor 6, 5 und 11, 27, wo Paulus von νηστεῖαι spricht; gemeint sind „Entbehrungen, denen er in seinem Beruf ausgesetzt war" (H. v. Campenhausen, a. a. O., 23, Anm. 85).

nicht in der akkuraten Befolgung eines Systems einzelner Regeln; sie ist vielmehr bestimmt durch die Idee der Christusnachfolge, durch die Notwendigkeit, dem Sein in Christus Ausdruck zu verleihen, und durch die eschatologische Erwartung. Weil durch diese Motive der Horizont der innerweltlichen Werte gesprengt wird, erscheint ein asketisches Bemühen, das sich auf einzelne Übungen von der Art des Fastens etwa konzentriert, von vornherein unzureichend. In den Begriffen des Wachsamseins[22], des paulinischen „Haben als hätte man nicht[23]" und des Nüchternseins[24] ist die Art der Askese, die vom Christen gefordert ist, zutreffender namhaft gemacht. Die in diesen Begriffen mitgegebene Aufforderung zur Askese ist zwar so weit, daß sie die Übung des Fastens nicht ausschließt, zugleich läßt sie aber auch erkennen, daß das Fasten die Sonderstellung, die ihm in der alttestamentlichen Religion zukam, in der Verkündigung des Neuen Testamentes nicht wieder erlangt hat und gar nicht erlangen konnte. Das Christentum ist keine aszetische Bewegung[25].

II. *Die Kritik an der Fastenpraxis in christlicher Zeit*

„. . . zeigt das neue Testament von Jesus zu Paulus und über Paulus hinaus eine zunehmende Schärfe in der Ablehnung jeder Form der Nahrungsaskese, die religiös wesentlich genommen, das heißt als Heils- oder Reinigungsmittel des Christen empfohlen oder gar geboten wird[26]", so setzt bereits verhältnismäßig früh eine rückläufige Bewegung ein, die mit dem Hinweis auf a) die nachträgliche Einfügung des Fastenmotivs in neutestamentliche Stellen[27], b) die Ausbildung einer kirchlich geregelten Fastenpraxis seit dem 3. Jahrhundert[28], c) die Fastenpraxis der Mönche[29] und d) die Verordnung des Fastens als Bußauflage in den Canones der Bußbücher[30] charakterisiert werden kann. Aber nicht auf die vor allem auch unter dem Einfluß außerchristlicher Elemente sich herausbildende Fastenpraxis im Raum der Kirche soll hier Bezug genommen werden, sondern auf die kritische Haltung, mit der man der Enthaltung von Speise und Trank als religiöser Übung immer wieder gegenüberstand.

1. Diese kritische Haltung zeigt sich einmal in der Tendenz, das christliche Fasten nicht als Weiterführung der alttestamentlichen Fastenpraxis zu verstehen.

Zwar wird die Übung, an zwei Tagen in der Woche zu fasten, aus dem Judentum übernommen, aber im Gegensatz zu ihm auf Mittwoch und Freitag verlegt. Man ist sich bewußt, daß die Enthaltung von Speise, die der Christ übt, gegenüber alttestamentlichen Gepflogenheiten und Festlegungen etwas Neues darstellt. Darum werden als Fastentermine jene Tage gewählt, die mit dem Leben und Sterben Christi in Beziehung gebracht werden können bzw. den großen Herrenfesten vorausgehen[31]. Zur Zeit Tertullians wird an dem Versuch der Montanisten, über

---

[22] Vgl. E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes. Düsseldorf 1962, 215–234.
[23] Vgl. 1 Kor 7, 29–31; dazu W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Gütersloh 1961, 23.
[24] Vgl. O. Bauernfeind, Art. νήφω, in: ThWBNT IV, 938, 20–32.
[25] Vgl. H. v. Campenhausen, a. a. O., 20.
[26] Ebd. 24 f.
[27] Vgl. K. Th. Schäfer, Art. Fasten III, in LThK ². IV, 34.
[28] Vgl. Pruner, Art. Fasten, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon ². IV, 1243–1251; H. Stratmann, Art. Askese II, in: RAC I, 759 ff.; F. Schmidt-Clausing, Art. Fasten II, in: RGG ³. II, 879 und P. Mühlenbrock, Art. Fasten V, in LThK ². IV, 35 f.
[29] Vgl. Th. Pichler, Das Fasten bei Basileius dem Großen und im antiken Heidentum. Innsbruck 1955. A.-J. Festugière, a. a. O., 91–120.
[30] Vgl. etwa F. W. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Graz 1958, 300–348, bes. Canon 1, S. 303.
[31] Vgl. Schmidt-Clausing, a. a. O., II, 883.

das allgemein übliche Fasten am Karfreitag und Karsamstag hinauszugehen und die außerdem noch praktizierte Enthaltung von Speise und Trank (etwa an Stationstagen) nicht mehr wie bisher dem Belieben des einzelnen zu überlassen, heftige Kritik geübt[32]. Ausdrücklich betont man: Die alten Einrichtungen des Gesetzes und der Propheten sind abgeschafft[33].

Selbst zur Zeit der Bußbücher, die ohne den nachhaltigen Einfluß des Alten Testamentes auf die kirchliche Disziplin des Frühmittelalters überhaupt nicht denkbar sind[34], ist die alttestamentlich-jüdische Fastenpraxis nicht schlechthin kritiklos übernommen worden. Sosehr die Bußcanones auch den Eindruck erwecken, als sei die Enthaltung von Speise und Trank zur alles beherrschenden Bußübung aufgerückt, so wenig wird das Wesen der Buße im Fasten selbst erblickt. Im Confessionale Pseudo-Egberti etwa erscheint das Fasten unter den Mitteln, denen sündentilgende Kraft zugeschrieben wird, erst an sechster Stelle[35]. Überdies wird dem Priester, der Fasten als Buße verhängt, zur Auflage gemacht, daß er die in den Bußcanones für eine bestimmte Sünde vorgesehene Fastenübung den Personen und Umständen entsprechend abwandle[36], daß er das Fasten nach Möglichkeit mit dem Pönitenten mitvollziehe und auf diese Weise dem Vorwurf des Evangeliums begegne, er lege anderen Lasten auf, die er selbst mit keinem Finger anrühre[37]. Der Gedanke, daß Buße auch dingliche Leistung sein müsse, mag in den Bußbüchern trotzdem noch über Gebühr hervortreten, immerhin aber lassen diese in ihren grundsätzlichen Darlegungen zur Praxis des Fastens die Sorge erkennen, man könnte in alttestamentliche Vorstellungen zurückfallen, indem man entweder am Buchstaben festhält und den Geist tötet oder Gesetze erfüllen läßt und gegen die christliche Nächstenliebe fehlt. Damit ist aber auch das Fasten als dingliche Leistung jener grundsätzlichen Kritik ausgesetzt, die sich, wenn auch nur zaghaft, zugleich mit dem „Vorbild" der um die Wette fastenden Mönche[38] ins frühe Mittelalter herein weiterverpflanzt hat. Denn selbst bei den Mönchen war diese Kritik nie ganz verstummt[39].

Thomas von Aquin greift die Frage nach der Verwandtschaft des christlichen Fastens und jenem, das im Alten Testament gesetzlich vorgeschrieben war, erneut auf. Das Wissen um die biblisch-neutestamentliche Lehre über das Fasten stellt ihn vor das Problem, ob es „sinnvoll" sei, „in der Kirche die Fasten in bestimmten Monaten, die man Quatember nennt, zu beobachten[40]", nachdem solches im Gesetz des Alten Testamentes geboten worden sei, dessen Vorschriften über gottes-

---

[32] Vgl. Tertullian, De ieiuniis 2 (PL 2, 1006A–1008B).

[33] Vgl. ebd. 2 (PL 2, 1007A).

[34] Vgl. R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters. Bonner historische Forschungen. Band 23. Bonn 1964.

[35] Vgl. F. W. Wasserschleben, a. a. O., 304: Prima remissio est peccatorum baptismus; secunda est amor Dei; tertia est desiderium eleemosynarum; quarta est effusio lacrymarum in vera poenitentia; quinta est confessio peccatorum; sexta est afflictio cordis et corporis laboribus et ieiuniis; ..."

[36] Vgl. ebd. 303: Convenit cuilibet sacerdoti, quum ieiunium hominibus iniungit, ut sciat qualis homo sit validus an invalidus, dives an pauper, quam iuvenis sit, vel quam senex, utrum ordinatus sit an laicus, et qualem poenitentiam habeat, et utrum coelebs sit an uxoratus. Erga omnes homines discrimine opus est, etsi similia crimina committant; potentes severius iudicandi sunt, quam humiles, iuxta sententiam canonis."

[37] Vgl. ebd. 349: „Quotiescunque Christiani ad poenitentiam accedunt, ieiunia eis imponimus et nos communicare cum illis debemus ieiunando unam aut duas septimanas aut quantum possumus, ut non dicatur nobis, quod sacerdotibus Judeorum dictum est a Domino Salvatore: Vae vobis legis peritis, qui adgravatis homines et imponitis super humeros eorum onera gravia, ipsi autem uno digito vestro non tangitis sarcinas ipsas."

[38] Vgl. A.-J. Festugière, a. a. O., 117.

[39] Vgl. ebd. 112 und 117 ff. Dazu auch U. Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen 1964, 117.

[40] STh II, II q. 147 a. 5 ad 2.

dienstliche Handlungen ja doch keine Gültigkeit mehr beanspruchen könnten. Seine Antwort lautet so: „Die Kirche beobachtet die Quatemberfasten weder völlig zu denselben Zeiten wie die Juden noch auch aus demselben Grunde[41]."

2. Die kritische Einstellung der Kirche gegenüber ihrer Fastenpraxis zeigt sich sodann in den Stellungnahmen, mit denen sie jede gnostische und manichäisch-dualistische Motivierung der Enthaltung von Speise und Trank zu verurteilen und zu eliminieren gesucht hat.

Diese Behauptung sagt nicht, daß es in der Kirche keine gnostischen und manichäisch-dualistischen Unterströmungen gegeben habe; sie besagt nur, daß man sich dieser Gefahr bewußt gewesen ist, und zwar gerade auch im Blick auf die Fastenpraxis. Schon in Kol 2, 18–23 und 1 Tim 4, 3 wird „eine im Zusammenhang mit gnostischem Engelsdienst und mystischen Erlebnissen stehende Kasteiung des Leibes durch Nahrungsaskese abgelehnt[42]". Sowohl nach dem Zeugnis des Irenäus[43] wie auch nach den Aufzeichnungen des Eusebius[44] hat die Großkirche den Enkratismus marcionitischer Prägung und jenen des Tatian energisch zurückgewiesen. H. Stratmann betont, daß selbst dort, wo sich die Großkirche des Einflusses außerchristlicher Motive auf ihre Fastenpraxis nicht mehr habe erwehren können, eine „Kluft im Grundsätzlichen[45]" zwischen ihrer Auffassung und jener des Manichäismus etwa geblieben sei. Hieronymus, der die Notwendigkeit asketischer Übungen gewiß sehr unterstrichen hat, meldet grundsätzliche Bedenken an gegen den Dualismus der Gnostiker, qui abstinentiam indicunt ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris[46]. Auf die gleiche Gefahr hinweisend, erklärt Augustinus in dem freilich nicht durchwegs als echt anerkannten Sermo de utilitate ieiunii: „Glaubet . . . nicht, Geliebte, daß das Fleisch der Feind des Geistes sei, als ob es zwei Schöpfer gäbe, einen des Fleisches und einen anderen des Geistes[47]." Dieser Gedanke wird von den Frühschriften bis hinein in die Alterswerke konstant durchgehalten[48]. Das Unionskonzil von Florenz (1438–1445) hat schließlich in das Decretum pro Jacobitis, um sich von jüdischen und manichäischen Anschauungen zu distanzieren, den Satz aufgenommen: Nullam itaque cibi naturam condemnandam esse denuntiat (sc. Ecclesia), quam societas admittit humana[49], zugleich aber auch auf die Notwendigkeit der Enthaltung von Speise und Trank aus anderen Motiven hingewiesen[50].

Selbstverständlich können diese Einzelzeugnisse nur dann als gewichtiger Ausdruck kritischer Haltung gegenüber der in der Kirche üblichen Fastenpraxis gewertet werden, wenn auch die positive Begründung der Nahrungsaskese eine Auseinandersetzung mit außerchristlichen Vorstellungen darstellt. Es läßt sich zeigen, daß das tatsächlich der Fall ist, auch wenn Argumentationen auftauchen sollten, die nicht zu allen Zeiten kritiklos hingenommen werden können.

---

[41] Ebd.
[42] H. Stratmann, a. a. O., I, 760.
[43] Vgl. Adv. haereses I, 28, 1 (PG 7, 686 A–687 A).
[44] Vgl. Hist. eccl. IV, 29 (PG 20, 399 B).
[45] A. a. O., I, 764.
[46] Adv. Jovinianum II, 16 (PL 23, 323 C).
[47] 4, 4 (PL 40, 709).
[48] Vgl. R. Arbesmann in der Einführung zu: Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens. Übertragen und erläutert von R. Arbesmann (Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften). Würzburg 1958, XIX–XXXV.
[49] Denz. [32]. 1350.
[50] Vgl. ebd.

3. Die positive Begründung der Fastenpraxis durch das Christentum bemüht sich unter anderem[51] *vor allem um den Nachweis, daß die zeitweilige Enthaltung von Speise und Trank allen Menschen als Verpflichtung auferlegt ist.*

Basilius bemerkt: Das Fasten „ist so alt wie die Menschheit"[52]. Er verweist auf das göttliche Gebot, das Adam und Eva im Paradies gegeben wurde. „‚Ihr sollt nicht essen!' bedeutet ein Gesetz des Fastens und der Enthaltsamkeit. Hätte sich Adam vom Baum enthalten, so bräuchten wir jetzt das Fasten nicht[53]." Das Fasten stellt also eine durch die Sünde bedingte Notwendigkeit dar, die alle verpflichtet, weil alle in Adam gesündigt haben. Ähnliche Überlegungen hat auch Hieronymus angestellt[54]. Wie weit der Gedanke des φιλόσοφος βίος, wie er vor allem durch die Alexandriner in das christliche Denken eingeführt worden ist, die Lehre von der Mäßigkeit als einer der vier Kardinaltugenden und das stoische Tugendideal der These, wonach allen Menschen das Fasten zur Pflicht gemacht sei, Vorschub geleistet haben, kann hier nicht weiter untersucht werden. Jedenfalls haben alle diese Momente dazu beigetragen, daß man zu einer naturrechtlichen Begründung des Fastens gelangt ist. Thomas von Aquin verleiht ihr Ausdruck in dem Satz: „Das Fasten ... ist ein Akt der Tugend ... insofern dabei die nötige Klugheit am Werk ist, die darauf achtet, daß die Begehrlichkeit bezähmt und die Natur nicht ungebührlich belastet wird[55]."

Wenn auch das Fasten durch diese naturrechtliche Begründung entgegen neutestamentlicher Auffassung zu grundsätzlicher Bedeutung emporgehoben ist, so wird es durch ebendiese Begründung doch zugleich auch relativiert, und zwar in doppelter Hinsicht:

a) Die Frage nach dem Maß des Fastens ist die Frage nach der Tugendmitte[56]. Anders gesagt: Durch die Enthaltung von Speise und Trank darf weder die Gesundheit des Leibes noch die Erfüllung der Standespflichten beeinträchtigt werden. Erst in dieser Abgrenzung kann das Fasten ein mögliches Mittel zur Erreichung sittlicher Güter sein. Thomas nennt in Übereinstimmung mit der Väterlehre deren drei: nämlich die Bewahrung der Keuschheit, die Betrachtung der göttlichen Dinge und die Konkretisierung der Bußgesinnung[57]. Aber die Wertschätzung für diese sittlichen Güter darf nie die Gesundheit des Leibes oder die Erfüllung der Standespflichten aus dem Auge verlieren. J. F. Groner macht darum mit Recht die Bemerkung, daß man die Forderung des Thomas, wonach beim Fasten auf die Belange der Gesundheit und des Leibes Rücksicht zu nehmen sei, auch so formulieren könne: „Als notwendig für die Gesundheit kann man aber auch das ansehen,

---

[51] „Ein Hauptmotiv des christlichen Fastens war von Anfang an die Askese" (R. Arbesmann in der Einführung zu: Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens XXI). Weitere Motive: „Die Enthaltung dessen, der verzichten will, werde zum Unterhalt dessen, der nichts hat" (Aurelius Augustinus, Sermo 210, 10, 12 PL 38, 1053; dazu der Hinweis in Art. 109 und 110 der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils auf die sozialen Folgen der Sünde und auf die Notwendigkeit, die Fastenzeit als äußere und soziale Übung zu gestalten). In Sermo 198 (PL 38, 1024–1026) ruft Augustinus zum Fasten auf, um so ausgelassenen Festbräuchen entgegenzuwirken. Fasten spielte sodann auch eine Rolle bei der Taufvorbereitung u. ä. (vgl. Augustinus, De fide et operibus 6, 8, PL 40, 202). Hieronymus spricht in seiner Schrift Adv. Jovinianum II, 11 (PL 23, 313–315) von der hygienischen Bedeutung der Mäßigkeit. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Basilius dem Großen. Dieser weist außerdem darauf hin, daß durch Fasten der Appetit auf Leckerbissen, der durch Genußsucht verlorengehe, wieder geweckt werde (vgl. Hom. de ieiunio I, 4 und 8, in: PG 31, 167 C und 175 B–C).

[52] Hom. de ieiunio I 3 (PG 31, 168 A); zit. nach Th. Pichler, a. a. O., 39.

[53] Ebd.

[54] Vgl. H. Stratmann, a. a. O., I, 776.

[55] STh II, II q. 88 a. 2 ad 3.

[56] Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 2. Dazu J. F. Groner, Kommentar in Band 21 der Deutschen Thomasausgabe (= DThA), 573.

[57] Vgl. STh II, II q. 147 a. 1.

was erforderlich ist, um den Körper in den höchsten Kraftzustand zu versetzen[58]." Wenn sich der Aquinate dieser Konsequenz tatsächlich nicht erschlossen hat, so lag es an der Art und Weise, wie er das Fasten mit der Bewahrung der Keuschheit in Verbindung brachte. Gewiß folgte er mit dieser Auffassung den Kirchenvätern. Sie mußte sich aber bei ihm deswegen noch verfestigen, weil er mit Berufung auf Aristoteles daran festhielt, daß sich die überflüssige Speise in Samen verwandle[59].

So ergab sich also für Thomas eine geradezu unlösbare Schwierigkeit: Einerseits wollte er dem Körper des Menschen das Notwendige an Speise und Trank nicht vorenthalten, anderseits befürchtete er, daß der Körper in seinem höchsten Kraftzustand, dessen Erlangung oder Bewahrung von der Idee der Tugendmitte durchaus nahegelegt wird, auf Grund des damit gegebenen Samenüberflusses zugleich einem Übermaß von sexueller Begehrlichkeit ausgesetzt würde. Aus diesen Erwägungen heraus stand Thomas dem kraftstrotzenden Leib skeptisch gegenüber. Die Idee der Tugendmitte verlangt zwar, daß das Fasten den individuellen Gegebenheiten entsprechend gestaltet werde, sie gebietet aber auch mit Rücksicht auf eine allerdings nicht sachgerechte Physiologie des Geschlechtlichen dafür zu sorgen, daß der Körper nicht den Zustand höchster Kraft erreiche[60].

b) Gleichwohl hat es der Aquinate abgelehnt, das Fasten als dingliches Geschehen (ieiunium ieiunii) zur Qualität der Tugend zu erheben. Wo es als pura negatio aufgefaßt wird, so betont er, kann von Tugend nicht die Rede sein[61]. Tugend wird es erst durch die Hinordnung auf die bona honesta kraft der Liebe[62], das heißt durch das ieiunium ieiunantis[63]. Indem Thomas nachdrücklich hervorhebt, daß erst dieses Fasten Ausdruck christlichen Geistes sein könne, bleibt er der Fastenpraxis gegenüber durchaus kritisch eingestellt, wenn auch zugegeben ist, daß die unter moralischem Blickwinkel geübte Enthaltung von Speise und Trank[64] die biblische Mitte nicht zu erreichen vermag. Freilich darf auch nicht verkannt werden, daß gerade das bei den großen Theologen immer vorhandene Wissen um die Einzigartigkeit des Fastens, dem sich Christus auf Antrieb des Heiligen Geistes unterzogen hat und das auch der Christ nur auf höhere Berufung hin auf sich nehmen kann, zu einer Konzentration auf das sogenannte Fasten der Trübsal geführt hat. Gemeint ist das Fasten während der Abwesenheit des Bräutigams Christus, das, als Bußfasten verstanden, von dem Eingeständnis motiviert ist, daß sich der Mensch zur Freiheit der vom Heiligen Geist geleiteten Kinder Gottes nicht ohne weiteres zu erheben vermag[65]. Sieht man die vor allem von Tob 12, 8 inspirierte, vom christlichen Denken her in zunehmendem Maße betonte und von Thomas dann systematisierte Zusammenordnung des Fastens mit Gebet und Almosengeben unter diesem Aspekt, dann stellt sie sich dar als der Versuch, dem Christen zur Verwirklichung des „Haben als hätte man nicht" eine Anleitung zu geben und ihn zu jener Freiheit emporzuführen, in der er durch das Wirken des Geistes möglicherweise auch einmal frei wird zu einem Fasten des Jubels.

Mit anderen Worten: Das von Thomas so sehr betonte ieiunium afflictionis ist auch relativiert durch seine Hinordnung auf das ieiunium exultationis. Diese Hinordnung ist selbst dort noch spürbar, wo der Aquinate vom Fasten als einem

---

[58] DThA 21, 574.
[59] Vgl. ebd. 21, 572.
[60] Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 2. Dazu DThA 21, 574.
[61] Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 3.
[62] Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 2.
[63] Vgl. STh II, II q. 147 a. 1 ad 3.
[64] Vgl. F. Wulf, Art. Aszese, in: Handb. theol. Grundbegr. Hrsg. von H. Fries. München 1962/63, I, 119.
[65] Vgl. STh II, II q. 147 a. 5 ad 3. Die Hinordnung des Fastens der Trübsal auf Höheres ist ausgesprochen STh II, II q. 147 a. 5: ... ieunium ad duo ordinatur: scilicet ad deletionem culpae, et ad elevationem mentis in superna.

Mittel der satisfactio redet. Die durch die Enthaltung von Speise und Trank intendierte satisfactio, die gewiß mit dem Begriff der iustitia in Verbindung gebracht ist[66], meint sowohl bei Thomas als auch bei Bonaventura ganz im Sinne des heiligen Augustinus ein Tun, durch das sich der Mensch von irdischen Bindungen löst, um auf diese Weise für Gott frei zu werden im Gebet[67]. Wiederum: Die durch Gebet, Fasten und Almosen geleistete Genugtuung für begangene Sünden besteht nicht in einer dinglichen Leistung, durch die eine begangene Schuld gleichsam aufgewogen werden soll, sondern in einem Tun, durch das der sündige Mensch gegen die concupiscentia carnis, gegen die concupiscentia oculorum und gegen die superbia vitae angeht. Nur dieses Fasten der Trübsal, so hat Thomas wiederum kritisch zu bemerken, kann durch kirchliches Gesetz geregelt werden. Das Fasten des Jubels zu regeln aber fällt nicht in die Kompetenz des kirchlichen Gesetzgebers[68].

4. Bei allem kritischen Sinn, der sich Thomas von Aquin für das biblische bzw. neutestamentliche Verständnis des Fastens bewahrt hat, ist doch gerade durch ihn der moralische Aspekt über Gebühr in den Vordergrund gerückt worden.

Dagegen, und außerdem gegen den Gedanken der Verdienstlichkeit[69] und die gesetzliche Regelung des Fastens, hat die Reformation und nach ihr die Aufklärung ihre Stimme erhoben[70]. Unter dem Einfluß der biblischen Theologie beginnt das Anliegen dieses Protestes auch im katholischen Denken der Gegenwart aufzubrechen[71]. Man erkennt, daß die Aszese verblassen muß, wenn sie zugunsten des moralischen Anliegens aus der Christologie und Eschatologie herausgelöst wird[72].

5. Eine Kritik hat die kirchliche Fastenpraxis in allen Jahrhunderten endlich aber auch noch insofern erfahren, als die durch das kirchliche Gesetz aufgestellten Forderungen (bezüglich der Fastenzeiten und der erlaubten Speisen) in zunehmendem Maße erleichtert worden sind[73].

Die in den deutschen Diözesen gegenwärtig gültige Fastenordnung verpflichtet zum Fasten nur noch an vier Tagen des Jahres, zur Abstinenz an allen Freitagen und am Aschermittwoch[74]. Vom II. Vatikanischen Konzil ist die Ausdehnung des Karfreitagsfastens auf den Karsamstag angeregt worden[75]. Die Konstitution über die heilige Liturgie enthält folgende grundsätzliche Weisung: „Die Bußpraxis (der Fastenzeit) soll je nach den Möglichkeiten unserer Zeit und der verschiedenen Gebiete wie auch nach den Verhältnissen der Gläubigen gepflegt und . . . empfohlen werden[76]."

Dieser selbstverständlich nur bruchstückhafte Überblick über die Idee des Fastens in der Heiligen Schrift und über die Kritik, die die im Lauf der Zeit ausgebildete Fastenpraxis erfahren hat, macht es möglich, nunmehr nach der Gestaltung des Fastens in der Gegenwart zu fragen.

---

[66] Vgl. Thomas von Aquin, In Sent. IV dist. 15 q. 1 a. 1.
[67] Vgl. Aurelius Augustinus, De eccl. dogmatibus 24 (PL 42, 1218): Est enim satisfactio poenitentiae peccatorum causas excidere, nec suggestionibus earum aditum indulgere. Vgl. Thomas von Aquin, In Sent. IV dist. 15 q. 1 a. 4 ad tertiam quaestionem, wo außerdem auf den Sermo 64, 12 der Sermones supposititii S. Augustini (PL 39, 1869) Bezug genommen wird. Vgl. Bonaventura, In Sent. IV dist. 15 pars 2 a. 1 q. 4; dazu auch q. 1.
[68] Vgl. STh II, II q. 147 a. 5 und ebd. ad 3.
[69] Vgl. etwa I. Kant, Metaphysik der Sitten. 2. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre § 53 (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel. Band IV, 625–626).
[70] Vgl. F. Schmidt-Clausing, a. a. O., II, 884.
[71] Vgl. R. Girard, Art. Fasten, in: Wörterbuch zur biblischen Botschaft. Hrsg. von X. Léon-Dufour. Freiburg-Basel-Wien 1964, 166–167.
[72] Vgl. F. Wulf, a. a. O., I, 119.
[73] Vgl. M. Waldmann, Art. Fasten, in: LThK [1]. III, 963–968.
[74] Vgl. Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg, 26. Band, Nr. 4 vom 3. 2. 1964, 30.
[75] Vgl. die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, Art. 110.
[76] Vgl. ebd., Art. 110.

III. *Die Gestaltung des Fastens in der Gegenwart*

Die Christenheit hat durch alle Jahrhunderte hindurch das Fasten geübt, seine Notwendigkeit unterstrichen und seinen Nutzen gepriesen. Im Blick auf das einzigartige Fasten Christi und seine nachdrücklichen Warnungen vor der pharisäischen Praxis ist das Fasten über alle Jahrhunderte hinweg immer auch mit kritischer Vorsicht empfohlen worden. Beides zusammen – das Ja und die Kritik – muß beachtet werden, wenn der alte Brauch am Leben erhalten bzw. zu neuem Leben erweckt werden soll[77].

1. Weil sich gezeigt hat, daß der von den Kirchenvätern naturrechtlich begründete und von Thomas unter dem Einfluß der aristotelischen Tugendlehre systematisierte moralische Aspekt des Fastens bis in die Gegenwart herein – auch in der Liturgie[78] – das Feld beherrscht, ohne daß er es vermöchte, sich als spezifisch christlichen Ausdruck zu legitimieren, ist zunächst dieser moralische Aspekt auf seine eigentliche Aussage über das Fasten zu überprüfen.

Thomas gibt dem Fasten mit dem Hinweis auf die Tugendmitte seine sittliche Ordnung und sein rechtes Maß. „Die Mitte der Tugend", so führt er aus, „wird nicht gemäß dem äußeren Ausmaß verstanden, sondern gemäß der rechten Vernunft[79]." Was er mit Vernunftgemäßheit meint, bestimmt er antithetisch. In STh II, II q. 147 a. 1 ad 2 stehen die beiden folgenden Aussagen:

a) „Die Vernunft . . . entscheidet, daß ein Mensch aus irgendeinem besonderen Grunde weniger an Speise zu sich nimmt, als ihm nach dem gewöhnlichen Stand der Dinge zukommt, zum Beispiel um Krankheit zu vermeiden oder um irgendwelche körperliche Arbeiten leichter verrichten zu können."

b) „Und dennoch entzieht die rechte Vernunft Speise nicht in dem Maß, daß die Natur nicht erhalten werden kann . . . Ebensowenig entzieht die rechte Vernunft so viel an Speise, daß der Mensch unfähig wird, die pflichtmäßigen Arbeiten zu leisten." Das naturrechtlich begründete Fasten meint also eine Enthaltung von Speise und Trank in jenem Maß, durch das eine volle Sättigung ausgeschlossen ist. Die Rücksicht auf die Gesundheit oder auf bestimmte Arbeiten bereits könnte ein Grund sein, der dieses Fasten verbietet. Denn durch Nahrungsentzug darf weder die Gesundheit noch die pflichtmäßig zu leistende Arbeit beeinträchtigt werden. Auch die Qualität der Arbeit dürfte keine Einbuße erfahren. Zum Verständnis dieser Überlegungen darf offenbar nicht der Mensch der Gegenwart vorausgesetzt werden, der durch den Arbeitsprozeß etwa, in den er eingegliedert ist, unter Umständen täglich so strapaziert wird, daß sich bereits geringe Unregelmäßigkeiten in seinem Lebensrhythmus auf die Quantität und Qualität seiner Arbeit meßbar auswirken. Mit anderen Worten: Thomas hat Verhältnisse vor Augen, die so geartet sind, daß der Mensch, um seine Arbeit in vollem Ausmaß erfüllen zu können, gar nicht auf die volle Sättigung angewiesen ist.

Damit kann freilich nicht gesagt sein, daß die Verpflichtung zu dem naturrechtlich begründeten Fasten für den Menschen der Gegenwart in Wegfall komme. Diese Folgerung könnte nur gezogen werden, wenn Thomas mit dem Begriff des Fastens lediglich den quantitativ meßbaren Entzug von Speise und Trank bezeichnen wollte. Dem ist aber nicht so. Bemerkt der Aquinate nämlich bereits in STh II, II q. 147 a. 1 ad 2, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem sed secundum rationem rectam, so wird in STh II, II q. 147 a. 8 ausgeführt, worin das „Weniger an Speise" gemäß der recta ratio besteht, nämlich in dem Entzug jener Speisen, „die sowohl beim Essen den größten Genuß bieten als auch den Menschen am meisten

[77] Vgl. R. Girard, a. a. O., 166.
[78] Siehe etwa die Präfation für die Fastenzeit.
[79] STh II, II q. 147 a. 1 ad 2.

zur geschlechtlichen Betätigung anstacheln". Bringt man aber bei Betrachtung dieser Thesen die Tatsache in Anschlag, daß sich Thomas hier von der Anschauung des Aristoteles leiten läßt, wonach die überflüssige Speise in Samen verwandelt wird, der die sexuelle Begehrlichkeit des Menschen bewirkt, so ergibt sich, daß der Begriff des Fastens, wie der Aquinate ihn geprägt hat, mit der Tugend der Mäßigkeit in eins gesetzt ist. Das allen Menschen gebotene und auch den Menschen der Gegenwart verpflichtende Fasten der Trübsal also, das nach Thomas durch kirchliches Gesetz geregelt werden kann, ist nicht nur dem Motiv, sondern auch der Sache nach etwas anderes als das neutestamentliche Fasten, das seit Augustinus als Fasten des Jubels bezeichnet wird[80]. Dieses meint entsprechend dem ursprünglichen Sinn des Wortes einen temporären Speiseverzicht, also ein Nicht-Essen[81]. Außerdem: „Dieses Fasten, von dem Gott allein weiß, wird der reine Ausdruck der Hoffnung auf ihn sein, ein demütiges Fasten, das das Herz für die innere Gerechtigkeit erschließt, ein Werk des Vaters, der ins Verborgene sieht und im Verborgenen wirkt (Mt 6, 17 f.)"[82]. Mit dem Fasten der Trübsal aber, das Thomas mit der Mäßigkeit in Verbindung bringt und letztlich im Rahmen dieser Kardinaltugend nur deswegen besonders behandelt, weil es ihm unter dem Einfluß des Aristoteles als das geeignete Mittel zur Beherrschung der Sexualität erscheint, ist die vernünftige, von der sittlichen Verantwortung motivierte, das heißt Gesundheit und Berufspflichten berücksichtigende und der Notwendigkeit der Selbstbeherrschung Beachtung schenkende Regelung der Nahrungsaufnahme gemeint, die nicht nur unter Speise und Trank, sondern unter allem, was Gegenstand der Genußsucht werden kann, eine das Begehren des Menschen mäßigende Auswahl trifft. Erst durch das Motiv der Liebe wird dieses Fasten zum Ausdruck einer spezifisch christlichen Haltung. Da es sich nicht notwendig in einem temporären Verzicht auf jegliche Nahrung äußern muß und in vielen Fällen auch gar nicht kann, ist es im Unterschied zum Fasten des Jubels nur im uneigentlichen Sinn als Fasten anzusprechen. Die sittliche Pflicht jedes Menschen, dieses uneigentliche Fasten zu üben, darf nicht bestritten werden. Wird sie aber durch das fragwürdige Ideal motiviert, das bereits Hieronymus in seiner Schrift Adv. Jovinianum II, 11 (PL 23, 315A) in die Formel gekleidet hat: Christiano sanitas absque viribus nimiis necessaria est, dann muß sie und mit ihr auch das neutestamentliche Fasten in Mißkredit geraten.

Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung: Wer von der grundsätzlichen Verpflichtung zum Fasten spricht, muß genau erklären, was er unter Fasten versteht und wie weit diese Verpflichtung reicht. Er spricht besser von der Tugend der Mäßigkeit und von der Selbstbeherrschung.

2. Diese Begriffsklärung ist notwendig vor allem im Blick auf das durch das Kirchengebot geforderte Fasten. Da das Fasten des Jubels als ein vom Geist Gottes nahegelegtes Tun seinem Wesen nach einer Regelung durch kirchliches Gesetz widerstrebt, während das Fasten der Trübsal aus grundsätzlichen Erwägungen, die Thomas von Aquin anstellt, nicht unbedingt als zeitweilige Enthaltung von jeglicher Speise gefordert werden kann, erhebt sich die Frage, ob der Fastenpraxis durch ein kirchliches Gesetz sehr viel gedient ist. Der Hinweis, daß das allgemeine kirchliche Fastengebot (Canon 1251 CIC) das Fasten als zeitweilige Enthaltung von jeglicher Speise gar nicht kenne (vom eucharistischen Fasten wird hier abgesehen), kann gerade nicht befriedigen. Denn die Forderung des Gesetzgebers, daß sich der Fastende mit einer vollen Sättigung und einer zweimaligen kleinen Stärkung am

[80] Vgl. Aurelius Augustinus, Liber de consensu Evangelistarum 2, 27 (PL 34, 1109) und Quaest. Evangel. II 18 (PL 35, 1339).
[81] Vgl. F. Bammel, a. a. O., II, 881.
[82] R. Girard, a. a. O., 167.

Tag zu begnügen habe, muß zumal in der Gegenwart zu Unklarheiten und Mißverständnissen führen. Von der Beanspruchung, der der moderne Mensch ausgesetzt ist, einmal ganz abgesehen, wird man nämlich zu bedenken haben, daß hygienisches Bewußtsein, Sport und ästhetische Ideale ohnehin mäßigend auf die Eßlust einwirken. „Vergleicht man die Tafelfreuden früherer Zeiten mit dem, was heute geboten oder verlangt wird – wenigstens an Quantität –, so kommt einem der moderne Kulinarismus geradezu mager vor", schreibt J. F. Groner[83]. Von diesen Überlegungen her wird man sagen müssen, daß das im kirchlichen Gesetz geforderte Fasten nicht recht viel mehr verlangt, als was weithin schon Allgemeingut geworden ist. Jedenfalls sind die Grenzen zwischen der Forderung des kirchlichen Gesetzes, das ja nur eine Einschränkung in der Quantität der Speisen auferlegt und sich um ihre Qualität nicht kümmert[84], und der Forderung einer vernünftigen Ernährung so nahe zusammengerückt, daß in vielen Fällen kaum noch ein Spielraum besteht. Der gute Christ, der das Fastengebot der Kirche ernst nimmt, kommt verhältnismäßig rasch an den Punkt, wo ihm der Versuch zu fasten als Beeinträchtigung seiner Schaffenskraft fühlbar wird. Und damit entsteht der Konfliktsfall. Auch er vermag der Idee des Fastens keine guten Dienste zu leisten.

Die heute gültige Fastenordnung trägt zwar dem Konfliktsfall Rechnung, bewegt sich aber dadurch, daß sie vom kirchlichen Gebot dispensiert und den Verzicht auf Nikotin, auf Vergnügungs- und Komfortsucht nur empfiehlt, auf zwei Ebenen: auf der Ebene des Pflichtgemäßen, von dem dispensiert wird, und auf der Ebene des Freiwilligen, das unverbindlich erscheint, weil ja von dem, was durch das kirchliche Gesetz mit Berufung auf das Naturrecht geboten wird, von vornherein Befreiung erteilt zu werden pflegt. Fast notwendig tritt damit der Gedanke von der Unabdingbarkeit der Askese, von der kein kirchlicher Gesetzgeber dispensieren kann und dispensieren will, in den Hintergrund. Dieser Gedanke darf aber durch die heute gebotene Lockerung der Fastenpraxis nicht verlorengehen. Der Versuch, ihn mit dem Hinweis lebendig zu erhalten, daß das Fastengebot unter schwerer Sünde verpflichte, da es ja im Hinblick auf die naturrechtliche Verpflichtung jedes Menschen zur Mäßigkeit erlassen sei und nur diese Verpflichtung konkretisieren wolle, muß als verfehlt angesehen werden, da das Fastengebot der Kirche die naturrechtlichen Belange, auf die man mit Berufung auf die Tugend der Mäßigkeit hinweist, jedenfalls in der Gegenwart nicht mehr in den Griff bekommt[85]. Denn die Gefahr, unmäßig zu sein und seiner Sinnlichkeit zu erliegen, ist für den heutigen Menschen im Bereich des Essens und Trinkens nicht größer als im Bereich der visuellen und akustischen Reize, die zwar vom „Fastengebot" des Thomas, nicht aber vom kirchlichen Fastengebot beachtet werden[86].

Die Folgerung aus dem Gesagten ist diese: Weil das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Askese und der Mäßigkeit durch ein Fastengebot, das den Gegenwartsverhältnissen nicht mehr entspricht und von dem außerdem von vornherein dispensiert wird, getrübt werden könnte, ist es naheliegend, auf ein kirchliches Fastengebot überhaupt zu verzichten.

3. Ein solcher Verzicht wäre in verschiedener Hinsicht bedeutungsvoll:

a) Die christliche Askese könnte unabhängig von der Fastenpraxis in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für das sittliche Leben zur Geltung gebracht werden. Da sie im übrigen nicht gesetzlich geregelt ist, erfährt sie durch das kirchliche Fastengebot eine unbegründete sachliche und zeitliche Schwerpunktverlagerung

[83] DThA 21, 579, Anm. 1.
[84] Vgl. ebd., 21, 584.
[85] Vgl. ebd., 21, 577 f.
[86] Vgl. STh II, II q. 147 a. 2 ad 1 und CIC Canon 1251.

und muß in ihrem Verpflichtungscharakter mißverstanden werden in dem Augenblick, da von diesem Gebot allgemein dispensiert wird, indes Verzichte anderer Art nur empfohlen werden.

b) Das Fasten des Christen könnte, weil nicht mehr durch kirchliches Gesetz geregelt, jene erhabene Gestalt annehmen, die ihm im Neuen Testament zugewiesen worden ist. Es wäre als Fasten des Jubels zu empfehlen und zu üben. Es verstünde sich als Antwort des gläubigen Menschen auf einen Anruf Gottes. Es blickte auf die Fraglichkeit menschlicher Existenz und bejahte im Verzicht den Tod und das Einssein mit dem Christus passus[87]. Es vollzöge im Glauben den tätigen Ausblick auf das durch Gottes Gnade geschenkte Leben.

Man kann gegen diesen Gedanken nicht einwenden, daß er einen durch lange Tradition geheiligten Brauch achtlos beiseite schiebe[88]. Denn die gegenwärtig gültigen Anordnungen und Empfehlungen der Kirche über die Gestaltung der Fastenzeit lassen eine Entwicklung erkennen, die genau auf das neutestamentliche Verständnis des Fastens hindrängt bzw. dafür einen Raum schafft[89].

GÜNTER ROMBOLD

John Henry Newman — Wegbereiter des Konzils

Es mag paradox erscheinen, daß jemand als Wegbereiter des II. Vaticanums bezeichnet wird, der über 70 Jahre vor dessen Beginn, am 11. August 1890, starb. Und doch ist es so. Mit Recht reiht Walter Nigg Newman zusammen mit Kierkegaard, Dostojewskij und Nietzsche unter die prophetischen Denker des 19. Jahrhunderts. Newman weist über seine Zeit weit hinaus. Er sieht die Katastrophen des 20. Jahrhunderts voraus: „Immerfort habe ich eine Zeit weitverbreiteten Unglaubens erwartet, und in der Tat sind die Wasser all die Jahre hindurch gestiegen wie eine Sintflut. Ich sehe die Zeit kommen, nach meinem Tode, da nur noch die Gipfel der Berge gleich Inseln in der Wasserwüste zu sehen sind." Oder, an einer anderen Stelle: „Die nächste und übernächste Generation nach uns wird eine furchtbare Zeit erleben. Der Teufel ist losgelassen[1]." Und so betet er: „O Gott, die Zeit ist voller Bedrängnis, die Sache Christi liegt wie im Todeskampf. Und doch – nie schritt Christus mächtiger durch die Erdenzeit, nie war sein Kommen deutlicher, nie seine Nähe spürbarer, nie sein Dienst köstlicher als jetzt. Darum laßt uns in diesen Augenblicken des Ewigen, zwischen Sturm und Sturm, in der Erdenzeit zu Dir beten: O Gott, Du kannst das Dunkel erleuchten, Du kannst es allein[2]!"

Newman hat wie ganz wenige die Situation seiner Zeit begriffen. Er hat aus ihrer Analyse die Zukunft erschlossen und hat erkannt, daß die einmal eingeschlagene Entwicklung notwendig zum Extrem, zum Atheismus, Agnostizismus und Amora-

---

[87] Vgl. K. Rahner, Passion und Aszese, in: Schriften zur Theologie III (Einsiedeln-Zürich-Köln 1956), 73–104.

[88] Vgl. etwa DThA 21, 569 ff.

[89] Vgl. die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, Art. 110: „Sacrum tamen esto ieiunium paschale, feria VI in Passione et Morte Domini ubique celebrandum et, iuxta opportunitatem, etiam Sabbato sancto producendum, ut ita, *elato et aperto animo*, ad gaudia dominicae Resurrectionis perveniatur."

Es werden hier nach Möglichkeit die heute greifbaren deutschen Übersetzungen zitiert; an einigen Stellen wurde die Übersetzung im Hinblick auf den Urtext geändert.

[1] Zitiert nach Walter Nigg, Prophetische Denker, Zürich 1957, S. 152 f.

[2] Übersetzung nach Otto Karrer, Gebete der Neuzeit.

lismus führen mußte. Was ihn besonders schmerzte, war die schwache Position der Kirche all diesen Bewegungen gegenüber. Er sagte einmal, „die Kirche müsse ebenso für Konvertiten bereitet werden, wie Konvertiten für die Kirche[3]". Und doch beginnt gerade mit Newman eine Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins und eine Erneuerung der Theologie.

Ehe wir die geschichtliche Bedeutung Newmans und damit seine wegbereitende Aufgabe für das jetzige Konzil zu erfassen versuchen, wollen wir uns jedoch sein ungewöhnliches Leben vor Augen führen.

Newmans Lebensgang

John Henry Newman wurde am 21. Februar 1801 als das erste von sechs Kindern eines Londoner Bankiers geboren[4]. Der Vater kam aus der Gegend von Cambridge, die Mutter entstammte einer Hugenottenfamilie. Zur Zeit der Geburt John Henrys war die Familie wohlhabend, sie kam aber später nach einem großen Bankkrach (1816) in schwierige finanzielle Verhältnisse. Die Familie war anglikanisch, doch herrschte ein sehr gemäßigtes religiöses Klima. Man merkt das am besten am Schrecken des Vaters, als er feststellt, wie sich in seinem Sohn der Gedanke festigt, den geistlichen Beruf zu ergreifen. Einer von den beiden Brüdern, Charles, ein Zyniker ersten Ranges, wurde ein ausgesprochener Atheist. Der zweite Bruder, Francis, schloß sich zuerst einer Sekte an, und ist dann ebenfalls dem Agnostizismus verfallen. Um so mehr hing John Henry an seinen drei Schwestern, besonders an Mary, deren früher Tod ihn zutiefst bewegte, was dazu beitrug, daß seine Gedanken oft mehr in einer anderen Welt waren als in dieser Welt der Schatten. Von seinem zehnten Jahre an besucht Newman das Gymnasium von Ealing. Mit Begeisterung beginnt er die humanistischen Studien. Er verfaßt bald seine ersten Gedichte, und die poetische Begabung bricht durch, die den Zauber seiner Schriften ausmacht und die dazu geführt hat, daß wir ihn zu den Klassikern der englischen Sprache zählen. Mit vierzehn fallen ihm die Werke von David Hume in die Hand; sein Glaube kommt in eine schwere Krise. Da begegnet ihm mit Walter Mayers, einem seiner Lehrer, eine Persönlichkeit, die aus einem bewußten Christentum heraus lebt und ihn dadurch aufs stärkste beeindruckt. Walter Mayers bekannte sich zur evangelikalen Richtung innerhalb der Anglikanischen Kirche; einer Gruppe, die stark durch Wesley und den Methodismus beeinflußt wurde. Während die Anglikanische Kirche in der damaligen Zeit sich immer mehr in eine Art allgemeiner Ethik und Philanthropie auflöste, bekannte sich Mayers dazu, daß Christentum ein ganz neues Leben aus der Gnade Gottes heraus bedeute. Der fünfzehnjährige Newman wurde von dem Gedanken völlig überwältigt, daß es nur zwei aus sich selbst heraus einsichtige und somit unbezweifelbare Wesen gebe: „myself and my Creator" – mich selbst und meinen Schöpfer[5]. Newman ist von dem Grundgedanken erfaßt, der ihn nie mehr loslassen sollte, daß Religion die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott ist. Er spricht in diesem Zusammenhang von seiner Konversion, seiner Bekehrung. In der Tat handelt es sich hierbei um die entscheidende geistige Wende im Leben Newmans, um eine geistige Erfahrung, von der aus allein das Leben und Denken Newmans verständlich ist. Dilthey würde es das Urerlebnis dieses genialen Menschen nennen.

Schon 1817 kam Newman nach Oxford, wo er am Trinity College seine Universitätsstudien begann. Wer je einmal in Oxford war, kann sich dem Zauber dieses Ortes nicht mehr entziehen. Die Universitätsstadt mit ihren vielen gotischen Kirchen

[3] Tagebuchaufzeichnung vom 21. Januar 1863. In: Selbstbiographie, Stuttgart 1959, 335.
[4] Vgl. zum folgenden die beste Biographie Newmans: Louis Bouyer, London 1858. Sie ist leider noch nicht in deutscher Übersetzung erschienen.
[5] Apologia pro vita sua, Mainz o. J. (1951), 22.

ist von einer langen und reichen Tradition geprägt. Dem jungen, begeisterungsfähigen Menschen öffnete sich hier eine neue Welt, und wir können verstehen, daß sie ihm auch später noch unendlich viel bedeutete. 1863 schreibt er: „Von allem Irdischen steht vielleicht Oxford meinem Herzen am nächsten[6].“ Der junge Newman stürzte sich aufs Studium und studierte täglich zehn, zwölf, vierzehn Stunden. Er hatte noch kein bestimmtes Berufsziel und beschäftigte sich als Undergraduate hauptsächlich mit der klassischen Literatur, vor allem mit Aristoteles, Platon, Cicero und mit Mathematik. Vor dem Abschlußexamen überanstrengte er sich dermaßen, daß er physisch zusammenbrach und gerade noch das Examen bestand. Dennoch hatte sich sein Ruf in Oxford derart verbreitet, daß er schon 1822 Fellow am bekannten und angesehenen Oriel College wurde, das heißt sozusagen ein Stipendium bekam. Er erhielt darauf die Stelle eines Tutors und hatte nun die ihn sehr befriedigende und beglückende Aufgabe, der geistige Mentor der Studenten zu sein, die ihm anvertraut wurden.

Damit kam er auch in eine Umgebung, die ihn geradezu faszinierte. Vor allem wurde ein anderer Fellow von Oriel, Whately, sein Vertrauter. Whately war ein scharfer und logischer Denker, der in diesen Jahren Mitarbeiter der Britischen Enzyklopädie war und dort die philosophischen Artikel bearbeitete. Newman bekannte später, Whately habe ihn erst denken gelehrt, nämlich selbständig denken. Whately vertrat liberale Ansichten, die Newman zuerst stark beeindruckten. Er öffnete Newman auch die Augen für die Bedeutung der Kirche als einer organisierten Gemeinschaft, die er allerdings als etwas vom Staat völlig Getrenntes ansah, was in England – in dem eine Staatskirche herrschte – damals etwas Neues und Ungewöhnliches bedeutete. Whately gewann Newman auch zur Mitarbeit an einigen philosophischen Artikeln der Enzyklopädie, vor allem über Probleme der Logik. Newman hatte sich unterdessen entschlossen, den geistlichen Beruf zu erwählen. 1824 wurde er zum Diakon der anglikanischen Kirche geweiht. Er behielt aber seine Stelle als Tutor des Oriel College bei. Er studierte vor allem die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte und die Theologie der anglikanischen Kirche im 17. und 18. Jahrhundert. Die Frucht dieser Studien war sein erstes Hauptwerk: „Die Arianer des 4. Jahrhunderts“ (1833).

Newman hatte sich seit 1827 vom Liberalismus abgewandt und schloß sich immer mehr einigen Freunden an, die zur High Church neigten, also zu jenem Teil der anglikanischen Kirche, der den katholischen Traditionen am nächsten steht. Diese Freunde waren John Keble, Richard Hurrell Froude und Edward Pusey. Als es zu Meinungsverschiedenheiten mit dem Leiter des Oriel College in Erziehungsfragen kam, legte Newman seine Stelle als Tutor nieder. Er hatte nun Zeit, eine erste größere Reise nach Italien und Sizilien zu machen. Auf dieser Reise entstanden einige seiner bekanntesten Gedichte, vor allem „Lead kindly light[7]“. Als er allein in Sizilien weilte, wurde er von einer schweren Krankheit überrascht, die ihn an den Rand des Grabes führte. Nach der Genesung eilte er

---

[6] Brief vom 7. Juni 1863 an Mr. Isaak Williams. In: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, Mainz 1957, 345.

[7] „Führe, Du mildes Licht, im Dunkel, das mich umgibt, führe Du mich hinan . . .
Die Nacht ist finster und ich bin fern der Heimat: führe Du mich hinan!
Leite Du meinen Fuß — sehe ich auch nicht weiter: Wenn ich nur sehe jeden Schritt.

Einst war ich weit zu beten, daß Du mich führest, selbst wollt' ich wählen!
Selbst mir Licht, trotzend dem Abgrund, dachte ich, meinen Pfad zu bestimmen,
Setzte mir stolz das eigene Ziel. Aber jetzt — laß es vergessen sein!

Du hast solang mich behütet — wirst mich auch weiter führen:
Über sumpfiges Moor, über Ströme und lauernde Klippen,
Bis vorüber die Nacht und im Morgenlicht Engel mir winken.
Ach — ich habe längst sie geliebt — nur vergessen für kurze Zeit.“

in der Überzeugung nach Hause: „I have a work to do in England." Dieses Werk, diese große Aufgabe, die er nun vor sich hatte, war die Gründung der Oxford-Bewegung, zusammen mit seinen Freunden Keble, Pusey und Froude, im Jahre 1833. Das Ziel der Bewegung war eine innere Erneuerung der anglikanischen Kirche. Der Gegner, der durch die Oxford-Bewegung überwunden werden sollte, war der Liberalismus innerhalb der anglikanischen Kirche. Dabei ging es nicht um den Liberalismus im politischen oder wirtschaftlichen Sinn. Was Newman damit meinte, hat er sehr genau definiert: „Liberalismus ist der Irrtum, jene geoffenbarten Lehren, die ihrer Natur nach jenseits des menschlichen Urteils liegen und von ihm unabhängig sind, ihm dennoch zu unterwerfen[8]." Plattform für die Verkündigung dieser Ideen waren für die Freunde die Kanzel von St. Mary's, der Universitätskirche von Oxford und eine Zeitschrift, die „Tracts for the Time". Gleichzeitig ging es Newman um eine Vertiefung der anglikanischen Theologie und eine klare Präzisierung ihrer Stellung gegenüber dem Protestantismus und der römisch-katholischen Kirche. Frucht dieser Bemühungen war das zweite Hauptwerk Newmans, die „Via media", in dem er darlegte, daß die anglikanische Kirche einen mittleren Weg zwischen den beiden Extremen der römischen und der evangelischen Kirche darstelle und daß sie damit das Überlieferungsgut am reinsten und treuesten bewahrt habe. Durch dieses Werk wurde Newman der angesehenste Theologe der anglikanischen Kirche. Die Via media erschien 1837/38. Doch bald meldeten sich bei Newman selbst Zweifel. Gerade seine patristischen Studien ließen ihn immer mehr erkennen, daß die Tradition sich in der katholischen Kirche am reinsten bewahrt habe. Noch wehrte er sich allerdings gegen die Vorstellung vom Primat des Bischofs von Rom. 1839 schrieb Newman seinen berühmten Tract 90, die 90. Folge der Zeitschrift, in dem er nachzuweisen suchte, daß die 39 Artikel, in denen der Glaube der anglikanischen Kirche zusammengefaßt ist, mit der katholischen Lehre in Übereinstimmung sei. Der Aufruhr, der nun entstand, war ungeheuer. Die Bischöfe distanzierten sich von dem Verfasser, und Newman mußte die Redaktion der Zeitschrift zurücklegen. Von 1841 an lag, nach Newmans eigenen Worten, sein Glaube an die anglikanische Kirche auf dem Sterbebett[9]. Er legte 1843 alle seine Ämter nieder und zog sich mit einigen Freunden nach Littlemore, einem kleinen Ort bei Oxford, zurück, wo er seine patristischen Studien weiter verfolgte und an einem großen Werk arbeitete: „Die Entwicklung der christlichen Lehre." Diese Studien beseitigten seine letzten Vorurteile gegenüber Rom, und so ließ er sich am 9. Oktober 1845 von einem zufällig durchreisenden Priester, dem Passionistenpater Dominik, in die katholische Kirche aufnehmen. Einige seiner Freunde folgten.

Wir müssen uns vorstellen, was dieser Schritt bedeutete. Newman brach mit seiner ganzen Vergangenheit, er brach mit vielen seiner Freunde, er wurde ausgestoßen aus der führenden Schicht Englands, um sich statt dessen der kleinen und geistig unbedeutenden katholischen Gemeinschaft in England anzuschließen. Er kannte vorher persönlich kaum einen Katholiken, und bekannte des öfteren, die Katholiken seien ihm nicht sehr sympathisch. Newman ging einen schweren Weg, aber er ging ihn in dem Bewußtsein, seinem Gewissen zu folgen.

Man nahm den großen Konvertiten auf katholischer Seite zunächst sehr freundlich auf. Wie eine Trophäe wurde er von Gemeinde zu Gemeinde und von Bischof zu Bischof weitergereicht. Aber das sollte sich bald ändern. Newman war sich über seine weitere Berufung noch nicht ganz im klaren und reiste daher nach Rom. Dort lernte er die Ordensgemeinschaft der Oratorianer kennen, trat ihr bei und wurde zum Priester geweiht. Gleichzeitig machte er aber auch schon die bittere

[8] Apologia, Anmerkung A, 327.
[9] Apologia, 177.

Erfahrung, daß seine Werke, vor allem die „Entwicklung der christlichen Lehre", nicht das Wohlgefallen der kirchlichen Zensur fanden. Dort herrschte ein äußerst enger Geist; es war die Zeit, wo die Neuscholastik ihre ersten Schritte wagte, bevor sie sich eingehend mit Thomas von Aquin beschäftigt hatte (mit Erstaunen stellte Newman fest, wie wenig man diesen kannte). Um einer Verurteilung zu entgehen, machte Newman geltend, er habe seine Werke ja als Anglikaner geschrieben, sie unterlägen daher nicht der kirchlichen Zensur, eine Argumentation, die ihren Eindruck auf die römischen Beamten nicht verfehlte[10]. Newman kehrte dann nach England zurück und gründete die beiden Oratorien von London und Birmingham. Das Projekt einer Neuübersetzung des Neuen Testamentes ins Englische fand keine Verwirklichung. Ebenso zerschlugen sich die Pläne der Gründung einer katholischen Universität in Dublin. Newman hatte dazu den Auftrag der englischen Bischöfe erhalten und war zum ersten Rektor ernannt worden. Aber die Schwierigkeiten waren zu groß. Immerhin verdanken wir diesem Plan das vierte Hauptwerk Newmans, die Vorträge über das Wesen der Universität. Newman stellte hier das Ziel der freien philosophischen Bildung in den Vordergrund und folgte damit den akademischen Traditionen Oxfords. Das Werk enthält auch die berühmte Definition des Gentlemans: „He is one who never inflicts pain" – „Er ist einer, der nie Schmerz bereitet[11]." Man warf nun ihm, dem Bekämpfer des Liberalismus, innerhalb der Kirche liberale Tendenzen vor. Schließlich wurde er noch in Rom angezeigt, und er „wandelte jetzt unter der Wolke", wie er selbst sagte, nämlich unter der Wolke des Mißtrauens. Es gehört zur Größe Newmans, daß er sich dadurch nicht verbittern und nicht irre machen ließ, wenn er auch beklagte, daß viel Gutes, das er für die Kirche wirken könne, nun ungetan bliebe. Eines freilich ließ sich Newman nicht nehmen: das Recht, wenigstens in Briefen seinen Freunden gegenüber offen zu sprechen. Da findet sich der für Newmans feinen Humor charakteristische Satz: „Man hat mich in den Schrank gestellt, aber man kann mich nicht daran hindern, herauszuschauen."

Newman war für die Öffentlichkeit sozusagen in der Versenkung verschwunden. Das änderte sich mit einem Schlage im Jahre 1864, als ein gewisser Mr. Kingsley in einer vielgelesenen Zeitschrift einen Angriff auf den katholischen Klerus und Newman im besonderen veröffentlichte, indem er von der Verlogenheit des katholischen Klerus sprach („Wahrheit um ihrer selbst willen ist nie eine Tugend des römischen Klerus gewesen"), und Newman den Vorwurf machte, er sei eigentlich schon längst ein verkappter Römling gewesen, als er noch als Anglikaner gewirkt und geschrieben habe. Nun war für Newman das Maß der Verkennung voll. Er schrieb in wenigen Monaten seine „Apologia pro vita sua", in der er die Geschichte seiner religiösen Überzeugungen darlegte. Mit diesem Werke entwaffnete er durch seine tiefe Menschlichkeit, seine Offenheit und den blendenden Stil seine Gegner im Lager der Liberalen und der Anglikaner, gewann aber auch viele neue Freunde unter den Katholiken. Newman war mit einem Schlage rehabilitiert. Nicht zuletzt beeindruckte die vornehme Art, wie er von den Anglikanern sprach und jedes Ressentiment vermissen ließ. Viele alte Bande wurden wieder geknüpft, und von nun an sah man oft anglikanische Geistliche bei Newman zu Gast.

Newman selbst hatte einen neuen Auftrieb erhalten. Er machte sich daran, ein Problem seiner Oxforder Zeit, das er in vielen Universitätspredigten behandelt hatte, wieder aufzugreifen: das Verhältnis von Glauben und Wissen. Diesem schwierigen, aber für die Zeit so außerordentlich bedeutsamen Problem war sein letztes großes systematisches Werk gewidmet: die „Grammar of Assent", der „Entwurf einer Zustimmungslehre" (Haecker übersetzt frei: „Philosophie des Glaubens").

---

[10] Brief vom 8. Februar 1847 an Dalgairns. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 73.
[11] Vom Wesen der Universität, Mainz 1960, 205.

Newman griff auch in die Diskussion um das I. Vatikanische Konzil 1870 und die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ein. Im Gegensatz zum englischen Kardinal Manning vertrat er die Meinung, daß die Dogmatisierung zwar möglich, aber inopportun sei und einen Sturm der Entrüstung in England hervorrufen würde, womit er recht behalten sollte. In dem berühmten Brief an den Herzog von Norfolk legte er 1875 den Sinn und die Grenzen des Unfehlbarkeitsdogmas dar. Vor allem widerlegte er die Behauptung, der Papst könne nun über die Gewissen der Katholiken verfügen und kommandieren, was er wolle. Vielmehr gründe die ganze Autorität des Papstes im Gewissen, das Gott in jeden Menschen gelegt hat. „Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen. Seine eigentliche Sendung besteht darin, das Sittengesetz zu verkünden und jenes ‚Licht' zu schützen, ‚das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt'. Auf das Gewissen und seine Heiligkeit gründet sich sowohl seine Autorität in der Theorie wie auch seine tatsächliche Macht."

Am Schluß dieses Abschnittes über den Papst und das Gewissen sagt er: „Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion anzubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst[12]."

Eine große Überraschung und Freude sollte Newman noch erleben: Nach dem säkularen Wechsel auf dem Stuhl Petri 1878, als auf den konservativen Pius IX. der weitschauende erste moderne Papst folgte, Leo XIII., war – zur größten Überraschung der Welt und des Betroffenen selber – John Henry Newman, der einfache Priester, unter denen, die zuerst zu Kardinälen kreiert wurden. Newman sprach aus, worin die Bedeutung dieses Schrittes lag: sein Werk hatte nun eine Anerkennung von höchster kirchlicher Stelle gefunden. Damit war erst der Weg frei für die Wirkung seiner Schriften im katholischen Bereich. In seinen letzten Lebensjahren ordnete Newman seine Werke und besorgte eine vierzigbändige Ausgabe letzter Hand. Am 11. August 1890 starb er in Birmingham.

Die Bedeutung Newmans

Worin liegt nun die Bedeutung Newmans? Sie liegt einmal in der Veränderung des Klimas in der englischen Kirche. Mit ihm ist der erste bedeutende Konvertit zur katholischen Kirche in England gestoßen, und damit ist die Kirche in England, die bisher ein richtiges Gettodasein fristete, ins Gespräch mit der geistigen Elite des Landes getreten. Darauf wollen wir hier aber nicht weiter eingehen. Wichtiger ist seine Bedeutung für die Weltkirche.

Diese Bedeutung liegt zunächst einmal darin, daß Newman als Katholik der nichtkatholischen Welt gegenüber eine neue Haltung einnahm. Seit der Zeit Martin Luthers war die Kirche immer in der Defensive gestanden. Die übliche Haltung war die der Gegnerschaft. Man stritt mit dem Gegner und suchte ihn niederzuringen. Damit verbaute man aber alle Möglichkeiten, ihn zu gewinnen; vielfach war nicht einmal mehr die Atmosphäre für ein sachliches Gespräch gegeben. Newman sucht nun bewußt das Gespräch. Wer mit einem anderen streitet, geht von der Überzeugung aus, er selbst befinde sich im Recht und der Gegner im Unrecht. Wer ein echtes Gespräch führt, wendet sich nicht gegen den Gesprächspartner, sondern er sucht gemeinsam mit ihm die Wahrheit. Er ist der Überzeugung, daß es gemeinsame Überzeugungen geben müsse, so daß eine Verständigung möglich sei, und er schließt auch die Möglichkeit nicht aus, daß der andere in dem einen

[12] Polemische Schriften, Mainz 1959, 165 bzw. 171.

oder anderen Punkte der Wahrheit nähergekommen sei. Diese Haltung hat Newman besessen. Dafür legen seine über 20.000 Briefe Zeugnis ab, die jetzt in einer zwanzigbändigen kritischen Ausgabe herausgegeben werden. Newman stand mit vielen Anglikanern im Briefverkehr, aber auch mit Liberalen und mit Atheisten. In jedem dieser Briefe zeigen sich der feine Takt und das großartige menschliche Empfinden Newmans.

Von ebenso großer Bedeutung wie diese Haltung der nichtkatholischen Welt gegenüber war auch das neue theologische Prinzip, das er in das innerkatholische Gespräch brachte, das Prinzip der Dogmenentwicklung. Er tat dies mit seinem Buch über die Entwicklung der christlichen Lehre, das 1845 erschien. Die theologische Überlieferung hatte seit Petrus Lombardus, seit Thomas von Aquin und Duns Scotus die Entwicklung der christlichen Lehre als eine logische Entwicklung dargestellt. In der ursprünglichen Überlieferung ist einschlußweise gesagt, was das Dogma später ausdrücklich lehrt. In der ursprünglichen Lehre sind bereits alle Folgerungen eingeschlossen, die sich im Laufe der Geschichte daraus ergeben. Diese Lehre ist logisch durchaus befriedigend, trifft aber doch wohl die geschichtliche Wirklichkeit nicht ganz. Newman sieht im Gegensatz dazu die Entwicklung der christlichen Lehre als eine Form einer Ideenentwicklung an, einen Sonderfall gewiß, da diese Entwicklung unter der Verheißung Christi steht, daß er der Kirche den Geist der Wahrheit senden werde. Er betrachtet das Christentum als eine Idee. Eine Idee umfaßt die Summe all ihrer möglichen Teilsichten. Nun ist es aber für den Menschen unmöglich, die ganze christliche Wahrheit mit all ihren Teilsichten in den Blick zu bekommen. Jede Zeit erfaßt neue Teile und legt oft auch das Gewicht auf diesen neu gesehenen Teil. Dadurch wird die Idee als ganze zwar immer besser, aber niemals völlig erfaßt und begriffen. Es gibt auch Fehlentwicklungen – die Häresien – und unzureichende Entwicklungen innerhalb der Kirche, die in späteren Zeiten überholt werden. Die Auffassung Newmans beweist sein feines Gespür für geschichtliche Vorgänge, aber auch seine Ehrfurcht vor der Größe der Offenbarung, die nie vom Menschen, auch nicht von der Kirche als ganzer völlig durchschaut werden kann. In dieser Hinsicht stimmt das Denken Newmans mit dem der großen Theologen überein, so mit einem Thomas von Aquin, der gesagt hat: „Hoc est ultimum scientiae humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire[13]", oder eines Karl Barth mit seinem „Deus semper maior". Ebenso stimmt die Auffassung Newmans mit der alten kirchlichen Überzeugung überein, daß ein Dogma die Wahrheit ausdrücke, daß aber damit nicht gesagt sei, daß es die Wahrheit am besten ausdrücke.

Mit dieser lebendigen Auffassung Newmans von der kirchlichen Tradition ist ein neuer Schwung in die katholische Theologie hineingekommen, wozu natürlich auch andere Denker wesentliches beigetragen haben. Wenn die Theologie, wie Karl Rahner sagt, in den letzten zwei Jahrhunderten zwar „sehr rechtgläubig, aber wenig lebendig" war, so hat sich hier seit Newman sehr viel geändert.

Zu diesem formalen Prinzip, das Newman in die theologische Diskussion geworfen hat, treten Anregungen und Denkanstöße auf vielen Gebieten der theologischen Forschung. Es sind – mit Ausnahme der Frage der liturgischen Erneuerung, die noch nicht im Horizont Newmans lag, soviel ihm persönlich auch die Liturgie bedeutet hat – gerade jene Themen, die das jetzige Konzil im besonderen beschäftigen: die Kirche, die Stellung des Laien, die theologische Forschung, das Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen und die Kirche in der Welt von heute.

---

[13] Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de potentia Dei 7, 5 ad 14.

I. *Die Kirche*

Die wichtigsten Aussagen Newmans über die Kirche finden sich in seinen Predigten, die in zwölf Bänden erschienen sind. Wir können sagen, daß die Kirche das Hauptthema dieser Predigten ist; Otto Karrer hat alle Aussagen Newmans über die Kirche in einem großen zweibändigen Werk zusammengefaßt[14]. Newmans persönlicher Weg war ja ein Weg zur Kirche. Was Newman persönlich durchdacht und erkämpft hat, das kündet er: daß sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist. Aber Newman ist nicht nur ein Apologet, wie viele andere im 19. Jahrhundert. Immer wieder bricht glühend eine mystische Schau von der Kirche durch, in der die Kirche als der fortlebende Christus oder als das Volk Gottes auf Erden erscheint, das sich auf der Pilgerschaft zum Gelobten Land befindet. Immer wieder erschüttert die endzeitliche Dichte der Aussagen Newmans, am allermeisten wohl in seinen Gebeten. In einem von ihnen heißt es: „Lehre alle Glieder deiner Kirche, dich, unseren Herrn, und dein Kreuz vor Augen und im Herzen zu haben, daß wir tapfer kämpfen und überwinden und zuletzt teilnehmen dürfen an der Herrlichkeit deines Vaters." Immer wieder erfährt man packend Newmans Sicht von der heiligen Kirche, die genau seinem persönlichen Wahlspruch entsprach: „Heiligkeit geht vor Frieden!" Aber ebenso weiß Newman, daß die Kirche eine Kirche der Sünder ist: „Glaube und Unglaube, Demut und Stolz, Liebe und Selbstsucht sind von den Tagen der Apostel an in einem und demselben Leib vereinigt gewesen, und kein menschliches Mittel kann es fertigbringen, sie voneinander zu lösen[15]." Gerade das läßt uns sehnsuchtsvoll nach der Vollendung ausschauen.

II. *Der Laie in der Kirche*

Immer wieder betont Newman die Notwendigkeit der Hierarchie in der Kirche. Schon der anglikanische Newman sagte, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel seien, daß der Bischof für ihn der Papst sei und daß das leichteste Wort des Bischofs ex cathedra schwer wiege. Wenn der katholische Newman auch ganz selbstverständlich am Primat des Papstes festhält, so findet sich doch so manches kritische Wort über die Tätigkeit der Kurie, vor allem der Congregatio de Propaganda Fide, der England damals unterstand. So sagt er: „Die Propaganda ist eine quasimilitärische Gewalt, eine außerordentliche Autorität, schroff und rasch. Sie versteht eine geistige Bewegung nicht. Sie liebt rasche Ergebnisse, Skalps von Hunderten erschlagener Feinde[16]." Wir könnten sehr viele Stellen anführen, aus denen sich Newmans Wunsch nach einer Kurienreform ableiten läßt.

Die Betonung der Hierarchie ist in der nachtridentinischen Theologie nichts Überraschendes. Viel erstaunlicher ist, was Newman über die Stellung des Laien in der Kirche schreibt. Während seiner Tätigkeit für die Errichtung der katholischen Universität in Dublin machte Newman die schmerzliche Erfahrung, daß die Bischöfe sich weigerten, katholische Laien an dem Werk mitarbeiten zu lassen. Newman schreibt dazu: „Soviel ich sehen kann, gibt es über ganz Europa Geistliche, deren Politik es ist, die Laienwelt auf Armeslänge fernzuhalten." 1859 übernahm Newman für kurze Zeit die Redaktion der Zeitschrift „The Rambler". In der ersten von ihm herausgegebenen Nummer erschien ein Artikel über die Rolle der Bischöfe und des Volkes während der arianischen Streitigkeiten im 4. Jahrhundert, in dem es hieß, daß „in dieser Zeit die heilige Überlieferung, die der unfehlbaren Kirche anvertraut war, weit mehr durch das gläubige Volk als durch die Bischöfe verkündet und vertreten wurde[17]." Wegen dieses Artikels wurde

[14] Otto Karrer, Kardinal Newman – Die Kirche, Einsiedeln 1946, zwei Bände.
[15] Karrer II, 380.
[16] Brief an Miss E. Bowles vom 19. Mai 1863. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 341.
[17] Karrer II, 134.

Newman in Rom angezeigt. In der Julinummer derselben Zeitschrift behandelte Newman die Frage nicht mehr historisch, sondern grundsätzlich. Es ist der berühmte Artikel „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre", wo Newman die These erläutert, daß die Gläubigen bei der Vorbereitung einer Lehrentscheidung befragt werden. Dieser Ausdruck „befragt" („consulted") drücke nicht Unterordnung, sondern Vertrauen und Hochachtung aus. Ihr Urteil werde zwar nicht eingeholt, aber ihr *Glaube* werde berücksichtigt als Zeugnis für die Tradition. Die Übereinstimmung in der ganzen Kirche, also auch das Zeugnis der Laien, sei die Stimme der unfehlbaren Kirche. Newman fährt fort, jedes Glied in der Kirche habe seine Aufgabe, und kein Glied (hier ist der Laie gemeint) könne ohne Schaden vernachlässigt werden. Er schließt den Artikel mit der nur zu berechtigten Warnung: „Ich denke, daß die ‚Ecclesia docens' (also die Hierarchie) sicher glücklicher ist, wenn sie solch begeisterte Anhänger hat, wie es hier dargestellt ist, als wenn sie die Gläubigen vom Studium ihrer göttlichen Lehren sowie vom Mitfühlen mit ihren heiligen Betrachtungen fernhält und von ihnen nur eine ‚fides implicita' (eingeschlossenen Glauben) an ihr Wort haben will, was bei den Gebildeten mit Indifferenz und bei den Armen mit Aberglauben enden wird[18]."

III. *Die Freiheit der theologischen Forschung*

Für sie setzt sich Newman mit Entschiedenheit ein. Er bringt den Vergleich mit dem Spielraum, den man in mittelalterlichen Städten zu beiden Seiten der Stadtmauer lassen mußte. Ein solcher Spielraum werde auch in der Theologie gewährt, wenn die höchste Autorität zögere, in schwebende und in Diskussion befindliche Fragen einzugreifen. Nur so würde bei den Theologen „Mut und Freiheit" gefördert. Umgekehrt wage der Theologe keine Veröffentlichungen, wenn er wüßte, daß die höchste entscheidende Autorität jedes seiner Werke überwache und zu jedem Satz und zu jeder Äußerung ihre Zustimmung oder ihr Mißfallen äußere.

An anderer Stelle heißt es: „Wir leben in einer seltsamen Periode der Kirchengeschichte – in früheren Zeiten, in der alten Kirche und im Mittelalter, herrschte nicht die außerordentliche Zentralisation wie jetzt. Wenn ein Theologe ohne amtliche Funktion eine freie Meinung aussprach, dann antwortete ihm ein anderer. Ging die Kontroverse weiter, so kam sie vor einen Bischof, eine theologische Fakultät oder eine fremde Universität. Der Heilige Stuhl war nur ein Gerichtshof letzter Instanz. Heute, wenn ich als Priester ohne amtliche Funktion etwas drucken lasse, antwortet mir plötzlich die Propaganda. Wie kann ich mit einer solchen Fessel am Arm kämpfen? Es ist wie bei den Persern, die mit Peitschenhieben in die Schlacht getrieben werden. In den Schulen der alten Kirche gab es noch ein wirkliches Privaturteil – jetzt gibt es keine Schulen, kein Privaturteil (im religiösen Sinne des Wortes), keine Freiheit der Meinung mehr. Das heißt, keine Betätigung des Intellekts. Das System erhält sich ja nur aus der Tradition des Intellekts früherer Zeiten. Diese Dinge werden sich einmal, wenn Gott es will, mit Notwendigkeit selbst heilen[19]."

Was Kardinal Frings auf der II. Session des Konzils zu diesem Thema geäußert hat, zielt in dieselbe Richtung: das Vorgehen des Hl. Offiziums entspreche in vielen Fällen nicht mehr unserer Zeit; niemand dürfe verurteilt werden, der nicht vorher gehört würde und Gelegenheit hätte, sich zu verbessern.

IV. *Das Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen*

Wir wissen, daß die Ökumenische Bewegung, also die Bewegung zur Vereinigung der christlichen Bekenntnisse, von der evangelischen Christenheit ausgegangen ist,

[18] Polemische Schriften, 292.
[19] Brief an Miss E. Bowles vom 19. Mai 1863. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 342 f.

und wir stellen das nicht ohne Bedauern und ohne das Bewußtsein eines eigenen Versäumnisses fest. Immerhin können wir doch auf einen Wegbereiter des Ökumenismus in unseren Reihen hinweisen: eben auf Kardinal Newman. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, welch feines Taktgefühl Newman immer im Verkehr mit Andersgläubigen an den Tag legte. Newman dachte nicht daran, Gegensätze zu verwischen. Aber er sagte: „Es wäre das Beste, unsere Meinungsverschiedenheiten bestünden nicht – das Nächstbeste ist, offen dazu zu stehen, aber in Liebe[20]." Newman ging immer von der Voraussetzung aus, daß sein Gesprächspartner aus Überzeugung anderer Meinung sei, und er sagte: „Solange sie denken wie jetzt, müssen sie dementsprechend handeln und dürfen nur so handeln, wie es ihr Gewissen erlaubt." Er war immer von einer tiefen Ehrfurcht und Achtung vor dem Gewissen des anderen erfüllt. Das wurde von manchen Katholiken mit Argwohn betrachtet. Man machte ihm den Vorwurf, er „mache keine Konvertiten[21]." Newman entgegnete, man könne überhaupt keine Konvertiten machen. Freimütig schrieb er John Moore Capes, einem übereifrigen Konvertiten: „Ich scheue davor zurück, mir Ihre Kampfesweise gegen die Kirche von England zu eigen zu machen[22]." Ebenso freimütig anerkannte er die Verdienste der anglikanischen Kirche: „Gegenwärtig ist sie in England ein viel besserer Rückhalt der Wahrheit, als jede andere Religionsform es wäre, und als die römisch-katholische Kirche es sein könnte[23]." Ebenso anerkannte er: „Niemals hätte sich ein so großer Teil der Christenheit ohne Ursache von der Gemeinschaft mit Rom abgespalten und einen Protest dreihundert Jahre hindurch aufrechterhalten . . . Alle Abirrungen gehen von irgendeiner Wahrheit aus und haben darin ihr Leben, und wenn der Protestantismus so weit verbreitet und so zäh in seiner Dauer ist, so muß er eine große Wahrheit oder viel Wahrheit in sich haben und dafür Zeuge sein[24]."

Selbst diejenigen, die die Kirche angreifen, sucht er zu verstehen: „Unter den bittersten Schmähern der Kirche in unserem Lande mögen sich solche finden, die unter dem Einfluß göttlicher Gnade stehen und zur Stunde auf dem Wege zum Himmel sind[25] . . ."

Was schließlich die Wiedervereinigung anlangt, so machte Newman sich darüber keine Illusionen. Und doch trifft uns alle, Katholiken, Evangelische, Anglikaner und Orthodoxe, sein Wort gleichermaßen ins Herz: „Mir scheint, der erste Schritt für irgendeine Aussicht auf Einheit inmitten unserer Trennungen ist für religiöse Menschen allesamt der, nach dem Evangelium zu leben[26]." Und eine Hoffnung nennt er, die nicht zu trügen scheint: „Wie der Untergang der Sonne die Sterne heraufführt, so sieht man große Leitgedanken aufleuchten, die, während der Unglaube überhandnimmt, von Menschen verschiedener Religionen als ihr gemeinsames Gut begrüßt werden[27]."

V. *Die Kirche in der Welt von heute*

Eingangs wurden schon einige Stellen zitiert, wo Newman vom Kommen des Atheismus spricht, ebenso wie Nietzsche oder Dostojewskij. Dennoch war Newman

---

[20] Brief vom 11. Januar 1873 an Rektor Brown. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 603; Karrer II, 295.
[21] Selbstbiographie, 334.
[22] Brief vom 9. Februar 1851 an Capes, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 141.
[23] Brief an Mr. Isaak Williams vom 7. Juni 1863, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 346; Karrer II, 287.
[24] Karrer II, 282. Die Stelle stammt aus dem Jahre 1841.
[25] Karrer II, 226.
[26] Brief vom 24. Oktober 1872 an Rektor Brown, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 598.
[27] Brief an Rektor Brown vom 14. Januar 1875, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 623.

weit davon entfernt zu glauben, man könne den Atheismus mit Gewalt bekämpfen und verbannen oder verbieten. Newman ist meines Wissens der erste, der sogar versucht hat, mit den Atheisten ins Gespräch zu kommen. Es bekannten sich ja manche seiner Freunde, selbst seine Brüder, zum Atheismus. Auch hier ging Newman von der Grundüberzeugung aus, daß sie guten Glaubens seien. Er war sich allerdings der Schwierigkeit dieser Diskussion bewußt. Schließlich und endlich ist sein letztes Hauptwerk, die „Grammar of Assent", ein Versuch, die Eigenständigkeit und das Recht des Glaubens gegen den Atheismus zu begründen.

Newman hat dabei den rationalistischen Atheismus seiner Zeit vor Augen, der sich grundlegend vom postulatorischen Humanismus eines Sartre oder Camus unterscheidet. Er untersucht die Struktur des Glaubens, der ein Akt der Zustimmung zu einer Wahrheit ist (sinngemäß ist „Grammar of Assent" daher zu übersetzen: Untersuchung der Struktur des Glaubens). Es handelt sich wohl um die bedeutendste denkerische Leistung Newmans, die aber wegen der Schwierigkeit der Gedankengänge bei den Interpreten oft zu Mißverständnissen geführt hat. Ausdrücklich sagt Newman, es handle sich um ein philosophisches, nicht um ein theologisches Buch. Er sieht davon ab, daß Glaube Gnade ist. Der Ausgangspunkt der Gedankenführung ist die Unterscheidung des logisch-begrifflichen Denkens vom konkret-realen Denken[28]. Das logisch-begriffliche Denken gilt im Bereich der Logik und der reinen Mathematik. Die Vernunft, das Vermögen des logisch-begrifflichen Denkens, bildet Begriffe, formt begriffliche Urteile und schreitet in der Schlußfolgerung von Urteil zu Urteil fort. Hier geht alles klar und glatt.

Die Struktur des konkret-realen Denkens im Bereich des Wirklichen ist ganz anders. Dabei ist wieder ein Unterschied zu machen zwischen dem Bereich des Real-sachlichen, also der Naturwissenschaften, und dem Bereich des Real-personalen, also der Religion, aber auch der Geisteswissenschaften, der Geschichte, Ethik, Philosophie und Theologie. Hier spricht Newman von einem der Vernunft übergeordneten Vermögen, dem Illative Sense (Folgerungssinn) und vergleicht es mit der Phronesis (Urteilskraft) des Aristoteles. Der Illative Sense, der Geist des einzelnen Menschen im Vollzug des Denkens, geht von praktischen Prinzipien aus. Diese praktischen Prinzipien sind von Person zu Person verschieden, von ihnen hängt alles weitere ab. Der Illative Sense wägt sodann die Wahrscheinlichkeiten ab, eine Konvergenz solcher Wahrscheinlichkeiten genügt dazu, daß der Geist eine absolute Zustimmung gibt (erster Grundgedanke des Buches). Mag auch das einzelne Argument nicht zwingend sein: es ist wie mit einem Kabel, wo auch der einzelne Draht schwach, aber alle zusammen stark wie eine Eisenstange sind[29]. Es kommt hinzu, daß die Prinzipien, von denen ein Mensch ausgeht, ihm nicht immer voll bewußt sein müssen, und – etwas entscheidend Wichtiges – daß ein guter und ein schlechter Mensch verschiedene Prinzipien haben. Newman beruft sich hier auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles: „Ist man einmal durch Lust oder Unlust bestochen, so verbirgt sich in einem sofort das Prinzip, und man vergißt, daß man um seinetwillen alles wählen und tun soll. Denn die Schlechtigkeit ist das Verderben des Prinzips[30]." Das Urprinzip aber ist für Newman das Gewissen. Newman hat das Wesen des Gewissens tiefer und genauer erfaßt als die Scholastik. Im Gewissen begegnet der Mensch dem großen Du Gottes. Doch ist die Begegnung keine unmittelbare. Das Gewissen ist nicht einfachhin, wie man es so oft hört, die Stimme Gottes. Gott hat dem Menschen das Gewissen gegeben, wie er ihm den Verstand gegeben hat: als eine Anlage. Newman nennt daher das Gewissen

[28] Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1962. Vgl. dazu die Arbeit des Autors „Das Wesen der Person nach J. H. Newman", in Newman-Studien IV, Nürnberg 1960, 9–137.
[29] Brief an Kanonikus Walker vom 6. Juli 1864, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, 378.
[30] Aristoteles, Eth. Nik. 1140 b 17 ff.

ein „Echo der Stimme Gottes, zurückgeworfen von der menschlichen Natur". So ist es auch möglich, daß ein falsch gebildetes Gewissen irren kann, und zwar auch ohne die Schuld des Menschen, der irrt.

Newman betont immer wieder den Zusammenhang zwischen dem Gewissen im eigentlichen Sinn und dem „Wahrheitsgewissen". Von einem Wahrheitsgewissen spricht der Sache nach schon Platon im Hippias maior, wo von dem Menschen die Rede ist, der Sokrates „nahe verwandt ist und mit ihm zusammen wohnt", der ihn in „harten und bösen Worten anfährt" und „schlägt", wenn er sich mit dem Irrtum zufriedengibt, statt weiter die Wahrheit zu suchen[31]. Newman betont immer wieder den Zusammenhang von Ethik und Noetik (zweiter Grundgedanke des Buches). Dieser dem Menschen meist unbewußte Zusammenhang zwischen Sittlichkeits- und Wahrheitsgewissen führt dazu, daß für den einen Menschen die Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten zum Glauben führt, während der andere dieser Konvergenz gar nicht inne wird und für ihn einzelne, nicht voll zureichende Argumente übrigbleiben.

Anders ausgedrückt: Newman setzt einem demonstrativen Beweis im Bereich der Logik, der allein auf der Kraft seiner Argumente beruht, einen Erkenntnisweg aus der Persontiefe des Menschen gegenüber, der in der Lauterkeit und der richtigen Bildung des Gewissens gründet, durch die der Mensch fähig wird, die Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten zu erfassen. Dieser Weg zur Erkenntnis führt ebenso zu einer absoluten Gewißheit der Überzeugung wie ein demonstrativer Beweis. Ja in einem Punkte ist die Gewißheit im Bereich des Personalen noch viel stärker als die im Bereich des rein Logischen: hier handelt es sich um Wahrheiten, die den Menschen persönlich angehen und für die er daher voll einzutreten bereit ist. Newman rechtfertigt auf diese Weise auch den Glauben des einfachen Menschen, der ohne langes Grübeln und ohne bewußte Kenntnis seiner Erkenntnisprinzipien intuitiv das Rechte annimmt.

Zusammenfassend können wir sagen: Glauben ist immer ein persönlicher Akt: *Ich* glaube *Dir*; während das rein logische Denken nur zum unpersönlichen „Die *Vernunft* erkennt *etwas*" kommt. Im Glaubensakt sind das Erkenntnismoment und das Willensmoment in der Persontiefe des Menschen, nämlich in seinem Gewissen, miteinander verknüpft. Gerade dadurch ist die Freiheit des Glaubens gewahrt; der Glaube bleibt ein Wagnis. Schon in den Oxforder Universitätspredigten, in denen Newman das Problem Glauben-Wissen zum erstenmal behandelt, heißt es: „If we are intended for great ends, we are called to great hazards" – „Wenn wir Großes anzielen, sind wir zu großen Wagnissen gerufen." Und weiter: „So ist es in allen Dingen: große Gegenstände verlangen ein Wagnis. Und sollte, was in der Welt wahr ist, im Reiche Gottes nicht gelten? . . . So ist auch der Glaube, der die ewigen Wahrheiten hochherzig aufnimmt, besser als jener kalte, skeptische, kritische Ton des Geistes, der kein Empfinden für die überwältigende, immer gegenwärtige Vorsehung hat, und keine Sehnsucht, Gott zu nahen[32]."

Durch diese Gedanken ist Newman zu einem wichtigen Vorläufer des Personalismus des 20. Jahrhunderts geworden, dessen Hauptvertreter Ferdinand Ebner, Max Scheler, Romano Guardini und Martin Buber sind. Ferdinand Ebner, der Volksschullehrer von Gablitz bei Wien, hat sich – wie seine Tagebücher beweisen – intensiv mit der „Grammar of Assent" beschäftigt. Viele seiner Fragmente und Aphorismen sind Newman zutiefst verwandt. Hören wir: „Die Realität Gottes ist uns nicht in irgendeinem versteckten, nur dem logischen Scharfsinn und der Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen zugänglichen Winkel der

[31] Platon, Hippias maior, 292 a und 304 d.
[32] Oxford University Sermons, London 1918, 215 bzw. 220.

Vernunft, sondern in nichts anderem verbürgt – hierin aber unerschütterlich – als in der Tatsache, daß das Ich im Menschen auf ein Verhältnis zum Du, außerhalb dessen es gar nicht existierte, angelegt ist[33]."

Mit der „Grammar of Assent" sind wir in die Herzmitte des Newmanschen Denkens vorgestoßen. Hier schließt sich der Bogen zum Beginn, nämlich zu seinem Leben, zu seinem Urerlebnis, dem „Myself and my Creator". Wieder fällt uns ein Wort Ferdinand Ebners ein, das sich in dessen Tagebüchern des Jahres 1916 findet, zu einer Zeit, wo er Newman noch nicht gelesen hatte, und das so erstaunlich anklingt an Newmans Urerlebnis: „Es gibt nur zwei geistige Realitäten: Gott und das Ich[34]." Für Newman allerdings weitet sich dieses Urerlebnis zum Bildungserlebnis der Gemeinschaft der Kirche, während für Ebner das „Ich-Wir-Verhältnis" völlig hinter dem „Ich-Du-Verhältnis" zurücktritt.

Newman hat in seinem Leben und seinem Denken Zeugnis abgelegt, Zeugnis für Jenen, der sich im Gewissen des einzelnen und im Glauben der Kirche bezeugt; er hat das Wagnis des Glaubens auf sich genommen und damit jenes große Wagnis vorbereitet, das heute die Kirche unternimmt: nicht so sehr auf Machtmittel zu vertrauen, sondern auf die Gnade Gottes und das Gewissen des Menschen.

HANS HEIMERL

Ehewille - Eheschließungsform - Ehegültigkeit

I. Das Problem und sein Sitz im Leben

In einer kleinen Industriestadt erregte folgender Ehefall Aufsehen und Ärgernis: (Fall 1) Ein katholischer Angestellter verliebte sich in die Tochter des evangelischen Pastors. Seiner eigenen religiösen Lauheit und dem Milieu der Braut entsprechend, kam es zur standesamtlichen und evangelischen, nicht aber zur katholischen Eheschließung. Die Ehe verlief einige Jahre glücklich und war mit zwei Kindern gesegnet. Als das dritte Kind bereits unterwegs war, fand der Mann an einem jüngeren katholischen Mädchen Gefallen. Er erreichte die Scheidung, verließ die Frau mit den Kindern und heiratete jenes Mädchen – aber nicht nur zivil. Außer den üblichen Ehevorbereitungen beim Pfarramt bedurfte es nur einer kurzen Eingabe, und die erste Ehe wurde – weil von einem Katholiken nichtkatholisch geschlossen – als nicht bestehend erklärt. So gab es eine pompöse katholische Trauung in der schönen barocken Pfarrkirche.

Jeder ernsthafte katholische Laie, mit dem man über diesen Fall spricht, schüttelt den Kopf – nicht nur über das Verhalten des Mannes, das als unsittlich empfunden wird, sondern auch über das Kirchenrecht, das ihm dazu seine hilfreiche Hand bietet und seinen Segen gibt. Wieso kann eine Gemeinschaft, die aus einem beiderseitigen, öffentlich kundgegebenen Ehewillen entstanden ist und den Sinn einer Ehe jahrelang erfüllt hat, mit einem Federstrich aufgelöst werden, während andere, leichtsinnigere und kurzlebigere eheliche Verbindungen zu lebenslänglicher Unauflöslichkeit „verurteilt" sind, „bloß weil der Pfarrer dabei war"? (Es sei gleich erwähnt, daß hier mit diesem Fall nicht die Problematik der Mischehe aufgerollt werden soll. Aber einmal hat er sich tatsächlich so zugetragen, ferner wird die Spannung zwischen Ehekonsens und Eheschließungsform, um die es hier geht, bei der Mischehe besonders leicht akut.) Man hat das Empfinden, daß in diesem Fall die Normen des Kirchenrechtes zu abwegigen Konsequenzen führen und deshalb reformbedürftig seien.

[33] Ferdinand Ebner, Schriften, Band I, München 1963, 99.
[34] Ferdinand Ebner, Schriften I, 32.

Der Verteidiger des kanonischen Eherechtes wirft ein, daß die Eheschließung vor dem Pfarrer (bzw. delegierten Priester) und zwei Zeugen eben notwendig sei, um durch die dazugehörigen Ehevorbereitungen den Ehewillen sicherzustellen, der bei nichtkatholischen Trauungen leichter mangelhaft sei (besonders wegen des Hintergedankens der Scheidungsmöglichkeit), und um die sakramentale Natur der Ehe und damit ihre Einfügung in die kirchliche Gemeinschaft in klares Licht zu stellen. Er erhält darauf zur Antwort, daß soundso viele die kirchliche Eheschließung nur als feierlichen Aufputz betrachten, dabei aber genausoviel oder genausowenig echten Ehewillen haben wie bei einer bloßen Zivilehe; das Ehesakrament bestehe wesentlich im Konsens der Eheleute, dessen Gültigkeit nicht von einer akzidentellen Form abhängig gemacht werden dürfe. Der Anwalt des kirchlichen Eherechtes wagt es nun gar nicht mehr, Nichtfachleute mit folgendem Rechtsfall bekannt zu machen:

(Fall 2) Ein deutscher Fliegeroffizier, Taufscheinkatholik, aber praktisch glaubenslos, ging mit einer Nichtkatholikin im Krieg zunächst eine Zivilehe ein, wobei er sich schon durch diesen Akt vollständig ehelich binden wollte. Einige Zeit später aber gab er dem Druck seiner Eltern nach und ließ sich auch katholisch trauen. Doch betrachtete er das als rein äußere Zeremonie, bei der er innerlich keine Verpflichtung eingehen wollte, nicht etwa, weil er diese Ehe überhaupt ablehnte, sondern weil er seiner Überzeugung nach bereits den Ehevertrag vollständig abgeschlossen hatte, so daß er nichts mehr hinzufügen müßte. Die Ehe wurde in drei Instanzen, zuletzt bei der S. R. Rota, wegen mangelnden Ehewillens (Totalsimulation) für ungültig erklärt[1].

Ein dritter Fall sei für viele ähnliche angeführt:

(Fall 3.) Ein ehrlicher, durchschnittlich religiöser Arbeiter lernt ein um weniges älteres Mädchen kennen, an dem er Gefallen findet. In der Verlobungszeit stimmen beide darin überein, daß Kinder zu einer ordentlichen Ehe gehören. Als längere Zeit nach der Trauung aber der Kindersegen sich nicht einstellt, geht der Mann der Sache nach und erfährt, daß seine Frau eine Operation verheimlicht hatte, durch die sie absolut unfruchtbar geworden war. Die Enttäuschung führt, zusammen mit anderen Ursachen, zur Ehescheidung. Der noch junge Mann versucht eine Zeitlang allein zu leben, doch bald begegnet er einem gesunden, gut katholischen Mädchen, für das er ernste Gefühle empfindet, die von ihr erwidert werden. Aber bei einer Vorsprache beim zuständigen Diözesangericht erfährt er, daß die Täuschung durch die Frau einen bloßen Qualitätsirrtum verursachte und daher ein Eheungültigkeitsprozeß nicht möglich sei. Nun steht er vor dem Dilemma: Entweder er verzichtet ein Leben lang auf die Gemeinschaft mit dem geliebten Menschen und auf das Glück einer Familie und führt das Leben eines Zölibatärs, zu dem er nicht berufen ist, oder

(Fall 4.) er geht eine bloß zivile Ehe ein und hat mit seiner Frau die Last des Ausgeschlossenseins von den Sakramenten zu tragen. Die meisten wählen, dem Drang der Natur entsprechend, die zweite Möglichkeit, und von einem solchen Unglücklichen stammt der Brief, den er an seinen Pfarrer schrieb: „. . . Der Mörder hat Gelegenheit, seine Todsünde zu beichten, und wird darauf vom Priester losgesprochen, während ein Geschiedener verdammt ist und keine Gnade vor Gott und seiner Religion findet, auch wenn die kirchlich geschlossene Ehe für ihn unter keinen Umständen haltbar war. Der Haß gegen solche geschiedene Leute geht sogar so weit, daß von seiten der Kirche solchen Menschen sogar das kirchliche Begräbnis verweigert wird . . . Warum hebt die katholische Kirche von solchen Leuten, die sie verdammt, die Kirchensteuer ein? . . . Ein sehr junger, ausgestoßener

[1] H. Flatten, Der Ehekonsens als consensus de praesenti, in: Trierer Theol. Zschr. 67 (1958) 274–300

Katholik, der gezwungen sein wird, aus der Kirche auszutreten, weil er nicht so lange warten kann, bis seine junge geschiedene, arbeitsscheue Ehegattin stirbt."

Auch zu solchen Ehefällen kann man kritische Stimmen aus dem Munde guter Katholiken hören: Bei arglistiger Täuschung fehle einfach die Voraussetzung für eine dauerhafte Ehe; ebenso müsse man den Ehewillen bei einer großen Zahl von Früh- und „Muß"-Ehen als mangelhaft oder unterentwickelt bezeichnen, so daß auch hier die Grundlage für die Unauflöslichkeit kaum vorhanden sei. Menschlich gesehen sei Scheidung und Wiederverehelichung manchmal unausweichlich. Wie kann die „gütige Mutter Kirche" diese breite Schichte von Gläubigen einfach von den Sakramenten ausschließen? Man müßte entweder durch strengere und längere Ehevorbereitung die Dauerhaftigkeit der Ehen sichern oder für zivil Wiederverheiratete eine seelsorglich und menschlich brauchbare Lösung finden. Erst recht erscheint es vielen (auch hervorragenden Priestern!) unverständlich, daß jemand, der die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht kennt (Evangelische, Orthodoxe), zu ihr verpflichtet sei – daß also etwa zwei evangelische Christen entgegen den Überzeugungen ihrer Glaubensgemeinschaft nach der Scheidung sich nicht wiederverehelichen können.

Worum geht es in all diesen Ehefällen, die leider typisch sind für viele andere, die die Herzen und Gewissen bewegen? Was ist ihnen gemeinsam?

(1) Im ersten Falle ist ein voller Ehewille vorhanden; doch ist ein Ehepartner an die katholische Eheschließungsform gebunden (can. 1099 § 1); da er diese nicht einhält, kommt keine gültige Ehe zustande (Ehewille, aber keine Eheschließungsform, daher keine Gültigkeit).

(2) Beide Ehepartner haben den Ehewillen bei der Ziviltrauung öffentlich geäußert und halten daran auch bei der kirchlichen Trauung fest, sie haben also einen Ehewillen, der für eine gültige kirchliche Ehe genügt (zum Beispiel bei der sanatio in radice, can. 1138); auch die Eheschließungsform wurde eingehalten, aber beide zusammen führten zu keiner gültigen Ehe, bloß weil die kirchenrechtlich notwendige Verbindung des Ehewillens mit der Eheschließungsform, nämlich der aktuelle Ehe*schließungs*wille fehlte (Ehewille, Eheschließungsform, dennoch keine Gültigkeit).

(3) Der Ehewille ist naturrechtlich und kirchenrechtlich in ausreichendem Maße vorhanden, doch durch arglistige Täuschung und den dadurch hervorgerufenen schwerwiegenden Qualitätsirrtum stark beeinträchtigt. Die Eheschließungsform wird eingehalten und es kommt eine gültige Ehe zustande, die aber den Keim des Scheiterns in sich trägt (wesentlich hinreichender, aber akzidentell mangelhafter Ehewille, Eheschließungsform, Gültigkeit).

(4) Die häufigen Zivilehen nach geschiedener, aber kirchlich geschlossener Ehe entsprechen der ersten Figur mit einer Ausnahme: der neuen kirchlichen Eheschließung steht das frühere Eheband als Hindernis göttlichen Rechtes entgegen. Ein wahrer Ehewille ist aber trotzdem möglich[2].

Allen diesen Fällen ist eines gemeinsam: die *Diskrepanz zwischen Ehewillen, Eheschließungsform und Ehegültigkeit*[3]. Wie ist diese mangelnde Übereinstimmung zu beurteilen?

II. Grundsätzliches

Der Ehekonsens ist seiner Natur nach auf eine gültige Ehe hingeordnet, so daß die Eheschließungsform die Gültigkeit zu sichern, nicht aber (in der Regel) zu

[2] Vgl. can. 1085 und dazu F. M. Capello, De matrimonio, Taurini-Romae 1950[6], n. 589.

[3] Die trotz Ehewillen und Einhaltung der Form wegen eines trennenden Ehehindernisses ungültigen Ehen sind relativ selten und bleiben außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

verhindern hat. Zwischen Ehewille, Eheschließungsform und Ehegültigkeit muß Übereinstimmung bestehen.

Diese These läßt sich *aus der Natur der Ehe* nachweisen. Dabei ist von der grundlegenden Bedeutung des Ehewillens auszugehen. Abgesehen von der noch nicht erloschenen Diskussion um die Vertragsnatur der Ehe[4] müssen wir festhalten, daß nach der Überzeugung des Kirchenrechtes es keine Ehe ohne Ehekonsens geben kann (can. 1081). Der Ehewille weist mindestens eine Reihe von Parallelen zum Vertragswillen überhaupt auf. Jeder echte rechtsgeschäftliche Wille möchte das gewollte Rechtsgeschäft auch tatsächlich verwirklichen, sonst liegt eben nur ein fingierter Wille vor. Ist das betreffende Rechtsgeschäft formgebunden, so wird der Wille die Erfüllung dieser Form als Mittel anstreben; es bleibt ihm aber noch die Möglichkeit (außer bei der Ehe), einen formlosen Vertrag abzuschließen. Er muß dann zwar weitgehend auf den Schutz der öffentlichen Rechtsordnung verzichten, doch steht es ihm frei, eine Naturalobligation zu begründen und zu erfüllen (wenn es sich nicht um einen unsittlichen Vertrag handelt). Die Ungültigkeitssanktion der Formlosigkeit verbietet an sich keineswegs das formlose Rechtsgeschäft. Anders bei der Ehe. Die ehelichen Rechte und Pflichten können nur in einer *gültigen* Ehe objektiv rechtmäßig ausgeübt werden (in der Putativehe besteht nur eine subjektive Rechtmäßigkeit). Da der *Ehekonsens* aber auf die Begründung dieser Rechte und Pflichten zielt, kann er *nur eine gültige Ehe bezwecken.* Er muß alle rechtlichen Bedingungen erfüllen, die zur gültigen Abgabe des Konsenses notwendig sind. Mit einem wahren Konsens eine ungültige Ehe zu schließen, wäre unsittlich (unter ungültiger Ehe verstehen wir in diesem Zusammenhang auch die Zivilehe eines Katholiken, obwohl diese nach der kanonistischen Terminologie nicht unter den Begriff der ungültigen Ehe fällt).

Dem, der mit vollem Ehewillen ungültig geheiratet hat, steht nicht gleicherweise die Wahl offen, seine Ehe für ungültig erklären zu lassen oder sie zu konvalidieren, sondern seine *primäre Pflicht* ist es, dem bisher unwirksamen Konsens seine Wirkung zukommen zu lassen, das heißt, die Ehe zu *konvalidieren.* Erst wenn sich das als unmöglich erweist, kann er zur Nichtigkeitserklärung schreiten[5].

Das ist aber nicht nur ein Imperativ an die Nupturienten und ungültig Verheirateten, sondern eine objektive Norm, die sich aus der Natur der Ehe ergibt und daher auch die kirchliche Autorität betrifft. Diese hat dafür zu sorgen, daß jeder natürlich hinreichende Konsens auch eine gültige Ehe begründe. Abweichungen von dieser Regel sind nur aus schwerwiegenden Gründen des Gemeinwohles statthaft.

Ähnliches ergibt sich *aus dem Zweck der Ehe.* Die klassische Moral argumentiert für die Unauflöslichkeit der Ehe aus den Notwendigkeiten der Kindererziehung. Dieses Argument gilt aber klarerweise nicht nur für die gültige Ehe, sondern für jede eheliche Gemeinschaft, die auf einem Ehekonsens beruht und aus der Kinder geboren sind. Das Wohl des Kindes fordert, daß der Bund seiner Eltern dauerhaft sei. Dieser Notwendigkeit wird eine ungültige Ehe aber nur durch ihre Konvalidierung gerecht, nicht durch Ungültigerklärung.

---

[4] Neuerdings eine Reihe von Artikeln gegen die Vertragsnatur der Ehe von A. Szentirmai: Ist die Eheschließung ein Vertrag? in: Trierer Theol. Ztschr. 71 (1962) 303 ff.; Quaestiones de simulatione partiali in iure canonico, in: Il Diritto Eccl. 73 (1962) 44 ff.; Unauflöslichkeit und Ungültigkeit der Ehe, in: Öst. Arch. f. KR. 14 (1963) 298 ff.; Der Ehebegriff des Kirchenrechtes im Lichte der ethnologischen Forschung, in: Theol. Quartalschr. 143 (1963) 22 ff. – Dazu eine Entgegnung von O. Robleda in Periodica 53 (1964) 374–408.

[5] „. . . Remedium non habetur simpliciter eo, quod partes ab invicem discedunt et forte aliud matrimonium contrahunt; aliqua obligatio convalidandi ‚matrimonium civile' per formam canonicam ex natura rei – ligatio personalis partium, constitutio personalis iurium et officiorum matrimonialium – habetur, saltem si una pars in tali convalidatione insistit." W. Bertrams, De influxu Ecclesiae in iura baptizatorum, in: Periodica 49 (1960) 448.

Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang von Ehekonsens und Ehegültigkeit die *Eheschließungsform?* Es ist zu unterscheiden zwischen der Form der *Kundgabe* des Konsenses (mündlich, durch Zeichen, durch Kurator, durch Dolmetscher) einerseits und der Form der *Eheschließung* als ganzer (normalerweise vor dem Pfarrer und zwei Zeugen). Mit Recht behandelt der CIC die eine im Kapitel „De consensu matrimoniali" (can. 1088–1091), der anderen widmet er das Kapitel „De forma celebrationis matrimonii". Hier ist vor allem die Eheschließungsform im engeren Sinn von Interesse. Diese ist rezeptives Instrument des kundgegebenen Konsenses. Solche formale Instrumente, die die Willenskundgebung aufnehmen, sind im allgemeinen Urkunden, Anwesenheit von Zeugen oder einer Amtsperson, bei der Eheschließung die Anwesenheit von Zeugen und die Konsenserfragung durch den trauungsberechtigten Priester. Die Eheschließungsform dient der Publizität, der Sicherheit und dem Rechtsschutz der Ehe. Die *Formpflicht soll* nicht den *Konsens* behindern, vielmehr ihm *dienen*, die ihm entsprechende Anerkennung und den Schutz der Rechtsordnung zu erhalten[6].

Der Konsens konstituiert die Ehe ihrem „intentionalen Sein", ihrer „inneren Struktur" nach, er ist ihre einzige und adäquate Ursache. Da jedoch die Ehe eine wesentliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft ist, muß sie notwendig in die Rechtsordnung eingefügt werden. Diese „äußere Struktur" erhält die Ehe vor allem durch die Eheschließungsform; diese dient dazu, sie in das Gemeinschaftsleben der Kirche einzufügen. Bevor das geschehen ist, fehlt der Ehe ein wesentliches Element, so daß sie rechtlich unwirksam, ungültig ist[7]. Die Ehe als Sakrament kann nur innerhalb der Kirche realisiert werden. Die Gegenwart der kirchlichen Gemeinschaft, die Einordnung in sie wird durch die Form (Zeugen und Priester) deutlich gemacht und, nach positivem Recht, hergestellt.

So wichtig die Eheschließungsform also sein mag, so sehr mit Recht die Gültigkeit der Ehe von ihr abhängig gemacht wird, ist sie doch im Verhältnis zum Ehekonsens sekundär, sie setzt ihn voraus und will ihm seine volle Wirkung geben. Keineswegs ist es der Sinn der Formpflicht, dem natürlich hinreichenden Konsens in soundso vielen Fällen seine Wirkung, die Gültigkeit, zu nehmen, sondern vielmehr sie zu garantieren. Der Ehewille ist durch die Eheschließungsform auf die Ehegültigkeit hingeordnet. Sogar wenn eine gültige Ehe wegen eines Ehehindernisses göttlichen Rechtes (zum Beispiel des Ehebandes) unmöglich zustande kommen kann, bleibt diese Hinordnung bestehen, so daß nicht nur durch Konsensabgabe beziehungsweise -erneuerung in der gesetzlichen Form der früher unwirksame Ehewille seine konnaturale Wirkung erreicht, sondern auch der fortbestehende Konsens Grundlage für eine sanatio in radice (vom Zeitpunkt des Aufhörens des Hindernisses an) sein kann[8].

---

[6] Diese Ausführungen stützen sich auf E. Lalaguna, Functión de la forma juridica en el matrimonio canonico, in: Ius can. 1 (1961) 215–227. Lalaguna nennt als weitere Funktion der Form die der „certeza" (zum Unterschied von der „seguridad" als erster Funktion), die darin besteht, die Übereinstimmung des kundgegebenen Willens mit dem inneren Konsens, also die Echtheit des Konsenses, festzustellen. Doch m. E. ist diese Übereinstimmung bereits mit der Kundgabe des Konsenses als solcher, unabhängig von der rezeptiven Form, zu präsumieren. Die Form bestärkt diese Präsumption durch die Publizität, die sie dem Konsens verleiht. Es handelt sich also um keine zweite, adäquat verschiedene Funktion der Form.

[7] So W. Bertrams, De efficacitate consensus matrimonialis naturaliter validi, in: Periodica 51 (1962) 293 f.; ähnlich auch ders., De effectu consensus naturaliter validi, in: Misc. in memoriam Petri Card. Gasparri, Romae 1960, 119–138; De influxu Ecclesiae in iura baptizatorum, in: Periodica 49 (1960) 441–443; De indole personali et sociali consensus matrimonialis, in: Periodica 53 (1964) 409–443. – Entgegnungen dazu: E. F. Regatillo, in: Sal Terrae 49 (1961) 425 ff.; J. M. Setién, in: Revista Esp. de Derecho Can. 16 (1961) 236; U. Navarrete, Ecclesia sanat in radice matrimonia inita cum impedimento iuris divini, in: Periodica 52 (1963) 378 ff.

[8] Vgl. Navarrete, a. a. O., S. 348–390.

Gibt es diese Zusammenordnung auch von der Seite der Form her? Mit anderen Worten: muß dort, wo eine gültige Eheschließungsform ist, auch ein wahrer Konsens und eine gültige Ehe sein und in welchem Sinn? Wer in der gesetzmäßigen Form den Ehekonsens abgibt, ist sittlich verpflichtet, einen wahren inneren Ehewillen zu haben und dadurch eine gültige Ehe zu begründen. Daß er es tut, wird von Rechts wegen angenommen (can. 1086 § 1 und can. 1014), doch ist zu bedenken, daß der Konsens das Primäre ist. Wo also ein wesentlich mangelhafter Konsens, dort auch keine Gültigkeit der Ehe, trotz Erfüllung der Form. Welcher Konsensmangel wesentlich ist, wird teils durch das göttliche Recht bestimmt (sicher die Unwissenheit des can. 1082 und der Personenirrtum des can. 1083 § 1), teils durch das kirchliche (so sicher der Irrtum über den freien Stand can. 1083 § 2, 2; vom Vorbehalt gegen das Wesen der Ehe behauptet neuerdings A. Szentirmai, daß er bloß nach kirchlichem Recht Nichtigkeitsgrund sei).[9]

III. Historische Entwicklung und gegenwärtige Situation

Vor dem Tridentinum drängte die Kirche auf Eingehen der Ehe durch einen öffentlichen kirchlichen Trauungsakt, doch waren auch geheim geschlossene, „klandestine" Ehen gültig. Der bloße Konsens (auch wenn nur zwischen den Eheleuten ohne jeden Zeugen abgegeben) führte also die Gültigkeit der Ehe herbei.

Es gab keine Ehen, bei denen wohl der Ehewille vorhanden war, aber mangels der Form die Gültigkeit fehlte, wie es heute bei den nur standesamtlich geschlossenen Ehen der Fall ist. Eine andere Art der Diskrepanz zwischen Konsens und Gültigkeit aber konnte leicht vorkommen: Schloß jemand nacheinander eine geheime und dann – bei Lebzeiten des anderen Partners – eine öffentliche Ehe, so wurde diese zweite, in öffentlicher Form geschlossene Ehe im äußeren Rechtsbereich als gültig anerkannt, obwohl sie es wegen des Hindernisses des Ehebandes nicht war. In diesem Fall konnte Ehekonsens und Eheschließungsform gegeben sein ohne Gültigkeit. Namentlich dieser Mißbrauch, sowie im allgemeinen die Rechtsunsicherheit, die die klandestinen Ehen herbeiführten, bewog das Konzil von Trient, die Eheschließungsform vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen unter Ungültigkeitssanktion vorzuschreiben[10].

Es ist zu bedenken, daß das zu einer Zeit geschah, als ausdrückliche normative Regelungen der Eheschließungsform überhaupt nicht bestanden, also gleichsam in einen gesetzgeberischen leeren Raum hinein[11]. Außer der Kirche gab es keine andere Instanz, die auf diese Weise Rechtssicherheit in die Eheschließung gebracht hätte. Als die tridentinische Formpflicht allgemein durchgesetzt war (1907 Ne temere und 1918 CIC), hatte sich aber diese Voraussetzung schon stark geändert.

Fast überall war ein staatliches Eherecht geschaffen worden, das für die Publizität der Eheschließung sorgte. Vielfach geschah das noch *durch* die religiöse Trauung, so daß nur eine fakultative oder Notzivilehe herrschte, in manchen Ländern aber galt bereits das System der obligatorischen Zivilehe. Jedenfalls war und ist es nicht mehr Aufgabe der kirchlichen Formvorschriften, für die Öffentlichkeit der Ehe schlechthin zu sorgen. Die kirchliche Trauung übt ihre Funktion nur noch für den *kirchlichen* Bereich aus. In größerem Maße als früher ist sie auch ein Instrument geworden, um die Echtheit des Ehewillens zu prüfen und sicherzustellen: Die

---

[9] A. Szentirmai, Unauflöslichkeit und Ungültigkeit der Ehe, Öst. Arch. f. KR. 14 (1963) 298 ff.
[10] Trid., sess. 24, cap. 1 de ref.
[11] Vgl. H. Dombois, Das Decretum „Tametsi" de reformatione matrimonii von 1563 des Trienter Konzils, in: Kerygma und Dogma 9 (1963) 220. (Die übrigen Gedankengänge dieses Aufsatzes sind mit Recht auf Widerspruch gestoßen: Bertrams, De indole personali . . . Periodica 53 (1964) 409–443).

Ehevorbereitungen (die besonders durch die Instruktion „Sacrosanctum" vom 29. 6. 1941 vorgeschriebenen) zielen zu einem großen Teil darauf ab.

Auch in der Theorie des Konsenses, der zu einer ungültigen Ehe (auch Zivilehe) führt, hat sich eine Wandlung vollzogen. Bei den älteren Kanonisten herrschte die Meinung vor, „bei vollem Wissen der Kontrahenten um den der Gültigkeit ihrer Ehe entgegenstehenden Tatbestand (trennenden Ehehindernis oder Formmangel) könne überhaupt kein gültiger Ehekonsens vorhanden sein ... Hiebei ging man teilweise so weit, einem den Kontrahenten gar nicht bewußten trennenden Ehehindernis eine den ehelichen Konsens völlig zerstörende Wirkung beizumessen[12]."

Aus dieser Erwägung heraus, daß nämlich bei bewußter Ungültigkeit der Ehe gar kein Ehewille möglich sei, bezeichnete man auch die von Formpflichtigen eingegangene bloße Zivilehe als „Konkubinat". Heute sagt der CIC in can. 1085 ausdrücklich, daß das Wissen um die Ungültigkeit der Ehe den Konsens nicht notwendig ausschließt. Entgegen früheren, durch die erwähnten Ansichten bedingten Entscheidungen und entgegen can. 1139 § 2 wird heute auch mitunter für Ehen die sanatio in radice gewährt, die wegen eines Hindernisses göttlichen Rechtes (Eheband) ungültig geschlossen wurden; die sanatio wird allerdings erst mit dem Zeitpunkt des Aufhörens dieses Hindernisses ausgesprochen, doch ist die Grundlage dafür der seinerzeit trotz des Hindernisses abgegebene und fortdauernde Konsens[13]. Daraus läßt sich ableiten, daß heute die bloße Zivilehe – auch die bei Bestand einer ersten kirchlichen Ehe bigamistisch geschlossene – durch das Vorhandensein des Ehewillens grundsätzlich sich vom Konkubinat unterscheidet und etwas Wesentliches mit der gültigen Ehe gemeinsam hat[14] (daß man sie rechtstechnisch von der „ungültigen Ehe", die gemäß der kirchlichen Eheschließungsform geschlossen wurde, abgrenzt, ändert daran nichts).

Eine andere Diskrepanz zwischen Konsens und Eheschließungsform, nämlich mangelnden Konsens bei Setzung der Form, hat es immer gegeben. Aber auch hier ist eine gewisse Entwicklung festzustellen. Bis zum CIC kannte man den Ausschluß des Kindersegens, der Unauflöslichkeit oder der ehelichen Treue als Ungültigkeitsgründe fast nur in der Gestalt der Bedingung gegen das Wesen der Ehe. Gegenüber anderen Ungültigkeitsgründen waren diese Konsensmängel relativ selten. Der CIC hat ihnen in can. 1086 § 2 eine exaktere und allgemeinere Formulierung gegeben. Heute stellen sie den Großteil der Nichtigkeitsgründe in den Eheprozessen vor den kirchlichen Gerichten. Die Ursächlichkeit dafür darf man aber wohl kaum dem can. 1086 § 2 zuschreiben, noch auch nur der menschlichen Schwäche und Schlechtigkeit sowie der gesunkenen Ehemoral, sie hängt sicher auch mit den soziologischen Veränderungen der Ehe und Familie zusammen. „Die Soziologen sprechen davon, daß sich das Schwergewicht innerhalb von Ehe und Familie von äußeren Faktoren immer mehr auf die sogenannte Intimsphäre, auf die persönlichen und seelischen Beziehungen verlagert habe. Nachdem die meisten äußeren Stabilitätsfaktoren weggefallen sind, beruht der Zusammenhalt der Familie nicht so sehr auf wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen und gesellschaftlichen Faktoren (um nicht zu sagen auf deren Zwang), sondern vor allem auf den *inneren Willen* zu Ehe und Familie[15]." Diese Aufwertung des persönlichen Elementes und daher des Konsenses gegenüber anderen Faktoren entspricht durchaus der Würde des Menschen und der Ehe und ist in dieser Hinsicht positiv zu beurteilen; ihre Kehr-

[12] B. Primetshofer, Die Stellung der Zivilehe im kanonischen Recht, in: W. Plöchl – I. Gampl, Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat, Festschr. f. F. Arnold (Kirche und Recht 4), Wien 1963, 311 f.

[13] Navarrete, a. a. O., S. 348–390.

[14] Primetshofer, a. a. O., S. 307–313.

[15] J. David, Lage und Aufgabe der Familie in der Industrie-Gesellschaft, in: Arzt und Christ 1963, 137.

seite aber ist, daß früher auf mangelhaftem Konsens beruhende, sogar ungültige Ehen unter der Stütze (oder dem Druck) der äußeren Stabilitätsfaktoren aufrechterhalten wurden, während sie heute meist recht bald offenbaren, daß ihnen ihre eigentliche Grundlage fehlt, und zur Scheidung und gegebenenfalls zur kirchlichen Ungültigerklärung kommen. Es mag auch sein, daß die soziologische Struktur früher manche Konsensmängel nicht so leicht aufkommen ließ wie heute (Ausschluß der Unauflöslichkeit oder des Kindersegens). Heute aber ist die Diskrepanz zwischen dem in der gesetzmäßigen Form kundgegebenen und innerlich mangelhaften Ehekonsens (also wegen Konsensmangel ungültige kirchlich geschlossene Ehen) ein ernstes Problem.

Die *gegenwärtige Situation* ist gekennzeichnet durch zwei Hauptgruppen von Ehen (Scheinehen), denen die Übereinstimmung von Eheschließungsform und Ehekonsens fehlt:

1. Die eben angeführten, in *kirchlicher Form* geschlossenen, aber wegen *Konsensmangel ungültigen Ehen.* Nach ziemlich allgemeiner Erfahrung dürften diese nur einen kleinen Bruchteil der faktisch zerbrochenen (und zivil geschiedenen) Ehen ausmachen. Über die Zahl der kirchlich ungültig erklärten Ehen werden außer von der römischen Rota keine Zahlen veröffentlicht, doch dürfte in Ländern, in denen für katholisch geschlossene Ehen staatliche Scheidungen möglich sind, das Verhältnis zwischen Scheidungen und kirchlichen Ungültigerklärungen sich nur in Promille-Zahlen ausdrücken lassen[16].

Eine ansehnliche Zahl von anderen Eheleuten, deren Ehe objektiv wegen Konsensmängel ungültig ist, dürfte sich allerdings um eine kirchliche Nichtigerklärung gar nicht bemühen. In Staaten, die für kirchlich geschlossene Ehen von Katholiken keine Scheidung kennen, scheint die Zahl der Nullitätsprozesse aus diesen Klagegründen wesentlich höher zu sein, so daß man Maßnahmen zur drastischen Eindämmung erwogen hat. Die Vorbehalte gegen das Wesen der Ehe sollten als Klagegrund überhaupt ausgeschlossen werden (durch Entzug des Klagerechtes)[17]. Diese Tendenzen bestehen fort[18]. A. Szentirmai meint, daß die Partialsimulation des can. 1086 § 2 nicht bloß als Klagegrund, sondern als Nichtigkeitsgrund aufgehoben werden sollte. „Durch die im geltenden kanonischen Recht bestehenden Ehenichtigkeitsgründe wird nicht nur zahlreichen Paaren, die unter dem Einfluß des mehr und mehr unchristlichen Zeitgeistes stehen, die sakramentale Gnade der Ehe vorenthalten – wir wissen: die Putativehe ist *kein* Sakrament –, auch wird der Ernst der Unauflöslichkeit der Ehe in vieler Augen herabgesetzt[19]", da ja von vielen die Nichtigkeitserklärungen doch als Ersatz für die Ehescheidungen betrachtet werden und ihnen praktisch gleichkommen[20].

Solche Vorschläge scheinen uns, wie viele andere Radikallösungen, eine „Flucht nach vorne" zu sein, die das ernste Mühen (oft wird es nur ein Mühen bleiben) um tragfähige Maßnahmen gegen die Ehekrise unserer Zeit überspringen will. Es geht hier um Ehen, deren Fundament, nämlich der Konsens, defekt ist. Dagegen

---

[16] 1962 wurden in der Steiermark 4 Ehen vollstreckbar kirchlich ungültig erklärt (diese Zahl liegt über dem Durchschnitt der letzten Jahre), dagegen 1243 staatlich geschieden; das Wiener Diözesan- und Metropolitangericht hat in 1. und 2. Instanz zusammen 14 Ehen nichtig erklärt, im Gebiet, das unter seine Kompetenz fällt (Wien, Niederösterreich, Burgenland, Oberösterreich, Salzburg), wurden dagegen 5685 Ehen geschieden. (Die mir vom Wiener Metropolitangericht freundlicherweise zur Verfügung gestellte Zahl sagt nicht, wie viele *vollstreckbare* Nichtigkeitsurteile erflossen sind – zweifellos noch wesentlich weniger.)

[17] V. Bartocetti, Codicis I. C. emendatio a S. P. Pio XI circa leges et causas matrimoniales disposita anno 1938, in: Revue de Droit can. 10–11 (1960/61, Jullien-Festschr.), 9–23.

[18] Das zeigt die sichtlich gezielte Veröffentlichung Bartocettis.

[19] Szentirmai, Unauflöslichkeit . . ., S. 302.

[20] Szentirmai, a. a. O., S. 294, 196.

ist es kein Heilmittel, den Defekt als Nicht-Defekt zu erklären oder ihn prozessual nicht zur Kenntnis zu nehmen. Ein Konsensmangel kann von keiner Macht der Welt behoben werden, außer von den Eheleuten selbst (can. 1081 § 1). Die Rechtsordnung vermag also nur auf die Scheineheleute einzuwirken, daß sie durch einen vollständigen Konsens ihre Ehe konvalidieren. Der CIC sieht eine solche Einwirkung nur durch den Richter vor (can. 1965). Tatsächlich wäre sie auch die Aufgabe der Seelsorger und Beichtväter. Meist werden diese Bestrebungen nicht zum Ziel führen, weil die Konsensmängel die Gemeinschaft der Scheineheleute von vornherein schwer belasten und ihrer Natur nach oft zum Scheitern der Ehe, zur staatlichen Scheidung, führen. Man darf annehmen, daß diese Fälle weit häufiger sind als die anderen, wo trotz eines Konsensmangels die Putativehe ein Leben lang besteht. Ist keine Hoffnung mehr auf Konvalidierung vorhanden, so muß wenigstens der unschuldige Teil die Möglichkeit haben, zu einer Nichtigkeitserklärung zu gelangen. Nimmt man ihm dieses Recht, so würde vielleicht die Überzeugung von der Unauflöslichkeit der Ehe gestärkt, zugleich aber würden auch Zweifel an der Gerechtigkeit der Kirche genährt.

Vor allem aber laufen alle Maßnahmen, die den Konsens in seiner Bedeutung schmälern, indem sie seine Mängel unberücksichtigt lassen, der gegenwärtigen soziologischen Entwicklung entgegen und sind deshalb weniger denn je am Platze. Eher wäre daran zu denken, ob nicht Fälle eines Konsenses, der de facto ungenügend für eine dauerhafte Ehe ist (zum Beispiel arglistige Täuschung), auch de iure Eheungültigkeitsgründe darstellen sollten. Auch einige Detailfragen, wie die nach ius und exercitium iuris, nach dem Sinn des „omne ius" im can. 1086 § 2, u. a., wären einer Klärung im Hinblick auf die heutige Situation bedürftig.

Die größte Bedeutung haben die Bestrebungen, wegen Konsensmangels ungültige Ehen zu verhindern, indem der Ehewille richtig gebildet wird und Ehewerber mit mangelhaftem Willen an der Eheschließung gehindert werden. Diesem Ziel dienen die Ehevorbereitungen, besonders wie sie die Instruktion „Sacrosanctum" vorgeschrieben hat. Der Erfolg scheint nicht recht befriedigend. Das mag einerseits in der Natur der Sache liegen, weil ja die Konsensmängel dem amtlichen Vertreter der Kirche und meist auch dem anderen Partner gegenüber geheimgehalten werden; andererseits setzt die Formung der Eheauffassung und des Ehewillens zu spät ein, wenn sie erst einige Wochen (oft nur Tage) vor der Eheschließung gegeben wird. – Die allgemeine Katechese über die Ehe (can. 1018) kommt gegen den Zeitgeist nur schwer und mehr oder minder nur bei den Praktizierenden auf.

Eine Sonderstellung nehmen ein die *Ehen mit Konsens und Einhaltung der Form, die aber wegen mangelndem aktuellem Eheschließungswillen ungültig sind.* Bei diesen Ehen liegt ein Konsensmangel vor, der eigentlich keiner ist. Es besteht ein Ehewille, der naturrechtlich genügend ist und auch dem Kirchenrecht zu einer sanatio in radice genügen würde, nämlich der früher abgegebene und nun fortdauernde Konsens; doch wird positiv (can. 1081 § 2, vgl. can. 1134) verlangt, daß bei der Eheschließung ein aktueller, präsentischer Wille, die Ehe einzugehen, vorhanden sein muß. Dieser Wille, nicht aber der Ehewille überhaupt, fehlt bei der in Frage stehenden Gruppe von Ehen. L. Hofmann meint, daß bei Mischehen diese Gefahr der Verungültigung oft genug realisiert werden dürfte, „die darin besteht, daß der Nichtkatholik bei der kirchlichen Trauung keinen echten Eheschließungswillen mehr aufbringt, da er sich durch den standesamtlichen Akt voll und endgültig verheiratet glaubt[21]." Ähnliches gilt wohl für so manche abständige Katholiken. Es ist also der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß eine ansehnliche Zahl von Ehen, die einen natürlich hinreichenden Ehewillen aufweisen und in kirchlicher Form geschlossen

[21] L. Hofmann, Zur Mischehenfrage, Trierer Theol. Zschr. 73 (1964), 52 f.

wurden, wegen einer abänderlichen rechtlichen Bestimmung ungültig sind. Kommen solche Fälle in größerer Zahl zur Ungültigerklärung, so würde dies eine größere Erschütterung für den Glauben an die Unauflöslichkeit der Ehe bedeuten als die übrigen Konsensmängelprozesse, weil hier trotz genügendem Ehewillen und kirchlicher Trauung Ehen nichtig erklärt werden. Nach Ansicht mancher Autoren freilich macht nicht der bloße Mangel des aktuellen Eheschließungswillens („negative Totalsimulation") die Ehe ungültig, sondern erst die positive Ablehnung der konstitutiven Wirkung der kirchlichen Trauung. Bei dieser Annahme sind aus diesem Grunde ungültige Ehen zwar als weniger häufig zu vermuten, dennoch aber möglich.[21a]

2. Ehen mit *natürlich genügendem Konsens, die wegen Formmangels ungültig sind*, gibt es in großer Zahl, wenn man die bloß zivil (oder auch vor dem nichtkatholischen Religionsdiener) geschlossenen Ehen hinzurechnet. Die Anzahl der kirchlich geschlossenen, aber wegen eines Formfehlers (vor allem wegen fehlender Trauungsvollmacht des Priesters) ungültigen Ehen dürfte relativ sehr gering sein; es sei gleich bemerkt, daß eine Reform des CIC die noch bestehenden Unsicherheitsfaktoren, die manchmal aus den Bestimmungen über die Trauungsdelegation entstehen können, ausschalten sollte (vor allem ist hier an die Lösung der mit dem error communis zusammenhängenden Fragen zu denken). Weiter wollen wir uns aber nicht damit beschäftigen. Das Hauptproblem sind die bloßen Zivilehen. Dieses Problem wird heute in den meisten Ländern gegeben sein, wenn auch in verschiedener Dringlichkeit und Art, bedingt durch die staatliche Ehegesetzgebung, die soziologische und religiöse Struktur usw. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, darüber soziographische Studien anzustellen. In diesem Rahmen muß es genügen, Hinweise auf die ungefähren Größenordnungen nach österreichischen Verhältnissen zu geben.

Die kirchliche Statistik der Diözese Graz-Seckau für 1962 weist bei 18.543 Taufen von Kindern aus formpflichtigen Ehen (Ehen von Katholiken und Mischehen) 1795 Kinder aus nicht kirchlich geschlossenen Ehen auf (= 9,7 Prozent). Noch krasser sind die Zahlen aus städtischen Pfarren. Zwei Grazer Pfarren mit ziemlich verschiedener sozialer Schichtung wurden untersucht. Pfarre A weist 1963 bei 88 Taufen von Kindern aus formpflichtigen Ehen 20 aus nichtkirchlich geschlossenen Ehen auf (= 22,7 Prozent), Pfarre B bei 110 Taufen von Kindern Formpflichtiger 22 aus nichtkirchlich geschlossenen Ehen (= 20 Prozent). Eine Aufgliederung der in ungültiger Ehe Lebenden ist an Hand der Trauungsanmerkungen bei den Taufeintragungen möglich. Stichprobenweise wurden die Geburts- (Tauf-) Jahrgänge 1915, 1925 und 1935 herangezogen. Es bietet sich in den gleichen Grazer Stadtpfarren folgendes Bild:

	Pfarre A			Pfarre B		
	1915	1925	1935	1915	1925	1935
a) Kirchliche Eheschließung	58	53	20	22	38	14
b) 1. nur standesamtliche Eheschließung	40	32	10	12	20	6
(davon von aus der Kirche Ausgetretenen)	(12)	(7)	(4)	(5)	(8)	(3)
c) 2. standesamtliche Eheschließung nach 1. kirchl.	9	5	–	8	6	–

21a Die Kontroverse wird zusammenfassend dargestellt von R. A. Strigl, für und wider eine sogenannte negative Totalsimulation, in: Münchener theol. Ztschr. 15 (1964) 205-115.

d) Kirchliche Ehe nach 1. standesamtlicher	2	4	–	3	1	–
e) Zwei oder mehr nur standesamtliche Eheschließungen	15	6	1	4	–	–

Selbst wenn man die Fehlerquellen[22] ausgiebig berücksichtigt, ergibt sich noch ein erschreckendes Bild über das Ausmaß, das die bloße Zivilehe annimmt.

Mit Bezug auf unser Thema lassen sich die *bloßen Zivilehen* in folgende Gruppen unterteilen:

A) *Zivilehen mit mangelndem Konsens:* Bei der standesamtlichen Eheschließung wird ein Konsens abgegeben, der innerlich aber natürlicherweise nicht hinreichend ist, um eine Ehe zu begründen, zum Beispiel wegen Ausschlusses der Unauflöslichkeit. Oben wurde die Zahl der kirchlichen Ehen mit solch mangelhaftem Konsens gering eingeschätzt. Man kann vermuten, daß manche Taufscheinkatholiken deshalb nur zivil heiraten, um sich die Möglichkeit der Scheidung offenzuhalten, oder überhaupt, weil sie die katholische Eheauffassung in wesentlichen Punkten ablehnen. A. Scheuermann legt dar, daß bei Nichtkatholiken und nichtpraktizierenden Katholiken der Ehewille durch die zivilistische Eheauffassung und, bei Nichtkatholiken, durch deren Lehre, Praxis und Gesetzgebung über die Ehe besonders hinsichtlich der Unauflöslichkeit weitgehend deformiert sein könne. Bei abständigen Katholiken sei manchmal eine Vermutung berechtigt, „daß diese Katholiken mit ihrem Ja-Wort die Ehe in ihrer bürgerlich-rechtlichen Erweichung, in ihrer keineswegs zur Unauflöslichkeit bindenden Form wollten[23]." Es gebe auch Menschen, die nicht mehr das vom can. 1082 § 1 geforderte Mindestwissen um die Dauerhaftigkeit der Ehe haben[24]. – Es sei nicht geleugnet, daß bei den nichtpraktizierenden Katholiken, die eine bloße Zivilehe schließen, solche Konsensmängel häufiger vorliegen als bei praktizierenden Katholiken, die sich kirchlich trauen lassen. Doch ist zu bedenken, daß Scheuermann als kirchlicher Richter für kirchliche Richter spricht[25], sein Gesichtspunkt und sein Material daher die negative Auslese von Ehen ist, die vor das kirchliche Gericht kommen und keineswegs ein Bild der allgemeinen Lage bietet; ferner sind es (was die nichtpraktizierenden Katholiken anlangt) kirchlich geschlossene Ehen.

Man müßte nun wohl an alle abständigen Katholiken denselben Maßstab anlegen,

[22] Es mag vorkommen, daß entweder standesamtliche oder kirchliche Trauungen nicht gemeldet oder nicht eingetragen wurden. Angesichts der strengen kirchlichen Bestimmungen darüber wird diese Fehlerquelle bezüglich der kirchlichen Trauung nicht allzu groß sein. Für die turbulenten Kriegsjahre mag sie etwas mehr ins Gewicht fallen. Aber gleichzeitig werden wohl mindestens ebenso viele (aber relativ wenige) Eintragungen von st. a. Eheschließungen unterblieben sein. (Hin und wieder findet sich die Eintragung einer kirchlichen Eheschließung nach 1939 ohne Vermerk einer zivilen.) Bei allen zweiten oder weiteren Ehen ist aus dem Taufbuch nicht ersichtlich, ob sie nach Scheidung oder nach dem Tode des früheren Ehegatten geschlossen wurden. Dadurch ist die Zahl der nicht konvalidierbaren Zivilehen nach erster kirchlicher Eheschließung sicher geringer als die unter c) angegebene Zahl. – Mit Rücksicht auf die hier angeführten Daten ergibt ein Vergleich zwischen der Gesamtzahl der zivilen und der kirchlichen Trauungen wohl kein verläßliches Bild: 1962 wurden in der Steiermark 9446 st. a. Trauungen vorgenommen und 8284 katholische. Wenn man mit 5 Prozent rein nichtkatholischer Ehen rechnet (472), so würden 694 = 7,7 Prozent der Formpflichtigen bloß zivil heiraten. Es ist aber u. a. zu berücksichtigen, daß in Mariazell 548 auswärtige Paare kirchlich getraut wurden, von denen sicher der Großteil aus fremden Diözesen bzw. Bundesländern stammt und nicht in der Steiermark st. a. geheiratet hat. Dadurch ist die Zahl der kirchlichen Trauungen im Verhältnis zu den st. a. wohl etwas niedriger anzusetzen, die der bloß st. a. geschlossenen Ehen höher.

[23] A. Scheuermann, Der Ehewille der Nichtkatholiken und der nichtpraktizierenden Katholiken, in: Öst. Arch. f. Kirchenr. 9 (1958), 113.

[24] Ebd. 286.

[25] Ebd. 104.

gleich, ob sie bloß zivil oder aus äußeren Gründen auch kirchlich heiraten; dann müßte man entweder einen Großteil der kirchlichen Ehen der Ungültigkeit wegen Ausschlusses der Unauflöslichkeit oder wegen Irrtums darüber verdächtigen, oder aber vermuten, daß auch bei der Konsensabgabe vor dem Standesamt so wie bei der kirchlichen Trauung ein naturrechtlich genügender Konsens vorhanden ist. Hierfür entscheidet sich die kirchliche Praxis, indem sie den bei der Ziviltrauung abgegebenen und fortdauernden Konsens zur Grundlage für die sanatio in radice nimmt, ohne nähere Nachforschungen über allfällige Mängel dieses Konsens anzustellen. – Wenn aber ein Katholik ohne hinreichenden Ehewillen eine bloße Zivilehe schließt, so entsteht aus diesem Akt selbstverständlich keine gültige Ehe, es herrscht da eine negative Übereinstimmung, sowohl Konsens als auch Form und darum Gültigkeit fehlen.

B) *Zivilehen mit natürlich hinreichendem Konsens*, der bloß wegen des Formmangels keine gültige Ehe bewirkt. Diese Gruppe dürfte sich aus nichtpraktizierenden oder lauen Katholiken rekrutieren, die mit einem ebensolchen Katholiken oder mit einem Nichtkatholiken eine Ehe eingehen (Mischehe!). Vielfach wird wegen des Milieus (Elternhauses) oder wegen der größeren Feierlichkeit doch noch eine kirchliche Trauung gewünscht, wenn sich aber irgendein Hindernis einstellt (zum Beispiel von seiten des Mischehepartners), verzichtet man leichten Herzens darauf.

Wie verhalten sich das katholische Eherecht und die seelsorgliche Praxis zu diesen bloßen Zivilehen? Der CIC kennt die Zivilehe von Katholiken fast nur in negativem Sinn, nämlich als einen Tatbestand, der Strafen oder strafähnliche Folgen nach sich zieht (can. 188, 5°; 646 § 1, 3°; 985, 3°; 1075, 1°; 2356; 2388). Nur einmal wird eine besondere Art der bürgerlichen Trauung, nämlich durch einen nichtkatholischen Religionsdiener, der zugleich als Standesbeamter fungiert, erwähnt und toleriert (can. 1083, § 3). Die Verpflichtung, eine früher nur zivil geschlossene Ehe zu konvalidieren, wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, sie läßt sich höchstens aus der Formpflicht des can. 1099 ableiten. Die kanonistische Lehre, wonach die bürgerliche Ehe nicht unter den Begriff der ungültigen Ehe fällt, sondern als nichtbestehende Ehe oder Nichtehe[26], sogar als Konkubinat[27] zu bezeichnen sei, wurde schon erwähnt. Sie fällt daher auch nicht unter die Bestimmung des can. 1965, wonach sich der kirchliche Richter vor Einleitung eines Eheprozesses bemühen soll, die Eheleute zur Konvalidation ihrer Ehe zu bewegen. Einzig bezüglich der Mischehen werden die Seelsorger ermahnt, um deren Abschließung nach den Gesetzen der Kirche besorgt zu sein, wenn sie sie schon nicht verhindern können (can. 1064, 2°). Die Seelsorger bemühen sich darüber hinaus selbstverständlich, nicht katholisch verheiratete Paare der kirchlichen Trauung zuzuführen, leider mit wechselndem Erfolg.

Ist ein bloß zivil verheirateter Formgebundener (Katholik oder Nichtkatholik, der einen Katholiken geheiratet hat) seines Gatten überdrüssig geworden und möchte er eine Verbindung mit einem anderen Partner eingehen, so steht ihm der Weg zur katholischen Trauung ohne große Schwierigkeiten offen. Art. 231 der Eheprozeßordnung verlangt nur die Feststellung des kirchlichen Ledigenstandes unter Mitwirkung des Ordinarius, meist Ehenichtbestandserklärung genannt[28]. Liegt aus den Taufbüchern Sicherheit vor, daß die Ehe kirchlich nicht konvalidiert wurde, so kann diese Nichtbestandserklärung in denkbar kurzer Zeit und einfacher Form ausgesprochen werden. Grundsätzlich steht kanonisch der Weg zu einer Ehe mit

[26] Primetshofer, Die Stellung der Zivilehe 302–313; E. Lalaguna, El matrimonio civil ante el derecho canonico, in: Ius can. 2 (1962), 273–288.
[27] C. Holböck, Die Zivilehe, Innsbruck-Wien 1950, 68 f.
[28] 1962 hat das Bischöfliche Ordinariat Graz 170 Ehenichtbestandserklärungen ausgesprochen.

einer dritten Person vollkommen frei[29]. Angesichts der tatsächlichen Situation ist diese rechtliche Lage in mehrfacher Hinsicht unbefriedigend:

a) Prinzipiell besteht eine Zusammenordnung von Ehewillen, Eheschließungsform und Ehegültigkeit, woraus sich als primäre Pflicht für die nur zivil Verheirateten ergibt, ihre Ehe zu konvalidieren. Dieser Grundsatz wird im Kirchenrecht kaum ausgesprochen[30].

b) Wegen dieser Zusammenordnung müßte auch die Rechtsordnung so gestaltet sein, daß möglichst jeder natürlich hinreichende Konsens auch eine gültige Ehe begründe. Tatsächlich gibt es aber eine große Zahl von Ehen, die trotz Ehewillens wegen Formmangels nicht gültig sind. Dieses Mißverhältnis schadet wie jede häufige Mißachtung eines Gesetzes nicht nur der Allgemeinheit, sondern auch der Autorität des Gesetzgebers.

c) Die kirchlichen Ehegesetze wollen an sich Ehe und Familie schützen. Durch ihre Behandlung der bloßen Zivilehen wird aber vielfach das Gegenteil erreicht. Es ist eine Tatsache, daß in weiten Schichten auch des katholischen Volkes die bürgerliche Ehe als Ehe – wenn vielleicht auch nicht als ganz vollwertige – angesehen wird. Diese Tatsache kann man nicht begrüßen, aber man muß sie zur Kenntnis nehmen. Wenn aber die Kirche in der Ehenichtbestandserklärung die bürgerliche Scheidung dieser „Ehen" ohne weiteres billigt und bei Lebzeiten des Gatten eine zweite, nun kirchliche Ehe erlaubt (so stellt sich die Sache dem Volksbewußtsein dar), dann sieht das wie eine Art Bigamie aus[31]. Die herrschende Auffassung von der zivilen Ehe als Ehe hat ihr Fundament in der richtigen Überzeugung, daß der Konsens die Ehe begründet. Bis auf die Möglichkeit einer sanatio in radice wird aber dieser Konsens vom Kirchenrecht ignoriert. In diesen Belangen wirkt sich das Kirchenrecht nicht günstig auf die allgemeine Ehemoral aus.

Die Kirche betont in ihrer Soziallehre immer wieder, daß sie sich für die Familie einsetze. Aus einer bloß standesamtlich geschlossenen Ehe entsteht aber wenigstens de facto durch die Geburt von Kindern eine Familie. Wird diese durch die Scheidung zerstört, so ratifiziert die Kirche dies gleichsam durch ihre Ehenichtbestandserklärung (vgl. Fall 1).

Man könnte sich überhaupt fragen, ob bloß das abstrakte Eheband schutzwürdig ist und nicht vielmehr die Ehe als ganze, als seelische und leibliche Gemeinschaft, die sich in den Kindern zur Familie ausweitet. In der Zivilehe finden sich von der Ehe in diesem Sinn viele Elemente, ausgenommen das Fundament des gültigen Ehebandes.

d) Die zahlreichen bloßen Zivilehen schaden den ungültig Verheirateten selbst in der übernatürlichen Ordnung, da ihnen mindestens die sakramentalen Gnaden fehlen, und sie stören die objektive sittliche Ordnung[32]. 1 Kor 12, 26 belehrt uns, daß solche Mängel letztlich dem ganzen Leib der Kirche schaden.

e) Heute gilt nicht nur die Gültigkeit der Ehe als ein Gut, sondern auch ihre Ungültigkeit, nämlich insofern sie eine neue Eheschließung erlaubt. In diesem Sinn sind die bloß zivil Verheirateten gegenüber den kirchlich geschlossenen Ehen „begünstigt", da ihnen eine zweite, kirchliche Eheschließung leicht möglich ist.

---

[29] Lalaguna, a. a. O., 285: „Tienen estos sujetos en el orden juridico eclesiástico completa libertad para contraer matrimonio con tercera persona."

[30] Lalaguna, a. a. O., 284, Anm. 34, zitiert eine Entscheidung der Konzilskongregation von 1866, wonach eine Zivilehe nicht einmal eine Naturalobligation, auch nicht im Sinn eines Verlöbnisses, nach sich zieht! – W. Bertrams, De indole personali . . . 440 ff., weist mit Recht darauf hin, daß es in unserer Zeit des Pluralismus und Ökumenismus höchst anstößig wirkt, wenn der naturrechtlich genügende Konsens abgewertet wird.

[31] (M. Lega-) V. Bartocetti, Comment. in iudicia eccl., Romae 1950, III, (=234*).

[32] Es ist nicht auszuschließen, daß manche bona fide in diesem Zustand leben, so daß sie subjektiv keine Schuld tragen.

C) *Zivilehen mit natürlich ausreichendem Konsens*, der wegen des *Hindernisses des Ehebandes* und der deshalb verweigerten kirchlichen Trauung zu keiner gültigen Ehe führt.

Diese Kategorie stellt ein großes Kontingent der bloß zivil Verheirateten. In Graz waren zum Beispiel 1962 bei 486, das sind 24,3 Prozent, aller 2005 standesamtlichen Trauungen ein oder beide Teile geschieden. Im gleichen Zeitraum wurden im bischöflichen Ordinariat 79 Ehenichtbestanderklärungen für Grazer Pfarren ausgestellt, diese Geschiedenen wurden also kirchlich getraut. Einige andere werden weder in erster noch in zweiter Ehe auf eine kirchliche Trauung Wert legen (schätzungsweise 20), weiters sind 6,4 Prozent = 31 rein andersgläubige Ehen abzuziehen. Von den anderen ist anzunehmen, daß sie bei gültiger kirchlicher erster Ehe eine zweite Zivilehe eingehen, das sind immerhin 356 oder 17,8 Prozent der Eheschließungen[33].

Jeder Seelsorger weiß, daß viele von diesen sich nach den Sakramenten sehnen; manche erschleichen sich durch Verschweigen ihres Standes eine ungültige Absolution im Beichtstuhl, um auf diesem krummen Weg in etwa ihr Gewissen zu beruhigen. Sie müssen immer wieder schmerzlich erfahren, daß sie zwar den Kirchenbeitrag zahlen müssen, vom Patenamt und vom kirchlichen Begräbnis aber an sich ausgeschlossen sind. Die gemeinrechtliche Konstruktion für den Ausschluß vom Patenamt ist folgende: Die Bigamisten sind rechtlich ehrlos (infames infamia iuris, can. 2356), und als solche dürfen sie nicht zur Patenschaft zugelassen werden, wenn ihr Delikt notorisch ist (can. 766, 2°, und 796, 3°). Vom kirchlichen Begräbnis sind sie als öffentliche Sünder ausgeschlossen (can. 1240 § 1, 6°), ebenso von der Aufnahme in kirchliche Vereine (can. 693 § 1). Die in größeren Städten oft gegebene mangelnde Öffentlichkeit der Bigamie könnte den Nichteintritt dieser Rechtsfolgen rechtfertigen. Partikuläre Gesetze treffen aber diesbezüglich manchmal genauere und ausdrücklichere Bestimmungen.

Seelsorglich gesehen, sind diese „Ehen" ein echtes und schweres Kreuz. Die Konvalidation ist bei Lebzeiten des ersten Ehegatten unmöglich. Die Trennung der Partner, die man eigentlich verlangen müßte, ist oft praktisch unmöglich, besonders wenn Kinder da sind. Das Zusammenleben wie Bruder und Schwester mag einen Ausweg für ältere Leute bieten, der den Sakramentenempfang an einem Ort, an dem ihre Situation unbekannt ist, möglich macht (die Entscheidung darüber obliegt an sich dem Beichtvater, ist aber in manchen Diözesen dem Ordinarius reserviert). Man hofft auch, in Todesgefahr eine noch hinreichende Disposition herbeiführen zu können, so daß wenigstens im letzten Augenblick das Problem irgendwie gelöst wird. Die Priester mahnen zu dem religiösen Leben, das in dieser Lage möglich ist, und verweisen auf die Barmherzigkeit und die Ratschlüsse Gottes (die vielleicht darin bestehen, daß der erste kirchlich angetraute Ehegatte rechtzeitig stirbt). Im übrigen gilt das meiste über die Zivilehen oben Gesagte auch für diese besondere, leider auch besonders zahlreiche Gruppe.

IV. Möglichkeiten einer Reform

Die Situation ist nicht die Norm des Handelns. Niemals kann das Kirchenrecht sich die heutigen Anschauungen und Praktiken über die Unauflöslichkeit der Ehe, ihren rein weltlichen Charakter usw. zu eigen machen. Aber es muß die Gegebenheiten zur Kenntnis nehmen, um die Menschen, die in der heutigen Welt leben,

[33] Vgl. Statistisches Jahrbuch der Landeshauptstadt Graz 13 (1962), 13 f. – Von den Ehepaaren, für die Ehenichtbestandserklärungen ausgestellt wurden, dürften einige außerhalb Graz kirchlich geheiratet haben, anderseits ist vermutlich der Anteil der Nichtkatholiken an den Geschiedenen höher. Die Schätzung der Geschiedenen, die zwei oder mehr bloß st. a. Ehen schließen, beruht auf den oben (Tabelle, e, im Vergleich mit der Gesamtzahl) angegebenen Zahlen.

zu ihrem ewigen Ziel zu führen; in diesem Sinn ist eine Anpassung des Eherechtes an die Situation unserer Zeit notwendig und im Zusammenhang mit dem Konzil und der Reform des CIC geplant. Es erscheint angemessen, daß dabei auch die Zusammenordnung von Ehekonsens, Eheschließungsform und Ehegültigkeit stärker berücksichtigt wird, wobei dem Konsens die führende Rolle zukommt. Im einzelnen dürften dazu folgende Maßnahmen dienlich sein:

A) *Das Recht der Eheschließungsform ist so zu gestalten, daß möglichst jeder wahre und volle Ehekonsens eine gültige Ehe zur Wirkung hat.* Damit soll der bedenkliche Zustand, daß es viele ungültige, bloß zivil oder akatholisch, aber mit natürlich genügendem Konsens geschlossene Ehen gibt, gemildert werden. Dazu stünden folgende Mittel zur Verfügung:

a) *Formlosigkeit der Eheschließung.* So wie vor dem Tridentinum könnten auch Katholiken ihren Ehekonsens ohne jede Bindung an eine bestimmte Form abgeben, wenigstens gültigerweise (wenn auch nicht erlaubt). Damit wäre eine Eheschließung vor dem Standesamt oder vor dem nichtkatholischen Religionsdiener, aber auch eine ganz ohne Zeugen geschlossene Ehe gültig. Dagegen würden sich im wesentlichen die gleichen Bedenken richten, wie sie schon die tridentinischen Konzilsväter zu ihrem Dekret bewegten.

b) *Kanonisation der staatlichen Eheschließungsform.* Die von den jeweiligen staatlichen Gesetzen zur Gültigkeit vorgeschriebene Form der Trauung könnte vom Kirchenrecht formell übernommen werden, so daß, von der Form her gesehen, staatliche und kirchliche Gesetze übereinstimmen, staatliche Ehen auch kirchlich gültig sind. Eine solche Übereinstimmung hätte sichtliche Vorteile.

c) *Materielle Übereinstimmung der kirchlichen Eheschließungsform mit der staatlichen.* Das Kirchenrecht könnte die Eheschließungsform so gestalten, daß sie de facto auch durch die Ziviltrauung erfüllt wird, zum Beispiel also zur Gültigkeit nur zwei Zeugen verlangen. Auch in diesem Fall wäre eine Zivilehe kirchlich gültig.

Gegen diese drei Möglichkeiten erheben sich aber schwere Bedenken (die auch gegen ähnliche Vorschläge zur Reform des Mischehenrechtes vorgebracht wurden[34]):

1. Die *Rechtsunsicherheit* bezüglich der Integrität des Ehewillens; auch die sicher zahlreichen Ehen, die bewußt wegen der Auflöslichkeit der Zivilehe nicht kirchlich geschlossen wurden, also unter Ausschluß der Unauflöslichkeit, hätten dann die Präsumption der Gültigkeit für sich und könnten nur auf dem Wege eines langwierigen Eheprozesses ungültig erklärt werden. Dieser Flut von Prozessen könnte man kaum Herr werden, oder die Betreffenden würden darauf verzichten, sich mit einer staatlichen Scheidung begnügen und eine zweite Zivilehe schließen, deren Gültigkeit dann (weil ja der Form nach gültig) von der Ungültigkeit der ersten Ehe abhinge, die ungeklärt bleibt.

2. *Keine pastorale Einflußnahme* vor der Eheschließung. Es wäre eine gültige Ehe möglich, ohne daß die Eheleute in irgendeinen Kontakt mit dem katholischen Seelsorger kommen, daher auch ohne Belehrung über die Ehe, ohne Prüfung und Formung des Ehewillens usw.

3. *Die Verweltlichung der Ehe im öffentlichen Bewußtsein* würde gefördert, da es den Anschein haben könnte, als würde die Kirche die Eheschließung als nicht wesentlich religiösen Akt ansehen und sich nur um ihre Akzidenzien kümmern.

d) *Generelle sanatio in radice a iure nach einer bestimmten Zeit oder nach der Geburt von Kindern.* Man kann von der Annahme ausgehen, daß sich wesentliche Konsensmängel bereits in den ersten Jahren der Ehe auswirken, indem sie zur faktischen

[34] L. Örsy, De forma canonica in matrimoniis mixtae religionis, in: Periodica 62 (1963), 332–334; B. Primetshofer, Die Formverpflichtung bei Mischehen, Theol.-prakt. Quartalschrift 110 (1962) 17 ff; J. Pfab, Wird die Mischehe „formfrei" werden? in: Theologie der Gegenwart 7 (1964)80-84.

Trennung, vielfach bereits zur zivilen Ehescheidung der Scheingatten führen. Würden nun von Rechts wegen alle Zivilehen automatisch kirchlich konvalidiert, die zum Beispiel drei oder fünf Jahre bestehen oder aus denen zwei Kinder geboren sind, so hätte man eine gewisse Gewähr, daß Ehen mit mangelndem Konsens ausgeschieden sind und die Paare, die mit wahrem ehelichem Konsens zusammenleben, der Gnaden der gültigen Ehe teilhaftig werden. Damit ist die Rechtsunsicherheit über die Integrität des Ehewillens zwar verkleinert worden, aber wohl kaum in genügendem Maße. Die Ehescheidungsstatistiken[35] zeigen, daß etwa zwei Drittel aller geschiedenen Ehen länger als fünf Jahre bestanden haben. Gewiß werden darunter auch so manche sein, die von vornherein mit mangelndem Konsens geschlossen wurden, und andere, die zwar anfänglich richtigen Ehewillen aufwiesen, der aber bald wegen einer Ehekrise widerrufen wurde und erst Jahre später zur Scheidung führte. Solche „Ehen" böten keine Grundlage für die sanatio in radice, würde diese aber generell ausgesprochen, so könnten diese Fälle wiederum nur auf prozessualem Wege ungültig erklärt werden. Auch die pastorale Einflußnahme bei der Eheschließung bzw. bei der sanatio in radice fehlte. Diese Lösung bietet also schwere Nachteile. Es bleiben noch zwei andere Möglichkeiten:

e) *Sanatio in radice im Einzelfall.* Diese Möglichkeit besteht auch nach geltendem Recht, sie wird aber rechtlich zuwenig erleichtert und wohl auch zuwenig ausgenützt. Um in breiterem Ausmaß angewendet werden zu können, müssen die Ortsordinarien die Vollmacht dazu haben. Das Motu proprio „Pastorale munus" vom 30. 11. 1963 spricht darüber leider nicht ganz eindeutig[36], eine baldige authentische Klärung wäre sehr zu wünschen. Manche Ordinarien haben zusätzliche Fakultäten, die sich ausdrücklich auf bloße Zivilehen von Katholiken beziehen. Daß diese Vollmachten nicht sehr viel in Anspruch genommen werden, mag daran liegen, daß sie den Pfarrern zuwenig bekannt sind und außerdem nach der bisherigen Praxis nur angewendet werden sollen, wenn ein Teil nicht zu einer Konsenserneuerung in kanonischer Form, also zur kirchlichen Trauung, zu bewegen ist; die häufigeren Fälle, daß ein Teil zwar keine strikte Weigerung ausspricht, aber aus Gründen nicht prinzipieller Art (unbegründete Furcht vor Aufsehen oder vor den Formalitäten des Brautexamens, Scheu vor Zeitverlust) sich zur kirchlichen Trauung doch nicht entschließt, bleiben unerfaßt. Für die sanatio in radice sollten ähnliche Erleichterungen gewährt werden, wie sie anschließend für die einfache Konvalidation vorgeschlagen werden.

f) *Erleichterung der einfachen Konvalidation.* Warum können sich viele schon längere Zeit nur zivil verheiratete Paare nicht entschließen, ihre Ehe kirchlich zu ordnen? Sie fühlen sich irgendwie schon verheiratet – dieses Bewußtsein hat im Konsens ein Fundament – und halten darum eine neue „Trauung", bei der sie als nicht verheiratete „Braut" und „Bräutigam" behandelt werden, fehl am Platze. Eine kirchliche Eheschließung ist in ihrer Vorstellung verbunden mit Aufgeboten,

---

[35] Die Ehescheidung. Eine statistisch-soziologische Untersuchung, Wien 1959 (Beiträge zur österr. Statistik, hrsgeg. v. Österr. Statistischen Zentralamt, 34. Heft), S. 41–46; Statistisches Jahrbuch der Landeshauptstadt Graz 13 (1962), 17.

[36] n. 21: „Sanandi in radice, dummodo consensus perseveret, matrimonia invalida ex impedimentis gradus minoris, vel ex defectu formae, etiam si agatur de matrimoniis mixtis, . . . n. 22: . . . matrimonia invalida ex impedimento disparitatis cultus, etiamsi invalida quoque sint ex defectu formae... Vgl. dazu den Kommentar von L. Buijs, Facultates et privilegia Episcoporum, Romae 1964, p. 73 und in Periodica 53 (1964), 310, Anm. 27. Die Schwierigkeit liegt darin, daß „matrimonia invalida" nach der gebräuchlichen Terminologie nur die kirchlich geschlossenen Ehen bedeutet. Daß aber auch die formlos, d. h. zivil oder akatholisch geschlossenen Ehen darunter zu verstehen sind, läßt sich vermuten, weil sonst das Anwendungsgebiet dieser Vollmacht nicht groß wäre, besonders bei n. 22 – bei welcher Ehe wird schon zugleich das undispensierte Ehehindernis der disparitas cultus und ein katholischer, aber formell mangelhafter Eheabschluß vorliegen?

weißem Brautkleid, Hochzeitsmahl, lauter Dingen, die für sie schon längst Vergangenheit sind. Vor allem scheut man die amtlichen Formalitäten der Dokumentenbeschaffung, des „Braut"-examens, des „Braut"-unterrichtes und nicht zuletzt die Stolgebühren, die sie sich höher vorstellen, als sie sind. Sie schrecken zurück vor der „Braut"-beichte und gegebenenfalls vor dem Empfang der Firmung, der von manchem Pfarrer zu sehr urgiert wird. Gelänge es, diese psychologischen Hindernisse zu überwinden, so könnte sicher eine größere Zahl von Zivilehen konvalidiert werden. Gegenüber dem sonst üblichen Vorgang der kirchlichen Trauung müßten dann einige Änderungen für Ehepaare vorgenommen werden, die bereits längere Zeit (etwa drei Jahre) zivil verheiratet sind oder in deren Zivilehe zwei Kinder geboren wurden. Diese Einschränkung scheint notwendig, weil nur die Zivilehen begünstigt konvalidiert werden sollen, die durch Zeitablauf oder Kinder eine gewisse Festigkeit gezeigt haben, während die noch kurz dauernden oder wegen der bevorstehenden Geburt *eines* Kindes mit halben Herzen (Mußehe) geschlossenen Ehen der gründlicheren Vorbereitung der „ordentlichen" Trauung bedürfen, die auch mit der kurz zurückliegenden Ziviltrauung noch eher eine psychologische Einheit bildet.

Die Erleichterungen der Konvalidationen sollten folgende sein:

1. Aufhören aller Ehehindernisse kirchlichen Rechtes (ausgenommen Priesterweihe und Schwägerschaft in gerader Linie wie can. 1043) oder Dispens durch den Ordinarius ad cautelam von diesen Hindernissen. Der Grund für diese radikale Erleichterung liegt darin, daß dadurch das Brautexamen wesentlich vereinfacht werden kann.

2. Änderung (oder teilweise Dispens) der Form, so daß die Konsensabgabe vor dem trauungsberechtigten Priester allein ohne Zeugen gültig ist. Dadurch entfällt das lästige Suchen eines verschwiegenen Trauzeugen oder die Heranziehung eines den Eheschließenden fremden Mesners (mit Trinkgelderwartung) usw.

3. Generelle Erlaubnis zur Trauung in der Privatwohnung. Diese Möglichkeit trägt dazu bei, den Entschluß zur kirchlichen Ordnung der Ehe zu fassen, oft aber wird nach diesem Entschluß dann doch der Wunsch nach einer religiösen Zeremonie in der Kirche laut werden.

4. Anpassung der Konsensformel an die Situation der zivil Verheirateten. Statt „Braut" und „zur Frau nehmen" könnte es etwa heißen: „Wollen Sie mit dieser gegenwärtigen Frau in einer gültigen (christlichen) Ehe leben?" Eine solche Änderung wäre schon auf diözesaner Ebene möglich.

5. Volle Taxfreiheit.

Eine solche Konvalidation ginge etwa so vor sich: Der Pfarrer schlägt den Zivileheleuten persönlich eine „Gültigmachung" oder „Ordnung vor der Kirche und dem Gewissen" ihrer Ehe vor (nicht eine „kirchliche Trauung" oder „Hochzeit"), erklärt deren Sinn und beseitigt falsche Vorstellungen über die Schwierigkeiten. In einem seelsorglichen Gespräch über die christliche Ehe wird die Integrität des Konsenses geklärt. Von Amts wegen wird der Ledigenschein eingeholt, woraus sich die Freiheit von den noch in Frage kommenden Hindernissen ergibt (die Freiheit von Impotenz wird praktisch aus dem Vorhandensein von Kindern erwiesen). Soweit durchsetzbar, empfangen die Eheleute die Sakramente der Buße und des Altares; dann wird ihnen – je nach Wunsch in ihrer Wohnung, in der Pfarrkanzlei oder vor dem Altar – die Konsensfrage gestellt.

Die sanatio in radice im Einzelfall und die Erleichterung der Konvalidation sichern die pastorale Einflußnahme, die auch für die Vollständigkeit des Konsenses ebenso Gewähr bietet wie bei der kirchlichen Trauung überhaupt. Ein gewisser Nachteil mag es sein, daß dadurch nur die Zivilehen gültig gemacht werden können, die

in Kontakt mit dem Priester kommen. Leider ist es in den städtischen Mammutpfarren den Seelsorgern kaum möglich, alle derartigen Paare aufzusuchen. Doch werden die meisten anläßlich der Taufe eines Kindes mit ihm in Berührung kommen, wobei die Konvalidation angeregt werden kann. Daß ein gewisser Prozentsatz von Zivilehen unkonvalidiert bleibt, weil die Eheleute nicht auf die Konvalidierung hingewiesen werden oder sich weigern, muß in Kauf genommen werden, da die Nachteile einer generellen Regelung (oben a bis d) noch größer wären.

B) *Das Kirchenrecht sollte den natürlich vollständigen, wenn auch ungültig abgegebenen, Ehekonsens und die auf ihm aufbauende faktische Familie besser schützen.*

Nach der Scheidung einer bloßen Zivilehe dürfte das Eingehen einer zweiten, kirchlichen Ehe nicht so reibungslos wie bisher gestattet werden. Wenn schon das staatliche Recht nicht genügend die erste Frau und die Kinder aus der geschiedenen Ehe schützt, sollte doch das Kirchenrecht einen Beitrag dazu leisten. Man könnte sich vorstellen, daß die kirchliche Eheschließung nach geschiedener bloßer Zivilehe von der Erlaubnis des Ordinarius abhängig gemacht wird, die nur dann zu erteilen ist, wenn der Ehewerber nachweist, daß eine Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft mit kirchlicher Konvalidation unmöglich ist und daß vor allem für den früheren Ehepartner und die gemeinsamen Kinder nicht bloß formellrechtlich, sondern tatsächlich gesorgt ist (ähnliches müßte man übrigens auch für die Eheschließung nach ungültig erklärter kirchlicher Ehe verlangen). In Fällen (wie Fall 1) müßte diese Erlaubnis verweigert und als einzige Möglichkeit die Konvalidation offengelassen werden.

C) *Den nach gültiger Ehe zivil Wiederverheirateten soll die Kirche durch ihr Recht – zugleich mit ernster Mißbilligung – ihre mütterliche Güte zeigen.*

Das mag als Quadratur des Kreises erscheinen, ist aber in gewissem Maße möglich. a) Um allen gegenteiligen Anschauungen zum Trotz den *Widerspruch dieses Zustandes gegen die Offenbarung* behaupten zu können, bedürfte die absolute Unauflöslichkeit der Ehe einer besseren Begründung als bisher. Die Glaubenslehre von der Unauflöslichkeit der Ehe erfährt Einschränkungen hinsichtlich der nichtsakramentalen und der nichtvollzogenen Ehen. Durch die Praxis, solche Ehen aufzulösen[37], bringt die Kirche auch die naturrechtlichen Begründungen für die Unauflöslichkeit der Ehe schlechthin ins Wanken. So taucht die Frage auf, ob nicht der Auflösbarkeit der nichtvollzogenen Ehe die Auffassung zugrunde liege, „daß eben doch nicht bloß durch den juridischen Akt, sondern durch die wirkliche, freie und volle eheliche Hingabe der beiden Partner die Ehe im Vollsinn vollendet und im eigentlichen Sinn unauflöslich wird[38]", worauf man weiter fragen könnte, ob die „Vollendung" der Ehe, die sie unauflöslich macht, nicht auch in anderen Fällen mangeln könnte[39].

Auf diese Fragen muß von der Theologie eine Antwort gegeben werden, die sie sich nicht durch den Hinweis auf das kirchliche Lehramt oder die Flucht ins Glaubensgeheimnis allzu leicht machen darf. Ist so die Unauflöslichkeit der Ehe für den Gläubigen wieder ins rechte Licht gerückt, wird es etwas leichter sein, Bigamie durch Ziviltrauung in manchen Fällen zu verhüten, in vielen Fällen die Unordnung dieses Zustandes einsichtig zu machen, so daß die Haltung der Kirche nicht mehr als unverstandene Härte erscheint.

---

[37] I. Gampl, Privilegium uti aiunt Petrinum, in: W. Plöchl-I. Gampl, Im Dienste des Rechtes in Kirche u. Staat, Festschr. f. F. Arnold (Kirche u. Recht, Bd. 4), Wien 1963, 341 f., hegt Bedenken besonders gegen die vom Hl. Offizium mehrfach praktizierte Auflösung von Ehen, die mit Dispens vom Hindernis der disparitas cultus katholisch geschlossen wurden.

[38] J. Leclercq-J. David, Die Familie, Freiburg/Br. 1955, 105.

[39] Th. Bovet, Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung, Bern 1946, 188 – 191, den Leclercq in diesem Zusammenhang zitiert.

b) Bei aller Ablehnung der Bigamie müssen in diesen Lebensgemeinschaften oft *positive Werte gesehen und anerkannt* werden. Wir Katholiken haben in der Wertung der nichtkatholischen Christen in den letzten Jahren einen gewaltigen Umschwung vollzogen. Sah man in ihnen früher vor allem das, was sie von uns trennt und was wir nicht billigen können, so erkennt man jetzt ihre persönliche Gutgläubigkeit und Frömmigkeit an, man schätzt die Werte, die sie als Gemeinschaften entwickelt haben, kurz, wir Katholiken sind von einer negativen zu einer positiven Schau übergegangen. Könnte sich nicht eine analoge Wandlung auch hinsichtlich der nicht konvalidierbaren Zivilehen vollziehen? In ihnen ist die Liebe zwischen Mann und Frau wenigstens insofern etwas Gutes, als sie eine allgemein menschliche Liebe ist (wieweit die Liebe, die aus dem vorhandenen natürlich hinreichenden Ehekonsens hervorgeht, etwas Gutes an sich haben kann oder nicht, mögen die Moralisten näher untersuchen). Die Liebe zu den Kindern, die leibliche und seelische Sorge für sie, sind auf jeden Fall als große Aktivposten einzuschätzen. Überhaupt sind in einer solchen Gemeinschaft die wirtschaftlichen, sozialen und geistigen, ja sogar religiösen (Familiengebet usw.) Werte einer Familie möglich, die durch die Bigamie zwar in ihrer Wurzel, keineswegs aber in allen Bereichen ihres Seins getroffen werden. Die kirchliche Rechtsordnung würde sich nichts vergeben, wenn sie diese Werte anerkennt und schätzt. Das könnte sich auswirken in einer

c) *Milderung der Rechtsfolgen.* Die schwerste Folge, der Ausschluß von den Sakramenten, wird in der Regel ohnehin bleiben müssen und genügt, um das Bewußtsein von der Rechtswidrigkeit dieses Zustandes aufrechtzuerhalten. Den Ausschluß von der Patenschaft und vom kirchlichen Begräbnis, der ohnehin nicht eintritt, wenn die Bigamie nicht öffentlich ist, sollte man fallenlassen oder nur dann verhängen, wenn zugleich jedes Zeichen des Bekenntnisses zur Kirche fehlt.

d) *Vorbeugende Maßnahmen* bestehen darin, mit der Konvalidierung von Ehen, die scheidungsgefährdet sind und dann leicht zur Wiederverheiratung führen, Vorsicht walten zu lassen (oben A), sowie kirchlich geschlossene Ehen, die der gleichen Gefahr mit großer Wahrscheinlichkeit unterliegen, nicht gültig zustandekommen zu lassen (darüber anschließend).

D) *Das Eherecht ist so zu gestalten, daß die Konsensmängel, die mit großer Wahrscheinlichkeit zur Scheidung (und zivilen Wiederverheiratung) führen, die Ehe ungültig machen oder* (noch besser) *verhindert werden.* Dieser Reformvorschlag steht mit den anderen vorgebrachten nicht nur in thematischem Zusammenhang, weil auch er eine Art der Nichtübereinstimmung von Konsens, Eheschließungsform und Gültigkeit betrifft, er ist auch eine praktisch notwendige Ergänzung; bemüht man sich nämlich, einen natürlich hinreichenden Ehekonsens auch kirchenrechtlich wirksam zu machen, so muß man zugleich verhindern, daß ein ungenügender Konsens den Schein der Gültigkeit erhält. Ferner kann das Heer von nichtkonvalidierbaren Zivilehen vermindert werden, wenn kirchliche Ehen, die von vornherein den Keim des Scheiterns in sich tragen, ungültig sind und eine andere kirchliche Eheschließung mit vollständigerem Konsens erlauben. Es ist klar, daß es sich nur um Gründe handeln kann, die schon beim Eheabschluß den Bestand der Ehe ernstlich gefährden; eine Parallele zu den Scheidungsgründen des Zivilrechtes, die erst nach der Eheschließung auftreten, kann es im Bereich der kirchlichen Nichtigkeitsgründe niemals geben.

Es können auch nie alle Eventualitäten, die vielleicht zu einem Scheitern der Ehe führen, schon Ungültigkeit bedingen, sondern nur die schwerwiegenderen, häufigeren berücksichtigt werden. Da im heutigen Bewußtsein der Ehekonsens höher gewertet wird, ist auch größeres Verständnis dafür zu erwarten, daß ein von vornherein mangelhafter Ehewille die Ehe ungültig zustandekommen läßt und nicht einem Scheidungsgrund gleichzusetzen ist.

Außer den bisherigen Konsensmängeln sollte auch die *arglistige Täuschung* ein Nichtigkeitsgrund sein. Nach Verwirklichung dieses hauptsächlich von Flatten[40] vertretenen Vorschlages würde eine Reihe von Ehen, die bis zur Entdeckung des schwerwiegenden Irrtums und dadurch bedingten Ent-täuschung ein kurzes Dasein fristen, ungültig und eine andere, dauerhafte Eheschließung möglich sein.
Eine Art von Konsensmängeln allerdings sollte keinesfalls Ungültigkeit nach sich ziehen: Der mangelnde Ehe*schließungs*wille bei vorhandenem Ehe*festhaltungs*willen. Dieser ist ja ein natürlich hinreichender Konsens, der auch kirchenrechtlich zur Eheschließung genügen sollte. In Abänderung von can. 1134 müßte zur Beseitigung jeder Kontroverse ausdrücklich gesagt werden, daß zur Eheschließung der einmal abgegebene und nicht widerrufene Konsens genügt, gleichgültig, ob die Worte ein Festhalten am Konsens oder das gegenwärtige Leisten des Konsens ausdrücken.
Vorbeugen ist besser als heilen: Eheschließungen mit mangelndem Konsens, aber auch leichtsinnige Heiraten, wie sie heute häufig vorkommen, können durch *intensivere Ehevorbereitungen* eingedämmt werden. Die Pastoral ruft schon lange danach, es fragt sich aber, ob eine bestimmte Anzahl von Stunden Brautunterricht oder ein Brautleutekurs, eine bestimmte Wartezeit zwischen der Anmeldung zur Trauung und der Eheschließung und ähnliches streng vorgeschrieben werden sollten. Das brächte die Gefahr mit sich, daß eine ansehnliche Zahl von Brautpaaren auf die kirchliche Trauung, die ihnen zuviel Zeit und Mühe kostet, verzichtet. Solche Einführungen müßten wohl zuerst pastoral klug durchgesetzt werden, bevor man sie rechtlich fixiert.
Heute stehen wir in weiten Gebieten in einer eigenartigen Mischung des Typus der Volkskirche, der die breiten Massen des Volkes anhängen, mit der Diasporakirche, deren wenige Getreue als Elite inmitten einer nichtkatholischen Umwelt leben; die große Schicht der abständigen Katholiken stellt den Übergang dar. In einer eindeutigen Diaspora- oder Elitekirche wäre das Eherecht leicht zu gestalten: Allein die Katholiken sind formgebunden, sie nehmen die intensiven Ehevorbereitungen in Kauf, heiraten alle kirchlich und haben einen vollständigen Ehewillen (die ganz wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel). Auch in einer im Volk wirklich verwurzelten Kirche, wie es sie in der Barockzeit gab – heute nur mehr in einzelnen Gebieten – könnte man ähnliches als selbstverständlich erwarten. Die Nichtkatholiken, ob die große Masse neben der Diasporakirche oder die Minderheit neben der Volkskirche, sind nicht an die kirchliche Eheschließungsform gebunden, um ihre Eheschließungen und ihren Ehewillen braucht man sich kaum zu kümmern.
In Wirklichkeit aber gibt es die große Masse derer, die zwar katholisch getauft sind, jedoch in größerem oder geringerem Maße den Kontakt zur Kirche verloren haben[41]. Sie sind an die kirchliche Eheschließungsform gebunden, bejahen diese und die katholische Eheauffassung aber nur halb oder gar nicht. Daher die Schwierigkeiten des Eherechtes heute. Radikale Neuerer meinen, die Kirche solle sich als Elitekirche einigeln und den Ballast der „Traditionschristen" abwerfen. Diese Tendenz ist aber ekklesiologisch und pastoral fragwürdig. So muß also das Kirchenrecht versuchen, auf die Mehrschichtigkeit der Situation einzugehen. Ideallösungen sind dabei nicht zu erwarten, sondern nur redliche Bemühungen. Eine solche sei hiemit vorgelegt.

---

[40] H. Flatten, Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht, Paderborn 1957; Der error qualitatis dolose causatus als Ergänzung zu can. 1083, § 2 CIC, in: Österr. Arch. f. Kirchenr. 11 (1960), 249–264; Quomodo matrimonium contrahentes jure canonico contra dolum tutandi sint, Coloniae 1961.

[41] Vgl. die Typologie der Abständigen bei R. Weiler, Die soziologischen Voraussetzungen der Seelsorge an den Nichtpraktizierenden, in: Der Seelsorger 34 (1964), 3 f.

RUDOLF WEILER

Das Doping und seine sittliche Beurteilung[1]

Es ist kein Geheimnis mehr, daß in gewissen Sportarten, wie Radrennfahren, Schwerathletik, Langstreckenlauf, Fußball, eine „medikamentöse" Vorbereitung zum Wettkampf betrieben wird. Seit Jahren berichtet die Weltpresse von Doping und den Affären, die es national und international ausgelöst hat[2].

I.

Was ist Doping?

Beim Europarat in Straßburg arbeitete ein Expertenkomitee aus 8 Ländern eine Konvention aus zur Verhütung des Dopings, das beschrieben wird als „die Verabreichung oder der Gebrauch körperfremder Substanzen in jeder Form und physiologischer Substanzen in abnormer Dosis oder auf abnormalem Weg an gesunde Personen, mit dem einzigen Ziel der künstlichen und unfairen Steigerung der Leistung für den Wettkampf. Außerdem müssen verschiedene psychologische Maßnahmen zur Leistungssteigerung des Sportlers als Doping angesehen werden".

Handelt es sich um bloßen Ersatz fehlender oder verlorengegangener Stoffe in normalen Mengen, so liegt kein Doping vor[3]. Ebenso nicht, wenn mit den verabreichten Mitteln eine Therapie durchgeführt wird. Freilich ist es bedenklich, wenn ein verletzter oder erkrankter Sportler nur durch starke, oft nur schmerzstillende und nicht heilende Mittel fit gemacht wird. Wenn nicht harmlose Beruhigungsmittel genügen, so muß der Sportarzt an der Einsatzfähigkeit des Sportlers zweifeln, auch wenn ihn Funktionäre und auch kommerzielle Interessenten bedrängen.

Welche Dopmittel werden gebraucht?

1. Rauschgifte wie Morphium und Kokain erhöhen die Muskelkraft absolut, verhelfen zur Ausgabe aller Kräfte, führen aber zur Süchtigkeit und damit zum sittlichen und körperlichen Niedergang.

2. Weckamine wie Pervitin schieben die Ermüdung hinaus, verbessern für kurze Zeit die Konzentration, verlangsamen jedoch dann die Erholung und lassen den Menschen zusammenbrechen[4].

3. Verschiedene Pflanzengifte wie Strychnin wirken über das vegetative System anspornend, besonders auf die Muskeln. Sie werden daher von Sprintern gerne genommen.

4. Die Analeptica und Cardiaca gehören zu den harmlosesten Dopmitteln. Beim Koffein hängt es von der Dosierung ab. 0,1 Gramm entspricht einer Tasse Bohnenkaffee und ist ungefährlich. Größere Mengen können aber zu Kollapszuständen führen.

---

[1] Für den medizinischen Teil der Arbeit verdanke ich Herrn Univ.-Prof. Dr. L. Prokop wertvolle Anregungen. Vgl. seinen Artikel in: Die Heilkunst, 77. Jg., März 1964.

[2] Zum Beispiel vom Tod eines dänischen Radfahrsportlers bei den Olympischen Spielen in Rom 1960; von der Gelbsucht der deutschen Fußballnationalmannschaft unmittelbar nach ihrem Weltmeisterschaftssieg in der Schweiz; von den Kontrollen bei der Österreichrundfahrt 1963; von den unterschobenen Urinproben, um einem italienischen Fußballklub die Meisterschaft abzusprechen.

[3] Wenn ein Sportler in einer Kampfpause etwa Traubenzucker oder Vitamintabletten ißt.

[4] Diese Mittel wurden erstmals im zweiten Weltkrieg an Kampfflieger für lange Nachtflüge verabreicht.

5. Hormone werden auch zu Dopzwecken verwendet. Bei Erschöpfungen oder im Übertraining können Hormone der Nebennierenrinden ärztlich verordnet werden. Wegen des großen Einflusses der Hormone auf fast alle Körperfunktionen ist besondere Vorsicht geboten. Die oft schon routinemäßige Verschiebung der Menstruation bei Spitzensportlerinnen durch Ovarialhormone hat unbedingt als Doping zu gelten. Sport ist keine Indikation für solche Eingriffe in natürliche Vorgänge des weiblichen Körpers.

6. Arsen- und Phosphorverbindungen und ähnliche Stoffe, die nicht erschöpfend aufzuzählen sind, zumal sie im Handel immer wieder unter neuen Namen erscheinen.

7. Bei Vitaminen (B, C, E) mag die Grenze für das Doping etwa bei einer zehnfachen Tagesdosis zu suchen sein. Auch Sauerstoffgaben (besonders im Fußball anzutreffen) zählen zu den Dopmitteln.

8. Suggestion und Hypnose sind als psychische Mittel anzuführen. Der Einfluß des Publikums, eines guten Betreuers spielen eine große Rolle, desgleichen abergläubische Ansichten und Praktiken, erst recht die Hypnose, die den Willen beschränkt und den Sportler zu einer Muskelreflexmaschine herabwürdigt[5]. Hieher gehören auch die sogenannten Placebo-Versuche[6].

Wie wirken die Dopmittel?

Die verwendeten Mittel wirken in der Regel sehr komplex, mehr als zentrale Enthemmung und psychogene Stimulierung, besonders bei älteren Sportlern, die sich durch Erfahrung viele Hemmungen – bewußte und unbewußte – erworben haben. Sie erfahren am ehesten einen echten Dopeffekt, indes Jugendliche ihrer Anlage nach zum totalen Kräfteeinsatz neigen und durch Dopmittel gar keine wirkliche Leistungssteigerung erfahren. Bei ihnen steht der Placeboeffekt im Vordergrund. Nur selten läßt sich eine direkte Steigerung zum Beispiel der Muskelkraft durch die Mittel erkennen. Die meisten Mittel führen nach einer Phase einer mehr oder weniger verbesserten Leistung zu einer Gegenreaktion, die mit starkem Rückgang der Leistung verbunden ist. Je größer die Dosis war, desto länger die Erholungspause nachher. Die Sportler gewöhnen sich an ein Mittel und werden süchtig, verlassen sich mehr auf die Mittel als auf das Training, mit glasigem, verlorenem Blick erwecken sie im Wettkampf den Eindruck von Berauschten, ihre Leistungen schwanken bedeutend innerhalb kurzer Zeit, und Zusammenbrüche sind oft das Ende.

II.

Sittliche Beurteilung des Dopings.

Es ist ein unnatürlicher, dem Sport wesensfremder und gesundheitsschädigender Weg zur Leistungssteigerung, ein Verstoß gegen die Ehrlichkeit und sportliche Fairneß und widerspricht den Normen der meisten Sportverbände, die Doping in ihren Wettkampfordnungen ausdrücklich unter Sanktion stellen.

1. *Doping verstößt gegen die Gesundheit des Körpers*, die das Ziel jeder sportlichen Betätigung ist[7]. Der Sport ist wesensmäßig auf die natürliche Steigerung der Körper-

[5] Von Schwimmern wird erzählt: um sie zur vollen Kraftausgabe zu veranlassen, suggerierten ihnen die Betreuer, sie würden von Haifischen gejagt.

[6] Die Ärzte Tischer und Prokop stellten Versuche an und gaben über 100 Sportlern Milchzucker und Talkumtabletten als „Dopmittel". Darauf verbesserten 72 Prozent der Testpersonen ihre Leistungen, wobei der Anteil der älteren und weiblichen Reaktoren besonders hoch war.

[7] Unter Sport sind alle Formen der Leibesübungen zu verstehen, die als freies Spiel der Menschen oder als bewußtes Mittel der Erziehung betrieben werden. Die Tätigkeit im körperlichen Bereich hat die Förderung und Formung des ganzen Menschen zum Ziel durch Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen auf dem natürlichen Weg der Leistungssteigerung.

kräfte und ihre Gesunderhaltung bis ins Alter ausgerichtet. Jede unnatürliche Methode, die sich später auf die Gesamtperson negativ auswirkt, ist dem Sport wesensfremd. Medikamentöse oder hypnotisch-suggestiv verursachte Leistungssteigerungen sind ein unnatürlicher Weg mit nachteiligen Folgen. Nur als Handlung mit einer doppelten Wirkung – einer guten und einer schlechten – könnte Doping sittlich gerechtfertigt sein nach den Bedingungen, die die Moral dafür aufstellt[8]. Es kann Situationen geben bei Ausübung schwieriger Berufsarbeit, bei Rettungsaktionen oder im Krieg, um Gefahren vom einzelnen und von der Gemeinschaft abzuwenden, zur Sicherung höherer Werte, die das Doping erlaubt erscheinen lassen. Als solche causae cohonestantes kommen aber nicht in Frage: Wettkampf[9], Schaustellung, Propaganda, nationales Prestige, ideologische Ambitionen, Gewinnsucht, Rekordsucht, Vereinsstolz, Ehrgeiz der Funktionäre und dergleichen mehr.

Als Verstoß gegen das 5. Gebot stellt das Doping je nach dem Grad der Gefährdung der Gesundheit und der Gesamtpersönlichkeit des Sportlers eine läßliche oder auch eine schwere Sünde dar. Sie trifft den Sportler, der sich dopt oder dopen läßt[10], den Funktionär, der dazu verleitet oder zwingt oder es doch duldet, auch die vielen „Wissenden" im Sportleben, die nichts dagegen tun, je nach dem Grad ihrer Mitschuld und Verantwortung.

2. *Doping verstößt gegen die Ehrlichkeit und sportliche Fairneß*, weil es die gleichen Bedingungen des Wettkampfes zugunsten einiger verändert und die anderen benachteiligt. Die Öffentlichkeit wird durch solcherart verfälschte Ergebnisse getäuscht oder sogar geschädigt, wenn solche Kämpfe in Wettlisten (Sporttoto) aufscheinen.

Der Sport – eine an sich gute Sache – kommt in Verruf, Aktive und Funktionäre, Vereine und Verbände verlieren an Ansehen. Diese Verletzung des 8. Gebotes ist zunächst als läßliche Sünde zu beurteilen, die durch besondere Umstände und Qualifikationen auch schwere Sünde werden kann. Die Sündhaftigkeit liegt sowohl im Mangel der Wahrhaftigkeit bei der Führung des Wettkampfes als auch in der fehlenden Achtung vor der Ehre des Mitkämpfers und der Mitmenschen.

Wieder sind wie oben Aktive und Funktionäre betroffen. Bei Suggestion und Hypnose trägt natürlich der Funktionär die Hauptverantwortung, doch ist auch der Athlet mitschuldig, der sich ihnen wissend anvertraut. Eltern und Erzieher sind verpflichtet, nachzuprüfen, ob die Funktionäre der Sportvereine, in die sie ihre Jugendlichen schicken, auch die sittlichen Qualitäten für ihre Aufgabe besitzen. Darum haben sich auch die Verantwortlichen der großen Verbände und der renommierten Vereine zu kümmern, da man dies auf Grund ihres guten Namens allgemein erwartet[11].

3. *Doping widerspricht den internationalen Satzungen* der Sportverbände. Der Europarat hat die von den Sportärzten erarbeiteten Grundsätze allen europäischen Ländern empfohlen. Es gibt eine Reihe von Sportverbänden, in deren internationalen

---

[8] Die Handlung muß gut oder doch indifferent sein; die gute Wirkung muß unmittelbar daraus folgen; nur *sie* darf beabsichtigt werden; aus hinreichendem Grund kann die schlechte Wirkung zugelassen werden. H. Jone, Kath. Moraltheologie[7], S. 22; 14, 2.

[9] Der Wettkampf und natürlich auch der Sieg im Kräftemessen ist sicher ein Ziel des Sportes, aber nicht das letzte. Das gilt auch für den Berufssportler, der bei seiner Schaustellung die unausgesprochene Norm anerkennt, daß seine Leistung Ergebnis seiner körperlichen Begabung und seines Trainings ist.

[10] Es ist eine besondere Tragik des alternden Sportlers, daß er glaubt, nach solchen Mitteln greifen zu müssen, die schließlich nur seinen Zusammenbruch beschleunigen und das spätere Leben schwer belasten.

[11] Abgesehen von der anders gelagerten natürlichen Steigerung des Sportlers durch das Bewußtsein, in einer nationalen Auswahl zu stehen, vor großem Publikum zu starten u. ä., gibt es keine wie immer geartete Indikation für suggestives Doping.

Satzungen und Regeln des Wettkampfes das Doping verboten und unter Strafe gestellt wird.

In Österreich wurde auf Betreiben des Bundesministeriums für Unterricht – nach Vorarbeit besonders von Sportärzten – 1964 von der österreichischen Dopingkommission eine „Vereinbarung zur Bekämpfung des Dopings" abgeschlossen[12].

Diese Vereinbarung stützt sich auf die Empfehlungen des Europarates und ordnet Dopingkontrollen an. Ihr sind die Dach- und Fachverbände des österreichischen Sports beigetreten[13].

In Frankreich wurde im November 1964 eine Gesetzesvorlage angenommen, die Athleten und Sportfunktionäre mit Gefängnisstrafen von einem Monat bis zu einem Jahr bedroht, wenn sie bei Sportwettkämpfen aufputschende Mittel einnehmen oder dies zulassen.

Aus Belgien wurde im vergangenen Herbst ein Gerichtsurteil bekannt, das über einen Radrennfahrer 6 Monate Gefängnis und über einen Radsportbetreuer 3 Monate Gefängnis mit Geldstrafen für Doping verhängte. Bei beiden fand die Polizei anläßlich einer Hausdurchsuchung erhebliche Mengen rezeptpflichtiger Drogen. In Italien wird bei Fußballern die Harnanalyse vorgenommen zur Ermittlung von Dopingfällen[14].

Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß heimliche Übertretungen des Wettkampfreglements vor allem bei höherem Einsatz, besonders bei nationalen Wettkämpfen, aus Prestigegründen an der Tagesordnung sind. Hier sind um so strengere Maßstäbe anzulegen, weil die Gefahr besteht, daß die Nationen, statt sich im Spiel näherzukommen, durch die Wettkämpfe sich verfeinden. Eine besonders vorsichtige Auswahl der nationalen Funktionäre ist ebenso notwendig wie die Auswahl der aktiven Sportler auch nach moralischen Gesichtspunkten.

Abschließend soll noch hingewiesen werden auf die allgemeine Medikamentensucht unserer Zeit. Angesichts der pharmazeutischen und psychologischen Möglichkeiten könnte man direkt von „gedopten Menschen" sprechen. Nicht nur im Sport und aus vermeintlich sportlichen Gründen wird in dieser Hinsicht Mißbrauch getrieben. Der Sport ist eher ein Opfer dieser Einstellung und Tendenz des modernen Menschen. Sicher muß der Sport auf seinem Bereich dagegen kämpfen.

Der Erfolg wird aber nicht wenig davon abhängen, wie die Manipulierung des Menschen auf allen übrigen Gebieten gelöst wird. Der manipulierende Manager, der im Sport die Gestalt eines Funktionärs annimmt und vor keinem Mittel zurückschreckt, ist als einer der großen Führer des modernen Menschen zu bezeichnen. Hinter ihm stecken aber viel gefährlichere, anonyme Kräfte: das Geschäft, die Sensationspresse, die Politik, die Ideologien.

Es gilt, die Verantwortung der Menschen auf allen Gebieten des Lebens zu stärken, auch im Sport. Dies wird aber nicht möglich sein, ohne die großen sittlichen Kräfte der Religion zu engagieren. Das Doping darf uns nicht zur Ablehnung des Sports verleiten, es soll uns vielmehr unsere Aufgabe in diesem Gebiet des modernen Lebens erkennen lassen. Gerade im gesunden Sport dürfen wir einen Verbündeten zur Wahrung der Menschenwürde sehen. Allerdings, ohne klare Scheidung der Geister im Sport wird es auf die Dauer nicht gehen.

---

[12] Die Kommission besteht aus zwei Vertretern der Bundesministerien für Unterricht und Soziale Verwaltung, einem Sportarzt und fünf Vertretern der Sportverbände.

[13] Veröffentlicht u. a. in: Leibesübungen, Leibeserziehung, Jg. 18 (1964), Heft 6, 17 f.

[14] Die Kontrollmöglichkeiten sind: Untersuchung des Gepäcks, der Kleidung, der Garderobe, besonders aber die Harnanalyse. Die dopverdächtigen Sportler ersinnen immer neue Verstecke, Schliche und Ausreden, die Funktionäre halten nicht dicht und warnen ihre Schützlinge. Oft gilt auch da: die kleinen Diebe hängt man, die großen läßt man laufen.

KARL-HEINZ PESCHKE

Der wandernde Sonntag

Die kleine italienische Erzdiözese Camerino, in der Nähe von Ancona, hat ein bemerkenswertes Privileg erhalten[1]. Für Pfarreien und Siedlungen kann nun ein *Wochentag* – auch nur der Vormittag oder Nachmittag – durch den Ordinarius festgesetzt werden, an dem die Gläubigen in der Kirche ihres Ortes die Verpflichtung zur *Sonntagsmesse* erfüllen können. Conditio sine qua non ist, daß zwei Priester zur Verfügung stehen, der eine für Predigt und Feier der heiligen Messe, der andere für den Beichtstuhl. Der Priester kann also mit einer Gemeinde auch am Wochentag Sonntag feiern.

Die Vorteile

Am Sonntag ist der Priester vielfach überbeschäftigt, vor allem dann, wenn er die Kirchen mehrerer kleiner Dörfer und Gemeinden zu betreuen hat. Während der Woche aber ist er, wenigstens in kleinen Ortschaften, längst nicht ausgelastet. Dem sucht das Privileg Abhilfe zu schaffen. Der Sonntag wird für den Priester entlastet. Er braucht nicht mehr gleich nach der heiligen Messe aufzubrechen und zum zweiten und dritten Ort zu gehen oder zu fahren. Die Gläubigen haben nicht mehr einen hastig durchreisenden Priester, der immer auf die Uhr schauen muß, haben nicht mehr einen möglichst schnell erledigten Gottesdienst. Die liturgische Feier des Gottesdienstes und der Sakramentenspendung kann besser zur Entfaltung gebracht werden. Für die Predigt ist immer Zeit, auch für die Tauffeier, für die Ehevorbereitung, für die Christenlehre. Die Beichte wird aus der Hast befreit und vermag leichter Seelsorge zu werden.

Die Praxis

Zur Erzdiözese Camerino gehören 174 Pfarreien und etwa 155 Priester. Wenn die sehr wenigen Pfarreien mit 1000–2000 Seelen abgezogen werden, so beträgt die durchschnittliche Zahl der Gläubigen je Pfarrei ungefähr 300 Seelen. Doch selbst diese kleineren Pfarreien sind noch in mehrere Siedlungen aufgesplittert, was seinen Grund darin hat, daß die Bevölkerung bei bergigen und kargen Bodenverhältnissen von der Landwirtschaft lebt.

Wie wurde von diesen Gemeinden die neue Regelung aufgenommen? Der Klerus von Camerino hieß die neue Ordnung willkommen. Schwieriger war es mit der Bevölkerung. Orte, die bisher eine Sonntagsmesse hatten, verzichteten nicht gern darauf. Darum begann die Neuordnung zunächst in ganz kleinen Siedlungen, die bisher am Sonntag keine Messe hatten, obwohl sie darum baten. Auch jetzt haben die Gläubigen dieser Siedlungen zwar sonntags keine Messe, wohl aber an einem Tag während der Woche, und zwar so, daß sie dadurch ihre Sonntagspflicht erfüllen können. Sie brauchen nicht mehr am Sonntag die Kirche eines Nachbarortes zu besuchen. Zugleich erfahren sie, daß der Priester an diesen sonntäglichen Wochentagen mehr Zeit für sie hat als früher am eigentlichen Sonntag. Er bleibt wenigstens einen halben Tag bei ihnen, wenn nicht einen ganzen. Es ist genügend Zeit zur Begegnung da. Die Gläubigen können zum Priester kommen und der Priester kann sie besuchen, auch die Alten und Kranken.

Der wandernde Sonntag in der Diaspora und in priesterarmen Gebieten

Den Ordinarien in den Heidenmissionen wird in Nummer 17 der neuen apostolischen Fakultät (in Geltung seit dem 1. Januar 1961) ganz allgemein die Erlaubnis erteilt, die Feier des Sonntagsgottesdienstes an Wochentagen zu gestatten, und

[1] Das Privileg wurde am 24. 5. 1963 durch die Sacra Congregatio Concilii dem Erzbischof v. Camerino für 5 Jahre erteilt.

zwar so, daß die Gläubigen ihrer Sonntagspflicht an diesem Wochentag genügen können[2]. Die Gründe für diese Fakultät dürften hier ebenso wie bei dem Privileg für Camerino in der Vielzahl verstreut liegender Christengemeinden zu suchen sein, von denen auf jeden Priester mehrere entfallen, entweder weil die Zahl der Gläubigen in den einzelnen Gemeinden so klein ist (wie in Camerino) oder weil nicht genügend Priester zur Verfügung stehen.
Würden diese Gründe das Privileg des wandernden Sonntages nicht auch in der Diaspora oder in priesterarmen, katholischen Ländern wie Lateinamerika rechtfertigen? Dürfte man sich nicht auch in diesen Fällen die gleichen Vorteile für die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen und eine günstigere Verteilung der Arbeit für den Priester versprechen? Wenn der Seelsorge durch ein solches Privileg gedient werden kann, läßt sich bei der heutigen Praxis die Gewährung des Privilegs von seiten der zuständigen Kongregationen auch für weitere Fälle erhoffen.

Die Aussichten

Einer neueren Mitteilung zufolge ist die Konzilskongregation bereit, den Bischöfen eine Fakultät zu gewähren, kraft der sie die Zelebration von Meßfeiern am Samstag nachmittag gestatten können, durch deren Besuch die Gläubigen ihrer gottesdienstlichen Sonn- und Feiertagspflicht nachkommen können. Für eine derartige Fakultät hatte sich besonders der spanische Bischof I. Vizoso Souto (Valencia) auf der zweiten Sitzung des gegenwärtigen Vatikanischen Konzils ausgesprochen[3]. Zweifellos kann sie den Priestern in vielen seelsorglich schwierigen Situationen hinsichtlich der sonntäglichen Gottesdienstfeier schon eine genügende Hilfe sein.
Am 12. Juni 1964 brachte Radio Vatikan folgende Nachricht: „Die Gläubigen können dem Sonn- und Festtagsgebot der heiligen Messe auch dadurch Genüge tun, daß sie der Feier des heiligen Meßopfers am Samstag nachmittag in jenen Kirchen beiwohnen, die ausdrücklich von der lokalen kirchlichen Obrigkeit dafür angezeigt sind. Die Heilige Konzilskongregation hat auf Bitten der Ortsordinarien die Fakultät der Meßzelebration nach der ersten Vesper des Sonnabends mit Gültigkeit im Hinblick auf das Sonn- und Feiertagsgebot gewährt. Dem klugen Urteil der Ordinarien obliegt die Festlegung der Zeiten, Orte und Kirchen, in denen diese Fakultät nutzbar gemacht werden soll. In einigen Diözesen Italiens, der Schweiz und Argentiniens[4] ist diese Fakultät schon rechtskräftig[5]." Als Gründe werden angegeben die starke Entwicklung des Wochenendtourismus, die Schwierigkeiten, denen sich zahlreiche Bergsiedlungen bezüglich des Besuches des Sonntagsgottesdienstes gegenübersehen und die vom Priester am Samstag erreicht werden können sowie der große Priestermangel in manchen Nationen. La Croix vom 12. Juni teilt mit, daß dieses Privileg auch den Katholiken in Israel gewährt wurde, wo bekanntlich der Sonntag als Werktag betrachtet wird[6]. Am 16. Juni 1964 gab Radio Vatikan noch einige klärende Erläuterungen zu der neuen Fakultät, in denen es unter anderem heißt: „Diese mehr seltenen Genehmigungen sind immer Ausnahmen vom allgemeinen Gesetz, durch das die Disziplin der Kirche unverändert bleibt, die seit der Zeit der Apostel den Sonntag als den ‚Tag des Herrn' betrachtet[7]."

---

[2] Fakultät Nr. 17 lautet: „Concedendi ut toto anni tempore Missa de Dominica celebrari possit diebus infra hebdomadam cum omnibus iuribus ipsius Dominicae, modo non occurrat festum primae classis." Eine Interpretation der Fakultät gibt I. Ting Pong Lee C.M.F. in: Commentarium pro religiosis et missionibus, 42. Band (1963), 319 ff.
[3] La Civiltà Cattolica, 115/I (1964), 162.
[4] KNA KS 28/29-64-327 meldet: „Buenos Aires 26. 6. 64. – Als erste argentinische Diözese hat Mar del Plata vom Heiligen Stuhl die Genehmigung erhalten, am Samstagabend die Sonntagsmesse zu halten."
[5] La Civiltà Cattolica, 115/III (1964), 94.
[6] Zitiert in La Civ. Catt., a. a. O., 94, Anm. 2.
[7] Ebd., 94.

CLAUS SCHEDL

Thesenanschlag zu den Pentateuchquellen

Es kann nicht geleugnet werden, daß ein gewisses Unbehagen durch weite Kreise der Seelsorger geht, die zwar theologisch interessiert sind, aber kaum Zeit und Gelegenheit haben, die Fachliteratur näher zu verfolgen. Dies trifft vor allem die Frage der Pentateuchquellen. Es erscheinen Artikel und Bücher, in denen die Scheidung in die „klassischen" vier Pentateuchquellen als selbstverständliche Grundlage vorausgesetzt wird. Der Pentateuch ist ein umfangreiches Werk von fünf Büchern. Die Quellentheorie wurde zuerst an der Genesis entwickelt. Daher beschränken wir uns im folgenden auf dieses Buch. Nehmen wir als Ausgangsbasis das neue Werk von F. van Trigt, Die Geschichte der Patriarchen. Gen 11, 17–50, 26[1].

Wer über Genesis schreibt, muß sich zuerst über die Quellen klar sein. Van Trigt bekennt sich offen zur Quellenscheidung. Hierin hat er vollkommen recht; denn jedem aufmerksamen Leser werden die Verschiedenheiten der Berichte in die Augen fallen. Die Entscheidung, die er aber trifft, ist anfechtbar: „Die drei Überlieferungen, die fast den ganzen Erzählstoff für die Berichte über die Patriarchen liefern, können mit den Großbuchstaben J, E und P bezeichnet werden; J, weil diese Überlieferung für Gott mit Vorliebe den Namen Jahwe gebraucht, den Namen, mit dem Gott sein besonderes Verhältnis zu Israel ausgedrückt hat (jahwistische Überlieferung); E, weil in dieser Überlieferung Gott mit dem umfassenderen Namen Elohim bezeichnet wird (elohistische Überlieferung); P, weil diese Überlieferung einen priesterlichen Charakter trägt und hauptsächlich von der Priesterschaft Jerusalems aufgezeichnet wurde (priesterliche Überlieferung)" (18).

„Im fünften Jahrhundert vor Christus, während und nach der babylonischen Gefangenschaft, wurden die beiden ältesten Überlieferungen über die Patriarchen (J und E) mit einer dritten verbunden, der Überlieferung der Priester (und mit der deuteronomistischen Überlieferung = D, die in den Berichten über die Patriarchen keine Rolle spielt)" (22). Nachdem so die Quellen abgegrenzt sind, wird dementsprechend die Geschichte der Patriarchenzeit mit ihrer Theologie rekonstruiert.

Kein Alttestamentler wird daran zweifeln, daß in der Genesis verschiedene Schichten sichtbar werden. Die Einleitungswerke nehmen das als Selbstverständlichkeit hin.

„Der Fortschritt, der seit dem von Wellhausen unternommenen Versuch, das Pentateuchproblem zu lösen, erzielt worden ist, ist ungeheuer. Die vier klassischen Dokumente J, E, D und P sind zwar nach wie vor da, wie grundverschieden aber ist die Vorstellung, die man sich davon macht[2]." Dieses vorsichtige Schlußurteil des großen Einleitungswerkes – das Pentateuchproblem wurde von H. Cazelles behandelt – spiegelt die heutige Lage trefflich wider. Man faßt die Quellen nicht mehr rein mechanisch-literarisch auf, man denkt an Überlieferungsschichten.

Unter anderem wurde die Existenz der Quelle E angefochten, J auf mehrere Vorlagen verteilt, das Alter von D um ein bedeutendes hinaufgeschoben. Auf diesem Sektor ist demnach, kurz gesagt, vieles noch im Fluß. Daher ist es auf alle Fälle verfrüht, wissenschaftliche Arbeitshypothesen als gesicherte Fakten in die Verkündigung einzuführen.

---

[1] Im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1963 erschienen.

[2] A. Robert-A. Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift. I. Altes Testament. Verlag Herder, Wien, 1963, 335.

Bei den Vorarbeiten für die 2., vollständig umgearbeitete Auflage des 2. Bandes meiner „Geschichte des Alten Testaments, Das Bundesvolk Gottes", in dem die Patriarchenzeit und das Werk des Moses zur Darstellung kommen soll, mußte ich mich neuerlich eingehend mit der Quellenlage der Texte auseinandersetzen. Ich mußte mich fragen, ob man eventuell die Hexateuch-Synopse von O. Eissfeldt[3], in der die einzelnen Quellen leicht übersichtlich in Spalten gedruckt sind, zur Grundlage nehmen könnte, um mit Hilfe dieser Quellenscheidung das Geschichtsbild aufzubauen. Bereits bei der Urgeschichte[4] fielen mir die Zahlenangaben auf. Die eingehende Textuntersuchung ergab, daß die Zahlen ein Hinweis auf den Textbestand sind. Die 930 Jahre Adams und die 950 Jahre Noahs beziehen sich nicht auf Menschenjahre, sondern auf ebenso viele Wörter im Text. Damit war das Problem der sogenannten *Toledot* gestellt. Das Wort bezieht sich nicht auf „Zeugungen" durch Menschen, sondern auf Zeugungen von neuen Wörtern, die einem alten epischen Liedtext hinzugefügt wurden. Damit ist das Pentateuchproblem neu gestellt. Die bisherige Quellenscheidung versagt. Man ist mit Prinzipien der europäischen Logik an diese altorientalischen Texte herangegangen, hat aber die in diesen Texten selbst vorhandenen Hinweise auf die Textgeschichte völlig außer acht gelassen. Daher kommen wir zu dem Postulat, daß in den Zahlen der Genesis der Maßstab der Quellenscheidung vorliegt.

Wenn dieser Artikel den anspruchsvollen Titel „Thesenanschlag" führt, so möge man das verzeihen; es soll damit nur die besondere Aufmerksamkeit auf ein neues Kapitel und auf neue Wege der Pentateuchkritik gelenkt werden. Denn das Prinzip, das ich für die Urgeschichte bereits nachgewiesen habe, liegt nun auch in den Berichten über die Patriarchen vor. Man bekommt den Eindruck, daß wir in der Genesis das alte *Nationalepos* Israels vor uns haben, rhythmisch gefaßt und klar durchgeformt. Dieses Epos wurde dann mit den Toledotwörtern aufgefüllt. Um nur ein Beispiel zu nennen, wurden die Gesänge über „Jakobs Brautfahrt" oder „Rache für Dinah" mit der Toledotzahl Jakobs, also mit 147 Wörtern, aufgefüllt[5]. Das Aufregende liegt nun darin, daß das gleiche Prinzip auch für den Patriarchen Isaak gilt. Allgemeine Thesen überzeugen nicht; daher legen wir als Paradigma der neuen Quellenscheidung Kapitel 35 der Genesis vor.

GESANG: *Jakobs Heimkehr*

Darf ich meinen Arbeitsgang schildern? Wenn man um das Werden weiß, versteht man besser die Endergebnisse. Als erstes beugt man sich über den hebräischen Text. Übersetzungen können hier nicht helfen. Man sucht die Worte und Phrasen zu verstehen. Das Kapitel berichtet von der Heimkehr Jakobs, und zwar von der letzten Etappe seiner Fahrt. Sichem mußte er verlassen, da die Brüder Simeon und Lewi für ihre geschändete Schwester Dinah Rache genommen hatten. So traf ihn der Ruf Gottes: Auf nach Bet-El. In Sichem ließ er die fremden Götter einsammeln und vergraben. So war er bereit, zu dem Ort zu ziehen, wo ihm einst Gott EL erschienen war. In Bet-El errichtete er einen Altar. Dann folgt die Gotteserscheinung mit neuerlichen Verheißungen. Von Bet-El wanderte er dann weiter nach Süden. Auf dem Wege nach Ephrat-Bethlehem kam für Rachel die Stunde der Geburt; sie gebar mit Schmerzen den Benjamin, und starb. Hierauf zog Jakob nach Migdal-'edär, „Herdenturm", wo Reuben mit Bilhah, der Nebenfrau seines Vaters, schlief. Nach dieser Schandtat brach Jakob zur letzten Etappe seiner großen Fahrt auf, er zog nach Mamre zu seinem Vater Isaak. Dieser starb bald

---

[3] Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1962.

[4] 1. Band in zweiter, vollständig umgearbeiteter Auflage 1964 erschienen.

[5] Vgl. meinen Artikel „Pentateuchquellen, ein grandioser Irrweg?" in Theologie der Gegenwart, 1965, Heft 1.

darauf im Alter von 180 Jahren; Jakob und Esau begruben ihn im Grabe Abrahams in der Höhle Makpelah.

Das Kapitel erweckt aufs erste den Eindruck der Geschlossenheit. Bei näherem Zusehen erkennt man aber, daß verschiedenes Material zusammengefügt wurde. In seiner Synopse verteilt O. Eissfeldt den Text auf die drei Quellschriften: Laienquelle, Elohist und Priesterschaft (L, E, P). Fragt man aber, warum gerade so und nicht anders geschieden wurde, mag man das Kriterium nicht recht erkennen. Die Scheidung befriedigt nicht.

Daher der zweite Arbeitsgang: Ich versuchte, den Text rhythmisch zu lesen. Manche Zeilen ergaben ohne Schwierigkeit den epischen Vers, andere sträubten sich widerspenstig. So schied ich die überzähligen Wörter aus. Als ich am Schluß die ausgeschiedenen Wörter zusammenzählte, war ich fast sprachlos. Es kamen vier Strophen zum Vorschein, jede mit 49 Wörtern zu 6 Versen im Doppeldreierrhythmus (3+3). Die überzähligen Wörter ergaben die Lebenszahl Isaaks, also 180 Wörter. Damit man sieht, daß bei dieser Quellenscheidung nicht Willkür am Werk ist, sondern ein klar erkennbares Prinzip nachweisbar ist, soll der epische Liedtext mit dem hinzugefügten Rahmentext folgen. Das alte Lied entspricht dem „Urbild", nach welchem neue Wörter als „Abbild und Ähnlichkeit" gezeugt wurden. Altes Epos und späterer Kommentar-Rahmentext stehen also im Vater-Sohn-Verhältnis. Die „Zeugungen" (Toledot) der Genesis sind demnach „Zeugungen im Wort".[5a]

Auf nach Bet-El!

1. Jubiläum: 35,1 Da sprach zu Jakob die Gottheit:
„Erheb dich, zieh wieder** nach Bet-El!
Bau dort einen Altar für El,
der dir auf der Flucht* erschien!"

2 Und Jakob gebot seinem Hause,
und allen, die mit ihm waren:
„Die fremden Götter* schafft weg!
Reinigt euch, wechselt die Kleider!

3 Dann auf, wir ziehen nach Bet-El.
Dort bau ich den Altar für El,
der mir Antwort gab in der Not,
mit mir auf dem Wanderweg* war."

Toledot: 35,1[d]: vor dem Antlitz deines Bruders Esau. –2[c]: welche in eurer Mitte sind. – 3[d]: welchen ich gegangen bin.

Textkritik: 35,1[b]: Massorah vokalisiert die Konsonanten š b mit š ä b, „wohne, laß dich nieder"; doch besser liest man defektiv geschriebenes š u b, „kehre zurück, wieder".

Die Götter und Gott

2. Jubiläum: 35,4 Da brachten sie alle** zu Jakob
die fremden Götter* und Ringe*.
Als Jakob sie hatte vergraben
unter der Eiche*,5 da brachen sie auf.
Gottes Panik packte die Städte*,
Jakobs Söhne verfolgten sie nicht.

6 Und Jakob erreichte Luz*,
er und sein Stamm mit ihm.

[5a] Ein Sternchen verweist auf die Toledot, zwei auf die Textkritik.

7 Dann baute er dort einen Altar,
und nannte den Gottesort Bet-El;
denn dort erschien ihm die Gottheit,
als er floh vor dem Antlitz des Bruders.

Toledot: 35,4[b]: welche an ihren Händen; welche in ihren Ohren. – 4[d]: welche bei Sichem ist. – 5[b]: welche ringsum ihnen sind. – 6[a]: welches im Lande Kanaan ist, das ist Bet-El.

Textkritik: 35,4[a]: Ein Akzent fehlt? Daher das Wort kol, „alle", das im jetzigen Text vor den Göttern steht, vorausgenommen, daher „sie alle".

Toledot: Deborahs Tod: 35,8 Da starb Deborah, die Amme Rebekkas. Sie wurde unterhalb Bet-Els unter der Eiche begraben, und man nannte diese „Eiche des Weinens" (allôn bakût). – *Gotteserscheinung:* 9 Da erschien die Gottheit dem Jakob nochmals, als er aus Paddan-Aram kam, und segnete ihn. 10 Und die Gottheit sprach zu ihm: Jakob ist dein Name. Dein Name werde nicht mehr Jakob gerufen, sondern Israel soll dein Name sein, und er rief seinen Namen: Israel. 11 Und es sprach zu ihm die Gottheit: Ich bin der allmächtige Gott (el šaddaj), sei fruchtbar und mehre dich! Volk und Gemeinde von Völkern sollen aus dir werden, Könige aus deinen Lenden hervorgehen. 12 Das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, dir gebe ich es, und deinem Samen nach dir gebe ich das Land! 13 Und die Gottheit erhob sich von ihm weg, an dem Ort, an dem sie mit ihm geredet hatte. 14 Da richtete Jakob ein Standmal auf an dem Ort, an dem sie mit ihm geredet hatte, ein Standmal von Stein. Er goß ein Gußopfer darüber und schüttete Öl darauf. 15 Und Jakob rief den Namen des Ortes, wo die Gottheit mit ihm geredet hatte, Bet-El.

Rachels schwere Geburt

3. Jubiläum: 35,16 Sie zogen von Bet-El nach Ephrat**;
eine kurze Strecke wars noch,
da gebar die Rachel gar schwer*.

17 Da wars bei der schweren Geburt,
die Kindsfrau sagte zu ihr:
„Sei ruhig, ein Sohn ists auch diesmal!"

18 Als die Seele ihr schwand und sie starb,
„Unglückssohn" sie ihn nannte.
Sein Vater, der nannte ihn „Glückssohn".

19 Auf dem Wege nach Ephrat* starb* Rachel.

20 Einen Denkstein errichtete Jakob*,
den Denkstein für Rachels Grab*.

Toledot: 35,16[c]: bei der Geburt. – 19: das ist Bethlehem; und wurde begraben. – 20[a]: über ihrem Grab. – 20[b]: bis auf heute.

Textkritik: 35,16[a]: Ein Akzent fehlt, daher „nach Ephrat" aus 16[b] vorausgenommen, wo es überzählig ist.

Reubens Schandtat

4. Jubiläum: 35,21 Von hier zog Israel weiter**,
beim „Herdenturm" spannt' er sein Zelt auf.

22 Als Israel im Lande dort wohnte,
ging Reuben hin und schlief
bei Bilhah, dem Weib seines Vaters.
Israel hört' es (und zürnte**).

Toledot: 35,22[c]: Der Söhne Jakobs waren zwölf. 23 Die Söhne Leahs: Jakobs Erstgeborener Reuben, Simeon, Levi, Judah, Issachar und Sebulon. 24 Die Söhne Rachels: Joseph und Benjamin. 25 Die Söhne Bilhahs, der Magd Rachels: Dan und Nephtali. 26 Die Söhne Zilpahs, der Magd Leahs: Gad und Ascher. Dies sind die Söhne Jakobs, die ihm in Paddan-Aram geboren wurden.

Textkritik: 21[a]: Ein Akzent fehlt, daher „von hier weiter" aus 21[b] vorausgenommen. – 22[d] nach Septuaginta ergänzt.

Isaaks Begräbnis

35,27 Und endlich kam Jakob zu Isaak,
seinem Vater, nach Mamre in „Vierstadt"*,
wo Abraham wohnte und Isaak (28*).

29 Doch Isaak erkrankte und starb.
Er ging betagt* zu den Ahnen,
es begruben ihn Esau und Jakob*.

Toledot: 35,27[b]: das ist Hebron. – 28: Der Tage Isaaks waren hundert und achtzig Jahre. – 29[b]: und satt an Tagen. – 29[d]: seine Söhne.

Folgerungen zur Textkritik

1. Das alte Epos: Ohne dem Text Gewalt anzutun, ergaben sich gleichsam von selbst vier epische Strophen. Die Vierzahl dürfte in Vers 27[b] angedeutet sein. Die Biblia hebraica korrigiert den Text und postuliert eine Form mit Lokativendung, also kirjatah-'arba', nach Kirjat-Arba, dem alten Namen von Hebron. Im jetzigen Text steht kein Lokativ, sondern der Artikel, also „Stadt der Vier". Solche Kleinigkeiten dürfen nicht übersehen werden, sie sind Hinweise auf den Textbestand, also auf die vier epischen Strophen. Jede Strophe zählt 49 Wörter. Die Jubiläumszahl bildet demnach auch das Grundgesetz der epischen Dichtung. Das Prinzip des Parallelismus membrorum ist ohne weiteres erkennbar. Die ersten drei Strophen sind voll intakt; dagegen wurde die vierte in der Mitte auseinandergerissen. Dies trifft auch auf andere Gesänge zu[6]. Daher spürt man in der letzten Strophe die Eingriffe des Redaktors am stärksten. Man würde, wie im übrigen Lied, auch hier den Namen Jakob statt Israel erwarten. Sein Interesse war es aber, dreimal den Namen Israel einzuführen. Wenn man auch bei einzelnen Stellen zweifeln könnte, ob sie zum Lied oder zu den Toledot gehören, dürfte die Herstellung des alten Liedes als *Grundtext* keinem Zweifel mehr unterliegen. Die vier Strophen bilden den Schluß des großen Epos über des Patriarchen Jakobs Heldentaten. Epen sind immer in Rhythmus gedichtet und gesungen worden. Als Rhythmus konnten wir den Doppeldreier (3+3) oder „Hexameter" feststellen. In der Übersetzung habe ich mich genau an den hebräischen Rhythmus gehalten, so daß auch der des Hebräischen Unkundige eine lebendige Vorstellung vom Original bekommen kann. Die Nachricht Philos, daß auch die Hebräer ihr Hexameter-Epos hatten, wurde bisher als kulturelle Überheblichkeit betrachtet. Unsere Untersuchungen zeigen, daß er noch um die Gestalt des altisraelitischen Epos wußte. Der „Hexameter" verbindet Israel mit Hellas. Der hebräische Hexameter ist zwar etwas freier gebaut als der griechische, er ist aber da! Auch hier spürt man, daß die Bibel geistig zum großen Mittelmeerraum gehörte. Man kann Hellas und Bibel nicht auseinanderreißen. Beide haben ihr Heldenepos gehabt. Aber wie verschieden ist der Geist, der aus beiden spricht!

[6] Vgl. den Sintflutbericht.

2. Die Toledot: Wenn wir nun untersuchen, was der Schriftgelehrte mit dem alten Lied angefangen hat, so stoßen wir auf Beifügungen und Auffüllungen:

a) *Beifügungen:* Diese sind sehr leicht zu erkennen. Mit Beiwörtern sollte ein altes, bereits aus dem Verkehr verschwundenes Wort verständlich gemacht werden, etwa: Kirjat-Arbah, d. i. Hebron; Ephrat, d. i. Bethlehem; oder Beifügungen im Relativsatz: die Götter, „welche in ihren Händen sind", die Ringe, „welche in ihren Ohren sind"; den Weg, „welchen ich gewandert bin". Diese Beifügungen muten wie Randbemerkungen an, die später in den Text aufgenommen wurden, wodurch die rhythmische Struktur des Liedes weithin zerstört wurde.

b) *Auffüllungen:* Neben den kleinen Beifügungen gibt es große Auffüllungen, die den Rahmen des Liedes als solchen sprengen. Zwischen der zweiten und dritten Strophe und mitten in der vierten Strophe finden sich Texte, die dem alten Lied zwar nicht fremd sind, aber sprachlich und rhythmisch mit ihm nichts zu tun haben.

Im Zusammenhang mit Rachels Grab wird auch auf den Tod und das Grab Deborahs, Rebekkas Amme, verwiesen (35,8). Dann folgt der Bericht über die neuerliche *Gotteserscheinung in Bet-El* (35, 9–15). Das Lied weiß von einer solchen nichts zu berichten. Es sagt nur, daß Jakob in Erinnerung an die Himmelsleiter dort den Altar baute. Besieht man sich den Fülltext näher, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß alte Verheißungen hier wiederaufgenommen wurden. Die Namensgebung Jakob-Israel war schon im Gesang Panuel berichtet; der Segen des El šaddaj findet sich bei Abraham. Neu ist nur, daß Könige aus Jakobs Lenden hervorgehen werden. Das Errichten des Steinmals (massebah), das Salben mit Öl stammt vom Lied über Jakobs Traum von der Himmelsleiter. Wir stehen also hier vor der Tatsache, daß eine neue Gotteserscheinung dadurch konstruiert wird, indem alte Texte neu formuliert, zusammengefaßt und aufgefüllt wurden. Das Epos selber ist viel nüchterner, es weiß nur von einer einzigen Gotteserscheinung in Bet-El. Der Fülltext verdankt seine Entstehung der relecture, um einen französischen Terminus aufzugreifen, der Wieder-lesung. Er stellt eine Meditation über die erste Gotteserscheinung dar.

Die zweite große Auffüllung bringt *die Liste der zwölf Jakobssöhne* (35,22^{c}–26). Inhaltlich nichts Neues, es wird nur die Summe gezogen aus dem, was im Gesang „Jakobs Brautfahrt" bereits ausführlich geschildert war.

c) *Zahlensymbolik:* Man fragt sich aber, warum gerade diese Berichte und nicht mehr eingefügt wurden. Der Redaktor hätte ja noch genug Gelegenheit gehabt, zu vielen anderen Wörtern seine erklärenden Bemerkungen hinzuzufügen. Warum hat er es nicht getan? Weil seine Hände durch die Zahlensymbolik gebunden waren.

Er hat nicht nach Lust und Laune beigefügt, sondern um ein bestimmtes Maß an Wörtern zu erreichen. Welches Maß er anwandte, verrät der Text selber. Es finden sich nämlich zwei Zahlenangaben. Die eine ist klar ersichtlich: „Die Tage Isaaks waren hundert und achtzig Jahre" (35,28). Was sollen aber diese 180 Jahre Isaaks? Haben sie überhaupt eine Beziehung zum Textbestand? Die zweite Zahlenangabe versteckt sich im überzähligen Wort uš^{e}ba' jamîm, „satt an Tagen" (35,29^{b}).

Kommt man von anderen Textuntersuchungen her, so fällt einem sofort der Ausdruck „Tag" auf. Weder im Schöpfungsbericht noch im Lied von der großen Flut handelt es sich bei „Tagen" um wirkliche Tage, sondern um Wörter. Daher las ich w š b ' als Zahl; das gibt $6+300+2+70 = 378$. Zählt man nun die Wörter des Kapitels 35 aus, erhält man die gleiche Zahl 378, ein sonderbarer Zufall. Wie auch sonst – was hier nicht eigens ausgeführt werden kann – werden die Zählwörter selber in der Symbolik nicht mitgerechnet, sie sind nur Hinweise und Rufzeichen.

Für die weitere Rechnung bleibt also $378 - 2 = 376$. Subtrahiert man von dieser Zahl die Wörter der vier Strophen, ergibt sich: $376 - (4 \times 49) = 376 - 196 = 180$.

Daraus folgt, daß der überlieferte Text genau ansagt, wie er geworden ist und wie er gelesen werden will. Es ist die Gesamtzahl der Wörter angegeben, aber auch jene, die neu „gezeugt" wurden. Die Zeugungszahl findet sich in den Lebensjahren Isaaks. Subtrahiert man die Zeugungszahl von der Gesamtsumme, kommt man von selbst auf den Urbestand des Liedes, das nach der Jubiläumszahl aufgebaut ist.

3. *Die Pentateuchquellen, ein Irrweg?*

Würde sich dieses Prinzip nur in dieser Erzählung finden, müßte man an Zufall denken. Nun aber ist die ganze Urgeschichte und auch die Patriarchengeschichte, die ich bereits durchgearbeitet habe, nach dem gleichen Prinzip gebaut. Versteckte Zählwörter verraten den Gesamtbestand an Wörtern, die Toledotzahl gibt klar jeweils die Leitzahl an. Was hier zum Vorschein kommt, überrascht wohl auf den ersten Blick. Der Text wird sicher nach Quellen geschieden; das Maß der Scheidung ist aber nicht der europäischen Logik, sondern dem Text selber entnommen. Die bisher nicht verstandenen Zahlenangaben bilden das festeste Gerüst der Textkritik.

Damit ist aber die bisherige Pentateuchkritik herausgefordert. Die klassischen vier Quellen, Jahwist, Elohist, Deuteronomist und Priesterschrift, erweisen sich als gelehrtes Phantasieprodukt. Bereits Volz und Rudolph[7] sind mit schwersten Geschützen gegen die „klassischen" Quellen aufgefahren: „Der Wechsel der Gottesnamen braucht nicht Anlaß der Scheidung zu werden, und der Gottesname kann kein Kriterium für die Scheidung sein, weil der eine und einzige Erzähler (den wir Jahwisten nennen) beide Gottesnamen gebraucht. Der Jahwist gebraucht Jahweh und Elohim, und zwar verwendet er Elohim teils aus allgemeinen sachlichen Gründen, teils in künstlerischer Absicht . . . Niemand wird meinen, daß der Wechsel der Gottesnamen in den Pentateucherzählungen eine einfache Sache sei, oder daß diese Schwierigkeit mit der Verschiedenheit der Textzeugen behoben wäre; es liegt hier ein nicht ganz aufgeklärtes Rätsel vor . . . Aber so viel ist mit Bestimmtheit zu sagen und ist auch mehr und mehr zur allgemeinen Überzeugung geworden, daß der Wechsel der Gottesnamen als Kriterium für die Quellenscheidung nicht verwendet werden kann. Ist aber so der Hauptpfeiler der pentateuchischen Literaturkritik zerbrochen, so muß damit das ganze Gebäude als schwer erschüttert erscheinen." Soweit das Urteil von zwei anerkannten protestantischen Alttestamentlern.

Ihre Überzeugung fand nicht allgemeine Annahme, aber das Gebäude der Pentateuchquellen, das sich so sieghaft erhob, ist in seinen Fundamenten unterhöhlt. Die formgeschichtliche Schule Hermann Gunkels und vor allem die Skandinavier wollten vom geschriebenen Text zurück zum „Sitz im Leben" vorstoßen. Sie fordern die „mündliche Überlieferung" großer Partien des Pentateuchs. In diesem vor-schriftlichen Stadium kann sich viel getan haben. Meines Erachtens führt aber das Abrücken vom Text wieder in das Feld vager Kombinationen. Daher der Ruf: Vom „Sitz im Leben" wieder zurück zum Text!

Wenn unsere Untersuchungen sich als richtig erweisen, verbirgt sich im überlieferten Bibeltext der Genesis das althebräische, religiöse *Epos Israels*. Damit greifen wir in der Geschichte der Pentateuchkritik auf den Ansatz Heinrich Ewalds zurück, der eine *Grundschrift* postulierte, die später aufgefüllt und ergänzt wurde[8]. Die von mir erarbeitete „Grundschrift" unterscheidet sich wesentlich von der Ewalds, aber der Ansatz ist der gleiche.

Zum Schluß könnte man den Werdegang der Genesis dahingehend zusammenfassen: a) Die Grundschrift bildet das alte Epos Israels. b) Einzelne Episoden

---

[7] Volz und Rudolph, Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik. In BZAW 63 (1933), 15–16.

[8] Die Komposition der Genesis, 1823; Kritische Untersuchungen über die Genesis, 1830.

wurden mit den jeweiligen Toledotwörtern aufgefüllt; wieviel, wird jeweils im Text angegeben. Hier spürt man, daß die Textbewahrer am Werk waren. c) Im letzten Stadium wurde über den gesamten Text ein zahlensymbolischer Rahmen, ausgerichtet nach den Jubiläen, gelegt[9]. Durch dieses System wurde erreicht, daß kein Jota und kein Häkchen des heiligen Textes mehr verlorengehen konnte. Lied und Toledot, dazu die Jubiläumsweiser, sind wie bei einer doppelten Buchführung derart miteinander verzahnt, daß die eine Spalte die andere kontrolliert. Ein Meisterwerk der Textüberlieferung, das nicht seinesgleichen hat. Daraus folgt weiterhin, daß zwei oder drei Zeiten aus der heutigen Genesis zu uns sprechen. Welche das sind? Ich wage noch kein endgültiges Wort zu sagen, da ich mit der Arbeit noch nicht ganz durch bin. Jedenfalls dürfte es nicht allzu große Schwierigkeit machen, das althebräische Patriarchenepos auf Grund der Vergleiche mit den Ugaritepen an die mosaische Zeit heranzurücken. Die Toledot-Ergänzungstexte weisen dagegen in eine Zeit, wo man mit uns raffiniert erscheinenden Zahlenmethoden den überlieferten Text schützte und sicherte. Dies setzt bereits Schriftgelehrtenarbeit voraus. Muß man daher gleich bis auf die Reformatoren des Judentums Esra und Nehemjah herabgehen? Auch die Männer Hiskijahs haben bereits Texte gesammelt und gesichtet! Die letzte Hand mit dem Jubiläumsraster haben jedenfalls die Schriftgelehrten nach dem Exil an den Text gelegt.
Für den religiösen und liturgischen Gebrauch wird man weiterhin den End-und-Volltext verwenden müssen. Wer tiefer in die Bibel eindringen will, muß aber weitergehen. Eine Skepsis der wissenschaftlichen Forschung gegenüber ist fehl am Platz. Die Forschung geschieht doch aus dem Prinzip: Fides quaerens intellectum! Eine richtige, wissenschaftliche Erkenntnis muß daher notwendig auch dem Glauben dienstbar werden. Es gäbe noch andere Beobachtungen am Text, etwa die sonderbare dreimalige Verwendung des Namens Isaak in der letzten Halbstrophe oder die Art der Wiederaufnahme früherer Ideen: Gesagtes möge aber genügen, um die Aufmerksamkeit auf eine neue Art der Pentateuchkritik und Quellenscheidung zu lenken. Es wäre zu wünschen, daß auch andere Fachkollegen diese Spur aufnehmen, meine Ergebnisse kontrollieren, korrigieren und weiterführen möchten.

PETER GRADAUER

Die Gebetsbewegung um Heiligung der Priester und Priesterkandidaten

Herz-Jesu-Freitag

Die Herz-Jesu-Verehrung, seit dem 13. Jahrhundert auf dem Boden der „Deutschen Mystik" erwachsen, fand weite Verbreitung und wurde besonders im 17. Jahrhundert vom heiligen Johannes Eudes (gest. 1681) stark gefördert. Die moderne Herz-Jesu-Verehrung verdankt ihre Entstehung den Offenbarungen der heiligen Margareta Maria Alacoque (gest. 1690). Auf diese geht auch die Einführung des Herz-Jesu-Festes zurück. Darüber hinaus ist *jeder erste Freitag im Monat* besonders dem Herzen Jesu geweiht im Andenken an sein Leiden: die Kommunion wird dem Herzen Jesu als Sühne aufgeopfert. Auch dieser fromme Brauch geht auf die heilige Margareta Maria Alacoque zurück. Ihr versprach der Heiland „im Übermaß seiner Barmherzigkeit" besondere Gnaden in der Sterbestunde für alle, die 9 Monate hintereinander am Herz-Jesu-Freitag die Sühnekommunion empfangen. Wer am Freitag verhindert ist, verlegt die Sühnekommunion auf den folgenden Sonntag, den „Herz-Jesu-Sonntag".

[9] Konnte in diesem Artikel nicht näher ausgeführt werden.

Herz-Mariä-Samstag

Auch die Andacht zum Herzen Mariens wurde im 17. und 18. Jahrhundert, zumal durch die Bemühungen und Schriften des heiligen Johannes Eudes, in Anlehnung an die Herz-Jesu-Verehrung mehr und mehr ausgebildet und gepflegt, schließlich von Papst Pius IX. 1855 mit eigenem Offizium, Messe und Fest ausgezeichnet, das lange Zeit am Samstag nach dem Herz-Jesu-Fest gefeiert wurde, seit Papst Pius XII. aber am 22. August begangen wird. Die moderne Herz-Mariä-Verehrung fußt auf den Erscheinungen der Mutter Gottes in Fatima im Jahre 1917 sowie auf der mächtigen Förderung durch Papst Pius XII., der am 13. Mai 1917, dem Tag der 1. Erscheinung in Fatima, als Eugenius Pacelli zum Bischof geweiht worden war, der sodann zum Vierteljahrhundertjubiläum der Erscheinung, am 31. Mai 1942, die ganze Welt dem „Unbefleckten Herzen Mariens" geweiht und selber ein „Weihegebet an das Unbefleckte Herz Mariens" verfaßt hat. In der Diözese Linz erlebte die Herz-Mariä-Verehrung einen starken Auftrieb durch Bischof Dr. Josephus Cal. Fließer, der am Rosenkranzsonntag, 3. Oktober 1943, die ganze Diözese dem „Unbefleckten Herzen Mariens" weihte und dessen Hirtenbrief in dieser Sache auch in anderen Gegenden Beachtung fand.

Von den Wochentagen war schon lange der Samstag in besonderer Weise der Verehrung Mariens gewidmet, wie die Formulare „S. Maria in Sabbato" in Missale und Brevier dartun. Die Bestimmung des Samstages auch für die Verehrung des Herzens Mariens geht auf die schon erwähnten Erscheinungen der Gottesmutter in Fatima zurück. Dort verlangte Maria drei besondere Übungen der Verehrung ihres unbefleckten Herzens: die Weihe der ganzen Welt an ihr unbeflecktes Herz, die Sühnekommunion *am ersten Samstag eines jeden Monats* und in Verbindung damit die fünf Herz-Mariä-Samstage und den täglichen Rosenkranz. Am 10. Dezember 1925 erschien nämlich Maria an der Seite des göttlichen Heilandes der Seherin Luzia und sagte dabei: „Ich meinerseits verspreche allen jenen, die am *ersten Samstag von fünf aufeinanderfolgenden Monaten* beichten, kommunizieren, den Rosenkranz beten und mir während 15 Minuten Gesellschaft leisten, indem sie die Rosenkranzgeheimnisse betrachten, in der Absicht, mir Genugtuung zu leisten, in der Todesstunde mit den Gnaden, die zum Heile erforderlich sind, beizustehen" (P. Odilo Flagel, O.S.B. Was will Maria in Fatima? 67 und 108).

Diese Herz-Mariä-Samstage sind von den Herz-Jesu-Freitagen unabhängig und werden darum an sich schon vor dem Herz-Jesu-Freitag begangen, wenn ein Monat mit einem Samstag beginnt. An diesem Tag erfreut sich auch das Meßformular „zu Ehren des unbefleckten Herzens Mariens" besonderer Privilegien.

Priestersamstag

Dieser besteht darin, daß man am *Samstag nach dem Herz-Jesu-Freitag* die heilige Messe und die heilige Kommunion sowie alle Gebete, Arbeiten, Opfer und Leiden durch die Hände der Mutter Gottes dem Heiland anbietet für die Heiligung der Priester und Priesterkandidaten der ganzen Welt. Ist jemandem am bezeichneten Samstag die heilige Messe oder heilige Kommunion unmöglich, opfere er sie am Freitag vorher oder am Sonntag nachher auf. Diese fromme Übung geht von den Salvatorianern aus. Am 21. November 1934 legte der Generalobere dieser Gemeinschaft in eigener Privataudienz die Sache dem Heiligen Vater Pius XI. vor. Seine Heiligkeit nahm diesen Gedanken sehr wohlwollend auf und sagte am Schlusse: „Wir loben und segnen dieses Werk von Herzen." Dieses wurde dann von vielen Bischöfen aufgegriffen, so auch vom Linzer Bischof Dr. Johannes Maria Gföllner in seinem Hirtenbrief über das katholische Priestertum (26. 1. 1936), und den einzelnen Pfarren bzw. frommen Genossenschaften, Sodalitäten und Vereinen dringend empfohlen (Linzer Diözesanblatt 1936, Nr. 2, 9–19).

Der Herz-Mariä-Samstag – jeweils am ersten Samstag des Monats – und der Priestersamstag – jeweils nach dem Herz-Jesu-Freitag – müssen nicht immer zusammenfallen. Das ergibt dann manche Unsicherheiten und „Zweigeleisigkeiten". Darum bestimmte Bischof Dr. Joseph Cal. Fließer: „Ich verordne, daß in Hinkunft der in vielen Orten eingeführte Priestersamstag an dem datummäßig ersten Samstag eines jeden Monates (also nicht immer am Samstag nach dem Herz-Jesu-Freitag) nach der liturgischen Vorschrift in der Diözese Linz gefeiert wird. Der Sühne-Samstag zu Ehren des Unbefleckten Herzens Mariä, der immer am ersten Monatssamstag zu halten ist, wird also *in der Diözese Linz* gleichzeitig mit dem Priestersamstag gefeiert. Hiemit ist die Frage des Termines für die beiden Feiern geregelt..." (Linzer Diözesanblatt, 1946, Nr. 10, 74). Somit sind beide Anliegen – der Sühne und des Betens um gute Priester – am ersten Monatssamstag vereinigt. Am ersten Samstag eines jeden Monates kann darum auch durch päpstliches Indult je eine Votivmesse „zu Ehren des unbefleckten Herzens Mariens" und „zum ewigen Hohenpriester" gefeiert werden, soweit es die Rubriken zulassen.

In der Reihe der Votivmessen an den Wochentagen hat aber die Messe vom „ewigen Hohenpriester" am Donnerstag ihren bevorzugten Platz, an dem Tag, an dem Jesus beim letzten Abendmahl das Priestertum eingesetzt hat. Es wurde auch nicht der Priestersamstag allein, sondern in erster Linie der erste Donnerstag im Monat für Werke priesterlicher Heiligung mit Ablässen bedacht (AAS, 1937, 285; Linzer Diözesanblatt, 1937, Nr. 7, 116). Darum gehen Bestrebungen dahin, die zwei Gebetsanliegen am ersten Monatssamstag wieder voneinander zu trennen und dafür ein „heiliges Triduum" an den Beginn eines jeden Monats zu stellen, das freilich auch in der idealen Aufeinanderfolge nicht immer möglich sein wird: Priester-Donnerstag, Herz-Jesu-Freitag und Herz-Mariä-Samstag. Diese Übung ist zu begrüßen und wird auch bereits in verschiedenen Gemeinschaften – besonders in Schwesterngemeinschaften, verbunden mit der Bitte um Nachwuchs für die eigenen Reihen – in dieser Form gehalten.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

1. *Päpstlicher Segen bei Primizen*

Der Heilige Vater Papst Paulus VI. hat auf Bitten hin gewährt, daß jeder Neupriester beim ersten feierlichen Meßopfer außerhalb der Stadt Rom einmal und mit der Formel des Rituale Romanum den päpstlichen Segen erteilen darf. Bei diesem Primizsegen können jene Gläubigen einen vollkommenen Ablaß gewinnen, die das Buß- und Altarssakrament empfangen haben und auf die Meinung des Heiligen Vaters beten. Diese Verfügung gilt für immerwährende Zeiten.

(Dekret der Apostolischen Paenitentiarie vom 5. November 1964; AAS, 1964, Nr. 15, 953.)

2. *Erleichterung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes*

Am Schlußtag der 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils (21. 11. 1964) hat der Heilige Vater folgende Erleichterung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes promulgieren lassen: „Alle Priester und Gläubigen dürfen bis eine Stunde vor Empfang der heiligen Kommunion feste Speisen genießen." Dabei ist mäßiger Alkoholgenuß zur Mahlzeit nicht ausgenommen.

3. *Heiliger Benedikt – Patron Europas*

Anläßlich der Segnung der im Kriege zerstörten und wiederaufgebauten berühmten Benediktinerabtei Monte Cassino, die der Heilige Vater Papst Paulus VI. selbst vornahm, erklärte er den heiligen Benedikt, den Gründer des Benediktinerordens, als Hauptpatron für ganz Europa (Patroziniumsfest am 11. Juli).

(Apostolisches Schreiben vom 24. Oktober 1964; AAS, 1964, Nr. 16, 965–967.)

ERICH KLAUSENER

Zum Wiedererstehen des Antiklerikalismus in Deutschland

Man kann das im Theater heute nicht selten erleben: Wenn es gegen Kirche, Priester und Fromme geht, dann sparen die Leute nicht mit dem Beifall. Ist das ein Zeichen der Zeit, daß Bühnen und Kabaretts wacker ihr antiklerikales Soll erfüllen? Nach Kriegsende war es jedenfalls anders. Die große Bewegung der Kirche hat zwar nicht eingesetzt, aber das Wohlwollen der öffentlichen Meinung gegenüber den Kirchen war nicht zu übersehen. Um beim Beispiel des Theaters zu bleiben: überall bemühte man sich um christliche Dramatik, die auch ein nachdenkliches Publikum fand. Das ist heute anders geworden. Es gibt zwar stattliche Bände „modernen christlichen Theaters", aber aufgeführt wird auf deutschen Bühnen davon nur sehr wenig. Wem der Blick auf die Theatersituation zu eng scheint, sehe in die gängigen satirischen Zeitschriften. Die Zeit, da die Kirchen tabu waren, ist längst vorbei. Man kann bei manchen dieser Blätter im Gegenteil fragen: woher bezögen sie den Großteil ihres Stoffes, wenn es nicht einen neuen Antiklerikalismus gäbe?

Trotzdem erscheint unsere Blickrichtung einseitig. Wer die Entwicklung in der deutschen Sozialdemokratie aufmerksam beobachtet hat, ist geneigt, beinahe den umgekehrten Kurs festzustellen. In den SPD begann man in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch dort, wo man vor der Hitler-Zeit aufgehört hatte. Es hat in der Bundesrepublik nicht an Versuchen gefehlt, einen selbstbewußten Marxismus neu zu etablieren. Diese Versuche sind bis heute gescheitert. Die SPD versteht sich mehr und mehr als Volkspartei. Um eine solche zu werden und eine Mehrheit in der Wahl zu gewinnen, macht sie weitgehende Zugeständnisse an die Christen, betrachtet diese also offenbar als einen ganz entscheidenden Faktor des öffentlichen Lebens. Da Politiker heute sehr genau rechnende und an vielerlei Meinungsfragen orientierte Experten sind, sollte das zu denken geben. Die Breitenwirkung des neuen Antiklerikalismus wird wohl gelegentlich überschätzt. Immerhin, er ist da, und *man muß sich fragen, woher er kommt.*

I.

1. *Ein Grund ist sicher historisch* (darum wird er heute gern übersehen): der Nationalsozialismus ist im deutschen Volk niemals geistig überwunden worden. Er verschwand 1945, weil seine Politik blutig zusammenbrach. Vieles von seiner Ideologie war durch die Fakten widerlegt, aber keineswegs alles. Wann wurde zum Beispiel aufgearbeitet, was an antichristlicher und antikirchlicher Propaganda in zwölf Jahren auf das deutsche Volk niedergeprasselt war? Man darf nicht mit dem Wunder rechnen, daß von alledem, was im „Schwarzen Korps", in Hitlerjugend-Zeitschriften, in SS-Blättern gegen Christus und seine Kirche zusammengesudelt wurde, gar nichts in den Menschen zurückgeblieben wäre. 1945 wurde es freilich verdrängt, denn viele brauchten die Kirche. Wie viele baten Bischöfe und Pfarrer, ihnen

„Persilscheine" auszustellen, daß sie nicht oder nicht so ganz „dabeigewesen" seien. Man erhoffte diese Bescheinigungen eben von der Kirche als Gegnerin des „Systems". Aber deswegen waren jene, die die Bescheinigungen erbaten, in vielen Fällen noch nicht Freunde der Kirche. Man stellte sich mit ihr nur gut, weil es ein Alibi war. Bekehrung war das keine. Sie war bei vielen auch gar nicht möglich, weil der angehäufte Schutt der Vorurteile nicht von heute auf morgen zu beseitigen war.

Aus soziologischen Forschungen wissen wir, daß antikirchliche und antiklerikale Vorurteile zählebiger sind als politische Ideologien. Sie überdauern in den Menschen die Weltanschauungen, mit denen sie zuerst in Herz und Verstand eindrangen. So kann es nicht überraschen, daß in dem Augenblick, als von außen ein Anstoß kam, der Antiklerikalismus in der Bundesrepublik wieder virulent wurde. Bezeichnenderweise griff er jedes Argument der – zunächst innerkirchlichen – Kritik am Verhalten der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit auf. Mit Hochhuths „Stellvertreter" kam er zum befreienden „Durchbruch". Endlich konnte man das schlechte Gewissen ablegen, das man der Kirche gegenüber hatte, von der man einmal in schwacher Stunde „Persilscheine" erbitten mußte. Denn auch die Kirche war schuldig geworden, ja man konnte sie zum Allerschuldigsten hochsteigern. Das Alibi für die Vergangenheit war mithin perfekt.

Ich behaupte nicht, daß Hochhuth sein Stück über Pius XII. mit solchen Absichten schrieb; ich stelle nur fest, daß der Erfolg seines Stückes wesentlich in diesem Zusammenhang zu suchen ist. Noch etwas anderes ist typisch: Hochhuths Stück verdankt seinen Erfolg nicht einer subtilen, menschlich einfühlenden Analyse, sondern einer harten, primitivierenden Schwarzweißzeichnung, in der alle beliebten Klischeevorstellungen eines zweihundert Jahre alten Antiklerikalismus wiederholt werden. Im 19. Jahrhundert hieß es: Kapitalismus und Kirche seien verbrüdert; die Nazi fanden, daß katholische Kirche und jüdischer Plutokratismus Blutsverwandte seien; und bei Hochhuth hat Pius XII. nur „brennende Sorge" um seine Fabriken. Das mag Hochhuth unbewußt geblieben sein: erst recht ein Beweis dafür, daß der Antiklerikalismus nie überwunden wurde, daß seine Argumente von einem zum anderen politischen System weitergereicht wurden, so gegensätzlich die Systeme auch sein mochten, daß wir es also heute wiederum mit dem ganzen alten Wust von Vorurteilen und Ressentiments zu tun haben.

Was war aber der Anstoß von außen, der den Antiklerikalismus in der Bundesrepublik wieder virulent machte? In einem Teil Deutschlands wurde die Tradition der antiklerikalen Propaganda niemals unterbrochen. Dort wurden die vorgefundenen riesigen Stapel von Corvins „Pfaffenspiegel" nie eingestampft, sondern noch nach dem Krieg restlos an das breite Publikum verkauft. Die Sowjetrussen haben bereits sehr bald von der Schuld Pius' XII. und des Vatikans am zweiten Weltkrieg gesprochen und der Kirche Kollaboration mit dem Nazismus vorgeworfen. Für die kommunistischen Ideologen hat die Kirche nie aufgehört, Bundesgenossin des Kapitalismus, Imperialismus und Faschismus zu sein. Es mag in Mitteldeutschland Zeiten gegeben haben, da sich die antireligiöse Propaganda ein wenig zurückhielt. Aber das war mehr ein Vorgang wie Ebbe und Flut. Die Propaganda war immer da und setzte in regelmäßigen Abständen zu großen Sturmfluten an. Es wäre aber eine Illusion, zu meinen, diese Propaganda hätte sich nicht in den Westen Deutschlands fortgepflanzt. Nicht, daß sie bewußt übernommen worden wäre, aber ständig wiederholte Schlagworte und Vorstellungen prägen sich bei dem einen und anderen ins Unterbewußtsein, so daß er schließlich, ohne es zu wissen, diese Gedanken und Überlegungen hochzuspielen und weiterzutragen beginnt.

2. Damit sind wir schon bei einem *sehr wichtigen politischen Grund* des Antiklerikalismus von heute. Die Menschen sind des Unfriedens und der Gegensätze in der Welt

überdrüssig und fragen, wer dem Frieden entgegenstehe. Eine nicht unbeträchtliche Zahl von Menschen glaubt, daß die katholische Kirche den Frieden verhindere, weil sie an ihrem Antikommunismus festhalte. Obwohl die Politologen auf Grund der jüngsten weltgeschichtlichen Erfahrungen immer wieder betonen, man solle ideologische Auslassungen totalitärer Machthaber sehr ernst nehmen, übergehen solche Kritiker der Kirche die immer wieder erneuerte Feststellung der Kommunisten, daß es für sie keine ideologische Koexistenz gebe. Daß die katholische Kirche diese Behauptung ernst nimmt, wird ihr schon als Kalter Krieg angekreidet. Auch hier laufen unbewußt Ressentiments und Vorurteile seit Jahrzehnten in gewissen Intelligenzschichten weiter. Fortschrittlich gilt das, was „links" liegt, als habe es in der Weltgeschichte nur einen Hitler, niemals aber einen Stalin gegeben. Es ist auch falsch, zu meinen, der politische Ursprung des Antiklerikalismus liege einfach darin, daß die Kirche sich stets für das Bestehende einsetze, also reaktionär sei. Niemand bezeichnet den resignierten Kirchenpräsidenten Martin Niemöller als „Klerikalen", obschon kein Mann der Kirche in den letzten Jahren sich tiefer und konsequenter politisch „eingemischt" hat. Seinen Äußerungen gegenüber waren die Wahlhirtenbriefe der katholischen Bischöfe wahrhaftig harmlos. Und doch waren sie nach Meinung der Kritiker klassischer Ausdruck des „Klerikalismus". Man kann wohl sagen: dort setzt sich heute die katholische Kirche dem Verdacht des Klerikalismus aus, wo sie sich nicht „nach links" wendet, selbst wenn sie sich jeder Wendung „nach rechts" verschließt. Schon der Weg der Mitte ist in den Augen der Kritiker verpönt.

3. Damit sind wir bei einem *philosophischen Grund* für den erwachten Antiklerikalismus: Die katholische Kirche nimmt für sich immer noch die Wahrheit in Anspruch. Sie steht zu festen Prinzipien. Sie sucht gelegentlich sogar diese Prinzipien noch durchzusetzen, wo sie die Möglichkeit dazu hat. Sie wagt den Menschen noch zu sagen, was gut und was böse ist, und sagt das nicht nur im luftleeren Raum, sondern gegenüber konkreten Filmen (und Filmgesellschaften), Illustrierten (und ihren Verlegern) und anderen Wirtschaftsprodukten (und Wirtschaftsmanagern). Damit steht sie völlig gegen den Strom der Zeit. Die öffentliche Meinung hat sich längst darüber geeinigt, daß der Relativismus allein für die Zukunft das friedliche Zusammenleben garantiert. Wenn jedermann darauf verzichte, noch Wahrheit finden zu wollen oder finden zu können, werde es, so meint man, mit der Toleranz wahrscheinlich zu machen sein.

Auch hier wird die geschichtliche Erfahrung völlig in den Wind geschlagen. Schließlich hat man gesehen, wie leicht gerade Jugend, die nicht zu letzten Bindungen gekommen ist, sondern vielmehr zum Glauben an die Relativität aller Werte erzogen wurde, Radikalismen zum Opfer fällt. Wem aber das historische Beispiel zu fern liegt, der überdenke ein anderes Phänomen. Auch bei jenen, die die Relativität der Werte so sehr preisen, kommt Bertolt Brecht mit seiner Dramatik ausgezeichnet an. Brecht ist aber nun wirklich ein knallharter Ideologe, ohne daß darum seine Philosophie sehr tief wäre. Sein Weltbild ist sehr einfach, sehr schwarzweiß, und meist stammen die Menschen seiner Stücke mehr aus dem Schnittmuster dieses Weltbildes als aus der wirklichen Welt. Das alles hindert nicht den Erfolg dieser Stücke, jedenfalls in bestimmten Kreisen. Woran liegt das? Offenbar kommen viele doch nicht mit der Relativität aller Werte aus. Sie wollen ein Weltbild, sie wollen sogar ein sehr einfaches, sehr klares, sehr durchsichtiges Weltbild und scheuen sich selbst nicht vor Primitivität. Umgekehrt aber bedenke man genau, würde ein christlicher Dramatiker seine Stücke mit jener direkten, simplifizierenden Primitivität wie Bertolt Brecht bauen – keiner würde ihn akzeptieren. Es ist also noch einmal so: die „linken" Ressentiments, Vorurteile und Ideologien kann man in aller Öffentlichkeit auch demagogisch zelebrieren – das andere wäre Klerikalismus.

II.

Vielen werden diese Ausführungen unfair erscheinen. Sie vermissen das Schuldbekenntnis. Es ist richtig: Schuldbekenntnis kann man von jedem Sünder und von jedem Heiligen in der Kirche verlangen. Niemand ist in der Kirche vollkommen, und die Kirche wird auf dem ganzen Weg ihrer Pilgerschaft immer unvollkommen bleiben. Niemand wird auch leugnen, daß die Kirche selbst immer wieder Anlaß gegeben hat, in den Geruch des Klerikalismus zu kommen. Selbstverständlich ist wahr, daß die Kirche sich selbst ständig reformieren muß, daß die ständig auch in den Spiegel schauen sollte, der ihr von ihren Kritikern vorgehalten wird. Nur müssen wir uns über die Qualität dieser Spiegel Rechenschaft geben. Denn Reform der Kirche kann sich nicht an verzerrten Selbstbildnissen ausrichten. Kritik an der Kirche kann in die Irre führen, wenn sie aus Vorurteilen und falscher Sicht kommt. *Der Antiklerikalismus hat echte und unechte Wurzeln.*

1. Man sagt, die katholische Kirche sei selbst schuld am Wiederaufkommen des Antiklerikalismus in Deutschland, weil sie *zuviel politische Macht erstrebt* habe und besitze. So sitze sie überall, um die öffentliche Meinung zu kontrollieren, in der Selbstkontrolle der Illustrierten, des Films und in den Rundfunkräten.

Die Selbstkontrolle der Illustrierten ist gerade gescheitert. Eine einzige Stimme, die die Kirchen in der Selbstkontrolle des Films haben, hat bisher wenig Wirkung gezeitigt und läßt bei vielen das Gefühl aufkommen, ob es nicht auch hier besser wäre, sich zurückzuziehen. Jedenfalls auf beiden Sektoren war bisher der Einfluß der Kirche völlig unbedeutend. In den Rundfunkräten ist es nicht sehr viel besser. Das Rundfunkgesetz des größten deutschen Bundeslandes, in Nordrhein-Westfalen, das gewöhnlich als die Hochburg des Klerikalismus gilt, gibt der Kirche im Rundfunkrat, dem Aufsichtsgremium des „Westdeutschen Rundfunks", gar keinen Sitz. Nur dadurch, daß der Vertreter einer Partei auf seinen Sitz verzichtet, kann ein kirchlicher Delegierter in dieses Gremium geraten. Man könnte solche Listen fortsetzen. In welchem Maße in der ministerialen Personalpolitik die Klerikalisierung ein reiner Mythos ist, wurde gelegentlich an genauen Zusammenstellungen erwiesen. Von Proporz kann kaum eine Rede sein, allenfalls in einigen Kulturverwaltungen. Aber soviel man solche Zahlen wiederholt, sowenig werden sich die Vorurteile ändern. Es scheint so, als interessierten die Tatsachen gar nicht.

Eines sollte hier offen ausgesprochen werden: Als „klerikal" gilt immer und zuerst die *katholische Kirche.* Man stelle sich einmal vor, der Innenminister eines deutschen Bundeslandes sei katholischer Geistlicher, mehrere katholische Geistliche säßen auf den Bänken des Bundestages, einer sei sogar Rundfunkintendant einer großen deutschen Rundfunkanstalt und ähnliches mehr. Das Trommelfeuer der Propaganda wäre überhaupt nicht auszudenken. Tatsächlich aber ist in der Bundesrepublik der Innenminister eines Landes (Westberlin) evangelischer Geistlicher. Eine Anzahl von Bundestagsabgeordneten sind evangelische Geistliche. Ein Rundfunkintendant ist evangelischer Geistlicher. Offenbar sieht die öffentliche Meinung die katholische Kirche aus einem eigenen Blickwinkel. Sie ist auch heute noch für die meisten Menschen eine „geordnete Armee", die „nach genauem Plan" operiert. Jedes Glied ist von der Spitze eingesetzt, und im Grunde ist diese Armee ständig auf dem Marsch, jedes Gemeinwesen zu unterwandern und zu überrollen. Hier müssen wir noch einmal auf den philosophischen Grund des Antiklerikalismus verweisen. Prinzipienklarheit wird offenbar mit Eroberungswillen, ja sogar mit Feindseligkeit verwechselt.

2. Immer wieder wird auch der Kirche vorgeworfen, sie *übertreibe ihren wirklichen Einfluß*, den sie heute noch im Volk besitze. So konnte ein nicht unbedeutender Soziologe kürzlich in einer öffentlichen Podiumsdiskussion unwidersprochen erklären, eigentlich gingen nur noch fünf Prozent der Bevölkerung in Deutschland

in die Kirche. Viel größer sei die Zahl derer, die eine kirchliche Bindung hätten, nicht mehr. In einer evangelischen Studentenzeitung sah man jüngst in einer Karikatur das Innere eines gewaltigen, hochgebauten Gotteshauses, darunter die Worte: „So dürfen wir uns nun, liebe Gemeinde, zum ersten Male im neuen Gotteshaus versammeln . . .“ – in den langen Reihen der Bänke saßen ganze vier Leute. Über dem Altar las man in einer Gloriole „Zephanja 1, 13“. Dort steht: „Ihr Vermögen verfällt der Plünderung, der Verwüstung verfallen ihre Häuser, und bauen sie Häuser, werden sie darin nicht wohnen, und pflanzen sie Weinberge, sie werden nicht Wein davon trinken.“ Es wird also hier mit der zornigen Stimme des Propheten behauptet, der Bau neuer Kirchen sei ein Ärgernis vor Gott, hinausgeworfenes Geld, klerikale Hybris.

Dagegen kann nur aus konkreten Erfahrungen gesprochen werden. Wo wir in Westberlin neue Kirchen bauen, sind sie gefüllt. Wo wir neue Kindergärten errichten, werden sie besucht. Wo wir Pfarrbüchereien einrichten, finden sie Leser. Der Katalog ließe sich fortsetzen. Und wenn der Verfasser auch bewußt aus der ihm unmittelbar vor Augen liegenden Erfahrung spricht – viele an vielen Orten haben die gleiche Erfahrung. Es gibt eine Unwahrhaftigkeit statistischer Verallgemeinerungen, gegen die man sich gelegentlich wehren sollte.

3. Aber da ist noch das *Ärgernis der katholischen Schule.* Die Kirche hält daran fest. Auch dies ist sicher eine Quelle des Antiklerikalismus. Dies hängt wiederum damit zusammen, daß die Kirche nicht nur Prinzipien hat, sondern auch in der Gesellschaft für ihre Prinzipien eintritt, da sie immer noch der Meinung ist, es diene der pluralistischen Gesellschaft, wenn viele geistige Kräfte in ihr selbständig zum Tragen kommen.

Aber auch hier muß man den Zusammenhang sehen. Einerseits wird von allen Seiten mehr Freiheit gefordert, andererseits aber wollen jene, die am meisten nach Freiheit rufen, immer mehr Macht in die Hand des Staates legen. Der Wohlfahrtsstaat, der Sozialstaat, das staatliche Bildungsmonopol überwuchern. Die etatistischen Züge, etwa der „bildungspolitischen Leitsätze der SPD“, sind nicht zu übersehen. Die Funktion der freien Gruppe, die im pluralistischen Staat selbständig Aufgaben übernimmt, die der Staat nur subsidiär unterstützt, ist weitgehend noch nicht erkannt. Auf das Ganze gesehen, ist es wahrscheinlich bedauerlich, daß wir in Deutschland, wie in weiten Teilen Europas überhaupt, die von freien Gruppen getragene Universität nicht kennen, daß die Universität bei uns in jedem Falle in die Zuständigkeit des Staates gehört. Die freie Gruppe hat bei uns zuwenig Möglichkeiten, und die Technisierung unseres ganzen Lebens schränkt diese Möglichkeiten immer mehr ein. In diesem Punkt denken vielleicht auch kirchliche Kreise noch zu sehr in Vorstellungen vergangener Staatswirklichkeit. Katholische Schule ist notwendig, aber ob sie in den Formen notwendig und auch in Zukunft weiter möglich ist, wie sie heute in manchen deutschen Bundesländern noch besteht, ist eine ganz andere Frage. Viele Probleme wären wahrscheinlich gelöst, wenn die Kirche sich der Schule als freie Gruppe annehme und der Staat dann diese Tätigkeit der Kirche als einer freien Gruppe entsprechend unterstützte, so wie er jede freie Gruppe unterstützen soll, die selbst unter eigenen Opfern Aufgaben in der Gemeinschaft zu übernehmen gewillt ist.

4. Zur weiteren Frage: War die Kirche wirklich *zu eng mit dem Staat in den letzten 150 Jahren verbunden?* Ist nicht auch hier vieles Mythologie? Ich nehme Preußen. Bis zum Jahre 1918 war der Katholizismus in Preußen – sieht man von den rein katholischen Landesteilen ab – im besten Falle toleriert. An der Universität Berlin konnte kein Katholik ordentlicher Professor werden. In der Weimarer Zeit stand das Zentrum zur Republik, aber die Republik war deswegen kein klerikaler Staat. Wie sah es in anderen deutschen Ländern, wie in Österreich aus? Das wäre doch der

genauen Nachprüfung wert. Wieweit herrschten in diesen Ländern liberale Mächte, die einer freien Entfaltung der Kirche eher entgegenstanden? Frankreich war kein klerikaler, sondern ein laikaler Staat in den größten Zeiträumen des letzten Jahrhunderts. Das gleiche gilt auch wohl für Spanien, Portugal und Italien (wenigstens seit 1870). Es ist also allen Ernstes zu fragen, ob wir im heutigen Antiklerikalismus weniger die Früchte allzu enger Verbrüderung zwischen Staat und Kirche in den letzten hundert Jahren ernten, als vielmehr die Wirkung einer langen, gerade von oben her geförderten Zersetzung des religiösen Lebens in weiten Teilen Europas erfahren. Ich stelle das einfach zur Diskussion. Man sollte das genauer untersuchen, ehe man urteilt. Wenn wir aus der Geschichte lernen wollen, müssen wir ihr Bild tiefer schattieren.

5. Schließlich gibt es andere Schlagworte, die gleichfalls noch der genauen Analyse bedürfen. Hat die Kirche wirklich im vorigen Jahrhundert den *Kontakt zur Arbeiterschaft verloren?* In Irland, England und Nordamerika zweifellos nicht. In den Bergarbeiterrevieren Oberschlesiens, der Ruhr und der Saar wird man genau analysieren müssen, ob der Kontakt zur Arbeiterschaft verlorenging. Auch in der katholischen Literatur werden manche Thesen übernommen, ehe die Tatsachen sorgfältig geprüft sind. Erst wenn die Tatsachen feststehen, kann man fragen: Warum verlor die Kirche in einem Land den Kontakt zur Arbeiterschaft, im anderen nicht?

Eine Frage muß in diesem Zusammenhang sicher angedeutet werden: Wie war in den letzten hundert Jahren das *Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Naturwissenschaft?* Hat der moderne Antiklerikalismus hier wichtige Wurzeln? Man wird wohl bejahen müssen, daß die Kirche nicht sogleich das richtige Verhältnis zu der sich ändernden wissenschaftlichen Welt gefunden hat. Doch ehe man moralische Urteile fällt, sollte auch hier sehr genau untersucht werden, damit die Urteile nicht der Erforschung der Tatsachen vorauseilen.

Aber eilen heute wirklich so oft die Urteile den Tatsachen voraus? Ich kann das hier nur an einem Beispiel zeigen: In einem angesehenen Verlag erschienen 1963 Dokumente über „Katholische Kirche und Nationalsozialismus" (Nymphenburger Verlagsanstalt, München, Herausgeber Hans Müller). Eines der wichtigsten Dokumente dieser Zeit ist sicher das Reichskonkordat. Der Text des Reichskonkordats fehlt in dieser Sammlung. Es stehen darin aus jener Zeit vielerlei Reden und Ausführungen über das Reichskonkordat. Der Text selbst ist nicht da. Das ist symptomatisch. Was das Reichskonkordat ist, „weiß" man also auswendig. Das Buch ist für einen breiten Leserkreis geschrieben. Wer in diesem Leserkreis hat wirklich einmal genau den Text des Reichskonkordats gelesen? Wie will er ohne diese Kenntnis Reden beurteilen, die damals über dieses Konkordat gehalten wurden? Stehen wir nicht mit der Erforschung und Darstellung des Wirkens der katholischen Kirche in der nationalsozialistischen Zeit noch völlig am Anfang? Einige Dokumente wurden veröffentlicht. Aber Dokumente aus der Zeit eines totalitären Systems besagen allein noch sehr wenig. Sie müssen durch Zeugenaussagen beleuchtet werden, damit die Heutigen die Atmosphäre erfassen, in der die Dokumente entstanden sind, und auch das erfassen, was zwischen den Zeilen steht. Denn jeder Politologe weiß, daß in den Dokumenten einer totalitären Zeit mehr durch das nicht Gesagte ausgesagt wurde als durch das in Worten Gefaßte. Aber wo werden in einem Bistum „Zeugenaussagen" systematisch gesammelt?

Ein vorschneller Publizist hat behauptet, die deutschen Katholiken wären „völlig von der schimmernden Aureole der Résistance-Legende verblendet". Schon er selbst freilich kennt von den Blutzeugen jener Zeit so wenig, daß seine ärmlichen faktischen Angaben zum Teil einfach falsch sind. In Wirklichkeit weiß nämlich das breite Kirchenvolk kaum etwas von den Ereignissen jener Zeit. Es existieren

einige gut dokumentierte Biographien, sehr wenige volkstümliche Darstellungen jener Männer und Frauen, die ihr Leben für Glaubens- und Gewissensfreiheit gelassen haben. Es fehlt fast vollständig eine Darstellung etwa der kirchlichen Hilfstätigkeit in diesen Jahren. So wurden zum Beispiel im Bischöflichen Ordinariat in Westberlin 1951 die Akten über die großen Hilfsaktionen, die das bischöfliche Hilfswerk für die nichtarischen Christen und Juden beim Bischöflichen Ordinariat durchführte, verschlossen, beiseite geschoben, niemals aufgearbeitet, weil dringendere seelsorgliche Aufgaben da waren. Das ist menschlich verständlich, vielleicht sogar auch seelsorglich richtig gewesen. Nur sollte niemand jetzt behaupten, es sei auf Goldgrund gemalt worden. Tatsächlich wurde gar nicht gemalt. Es gibt bis heute nicht einmal eine Zusammenstellung aller Blutzeugen der deutschen Bistümer!

Daß eine Gesamtdarstellung des Wirkens der katholischen Kirche in jener Zeit heute noch fehlt, sollte niemand kritisieren. Hierzu bedarf es gewiß noch vieler verläßlicher historischer Kleinarbeit. Aber wird diese Kleinarbeit wirklich schon intensiv geleistet? Ist überhaupt Interesse für diese Kleinarbeit da? Manchmal hat man sogar den Eindruck, als gehöre die Kirchengeschichte heute zu jenen Disziplinen der Theologie, die recht von oben herab angesehen werden. Aber liegt nicht viel Unsicherheit im Reagieren der Katholiken auf Zeitfragen im Mangel an historischer Kenntnis?

Nicht als könne vertiefte kirchengeschichtliche Kenntnis den neuen Antiklerikalismus überwinden! Aber sie erlaubte uns, seine Urteile und Verurteilungen verläßlicher einzuordnen. Sie könnte echte Antworten auf die Frage geben, wo wir selbst uns ändern müssen, um der Welt Ärgernisse zu nehmen. Sie könnte auch die Gefahr moralisch übersteigerter Kurzschlüsse vermeiden helfen, aus denen Forderungen aufgestellt werden, die in den realen Umständen der Vergangenheit nur die wenigsten erfüllen konnten und vor denen in den realen Umständen der Zukunft wiederum selbst die meisten Gutwilligen kapitulieren müssen. Es würde wohl auch deutlicher, daß es Ärgernisse der Kirche gibt, die wir nicht abbauen können und dürfen. Die Botschaft Christi bleibt ein Ärgernis, an dem die Welt sich stößt. Aus dieser Sicht hat Antiklerikalismus zu allen Zeiten eine gewisse Zwangsläufigkeit.

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-DÜRNHOLZ ALEX, *Fröhliche Wallfahrt.* (308.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien o. J. Leinen, S 78.–.

ANCEL ALFRED, *Wege zum Bruder.* Zeugnis, Grundlage und Forderung der Seelsorge von morgen. (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Bd. 3.) (368.) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Brosch. DM 19.80.

ARNOLD F. X./RAHNER K./ SCHURR V./ WEBER L. M. (Herausgeber), *Handbuch der Pastoraltheologie* – Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. I. (448.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen.

AUGUSTINUS AURELIUS, *Die Auslegungen der Psalmen.* (Lateinisch-deutsche Ausgabe: Hugo Weber.) I. Lfg. (320.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Brosch. DM 20.–.

AUGUSTINUS AURELIUS, *Dreizehn Bücher Bekenntnisse.* (Deutsche Augustinusausgabe: C. J. Perl/A. Holl.) 2. Aufl. (XXII und 506.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 26.–, kart. DM 22.–.

AUGUSTINUS AURELIUS, *Über den Wortlaut der Genesis.* Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. II. Bd.: Buch VII bis XII. (Deutsche Augustinusausgabe: C. J. Perl) (XXXV und 348.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 24.–, brosch. DM 20.–.

BARAN ALEXANDER, *Eparchia Maramorosiensis eiusque unio.* (Analecta ordinis S. Basilii Magni. Sectio I.) (XII und 107.) Romae 1962. Kart.

BECK MAGNUS M., *Die Ewigkeit hat schon begonnen.* Perspektiven johanneischer Weltschau. (229.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Leinen DM 13.80.

BERTSCHE LEOPOLD, *Directorium sponsae.* Spruchbrevier für die gottgeweihten Jungfrauen. 7. Bd. (392.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1964. Plastik DM 8.80.

CALVELLI-ADORNO FRANZ, *Über die religiöse Sprache.* Kritische Erfahrungen. (138.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Kart. DM 8.80.

DIE KONZILSDEKRETE, *Über den Ökumenismus, Über die Katholischen Orientalischen Kirchen.* Lateinisch und Deutsch. Mit Beiträgen von Erzbischof Lorenz Jäger, Werner Becker und Eduard Stakemeier. (82.) Verlag Aschendorff, Münster 1965. Kart. DM 5.–.

EMMERICH ADOLF/DÖRSAM LENI, *Lateinamerika – Hölle oder Hoffnung?* Briefe eines unbekannten Streiters Christi aus Brasilien. (151.) Credo-Verlag, Wiesbaden 1964. Kart. DM 11.50.

ENGEL JANOSI FRIEDRICH in Zusammenarbeit mit Richard Blaas und Erika Weinzierl, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern* 1804–1918. (XXVII und 434.) Verlag Herold, Wien 1964. Leinen S 290.–.

ERLINGHAGEN KARL, *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland.* (Herder-Bücherei, Bd. 195.) (253.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 3.95.

FELDHOHN SOPHRONIA (Herausgeber), *Siehe, da bin ich.* Das Zeugnis heiliger Väter und Mönche von der letzten Stunde. (233.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 14.80.

FRANZEL EMIL, *Franz Ferdinand d'Este.* Leitbild einer konservativen Revolution. (144 S., 17 Bildtafeln.) Verlag Herold, Wien 1964. Pappband S 72.–.

FRUTAZ AMATO PIETRO, *La Sezione Storica della Sacra Congregazione dei Riti.* Origini e metodo di lavoro. (Documenti e Studi sulle Cause dei Santi 1) 2a ed. (98.) Tipografia Poliglotta Vaticana 1964. Brosch.

GOLDBERG ARNOLD M. (Übersetzer und Herausgeber), *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes.* Bd. I. Genesis-Exodus. (212.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Brosch. Subskriptionspreis DM 19.80.

GRILL SEVERIN, *Die Symbolsprache des Hohenliedes.* (Heiligenkreuzer Studien, Nr. 14.) (80.) Stiftsbuchhandlung, Heiligenkreuz 1964. Kart.

HÄNGGI ANTON (Herausgeber), *Gottesdienst nach dem Konzil.* Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des dritten deutschen liturgischen Kongresses in Mainz. (146.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1964. Kart. DM 9.80.

HAMMAN/RICHTER (Herausgeber), *Arm und reich in der Urkirche.* (292.) Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 1964. Leinen.

HANIG ALOIS, *Enchristie,* Christus lebt in mir. (103.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien o. J. Leinen S 33.–.

HENRICI PETER (Herausgeber), *Vom rechten Beten.* (168.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Linson DM 7.80.

HENRICI PETER (Herausgeber), *Der Mensch im Gebet.* (154.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Linson DM 7.80.

HESSE E./PENALL A. (Herausgeber), *Karl Raphael Dorr.* Worte des Gedenkens. Mit Schallplatte: Silvesterpredigt „Das letzte Confiteor". (59.) Verlag Herder, Wien 1964. Pappband S 80.–, DM/sfr 12.80.

HÖRMANN KARL, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche.* (112.) Wiener-Dom-Verlag 1964. Kart. S 48.–, DM 7.80.

HOLZER JOSEF, *Und Gott sprach.* Biblischer Schöpfungsbericht und modernes Wissen. (280 S., 81 Abb., XXIV Farbtafeln.) Verlag Welt und Heimat, St. Pölten 1964. Leinen S 64.–.

INSTRUKTION *zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution „Über die Heilige Liturgie".* Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. (35.) Verlag Aschendorff, Münster 1964. Kart. DM 2.50.

JEAN DE BOURGOING, *Vom Wiener Kongreß,* 2., unveränderte Aufl. (433 S., 24 Bildtafeln.) Verlag Herold, Wien 1964. Leinen S 235.–.

JOHANNES XXIII, *im Zeugnis seines Nachfolgers Paul VI.* (Herder Bücher Bd. 217) (128.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 2.80.

JUNGMANN JOSEF ANDREAS, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte.* 4., umgearbeitete Auflage der „Liturgischen Feier". (130.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965. Kart. DM 7.80.

KOCH ROBERT, *Osterpredigten.* (89.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1963. Kart. DM 4.50.

KOLLER GERDA, *Princeps in ecclesia.* Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich. (Archiv für österreichische Geschichte, 124. Bd.) (231.) Kommissionsverlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1964. Kart. S 180.–.

KOVÁCS EUGEN, *Der Mann.* (186.) Selbstverlag des Verfassers. Krems 1964. Kart. S 42.–.

KRINETZKI LEO, *Das Hohe Lied.* Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes. (324.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 42.–.

KÜHLE HEINRICH, *Sakramentale Christusgleichgestaltung.* Studien zur allgemeinen Sakramententheologie. 2. veränderte und vermehrte Auflage. (112.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1964. Kart. DM 14.–.

LEPPICH JOHANNES, *Atheisten-Brevier.* (328.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1964. Leinen DM 9.80.

LIEDERIK DE WITTE, *Kirche – Arbeit – Kapital.* (Taschenbücher für wache Christen, 9.) (178.) Deutsche Bearbeitung von Nell Breuning. Lahn-Verlag, Limburg 1964. Kart. DM 6.80.

LIESEL NICOLAUS, *„Album" Liturgiae catholicae orientales.* Collectio imaginum pro illustrandis ritibus liturgicis qui in usu sunt apud fideles catholicos Orbis Orientalis. (78.) Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen, Germania, 1962.

LOHFINK NORBERT, *Das Siegeslied am Schilfmeer.* Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. (273.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Leinen DM 16.80.

MARNEGG ELISABETH, *Man kann ruhig darüber schreiben.* Gotteserfahrungen heute. (224.) Verlag Herold, Wien 1964. Pappband S 88.–.

MENANT MICHEL, *Paul parmi nous.* (213.) Editions Ouvrières, Paris 1964.

MERENDINO PIUS, *Osterfestbriefe des Apa Anthanasios.* Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert. (147.) Patmos Verlag Düsseldorf 1965. Leinen DM 12.80.

MISCELLANEA *in honorem Cardinalis Isidori* 1463–1963. (Analecta ordinis S. Basilii Magni. Sectio II.) (X und 326.) Romae 1963. Kart.

MORANT PETER (Herausgeber), *Das Brevier-gebet.* Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Bd. 1, Advent bis Dreifaltigkeitssonntag. (Herder-Bücherei, Sonderausgaben.) (XXXI und 1246.) Verlag Herder, Freiburg o. J. Zweifarben- und Dünndruck. Taschenbuch, S 146.–, Plastik S 210.–, Leder S 280.–.

MORANT PETER, *Unser Weg zu Gott.* Das Vollkommenheitsstreben im Geiste des heiligen Franziskus. (341.) Thomas-Verlag Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 12.80.

MÜLLER ALOIS, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche.* Eine pastoraltheologische Untersuchung. (317.) Verlag Benziger, Einsiedeln 1964. Leinen sfr 19.80.

ÖSTERR. AKTION FÜR FRIEDEN UND ABRÜSTUNG (Herausgeber), *Könnte Österreich überleben?* Die Folgen eines totalen Atomkrieges. (63.) Verlag für Jugend und Volk, Wien 1964. Kart. S 16.–.

OHLMEYER ALBERT, *Reichtum der Psalmen.* Erschlossen von Heiligen aller Zeiten. (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Plastikband DM 7.50.

ORTIZ DE URBINA IGNACIO, *Nizäa und Konstantinopel.* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. I.) (343.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1964. Leinen DM 26.80.

PERBAL ALBERT, *Le dialogue avec l'Islam est-il possible?* (Sonderdruck aus „Euntes docete" Nr. 2 (1964), 306–310.) Roma 1964.

PHILIPPE M. D., *Einheit in Christus.* Das Geheimnis des mystischen Leibes. (121.) Thomas-Verlag Zürich/Verlag F. Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 12.80.

POHLMANN CONSTANTIN, *Hell-dunkles Brasilien.* Vom Urwald bis Rio. (174.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 7.80.

POLONSKA-WASYLENKO N., *Historical background of the ukrainian autocephalic orthodox church.* (127.) (Analecta O.S.B.M., Series II, Sectio I, Tomus XIX.) Roma 1964. Kart.

RABAS JOSEF, *Ostkunde im katholischen Religionsunterricht.* Versuch einer Grundlegung. (121.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 6.80, kart. DM 4.80.

RAHNER KARL, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch.* (303.) Kösel Verlag, München 1965. Leinen DM 25.—.

RICHTER STEPHAN (Herausgeber), *Das Wagnis der Nachfolge.* (189.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 11.80.

SCHEDL CLAUS, *Geschichte des Alten Testaments.* I. Bd. Alter Orient und Urgeschichte. Versunkene Kulturen – Rhythmus – Saga und Glauben. 2., vollst. umgearb. Aufl. (XIV und 428.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Leinen S 160.–, DM/sfr 27.–.

SCHEFFCZYK LEO, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 4.) (137.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Brosch.

SCHIPFLINGER THOMAS, *Das Hohe Lied der Woche.* Ein Kleinbrevier. (435.) Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1964. Geb. S 98.–, DM/sfr 16.–.

SCHLIER HEINRICH, *Besinnung auf das Neue Testament.* Exegetische Aufsätze und Vorträge II. (376.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen.

SCHRANER ANTON, *Ich werde Soldat.* Gedanken zum Eintritt in die Rekrutenschule. (101.) Rex Verlag, Luzern 1964. Kart.

SEPPELT FRANZ X./SCHWAIGER GEORG, *Geschichte der Päpste.* Von den Anfängen bis zur Gegenwart. (572 S., 68 Bildtafeln.) Kösel-Verlag, München 1964. Leinen DM 44.–.

SOLOWIJ M. MELETIUS, *Divina Liturgia.* Historia – evolutio – commentarium. (XIV und

422.) (Analecta O.S.B.M., Series II, Sectio I, Tomus XX.) Romae 1964. Kart.

STECHER REINHOLD, *Begegnung auf Mittelwelle.* Morgenbesinnungen. (72.) (Tyrolia Geschenk-Taschen-Bücher Bd 30) Tyrolia Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 36.—, DM/sfr 5.80.

VANN GERALD, *Wort des Adlers.* Eine Einführung in das Johannesevangelium. (143.) (Tyrolia Gschenk-Taschen-Bücher Bd 30) Tyrolia Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 36.—, DM/sfr 5.80.

WACKER PAULUS, *Theologie als ökumenischer Dialog.* Hermann Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart. (571.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Geb. DM 49.–, kart. DM 45.–.

WALTER EUGEN, *Die zweifache Geburt.* Beginn und Vollendung christlicher Existenz. (Herder Bücherei Bd 198) (126.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 2.80.

ZSIFKOVITS VALENTIN, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1–7.* Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. VIII.) (129.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 74.–, DM/sfr 11.80.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Christkönigsbund Miltenberg am Main

Der große Auftrag. Gedanken zum Laien-Apostolat. (31.)
Der verborgene Gott. Die immerwährende Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. (30.)
Das große Ereignis. Kreuzopfer — Meßopfer. (31.)
Menschen wie Du. (32.)

Von Saturnin Pauleser. Jedes Heft DM —.60.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT, AT

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.

Das Bändchen bietet keine direkte Handreichung für die Katechese, wohl aber reiche Belehrung für den Katecheten selbst. Dieser sollte es gründlich studieren, bevor er seine Katechesen über Gen 1–11 ausarbeitet. Nach einer Einleitung über die literarische Eigenart der biblischen Urgeschichte im allgemeinen, über deren Beziehung zum Mythus und über die Stellung innerhalb der biblischen Heilsgeschichtsdarstellung (7–20) bespricht der Verfasser in sechs Kapiteln: „Schöpfung" (21–33), „Paradies und Sündenfall" (33–47), „Kain und Abel" (47–54), „Vor der großen Flut" (54–69), „Die Sintflut" (69–74), „Stufenturm und Babelstolz" (74–77), die sprachlichen, literarkritischen, geschichtlichen und theologischen Fragen der einzelnen Abschnitte. Eine Übersetzung des biblischen Textes bietet der Verfasser in der Regel nur dort, wo er von den üblichen Wiedergaben abweicht, während er sonst mit Recht voraussetzt, daß der Leser den Text in einer Bibelausgabe nachschlägt. Zu begrüßen ist, daß er auf weitschweifige Ausführungen über naturwissenschaftliche, paläontologische und prähistorische Fragen verzichtet, da diese auf einer ganz anderen Ebene als die biblische Urgeschichte liegen und zu deren Erklärung nichts beitragen. Da in knapper, aber das Wesentliche klar und objektiv treffender Form alles gesagt wird, was der heutige Bibelleser zum Verständnis des biblischen Textes wissen muß, ist das kleine Bändchen die beste und hilfreichste Veröffentlichung unter den zahlreichen, zum Teil recht umfangreichen und geschwätzigen Büchern über dieses Thema.

Weil der Verfasser auch dort, wo er eine eigenwillige Deutung vertritt, die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten und Deutungsversuche objektiv darlegt und seine eigene Meinung knapp, aber sorgfältig begründet, regt er zum Nachdenken und zur eigenen Urteilsbildung an.

Da aber die Anmerkungen (81–90) zum Teil für das Verständnis des Textes unentbehrlich sind und auch sonst für den Leser wertvolle Hinweise enthalten, hätte man sie nicht an den Schluß, sondern unter den Text setzen sollen, selbst wenn dadurch das schöne Satzbild beeinträchtigt worden wäre. An die falsche Stelle geraten sind die Literaturhinweise nach den Anmerkungen zu Kapitel VI (90). Kapitel VI, „Stufenturm und Babelstolz", fällt gegenüber den anderen etwas ab; es läßt die sonst erfreuliche Klarheit vermissen und ist auch etwas kurz geraten.

Der Rezensent ist gerade mit der Übersetzung des Buches Genesis für die von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegebenen Bibelübersetzung beschäftigt; deshalb sei ihm gestattet, zu einigen Stellen innerhalb von Gen 1–11 eine vom Verfasser dieses Bändchens abweichende Meinung zu vertreten.

1. *P. Humbert*, dem sich der Verfasser anschließt (21 f.), hat meines Erachtens die traditionelle, von der griechischen und lateinischen Bibel vertretene Übersetzung „Am Anfang schuf Gott . . ." keineswegs erschüttert. Es steht nun einmal nicht der Infinitiv des Verbs bârâ, sondern die Perfektform da, und darum ist *beresît* kaum status constr. Selbst wenn der Ausdruck die wenigen Male, die er überhaupt vorkommt, sonst nur in Stat.-constr.-Verbindung belegt ist, heißt das noch nicht, daß er niemals absolut gebraucht werden könnte. *W. Eichrodts* Argumente für die traditionelle Deutung (The Prophetic Heritage, 1962, 1–10, und Theol. Zeitschr. 20, 1964, 161–171) sind meines Erachtens auch durch Humberts Erwiderung (ZAW 76 1964, 121–131), nicht widerlegt worden. Ich kann an dem neuen Übersetzungsversuch „Als Gott begann, den Himmel und die Erde zu erschaffen", keinen wesentlichen Gewinn für die Exegese oder Theologie erkennen.

Daß der Urtext in den ersten drei Versen gewisse Sinnspannungen enthält, ist zuzugeben, aber das ist eben hinzunehmen. Die alttestamentlichen Erzähler sind nicht in der aristotelischen und scholastischen Logik gebildet und drücken sich deshalb oft mißverständlich oder gar unlogisch aus. Um diesen Mangel zu korrigieren, helfen sprachliche Operationen am Text nicht weiter.

2. Die Bedeutung „Gottessturm" (22) für *rûach elohim* in 1, 2 wäre für die sonst theologisch so ängstliche und zur Vergeistigung neigende Priesterschrift zu auffallend, als daß sie ernstlich in Frage käme.

3. Daß in 1, 26 und 5, 1. 3 die beiden Wörter *zäläm* = „Bild" und *demut* = „Gestalt" „für einander ausgetauscht" werden (28), stimmt nur insofern, als der P-Redaktor beide Ausdrücke vertauscht. Man darf sich nicht zu einer falschen Übersetzung oder Verwischung der Partikel *be* und *ke* verleiten lassen. Wenn man diese Partikeln beachtet und richtig übersetzt, merkt man, daß der P-Redaktor eine Quelle benützt hat, die genau zwischen der Erschaffung des Menschen und dessen Verhältnis zum Schöpfer einerseits und der Zeugung eines Sohnes und dessen Verhältnis zum Vater andererseits unterschied. 1, 26 ist zu übersetzen: „Laßt uns Menschen machen in unserem Abbild, (annähernd) entsprechend unserer Gestalt." Das besagt: Gott will ein echtes Abbild seiner selbst schaffen; das Abbild entspricht aber nur annähernd (*ke*) der „Gestalt" Gottes. In 5, 3 ist es genau umgekehrt. Es ist zu übersetzen: „(Adam) zeugte (ein Kind) in seiner Gestalt, (annähernd) entsprechend seinem Abbild." Wer so formulierte, der hat offensichtlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch für enger gehalten als das zwischen Vater und Sohn. Anders ausgedrückt: Für ihn sind alle Menschen wirkliche Abbilder Gottes, unterscheiden sich aber von ihm der Gestalt nach; dagegen sind die Menschen untereinander gleich in der Gestalt, sie sind aber einander nicht volle Abbilder.

Der P-Redaktor hat diese feine Unterscheidung nicht erkannt und darum in 5, 1 die beiden „Toledot" mit der Wendung verklammert „An dem Tage, da Gott Adam (hier hat er *adâm* sicher schon als Eigennamen verstanden) erschuf, machte er ihn in der Gestalt Gottes". Damit hat er die Anthropologie seiner Quelle völlig verwischt und trägt so Schuld daran, daß sie die Nachwelt bis heute verkannt hat.

4. Etwas Ähnliches gilt für 6, 3, wo sich der Verfasser an die traditionelle Übersetzung und Deutung hält und die von *De Vaux* vorgeschlagene Wiedergabe des Verbs *jadôn* = „wird erniedrigt" ablehnt (57, Anm. 8). Und doch gibt nur diese oder eine ähnliche dem ganzen Zusammenhang einen Sinn und ist sprachlich einzig möglich. Die Form *jadôn* kommt vom semitischen Stamm *dûn*, der im Arabischen „minderwertig, erniedrigt sein" und in akkadischen Rechtsurkunden „(durch längeren Gebrauch) an Wert einbüßen (von Häusern, Geräten und dergleichen)" bedeutet. Die Wendung *beschaggam* heißt nicht „weil", wie Bauer mit vielen Erklärern übersetzt, sondern „dadurch, daß auch". 6, 3 ist folgendermaßen zu übersetzen: „Mein Geist soll im Menschen nicht dadurch, daß dieser auch Fleisch ist, auf unbegrenzte Zeit (*beʿolâm*) an Wert einbüßen; daher soll seine Lebenszeit (nur noch) 120 Jahre betragen." Nach der Meinung des Erzählers stellt also Gott seinen Geist dem Menschen sozusagen leihweise für eine gewisse Zeit zur Verfügung. Bisher betrug diese Verfügungsdauer viele hundert Jahre; weil aber wegen der langen Gemeinschaft mit der fleischlichen Komponente des Menschen Gottes Geist in die Gefahr geriet, profaniert und schließlich ganz entwertet zu werden, leiht künftig Gott dem Menschen seinen Geist nur noch für höchstens 120 Jahre und nimmt ihn dann wieder zurück.

5. In 4, 7 darf man die Inkongruenz zwischen dem femininen *chattat* = „die Sünde" und dem maskulinen Partizip *robes* keinesfalls mit dem Verfasser durch einen geschickten Kunstgriff beseitigen (49, Anm. 6). Hier liegt ein beabsichtigtes Wortspiel mit dem *rabisu*, dem altorientalischen Unheilsdämon, vor, den man sich tatsächlich an den Haustüren lauernd vorgestellt hat und vor dem man in der Mittagshitze und in der Nacht sorgfältig Türen und Fenster verschloß. Man kann das Wortspiel im Deutschen nur umschreibend wiedergeben, indem man „als Unhold" oder dergleichen einfügt. „Wenn du nicht gut bist (bzw. gut handelst), dann liegt vor der Tür die Sünde als Unhold; auf dich hat er es abgesehen, aber du sollst seiner Herr werden." Man darf *robes* ruhig mit „lauert" übersetzen, auch wenn es richtig ist, daß *rbs*

in der Regel im Alten Testament ein ruhiges Daliegen meint; auch ein lauerndes Raubtier „liegt ruhig da", bis es Gelegenheit findet, die Beute anzuspringen.

Freising/Bayern *Josef Scharbert*

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

Wohl keine Disziplin hat in unserem Jahrhundert so große Fortschritte gemacht wie die Bibelwissenschaft. Damit hängt auch die Unsicherheit zusammen, die sich mancher Kreise aus ängstlicher Zurückhaltung vor dem Fortschritt bemächtigt hat. Dazu kommt, daß manche Fragen noch keineswegs restlos geklärt sind und weiterer Durchdenkung bedürfen. In diese geistige Situation hinein fällt nun zur rechten Zeit dieses Sammelbändchen. Die hier vereinigten Autoren bürgen für eine gesunde Diskussionsgrundlage. Folgende Themen werden angegangen: *K. Rahner,* Über die Inspiration; *A. Deissler,* Hauptprobleme der alttestamentlichen Forschung; *R. Schnackenburg,* Der Stand der neutestamentlichen Theologie; *A. Vögtle,* Werden und Wesen der Evangelien; *H. Schlier,* Biblische und dogmatische Theologie; *K. H. Schelkle,* Die Bibel in der Kirche. Hier werden Fragen erörtert, die für die Fachexegese bereits eine Selbstverständlichkeit geworden sind. Daß die neuen Ideen auch in weitere Kreise getragen werden, ist zu begrüßen; richtige Erkenntnis kann auch in Bibelfragen nur befreiend wirken. Die Beiträge gehen auf eine Sendereihe des deutschen Südwestfunks zurück.

Mautern/Steiermark *Claus Schedl*

SCHNEIDER HEINRICH, *Die Heilige Schrift für das Leben erklärt.* Herders Bibelkommentar, Bd. VII/1: Die Sprüche Salomons, Das Buch des Predigers, Das Hohelied. (IX und 332.) Verlag Herder, Freiburg 1962. Leinen DM 28.50, Halbleder DM 36.50.

Daß man diese drei Weisheitsbücher des Alten Testamentes zu einer Einheit zusammengefaßt hat, ist die Folge eines uralten Brauches, wie Schneider im Vorwort anführt. Er befindet sich damit in bester Gesellschaft eines Hippolyt von Rom und eines Hieronymus. Der aufmerksame Leser wird, wenn er die Bücher in der dargebotenen Reihung liest, erfahren, wie wohltuend abwechslungsreich und doch wieder harmonisch dem einem Ziele der Weisheit dienend, diese Abfolge wirkt.

Die Einführung in den Werdegang des Spruchbuches, die Bedeutung der Sprüche im Leben des jüdischen wie des christlichen Volkes, die Aufdeckung der Quellen der Weisheit hat Schneider einzigartig gut getroffen.

Das Buch des Predigers ist introduktorisch und exegetisch ein Meisterstück. Der Qohelet kann einem so in seinem Pessimismus geradezu sympathisch werden. Schneider gelingt es, zu überzeugen, daß es nicht ein Buch ist nur „für lebensmüde Greise" (177), sondern für junge Leute, damit sie lernen möchten, wie durch alle Dinge dieser Welt ein gewisser Zug der Traurigkeit geht. Man müßte mit einem gesunden Pessimismus an sie herangehen und bedenken, was sie nicht bieten können. Dann wird man sich nicht täuschen und daher auch nicht enttäuscht werden. Selig die Trauernden; denn sie sind den Schlingen dieser Welt entronnen! Diese Gedanken werden dauernd herausgearbeitet vom Kommentator und emporgeführt zu christlich vollendeter Schau und letzter Weisheit: „Fürchte Gott und halte seine Gebote!"
Was Hieronymus von Origenes schrieb: In Cantico Canticorum ipse se vicit, gilt auch hier: Schneider hat sich selbst übertroffen. Immer wird zuerst mit wissenschaftlicher Ehrlichkeit der Literalsinn sichergestellt, der dann das Recht gibt, in die herrlichen Weiten echter Allegorie auszuschweifen. Allegorie, die in ekklesiologischen, mystisch-moralischen und marianischen Variationen abschattet. In diesem Band VII/1 des Herderschen Bibelkommentars ist uns wohl eines der reifsten Werke geschenkt.

BAYERISCHE BISCHÖFE (Herausgeber), *Reich Gottes.* Auswahlbibel für katholische Schüler. Ausgabe für Bayern. (380.) Kösel-Verlag, München 1960. Leinen DM 6.20.

Diese Auswahlbibel bietet biblische Geschichte in einzig schöner und ansprechender Form. Nach kurzen, einführenden Menschenworten spricht Gottes Wort unmittelbar zu uns in einer Übersetzung voll Würde und Anmut, die aus ihrer Urtexttreue fließt. Sehr geschickt sind die Stücke gewählt und mit kennzeichnenden Überschriften versehen, zum Beispiel: Wo ist Abel dein Bruder? – Wie schauervoll ist diese Stätte! – Zeig heute, daß du Israels Gott bist! – Der Herr war nicht im Sturm. – Viele der Kinder Israels wird er bekehren. – Einer kehrte um. – Sein Antlitz leuchtete wie die Sonne. – Dein Geld fahre mit dir ins Verderben! – Die gesamte Literatur des Neuen Testamentes (einschließlich der apostolischen Schriften) bis zur Geheimen Offenbarung ist in kostbaren Auswahlstücken vorgelegt.

Der Anhang bringt die Bücherliste der Heiligen Schrift, eine Tafel biblischer Münzen und Maße, eine heilsgeschichtliche Zeittafel und Vergleichsparallelen zur Profangeschichte und ein kleines Lexikon biblischer Namen und Orte und ähnliches. Die Bildbeigaben sind mehr als illustrativ, sie bringen so manches aus dem Schatzhaus der Archäologie und zeigen die Beheimatung der Bibel in dieser Welt.

Wenn diese Schulbibel auch daheim von den Erwachsenen (was nicht so selten geschehen mag) mit Interesse gelesen wird, wird sie ihren Segen erst voll entfalten; denn für die Volksschule dürfte das Werk etwas zu umfangreich und teilweise „zu hoch" sein, wohl aber passend für Mittelschulen und zur Vertiefung in reiferem Alter.

MUSCHALEK HUBERT, *Urmensch – Adam.* Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht. (225.) Morus-Verlag, Berlin 1963. Leinen DM 16.80.

Man findet hier eine für weitere Kreise gedachte Zusammenfassung dessen, was Biologen, Präanthropologen, vergleichende Anatomen, Genetiker und Ethnologen über die Stellung des Menschen im Kosmos aussagen: Der Mensch ist im Universum von einmaliger, einzigartiger Größe, so daß keine Aussicht besteht, „jemals einem strukturell menschlichem ‚Doppelgänger' zu begegnen" (5). In zwei Abschnitten: „Die phylogenetische Herkunft des menschlichen Leibes" und „Die Evolution des menschlichen Organismus und christlicher Schöpfungsglaube" werden die Fragen über den Urmenschen gestellt und beantwortet, freilich nicht restlos geklärt. Wer dürfte sich dazu erkühnen? Daß in den geschichtlichen Partien, ausgehend von der Konstanztheorie eines Linné und Cuvier, überleitend auf die Deszendenztheorie in allen ihren Schattierungen über Lamarck, Darwin, auf den Sozialdarwinismus, ferner über Spengler und Nietzsche bis Mitschurin und Lyssenko, besonders stark die apologetische Note hervortritt, wird man verstehen, wenn man die langjährige Begegnung des Autors mit dem deutschen Osten in Rechnung stellt. Manchmal wird den Irrtümern vergangener Zeiten zuviel Ehre erwiesen in einer weitläufigen Darlegung bzw. Widerlegung. In den theologischen Kapiteln stützt sich Muschalek auf bekannte Autoren jüngster Zeit. Th. Schwegler, C. Schedl, P. Morant, H. Renckens, M. Grison, P. Overhage, K. Rahner, H. Haag, Ad. Haas, Teilhard de Chardin und andere sind ausgiebig verwertet. Ein Namen- und Sachregister, eine Erklärung von Fachausdrücken und Fremdwörtern und ein ausführliches Literaturverzeichnis erleichtern den Gebrauch des Werkes. Es ist zur Einführung in den Fragenkreis sowie als Diskussionsanstoß etwa in Männerrunden und für das Religionsgespräch in mittleren Schulen gut geeignet.

DENTER THOMAS, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes.* Eine kanongeschichtliche Untersuchung. (XIII und 145.) Verlag Buch- und Kunsthandlung, Marienstatt 1962. Kart. DM 15.–.

Die Dissertation befaßt sich mit der Aufhellung der Geschichte des sogenannten dritten Esdrasbuches, das in der LXX als erstes Esdrasbuch erscheint. (Denter bezeichnet es als Esdras A und die Kanonischen Esdrasbücher mit Esdras B^1 und B^2.)
Im ersten Teil werden Gebrauch und Stellung der Esdrasbücher in der griechisch-orientalischen Kirche, im zweiten Teil in der lateinischen Kirche behandelt. Den Abschluß bilden kirchliche Verlautbarungen über die Kanonizität dieser Bücher. Dabei geht es wieder einmal um die nähere Deutung der Formel „prout in Ecclesia catholica legi consueverunt", und was man unter „vetus vulgata latina editio" zu verstehen habe. Da der Name „Vulgata" in der ersten Zeit von der Vetus latina galt und erst gegen Ende des Mittelalters auf die von Hieronymus angefertigte Übersetzung eingeschränkt wurde und Esdras A in fast allen Bibel-Hss bis in das späte Mittelalter (freilich meistens erst *nach* unseren bekannten Esdrasbüchern Esdras und Nehemias) zu finden ist, erscheint es also „ganz klar, daß sich die Konzilsväter auf die Tradition der früheren Jahrhunderte stützen wollten. Und von da aus muß die Entscheidung über den Kanon verstanden werden" (129). Man wollte also damals das Buch Esdras A keineswegs aus dem Kanon ausschließen; denn Esdras A erfüllt alle vom Konzil von Trient für die Kanonizität geforderten Bedingungen und „muß daher von der Kirche als kanonisch erklärt angesprochen werden" (ebd.). Weil sich jedoch Esdras A großenteils mit unserem kanonischen Esdras deckt, wären, um nicht unnötige Wiederholungen oder Dubletten zu bringen, die Esdras A eigenen Stücke aus der LXX in unsere gebräuchliche Vulgata einzufügen bzw. anzufügen.
Eine solche Maßnahme wäre „gerade heute im Zeitalter der Einheitsbestrebungen im Glauben", besonders hinsichtlich der griechischen Kirche begrüßenswert, meint der Autor. „Dies steht allerdings allein der höchsten Lehrautorität der Kirche zu" (132).
Vorliegende Arbeit wirft damit ein Problem auf, womit auch das Vaticanum II angerufen wird. Die Arbeit ist sorgfältig, interessant und bringt manch neuen Aspekt für das Kanonproblem. Es ist doch immerhin für viele neu, daß in der lateinischen Übersetzung vor Hieronymus wohl nur Esdras A und unser heutiges Nehemiasbuch (oder Esdras II, bei Denter Esdras B^2) zu finden waren, daß also unser heutiger „apokrypher" Esdras A damals in den Kanonlisten als Esdras I fungiert hat.

SCHEDL CLAUS, *Psalmen im Rhythmus des Urtextes.* Eine Auswahl. (95.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1964. Pappband S 81.–.

Von Papst Pius XII. hat der Autor vorliegender Psalmenauswahl das Privileg erhalten, das Psalterium des Breviers hebräisch zu beten, so daß ihm „nach 15jähriger, täglicher Übung der hebräische Text eher auf der Zunge liegt als der lateinische" (7). Was Wunder, daß in seiner Psalmenübersetzung wahrhaftig das hebräische Kolorit und der hebräische Rhythmus – dies war ja dabei das Hauptziel –, ja sogar die hebräische Wortfolge mit außerordentlichem Geschick, soweit wie möglich, wiedergegeben werden konnte. Fridolin Stier hat das Buch Ijjob (= Job) seinerzeit so einmalig übersetzt, daß die hebräische Sprachgewalt in einem eigenwillig sprachschöpferisch geformten Deutsch erhalten erscheint; er hat in seiner Übersetzung seitenweise zum Vergleich den unpunktierten hebräischen Text gegenübergestellt. Bei Schedl ist es dem Fachmann nicht so bequem gemacht, er muß sich den „Urtext" daneben hinlegen, aber er wird von Seite zu Seite mehr gewahr,

mit welcher Akribie und welchem Fleiß sich Schedl um jeden Vers, um jeden rhythmischen Akzent gemüht hat. Martin Buber hat es versucht, in seinen „Preisungen" d. i. Psalmen das Deutsch zu hebraisieren und damit eine überaus würdige, der Herrlichkeit Jahwehs (= Kebod Jahweh) sich neigende Übersetzung geschaffen. Schedl hat von allen gelernt und sich immer wieder an die Arbeit gemacht. Vor mir liegt im Kleid der unmittelbaren Nachkriegszeit ein schmales Büchlein mit dem Titel „Eine feste Burg", Psalmen für junge Christen (1947). Es stammt von Claus Schedl. Dort liegt das lateinische Psalterium Pianum zugrunde. „Seither habe ich erkannt (schreibt Schedl), daß es ein unmögliches Unterfangen ist, nach einer lateinischen Vorlage mit einem Seitenblick auf den hebräischen Text zu übersetzen. Man muß zur Quelle selber gehen" (6).

Das Ergebnis dieses Ganges zur Quelle liegt nun hier vor. Zuerst geht Schedl dem Rhythmus nach, dann folgt immer ein Abschnitt Textkritik und am Ende die Deutung, die oft überraschend neue Wege geht aber gute Gründe für sich hat. Bei Ps 16 (15) dürfte trotz allem in V. 10. die Wiedergabe von *schachat* mit „Verwesung" vorzuziehen sein anstatt mit „Grube" (38); übrigens schreibt Schedl ja dann in der Erklärung, daß dieses Lied von dem Hohenpriester Jesus gelte, der „ob seiner Treue vor der Verwesung bewahrt wurde" (39). Die Auswahl ist vorgenommen nach den in Prim und Komplet verwendeten Psalmen und wäre zur Abwechslung und Belebung im privaten Morgen- und Abendgebet gedacht. Möge sie doch weite Verbreitung und eifrige Beter finden.

BRANDL GERHARD, *Heil und Person.* Zeugnis für Christus im Alten Bund. (184.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth o. J. Pappband DM 7.80.

In den Vorbemerkungen (7–28) finden wir hier eine Art biblischer Hermeneutik, wobei auf den in der Heiligen Schrift neben dem Literalsinn da und dort verborgenen tieferen, „geistigen Sinn" besonderes Gewicht gelegt wird; wohl deshalb, weil in den folgenden bibeltheologischen Partien diese Kenntnisse unbedingt vorausgesetzt werden müssen. Man muß darum wissen, weil Christus in der Schrift präsent ist und weil ich ihm Aug in Aug begegnen kann, wenn ich gelernt habe, „zwischen den Zeilen" zu lesen. In Verheißung und Erfüllung ist die Menschheit ihm begegnet und kann so Anteil am Heil gewinnen. Auf dem Wege aber zum Heil ist der Einsatz der Person erfordert. Dies eindringlich und wissenschaftlich zu erweisen, ist die Aufgabe des Buches. „Es wird hier das Verhältnis von Elite und Masse in religionssoziologischer Sicht dargestellt und dabei die ordnende und heilende Kraft der sich öffnenden, initiativen Einzelperson sichtbar gemacht" (7). Auf den Sauerteig kommt es an, daß er in die Masse eindringe und sie durchsetze. Nicht ein Exodus, nicht Flucht aus der Welt ist heute die Aufgabe, sondern Annäherung, Gespräch, notwendige „Anpassung", um „allen alles zu werden". Und bei dieser Heilsvermittlung kommt es auf den einzelnen an. Der Einsatz der Person im negativen und positiven Sinn (in Fluch und Segen, in Unheil und Heil) wird erläutert an den Häuptern der Menschheit, an Adam und Christus, an den Mittlern des Bundes zwischen Gott und Menschen, bis das Gesetz erfüllt und alles vollbracht ward; ferner in den Organen des Bundes, sei es im Prophetenamt, im theokratischen Königtum oder im Priesteramt. Den Abschluß bildet ein Ausblick auf die Kirche, die in ihrer Katholizität den Pluralismus der Personen zu einer Einheit verbindet, zur Einheit der Brüder und Schwestern in Christus. Ihnen ist das Heil nicht mehr bloß verheißen, sondern schon geschenkt, sie warten nur noch auf das Offenbarwerden dieses Heiles der Kinder Gottes.

Ungemein viel bibeltheologisches Lehrgut ist hier zusammengetragen. Wer sich an die Lesung des Buches macht, muß sich Zeit nehmen und Zeit lassen. Viel Erleuchtung, Erbauung und Kraft für die Formung der eignen Person nach dem Bild Christi mag dann der Lohn werden. Dem Buch möchte man, wenn schon etwas kritisiert werden soll, einen besseren Einband wünschen. Der Inhalt verdiente es.

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.

Das Buch ist dem Nestor der katholischen alttestamentlichen Bibelwissenschaft im deutschen Raum, Bischof Simon Konrad Landerstorfer, zum diamantenen Priesterjubiläum gewidmet und möchte beitragen zur Diskussion über die kirchlichen Ämter, die das Konzil in nächster Zeit fortsetzen wird. Scharberts Untersuchung müht sich so vor allem um biblische Theologie; „sie will in erster Linie die alttestamentlichen Mittlergestalten und ihr Wirken im Licht der Offenbarung beurteilen und sie als Vorstufe der neutestamentlichen Offenbarung verstehen" (238). Daß der Verfasser für dieses Werk ganz besonders berufen erscheint, erhellt aus dem Umstand, daß er 1958 eine Arbeit über die Solidarität zwischen Vätern und Söhnen im Alten Testament und dessen Umwelt veröffentlicht hat und daher mit dieser Materie der Vermittlung von Segen und Fluch vertraut ist. Weil jedoch das altbiblische Volk bei allen seinen Nachbarvölkern in die Schule gegangen ist und von dorther wesentliche Komponenten erhalten hat, geht Scharbert vorerst den Mittlervorstellungen im Alten Orient nach mit dem Ergebnis, daß dort als Mittler zwischen Gott und Menschen nur Priester und Könige zu finden sind (64) und diese wiederum nur in einem weiteren Sinne, als „Talisman" u. ä. Mittlerschaft als Stellvertretung in Sünde und Sühne kommt praktisch nicht vor. Im Sinne von Fürbitte wird den Verstorbenen Mittlerschaft

zuerkannt in Ägypten. Eschatologische Heilsmittler sind unbekannt (67). Wohl aber wird schon dort die existenzielle Not der Menschen und deren Überwindung mit der Sünde bzw. Gnade religiös verbunden. „Man wird darum wohl doch als den eigentlichen Sinn und Zweck der Funktion altorientalischer Heilsmittler die Erlösung aus Sündennot und die Vermittlung von Gnade bezeichnen müssen" (67). Und weil in Israel diese „Grundbefindlichkeiten" wohl nicht anders waren, konnte hier die alttestamentliche Offenbarung vorteilhaft anknüpfen.

Während der Alte Orient trotz seines umfangreichen, über 3 Jahrtausende sich erstreckenden Textmaterials keine „originellen Gedanken hinsichtlich der Mittlervorstellungen" (69) aufweist, ist beim Volke Israel trotz geringen Textumfanges der dortigen Quellen eine Fülle von „originellen religiösen Gestalten, Gedanken und ‚Bewegungen'" zu finden, so daß Scharbert Mühe hat, sie „in ein theologisches System einzuordnen" (70). Eine gewisse Systematisierung ergibt als Mittlergestalten im Alten Testament folgende Typen: Den König, den „Gottesmann" oder Propheten, den Priester, den Martyrer, das Volk Israel im Verhältnis zu den Heiden. Bei der Abhandlung über diese Gestalten betont Scharbert in dankenswerter Weise, daß man vom Bild, das der bloße Historiker gewinnt, jenes scharf trennen müsse, das sich die Tradition von jenen Bundesmittlern gemacht hat. Diese hat das skizzenhafte Umrißbild des Historikers mit schärferen Konturen und mit bunteren Farben versehen, welche nationale Glut und religiöser Enthusiasmus beigesteuert haben. Die Offenbarung hat sodann jene, von der Tradition künstlerisch ausgestalteten Mittlerbilder so gedeutet, „daß wir in dem, was die Bibel uns von ihnen erzählt, das gnädige Heilswalten unseres eigenen Gottes erkennen und im Antlitz jener Mittler Züge des neutestamentlichen Bundesmittlers entdecken." (242). Als Frucht solch streng methodischer Arbeit kann Scharbert in wünschenswerter Ausführlichkeit (237–320) die Ergebnisse seiner Untersuchungen bekanntgeben: 1. Gott gewährt den Menschen Heil durch und für andere. 2. Durch die Bestellung von Mittlern aktiviert Gott die Solidarität der Menschen im Dienst seines Heilsplans. 3. Der Mittler steht zwischen Gott und Mensch und gehört doch beiden an. 4. Gott wirkt sein Heil an den Vielen durch die Wenigen und Schwachen, um seine Segenskraft und Rettermacht zu offenbaren. 5. Das durch den Heilsmittler bewirkte Heil ist immer ungeschuldetes, magisch nicht manipulierbares Gnadengeschenk Gottes. 6. Das durch den Heilsmittler bewirkte Heil ist das Leben und die Gemeinschaft mit Gott. 7. Die Mittler üben ihre Heilsfunktionen im Rahmen der von Gott gesetzten Bundesordnung Israels aus. 8. Die Heilsmittler des Alten Bundes bewirkten auch Unheil, sie sind „zum Fall und zur Auferstehung"; ja sie versagen mitunter und brechen den Gottesbund. 9. Die alttestamentlichen Mittlervorstellungen lassen sich nicht in eine kurze Formel oder in einen modernen Begriff zusammenfassen. 10. Die Mittleraussagen des Alten Testamentes haben auch Gegenwartsbedeutung für uns. Damit gehört die Untersuchung Scharberts mit Recht zu den Quaestiones disputatae et disputandae. Sie leistet Vorarbeit zu einem tieferen Verständnis für die Aufgaben des neutestamentlichen Mittlertums, der kirchlichen „Amtsträger" und des christlichen Dienstes an der Gemeinschaft; „denn aller Dienst der Kirche und ihrer Amtsträger an den Menschen ist Teilnahme am Mittlertum Christi" (320). Die systematische Theologie wird diese bibeltheologischen Ergebnisse mit Dank zur Kenntnis nehmen.

KRUSE HEINZ, *Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre.* Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses. (116.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Kart. DM 7.80.

Der Autor, Professor für alttestamentliche Exegese in Tokyo, nennt einleitend selber die Gliederung seiner Arbeit „knöchern-schematisch" (7). Aber gerade die klare, scholastische Art der Abhandlung, worauf die moderne Methode bewußt oder unbewußt oft wenig Wert legt, gereicht der Arbeit Kruses zum Vorteil. Er scheidet gleich von Anfang an reinlich zwischen fundamentaltheologischer und dogmatischer Fragestellung. Jene bringt den Erweis der Offenbarung in den geschichtlichen Gegebenheiten, diese den Aufweis der rechten Vermittlung des Offenbarungsinhalts, während der Inhalt der Offenbarung selber den Gegenstand der Dogmatik ausmacht (13). Neben der Wertung der Heiligen Schrift als Fundament des Glaubens betont Kruse, daß allgemein heute wieder der Tradition eine wichtige Rolle eingeräumt werde, und er verweist auf eine urapostolische, eine nachapostolische und eine kirchliche Tradition, die keineswegs ignoriert werden dürfte.

Im 1. Teil wird man begrüßen, wenn Kruse betont, daß nicht der Beweis der göttlichen Autorität der Schrift Ziel der Fundamentaltheologie ist, sondern der Erweis der Sendung Christi und des darauf gegründeten kirchlichen Lehramtes. „Es würde genügen, die göttliche Sendung der Kirche geschichtlich sicherzustellen" (23).

Im 2. Teil, der die dogmatische Erkenntnis behandelt, finden wir aufregende Fragestellungen. „Lehramt gegen Schrift?" oder „Schrift gegen Lehramt?" oder die Synthese „Lehramt und Schrift", also eine doppelte Autorität? Dem Autor gelingt es, hier größtmögliche Klarheit zu schaffen. Das Lehramt ist, weil es zum Heile vollkommen genügt, „in diesem Sinne suffizient" (53), die Heilige Schrift ist relativ notwendig als eine vom Heiligen Geiste geschenkte „Gedächtnishilfe" für eine erfolgreiche Wirksamkeit der kirchlichen Verkündigung, freilich mit einem hohen Eigenwert (54).

Der 3. Teil bringt exegetische Erkenntnisse, nachdem die Bedeutung der Schrift als Materialfundort der Theologie betrachtet und ihr Ver-

hältnis zu den nichtinspirierten Quellen des apostolischen Traditums einerseits und die Ergänzungs- und Auslegungsinstanz des kirchlichen Lehramtes andererseits abgegrenzt worden sind.

Neben der „Sicherheit der dogmatischen Schriftauslegung" (72) weist Kruse hin auf die Quellen der Unsicherheit und kommt dabei auf das „Paradox, daß die Fülle der philologischen Neuentdeckungen die Sicherheit des sprachlichen Verständnisses oft eher vermindert als vermehrt" (75). Im Kapitel über literarische Gattungen und Formen wird besonderer Wert gelegt auf die Erkenntnisse des Aussagewillens und der Aussagegewohnheiten des antiken Schriftstellers, die in Rechnung gestellt werden müssen, ferner auf eine fallweise Einschränkung des Mitteilungs- und Verbürgungswillens, die der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes nicht widerspricht. Mit dem Abschnitt über den geistlichen Sinn, den typischen Sinn, den „sensus plenior", über Schriftakkommodation und ähnlichen hermeneutischen Überlegungen schließt das Buch. Besonders dankbar ist man über den Hinweis, daß liebende Gläubigkeit zuletzt der beste Weg ist hinein in das Geheimnis des Gotteswortes. „Wenn Liebe das günstigste Klima ist für eine tiefere Erkenntnis eines Gegenstandes . . ., so ist sicherlich der tiefgläubige Theologe am besten disponiert für die Erfassung des Schriftsinnes" (103). Dem Buch, das auch in japanischer Sprache erscheint, ist weiteste Verbreitung zu wünschen. Es ist ein wertvoller Beitrag zum Konzilsthema über die Quellen der Offenbarung.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

BIBELWISSENSCHAFT, NT

LEON-DUFOUR XAVIER (Herausgeber), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft.* (883.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 88.–.

Das Werk soll der biblischen Theologie und Verkündigung dienen. Es ist keine biblische Enzyklopädie und bringt keine archäologischen und rein historischen Artikel. Zwischen den 300 ausgewählten Stichwörtern stellen Angaben unter den einzelnen Artikeln sowie ein Namens- und Sachverzeichnis Querverbindungen her. Die Beiträge der 70 Mitarbeiter sind straff redigiert, so daß die Geschichte des Begriffes leicht überschaut und die Entfaltung der Offenbarung sichtbar wird. Da ein bibel-theologisches Wörterbuch die Lehrthemen der Schrift in ihrer historischen Entwicklung zu erfassen sucht, um so den Spuren der göttlichen Pädagogik zu folgen, kann es sich nicht damit begnügen, Text und Beziehungen in rein logischer Ordnung zusammenzustellen. Über die literarische Geschichte der Bibel gibt die Einführung Aufschluß. Wer mit der neueren Einleitungswissenschaft nicht Schritt gehalten hat, wird nicht wenig über diese „Zeittafel" der biblischen Bücher staunen.

Was bietet das Werk dem Seelsorger für die Verkündigung der Heilsbotschaft? Zunächst führt es in die *Sprache der Bibel* ein. Unsere Theologie spricht meist die Schulsprache der Scholastik. Darum der Ruf der Verkündigung nach einer Sprache des heutigen Lebens. Wohl ist die biblische Sprache dem Leben näher, aber auch sie ist für uns heute mit ihren Bildern, Symbolen und Entwicklungen nicht leicht zu verstehen. Zur Erneuerung der Predigt muß der Anschluß an die biblische Sprache und ihr Verständnis gesucht und die ermüdende „Prediger-Phraseologie" überwunden werden. Das biblische Wort ist „in erster Linie nicht eine Lehre, sondern ein Ereignis und ein Anruf. Es ist Gott selbst, der zu seinem Volk gekommen ist, um mit ihm zu sprechen, Gott, der immerfort kommt, Gott, der an seinem Tag kommen wird, um alles wieder herzustellen und seinen Ratschluß des Heils in Christus Jesus zu krönen" (XII).

Die Bibel kommt dem heutigen Denken entgegen, das vom *Evolutionismus* geformt ist. Die Sprache der Bibel versucht das göttliche Handeln „vielgestaltig und vielartig" (Hebr 1, 1) wiederzugeben, aus der Rechtssprache, aus der Mythologie, aus der Sprache des Kultes und des täglichen Lebens in verschiedenen literarischen Formen zu beleuchten. Diese Sprache ist immer bildhaft und abwechslungsreich, wie sie der heutige Mensch liebt, der vielfach vom Schauen her Gedanken aufnimmt. Die Wörter der Bibel sind von *Dynamik* geladen. Man vergleiche etwa die Wesensmerkmale Gottes in einer Schuldogmatik und in diesem Wörterbuch! Der Gott der Bibel ist der Gott der Geschichte, der lebendige Gott, der wirkende Gott, der in der Welt und im Menschen ständig am Werk ist. Unsere Verkündigung kann nicht „biblizistisch" sein, sie muß den Menschen in seinen heutigen Problemen und in seiner heutigen Situation ansprechen.

Wer aber durch die Bibel geformt ist, wird, von der Dynamik Gottes ergriffen, gerade so sprechen, wie es heute nötig ist. Das bibeltheologische Wörterbuch führt zu dem Denken und Sprechen, das fast „unendlich" oft in der Diskussion des Konzils gefordert wurde und das seinen Niederschlag in den bereits veröffentlichten Konstitutionen finden wollte. Es bietet eine grundlegende Hilfe für die Erneuerungsarbeit, die dem Konzil folgen soll.

INGO HERMANN, *Begegnung mit der Bibel.* Eine Einübung. (144.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962. Leinen DM 10.80.

Ehe die Konzilsväter ihre Beratungen in St. Peter beginnen, feiern sie Begegnung mit der Bibel. Das will gerade für dieses Konzil mehr sein als eine fromme Zeremonie. „Eine Besinnung auf die Bibel will also nicht historisch die semitisch-orientalische Gestalt der christlichen Verkündigung an die Stelle einer geschichtlich fortschreitenden Entwicklung stellen. Keine historische Verengung diktiert dieses Anliegen. Es geht vielmehr nur um die größte Selbstverständlichkeit der christlichen Religion: daß ihr geschicht-

licher Ursprung als Ursprung virulent bleibe und so für das theologische Denken allezeit der Impuls sei, der vor der Erstarrung im System bewahrt" (17). Das Konzil, auf dem vieles in Bewegung gekommen ist. bedarf der Besinnung auf die Bibel und die nachkonziliare Arbeit wird ihrer nicht weniger entbehren können. „Wer die Bibel als Schrift verstehen will, muß ein Dreifaches sehen: daß sie Zeugnis menschlicher Sprache, Zeugnis einer bestimmten geschichtlichen Epoche und Zeugnis religiösen Glaubensbewußtseins ist" (19). Der Verfasser führt ein: in die mythologische Symbolsprache der Bibel, in die Bezeugungen des Glaubens durch die Evangelien, durch die Prophetie (Joh, Apk), durch die Geschichte also (Apg), ihre Deutung und Durchdringung (Briefe des Paulus), in den Schlüsselbegriff der Bibel: das Reich Gottes (Seligpreisungen). Das Buch ist eine kleine, praktische Hermeneutik für den modernen Bibelleser, geschrieben für alle, die das Neue Testament mit Gewinn und Freude und ohne Ängstlichkeit lesen wollen.

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

Die „Analysis fidei", welche die Grundbestimmtheiten der Glaubenswahrheiten und die Genesis des Glaubensaktes ins Auge faßt, gehört zu den schwierigsten Problemen der Philosophie, Psychologie und Theologie. Jeder Seelsorger kann Menschen begegnen, die ihm sagen: „Ich kann nicht glauben." Was ist aus der Bibel über den Glaubensakt zu entnehmen? Der Autor weiß die Schätze zu heben. Was da gesagt wird, hat für das persönliche Glaubensleben, für die Katechese und Predigt, für die Führung von Konvertiten zweifellos große Bedeutung; es geht im christlichen Glauben nicht bloß um das „Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten", sondern um viel mehr. „Das bloße Fürwahrhalten ist kein Glaube im Sinne der christlichen πίστις" (73). „πίστις setzt den Vertrauensglauben (als gelebtes Vertrauenverhältnis) voraus, und zwar derart, daß der Vertrauensglaube das umgreifende bleibt (also nicht eine Vorbedingung ist, die dann überholt wäre)" (73). Glaube und Bekehrung hängen zusammen. Der Verfasser kann schreiben: „Wer also nicht glauben kann, der soll lieben – dann macht er Erfahrungen, die ihn zum Glauben führen. Die Hingabe an den anderen schließt die Hingabe an Gott ein" (97).

WOLF E. (Herausgeber), *Verkündigung und Forschung.* Theologischer Jahresbericht 1960/62. (148.) Chr.-Kaiser-Verlag, Lief. 1–2, DM 5.80.

Jährlich erscheinen auf theologischem Gebiet eine Menge von Büchern. Auch für Spezialisten ist es schwierig, die gesamte Literatur auf ihrem Gebiet zu kennen. Die üblichen Bücherbesprechungen in den meisten Zeitschriften leiden unter der Fülle des „Angebots". Darum greift man gern zu einem Literaturbericht, wie ihn das vorliegende Heft bietet. Es ist der Religionsgeschichte, dem Alten und Neuen Testament und der systematischen Theologie gewidmet. Die Besprechungen sind nicht allein unter die vier Titel eingeordnet, sondern auch innerhalb dieser zusammengefaßt. Unter „AT" (28–77) finden sich zum Beispiel folgende Titel: Umstrittene Bibel, Alttestamentliche Monographien, Überlieferungsgeschichtliche Forschung, Zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testamentes, Qumran, Judaica. Unter den Mitarbeitern finden sich die Namen angesehener Fachgelehrter. Durch die Zusammenfassung unter einheitliche Gesichtspunkte gelingt es, Werke miteinander in Beziehung zu setzen und zu vergleichen. Das Wort „Catholica non leguntur" gilt in der Sammlung der Besprechungen nicht; über die beiden Aufsatzbände von P. Benoit „Le Exegese et Theologie" berichtet E. Käsemann; er schreibt von der Formgeschichte: „Ihr hermeneutisches Gewicht liegt darin, daß sie erstens methodisch über den Text in dessen Werden und in mündliche Tradition zurückfragen läßt – welche außerordentliche Chancen gerade für den Katholiken! – und zweitens dabei weniger „die erfinderische" und die verkündigende Gemeinde entdeckt – welche Chance für einen Protestantismus, welcher noch um das allgemeine Priestertum aller Gläubigen weiß!" (79 f.). Weil das Heft eine Fülle von aktuellen Fragen erschließt, an deren Lösung die Gelehrten forschen, regt es auch die Verkündigung reichlich an.

GAECHTER PAUL, *Das Matthäusevangelium.* Ein Kommentar. (978.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Leinen S 390.–, DM/sfr 65.–.

Der bekannte Exeget der Universität Innsbruck krönt mit diesem Werk seine langjährige Lehrtätigkeit. Der stattliche Band, vornehm ausgestattet, sauber und vorzüglich leserlich gedruckt, will einem weiteren Kreis akademisch gebildeter Leser dienen.

Der *Aufbau* des Evangeliums wird nach H. Cladder (Unsere Evangelien, Freiburg 1919) gegeben.

Das Gerüst bilden fünf „Unterweisungsreden"; zu ihnen gehören Erzählungsreihen. Anfang und Schluß bilden Erzählungen ohne Spruchreihen (Kindheits-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte); das Evangelium hat sieben Teile, die chiastisch geordnet sind. Das kunstvolle Gefüge des Ganzen setzt sich bis in die einzelnen Teile und Sprüche fort. Der griechische Text läßt die rhythmischen und strophischen Gebilde noch durchblicken; Gaechter gibt die kunstvolle Form auch im Druck wieder, soweit er sie noch als erhalten beurteilt. Wenn der Text nicht mehr solche Struktur aufweist, wird er als sekundär beurteilt, manchmal durch Konjektur wieder hergestellt. Manche Konjekturen scheinen willkürlich zu sein (zum Beispiel 25, 35–45). Vieles ist gesehen, was auch der Exegese dient. Manches wird nicht gesehen oder verkannt (vgl. zu 11, 1; 12, 50 oder 18, 1–35 in meinem „Kleinen Kommentar zum Matthäusevangelium, Stuttgart

1963). Das Matthäus-Vaterunser wird trotz seines Strophenaufbaues gegenüber der Lukasform als sekundär beurteilt. Die Erkenntnis der rhythmischen Struktur des Evangeliums scheint trotz mancher Einwände zum Besten zu zählen, was der Kommentar bietet. Das Urteil, daß Matthäus ein „ausgesprochener Freund der Ordnung" ist, erscheint gerechtfertigt. Was Papias von dem „hebraidi dialecto" (in „semitischem Stil") geschrieben hat, ist bestätigt.

In den kritischen Fragen macht sich der Autor die Sache nicht leicht. Im allgemeinen wird der *Text* des „Merk" zugrundegelegt, aber nicht kritiklos übernommen. Für 1, 16 wird als Urform die Lesart des Codex syrosinaiticus als ursprünglich angenommen: „Joseph, dem verlobt war die Jungfrau Maria, zeugte Jesus." „Er zeugte" sei aus dem Register übernommen; Jesu Stellung zu Joseph konnte nicht anders registriert werden (30). In der *literar-kritischen* Frage geht der Verfasser seine eigenen Wege; die synoptischen Evangelien sind im wesentlichen Parallelerscheinungen, ohne voneinander abzuhängen (18). Der griechische Matthäus ist die Übersetzung aus dem hebräischen (sic!) Original. Auf Grund vieler Kleinarbeit hält G. unseren griechischen Matthäus für ein sehr komplexes Gebilde. Den Grundstock bildet die Übersetzung des hebräischen Ur-Matthäus (sein Verfasser ist Matthäus, einer aus den Zwölf, ein Gebildeter mit hoher künstlerischer Darstellungsart). Der Übersetzer ist ein hellenistischer Judenchrist, des Hebräischen, wenn auch nicht vollkommen, mächtig, aber ohne Empfinden für die hebräische literarische Kunstform. Aber nicht dieser Mann hat die wohlgeordneten Spruchsammlungen, wie sie für den Ur-Matthäus festgesetzt werden, durcheinandergebracht, sondern sich mit einem bereits vorgebildeten griechischen Traditionsmaterial begnügen müssen, dessen Veränderungen durch die Begrenztheit des Gedächtnisses veranlaßt waren. Der Übersetzer hat wohlgeordnetes Hebräisch durch wenig geordnetes Griechisch ersetzt, weil er besonders den überlieferten Redestoff durch stichwortmäßige Anreicherungen vermehren wollte, die ihm durch geläufige griechische Tradition zuflossen. So wurde der Übersetzer des Matthäus gleichzeitig zu seinem Bearbeiter. In den Erzählungspartien verrät er sich wenig (20).

In der *Traditionsgeschichte* – auch der Worte Jesu – zeigt sich G. manchmal mehr als beherzt und nicht frei von unbewiesenen Behauptungen. Zum Beispiel ist 5, 34: „Ich aber sage euch . . . überhaupt nicht schwörend" (so G.), nicht erstüberlieferte Form; vielmehr macht sie den Eindruck einer kurzen Zusammenfassung in indirekter Rede (184). 5, 34b–35 ist schon in den hebräischen Matthäus eingefügt worden; denn die Form verrät „rabbinische Kasuistik, wie sie der Redeweise Jesu gar nicht gleicht"; die Verse werden zwar auf Jesus zurückgehen, aber durch einen rabbinisch orientierten Christen an Stelle des Wortlautes der Antithese Jesu aufgenommen worden sein; denn Jesus konnte nicht immer kasuistischen Fragen ausweichen (vgl. 18, 21) (185). Die Unzuchts-(Ehebruchs-)klausel (5, 32) wird Jesus abgesprochen, weil sie juristisch-kasuistischer Natur ist, Jesus aber nirgends Rechtsentscheidungen gegeben hat. Sie ist ein Zusatz wie 19, 9, eingetragen in das hebräische Matthäusevangelium. „Der Urheber der Klausel mag sie im Zusammenhang mit den Erörterungen auf dem Apostelkonzil (Apg 15, 20—29) in Mt eingetragen haben." 11, 11b („der Kleinste im Himmelreich ist größer als er") wird als „theologischer Satz der Urkirche" betrachtet (365). 11, 27 ist aus 28, 16 abgeleitet; dieses Wort stammt vom Auferstandenen. Die Traditionsgeschichte, die mit Abhängigkeit von geschriebenen Quellen arbeitet, baut, wenngleich auch hier vieles problematisch bleibt, doch auf festerem Boden als die „Traditionsgeschichte", mit der G. arbeitet.

Die *Auslegung* bemüht sich vor allem die Gestalt Jesu nachzuzeichnen. „Der Kommentar wurde zu einem Buch über Jesus" (ZKT 221). Besondere Aufmerksamkeit wird dem Kulturmilieu der Tage Jesu gewidmet. Das zeigt die ausgiebige Zitation der Autoren, die sich mit dem Judentum beschäftigen (Dalman, Schlatter, Billerbeck, J. Jeremias). In der Exegese werden oft eigene Wege gegangen. Manche Auslegung erscheint doch sehr fraglich: zum Beispiel sollen die „Armen im Geist" jene Darbenden sein, die ihre materielle Not als eine Fügung Gottes betrachten (147); die hungern und dürsten nach (G.: „aus") Gerechtigkeit jene, die ihr hartes Los des Hungerns im Gehorsam gegen die Fügung Gottes tragen (Mt 5, 3 ff.). Die Verheißung 16, 18 f. gilt nicht Petrus allein, sondern dem Zwölferkolleg, das heißt, ihm in Verbindung mit den übrigen der Zwölf. Ihm kam in eigenartiger, also vollkommener Weise zu, was allen aus den Zwölf gemeinsam verliehen wurde (529). „Menschensohn" wird übersetzt mit: „Er, dieser Mensch"; da sich Jesus beharrlich als solchen bezeichnet, hätte die Umgebung merken müssen, daß es mit seinem Menschsein eine besondere Bewandtnis habe; jedenfalls dürfe dies als die Absicht Jesu angenommen werden (274).

Obwohl der Kommentar die Kompositionsarbeit der Tradition würdigt und manchmal sehr radikal die geschichtliche Einordnung der Elemente im Leben Jesu behandelt, zeigt er weithin die Tendenz, das Evangelium *wie ein Leben Jesu* zu behandeln, die einzelnen Stellen untereinander und die Parallelen aus Markus, Lukas und Johannes zu harmonisieren, mit psychologischen Erklärungen Lücken aufzufüllen und „Widersprüche" zu lösen. Einige Beispiele: Die Heilung des Sklaven des Centurio (8, 5–13) ist nicht identisch mit Johannes 4, 46 ff.; Lukas wie Matthäus verkürzen. Mt spricht von zwei Besessenen (8, 28) und zwei Blinden (20, 30), während Markus und Lukas nur von je einem zu erzählen wissen. Im ersten Fall erfährt man, daß als das unbetonte Konkrete die Zweiheit das Ursprüngliche sei und die mündliche Tradition fast zwangsläufig sie auf „einen" reduzieren mußte (280). Im anderen Fall soll die mündliche Tradition „wohl vergessen haben", daß

ein zweiter vorhanden war, da Mt gute Kenntnis gehabt hat. 9, 27 ff. und 20, 29 ff. (Heilung zweier Blinder) sprechen vom gleichen Ereignis (304). Die Differenzen zwischen Lk einerseits und Mt/Mk andererseits werden so gelöst, daß Mt/Mk die historische Situation angeben, Lk sich von literarischen Gewohnheiten leiten läßt (653). In 21, 7 berichtet Mt richtig gegen Mk/Lk, daß mit dem Füllen der Eselin auch das Muttertier mitgeführt wurde, sonst hätte es sich nicht die Gewänder auflegen lassen (657). Situationen werden gezeichnet und psychologische Vorgänge geschildert (vgl. etwa zu 8, 14; 14, 13), aber kann mehr als Mutmaßliches dadurch erreicht werden („vielleicht")? Gerade in einem Kommentar zum Matthäusevangelium nimmt sich dies sonderbar aus, weil offensichtlich Mt wegen seines theologischen Interesses an solchen Schilderungen kein Interesse hatte, nicht einmal dort, wo ihm ausführliche Quellen zur Verfügung gestanden wären.

Bei aller Bewunderung für die große Arbeit, die hinter diesem Kommentar steckt, und für die Fülle des herangezogenen Materials mag es erlaubt sein, einige Bedenken bzw. Wünsche anzumerken. Der Kommentar berücksichtigt nicht hinreichend den *kerygmatischen* Charakter, der zunächst die Gemeinde ins Auge faßt, an die das Evangelium gerichtet ist. Der heilige Schriftsteller wählt aus reichem Überlieferungsstoff aus, anderes faßt er zusammen, anderes erklärt er nach dem Stand der Gemeinde (Instructio der Bibelkommission). Das Evangelium hat zunächst den „Sitz im Leben" der Kirche des Mt; er muß in der Auslegung zuerst berücksichtigt werden; das Evangelium darf nicht so ausgelegt werden, als ob es nur einen Sitz im Leben Jesu hätte. Über Mt 18, 1–35 heißt es zum Beispiel: „Die Aussprüche Jesu sind an die Jünger gerichtet (V. 1 f.) oder doch auf sie angewendet (V. 10–14). Sie ergeben alles andere eher als eine „Gemeindeordnung" wie man die V. 1–20 genannt hat" (586). Der Ausdruck „Gemeindeordnung" mag vielleicht nicht glücklich sein, aber daß es in diesem Abschnitt um Aussagen geht, die zunächst für die Kirche des Mt bestimmt sind, kann schwerlich bestritten werden. Es handelt sich also nicht bloß um „eine tiefere Einführung in den allem menschlichen Denken so fremdartigen Geist des Himmelreiches auf Erden" (587).

Gaechter ist sich bewußt, daß der Eigenwert des Mt im *theologischen Gehalt* sowohl der Perikopen im einzelnen wie in ihrer Zusammenordnung liegt. Dieses Spezifische der Theologie des Mt herauszuarbeiten wird als das Ziel des Kommentars hingestellt. Der Verfasser gibt auch jeweils am Schluß größere Kompositionen, theologische Zusammenfassungen und Durchblicke (zum Beispiel nach der Bergpredigt oder nach dem Wunderzyklus), aber diese genügen nicht, um das zum Bewußtsein zu bringen, was die Mt-Theologie an Problemen hat und wie sie diese löst (Kirche, Christologie!). Die neuen Arbeiten zu Mt haben Beträchtliches davon ans Licht gebracht.

Der Kommentar richtet sich nicht nur an Fachleute, sondern auch an gebildete Laien und Priester. Schon darum erscheint es als notwendig, den *Stand der Forschung* in den diskutierten Fragen wenigstens in Anmerkungen (oder besser Exkursen) anzugeben. Gerade in einem Werk, das zugestandenerweise mit „Bockbeinigkeit" sehr eigene Wege geht, ist dies um so nötiger. Wie sollen sonst etwa Seelsorger oder Laien zurechtkommen? Der Kommentar ist auch vom Verfasser nicht als vollkommene Arbeit angesehen worden; er hofft, daß er die Arbeit an Mt aktiviert. Wenn sein Kommentar Bahnbrecher ist, dann ist er auch Weg zur Vollendung. Wer vermag schon alle Tiefen eines Buches zu ergründen, wie es das Matthäusevangelium ist?

MUSSNER FRANZ, *Der Jakobusbrief.* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. XIII/1.) (XXIX und 238.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1964. Leinen DM 31.50.

An Herders Theologischem Kommentar zum Neuen Testament wird noch gearbeitet! Zwischen dem Erscheinen des 1. Bandes (R. Schnakkenburg, Die Johannesbriefe) und dieses 3. Bandes sind zwar schon zehn Jahre verflossen, aber das Werk, das für die Erneuerung der biblischen Arbeit dringend notwendig ist, wurde nicht begraben. So bleibt die Hoffnung, daß besonders die großen Schriften des Neuen Testamentes – nichts ist dringender nötig als Kommentare zu den Evangelien – in absehbarer Zeit erscheinen werden. Vorliegende Arbeit erfüllt die Hoffnungen, die auf das neue Kommentarwerk gesetzt werden.

Texte und Literatur füllen 10 Seiten. Die Einleitungsfragen werden ausführlich behandelt (1–59). Es darf mit der Verfasserschaft des Herrenbruders gerechnet werden. Vielleicht stammt das sprachliche und stilistische Kleid des Briefes von einem griechisch sprechenden Mitarbeiter (8). Die Adressaten sind judenchristliche Gemeinden, die in Syrien und höchstens noch in den unmittelbar anschließenden nördlichen und nordwestlichen Gebieten leben (11). Der Verfasser des Briefes sieht, wie das Christentum in Streitigkeiten zerredet wird, der Geist der Welt in die Gemeinden eindringt, das Ideal der „Armenfrömmigkeit" verloren zu gehen droht, der Glaube auf Grund falsch verstandener paulinischer Verkündigung rein intellektualistisch-formalistisch aufgeweicht wird und im Alltag keine Früchte bringt und die eschatologische Haltung weiter verloren zu gehen scheint. Dagegen drängt Jakobus auf die Verwirklichung des „eingepflanzten Wortes" (22). Gattungsgeschichtlich wird der Brief als „paränetische Didache" bezeichnet (24). Sprachlich stellt er eine „großartige Synthese von griechischer und semitischer Sprachwelt dar", die kein Übersetzungs-Griechisch ist, sondern als „gegenseitige Akklimatisierung" bezeichnet werden kann (27). Die Stellung des Briefes im Kanon sieht Mussner nach Darlegung der Kritik Luthers und formgeschichtlicher Erwägungen darin be-

rechtigt, daß in der Kirche das ganze Evangelium zur Geltung kommen soll; zu diesem gehören auch in einer ganz besonderen Weise die ethischen Forderungen Jesu (46 f.). Eine Übersicht über die Anklänge des Jakobus mit Herrenworten der Evangelien (48–50) zeigt, daß Jakobus die ethische Tradition gekannt hat, die in der Logienquelle gesammelt ist. Eine gedankliche Einheit des Briefes gibt es nicht (59). Was den Brief zusammenhält, ist der entschlossene Wille seines Verfassers, die Leser zu vollkommenen Christen zu machen, wobei er vom Ideal der „Armenfrömmigkeit" geleitet ist (59). Die Überschriften des Kommentars wollen bewußt machen, was die Paränesen des Briefes bei den Lesern jeweils erreichen wollen. Den 15 Überschriften folgen Übersetzung, Angabe der Gliederung des Abschnittes und Kommentar. Die Übersetzung müht sich um wörtliche Wiedergabe, ohne der Sprache Gewalt anzutun. Für das Verständnis der Gliederung und der Aussagen hilft die Bestimmung der Stilform und der literarischen Art. Die gewissenhafte philologische Arbeit und der Einblick in die Geschichte der Begriffe bewährt sich als der beste Weg zum Verständnis des Textes. Das Anliegen des Kommentars ist immer die theologische Aussage. Die wichtigsten dieser Aussagen sind in Exkursen gesammelt. Das Vorwort des Verfassers stellt den Kommentar in die großen Anliegen des Vaticanum II.: Die Werkfrömmigkeit des Jakobus liegt ganz auf der Linie der Bergpredigt, und so zeigt der Brief in hohem Maße Christum. „Es scheint die Zeit gekommen, daß dies auch von den ‚getrennten Brüdern' deutlich gesehen wird." „Was Jakobus vorträgt, ist aber auch die reife Frucht am Baum des Judentums" (V). Vielleicht darf noch hinzugefügt werden: Die Welt erwartet die Werke des Glaubens. Der Kommentar möge dazu beitragen, daß das Anliegen des nüchternen Jakobus erfüllt werde und die Bergpredigt Jesu im Licht der Auslegung und Aktualisierung des Jakobus in dieser Zeit gelebt werde.

H. VAN DEN BUSSCHE, *Das Vaterunser.* (127.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 7.50.

Der Autor, Professor für Exegese am Priesterseminar in Gent und an einem religiös-wissenschaftlichen Institut der Universität Löwen, schrieb eine Reihe von exegetischen Werken, darunter einen vierbändigen Kommentar zum Johannesevangelium. In Vorüberlegungen zeigt er das Vaterunser als vertrautestes Gebet der Christen, als Zusammenfassung des Evangeliums, als Gebet der Jünger und der Gemeinschaft. Es ist zweifach überliefert (Mt 6, 9–12; Lk 11, 2–4). „Die Annahme, Jesus habe das Vaterunser zweimal . . . gelehrt, kann nur von denen in Erwägung gezogen werden, die von der Art, wie die orientalischen Verfasser schreiben, nichts wissen." Die kürzere Leseart dürfte den authentischen Worten Jesu näher kommen, Matthäus hat die in der Liturgie weiterentwickelte Gestalt. Lukas hat seinen Sitz im Leben Jesu erhalten. Die Bedeutung des Vaterunsers entfaltet sich parallel zu den Entwicklungsstufen des Reiches Gottes. Die Behandlung der Anrufungen und Bitten benützt alle Erkenntnisse der exegetischen Wissenschaft, aber sie dient dem religiösen Leben. Für die bedeutungsvolle pastorale Arbeit, das Vaterunser den Gläubigen je und je neu aufzuschließen, damit dieses Gebet nicht Beute der Gedankenlosigkeit und des äußeren Plapperns werde, sondern vielmehr immer neu gebetet und lebensnah zugleich sein kann, ist das Büchlein eine Fundgrube des Wissens und der Darstellung.

CARRÉ AMBROISE-M., *Bergpredigt heute.* Predigten gehalten in Notre-Dame, Paris, Fasten 1963. (191.) Badersche Verlagsbuchhandlung Rottenburg/Neckar 1964. Leinen DM 13.80.

Der Predigt-Zyklus des Dompredigers von Notre-Dame in Paris, des ehemaligen Studentenseelsorgers (1936–1939) und Chefredakteurs von „Revue des Jeunes", enthält sechs Predigten, die sich an die Seligpreisungen der Matthäus-Bergpredigt anschließen: 1. Ist der Friede möglich? („Selig, die Frieden stiften"), 2. Wer wird die Erde besitzen? („Selig die Sanftmütigen"), 3. Verfolgt um der Gerechtigkeit willen („Selig, die Verfolgung leiden"), 4. „Selig, die reinen Herzens sind", 5. Zur Freiheit berufen („Wir wissen weiter, daß die Seligpreisungen der Bergpredigt die Jahrhunderte hindurch die Wege zur Freiheit öffnen"), 6. Die Liebe, die frei macht („Bringt der Geist nicht einem jeden von uns, damit er heute die Seligkeiten der Bergpredigt leben und lieben kann, eine besondere Hilfe . . .?"). Der Titel der deutschen Ausgabe ist irreführend, wenngleich er damit begründet werden könnte, daß die Seligpreisungen, die Freiheit und Liebe auf dem Grund aller Sätze der Bergpredigt liegen. Die Predigten gehen von der Schrift aus und deuten sie theologisch und psychologisch in ihrem Anruf an den heutigen Menschen, der mit seinem Verlangen immer wieder ins Gespräch gezogen wird. In Anmerkungen – nicht alltäglich in Predigten! – wird auf die verwendete Literatur hingewiesen; in dem Verzeichnis finden sich: Kirchenväter, Theologen, kirchliche Kundgebungen, geistliche und profane Schriftsteller. Die Predigten, die hier geboten werden, geben, wenngleich sie auch von einem anderen nicht wiederholt werden können, Anregungen für Inhalt und Gestaltung der Predigt und sind vor allem Gewissenserforschung über die Vorbereitung.

Rom *Alois Stöger*

NIELEN JOSEF N., *Leben aus dem Wort.* Gesammelte Aufsätze. (312.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Leinen DM 28.50.

Ohne wissenschaftlichen Apparat, aber auf Grund einer gesunden Exegese, der auch die Vertrautheit des Verfassers mit den Vätern zugute kommt, werden hier verschiedene Themen behandelt, von der „Theologie des Wortes" über

„frühchristliche Schriftlesung" bis zu Erörterungen des biblischen Menschenbildes, der biblischen Ekklesiologie. Am Ende zwei Aufsätze: „Aus Briefen und vom Briefeschreiben der christlichen Antike" und „Credo carnis resurrectionem", eine Einführung in die patristische Lehre von der Auferstehung und der Unsterblichkeit der Seele. In ihrer Art sind diese Aufsätze vorzüglich geeignet, das „Leben aus dem Wort" zu wecken und zu nähren und sind darum den in der Bibelarbeit tätigen Seelsorgern sehr zu empfehlen.

ZIMMERMANN HEINRICH, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes.* (36.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Kart. DM 2.80.

Diese in Paderborn gehaltene Rektoratsrede illustriert in kurzer und eindrucksvoller Weise die modernen biblischen Forschungsmethoden.

Unter Heranziehung der umfangreichen Literatur neuester Zeit zum Hebr. stellt der Autor zunächst die Aussagen des Hebr. über das Hohepriestertum Christi zusammen und zeigt dann ihre Uneinheitlichkeit auf, die nicht in einer oberflächlichen Harmonisierung wegdisputiert werden darf, sondern die – das gezeigt zu haben, ist Zimmermanns Verdienst – einer traditionsgeschichtlichen Erklärung zugeführt werden müssen, wie sie der Verfasser vorlegt (26 ff.).

MANTHEY FRANZ, *Heimat und Heilsgeschichte.* Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. (192.) Bernwald-Verlag, Hildesheim 1963. Leinen DM 12.80.

Der Autor hat eine Anzahl von Aufsätzen über „Heimat und Heimatlosigkeit", die ob der Aktualität dieses Themas an verschiedenen Orten erschienen sind, vereinigt. Daß damit eine exegetische Leistung vollbracht oder eine biblische Theologie der Heimat erstellt wurde, wäre zuviel behauptet. Für die schlichte betrachtende Lesung aber werden sich die einzelnen Kapitel doch gut eignen.

Graz *Johannes B. Bauer*

DOGMATIK

RAHNER KARL, *Hörer des Wortes.* Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz. (221.) Kösel-Verlag, München 1963. Leinen DM 18.50.

K. Rahner greift in seinem gesamten Werk die drei philosophischen Ereignisse, die für die heutige Situation bestimmend sind, mutig auf: die Läuterung der transzendentalen Methode, das Entfalten der ontologischen Differenz und das Wiedergewinnen der unverfälschten thomanischen Sicht des Seins. Im philosophischen Raum legen dafür Zeugnis ab seine erkenntnismetaphysische Arbeit „Geist in Welt" (1939; 1957_2) und das religionsphilosophische Werk „Hörer des Wortes". Die erste Ausgabe dieses Werkes erschien 1941, konnte sich aber zunächst in der religionsphilosophischen Diskussion nicht recht durchsetzen, was wohl der Ungunst der Kriegsjahre zuzuschreiben war. Die einzelnen Kapitel der Erstausgabe waren die Niederschrift von Vorlesungen, die nun in der von J. B. Metz bearbeiteten Neuausgabe vortrefflich gestrafft und zu einem nicht geringen Teil gekürzt wurden. So liegt nun das Werk, verbessert durch eine Reihe kleinerer und zu Teil größerer Textkorrekturen, durch mitunter umfangreiche Einschübe und nicht zuletzt durch eine Vielzahl sachbezogener Anmerkungen, die sich auf spätere weiterführende Arbeiten Rahners und auf einschlägige Untersuchungen von Metz beziehen, in neuer Auflage vor. Es ist dem Bearbeiter eine tief eindringende, denkerische Formung gelungen, die dem Werk auch den ihm zukommenden Platz in der religionsphilosophischen Diskussion sichern wird.

Die biblische Bestimmung des Menschen, „Hörer des Wortes Gottes" zu sein, wird in steter Nähe zu Thomas v. Aquin aus den Ansätzen gegenwärtigen Philosophierens neu durchdacht. Zuerst wird nach dem Verhältnis zwischen Religionsphilosophie und Theologie gefragt, wobei diese einfach als das schlichte Hören des Wortes Gottes genommen wird. Das Hören setzt eine bestimmte Grundverfassung des Menschen voraus. Theologie muß sich eine „theologische Anthropologie" voraussetzen. Sie ist die eigentliche Religionsphilosophie. Um den Aufweis der apriorischen, im Wesen des Menschen liegenden Möglichkeit, Gottes Botschaft zu hören, geht es in dem ganzen Werk (vgl. 29, 117 u. ö.). Dabei wird auf die Transzendentalität des menschlichen Geistes als Ausgangspunkt zurückgegriffen und methodisch eine (notwendige) Beschränkung darauf durchgehalten. So freilich kann die Untersuchung das Hörenkönnen der Offenbarung nicht vollständig analysieren, weil – wie Metz S. 23, Anm. 8 zeigt – „sowohl das (in einer ‚Erfahrung der Gnade' gegebene) ‚übernatürliche Existential' als auch das faktische Betroffensein durch die geschichtliche Offenbarung" bedacht werden müßte. Durch die Grundbestimmung des „Hörenkönnens" ist der Mensch eindeutig in die Geschichte verwiesen, denn in ihr erfolgt der tatsächliche Zuspruch des Wortes Gottes, das heißt, der Mensch wird als „naturaliter christianus" gekennzeichnet. Alle Erkenntnisse sind hier nur im Bereich der Seinsfrage zu gewinnen, in einem Nachdenken der ontologischen Differenz, das heißt des Unterschiedes zwischen Sein und Seiendem. Die Formulierung der analogia entis als „Analogie der Seinshabe" (und nicht einfach als Analogie des Seins) wird hier neu eingeführt (65 u. ö.,) und im Verlauf der Arbeit gelingt es, den darin angezielten ontologischen Bedeutungsinhalt ans Licht zu bringen.

So nur ist die einzig vor-theologisch mögliche

Begründung der Theologie in einer Religionsphilosophie gegeben, die nichts anderes ist als „der Befehl an den Menschen, hinauszuhorchen in seine Geschichte, ob in ihr nicht ergangen sei das Wort Gottes" (47). Ohne Zweifel begründet eine so ernste Untersuchung aus letzten anthropologischen Tiefen den christlichen Mut zum Glauben.

RAHNER KARL, *Worte ins Schweigen.* (71.) 8. Aufl. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1963. Leinen S 36.–.

Im „Korrespondenzblatt des PGV im Canisianum zu Innsbruck" erschienen 1937 fortlaufend die betrachtenden Gebete, die um Gott als den Ursprung des Beziehungsreichtums in der priesterlichen Existenz kreisen. Gesammelt erschienen sie zum erstenmal 1938 unter dem Titel „Worte ins Schweigen". Seitdem erschien die Sammlung in acht Auflagen und mehreren Übersetzungen.
Was ist das Bewegende an diesen Gebeten? Sie machen mit der Sicherheit einer hochfahrenden Theologie Schluß, um dafür die Unsicherheit des Menschen in seinem Fragen und Drängen nach Gott offen einzugestehen. Es sind Worte ins Schweigen Gottes, viele Fragen, wenig fertige Antworten: „Herr, wie wird mein Geist ratlos, wenn ich von Dir zu Dir rede!" (9). Diese fragende Theologie ist nicht weniger anspruchsvoll, aber zugleich demütiger, gehorsamer als die Schablonensammlung, die sich sonst oft als Theologie ausgibt. Das überrascht bei Rahner nicht. Er denkt immer durch, bis auf den unausdenklichen Grund, wo eigentlich das Beten anfängt und woher priesterliche Existenz wahrhaft kommt. „Mein Amt und mein Leben lassen sich nicht scheiden" (61).
Der Suchende nimmt es Rahner heute noch dankbarer ab und weiß sich mit ihm eins darin, was er schon 25 Jahre früher vorgebetet hat: „Dank Deiner Barmherzigkeit, Du unendlicher Gott, daß ich von Dir nicht bloß weiß mit Begriffen und Worten, sondern Dich erfahren, erlebt und erlitten habe. Denn die erste und letzte Erfahrung meines Lebens bist Du" (28).

METZ / KERN / DARLAPP / VORGRIMLER (Herausgeber), *Gott in Welt.* Festgabe für Karl Rahner. Bd. I (83 und 668.) Philosophische Grundlagen, 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 Probleme der Naturwissenschaften. Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 98.–.

„Gott in Welt" ist nirgendwo besser als in der Theologie des heiligen Ignatius v. Loyola verwirklicht. Seine kühne und grundsätzliche Rückwende zur „Welt", die Christus gehört, förderte eine gesunde Mystik der Weltfreudigkeit, die zur positiven Aufnahme der Neuzeit drängte. Mit Recht gab man der Festgabe für den Jesuiten Karl Rahner zu dessen 60. Geburtstag den Titel: Gott in Welt. Das ignatianische Ideal der Weltoffenheit, die aus einer tiefen Christozentrik kommt, hat in ihm einen unüberhörbaren Anwalt gefunden. Dies zeigt die Übersicht über das Schrifttum Rahners, die in Bd. II, 900–941, beigefügt ist und bis zum 1. 1. 1964 nicht weniger als 887 Nummern zu allen Fragen, die aus der Begegnung zwischen Theologie und Welt anfallen, enthält.

Kein Wunder, wenn auch die aufgehende Saat kaum mehr überschaubar ist. Um sich hier einigermaßen orientieren zu können, leistet diese zweibändige Festgabe einen hervorragenden Dienst. Vielleicht ist sie sogar etwas zu umfangreich ausgefallen, so daß man zum Verständnis des Aufbaues schon wieder einen Führer nötig hätte. Denn mit der Aneinanderreihung von Aufsatzgruppen allein ist es nicht getan. Dies muß sich auch der Berichterstatter vor Augen halten, der hier ja tatsächlich nicht mehr tun kann, als eine lockere Aufzählung zu bieten.

Vielleicht liegt aber in solcher Lockerung auch schon eine erste Hinführung, um nicht zu sagen „Verlockung", sich in das schier unabsehbare Unternehmen des Studiums der Beiträge vom ersten bis zum letzten einzulassen. Das setzt nämlich voraus, daß man K. Rahner selbst „versteht".

Band I enthält 26 Beiträge namhafter Autoren. „Widmung und Würdigung" sind vorangestellt. Hier betont J. B. Metz, ohne Zweifel einer der bedeutendsten Rahner-Schüler, die Traditionsbejahung, die Macht des denkerischen Nachvollzuges und das seelsorgliche Anliegen der Theologie Rahners, das einzigartige Verständnis der ursprünglichen Einheit von Theologie und Kerygma. Die „Tabula gratulatoria" bringt auf über 60 Seiten große Namen kirchlicher Würdenträger, Vertreter aller Wissenschaften und Zeugen der neuen Theologie aus dem gesamten christlichen Raum. Unter den Beiträgen für philosophische Grundfragen findet sich eine auffallend große Anzahl von Arbeiten zum Seinsproblem; ein Zeugnis dafür, daß zu den großen Leistungen Rahners auch die Wiederbelebung des Seinsdenkens gehört (J. B. Lotz, 136). Die theologischen Grundfragen werden gefördert durch Überlegungen zur Methode der Theologie, die weithin gekennzeichnet ist vom Bemühen um die Wiedergewinnung des Personalen (O. Semmelroth, 315 ff.). Der notwendige Gestaltungswandel des christlichen Weltverständnisses (A. Auer, 333 ff.) steht damit in Zusammenhang, wie er andererseits die „anthropologisch gewendete Theologie", deren beredtester Zeuge wieder Rahner selbst ist, mitbestimmt.

Die biblischen Themen nehmen mit zehn Arbeiten den breitesten Raum ein und erstrecken sich von Fragen zur Entwicklung der alttestamentlichen Botschaft bis zu den aktuellsten Problemen der „Kirche und Parusie", wozu in wahrhaft ökumenischem Verständnis gleich zwei Beiträge vorliegen: W. Joest (evang.) und R. Schnackenburg.

Band II bringt die dogmatische Fortsetzung und Vertiefung dieses Themas: Zur Theologie von Christus und Kirche. Die seit dem Chalkedon-Gedächtnis (1951) in Fluß gekommene Literatur über die Bedeutung der menschlichen Natur Christi findet hier wertvolle Fortführung in sachlich vorausschauender Weise. In der Ekklesiologie werden Konzilsthemen wie „das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums" aufgegriffen. Die umfassende, zum Teil aus neuen Ansätzen wachsende Thematik der „Religionen und Konfessionen" wird in der 5. Gruppe zur Sprache gebracht. Hier bricht sich überall das geschichtliche Denken Bahn, das zu einem neuen Selbstverständnis der Theologie und Kirche verhilft (H. R. Schlette). K. Rahners Verdienst ist es in diesem Zusammenhang unbestreitbar, einen tief eingewurzelten religiösen Individualismus überwinden zu helfen, der die Bezeugung der eschatologischen Doxa Gottes (vor der Sicherstellung des individuellen Heiles der Seelen) als dem primären Sinn der Kirche lange Zeit verhüllte. Die Aufgeschlossenheit fördert das Gespräch mit allen anderen Wissenschaften, die – bewußt oder unbewußt – das Individuum in seiner geschichtlichen Verfaßtheit sehen. In den Beiträgen zu philosophisch-theologischen Grenzproblemen der Geisteswissenschaften bzw. der Naturwissenschaften zeigt sich die Fruchtbarkeit des Gespräches: Tiefenpsychologie, Pädagogik, Medizin, Biologie u. a. werden befragt, woraus sich etwas wie eine Universalität um die Theologie als beherrschende Mitte bildet. So erweist sich das umfangreiche Sammelwerk als ein moderner Vollzug jenes paulinischen „scio cui credidi".

Graz *Winfried Gruber*

BRINKTRINE JOHANNES, *Die Lehre von den Letzten Dingen.* (176.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963, Geb., DM 21.–.

Die Lehre von der Kirche. (79.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Kart., DM 5.80.

Mit diesen beiden Bänden bringt der Verfasser sein Lehrbuch der Dogmatik zum Abschluß. Auch diese beiden Lieferungen weisen alle jene Vorzüge auf, die den früheren eigen sind. Vgl. diese Zeitschr. 111 (1963), 244 f. Die ehemaligen Hörer und heutigen Leser haben damit ein wohl abgewogenes Lehrbuch in Händen, das in einer klaren Gliederung und übersichtlichen Anordnung die kirchliche Lehre darbietet. Der scholastischen Theologie und hier wiederum dem thomistischen Standpunkt ist ein deutlicher Vorrang eingeräumt.

Zur Kennzeichnung der vorliegenden Eschatologie soll auf folgende Gesichtspunkte hingewiesen werden. Dem echten Anliegen einer Begegnung zwischen Exegese und Dogmatik entsprechend, dürfte der Schriftbeweis an manchen Stellen etwas kritischer sein. Ausdrücklich setzt sich der Verfasser für die Lehre über den Limbus puerorum ein (42, 112). Bei der Beantwortung der Fragen nach dem Ort des Fegefeuers, des allgemeinen Gerichtes, der Struktur des Höllenfeuers, der Vorstellung eines Unterganges der Welt durch Feuer usw. hätten bei einer grundsätzlichen Charakterisierung der biblisch-eschatologischen Aussagen die bekannten Schwierigkeiten leichter behoben werden können. Im Zusammenhang der Interpretation der Antichristaussagen übt der Verfasser gegenüber Apk 13 eine wohl nicht berechtigte Zurückhaltung. Wenig Zuneigung findet er zu der seit Durandus einsetzenden Erklärung des Auferstehungsleibes (84 f.). Sehr erfreulich ist es, daß die Lehre der orthodoxen Kirche eingehend gewürdigt wird. Diese Bemerkungen sollen den Wert des vorliegenden Werkes nicht mindern, sondern den theologischen Standpunkt des Verfassers kennzeichnen.

Die Lehre über die Kirche wollte der Verfasser sinngemäß unmittelbar auf die Sakramentenlehre folgen lassen. Mit Rücksicht auf die zu erwartenden Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils erschien jedoch zuerst die Eschatologie. Tatsächlich konnte aber in der vorliegenden Ekklesiologie, die nur den dogmatischen Aspekt der Kirche behandeln will, das inzwischen vom Konzil angenommene und vom Papst bestätigte Kirchenschema nicht mehr berücksichtigt werden.

Mögen auch diese beiden Traktate der vorliegenden Dogmatik eine ebenso freudige und dankbare Leserschaft finden wie die früheren!

SIEVERTH GUSTAV, *Die christliche Lehre von der Erbsünde.* Entwickelt auf Grund der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. 88 Seiten.

Die vorliegende Untersuchung ist nicht eine übliche kurzgefaßte Darstellung der Erbsündenlehre. Es handelt sich weder um eine biblische, noch um eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Auch der im Titel enthaltene Hinweis kann nur in dem Sinn verstanden werden, daß die vorgetragene Lehre eine mögliche Schlußfolgerung aus der Position des Aquinaten ist (40). Der Verfasser versucht vielmehr als christlicher Philosoph dem Menschen von heute einen Zugang zu einer Lehre zu vermitteln, die seit dem Aufkommen des liberalen Fortschrittsglaubens immer mehr problematisch geworden ist. Er ist bemüht, sich immer von neuen Seiten an das Wesensverständnis der Erbsünde heranzutasten. Manche Formulierung klingt dabei zunächst mißverständlich. Sie wird aber in der Regel durch eine spätere Aussage ausgeglichen. Die übliche theologische Fachsprache ist fast völlig vermieden. Der damit verbundene Verzicht auf eine präzise Unterscheidung zwischen Erbsünde und Folgen der Erbsünde, zwischen den dona praeternaturalia und supernaturalia usw. läßt vom Standpunkt der traditionellen Theologie aus manche Frage offen. Dieser Mangel wird dadurch aufgehoben, daß aus dem Bereiche der Philosophie Gesichtspunkte in den Vordergrund treten, die bisher wenig gewürdigt wurden.

Möge der Wunsch in Erfüllung gehen, den Urs von Balthasar im Vorwort ausgesprochen hat, daß diese unbekannte Schrift des großen, viel zu früh abberufenen Denkers mit ihrer überlegenen Einheitsschau sowohl die katholische wie die protestantische Theologie anrege zu einem tieferen eigenen wie gegenseitigen Verständnis.

Freising/Bayern *Josef Finkenzeller*

FRANK-DUQUESNE ALBERT, *Wenn deine Zeit zu Ende ist.* Mit einer Einführung von Gustav Sieverth. (255.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1964. Leinen DM 14.50.

Der 1896 in Brüssel geborene Verfasser, Sohn eines Rabbiners, verlor mit 15 Jahren seinen Vater, wurde Matrose, Bergmann, Soldat und war in Paris schließlich obdachlos. Als Hinduist, Priester der altkatholischen Kirche, als orthodoxer und schließlich als katholischer Christ ist er auf der Suche nach Gott. Auf diesen Umwegen wurde er mit der orientalischen Weisheitslehre, der rabbinischen Literatur, den griechischen Vätern und schließlich mit dem lateinischen Thomismus bekannt. In seiner Vitalität und Ruhelosigkeit fragt er, was den Menschen nach seinem Tode erwartet. Im Konzentrationslager von Breendock, angesichts des Todes, wurden diese Blätter geschrieben, nicht „beim Licht der Studierlampe".

Das Werk beschäftigt sich mit den Möglichkeiten der Entfaltung der Seele nach dem Tode. Was wissen wir aus der Heiligen Schrift und den Vätern über die Zeit von unserem Tode bis zum Jüngsten Gericht? Was geht in dieser Zeit mit der Seele vor sich, die sich als „forma corporis", jedoch des Körpers beraubt, in einem Mangelzustand befindet?

Was ist dieser Zwischenzustand? Eine „unendliche, den unzähligen Zuständen der einzelnen Seelen angeglichene Stufenfolge der Belohnung und Läuterung" (85). Die Seele besitzt bereits „gewisse Grade der visio beatifica . . ., soweit dies einer ihres Leibes noch entbehrenden Seele möglich ist, deren eigentliche Vollendung noch aussteht" (98). Ausführlichere Darlegungen finden wir noch über Parusie, die Herrlichkeit der Geretteten und den Zustand der Verdammten, wobei andere Anschauungen (rabbinische, neuplatonische u. a.) mit der christlichen Lehre verglichen werden. Der manchmal allzu persönliche Akzent führt mitunter zu gedanklichen Unschärfen. Doch wird man dieses Buch nicht ohne Gewinn lesen.

Schwaz/Tirol *Edmund Stranzinger*

PASTORALTHEOLOGIE

GALLI MARIO/PLATE MANFRED (Herausgeber), *Kraft und Ohnmacht.* Kirche und Glauben in der Erfahrung unserer Zeit. (301.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1963. Leinen DM 14.80.

Die beiden Herausgeber, Redaktionsmitglieder des deutschen katholischen Wochenblattes „Der christliche Sonntag", widmen diesen Band dem Herausgeber und Hauptschriftleiter Karl Färber zum 75. Geburtstag. Der Band enthält Aufsätze namhafter deutscher Theologen und Schriftsteller, Priester und Laien, die im Lauf der Jahre im „christlichen Sonntag" erschienen sind, und gibt damit auch einen Einblick in Wollen und Tiefgang dieses anspruchsvollen geistlichen überdiözesanen Sonntagsblattes, das dadurch allein schon eine Besonderheit darstellt. Die Auswahl wurde nach dem Thema „Kirche und Glaube" getroffen, das zunächst mehr von der Kirche her: „Die Erfahrungen von der Kirche", dann von der Welt her: „Zeit, Welt, Ohnmacht, Gnade" angegangen wird; ein dritter Kreis „Die kleine Herde" läßt den mehr „geistig-kritischen" Überlegungen „geistlich-spirituelle", heilsgeschichtliche Erwägungen folgen, die „vom Religiösen her in die Mitte dieser geschichtlichen Erfahrungswelt führen" (14). Hier vor allem leuchtet das christliche Paradox auf; der Sieg im Kreuz, die Kraft in der Ohnmacht.

In jedem der drei Teile finden sich wahre Kostbarkeiten, und man muß den Herausgebern danken, daß sie sie einem flüchtigen Wochenblatt entrissen und gesammelt haben. Sie sind ein Geschenk, nicht nur für den jubilierenden Herausgeber, sondern für jeden Leser.

ALBRECHT BARBARA, *Stand und Stände.* Eine theologische Untersuchung. (192.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1963. Kart. DM 18.50, Leinen DM 21.–.

Mit Neugierde greift man nach dem Buch, auf das man schon lange gewartet hat, und ist nicht enttäuscht. Ein erster Teil behandelt Vorfragen: Die Bedeutungsfülle des Wortes „Stand" sowie die soziologischen und philosophischen Aussagen über „Stand". Der zweite Teil bringt die theologische Schau. Hier wird zuerst „das Phänomen" alles dessen beschrieben, was in der Kirche Stand heißt und ist. Zunächst ist von „Grundständen" (Urstand, Sünderstand, Gnadenstand, Pilgerstand, Endstand) die Rede, das heißt von „Ständen, die für alle Menschen vorgesehen waren" oder sind oder in die sie aufgenommen werden können oder aufgenommen werden, die „also nicht der Selbstbestimmung des Menschen unterliegen", wie Ehe- oder Rätestand, wobei freilich die personalen, sozialen und auch ekklesiologischen Elemente keineswegs fehlen; Stand bedeutet hier mehr Zustand, Verfassung, Befindlichkeit. Dann ist die Rede von „ekklesiologisch-personalen Ständen" (Taufstand, Firmstand, Weihestand, Ehestand, Rätestand), die alle gnadenhaft das Wesen der Kirche verdeutlichen, von Sakrament oder Berufung, oder von beiden her; und von „ekklesiologisch-sozialen Ständen" (Klerikerstand, Laienstand, Ordensstand), die auf den personalen Ständen aufbauen und gleichsam deren Außenseite bilden, also vorrangig die sichtbare Struktur der Kirche bestimmen, wenngleich auch die personalen Stände schon in sich wesentlich eine soziale Seite haben und die je-

weils zusammengehörigen personalen und sozialen Stände auch nicht völlig identisch sind (37 f.). Ein Kapitel über die Verschränktheit der Stände schließt die Phänomenologie ab. Dann werden die Grundlagen dieser Stände untersucht, und zwar hinsichtlich der inneren Verbindung von „Person und Stand" und „Gnade und Stand". Hier werden wertvolle Ansätze für eine christliche Stände-Ethik und Stände-Askese sichtbar. Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden „Skizzierung des Gesamtbefundes".

Natürlich stellen sich auch Fragen ein, und in deren Beantwortung wird man mitunter auch zu anderen Auffassungen kommen können. So kann man fragen, ob die Unterscheidung „Stand des einzelnen" (etwa Taufstand) und „Stand einer Vielheit" (wie Ordensstand) sehr glücklich ist (9), da doch die Taufe und die übrigen standbegründenden, vor allem die charaktereinprägenden Sakramente einen sehr wesentlich, wohl sogar primär ekklesiologischen Charakter haben, wie die Verfasserin in anderen Zusammenhängen auch hervorhebt. Daran hängt irgendwie auch die Einteilung in personale und soziale Stände, deren tiefe Zusammenhänge die Verfasserin selbst betont (37 f.). Auch die einzelnen Grundstände greifen vielfach ineinander, so daß man andere Einteilungen bevorzugen könnte. Die Verfasserin merkt selbst an (51), daß Pilgerstand und Urstand einander nicht gegenüberstehen; man hätte darum auch Pilgerstand und Endstand als Grundeinteilung nehmen und jeweils die verschiedenen Möglichkeiten aufzeigen können. Wenn man den Taufstand vor allem „als Stand des allgemeinen Priestertums" aufzeigt (62/64), müßte man das so tun, daß auch das prophetische und das königliche Element eingeschlossen sind, die man durchaus nicht nur dem „Sakrament der Geistmitteilung" zuteilen kann (vgl. 64/68), wenn dies auch manche Thomastexte nahelegen könnten. Tauf- und Firmstand nur als „Zustand und Verfaßtheit des einzelnen" zu bezeichnen (75; vgl. auch 152, 157, 160, 162), ist wohl mißverständlich; beide Stände berechtigen und verpflichten zu verschiedenen Funktionen in der Kirche und haben darum auch gewisse „Berufs-" Elemente in sich (vgl. 166), wenn auch nicht in der Dichte wie der Weihestand, wobei freilich wieder zu bedenken ist, daß nicht alles im heutigen „Berufsstand"–Weihestand diesem essentiell ist. Daß der „Ehestand zu einer unentbehrlichen Ausprägung des Laienstandes wird" (80) scheint mir in mehrfacher Hinsicht überspitzt; auch wenn er „Kirche in der Welt repräsentiert", ist er kein Spezifikum des Laien; Priesterehen gibt es nämlich nicht nur „in der orthodoxen Christenheit" (80); außerdem beschäftigt man sich heute auch in der Westkirche ernstlich mit dem Problem eines nicht an den Zölibat gebundenen Diakonates. Selbst das In-der-Welt-Stehen ist dem Laien nicht „standesspezifisch", sondern nur akzidentell, faktisch eigen (104 f., 171). Auch sonst finden sich mitunter unscharfe Ausdrucksweisen: so, wenn Laien und Gläubige verwechselt werden und vom „sensus fidelium" im Zusammenhang mit den Laien die Rede ist (101); wenn Laie einfach mit Weltlaie identifiziert wird (106) – der Verzicht auf einen „Weltstand als Gegenpol zum Rätestand" empfiehlt sich darum doch nicht (106, Anmerkung 34). Auch der tragenden Funktion des Christenstandes als des „ekklesiologischen Grundstandes" hätte mehr Rechnung getragen werden können (vgl. 113, Anmerkung 1); dann würde man auch nicht einfach sagen, daß der „Laienstand *die* Getauften, Gefirmten und Verehelichten" umschließt (166). Auf Seite 166, Anmerkung 7, wird auf die Seelsorgehelferin verwiesen; noch instruktiver wäre ein Hinweis auf das mandatierte Laienapostolat etwa der Katholischen Aktion als eines spezifischen Laienapostolates gewesen.

Diese Bemerkungen ändern nichts daran, daß es sich um eine sehr erfreuliche Arbeit handelt, die überdies beweist, daß Laien, in unserem Fall eine Frau, auch heute noch ernstlich zur theologischen Forschung beitragen können.

Wien *Ferdinand Klostermann*

PAPST PAUL VI., *Probleme unserer Zeit.* Vier ausgewählte Stellungnahmen. (160.) Verlag Herold, Wien 1964. Pappband S 48.–.

Die Bemühungen des Verlages Herold, wichtige Ansprachen unseres Heiligen Vaters aus früheren Jahren nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, sind sehr zu begrüßen.

Mit dem *Priestertum* beschäftigen sich die ersten 12 Seiten des Buches. Es wird das stark irdische Zweckdenken dieser Welt herausgehoben und der Priester als Mann einer ganz anderen Welt gegenübergestellt – so macht es ja die moderne Literatur. Dabei wird dargelegt (Vorwort zum Buch „Notre Sacerdoce" von Pierre Veuillot), daß unsere Zeit im Priestertum drei Punkte besonders sieht: erstens wird der Priester als Mann Gottes betrachtet, der Brücke zu Gott sein soll; zweitens soll der Priester ein außerordentlicher Mensch sein, der besonders durch sein heiliges Leben außerordentlich wird; drittens ist das Priestertum ein sozialer Dienst und der Priester für die anderen da (Apostel, Missionar, Vater, Hirte, Meister, Bruder, Diener und Opfer). Die kurze Darlegung ist sehr anregend. Auf 44 Seiten folgt die Ansprache beim 2. Weltkongreß für Laienapostolat in Rom (9. 10. 1957) zum Thema „*Laienapostolat*". Sie spricht von der Sendung des Laien und vom Ursprung dieser Sendung, von der Mission der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums. Gegen Schluß finden wir den schönen Satz: „Daher muß es der erste Programmpunkt des Apostolates, und besonders des Laienapostolates, sein, der Welt ein bewundernswertes, anziehendes, sympathisches Christentum vor Augen zu stellen."

In 40 Seiten wird dann eine Ansprache an die Werktätigen in Turin (27. 3. 1960) zum Thema: „*Religion und Arbeit*" wiedergegeben. Ausgehend von den verschiedenen Auffassungen unserer Zeit wird der Rat gegeben, daß eigentlich eine Philosophie und Theologie der Arbeit entscheidend seien.

Die letzten 51 Seiten bringen den Fastenhirtenbrief (Mailand 1963) zum Thema: *„Der Christ und die Wohlstandsgesellschaft"*, der sich an die Enzyklika „Mater et Magistra" von Papst Johannes XXIII. würdig anschließt. In seiner punkteweisen Darlegung behandelt er die Einstellung der Menschen heute. Die gesamte Darstellung geht vom frohen Festgedanken der kommenden Ostern aus und bekommt damit eine sehr positive, zukunftsweisende Linie.

Es wäre wünschenswert, daß solche kurze Sammlungen entscheidender Rundschreiben und Ansprachen ihre Veröffentlichung in dieser Weise fänden. Unsere katholischen Organisationen bekämen wertvolle Unterlagen für ihre Tagungen und könnten an Hand solcher Bücher sachliche Bildungsarbeit leisten. Auch Einkehrtagsleiter würden hier eine sehr wertvolle Gliederung vorfinden und dadurch aus oft eingefahrenen Bahnen herausfinden. – Das Büchlein setzt aufgeschlossene Leser voraus.

PFLIEGLER MICHAEL, *Theologie auf Anruf.* Abhandlungen und Vorträge. (320.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Leinen S 94.–.

Der Einleitungssatz des Vorwortes weist uns die Richtung der folgenden 23 mit verschiedenen Themen befaßten Artikel: „Welcher Priester oder hilfsbereiter Christ hat es nicht schon erlebt, daß ein Suchender, Zweifelnder, Sündiger oder auch ein selig Frommer ihm Fragen des Glaubens oder der Moraltheologie stellte, und der Priester oder Laie, im Augenblick mit Arbeit überhäuft, überließ dem Fragenden ein Werk der Theologie mit einer Anweisung, wo er die Antwort finden könne. Einige Zeit danach kommt der Mann wieder und bekennt, er stünde staunend vor dem Reichtum und der klaren Bewältigung der Probleme, aber die Antwort auf seine Angst und Zweifel hätte er nicht gefunden." „Jedenfalls sind all die folgenden Kapitel von einer Aufforderung, einer zugetragenen Not, einer Gewissensangst oder auch von einer Einladung, über dieses oder jenes Thema einen Vortrag zu halten, ausgegangen und versuchen, eine solide, christliche Antwort zu geben. Manches ist Niederschlag einer Aussprache, in der dem Schreiber selber vieles aufging." (7)

Der 1. Teil: Theologie im Anruf der Stunde, wirft einige Fragen auf, zu denen der Theologe Antwort geben soll; der 2. Teil: Glaube und Glaubende, behandelt drei Menschen in ihrer Glaubensauseinandersetzung und legt 3 Probleme des Glaubens dar; der 3. Teil: Seelsorge heute, greift aus der Fülle der Fragen einige Themen auf. Es ist schwer, zu einem solchen Buch eine Stellungnahme abzugeben, da die einzelnen Artikel behandelt werden müßten. Nicht jeder Abschnitt ist gleich schwer und tief geschrieben. Das Buch ist somit ein Mosaik von Artikeln, die philosophische, psychologische, ethische, dogmatische, moraltheologische, liturgische und pastoraltheologische Fragen aufzugreifen, kurz beleuchten und damit eben nur eine Einführung geben. Eine systematische Unterweisung ist nicht zu erwarten.

RUSCHE HELGA, *Sie erkannten ihn auf dem Wege.* Stationen biblischer Besinnung. (120.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Kart. DM 5.80.

Wallfahrer gab es zu allen Zeiten, und auch heute sucht der Mensch neue Formen wallfahrend, seine Anliegen Gott vorzutragen. Hier werden Unterlagen geboten, vor allem für Christus-Wallfahrten. Der Christ soll begreifen, daß sein Leben eine Pilgerschaft und die Kirche Christi das wandernde Volk Gottes ist. Das Büchlein ist in doppelter Hinsicht wertvoll: einmal bringt es sechs Vorschläge zur Gestaltung von Wallfahrten, die für längere oder kürzere Formen zugerichtet werden können und für Jugendwallfahrten, Wanderungen und Fahrten wertvolle Hilfe und Anregungen bieten. Aus dem studentischen Leben entstanden, erscheint diese Form für diese Gruppen besonders geeignet, kann jedoch für alle wallfahrenden Gemeinschaften fruchtbar gemacht werden. Zweitens bietet es aufgeschlossenen Christen eine günstige Grundlage für persönliche Betrachtungen. Zu jeder der 32 Stationen werden Schriftlesung, betrachtende Gedanken und abschließende Gebete dargelegt.

Gewiß ist diese Form nur *ein Weg*, um unsere Wallfahrten zu beleben. Die kurzen Anweisungen, die äußere Form und das neue Gesicht der Wallfahrt muß wohl jeder Seelsorger gemeinsam mit aktiven Laien weiterdenken. Das Buch sollte aber neben A. M. Besnards „Die christliche Wallfahrt" als Behelf für die praktische Seelsorge Eingang finden.

Linz/Donau *Alois Wagner*

GÖSSMANN ELISABETH, *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit.* (Theologische Fragen heute, Bd. 2.) (125.) Max-Hueber-Verlag, München 1964. Kart. DM 4.80.

Die rein patriarchalisch-hierarchische Familienauffassung – bisher zugleich die genuin christliche – ist zugleich mit vielen anderen Formen des mitmenschlichen Zusammenlebens den Veränderungen und Umbrüchen der letzten Jahrzehnte zum Opfer gefallen. Worte wie Partnerschaft und Gleichberechtigung der Gatten kennzeichnen eine Entwicklung, die im christlichen Raum aber zumeist unter negativen Vorzeichen gesehen wird. Daß aber diese Situation neue menschliche und religiöse Erfahrungen ermöglicht, daß hier die Chance christlicher Lebensbewältigung aus einem neuen biblischen Verständnis besteht, zeigt Gössmann in diesem Buch.

Man kann heute nicht mehr von der Familie sprechen, ohne die überfamiliäre menschliche Gesellschaft zu berücksichtigen, man kann aber auch nicht von Gesellschaft sprechen, ohne die Familie als ihren „Innenbereich" mitzusehen.

Stellte sich früher das gemeinsame Sein der Familie allein schon durch äußere Momente – Besitz, Haus – dar, so wird das familiäre Sein heute – äußerlich durch größere Mobilität, Wohnungswechsel, Verlaß auf Monatseinkommen – durch das persönliche Zusammengehörigkeitsgefühl vorwiegend bestimmt. Die Familie als

schöpferische Einheit, in der Mann und Frau im gegenseitigen Austausch die Fülle des Menschseins gemeinsam leben, soll nach außen offen sein: in der Bereitschaft, freundschaftliche, berufliche, nachbarschaftliche Kontakte zu pflegen, im Wissen um die Aufgaben auch der verheirateten Frau in der Gesellschaft, sei es als Berufstätige oder zumindest als innerlich Anteilnehmende und Mitverantwortliche an der Gestaltung der Gesellschaft.

Gössmann geht es nicht um die „Abschaffung" der alten christlichen Vorstellungen von Ehe und Familie, sondern um eine Deutung neuer Verhältnisse aus christlicher Sicht und den Hinweis auf die Möglichkeit christlichen Lebensvollzugs in der neuen dynamischen Gesellschaft, in der das alte Familienideal weithin nicht mehr lebbar ist.

Linz/Donau *Erika Meditz*

GASTGEBER KARL, *Gotteswort durch Menschenwort.* J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmatik seit dem 18. Jahrhundert. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. VII.) (317.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 118.–, DM/sfr 19.–.

Mit der Liturgieerneuerung ist auch eine Reform der Wortverkündigung notwendig geworden. In der Schriftpredigt soll das Gotteswort selbst mehr zur Geltung kommen, was Bischof Sailer von Regensburg schon um die Wende des 18. Jahrhunderts gefordert hat. Er kann daher heute im Streit der Meinungen theoretisch und praktisch manch guten Wink geben.

Die wertvolle Habilitationsschrift des Grazer Pastoraltheologen, der Sailer aus den Quellen und der reichen Literatur gründlich studiert hat, läßt uns den tieffrommen Bischof und seine entscheidenden Reformbestrebungen auf seelsorglichem, besonders auf homiletischem Gebiet erkennen. Die Grundfrage, inwieweit Sailer in seiner Pastoraltheologie und in seinen Predigten von der Materialkerygmatik bestimmt ist, wird auf historisch-genetischem Weg beantwortet.

Der Autor folgt dabei der gleichen Methode, wie sie die bekannten Sailer-Forscher Geiselmann, Fischer und Müller erprobt haben.

Nach einem Überblick über die christliche Verkündigung im Zeitalter des Barock und der Aufklärung bringt G. eine sehr interessante Analyse des theologischen Entwicklungsganges, in dem sich Sailer zu den echten Werten des Christentums und vor allem der Heiligen Schrift durchringen mußte, um sich dann mit aller Kraft für sie in der Seelsorge und vor allem in der Predigt einzusetzen. Im umfangreichen 3. Hauptteil schildert der Verfasser die ungeheure Geistesarbeit des Professors und Bischofs für die große Reform der Pastoraltheologie und Homiletik. Theoretisch und praktisch schulte Sailer seine Schüler in der Kenntnis der Heiligen Schriften und der Kirchenväter und führte sie so zu den gesunden Quellen und grundlegenden Themen der Offenbarung.

Aber auch über die Form der Predigt, Einfachheit und Anschaulichkeit, Betonung des Gemütes und praktische Anwendbarkeit für das Leben gibt Sailer klare Anweisungen. So ist dieser Teil wirklich eine kurzgefaßte Homiletik Sailers, der im 4. Hauptstück Musterbeispiele aus der großen Zahl der Sailerschen Predigten und Homilien folgen. Abschließend zeigt Gastgeber das Nachwirken der von Sailer ausgegangenen Reform auf und verweist auf die noch heute wertvollen Gedanken, Ideen und Anregungen, die von der modernen Erneuerungsbewegung wieder aufgegriffen und weitergeführt werden sollen.

Gastgebers Werk ist streng wissenschaftlich gearbeitet, geht auf die letzten Quellen zurück und verarbeitet die gewaltige Literatur sehr selbständig. Ein übersichtliches Inhaltsverzeichnis, Personen- und Sachregister erleichtern das Nachschlagen. Die vielen Zitate aus Sailers Werken und der großen Literatur über ihn machen die Lektüre und das Studium leicht und sehr angenehm, bereichern unser Wissen über die drangvolle Zeit des großen Bischofs und helfen uns, die gegenwärtigen Zeitströmungen zu verstehen und zu meistern, aber auch die neu aufgebrochenen Reformbestrebungen in Wort und Tat zu unterstützen.

Graz *Johannes List*

RUDIN JOSEF (Herausgeber), *Neurose und Religion.* Krankheitsbilder und ihre Problematik. (166 S. und 33 Illustrationen.) Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1964. Leinen.

Vorliegende Arbeit bringt vier Hauptreferate des Symposiums katholischer Psychotherapeuten in Zürich im Mai 1964.

Gion Condrau behandelt in seinem Artikel „Wesen und Bedeutung der Psychotherapie" eingehend die Geschichte, Methode und Wirksamkeit der Psychotherapie. Zuständig sind beide, Arzt und Seelsorger. Jeder muß eine Gesamtschau über den Menschen haben. „Ein vertieftes Wissen um das Wesen der Menschlichkeit unseres Krankseins führt die Ärzte zur Erkenntnis, daß alle therapeutischen Bemühungen fruchtlos bleiben, wenn das menschliche Seelenheil nicht miteinbezogen ist" (56). Die Psychotherapie umfaßt den Menschen in seiner Ganzheit, sie hilft den unterdrückten Schichten zum Durchbruch. Eine Scheidung in Körper und Seele gibt es nicht. Die liebende Grundhaltung schließt auch Weltanschauung ein, „eine Metaphysik, ohne die der Arzt gar nicht würde helfen wollen" (57). Das Referat ist von tiefer Einsicht, grundlegender Sachlichkeit und hohem Ethos getragen.

Josef Rudin charakterisiert im ersten Teil seines Referates: „Psychotherapie und religiöser Glaube" die Funktionen des Glaubens als Urfunktion, als integrierendes Element des Menschen, als Grundlage seiner Kontaktfähigkeit, als Kraft der Seele, die den ganzen Menschen prägt. Er zeigt die konstitutiven Merkmale des dogmatischen Glaubens kurz auf. Im zweiten Teil, den

Beziehungen zwischen Psychotherapie und religiösem Glauben, behandelt er leider nur den Einfluß der Psychotherapie auf den Glauben, nicht aber den Einfluß des Glaubens auf die Neurose und Psychotherapie. So findet etwa die Ansicht Freuds: „Der religiöse Glaube ist Kollektivneurose" bei der sonstigen Klarheit des Referates keinerlei Beachtung.

Armin Belli zeigt in seiner Abhandlung „Psychotherapie und Moral" sechs Grundzüge neurotisierten Verhaltens in Gegenüberstellung zur reifen christlichen Haltung. Der Neurotiker ist in wesentlichen Punkten unchristlich, in Haltungen befangen, die weder menschlich reif noch christlich sind. Die Psychotherapie kann unter Umständen für eine christliche Haltung frei machen. Christliches Leben kann sich nur dann entfalten, wenn es auf gesundem Boden aufwachsen kann.

Jolande Jacobi bringt uns in seinem Artikel: „Das Religiöse in der Malerei der seelisch Leidenden" den diagnostischen und therapeutischen Wert der Bilder, der Malerei und des Zeichnens in der Psychotherapie zum Bewußtsein. Mit dem malenden Festhalten innerer Vorstellungen in Bildern ist in der Psychotherapie der Neurose eine fruchtbare Methode eingeführt worden. Nach C. G. Jung enthält jede Neurose ein religiöses Problem; sie ist vielfach Ausdruck einer Störung der religiösen Funktionen der Seele. Bilder zeigen, worin die Seele krank ist. So spielt das Religiöse in den Bildern der Neurotiker eine Rolle, das Gottesbild, das Kreuz, die Mutter Gottes. Die Psychotherapie bedient sich des Malens und Zeichnens, um nicht bloß neurotische Symptome und ihre Inhalte zu erkennen, sondern sie auch zum Bewußtsein zu bringen und wenn möglich, damit auch zu beheben.

Die vier Abhandlungen des Buches geben einen übersichtlichen, geschlossenen Einblick in die Gesamtstruktur der Psychotherapie der Neurosen unter dem Gesichtspunkt des Religiösen, ohne auf Einzelbehandlungen, auf Einzelsymptome von Neurosen näher einzugehen.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

MISSIONSWISSENSCHAFT

OHM THOMAS, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* Eine Zeittafel. 2., erw. und verb. Aufl. (290.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1961. Leinen DM 27.50, kart. DM 25.–.

Die Idee der 1. Auflage (1955), für das Studium der Missiologie ein „Skelett" zu schaffen, um jenen einen Überblick zu geben, die ihn suchen, und jenen einen Zugang zu ausführlichen Hilfsmitteln zu öffnen, die sonst keinen haben, hat sich bewährt. Das beweist die 2. Auflage, die sich zum Vorteil verändert hat durch die Form des Taschenbuches, durch Ausmerzung von Fehlern und größere Aufteilung des Stoffes zur leichteren Orientierung. Besonders wertvoll ist das Buch als Wiederspiegelung der „Ideen und Ideale der Missionsträger" der jeweiligen Epoche.

Zu den Daten katholischer, evangelischer und orthodoxer Missionstätigkeit fügt Ohm auch die wichtigsten Angaben der politischen Geschichte. Für eine weitere Verbreitung des Buches scheint der Preis zu hoch. Eine französische Ausgabe liegt vor.

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

Es ist nicht möglich, auf alle ausgezeichneten Gedanken dieses Buches (aus dem Französischen übersetzt von Karl Schmitz Moormann) einzugehen. Besonders drängt die Frage um den Missionsbegriff nach vorne, die bis heute nicht gelöst wurde. Wann beginnt die Mission? Mit der Ankunft des ersten Missionars, mit der ersten Wortverkündigung (127)? Wann endet sie? Wann die Bekehrten eine feste, hierarchisch gegliederte eucharistische Gemeinschaft bilden (129)? Einheimischer Klerus und Episkopat ist noch nicht Ende der Mission. Ebenso nicht, wann die Kirche erst eine schwache Minderheit bildet, wann sie ihre Rechte noch nicht geltend machen kann, wann sie noch keine gewachsene Tradition hat (132).

Ob zur Lösung die alte Unterscheidung zwischen kirchenrechtlichem und theologischem Missionsbegriff brauchbar ist? Das Kirchenrecht macht die Sache ziemlich einfach, die Dogmatik nicht. Taufgemeinschaft und eucharistische Gemeinschaft mag theologisch das Ende der Mission bedeuten (143), aber die Frage nach der Qualität des Christentums kompliziert die Sache wieder. „In allen Perioden des kirchlichen Wachstums . . . können wir auf Menschen treffen, die Objekte der Mission im eigentlichen Sinne sind" (146). Zur Widerlegung des Einwandes, daß damit der kirchliche Missionsbegriff ausgehöhlt werde, unterscheidet der Verfasser: „In erster Linie" die eigentliche Mission als Glaubensverkündigung. Man muß aber von Mission sprechen" auch überall dort, wo der Glaubensakt erst geweckt werden muß" (trotz Taufe und Eucharistie), und auch überall dort, „wo in dem Auf und Ab des Glaubenslebens der Glaube verloren geht" (147). Solche Unterscheidungen sind nicht ungefährlich. Die Diskussion darüber nach dem 2. Weltkrieg hat es bewiesen.

Was über Anpassung gesagt wird, ist gut, aber manchmal zu sehr vereinfacht, wenn man etwa die erwähnten Schwierigkeiten hinsichtlich des Chinesischen (183) in das Gesamt der Bemühungen um diese Sprache von christlicher Seite her hineinstellt. Die Tatsache allerdings, daß „China heute westlich wird, ohne daß jedoch das Christentum Einfluß gewinnt, . . . vielleicht deswegen, weil seine Führer eine nichtchristliche Ideologie des Westens assimilieren konnten", verglichen

mit der Missionierung im 19. Jahrhundert, ist frappierend. Doch sollte man auch da vorsichtig sein, denn der chinesische Kommunismus ist ganz anders als der im Westen gewordene und in Rußland praktizierte; er setzt wesentlich alte chinesische Traditionen fort.
Insgesamt ein überaus wertvolles Buch, doch sind gewisse Probleme geblieben.

St. Gabriel/Mödling *Johannes Bettray*

MÜLLER KARL (Herausgeber), *Missionsstudien.* Bd 1. (VIII und 275.) Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen/Rheinland 1962. Brosch. DM 17.80.

Der Missionar trifft heute überall auf eine Vielfalt von Fragen und Problemen, die er ohne Mithilfe von Spezialisten und Männern der Wissenschaft nicht mehr bewältigen kann. Nur diese können die Einzelprobleme der Gegenwart im Rahmen des Ganzen, im Zusammenhang mit der Vergangenheit und im Blick auf die Zukunft geistig durchdringen, Erfahrungen anderer auswerten und dem überbeanspruchten Missionar Situationen analysieren und Lösungen vorbereiten helfen. Unmittelbare Aufgaben mögen noch so drängen, ihre organische Lösung und Bewältigung ist nur möglich durch den Blick auf die Zusammenhänge und in die kommende Entwicklung. Ein Immediatismus, der nur den Augenblick und die eigene Lage retten möchte, gibt die Zukunft aus der Hand. Die Gesellschaft vom Göttlichen Wort hat von ihrer Gründung an einen starken Impuls zur wissenschaftlichen Durchdringung der Missionsarbeit und zur Pflege ihrer Hilfswissenschaften empfangen – ein Zeichen der Großzügigkeit und des Weitblicks ihres Stifters, der fähige Mitglieder für Forschungen auf dem Gebiet der Völkerkunde, Linguistik und Missionswissenschaft freistellt. Die Frucht davon sind der Kreis um Wilhelm Schmidt und der „Anthropos" neben zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen. Daß derselbe Geist heute noch lebendig ist, beweisen die hier vorliegenden 14 Aufsätze, international in den Namen und Sprachen.

Grentrup, Die frühesten Einwirkungen des Christentums auf das Ostbaltikum; Piskaty, Die Entsendung von Missionaren S.V.D. nach Südost-Guinea; H. van Straelen, Tenrikyo, le plus dynamique des mouvements religieux du Japon contemporain; Hermann Köster, China und Humanismus; Luzbetak, An Applied Anthropology for Catholic Missions; Mantovani, Il metodo missionario di Ch. Keysser missionario luterano di Neuendettelsau sul territorio della Nuova Guinea. Weitere Artikel (P. Pung) befassen sich mit der Rassenfrage in den USA und mit der Haltung der Katholiken dazu, mit der Soziallehre der Kirche in einer neuen Welt (Fr. Verstraelen), mit der Auseinandersetzung des Christentums mit den heidnischen Religionen (A. Freitag), mit einer Form katholischer Aktion marianischer Spiritualität auf den Philippinen (P. Cordova), mit Mission und priesterlicher Frömmigkeit (J. Bettray), mit Apologetik bzw. Apologie der Mission (K. Müller). Eine wohl lückenlose Zusammenfassung aller Wünsche und Bestimmungen über angepaßte liturgische Formen bis zum II. Vatikanischen Konzil bietet P. Funk. Eines der schwierigsten Probleme der Missionsmethodologie greift P. Wald auf: Christian Terminology in Hindi.

Wir gratulieren dem Herausgeber zu diesem ersten Band und freuen uns auf die folgenden. Sie sollten von Missionaren, Priestern und Seminaristen studiert werden, damit sie zu einem tieferen, der heutigen Welt entsprechenden Verständnis der Mission und ihrer Probleme gelangen. Wir glauben zudem, daß diese Probleme von einzelnen Missionsgesellschaften nicht mehr gelöst, sondern nur noch aufgezeigt werden können. Eine Lösung läßt sich heute nur durch die Zusammenarbeit der ganzen Hierarchie und der besten Kräfte erreichen. Auch von hier aus ist das Konzil eine Hoffnung für die Weltmission. Es wird den Bischöfen zeigen, daß alle dieselben Sorgen haben und nur weise Zusammenarbeit eine Lösung ermöglichen wird. Das aber ist wiederum ganz im Sinne der Anliegen dieser „Missionsstudien".

München *Fridolin Rauscher*

REUTER AMAND, *Native Marriages in South Africa according to law and custom.* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 27.) (XX und 376.) Aschendorffsche Buchhandlung, Münster/Westfalen 1963. Kart. DM 52.–, Geb. DM 55.–.

Diese Abhandlung – mit einem Vorwort des Erzbischofs von Durban, Denis E. Hurley O.M.I., – ist den Missionaren von Südafrika gewidmet, denen sie bei Lösung einer bestimmten Schwierigkeit helfen will.
Im 1. Teil stellt der Verfasser den südafrikanischen Hintergrund dar. Er geht von der Kontroverse aus, die vor allem vom Dominikanermissionar H. Ten Velde und vom südafrikanischen Rechtsanwalt Mr. Vieyra ausgetragen worden war. Ten Velde hatte die Verbindungen der Eingeborenen nach ihrer Stammessitte für richtige Ehen sowohl im Sinne des Naturrechtes als auch im Sinne des südafrikanischen Landesrechtes erklärt, während Vieyra all dies abgestritten hatte. R. zeigt im 1. Teil die ganze Doppel- bzw. Triplestellung der südafrikanischen Eingeborenen bei ihren ehelichen Verbindungen: sie haben sich dabei ihrer Stammessitte zu stellen, dem südafrikanischen Landesrecht und dem von der Kirche gehüteten Naturrecht. Der 2. Teil ist der Darstellung der Eingeborenenehen nach ihrem Stammesrecht gewidmet. Der Verfasser beschreibt ganz allgemein die herrschenden Eheriten und sucht dann die wesentlichen Erfordernisse zu einer gültigen Ehe vom Standpunkt des Stammesrechts aus herauszuheben. Der 3. Teil bringt dann die vergleichende Bewertung dieser nach Stammesrecht geschlossenen Ehen, sowohl vom Standpunkt des Landesrechtes aus, als auch vom Standpunkt des Kirchenrechtes. Der

Verfasser kommt dabei zum Ergebnis, daß vor dem Landesrecht die fraglichen Verbindungen nur als „Eingeborenen-Ehen", aber nicht als „gesetzliche Ehen" anerkannt seien. Recht positiv ist das Ergebnis im Lichte des Kirchenrechts, das heißt, des von der Kirche gehüteten Naturrechtes. Hindernisse für die Anerkennung der Gültigkeit der betreffenden Verbindungen könnten die potentielle Polygamie sein, unter der solche Verbindungen stehen, sowie die Zuständigkeit des Staates für die Ehen von Ungetauften, der hier solche Verbindungen offensichtlich irgendwie abwertet. Trotz beider Schwierigkeiten stellt R. fest, daß die Verbindungen der südafrikanischen Eingeborenen nach Stammessitte grundsätzlich als wirkliche und gültige Ehen im Sinne des Kirchenrechtes verstanden werden können.

Das Werk wird in seinem 2. Teil vor allem die Ethnologen interessieren. Vornehmlich in seinem 3. Teil spricht es die Missionare von Südafrika an, um ihnen eine Lösung in der Beurteilung der Eingeborenen-Ehen zu bieten. Darüber hinaus kann es paradigmatisch und richtunggebend sein für analoge Fälle in der übrigen Welt. R. hat seine Lösung sauber und meisterlich gegen beide Schwierigkeiten (potentielle Polygamie und Staatsgesetze) herausgearbeitet. Man darf die methodisch so einwandfrei herausgearbeitete Lösung als *gültig* ansehen, wenigstens im Lichte der allgemein geltenden kirchlichen Rechtsauffassung. Trotzdem möchte ich meinen, daß Wissenschaft und kirchliche Autorität noch einmal diese Rechtsauffassung revidieren bzw. präzisieren müßten. Liegt beispielsweise den drei Dokumenten des can. 1125 C. J. C. wirklich eine so eindeutige Doktrin zugrunde, wie man es allgemein annimmt? Ferner ist sicher richtig, daß mit einem Gesetzessystem, das Polygamie und Ehescheidung zuläßt, nicht wesentlich die Ungültigkeit der einzelnen Ehen verbunden ist, wegen einer gegen die Substanz der Ehe stehenden Bedingung. Aber müßte da, wo Volksleben und Volksrecht so weitgehend eins sind, der einzelne sich nicht doch schon positiv über solche Intentionen erheben, um von der Präsumption der Ungültigkeit seiner Ehe frei zu sein, und müßte im Hinblick auf eine spätere Ehe in favorem fidei mit einem anderen Partner eine solche Präsumption nicht direkt zur praesumptio juris erklärt werden? Und schließlich, bedürfte hinsichtlich der Ehen Ungetaufter nicht auch das ganz andere Extrem einer erneuten Nachprüfung, nämlich, ob die Verbindungen solcher Menschen, die praktisch noch vor Christus stehen, überhaupt so ganz absolut unter dem Gesetz der Einehe stehen?

(Cf. meinen Artikel „In favorem fidei", in: Ö. A. f. KR. 13 (1962), 193–213.)

Duenas/Spanien *Josef Funk*

LUKESCH ANTON, *Religionsbuch der Kayapó-Indianer.* Ein Beitrag zur Akkommodation und Akkulturation bei Naturvölkern. (230.) (St. Gabrieler Studien, Bd. XVIII.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1963. Halbleinen S 165.–, kart. S 150.–.

Vorliegende Arbeit ist vom Autor, der 5 Jahre als Missionar unter den Kayapó-Indianern im Stromgebiet des Xingu gelebt und gearbeitet hat, als Handbuch für jene Missionare gedacht, die nach ihm in der abgeschiedenen Wildnis sein Werk fortführen. Sorgfältig und liebevoll werden alle jene Texte zusammengetragen, die Lukesch und sein Bruder mühselig genug erarbeitet haben. Die interlineare Übersetzung gibt dabei einen guten Einblick in die Sprache, ist aber auch ein Beweis für Lukeschs Einfühlungsvermögen in die Mentalität der Indianer, denen das christliche Gedankengut nur über den Weg einer Umsetzung in ihre eigene Denkart begreiflich gemacht werden kann.

Lukesch hat nicht nur Gebete und eine kurze Fassung des Katechismus in der Kayapó-Sprache aufgenommen (dessen Vorbild in weiser Voraussicht brasilianisch war), er bringt eine vom psychologischen Standpunkt sehr sorgfältig getroffene Auswahl von Geschichten aus der Heiligen Schrift, die er auf eine den Indianern verständliche Weise nacherzählt. Doch geht er sogar noch weiter: in ein paar Worten erklärt er, auf welche Weise ihre Häuptlinge Reden halten und gibt anschließend seine Ansichten über die wirkungsvollste Art zu predigen wieder, nicht ohne sie mit ein paar Beispielen in der Kayapó-Sprache zu illustrieren. Abgesehen von seinem Wert als Missionshandbuch, wären die einleitenden Kapitel für jeden einigermaßen interessierten Europäer lesenswert: In wenigen und schlichten Worten geben sie ein sehr exaktes Bild von der „Welt des Indianers", eines Naturmenschen, der zwar weit davon entfernt ist, ein Engel zu sein, nichtsdestoweniger aber ein harmonisches und sinnvolles Leben führt. Die festigende Hand des Missionars kann hier vielleicht manches Wertvolle erhalten, was sonst über kurz oder lang der Kontakt mit den neobrasilianischen Gummisammlern zerstört hätte. Auch der Völkerkundler und der Linguist werden viel Brauchbares in diesem Werk finden. Gelungene Bilder, jeweils über eine ganze Seite, verstärken den erfreulichen Eindruck, den das Buch hervorruft. – Ich persönlich vermisse nur eine Kartenskizze des Stammesgebietes und der Lage der Missionsstationen, und hätte eine Bitte an den Autor im Namen der Wissenschaft und vielleicht auch in dem seines Nachfolgers bei den Kayapó: ein Vokabular, eventuell nicht nur Deutsch-, sondern auch Portugiesisch-Kayapó. Unsere Kenntnisse über die Indianersprachen sind so gering, daß man das linguistische Material dieses Buches nicht ungenutzt lassen kann; um so weniger, als es sich hier um große Stammesgruppen handelt und die Sprache nicht schwierig ist.

Wien *Etta Becker-Donner*

GLAZIK JOSEF (Herausgeber), *Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII.* (86.)

GLAZIK JOSEF (Herausgeber), *Litterae Encyclicae de Missionibus a Leone XIII usque ad Joannem XXIII.* (98.) Vier-Türme-Verlag, Abtei Münsterschwarzach 1961. Kart. je DM 6.–.

Die Missionsarbeit der Kirche als Erfüllung ihrer Sendung an alle Völker war den Päpsten der letzten Jahrzehnte immer wieder Thema ausführlicher Rundschreiben. Die Missionsenzykliken wollen nicht nur Interesse wecken und zur Tat aufrufen, sie ziehen auch rückblickend Bilanz und weisen Wege für die Zukunft. Wer die Missionsgeschichte der letzten Jahrzehnte kennt, weiß, wie sehr die praktische Missionsarbeit durch diese Enzykliken geleitet und zu manchem Erfolg geführt wurde. Eine übersichtliche Zusammenstellung der sechs großen Missionsenzykliken der Päpste Leo XIII., Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. war seit Jahren ein dringendes Desiderat. Die Sammlung „Roma locuta", durch Johannes Thauren in den Dreißigerjahren herausgegeben, war längst vergriffen und überdies ergänzungsbedürftig.

So ist es ein echtes Verdienst des missionswissenschaftlichen Seminars der Universität Würzburg und seines damaligen Leiters, in zwei Bändchen die Texte der sechs großen Missionsenzykliken im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung zu bieten. Die deutsche Fassung folgt den Übersetzungen der Herder-Ausgaben und für die beiden letzten Rundschreiben den nichtamtlichen Übertragungen der „Herder-Korrespondenz" („Orbis Catholicus"), allerdings auch deren Druckfehlern (so fehlt auf S. 82, letzte Zeile, ein Satz). Wer die Texte für Predigt oder Vortrag auswerten will, vermißt ein Stichwortregister, das ein rasches Auffinden der Aussagen der verschiedenen Enzykliken zu denselben Themen ermöglichte. Doch gibt schon das ruhige, aufmerksame Durchlesen der Enzykliken ungemein viel Anregung und fördert die Ausrichtung unseres Denkens auf eine universale Katholizität hin, derer wir nie zuviel haben können.

St. Gabriel/Mödling *Kurt Piskaty*

SOZIALWISSENSCHAFT

GATZ ERWIN, *Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln.* Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Zeitalter der katholischen Bewegung. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 7. Bd.) (216.) Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1963. Kart. DM 19.80.

Einzelschilderungen ausgenommen, gab es bisher keine Gesamtdarstellung der Geschichte der Volksmission (VM) im Deutschland des 19. Jahrhunderts, obwohl die VM zusammen mit der Exerzitienbewegung, die jener den Weg bereitete, einen entscheidenden Anteil an der inneren Erneuerung des katholischen Deutschland in diesen Jahrzehnten hatte, und damit auch die Kraft zum Durchstehen des Kulturkampfes gab. Gatz schließt diese Lücke in der Geschichtsschreibung für das Gebiet der Erzdiözese Köln, die auch die aktenmäßige Basis für eine gründliche Forschung bot. Entstehen und Entfaltung der VM werden auf dem Hintergrund der Katholischen Bewegung gezeigt, die – von Bismarck zu den „Reichsfeinden" gerechnet – die entscheidende Freiheitsbewegung der Kirche gegen Staatskirchentum und polizeistaatlicher Beschränkung war.

Die Untersuchung beschreibt zuerst (15–70) die Anfänge der VM, die die barocke Bußpredigt ablöst, und ihren Niedergang durch die Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773. Ihre Renaissance begann in den deutschen Nachbarstaaten, wobei kräftige Impulse aus dem Elsaß, aus Frankreich und vor allem aus Belgien kamen, wo 1830 die Kirche durch die Trennung vom Staat eine für die damalige Zeit beispiellose Bewegungsfreiheit erhielt. Westfalen wurde schließlich zur Wiege der Exerzitienbewegung und damit auch der VM, dieser Schwester der Exerzitienbewegung. In der Erzdiözese Köln erlebte die rheinische VM (71–188) in der Ära Erzbischof Geissels einen ungeheuren Aufschwung und ihre erste alle Widerstände überwindende glanzvolle Periode. Höhepunkt war die Kölner Stadtmission vom 27. 10. bis 10. 11. 1850, in der zum ersten Male eine moderne (Groß-)Stadt von 90.000 Einwohnern – und nicht nur einzelne Pfarren – erfaßt wurde.

Geissel missionierte also zuerst Köln und andere *Städte* seines Erzbistums – entgegen der bisherigen Praxis. Von den Städten aus (wo Jesuiten wirkten) verteilte sich dann die VM schnell auf das Land (wo vor allem die Lazaristen tätig waren).

Etwa um das Jahr 1854 war die dynamische Pionierzeit (seit 1848) der VM vorbei, die Begeisterung flaute ab. Nun begann der Alltag, VM wurde wieder außerordentliche Seelsorge in einer bestimmten Gemeinde. Trotz der Ermüdungserscheinungen nahmen mehrere Orden ihre volksmissionarische Tätigkeit auf, entfaltete sich die Methodik weiter. In „offenen Exerzitien" wandte man sich an ganz bestimmte Stände (Vorformen der modernen „Missions spécialisées"!), Missionserneuerungen suchten die Früchte der VM zu bewahren und zu festigen; mit religiös-wissenschaftlichen Konferenzen versuchte man neue Wege, um geistig anspruchsvollere Personen und Bevölkerungsschichten erreichen zu können (wie etwa in Paris und Straßburg die Konferenzen Lacordaires in den Jahren ab 1840). Neue religiöse Übungen und bestimmte Andachten wurden gefördert (zum Beispiel Kreuzwegandachten), die Missionserfolge abgesichert durch Gründungen von Sodalitäten, Kongregationen, Bruderschaften und Vereine. Das Ergebnis: Die VM „haben das katholische Deutschland für die Feuerprobe des Kulturkampfes gestärkt" (211), waren „Anregung und Hilfe für das Glaubens- und Frömmigkeitsleben der Kirche" (188).

Der Kulturkampf (Jesuitengesetz vom 19. Juni 1872) vertrieb die Ordensleute und brachte damit die VM zum Erliegen. Die Milderungsgesetze (1880) führten zur Wiederaufnahme der VM (189 bis 211). Aber die große Begeisterung der früheren Jahre kehrte nicht wieder. Die missionarische Arbeit wurde auch schwieriger und härter, besonders in den traditionslosen Randgebieten der neu entstehenden Industriestädte. Aber VM blieb die fruchtbare Ergänzung der ordentlichen Seelsorge. Immer mehr betätigen sich gemeinsam mit der VM und mit gleichem Ziel die Vereine (wie schon am Linzer Katholikentag 1850 von Freiherrn v. Andlaw festgestellt wurde), wenn auch die VM „in manchen konservativen Kreisen mehr Sympathien (fand) als das katholische Vereinswesen" (209 f.), weil diese – mit Metternich – der autoritativen Belehrung durch die Mission den Vorzug gaben vor der Diskussion gleichberechtigter Partner in den Vereinen (Anm. 83, S. 210).

So formt Gatz aus gedruckten und ungedruckten Quellen (851 Anm.!) ein interessantes Mosaikbild dieser Jahrzehnte, lehrreich nicht nur für den Raum des Erzbistums Köln, sondern über die Grenzen dieses Gebietes hinaus, besonders aber für die Volksmissionare in unserer Zeit.

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

Diese pastoraltheologische Studie, die aus einer Doktordissertation an der Universität Freiburg, Schweiz, herausgewachsen ist, macht den dankenswerten Versuch, eine wissenschaftliche „Gesamtdarstellung volksmissionarischer Seelsorge" zu bieten. Der französische Soziologe J.-F. Motte O.F.M. hat vor nun schon zwei Jahrzehnten als erster begonnen, nach der zeitgerechten Volksmission (VM) auf die Suche zu gehen, die den Menschen nicht isoliert betrachtet, sondern ihn wesentlich mitbestimmt sieht von einer weithin entchristlichten oder zumindest indifferenten Umwelt.

Der Verfasser spricht im 1. Teil über das Wesen der VM und zeigt dabei die Entwicklung überzeitlich-allgemeingültiger Wesenselemente auf, die sich im Lauf der Zeit, beginnend im 11. Jahrhundert, mit der Wanderpredigerbewegung Frankreichs, herausgebildet haben. Demnach ist VM: Wanderpredigt; ihre Mittel: die „katechetisch-belehrende" und „kerygmatisch-bekehrende" Verkündigung und die Liturgie; ihr Gegenstand: das katholische Volk in Stadt und Land als Ganzes und die einzelnen Natur- und Berufsstände; ihr Ziel: die religiös-sittliche Erneuerung (43 und 44). Aus dieser Untersuchung über Wesen der VM und der theologischen Durchdringung ihrer Wesenselemente kommt Kriech zu einem Versuch einer Wesensumschreibung (66). Der 2. Teil „Die Volksmission der Gegenwart" gibt einen praktisch-theologischen Aufriß des Zieles und der Methodik der gegenwärtigen VM. Um das Ziel: „Bekehrung der Person in und zur lebendigen und heilssolidarischen Glaubens-, Kult- und Lebensgemeinschaft" zu erreichen, empfiehlt der Verfasser folgende nach Ort und Zeit schwerpunktmäßig zu variierende ideale Wertskala, die „bei aller überpfarrlichen Missionierung die Einzelpfarrei ihre Bedeutung bewahren" und „das Ständeprinzip der Seelsorge nicht über dem Familien- und Pfarreiprinzip stehen" läßt (79): Pfarrei – Person – Familie – Naturstände – Berufsstände.

Wünschen würde man sich aber doch eine Ergänzung in Richtung „Betriebs(apostolat)", denn der (Groß-)Betrieb stellt heute eine nicht zu übersehende entscheidende Formkraft dar, die gerade von einer VM nicht ausgeklammert werden darf.

Breiter Raum ist der Darlegung der Organisation, des Aufbaues und der Strategie der Gebietsmission gegeben (informatives Schema 111, Zeitplan-Muster 114/115).

Die Gebietsmission hat auch die so wichtige Ausweitung des missionarischen Zieles gebracht: Während sich die herkömmliche Mission mit der „Rettung der Seelen" (durch die gute Missionsbeichte!) begnügte, versucht die Gebietsmission den Christen *und* seine Lebensgebiete (deswegen Gebietsmission!) zu erfassen. Damit hängt zusammen: Dieses missionarische „Bekehrungswerk muß vom Klerus *und* von den Laien übernommen werden" (100)!

Ein besseres Aufzeigen der Unterschiede zwischen Einzel-, Simultan- und Gebietsmission hätte die Zielsetzungen noch verdeutlichen können.

Kriech hat zu einer sehr im Fluß befindlichen Institution, wie die VM es ist, eine gute Übersicht und einen wesentlichen Diskussionsbeitrag geliefert. Weitere Versuche volksmissionarischer Seelsorge werden auch weitere Annäherungswerte an die Idealgestalt bringen.

HIRSCHMANN JOHANNES (Herausgeber), *Mater et Magistra,* lateinisch-deutsch-italienisch. (143.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Kart. DM 14.–.

J. Hirschmann legt in dieser Ausgabe des Rundschreibens „Mater et Magistra" eine dreisprachige Synopse vor, die den Vergleich zwischen dem lateinischen, italienischen und deutschen Text ermöglicht. Obwohl der lateinische der allein authentische ist, erhält der italienische, zugleich mit jenem im „Osservatore Romano" veröffentlicht, dadurch ein besonderes Gewicht, daß er im wesentlichen die Vorlage für die lateinische Fassung enthält. „Damit bekommt der italienische Text eine besondere Bedeutung für die Deutung des lateinischen" (7). Beide Fassungen standen in wechselseitiger Beziehung zueinander, wurden aneinander verbessert. Erst die Veröffentlichungen zur verwickelten Textgeschichte werden die gegenseitigen Beeinflussungen ersichtlich machen.

Als deutsche Übersetzung wird die im Auftrag der deutschen Bischöfe aus dem authentischen lateinischen Text besorgte verwendet, die als

Herder-Taschenbuch 110 (2. Auflage mit Textverbesserungen!) veröffentlicht ist.

Die Anordnung der Texte erleichtert die vergleichende Übersicht; während der lateinische Text auf der linken Seite steht, findet sich der deutsche auf der rechten, der italienische ist auf beiden Seiten unter dem Strich gedruckt. Diese Ausgabe von „Mater et Magistra" ist ein notwendiger Behelf für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der dritten großen Sozialenzyklika.

ANTON-OREL-GESELLSCHAFT (Selbstverlag), *Jahrbuch 1964.* (69.) Wien 1964. Kart. S 20.–.

Vor fünf Jahren ist Anton Orel, dieser radikale Kämpfer für die Verwirklichung der Ideen Vogelsangs, gestorben. Die Anton-Orel-Gesellschaft will seine sozialreformatorischen Pläne weiter verkünden und möchte „all das in Erinnerung" rufen, „was in den letzten Jahren und Jahrzehnten vergessen worden ist" (6).

In diese Broschüre wurden zwei Arbeiten Anton Orels aufgenommen: ein kulturphilosophischer „eiliger Flug durch die Geistesgeschichte" (36), der uns eigentlich in der neuen Weltsicht des zweiten Vatikanums doch zu kulturpessimistisch erscheint; weiters eine knappe Übersicht über die Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung mit interessanten sozialgeschichtlichen Einzelheiten (zum Beispiel die niederösterreichische Gewerbeschulreform 1907). In den Schilderungen Orels hört man noch immer die Donner der Sozialschlachten von gestern: „Gladbachismus", liberal-katholische Richtung und Kath. Volksbund gegen Vogelsang-Schule, Integralkatholiken und „Wienerrichtung" mit ihrem radikalen Antikapitalismus und Zinsverbot, das unabhängig von der jeweiligen Wirtschaft immer gelte (74).

Aus den Tagebuchnotizen Orels stammt ein Bericht über seine Unterredung mit Bundespräsident Miklas am 23. 2. 1938, zu der es ihn, den Warner in kritischer Stunde, gedrängt hatte. Kabelka (Graz) gibt ein kurzes Lebensbild des aus der Oststeiermark stammenden Kurienkardinals Andreas Frühwirt (gest. 1933), der als Prior und Provinzial der Dominikaner in Wien theologischer Berater K. v. Vogelsangs gewesen war. Im Jahrbuch abgedruckt ist auch die im Sommer 1963 vom Karl-Vogelsang-Bund und der Anton-Orel-Gesellschaft an die Konzilsväter in Rom gerichtete Adresse, um erneut auf den „Zinswucher als Kardinalpunkt der ganzen sozialen Frage" (so Frühwirt O.P. 1884 in seinem Buch „Zins und Wucher") hinzuweisen. Eine Feststellung, die schon vor Jahrzehnten von Lehmkuhl S.J., später von Biederlack S. J. und seinen Schülern (Waitz, Seipel, Messner) scharf kritisiert worden war.

Linz/Donau *Walter Suk*

BURGER ANNEMARIE, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten.* (360.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. Geb. DM 38.–.

Über das Thema, ob und wie weit die Religionszugehörigkeit das wirtschaftliche und soziale Leben des einzelnen Menschen beeinflußt, wurde schon viel geschrieben. Gerade aber auf diesem Gebiet muß man sich vor allzu rasch gefaßten Schlüssen über augenscheinlich bestehende Zusammenhänge hüten. Die Autorin dieses Buches versteht es vortrefflich, durch kritische Vergleiche derartige Fehlschlüsse von vornherein auszuscheiden. An Hand der unterschiedlichen Ansichten der bisherigen Forschung zu diesem Problem und eines ausgesuchten, vorwiegend aus Deutschland stammenden Tabellenmaterials versucht sie, die möglicherweise vorhandenen konfessionellen Einflüsse auf das Verhalten des Menschen herauszuarbeiten. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß ein Einfluß der Religionszugehörigkeit auf die Massen der „Zugehörigen" wohl vorhanden ist, aber es ist nicht möglich, festzustellen, inwieweit dabei auch andere, zum Beispiel wirtschaftliche Beweggründe oder historische Gegebenheiten daran beteiligt sind.

Ausführliche Literaturangaben erschließen den Zugang zu den in zahlreichen Veröffentlichungen verstreuten Quellen. Das Buch muß als bedeutende Grundlage für eine weitere fruchtbare Forschungsarbeit auf dem Gebiet der Religionswissenschaft und Soziologie angesehen werden.

Graz *Franz Herzog*

PÄDAGOGIK

FANK PIUS, *Die Keuschheitsgebote in der Kindheit und Jugendzeit.* Winke und Texte zur katechetischen Belehrung und pastoralen Führung. (264.) Verlag Veritas, Linz 1963. Kart. S 78.–, DM 13.20, sfr 14.40.

Pius XII. betonte die Wichtigkeit der Sexualerziehung: „Es gibt eine wirksame sexuelle Erziehung, die mit sicherer, ruhiger Sachlichkeit dem Jugendlichen mitteilt, was er wissen muß, um mit sich selbst und anderen fertig zu werden ... (AAS 45 [1953], 282). Schon vor dem ersten und zwischen den beiden Weltkriegen sind katholische Pädagogen für die geschlechtliche Erziehung bahnbrechend eingetreten (F. Schneider). Aber erst nach dem zweiten Weltkrieg war das Eis gebrochen. Eine reiche Literatur entstand, die vor allem die Aufgaben der geschlechtlichen Erziehung in der Familienerziehung aufzeigte. Weil man aber erkennt, daß das Elternhaus seine Aufgabe nur sehr unzulänglich erfüllt, daß die Kinder vielfach den Milieueinflüssen erbarmungslos erliegen, wird das Recht und die Pflicht der Kirche zur Hilfeleistung aufgerufen.

Das vorliegende Werk ist in dieser Sicht wohl das mutigste Buch der Zeit. Pius Fank, schon bekannt durch eine Reihe von Broschüren dieser Art („Reines Wissen, reines Wollen", Wien

1953; „Führung durch die Reifejahre", Linz 1956; „Jugend und Reife" etc.), hat durch Jahre hindurch Erfahrungen in Amerika gesammelt und ist auf sexualpädagogischem Gebiete zu einem der bedeutendsten Seelsorger geworden. Mit seltener Offenheit, Klarheit, Eindringlichkeit, psychologischer Fundierung und religiöser Durchdringung gibt er eine Gesamtschau über die geschlechtliche Erziehung der Kinder und Jugendlichen in allen Erziehungsbereichen.

Im ersten Teil seines Werkes, den Winken für die Unterweisung und Führung, bringt er die christlichen Grundsätze für eine zeitgemäße Sexualerziehung und einen gründlichen Einblick in das Wesen und den Verlauf des menschlichen Geschlechtslebens im Jugendlichen und in die sexuellen Verfehlungen in der Kindheit und Jugendzeit. Im zweiten Teil, den Texten für die Unterweisung und Führung, zeigt der Autor den Aufgabenkreis für jede Altersstufe im Verlauf der Jugendentwicklung und bringt fast wie in klargeformten Vorträgen wohldurchdachte, psychologisch fundierte und religiös durchdrungene Vorschläge für die praktische sexuelle Erziehung. Er wird damit ein sicherer Führer für Eltern, Erzieher und besonders für Religionslehrer.

Es bedeutet für das Ganze keinen Eintrag, wenn ich bei dieser Klarheit, diesem Ernst, dieser Differenziertheit und Eindringlichkeit auch einige Bedenken anmelde. Kann man bei Kindern im zweiten Schuljahr normalerweise schon so entschieden von Unkeuschheit sprechen? (77). Bedarf nicht auch das, was darüber auf Seite 50 gesagt wird, einer tieferen Reflexion? (Siehe dazu auch Tilmann Cl., Die Führung zur Buße, Beichte und christlichem Leben, Würzburg.) Der Vergleich des Leibes mit dem Kelch (82), der Gottesfamilie mit der Menschenfamilie (221) kommen mir zu gewöhnlich vor. Ist es gut, Dinge oder Vorgänge physiologischer Art in den einzelnen Stufen oft mit gleichen Worten immer wieder zu erwähnen? Gibt es nicht zu Ängstlichkeiten Anlaß, zu sagen, „schwere Sünde ist alles, was mit unkeuscher Absicht geschieht"? (203). Allgemeinurteile können durch ihre betonte Ausschließlichkeit auch falsch werden. Zum Beispiel „heirate keinen Jungmann, der nicht echt katholisch ist" (239, 252). Gibt nicht auch eine so weitgehende bestimmte Differenzierung Anlaß zur Ängstlichkeit? Das nur als Anregung zu einer Diskussion.

Vor allem ist dieses mutige, klare Buch allen Priestern und Erziehern zu empfehlen.

VOGEL GUSTAV L., *Gehorsamskrisen bei reifungsgestörten Adoleszenten und ihre moraltheologische Beurteilung.* (195.) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Paperback DM 12.50.

Die Einleitung kündet eine tiefere Ursachenbehandlung der Gehorsamskrisen an. Eine Reihe von Erscheinungsformen bringen die Problemfrage zum Bewußtsein. Dann spürt der Verfasser den anthropologischen Ursprüngen der Gehorsamskrisen nach. Weiter zeigt er den Gehorsam als sittliche Aufgabe in der Entfaltung der Person und seine Störung in moraltheologischer Beurteilung. Darauf folgt ein Ausblick auf die pastoralpädagogischen Forderungen und abschließend ein Literatur- und Sachverzeichnis.

Mit einer staunenswerten Gründlichkeit, Sachkenntnis und vielseitigen Betrachtung zeigt der Verfasser unter reichem Quellenbeleg die medizinischen, psychologischen, tiefenpsychologischen und soziologischen Ursachen, die personalen Zusammenhänge der Gehorsamskrisen und Gehorsamsakte. Wie kommt es zu diesen vielen Gehorsamskrisen in der Adoleszenz? Der Verfasser verweist mit einer großen Sorgfalt und gründlichen Kenntnis auf die Klippen in der personalen Struktur, auf die Belastungen in den Gehorsamsforderungen, auf die Möglichkeit von Störungen im Reifungsprozeß, die Mängel in der Veranlagung, die Abwegigkeiten im Verlauf der Entwicklung etc. Die weittragende Bedeutung und die Aufgaben des Gehorsams in der Entfaltung der Person, in der Berufsbildung, in der Partnerwahl und Partnerschaft, in Staat und Gesellschaft tritt klar und packend in Erscheinung. Auch das Umfeld des Gehorsams wird gründlich beleuchtet.

Die ganze psychologisch-anthropologische Untersuchung des Gehorsamsproblems gibt eine vertiefte und erweiterte Schau für die moraltheologische Beurteilung, vor allem aber auch für die erzieherischen, seelsorglichen und soziologischen Aufgaben. Eltern, Erziehern und den Erwachsenen, die Verantwortung um die Jugend tragen, ist diese Arbeit wärmstens zu empfehlen.

REVERS WILHELM JOSEF, *Ideologische Horizonte der Psychologie.* (104.) Verlag Anton Pustet, München 1962. Kart. DM 5.80.

Der bekannte Würzburger Psychologe und Soziologe polemisiert in der vorliegenden Schrift mit Recht gegen jene Richtungen der heutigen Psychologie, die vorgeben, in ihren Forschungen keine theoretisch-psychologischen Grundwahrheiten vorauszusetzen. Die heutige Psychologie ist aus dem Boden der Philosophie erwachsen, sie steht immer auf den Schultern des einen oder anderen philosophischen Systems. Der Autor fordert von jedem Psychologen ein offenes Bekenntnis zu den eigenen theoretischen Grundlagen und Voraussetzungen. In einigen Beispielen weist er bei aller angeblichen stillen „Voraussetzungslosigkeit" auf die Voraussetzungen philosophischer Art, auf die unkritische Verstrickung in die Ideologie des Reduktionismus, Determinismus, Materialismus hin. Die Reduktionen behavioristischer Prägung bei D. O. Hebb, die unbewiesene materialistische Grundkonzeption bei S. Freud nimmt er unter die kritische Lupe. Diesen ideologischen Unterströmungen einer unseriösen „Voraussetzungslosigkeit", zu denen auch eine Methodologie gehören kann, setzt der Autor aporetische Red-

lichkeit und Wissenschaftlichkeit in den grundlegenden Voraussetzungen gegenüber.
Das Buch ist mit entschiedenem Ernst, großer Sachlichkeit, nicht selten ein wenig umständlich geschrieben. Es trägt dazu bei, der Verwirrung unter den Psychologen Einhalt zu tun.

SCHNEIDER FRIEDRICH, *Buch der Sammlung*. Besinnungen für Pädagogen. Verlag Herder, Freiburg 1963.

Wer wäre mehr berufen, am Abend des Lebens ein Buch der Sammlung zu schreiben als Friedrich Schneider. Er, der selbst vom Volksschullehrer bis zum Ordinarius für Pädagogik alle Stufen des pädagogischen Tuns durchlaufen hat, der selbst die Erziehungswissenschaft entscheidend beeinflußte, der über Psychologie und Ethik des Lehrerberufes viel reflektiert und geschrieben hat, der als erster Fachmann auf dem Gebiete der Selbsterziehung im deutschen Raum gilt, der wohl der bedeutendste Vertreter der vergleichenden Erziehungswissenschaft auf dem europäischen Kontinent ist, schenkt uns in der Reife seines Lebens dieses Buch der Sammlung. In fünfzig Wochenbetrachtungen beleuchtet er den Seelengrund des Lehrers nach Ideal, Aufgabe, Gefährdung und Verirrungen. Viel Nachsinnen, reiche Erfahrung und helfende Liebe steckt dahinter. Man muß das Ganze von A bis Z gelesen haben, um die Vielseitigkeit, Tiefe und den erschütternden Ernst dieses Buches zu spüren. Alle neuralgischen Punkte des Lehrerberufes werden berührt: Besinnung, Selbsterziehung, Idealverwirklichung, Liebe, Heiterkeit, Disziplin, Tagesordnung, Kollegialität, Lehrer und Eltern, Weiterbildung, Europaidee, Weltanschauung, Land – Stadt, Gesundheit etc. Die Gefahrzonen werden tiefblickend abgetastet: Überheblichkeit, Eingebildetheit, Mängel an pädagogischem Takt, an Sittlichkeit, an Schülerbehandlung etc.

So lebensnah, gegenwartsnah, lebendig und klar schreibt nur einer, der die Dinge selbst gesehen, erlebt, mit einer tiefen Seele, hohem Ethos und religiösem Ernst empfunden hat.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

ASZETIK

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

Das Buch ist nicht bloß Gabe eines einzelnen, sondern Ergebnis und Frucht von geistlichen Gesprächen im Brüderkreis zum Troste der Confratres. Es tut ja so gut zu wissen, daß Prediger und Katechet bei der Verkündigung den Hauptgewinn für sich selber buchen, daß der Priester bei der Sakramentenspendung nicht bloß der Gebende, sondern ebenso Empfangender und Beschenkter ist. Den Pfarrern mag die Verantwortung um vieles leichter werden im Bewußtsein, daß sie in ihrer Gemeinde bei Freud und Leid wie in einem lebenden Gotteshaus daheim sind, in allen Gott suchend, in allen Gott sehend. Die gewohnten und bewährten Übungen aus dem Seminar sind auch im späteren Leben gültig und verpflichtend, um „auf der Höhe zu bleiben". Das Buch weckt so in uns die Berufsfreude, und das ist ein großer Vorzug, den es mit P. Schultes „Seelsorge am Seelsorger" teilt.

Mattsee/Salzburg *Josef Wirnsperger*

LÄPPLE ALFRED, *Vom Geheimnis des Todes*. (111.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1963, Pappband DM 4.80, sfr 5.80, S 35.50.

Der Verfasser geht an sein Thema so gründlich und klar heran, daß man beim Lesen keineswegs müde wird, sondern mit gewisser Spannung das nächste Kapitel erwartet. Der Tod zeigt sich den Menschen in verschiedensten Varianten. Er bleibt – so paradox es klingen mag – die größte Realität unseres Lebens. Diese Tatsache wird mit allem Ernst geschildert. Der Tod bleibt aber immer noch ein Geheimnis, genauso wie das Leben. Das Büchlein bringt in religiöser Schau aus der katholischen Glaubenslehre viele tröstliche Gedanken, deren fruchtbare Auswertung dem Prediger und Exerzitienleiter offensteht.

Linz/Donau *Franz Baldinger*

PEYRIGUÈRE ALBERT, *Von Gott ergriffen*. Briefe der Führung. (172.) Räber-Verlag, Luzern 1963. Pappband sfr/DM 13.80.

Der Autor, 1883 in einem Pyrenäendorf geboren, später Priester und Sanitäter im ersten Weltkrieg, sah wie Charles de Foucauld seine Aufgabe in einer Vormission bei den mohammedanischen Berbern, denen er einfach das Christentum vorleben wollte. Der Einsiedler wurde für sie während mehr als dreißig Jahren Helfer in allen Nöten, Arzt und Friedensstifter, kurz „Marabut", der „Heilige", der 1959 in Casablanca starb.
Georges Gorée gibt seine geistlichen Schriften heraus. Der vorliegende erste Band enthält Briefe der Führung an eine im Lehrfach tätige Ordensfrau, die mit Arbeit überhäuft, das tätige Leben mit dem beschaulichen nicht verbinden kann. Die Lösung lautet: Im Willen Gottes sein, Christus in der Berufsaufgabe suchen, dann bedeutet Tätigkeit inneres Leben! Ein bedeutsames Buch von hoher Einfachheit und großer Tiefe, echter Gottes- und Lebenserfahrung aus unseren Tagen, die sich allen Christen helfend anbietet, die mit ähnlichen Schwierigkeiten ringend nach einer Lösung suchen.

Linz/Donau *M. Theresia Alpi*

KRONE SEBALD, *Ruhe in Gott*. Vom Friedensreiche Jesu Christi und des Menschen Ruhe in

Gott. (267.) Familienverlag, Fulda 1963, Leinen DM 12.80, kart. DM 9.80.

Der Autor will mit seinen Gedanken Menschen in ihrer „Wahrheit-Not" helfen, will sie anleiten, Gott und in ihm ihren Frieden zu finden (Vorwort). Als ob es zu diesem Zwecke nicht schon eine Menge Literatur gäbe. Aber der Autor glaubt, einen neuen Weg gefunden, eine neue Methode entwickelt und so seinem Leser die alten Wahrheiten neu entdeckt zu haben. Er nennt diese Methode „ökonomische Betrachtungsweise" und versteht unter ökonomisch „alles das, wie es im Verlangen des Menschen nach einem Stück Brot, wenn ihn hungert, und in der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses durch das Stück Brot elementar zum Ausdruck kommt" (19). Das will besagen: der Mensch ist keineswegs autonom, sondern in vieler Hinsicht bedürftig, ein ens ab alio.

Der Autor führt den Leser durch eine Fülle von Themen, die unter dem ökonomischen Blickpunkt und mitunter allzu kurz behandelt wurden: der Mensch als Einzelwesen in seiner Spannung zwischen Endlichem und Unendlichem; der Mensch als ens sociale in seiner Spannung vom Ich zum Du; der Mensch als Geschöpf in seiner Hinordnung auf Gott, den ganz anderen, die Ur-Sache allen Seins, des Menschen Ruhe und Glückseligkeit; der Mensch in der Ordnung der Natur und in der Bindung an ein Sittengesetz; der Mensch in seiner Sünde, die das Böse in die Welt gebracht hat und zugleich Ruhelosigkeit, Tod, Gericht. Ferner der Mensch in seiner Erlöstheit durch das wunderbare Kommen Jesu Christi, dessen Botschaft ein ökonomisches und soziales Grundgesetz, vor allem aber ein neues Gebot beinhaltet; der Mensch im Lande der Verbannung, eben im Diesseits, als Staatsbürger und Mitglied der von Christus gegründeten Kirche; der Mensch in Erwartung des Gerichtes; der Mensch schließlich im Lande der Seligen und in der Vollendung, die nichts anderes ist als ewige Befriedigung und Sättigung nach ständiger Bedürftigkeit.

Eine leicht verständliche Sprache sowie eine übersichtliche und überreiche Gliederung fallen angenehm auf. Der Autor benützt keinerlei Fachliteratur, sondern greift in franziskanischer Tradition auf Augustinus zurück als Ausgangspunkt und geht in seinem ökonomischen Weg den Pfad augustinischer Wahrheitssuche. Dabei verläßt er den Boden der traditionellen Philosophie kaum einmal, obschon die ökonomische Methode modern ist und gerade die Existenzialphilosophie manch Interessantes zu sagen gewußt hätte. Das Buch ist keine tiefgründige philosophische Abhandlung, auch keine Sammlung theologischer Lösungsversuche: es will lediglich Bekanntes von einer neuen Warte aus betrachten. Und diese neue Sicht regt zum Nachdenken an.

Schwaz/Tirol *Wolfhard Würmer*

HORATCZUK MICHAEL, *Frontwechsel zum Guten.* Die Unterscheidung der Geister. (232.) Verlag Herold, Wien 1964. Geb. S 78.–.

Der Autor interpretiert die „Exerzitienregeln" de heiligen Ignatius, verfaßt für jenen, der sich im eigentlichen Sinn des Wortes in den Exerzitien befindet – für das, was diese Zeit als „Thema" mit sich bringen wird. Er ist sich also durchaus bewußt, daß es für solche Fragen einen „Sitz im Leben" gibt. Tatsächlich aber möchte das Buch dann mehr: „Diese Regeln gelten für das gesamte geistliche Leben, ob es sich nun in der Weltkirche oder in einer Pfarre, in der Familie oder einer Einzelseele abspielt" (9).

Damit hat der Autor recht. Lediglich der Index der Fragen mag in manchen Belangen doch sehr von der Situation der Exerzitien abhängig sein. Deshalb bemüht er sich auch mit Erfolg um eine Interpretation der „Regeln", durch die der Christ in seiner Glaubensexistenz angesprochen werden soll. An sich ist das Thema recht abstrakt und theoretisch. Horatczuk gelingt es, immer wieder aus den Abstraktionen auszubrechen. Der erfahrene Exerzitienmeister und Seelsorger führt eine außerordentlich geschickte Feder.

Die Sprache ist bildhaft, Beispiele und Analogien sind reichlich verwendet. Das Buch hat ein akzentuierendes „inneres" Hauptthema: Es ist ein Buch vom Menschen, der ein Christ werden will, ein Buch von der Geheimnishaftigkeit und auch Kompliziertheit des Menschen. Freilich geht der Autor all diesen rätselhaften Wegen am liebsten wie den horizontal liegenden Gängen eines Labyrinthes nach. Und damit beginnen für manche Leser die Schwierigkeiten. Ignatianische Spiritualität hat ihre eigenen Kategorien, und mancher wird sich fragen, ob es sich beim Index dieser Regeln um unumgängliche Existentiale der religiösen Erfahrung handelt oder doch um mehr „typengebundene" Formen, von denen manche Christen nie etwas begreifen werden, weil sich ihre eigene religiöse Erfahrung in anderen „Kategorien" vollzieht.

Für wen ist dieses Buch „geraten"? Zunächst einmal für Exerzitienleiter (so mancher dürfte auf diesem Gebiet noch zu lernen haben), dann für Laien, deren Frömmigkeit ignatianisch geprägt ist, für Laien, die um mehr fragen als nach billigen Spielregeln und Rezepten für ihre geistliche Existenz. Vor allem wird es Laien dienen, denen an der Glaubenserfahrung ihres eigenen Lebens liegt. Zu empfehlen ist es allen, die aus irgendeinem Grunde nicht in der Lage sind, sich mit E. Przywaras „Theologie der Exerzitien" oder K. Rahners „Ignatius v. Loyola als Mensch und Theologe" zu befassen. Einem Autor von solchem Format wie Horatczuk ziemt es nicht, platte Schlager aus dem Repertoire des Konfektionskatholizismus zu verwenden (106) oder in die Kerbe des Gebrauchspessimismus schlecht vorbereiteter Prediger zu schlagen (110). Es ist einfach nicht wahr, daß es so um den Opfersinn stehe. Keine Generation vor uns war in einem derart greifbaren und nachweisbar herzlichen Maß ansprechbar für jedes karitative Werk. Hier redet der Autor an einer gegebenen Wirklichkeit vorbei.

Graz *Wilhelm Pannold*

HÖFER JOSEF, Rom / RAHNER KARL, München (Herausgeber), *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Aufl., IX. Bd. Rom bis Tetzel (12, 1384 Sp., 7 Karten, 3 Bildtafeln). Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 92.–, Halbleder DM 102.–.

Das große Werk geht seiner Vollendung entgegen. Zehn Spalten Mitarbeiter zählt der IX. Band auf, die in jeder Beziehung dem Werk Format geben, auch wenn man das Axiom befolgen will: auctores non numerantur sed ponderantur. Die Welt kommt heute auch im Geistigen nicht mehr aus ohne Spezialistentum und Arbeitsteilung. Genügte in der ersten Auflage noch ein Sachbearbeiter der Sakramentenlehre, so bemühen sich heute gleich sechs Fachtheologen um eine allseitige, zeitgerechte Darstellung (das evangelische Verständnis miteingeschlossen). Schöpfung, Schöpfungsbericht, -lehre beansprucht den dreifachen Druckraum von früher. Die neuen Artikel „Schriftbeweis", „Schriftprinzip", „Schriftsinn", „Schriftverständnis" atmen ökumenischen Geist. Auch das „Selbst" ist neu und angewachsen auf 20 Zusammensetzungen gegenüber den bescheidenen zwei Stichworten (Selbstmord, Selbstverleugnung) von früher. Die Soteriologie wurde von der kleinen Notiz zum Dreispalten-Artikel ausgebaut. Von der sozialen Frage bis zur Sozialversicherung und Soziologie wird alles Wissenswerte geboten. Die statistische Übersicht „Rom" läßt tief blicken, sowohl in den Ziffern wie in den Fragezeichen. Aus Philosophie, Jurisprudenz, Moral, Pastoral wird viel Neues geboten, dafür wird in der Biographie, Hagiographie, Topographie, Kunstgeschichte, Profanliteratur eingespart und könnte noch eingespart werden (Hymnologie, Heortologie, Papstgeschichte), um für Biologie, Physik und Technik einen bescheidenen Raum zu gewinnen. Druckfehler begegnen selten (nur auf der Karte der Kirchenprovinz Salzburg finden sich drei). Freuen wir uns auf den letzten Band!

Linz/Donau *Josef Häupl*

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.

Die 6. Kärntner Hochschulwochen 1959 gingen den vielfältigen Einflüssen des Orients auf den Okzident nach. Es ging um kultur-, kunst-, religions-, philosophie- und literaturgeschichtliche Fragen; zu den bedeutendsten Beiträgen aber dürfen die zu historisch-politischen Themen (Heinrich *Appelt:* „Die Kreuzzüge – eine Begegnung zwischen Orient und Okzident", 79–92, und Hermann *Wiesflecker:* „Österreich und der Orient", 111–128) gezählt werden. In seinem grundlegenden Referat „Orient und der Okzident – Gegensatz oder Einheit?" steckt Franz *Sauer* zunächst das Feld der zu behandelnden Fragen ab. Leider sehen die übrigen Referenten (Wiesflecker ausgenommen) die Beziehungen Orient-Okzident zu sehr als ein ost-westliches Gefälle. An Einflüssen des Westens auf den Osten hätte man etwa behandeln müssen: Die Hellenisierung Vorderasiens, die Gründung der Kreuzfahrerstaaten, der Einfluß des Christentums westlicher Prägung, die Türkensiege und die sich daraus ergebende Kolonisation des 18. Jahrhunderts, die moderne Technik etc. Der thematisch sehr interessante Vortrag Robert *Mühlhers* „Der Orient in der deutschen Dichtung" (104–110) hält leider nicht ganz, was er verspricht, da die reiche Fülle der vom Orient beeinflußten Dichtung des Mittelalters (Höfische Lyrik, Höfische Epik, Spielmannsepik) unbehandelt bleibt. Damit wird gerade jene Epoche ausgeklammert, in der der Orient unsere Dichtung wie mit leuchtenden Farben durchtränkte. Das Referat setzt eigentlich erst mit dem 17. Jahrhundert ein und verzichtet auch da weithin auf Beispiele.

Probleme von höchster Gegenwartsbedeutung, „technische, biologische, medizinische und schließlich politische und ethische Probleme, die mit den unaufhaltsamen Fortschritten der Atomphysik, der Kernphysik, auftreten mußten und nach einer ernsthaften Lösung und Bewältigung drängen" (Weinhandl auf S. 11), griffen die 8. Kärntner Hochschulwochen 1961 auf. Beglückend ist der Optimismus, der alle Beiträge als einheitliche Linie durchzieht. Das Thema von weitestem Interesse hat wohl Johann *Fischl* seinem Referat „Der Mensch im Zeitalter der Angst" (105–119) gewählt. Sein Rezept zur Heilung der Angst: „Trotz der Angst das zu tun, was man für richtig hält" (117), ist freilich zu allgemein, um wirkliche Lebenshilfe sein zu können.

Die 9. Kärntner Hochschulwochen 1962 standen unter dem Thema „Der Einzelne und die Gesellschaft". Ferdinand *Weinhandl* legt in seinem Vortrag „Der Mensch – ein gesellschaftliches Wesen" (13–22) das philosophische Fundament für die Ausführungen der übrigen Referenten. Hierauf wird der Weg von den „Anfängen der menschlichen Gesellschaft" (Alois *Closs*, 22–40) bis zur „modernen Demokratie" (Hans *Gangl*, 170–181) in klaren Strichen nachgezeichnet und den Keimzellen der Gesellschaft (Rudolf *Rigler:* „Ehe und Familie in medizinischer Schau", 56–69; Robert *Walter:* „Die Gemeinde – Baustein des Staates", 70–84) Beachtung geschenkt. Daneben werden aktuelle Einzelfragen erörtert, etwa die „Probleme der Todesstrafe" (Robert

Seiler, 111–135) und die Beziehungen zwischen „Gesellschaft und Künstler" (Heinrich Gerhard *Franz*, 136–147) sowie zwischen „Person und Kollektiv" (Rudolf *Haller*, 148–161). Dabei hätte der Beitrag von Prof. Franz ganz dringend des ergänzenden Bildmaterials bedurft. Zu den interessantesten Beiträgen zählt Hermann *Wiesfleckers* Referat über die „Hochformen menschlicher Gesellschaft am österreichischen Beispiel" (41–55), das der Staatsauffassung vom Barock bis zur Gegenwart nachgeht und die Licht- und Schattenseiten der einzelnen Epochen klar hervorhebt. Hier bieten sich auch leise Ansätze zu einer Korrektur der allzu negativen Sicht des Josefinismus in einigen neueren Werken. Vermißt wird in dem wertvollen Band ein Referat über Vermassung und massenbildende Faktoren (Totalitarismus und Massenmedien), die es heute klar zu sehen gilt, will man sich ihrem Einfluß entziehen.

Die Natur von Vorträgen bringt es mit sich, daß nicht alle angeschnittenen Probleme mit der gewünschten Gründlichkeit behandelt werden können. Demgegenüber bietet sich der Vorteil, schon in der Literatur Erarbeitetes klar und knapp zusammenfassen und die Problematik noch offener Fragen deutlich herausstellen zu können. Die Referate der Kärntner Hochschulwochen bilden keine Ausnahme zu dieser Regel.

Linz/Urfahr *Rudolf Zinnhobler*

JOHN HENRY NEWMAN, *Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen.* (428.) XI. Band der Gesamtausgabe der Predigten Newmans. Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Leinen DM 23.–.

Auf den Seiten 132–144 dieses Heftes legte ich dar, daß Newman zu den Wegbereitern einer neuen Haltung der Katholiken den Andersgläubigen gegenüber gehört, daß er das Gespräch gesucht hat, statt zu disputieren. Nun muß ich allerdings bekennen, daß es ein Werk Newmans gibt, das diese Behauptung Lügen strafen könnte: die „Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen", die den letzten Band der deutschen Gesamtausgabe seiner Predigten bilden. Diese Predigten erschienen zum ersten Male 1849 unter dem Titel „Discourses addressed to Mixed Congregations" (leider ist dieser Originaltitel nirgends in der deutschen Ausgabe angegeben). Das war vier Jahre nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche, und man hat den Eindruck, daß manche Stelle, an der Newman auf Anglikaner und Protestanten zu sprechen kommt und die uns heute peinlich berührt, einem unerleuchteten Konvertiteneifer entspringt. Wir können – und das muß offen gesagt werden – Newman nicht recht geben, wenn er sagt: „Eigentliche Protestanten haben nur in seltenen Fällen irgendeine der Wirklichkeit entsprechende Erfassung der Lehre, daß Christus Gott und Mensch in einer Person ist."

Wir erschrecken über die Härte des Urteils, wenn Newman den Nichtkatholiken zuruft: „Verbleibet denn in der Unfruchtbarkeit eurer Affekte, im Abstieg eures Eifers und in der Verworrenheit eurer Vernunft, wenn ihr euch nicht bekehren lassen wollt." Auch in manchen theologischen Fragen hat man den Eindruck, daß Newman in den Jahren nach seiner Konversion sich selbst untreu geworden ist, so, wenn er davon spricht, daß der Beweis für die Göttlichkeit der Kirche von „einer zwingenden Schärfe" sei, die „einem naturwissenschaftlichen Beweis gleichkomme" – wo doch gerade er sonst den Unterschied zwischen der Struktur des Glaubens und des Wissens so klar herausgearbeitet hat. Starr wirkt seine Predigt über „Glaube und Zweifel"; man vergleiche damit den Artikel von Karl Rahner „Über die Möglichkeit des Glaubens heute" (im V. Band der Schriften), um zu sehen, wie man diese Frage wesentlich differenzierter behandeln kann und muß. Befremdend erscheint die scharfe Gegenüberstellung von Natur und Gnade; auch hier hat Newman sonst viel klarer gesehen. So merkwürdig es klingt: Newman wirkt in diesen Predigten manchmal geradezu fanatisch, was er doch sonst nie gewesen ist. Es werden wohl gerade seine Enttäuschungen, die er in der katholischen Kirche erlebt hat, gewesen sein, die ihn von dieser Verkrampfung geheilt haben und ihn den Andersgläubigen wieder gütiger und gerechter gegenübertreten ließen.

Man wird also diese Predigten Newmans heute nicht mehr so halten können, wie sie dastehen. Trotzdem liest man auch dieses Werk Newmans mit Gewinn. Es ist nicht nur die Schönheit der Sprache, sondern vor allem die Tiefe der Frömmigkeit, die immer wieder durchbricht, am herrlichsten in der Predigt „Der Sinn des Lebens: Der Wille Gottes". Da spürt man, daß Newman einer war, der predigen konnte, weil jede Predigt ein Zeugnis für Christus war.

Linz/Donau *Günter Rombold*

Ende Mai 1965 erscheint:

WERNER PROMPER

Priesternot in Lateinamerika

Diese wissenschaftliche Untersuchung (ca. 300 Seiten) mit sehr ergiebigen Literaturangaben behandelt die Tatsächlichkeit der Priesternot in Lateinamerika, ihre geschichtlichen und sozialen Ursachen, ihre Folgen sowie Möglichkeiten der Behebung und ihre Bedeutung für die Gesamtkirche.

Preis: S 60.–, DM 12.–, bfr 150.–, $ 3.–.
Die Auslieferung erfolgt durch das Collegium pro America Latina, Tervuerenstraat 56, Leuven, Belgien; Postscheckkonto Brüssel 7741.33. Der Gesamterlös kommt der Ausbildung des Priesternachwuchses für Lateinamerika zugute. Alle Besteller erhalten gratis das vierteljährliche Informationsblatt *Lateinamerika*.

Kirchenteppiche in allen Größen

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

Fachmännische Beratung · Beste Referenzen · Für kirchliche Dienststellen Sonderpreise

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 Str. 34, Tel. 57 96 21-24

JOSEPH BLOMJOUS

Menschliche Freiheit und Sendung der Kirche

Die moderne Zeit ist sich der Ausmaße und Forderungen der menschlichen Freiheit mehr bewußt, als die Vergangenheit es war. Darin gründet die Spannung der Sendung der Kirche mit ihrem von Christus empfangenen Heilsauftrag und der menschlichen Freiheit, die nicht nur inneres Kennzeichen der Menschennatur ist, sondern auch die notwendige Bedingung unseres Heiles in Christus. Aus praktischen Gründen hat das Konzil das Teilproblem der Religionsfreiheit in Verbindung mit dem Ökumenismus behandelt. In Wirklichkeit herrscht aber diese Spannung zwischen Kirche und Gesamtwelt und berührt die dynamische und missionarische Präsenz der Kirche in der Welt ihre ganze Sendung. Viele Anklagen unserer Zeit gegen die Art und Weise, wie die Kirche ihre Sendung erfüllt, viele Fehler, die von den Gliedern der Kirche dabei in Vergangenheit und Gegenwart begangen wurden und werden, beruhen auf Mißverständnis, Unverstand, auf mangelnder Überlegung in dieser schwierigen Frage. Wenn wir also über dieses noch wenig bearbeitete Kapitel der Theologie des Sendungsauftrages der Kirche und der Forderungen der menschlichen Freiheit nachdenken, werden wir besonders Mut und Demut brauchen, von denen wir in einem früheren Artikel gesprochen haben. Wird sich unsere Zeit des Wertes der Freiheit in politischer, sozialer und religiöser Hinsicht bewußt, so darf die Kirche darin keine unangenehme Tatsache erblicken, mit der sie leider rechnen muß, um ihre eigene Existenz und Wirksamkeit zu sichern, sondern eine Tatsache, in der sie das langsame Reifen der evangelischen Botschaft erkennen kann und soll. Die moderne Wertung der menschlichen Freiheit darf uns nicht veranlassen, unsere Interessen mit neuer Taktik zu verteidigen; wir müssen sie deuten als Zeichen der Zeit, als Fügung göttlicher Vorsehung, um tiefer zu erfassen den Ort der menschlichen Freiheit im Heilsplane Gottes und in der Verwirklichung der Sendung der Kirche. Das gilt insbesondere für die „Jungen Kirchen" in Gegenden und Kulturen, die nie durch das mittelalterliche Stadium der abendländischen Christenheit gegangen sind, wo daher die Fragen des Bekehrungseifers, unserer Integrität und Uneigennützigkeit in der Gesamtsendung der Kirche dringlich sind und keine taktische, sondern eine prinzipielle Lösung fordern.

Bevor wir die Frage von der missionarischen Sendung der Kirche stellen, sind die Begriffe zu bestimmen. Die Ausdrücke „Sendung der Kirche" und „missionarische Aufgabe der Kirche" verwenden wir hier im streng theologischen, ekklesiologischen und daher unveränderlichen Sinn; nicht in pastoraler, praktischer, kirchenrechtlicher Bedeutung, die veränderlich ist und im Laufe der Geschichte, nach der Lage der Kirche auf verschiedene Formen und Ausmaße der Gesamtsendung der Kirche angewendet werden kann. Die Sendung der Kirche umfaßt hier die gesamte Tätigkeit der von Christus in die Welt gesandten Kirche zur Fortsetzung seiner heilbringenden Gegenwart: die aktive Präsenz der Kirche in der Welt. Die missionarische Aufgabe der Kirche ist also nichts anderes als ihre heilbringende Tätigkeit, ausgerichtet auf die Welt, ad extra. Dieses „extra" kann bedeuten außerhalb des christlichen Abendlandes (Foreign Missions, Missions lointaines), außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche (mit Bezug auf alle Nichtkatholiken), außerhalb des Christentums (Bezug auf alle Nichtchristen), außerhalb des tatsächlichen Einflusses der Kirche (Bezug auf Lebens- und Gesellschaftsbereiche, die nicht oder ungenügend christianisiert oder dem Christentum entfremdet sind). Diese missionarische Aufgabe der Kirche in ihrer ganzen Ausdehnung ist also die geschichtliche Verwirklichung ihrer quantitativen und qualitativen Katholizität, ist Wachstum des geheimnisvollen Leibes Christi.

Nicht minder wichtig als die Begriffserklärung ist für unsere Frage das Wissen um die Ausmaße der allgemeinen Sendung der Kirche. Nehmen wir die beiden Grundwahrheiten der Sendung der Kirche ernst: daß einerseits Christus (und die Kirche als fortlebender Christus) der einzige von Gott gewählte Weg für das Heil der ganzen Menschheit ist, andererseits aber die große Masse der Menschheit in der Vergangenheit außerhalb der sichtbaren Kirche gelebt hat und noch immer lebt, wahrscheinlich sehr oft ohne ihre Schuld, dann folgt daraus, daß diese Menschen guten Willens, auch wenn sie außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche leben, gerettet werden, aber doch durch die Kirche. Daher erfaßt die Heilssendung Christi und seiner Kirche auch jene, die außerhalb der Kirche gerettet werden. Um eine vollständige Sicht über die Sendung der Kirche zu bekommen, muß man sich entschieden auf den Standpunkt des göttlichen Heilsplanes stellen, der als idealen Weg das Heil in der Kirche vorsieht, jedoch auch den Heilsweg außerhalb der Kirche, aber durch sie. Daher ist die Sendung der Kirche nichts anderes als das sichtbare Mitwirken mit dem universellen Heilswirken Gottes, das sich unsichtbar vollzieht entweder in der sichtbaren Kirche[1] oder außerhalb ihrer[2]. Diese Hereinnahme des Heils der außerhalb der Kirche Lebenden in die Gesamtsendung der Kirche läßt uns die erstrangige Bedeutung der menschlichen Freiheit bei der Verwirklichung dieser Sendung erkennen. Befassen wir uns also mit den Ausmaßen dieser menschlichen Freiheit.

Wir sprechen hier nicht nur von der Religionsfreiheit, die Thema des Konzils war, sondern von der Freiheit im vollen Umfang als Wesensbestandteil der menschlichen Person im Naturzustand wie im Stand der Gnade. Dabei stellen wir uns nicht auf den Standpunkt der experimentellen Wissenschaft oder der Philosophie, sondern untersuchen den theologischen Sinn: die menschliche Freiheit in ihrer Beziehung zum göttlichen Heilsplan und zur Sendung der Kirche. Menschliche Freiheit existiert nur durch die Transzendenz der Vernunft und des Willens über alle endlichen Gegenstände und damit in der Öffnung der menschlichen Person für das unendliche Wesen, für Gott[3].

Die menschliche Freiheit ist wesentlich eine religiöse Freiheit, eine Freiheit der Gottverbundenheit, nicht nur weil die Öffnung zum Unendlichen hin die Freiheit bedingt und möglich macht, sondern auch weil sich diese Freiheit selbst Gott gegenüber betätigt in der Annahme oder Abweisung Gottes. In dieser wesentlichen Wahlfreiheit verwirklicht sich der Mensch als vernünftiges Wesen, indem er über sich selbst entscheidet in bezug auf sein letztes Ziel. Trifft dies schon in der rein natürlichen Ordnung zu, dann noch mehr in der gegenwärtigen übernatürlichen, in der sich Gott selbst durch die Gnade anbietet als unmittelbarer Gegenstand der menschlichen Vernunft, Liebe und Freiheit. Damit erlangt die freie Entscheidung des freien Menschen Ewigkeitswert, da sie des Menschen Rettung oder Verdammung bestimmt, also den endgültigen Platz des Menschen im göttlichen Heilsplan[4]. Da die Sendung der Kirche darin besteht, den göttlichen Heilsplan (der wohl der übernatürlichen Ordnung angehört, aber die ganze natürliche Ordnung einschließt) zu verwirklichen, dreht sich der Heilsplan um zwei Pole: Christus und seine Kirche

---

[1] Dieses Mitwirken geschieht unter den Formen des Apostolates, das den sichtbaren Eintritt in die Kirche vorbereitet und durchführt sowie der Seelsorge, die die Glieder der Kirche heiligt.

[2] Durch das Gebet für die Nichtkatholiken und durch alle jene Tätigkeiten, die direkt oder indirekt von der Kirche ausgehen und darauf abzielen, das menschliche, religiöse und christliche Niveau der Menschen außerhalb der Kirche zu heben.

[3] So hat die menschliche Freiheit einen theologischen Charakter, nicht nur, wenn sie sich in einem religiösen Akt ausdrücklich auf Gott bezieht, sondern immer und wesentlich, da einschlußweise das unendliche Wesen Grundlage und letztes Ziel jedes freien menschlichen Aktes ist.

[4] Die grundlegende Entscheidung gegenüber dem letzten Ziel verwirklicht sich durch alle freien persönlichen Akte der menschlichen Person im gesamten Leben, das Probezeit ist für die Freiheit und zugleich Zeit der Kirche, um ihre Sendung zu erfüllen.

auf der einen, die menschliche Freiheit auf der anderen Seite, so daß jeder Mensch jederzeit sein Heil nur erreicht in seiner freien Begegnung mit Christus und der Kirche.

Diese Freiheit, als religiöse Freiheit der Hauptgegenstand der Sendung der Kirche, gehört zum Wesen des Menschen, der zugleich ein vor Gott verantwortliches Individuum ist (daher die Spannung zwischen Mission-Gewissensfreiheit-Freiheit des Glaubensaktes), aber auch Glied der bürgerlichen Gesellschaft (daher die Spannung zwischen Mission-Religionsfreiheit-bürgerliche Freiheit) sowie der Heilsgemeinschaft der Kirche (daher die Spannung zwischen Mission-Freiheit des Christen). Wir haben also zu behandeln:

1. Die Mission und die Gewissensfreiheit.
2. Die Mission und die (Freiheit des Glaubensaktes) Glaubensfreiheit.
3. Die Mission und die Religionsfreiheit sowie die bürgerlichen Freiheiten.
4. Die Mission und die Freiheit des Christen in der Kirche.

1. *Mission und Gewissensfreiheit*

Die Freiheit des Menschen – letztes Objekt der Heilssendung der Kirche – gründet in der Vernunft, im Gewissen, das jedem seine Handlungen auf das letzte Lebensziel hinordnet in der grundlegenden Entscheidung für oder gegen Gott. Die Wahrheit des menschlichen Urteils ist auch die Norm der ganzen Lebensführung; aber nur die erkannte Wahrheit ist konkrete, subjektive Form des menschlichen Verhaltens. Die Gewissensfreiheit verwirklicht sich in der konkreten Grundbeziehung jedes Menschen in jedem Augenblick seines Daseins zu seinem letzten Ziel und schließt eine doppelte Pflicht in sich: die jedes Menschen, unermüdlich die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen, wann und wie immer er sie in seinem Leben gefunden hat; sowie auch die Pflicht aller Menschen und menschlichen Einrichtungen, nicht nur die Suche nach der Wahrheit zu respektieren, sondern auch das menschliche Verhalten als Ergebnis dieser Suche. Es ist also klar, daß die Gewissensfreiheit nicht bloß die Achtung vor der menschlichen Person im allgemeinen verlangt, sondern gerade in ihrem Suchen nach der „moralischen" Wahrheit und ihrem Verhalten darnach, das heißt, die Achtung vor der Überzeugung des anderen.

Die menschliche Freiheit ist geschöpfliche und darum unvollkommene Freiheit. Die Unvollkommenheit findet sich im Urteil, das täuschen kann trotz alles Ernstes der Wahrheitssuche (Möglichkeit des schuldlos irrenden Gewissens) oder auch im Willen, der die Vernunft nicht treibt zur ausreichenden Wahrheitssuche (schuldhaft irrendes Gewissen), oder dem Gewissensspruch nicht folgt (Sünde). Beide Unvollkommenheiten, Irrtum und Sünde, fließen aus der Natur der menschlichen Freiheit, gehören aber nicht derselben Ordnung an. Man kann es nicht oft genug wiederholen: die Freiheit ist wesentlich ein sich Öffnen für Gott, das letzte Ziel des Menschen. Wer frei seinem irrenden Gewissen folgt, nachdem er ehrlich versucht hat, es in Einklang mit der Wahrheit zu bringen, der handelt im konkreten Fall mit Hinordnung auf das ewige Ziel. Sein Tun fordert die Achtung der anderen, auch jener, die sicher wissen, daß sein Urteil falsch ist. Ganz anders bei einem Menschen, der die Wahrheit nicht hinreichend suchen und seinem Gewissensspruch nicht folgen will, selbst wenn es ein unüberwindlich irrendes Gewissen wäre. Sein Tun liegt außerhalb der Zielrichtung und darf von anderen nicht gebilligt, wenn auch ob eines größeren Gutes geduldet werden. Da aber die letzte Zielentscheidung nicht schon durch einen einzigen menschlichen Akt gegeben ist, bleibt der Mensch, auch wenn er sündigt, immer noch der Achtung und Liebe würdig[5].

[5] Diese Gewissensfreiheit bezieht sich auf alle freien menschlichen Handlungen, die als solche ausdrücklich oder einschlußweise aufs ewige Ziel bezogen sind. In ganz besonderer Weise betrifft sie aber die religiösen Akte, die direkt auf das „Absolut-Transzendente", auf Gott, abzielen.

Gerade weil die Gewissensfreiheit grundlegend ist für die Verherrlichung Gottes im Heil und durch das Heil der Menschen, darum kann die Kirche ihre Missionssendung im Dienste des Heilsplanes Gottes nicht erfüllen, ohne größte Hochachtung vor der menschlichen Gewissensfreiheit zu hegen. Ihre Tätigkeit muß sich vollziehen im Klima der Achtung vor der menschlichen Person und vor der Wahrheit, wie sie von uns und von den anderen gesehen werden soll. Ihre Sendung besteht darin, die Wahrheit so vorzustellen, daß sie den Menschen zu einer freien Wahl in Richtung auf das letzte Ziel führt. Nicht zu vergessen in diesem Zusammenhang, daß alles, was zur rechten Freiheitsbetätigung und persönlichen Verantwortung verhilft, also alles, was den Menschen menschlicher macht, eine echte Pädagogik darstellt im Sinn des Heilsplanes Gottes und darum positiv zur Sendung und Aufgabe der Kirche gehört.

2. *Mission und (Freiheit des Glaubensaktes) Glaubensfreiheit*

Was wir über die Gewissensfreiheit (Glaubensfreiheit ist ein wichtiger Teil von ihr) gesagt haben, gilt auch von der Freiheit des Glaubensaktes. Damit wenden wir uns der übernatürlichen Ordnung zu[6]. Die übernatürliche Gottverbundenheit hat als dauerndes Prinzip und Fundament den heilswirkenden Akt des Glaubens. Der Mensch existiert nicht im Zustand reiner Natur. Gott ist in Wirklichkeit Gegenstand übernatürlicher Erkenntnis und Liebe. Somit ist in der gegenwärtigen Ordnung auf Grund des freien Wollens Gottes jedes freie aufs letzte Ziel gerichtete menschliche Tun einschlußweise oder ausdrücklich auf Gott als Gegenstand übernatürlicher Erkenntnis und Liebe bezogen. Darum kann die natürliche Gottverbundenheit, die durch das votum veritatis in jedem guten freien Akt enthalten ist, auch wenn er nicht mit der Wahrheit übereinstimmt, immer übernatürliche Gottverbundenheit werden, die das votum fidei einschließt, und die natürliche wesentliche Wahlfreiheit wird eine wesentlich übernatürliche Wahlfreiheit, der die Glaubensfreiheit ebenso wesentlich ist wie die Gewissensfreiheit. Verwirklicht sich der christliche Glaube durch die Metanoia, in der der Mensch über sich hinauswächst und sich frei dem offenbarenden und erlösenden Gott verbindet, so muß man auch zugeben, daß Nichtchristen auf den Weg des Heils kommen können, ohne in die sichtbare Kirche einzutreten, durch einen implicite heilswirkenden Glaubensakt, der dieselbe metanoia einschließt, dieselbe Bekehrung a vetustate ad novitatem, und der ihn einbezieht in den allgemeinen Heilsplan in Christus.

All das hat sehr wichtige Folgen für die Theologie der Mission. Die Sendung Christi und der Kirche läßt sich nur richtig und vollständig verstehen, wenn man sie hineinstellt in den Rahmen des allgemeinen Heilsplanes Gottes, der die Verbundenheit des Menschen mit Gott durch freien Glauben zum Zentrum hat. Nur so öffnet sich die Mission, in der sich Gott durch Christus und seine Kirche dem Menschen als Gegenstand der Erkenntnis und Liebe anbietet, ganz weit der persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit. Außerdem bewirkt das Wissen um das Vorhandensein eines einschlußweise heilswirkenden Glaubens außerhalb des Christentums (in verschiedenen, uns unbekannten Graden), daß unsere Achtung vor den sittlichen und religiösen Überzeugungen der Nichtchristen nicht nur das Geheimnis der menschlichen Freiheit betrifft, sondern ein Geschenk Gottes, das wir bei ihnen annehmen dürfen. Ihre Bekehrung zum wahren Glauben (einer der Aspekte der Mission) ist also nicht einfachhin Vernichtung der pagana vetustas; sie ist auch nicht bloß Weiterentwicklung des außerhalb der Kirche möglichen Heilsweges, sondern sie ist gleichzeitig Entfaltung des einschlußweisen Glaubens und ein Ein-

[6] Tatsächlich wird die Gottverbundenheit, die im Grunde jedes menschlichen Tuns anzutreffen ist, durch die Gnade, in der sich Gott selbst dem Menschen schenkt in unmittelbarer Weise als Gegenstand der Erkenntnis und Liebe, zu einer viel tieferen Verbundenheit, die alles übertrifft, was die Menschennatur kraft der Schöpfungsordnung erreichen könnte.

lenken auf jenen besonderen Heilsweg, den Gott in Christus und seiner Kirche vorgesehen hat. So ist also der Dialog mit den Nichtchristen[7] nicht bloß Sache der Taktik, gefordert aus den augenblicklichen Umständen, sondern er ist notwendig zur Erfüllung der Missionsaufgabe, die ja darin besteht, der menschlichen Freiheit den Anruf Gottes zum ausdrücklichen christlichen Glauben zu vermitteln.

3. *Mission und Freiheit in der menschlichen Gesellschaft*

Die Mission der Kirche wendet sich nicht nur an den Menschen, der individuell frei ist in seiner Beziehung zu Gott, seinem letzten Ziel; sie wendet sich auch an den Menschen, der zwar notwendige Bindungen hat an die Gemeinschaft, in der er lebt und der gegenüber er immer seine wesentliche Freiheit bewahren muß: an eine Person also, die in der menschlichen Gemeinschaft Träger von Freiheiten ist, unter denen die Gewissensfreiheit und die Glaubensfreiheit von besonderer Bedeutung sind[8]. Die menschliche Gemeinschaft hat nicht nur negativ die Freiheit ihrer Mitglieder nicht zu verletzen, sie muß auch positiv den einzelnen helfen, frei ihr letztes Ziel zu erstreben. Jede Gemeinschaft hat das Einzelwohl ihrer Glieder wie auch das Gesamtwohl der Gemeinschaft zu besorgen, das eine durch das andere verwirklichend, durch die richtige Lenkung der einzelnen auf das letzte Ziel hin auf dem Grunde der sittlichen Wahrheit und der Freiheit des Menschen. Das Ziel aller Gemeinschaft ist jene Gottverbundenheit, die das letzte Ziel der menschlichen Freiheit ist. Was wir über die Gewissensfreiheit und die Glaubensfreiheit gesagt haben, gilt nicht nur für die Person, sondern auch für die Gemeinschaft. Der Mensch als soziales Wesen hat das Recht und die Pflicht, frei nach seinem letzten Ziel zu streben, zusammen mit den anderen Gliedern der Gemeinschaft, der er angehört, ob diese nun notwendig ist (wie Familie, Staat) oder frei (Vereine). Dabei untersteht der einzelne den Autoritäten der Gemeinschaft, deren Aufgabe es ist, die Tätigkeit der Gemeinschaftsglieder zum gemeinsamen Ziel zu koordinieren und zu leiten. Gerade in diesem Spannungsfeld der freistrebenden Glieder und der leitenden Autorität liegt das Problem der Gewissens- und Religionsfreiheit im Staat, das Gegenstand der Konzilsdebatte war. Weil nun der Zweck des Staates das Gemeinwohl von wechselnden Anschauungen und Bedingungen abhängt, stellt sich auch das Problem der Gewissens- und Religionsfreiheit, mag es auch auf unwandelbaren Prinzipien ruhen, konkret verschieden dar im Laufe der Geschichte[9].

Allem Anschein nach besteht die wesentliche Aufgabe, die das heutige Denken dem Staat in der Gesellschaft zuweist, in etwas Doppeltem: daß er sich in der Förderung des Gemeinwohles beschränke auf die staatliche Ordnung und die Freiheit der Untertanen wahre: Dieses moderne Denken beschränkt in den heutigen Staatsverfassungen die Pflicht der cura religionis auf eine cura libertatis religiosae mit Ausschluß der cura veritatis religiosae. Der wichtigste Dienst des modernen Staates am heutigen Menschen besteht in der Wahrung ihrer Freiheit bei der Suche nach der religiös-sittlichen Wahrheit wie bei ihrem Bekenntnis.

---

[7] Er ist zugleich ein Dialog mit den nichtchristlichen Religionen sowie mit den Einzelpersonen, die außerhalb des Christentums leben.

[8] Es ist zu beachten, daß wir hier von der menschlichen Gemeinschaft und vom Gemeinwohl sprechen, nicht nur vom Staat und der öffentlichen Ordnung, die eine besondere Sicht der Gesellschaft und des Gemeinwohles sind. Zuerst muß die Frage nach der Freiheit in der Gemeinschaft überhaupt gestellt werden, dann erst wird die Frage nach der Freiheit (insbesondere Religionsfreiheit) der Bürger im Staat richtig erfaßt werden.

[9] In welchem Ausmaß der Staat Gewissens- und Religionsfreiheit garantieren müsse, ist eine theologische und zugleich geschichtlich-konkrete Frage. Die theologische Lösung liegt in den Grundprinzipien, die das freie Streben des Menschen in der Gemeinschaft nach dem letzten Ziel regeln. Die konkret-geschichtliche Lösung muß sich ergeben aus der Konfrontation der theologischen Grundsätze mit der Untersuchung der Aufgabe, die man heute übereinstimmend dem Staate zuweist.

Weil der Staat aber den Dienst an der öffentlichen Ordnung der Gesellschaft zu leisten hat, darum hat er auch Recht und Pflicht, das öffentliche Bekenntnis der Religion zu regeln, falls dieses den Frieden, die Sittlichkeit oder die Rechte anderer stört[10].

Daraus lassen sich zwei wichtige Schlußfolgerungen ableiten für die Sendung der Kirche in der modernen Welt. Die erste betrifft die Freiheit der Kirche nicht nur in ihrem Wesensgefüge, sondern auch in der Durchführung ihrer Mission dem Staat gegenüber, nicht nur negativ (Freiheit von Beschränkungen und Hindernissen), auch positiv (Freiheit gegenüber möglicher Hilfeleistung durch den Staat). Die zweite betrifft die Form, unter der sich die Mission der Kirche heute in der Gemeinschaft und durch sie vollzieht. Die Freiheit der Kirche vom staatlichen Zwang in ihrer Existenz und in der Ausübung ihrer Mission umfaßt eine Mehrheit von Freiheiten. Einige davon gründen im freien Streben des einzelnen nach dem letzten Ziel (individuelle Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit), das von jeder Seite (individuell oder sozial) jede Art von Zwang (physisch, gesetzlich, politisch, sozial, wirtschaftlich) ausschließt. Andere Freiheiten beruhen auf der Wahlfreiheit in Anwendung der Mittel beim Streben nach dem letzten Ziel: Freiheit der Religionsäußerung für den einzelnen wie für eine Gemeinschaft (was auch die Freiheit des Apostolates einschließt), religiöse Koalitionsfreiheit (einschließlich des Rechtes, die Religion zu wechseln), innere Autonomie religiöser Gemeinschaften (einschließlich der Immunität, vom Staat nicht zu politischen Zwecken mißbraucht zu werden). Dieser Komplex von Freiheiten steht jedem einzelnen und jeder Gruppe von Menschen zu. Die Kirche hat Recht und Pflicht, sie zu fordern und gegen jeden Angriff zu verteidigen, nicht einzig für sich und ihre Mitglieder, sondern für jeden Menschen und für jede Gruppe von Menschen. Diese wirksame Verteidigung der Religionsfreiheit für alle (auch dort, wo die Kirche in der Majorität ist) bekundet nicht nur den Willen der Kirche zu uneigennützigem Dienen (eine notwendige Bedingung für die Wirksamkeit ihrer Mission), sie gehört positiv zu ihrer Heilsmission, da sie die Gottsuche und das Verhalten des Menschen zu Gott persönlicher, freier und damit Gottes Heilsplan entsprechender gestaltet. Abgesehen von dieser Freiheit der Kirche von jedem Zwang des Staates in allem, was die Ausübung ihrer Sendung betrifft, gibt es noch eine andere Freiheit ihrer Mission, die heutzutage immer wichtiger wird: die Freiheit vom staatlichen Beistand. Das Schwinden der sakralen Gesellschaft im Abendland wie in der übrigen Welt, sowie das moderne Bewußtsein der Trennung von Profanen und Heiligen, das Wissen um den inneren Wert des Zeitlichen dürfen von der Kirche nicht als Behinderung ihrer Mission aufgefaßt werden, sondern für sich wie auch für die nichtchristlichen Religionen als Befreiung von einer dem Geist des Evangeliums widersprechenden Knechtschaft und als Wertsteigerung des Geistigen. Aus der freien Stellung gegenüber dem Beistand des Staates wird für die Kirche eine Reinigung ihres Glaubens folgen, für die nichtchristlichen Bekenntnisse eine Öffnung zu reinerer Religiosität; bei den Gliedern der Kirche wird dadurch das evangelische Leben und der Apostolatsgeist gefördert, so daß sie die Aufgaben übernehmen, die früher vom Staat erfüllt wurden.

4. *Die Mission und die christliche Freiheit*

Damit gelangen wir zu einer letzten Dimension der Freiheit, zur Freiheit des Christen, zur Freiheit der Kinder Gottes. Weil die menschliche Freiheit geschöpf-

[10] Da die Gewissens- und Religionsfreiheit einen so wichtigen Teil des Gemeinwohles darstellen, darf die Staatsgewalt nur intervenieren bei wirklich schwerer Verletzung der öffentlichen Ordnung. Das Urteil über die Notwendigkeit einer solchen Intervention hängt notwendig von geschichtlichen und kulturellen Umständen ab und wird gefunden im Dialog zwischen der Staatsgewalt und dem Gewissen der Bürger, das sich in der öffentlichen Meinung äußert.

lich ist, ist sie dem Irrtum und der Sünde ausgesetzt und betätigt sich seit den Anfängen der Menschheitsgeschichte unter der Herrschaft der Sünde; sie bedarf also der Erlösung, der Befreiung durch Christus, der uns die christliche Freiheit gebracht hat. Diese ein für allemal in der Erlösung uns geschenkte Freiheit muß jederzeit im Pilgerstand erkämpft werden in der Welt (dem Universum und der menschlichen Gemeinschaft) wie in der Kirche, der Gemeinschaft der Erlösten, die zugleich Heilsanstalt und Heilsgemeinde ist. Beide Beziehungen gilt es zu überlegen:

A) Die christliche Freiheit in der Welt und in bezug auf die Welt.
B) Die christliche Freiheit in der Kirche und in bezug auf die Kirche.

A) *Mission, christliche Freiheit und Welt*

Die christliche Freiheit ist nichts anderes als die zur übernatürlichen Ordnung erhobene menschliche Freiheit (umfassend die persönliche Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie die Freiheit der Person in der Gemeinschaft), die formal von Christus wiederhergestellt wurde. Der Christ als Glied der Kirche, des mystischen Leibes Christi, besitzt diese Freiheit in der Welt und betätigt sie in bezug auf die Welt. Die Welt (genommen als materielle Welt und als Welt der Menschen) steht unter der Herrschaft der Sünde und ist darum zugleich Ort und Objekt der christlichen Freiheit wie der Heilsmission. Christi Erlösungstat ist die Wiederherstellung der Ordnung aufs letzte Ziel und damit auch die Wiederherstellung der wahren menschlichen Freiheit. Die Betätigung der christlichen Freiheit in und gegenüber der Welt besteht also in der Wiederherstellung des Strebens zum letzten Ziel in allem, was in der materiellen Welt und in der Welt der Menschen verdorben ist durch Irrtum und Sünde.

Die christliche Freiheit betätigt sich also zuerst in den Beziehungen des Menschen zur materiellen Welt, die für ihn Gegenstand der Erkenntnis und Liebe ist. Aber weil der Mensch auch körperlich Meister seines Schicksales ist, erstreckt sich sein Besitz auch auf die notwendigen materiellen Dinge, die gleichsam eine Ausweitung seiner Person sind[11]. Die christliche Freiheit im Besitz der materiellen Welt wird verwirklicht durch die evangelische Armut, die positiv den rechten und freien Gebrauch der materiellen Welt besagt hinsichtlich des letzten Zieles und negativ eine Entsagung, als Reaktion des erlösten Christen gegen die Herrschaft der Sünde, die das Verhältnis der materiellen Dinge zum letzten Ziel zu verkehren sucht. Die christliche Armut als christliche Freiheit den materiellen Dingen gegenüber besagt nicht das Fehlen von Reichtum, die Verachtung der materiellen Dinge oder mangelndes Interesse an der Gestaltung der Welt; sie bezeichnet eine geistige Haltung der Freiheit[12], verwirklicht in einem christlichen Leben, das sowohl der wesentlichen wie relativen Gutheit der Dinge Rechnung trägt, wie auch der Herrschaft der Sünde über sie.

Vor allem in der Frage der christlichen Freiheit gegenüber der Welt der Menschen trifft das Grundprinzip zu, das die Beziehungen der Kirche und der zeitlichen Ordnung regelt: einerseits der innere Wert der zeitlichen Ordnung, anderseits der Vorzug des Geistigen und damit die Unterordnung des Zeitlichen unter das übernatürliche letzte Ziel. Das klare Bewußtsein dieses Unterschiedes gibt dem Christen einen klareren Blick für die Probleme der zeitlichen Ordnung (er betrachtet sie

---

[11] Da der Mensch in der Gemeinschaft lebt und die materiellen Dinge ihrer Natur nach nicht ungeteilt als Eigentum besessen werden können, wird dieser Besitz und diese Aneignung auch Pflichten schaffen anderen Personen gegenüber.

[12] Ein reiner Geist wäre für den Menschen, dem die materielle Welt Ort und Objekt seiner Erlösung ist, Heuchelei oder Naivität.

von höherer Perspektive aus) und bewahrt ihn vor der Verderbnis der durch die Sünde geschädigten Welt, vom Partikularismus der Zeit und des Raumes. Mißversteht er aber diese christliche Freiheit, setzt er sich zwei entgegengesetzten Gefahren aus: der einen, namens des Glaubens Verhaltensweisen und Traditionen vorzuschreiben, die nicht notwendig mit dem Glauben zusammenhängen; der anderen, auf die wesentliche Botschaft der Bindung jeder menschlichen Ordnung (ob neu oder alt, ob abendländisch oder nicht) an den Christusglauben zu verzichten. Diese Freiheit des Christen gegenüber der zeitlichen Ordnung findet ihre besondere Anwendung in der Freiheit der Kirche auf politischem Gebiet. Darauf bezieht sich das Herrenwort: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist. Damit ist nur der Wesensunterschied beider Ordnungen und ihr innerer Wert ausgedrückt. Deswegen war es ein Wort des Widerspruches, das in der Geschichte dem Klerikalismus wie dem Antiklerikalismus gedient hat. Andrerseits wird das Bewußtsein von der wesentlichen Relativität der zeitlichen Ordnung dem Christen jene Freiheit der Kinder Gottes geben, die ihn bei der Aufgabe der Humanisation entscheidend mitwirken läßt, ohne ihn teilnahmslos zu machen und in ein Getto zu versetzen.

Diese doppelte christliche Freiheit gegenüber der materiellen Welt und der Welt der Menschen ist von größter Bedeutung in der gesamten Mission der Kirche. Darauf vergessen zu haben, ist die Wurzel fast aller Mißerfolge der Mission, wie die Geschichte beweist. Gerade jetzt, da die Kirche im Konzil nachdenkt, wie sie ihre Heilssendung in der Welt erfüllen soll, ist es am Platze, den Mut und die Demut aufzubringen und zu fragen, ob alle Formen ihrer Missionierung das Zeichen dieser Freiheit der Kinder Gottes aufweisen, das zusammen mit der Liebe das Unterscheidungsmerkmal des Christen ist.

Fragen wir uns also, ob die Kirche in ihrer Missionsarbeit in der Tat diese christliche Freiheit gegenüber den materiellen Gütern verwirklicht, ob sie der Welt das Bild des armen Christus zeigt im persönlichen Leben ihrer Glieder, der Geistlichen, der Ordensleute, der Laien und in ihren Einrichtungen. Bedenken wir, daß in der Missionsarbeit der Kirche von heute, in ihrer heilswirkenden Präsenz in der Welt vor allem das Zeugnis gilt, das sie durchs eigene Leben bietet.

Nicht minder wichtig ist die Freiheit gegenüber der Welt der Menschen. Zu dem schon Gesagten wäre noch hinzuzufügen, was für die Mission der Kirche heute von besonderer Bedeutung ist: die christliche Freiheit gegenüber den menschlichen Kulturen und gegenüber der Geschichte[13]. Die Darbietung der evangelischen Botschaft, worin das Wesentliche der Mission besteht, muß geschehen mittels der Sprache der verschiedenen Kulturen, sie darf aber nie an eine bestimmte Kulturform gebunden sein. Diese Spannung zwischen der fundamentalen Einheit der Frohbotschaft und der Vielheit der Formen ihrer kulturellen Darbietung, muß von der Mission gelöst werden durch das Gleichgewicht einer ersten, gewissermaßen horizontalen Form der Katholizität der Kirche[14]. Es ist nicht schwer, die Bedeutung dieser christlichen Freiheit in der Mission der Kirche zu erkennen in unserer Zeit, da sie sich seit den Tagen des heiligen Paulus zum ersten Male in ihrer Geschichte der Aufgabe gegenübersieht, die christliche Botschaft nichtabendländischen Kulturen zu vermitteln. Die gleiche christliche Freiheit hat die Mission gegenüber

---

[13] Da die christliche Freiheit im Grunde darin besteht, sowohl den inneren Wert der Welt des Menschen wie auch die wesentliche Relativität dieses Wertes ernst zu nehmen, sind auch die besonderen kulturellen und geschichtlichen Formen, in denen sich die Mission der Kirche konkretisiert, ein besonderes Objekt der christlichen Freiheit.

[14] Wenn diese in der Vielheit der menschlichen Kulturen Gestalt annimmt, vermeidet sie zugleich die Uniformität wie die Zersplitterung durch die dauernde Verwirklichung ihrer Einheit in der Vielgestaltigkeit.

der Geschichte, auch ihrer eigenen, damit sie ihre vertikale Katholizität verwirkliche auf der Ebene der Zeitlichkeit. Auf der gleichen Linie liegt das Problem der kirchlichen Freiheit gegenüber ihren eigenen Einrichtungen, die oft jahrhundertealte Formen sind. Ihr Funktionscharakter muß immer erkannt sein, sie dürfen nicht mit dem Ziel gleichgesetzt werden, sie können nicht teilhaben an der beständigen Natur der kirchlichen Mission. Dieses Wissen um die christliche Freiheit gegenüber den historischen Formen der Missionierung wird der Kirche die Altersklerose ersparen, die jeder menschlichen Einrichtung droht. Sie wird ihr vielmehr die ständig erneuerte Jugend und den Schwung geben, die wesentlich sind für die Mission bei der andauernden Beschleunigung der Menschheitsgeschichte.

B) *Mission, christliche Freiheit und Kirche*

Nach der Freiheit des Christen und der Kirche der Welt gegenüber bleibt uns noch die Freiheit des Christen in der Kirche als Gemeinschaft und hierarchischer Institution zu betrachten. Sie bezieht sich auf die Heilsmission der Kirche in doppelter Weise; je nachdem man die Mission formal als apostolische Tätigkeit betrachtet oder als existentielles Lebenszeugnis der Kirche selbst. Auch die Freiheit des Christen in der Kirche ist dieselbe menschliche Freiheit, mit der jeder Mensch nach dem letzten Ziel streben muß. Sie enthält daher die gleiche Gewissensfreiheit und Glaubensfreiheit, die jedem Menschen eigen sind auf seinem Weg zum letzten Ziel. Die Beziehung des Christen zur Kirche ist aber nicht in allen Punkten dieselbe wie die Beziehung des Menschen zur Gemeinschaft, besonders nicht in bezug auf die Autorität. Darum darf man dem Christen gegenüber der Kirche nicht dieselben Freiheiten einräumen, die ihm der Gesellschaft und dem Staate gegenüber zukommen. Gerade diese oft unbewußte Verwechslung ist zum Teil schuld an der gegenwärtigen Autoritäts- und Gehorsamskrise in der Kirche. Nicht minder schuld daran ist die Nichtbeachtung der Grundfreiheiten des Gewissens und des Glaubensaktes des Christen in der Kirche von seiten mancher kirchlicher Autoritäten.

Aus der Tatsache, daß Gottes Heilsplan zugleich auf die menschliche Freiheit wie auf die Wahl der Kirche zur notwendigen Heilsanstalt gegründet ist, folgt zuerst, daß die Zugehörigkeit zur Kirche immer auf einer freien Entscheidung beruhen muß, sei es der Person, die zum Vernunftgebrauch gekommen ist, sei es der Eltern bei der Taufe von Kleinkindern[15]. Aus der gleichen Tatsache folgt aber auch, daß der Mensch, sobald er einmal aus freiem Entschluß in die Heilsgemeinschaft der Kirche eingetreten ist, auch alle Pflichten auf sich nimmt, die sich aus diesem Entscheid ergeben. Solche sind: der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität und die Anerkennung des Lehramtes der Kirche als Bewahrerin des Glaubensgutes. Beide stehen nicht im Gegensatz zur christlichen Freiheit, sondern sind deren Frucht und Auswirkung unter der Voraussetzung, daß die Zugehörigkeit zur Kirche wirklich das Ergebnis freier Entscheidung ist und daß man im Gehorsamsbereich die nötigen Unterscheidungen macht zwischen den Formen autoritativer Willenskundgabe. Desgleichen ist bei Anerkennung der Lehrgewalt zu unterscheiden zwischen den Fällen, wo es direkt um den Glauben geht und jenen, wo es sich um die Tugendübung des Gehorsams und der Klugheit handelt.

Dann wird die Freiheit des Christen in der Kirche wirklich das sein, was sie sein soll: eine durch die bloße Zugehörigkeit zur Kirche im Prinzip schon erworbene Freiheit, die es gilt, im täglichen Leben zu vollziehen durch immer tieferes Hineinwachsen in diese Heilsgemeinschaft durch klare und freudige Annahme ihrer

[15] Die Entscheidung der Eltern muß ausdrücklich oder doch einschlußweise gutgeheißen werden, wenn die Kinder zum Vernunftgebrauch gekommen sind.

Führung im Leben[16]. Diese Freiheit des Christen in der Kirche wirkt sich besonders aus auf sein Handeln in der zeitlichen Ordnung. Der Christ empfängt vom kirchlichen Lehramt die Grundsätze, die das Ziel der irdischen Gesellschaft aus übernatürlicher Perspektive beleuchten, aber keine Aufträge über die Anwendung der Mittel; das beraubte ihn seiner Freiheit. Doch bleibt er nicht ohne Hilfe. Lehrt die Kirche auch die relative Autonomie des Profanen und überläßt sie dem Bürger die Verantwortung für seine Entscheidungen, so drängt sie doch dazu, daß er diese als Christ treffe, indem sie jeweils die geistigen Werte aufzeigt, die es in der geschichtlichen Lage zu verteidigen oder zu fördern gilt. Es gibt also eine wirkliche Autonomie des Christen im zeitlichen Bereich, aber sie ist relativ wie der Bereich selbst.

Daß diese Freiheit des Christen in der Kirche sehr starken Einfluß auf die Heilsmission haben muß, ist einleuchtend. Fürs erste ist das Verantwortungsbewußtsein als direkte Folge des christlichen Freiheitsbewußtseins die notwendige Grundlage für die aktive Teilnahme jedes Christen (nicht nur der Hierarchie) an der Verwirklichung der Mission. Das Interesse am Apostolat wächst in dem Maß, in dem das praktische Verständnis der christlichen Freiheit zunimmt. Vor allem muß die Art und Weise der Ausübung der Mission das Zeichen christlicher Freiheit tragen. Das gilt ganz besonders für die Außenmission, das Bemühen der Kirche, alle jene in ihren Schoß zu holen, die noch außerhalb ihrer sichtbaren Grenze sind. Gerade weil die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche auf einer freien Entscheidung gegründet sein muß, muß jede Tätigkeit der Kirche, die auf den sichtbaren Eintritt abzielt, gekennzeichnet sein von der ständigen Sorge, die Freiheit dieser Entscheidung zu wahren und zu vertiefen. Die ernste Vorbereitung auf die Taufe ist prinzipiell gefordert und nicht bloß aus pastoraler Nützlichkeit und Taktik. Man darf den Taufcharakter nicht zu juridisch fassen und aus jedem Getauften (auch einem Ungläubigen) gewissermaßen ein Eigentum der Kirche machen, vielmehr hat man sich anzustrengen, die in der Kirche Geborenen nach der Taufe einzuführen, daß sie ihre Zugehörigkeit zur Kirche erkennen und im Leben vollziehen. Das gelingt nicht durch oberflächliche Unterweisung, es muß das Gewissen gebildet, der Glaube vertieft werden. So wird die Kirche ihre Sendung verwirklichen, das signum elevatum in nationibus zu sein und der Welt das wahre Antlitz Christi zu zeigen. Angesichts dieses ihres Zeugnisses für die wahre Freiheit wird die moderne, für die Freiheit begeisterte Welt weniger an der Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit der apostolischen Arbeit zweifeln. Dieses Zeugnis läßt auch die Kirche als eigentliche Schützerin der wahren menschlichen und christlichen Freiheit erscheinen, jener Freiheit, für die uns Christus befreit hat.

Schluß

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß die Freiheit fürwahr im Kern des Missionsproblems liegt. Die Mission der Kirche hat nur dann einen Sinn, wenn sie in all ihren Belangen die Begegnung zwischen Christus und der menschlichen Freiheit vollzieht. Aus diesem Grunde sind die Haupteigenschaften jeder missionarischen Tätigkeit der Kirche einerseits das demütige Vertrauen auf Gott in Christus, andererseits die Achtung vor der Freiheit des Menschen, die sich in der Integrität und Uneigennützigkeit ihrer Missionare zeigt. Das sind Eigenschaften, die vor

[16] Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Freiheit des Christen und den Freiheiten des Bürgers in der Gesellschaft; diese muß man immer verteidigen gegen ungebührliche Einmischung des Staates, weil die Zugehörigkeit zur Gesellschaft nicht auf freier Entscheidung beruht und die Aufgabe des Staates auf das Gemeinwohl bezogen ist. Beim Christen geht es jedoch um die Freiheit der Kinder Gottes in der frei gewählten Gemeinschaft, die für ihn Ort und Mittel ist zu vollkommener Freiheit durch ein immer besser geformtes Gewissen und einen immer klarer erkannten Glauben.

allem unsere Zeit von der Kirche erwartet und deren Fehlen oder mangelhaftes Vorhandensein so oft die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Mission in Frage stellen. Ist aber die Mission der Kirche heute ganz durchdrungen von diesem Vertrauen auf Gott allein, vom Geist der apostolischen Uneigennützigkeit und missionarischer Integrität, dann wird sie wirklich der Heilsdialog zwischen Christus und der Freiheit des Menschen sein, wie es Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Ecclesiam Suam" gewünscht hat.

PAULUS RUSCH

Vorerwägungen zu Schema 13

Das Schema 13 trägt den Titel: De Ecclesia in mundo huius temporis. Es geht also um die Beziehung der Kirche zur modernen Welt. Schon das Thema: die Beziehung der Kirche zur Welt überhaupt wäre für ein Konzil ein neuartiges Thema, erst recht also der gewählte aktuellere Titel: die Beziehung der Kirche zur modernen Welt. Zur sachgerechten Behandlung fehlen jedoch mancherlei Voraussetzungen. Daher seien hier einige Vorüberlegungen behandelt, die sich um Bedeutung der Frage, Schwierigkeit der Lösung und Lösungsrichtung bewegen.

Trennung von Kirche und Welt und ihre Folgen

Die Bedeutung einer Verbindung von Kirche und Welt leuchtet vielleicht am hellsten im 10. und 11. Jahrhundert auf. Damals erstand aus dem germanischen Recken der christliche Ritter. Die Kirche stand diesem Werden inspirierend beiseite. Sie versuchte, das Ideal der Tapferkeit mit dem Mitleid für die Schwachen zu verbinden und beide in eine Synthese zu gießen. Sie konkretisierte das in der Treuga Dei. Diese verlangte Frieden in den heiligen Zeiten und Schonung von Frau, Kind, Bauer und Handelsmann, also von waffenlosen Leuten. Dank dem Beitritt zu dieser Bewegung wurde in der Ritterschaft immer mehr und immer selbstverständlicher jene Eigenschaft ausgeprägt, die mit dem Wort „ritterlich" bezeichnet ist. Sie stellt einen unverlierbaren Ruhm des Abendlandes dar. Daß die Kirche bei diesem Werden Pate stand, zeigt, welche Bedeutung die rechte Verbindung von Kirche und Welt haben kann[1].

Bald aber begannen Spannungen und Trennungen. So wurden die aufstrebenden städtischen Schulen im 13. Jahrhundert in ihrer Entfaltung unterdrückt oder doch beengt; es wurde der Klerus immer mehr zu einem privilegierten Stand gemacht, der von Abgaben frei blieb. Dadurch wurde eo ipso eine Trennungslinie zwischen Kirche und Volk gezogen[2]. Die politischen Kämpfe zwischen Kaiser und Papst mußten diese Trennung naturgemäß unterstützen. Der Ausgang des Mittelalters setzte weitere Akzente, die besonders kraft des geschichtlichen Gedächtnisses der Neuzeit verhängnisvoll wurden. Innozenz VIII. erlies 1484 die Bulle „Summis desiderantes affectibus", in der er den Hexenaberglauben des Mittelalters als gegeben annimmt und die Bestrafung der Hexen fordert, in der bekannten grausamen Methode, die auch die Folter zuließ[3].

So wurde schon im Mittelalter mit soziologischen und ideellen Trennungen begonnen. Sie wurden in der Neuzeit fortgesetzt und ausgeweitet. Im Jahre 1633

[1] Vgl. hiezu G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, Paderborn 1929 [2], 2. Bd., 267–274.
[2] Vgl. hiezu G. Schnürer, a. a. O., 3. Bd., 1930, 234 u. 374.
[3] F. X. Seppelt-G. Schwaiger, Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance (= F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste, 4. Bd.), München [2] 1957, 374 f.

wurde unter Urban VIII. Galilei verurteilt und damit eine Linie beschritten, die die aufstrebende Naturwissenschaft zur Gegnerin der Kirche machte[4]. In gleicher Weise machte man sich den späteren Humanismus zum Feind. Voltaire kämpfte für die Abschaffung der Folter, katholische Schriftsteller und sogar theologische Fakultäten traten immer noch dafür ein, obwohl sich der große Papst Nikolaus im 9. Jahrhundert sehr dagegen gewandt hatte. So geschah es in Würzburg im Jahre 1749, daß eine 70jährige kranke Ordensfrau nach Gutachten der theologischen Fakultät enthauptet und verbrannt wurde[5].

Im 19. Jahrhundert erregte der Syllabus Pius' IX. viel Aufsehen und Widerstand. Die moderne Welt hatte den Eindruck, daß sich das Papsttum gegen alle ihre Bestrebungen wende. Tatsächlich waren neben anderen Dingen, die berechtigt und sogar notwendig sein mochten, Sätze verurteilt, die heute allgemein für richtig gehalten werden, etwa der Satz, daß Einwanderern anderen Bekenntnisses im neuen Staat öffentliche Religionsübung zugebilligt werden soll[6]. Dazu kam noch in unserem Jahrhundert der Kampf gegen die naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorien, der durch einige Entscheidungen der Bibelkommission unterstrichen wurde[7]. Entwicklungsfreundliche Arbeiten von katholischen Gelehrten wurden zensuriert[8].

Die Folge dieser mannigfachen Maßnahmen war bei uns Katholiken eine allmählich allgemein gewordene Zurückhaltung, Reserve und Skepsis gegenüber Naturwissenschaft und damit verwandten Forschungsgebieten und ganz allgemein eine konservative Haltung, die undifferenziert dem Neuen gegenüber fast instinktiv ablehnend war. Die Folge davon wiederum war, daß die theologische Wissenschaft für das Geistesleben der Gegenwart fast keine Bedeutung mehr hatte. Die großen Dinge wurden weitgehend ohne uns oder gegen uns gemacht. Das Geistesleben schritt weiter und erarbeitete sich neue Kategorien des Denkens, die uns weitgehend fremd blieben, wie etwa Geschichtlichkeit, Dynamik, Fortschritt und andere.
Im Zusammenhang mit diesen Vorgängen wurden bei uns Welt, Natur, Körper, und damit verwandte Begriffe immer mehr abgewertet. Nicht wenige Theologen erhöhten die Übernatur auf Kosten der Natur, so daß Natur und Übernatur fast Gegensatzbegriffe wurden, statt komplementäre Begriffe zu sein. Und selbstverständlich waren wir unreflex der Überzeugung, daß unsere Haltung die richtige und gottgewollte sei; alles andere war „böse Welt". Von dieser aber ist geschrieben: „Liebet nicht die Welt und alles, was in ihr ist[9]." Mit diesem Bibelwort glaubten wir uns gerechtfertigt. Nur war es verräterisch, daß wir das andere Bibelwort, in dem von der Weltliebe Gottes die Rede ist, viel weniger zitierten, und wenn, völlig übersahen, daß hier eben von der *Weltliebe* Gottes die Rede ist: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab[10]." Wir dachten also nicht daran, daß auch in unserer Haltung eine Einseitigkeit war. Genauso wie Natur und Übernatur waren uns auch Kirche und Welt Gegensatzpaare geworden, obwohl auch sie komplementärer Natur sind, denn Kirche ist da für die Welt. In jenem 10. auf 11. Jahrhundert, in dem die Kirche das Gewissen des Volkes war, hatte sich gezeigt, wie befruchtend ein positives Verhältnis war. Leider wurde es nicht durchgehalten.

---

[4] F. X. Seppelt-G. Schwaiger, Das Papsttum im Kampfe mit Absolutismus und Aufklärung (= F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste, 5. Bd.), München [2] 1959, 297–300.
[5] G. Schnürer, Kath. Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert, Paderborn 1941, 194 f. u. 242.
[6] Vgl. D 1778 sowie R. Aubert, Der Syllabus, in „Stimmen der Zeit", Oktober 1964, 1–24.
[7] Vgl. D 2123.
[8] Paul Overhage-Karl Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961, 26–28.
[9] 1 Jo 2, 15.
[10] Jo 3, 16.

Das Ergebnis der ganzen Entwicklung war, daß im ideellen, soziologischen und haltungsmäßigen Bereich eine tiefe Kluft zwischen Kirche und Welt bestand. Einem im modernen Milieu aufwachsenden Menschen war es schwer, zur Kirche zu finden. Darin aber zeigt sich die ganze Bedeutung der Frage: Auf diesem Fehlverhältnis gründet viel von dem, was man als Abfall der modernen Welt von der Kirche bezeichnen kann.

Versuch einer Klärung und Wiederverbindung

Der dem Konzil vorliegende Entwurf stellt zunächst nur eine Teilleistung dar. Es wurden im wesentlichen nur die aktuellen Hauptprobleme der Jetztzeit, und auch von diesen nicht alle, behandelt. Auf die grundsätzliche Klärung des Verhältnisses Kirche und Welt, auf die Frage, was ist Welt, wurde nicht eingegangen. Die Gegebenheiten der Offenbarung wurden zur Klärung des Fragenkomplexes nur geringfügig beansprucht. Diese eigentlich erstaunliche Tatsache ist auf ein Zurückbleiben unserer Theologie zurückzuführen, das bei Dogma, Moral und Exegese vorliegt.

Von seiten des Dogmas wurde in der Neuzeit ein nahezu dualistisches Menschenbild entwickelt. Zwei in sich geschlossene Ordnungen, die des Natürlichen und des Übernatürlichen, wurden gedanklich voll entfaltet. Der Mensch in statu naturae, die natürliche Sittlichkeit und die natürliche Seligkeit, das war der ordo naturae; der Mensch in statu naturae elevatae, die Begnadung und übernatürliche Moral, die übernatürliche Seligkeit, das war der status naturae elevatae. Der status naturae wurde abgewertet, der status naturae elevatae ebenso aufgewertet. Beide erschienen, wie schon bemerkt, nahezu als Gegensätze. Zugleich aber waren im konkreten Menschen tatsächlich beide wirksam, nur verbunden durch die potentia oboedientialis. Diese aber wurde als bloße Nichtwidersprüchlichkeit erklärt, das heißt, es lag lediglich kein Widerspruch darin vor, daß die Natur übernatürlich erhöht wurde.

Es ist aber klar, daß der konkrete Mensch damit fast auseinanderfällt. Es war nicht mehr recht einzusehen, worin die Beglückung der Begnadung eigentlich besteht, wenn sie eine bloße Nichtwidersprüchlichkeit darstellt. So wenigstens ontologisch. Ethisch wurde durch die gratia sanans eine Verbindungslinie gezogen. Doch war auch diese Verbindungslinie in sich geschwächt, weil eine gratia sanans nicht notwendig übernatürlich sein muß. Ein Buch von Lubac[11], das die Entwicklung der Lehre vom Übernatürlichen behandelte, wurde rasch zurückgezogen.

Hier setzt eine weitere Entwicklung ein. Weil die Natur abgewertet war, hat man sich um sie und die irdische Wirklichkeit nicht mehr sehr gekümmert. Man hat sich mit der moralischen Lehre von der guten Meinung auf eine bloße Gesinnungsethik zurückgezogen und ließ so subjektives Streben und objektive Wirklichkeit nochmals auseinanderfallen. Nun hat zwar Thils[12] einen Versuch gemacht, diese Kluft zu überbrücken, doch wurde sein Werk nicht fertiggestellt. Trotz Übertragung ins Deutsche hat es weder hinreichende Verbreitung gefunden, noch die wissenschaftliche Theorie genügend inspiriert. So blieb es im wesentlichen bei dem Bruch, daß man die irdischen Ordnungen seinshaft der Welt (subintelligitur, der bösen Welt) zuzählte. Dadurch aber ist dem Konzil die Basis dafür genommen, eine grundsätzliche Darstellung des Verhältnisses Kirche-Welt zu geben.

Etwas Ähnliches liegt auf seiten der Moral vor. Die theologische Moral wurde weithin als Beicht- und Sündenlehre entwickelt. Man arbeitete mit Philosophie und Naturrecht, ohne Beweise aus der Offenbarung zu liefern. Die großen Lebens-

---

[11] Lubac, Le Surnaturel. Paris.

[12] G. Thils, La théologie des réalités terrestres. Desclée 46 u. 49.

probleme wurden nur selten angepackt. Große Ideale wurden nicht vermittelt. Moral war die Grenzwissenschaft zwischen Erlaubt und Unerlaubt. Es gibt nun freilich Versuche von I. Leclercq[13], der die Moral grundsätzlich auf die Offenbarung zurückführen wollte, und zwar als die Wissenschaft vom sittlichen Ideal. Er konnte damit auch einige Befruchtung dieser Wissenschaft erreichen. Aber die Gegenüberstellung mit dem neuen weltlichen Ethos ist noch nicht vollzogen.
Ganz besonders ist unser Zurückbleiben in der Bibelwissenschaft zu beklagen. Damit ist aber nicht gemeint, daß wir den Auflösungstendenzen, die von der formgeschichtlichen Schule vielfach de facto ausgehen, folgen sollen, obwohl sie derzeit im katholischen Raum vielfach herumspuken. Es geht um etwas ganz anderes und Tieferes: Die Entfaltung der biblischen Theologie und der biblischen Grundideen ist bei uns weit zurückgeblieben. Man braucht nur etwa bei Schnakkenburg in dem jüngst erschienenen Buch über neutestamentliche Theologie[14] in den beigegebenen Literaturverzeichnissen nachzulesen, wie oft protestantische Autoren genannt sind, und vergleichsweise wie selten katholische. Wir haben in der Dogmatik meist mit sogenannten dicta probantia gearbeitet, die als formal beweisend aus einer Wortkonkordanz schnell herbeigeholt wurden, ohne uns um biblische Grundideen, wie zum Beispiel die Idee der Stellvertretung, die vom Alten Testament beginnend bis zum Neuen Testament immer deutlicher entwickelt wird, groß zu kümmern.
Aus all diesen Gründen ist unsere Theologie und mit ihr das Konzil nahezu überfordert, wenn es nun einen Entwurf über Kirche und moderne Welt erstellen soll. Es läßt sich aber auch der günstige Fall denken, daß das Konzil vorwärtsdrängt und dadurch die Theologie zu einer weiteren Entfaltung inspiriert, wie dies nun schon einige Male geschehen ist. Man denke etwa an die Lehre von der Kollegialität. In diesem Sinn kann nun gefragt werden: *was ist Welt, was ist moderne Welt, was ist es mit der Schöpfungsgestörtheit der Welt, wie ist das Weltverhältnis der Kirche.*

Die Bibel verwendet das Wort Welt in mehrfachem Sinn: Zunächst ist Welt einfach *Schöpfung*, und dann ist sie gut. In Gen. 1 wird wiederholt gesagt: „Und Gott sah, daß es gut war." Zum Abschluß heißt es sogar: „Und Gott sah alles an, was er geschaffen hatte, und siehe, es war sehr gut[15]." Nach alten und ganz neuen Auffassungen ist auch die Schöpfung schon ein *Heilswerk*, weil und insofern Jesus Christus das Ziel der Schöpfung unabhängig von jedem Sündenfall ist, wofür man sich auf den Kolosserbrief[16] berufen kann. Dann würde diese mehrfach betonte Gutheit der Schöpfung um so mehr Geltung haben. Welt ist dann im Sinn der Bibel auch *Menschenwelt*. So heißt es bei Johannes: „Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe[17]." Hier sind die Menschen und ist die Menschheit insgesamt gemeint. Und zwar ist dieser Begriff positiv wertig verwendet, sonst könnte es nicht heißen, so sehr hat Gott geliebt.
Schließlich erscheint noch ein anderer Begriff von Welt; die Schrift verwendet dafür vielfach den Ausdruck: *diese Welt*. Von ihm ist zum Beispiel die Rede im ersten Johannesbrief: „Liebet nicht die Welt, noch alles, was in der Welt ist: Wenn jemand die Welt liebt, so ist die Liebe zum Vater nicht in ihm. Denn alles, was in der Welt ist – Sinnenlust, Augenlust und Hoffart des Lebens –, ist nicht vom Vater, sondern ist von der Welt. Die Welt und ihre Lust vergeht: Wer aber den Willen Gottes tut, hat Bestand in Ewigkeit[18]." In diesem Text ist der Begriff Welt gänzlich abgewertet. Hier ist von der *Sündenwelt* die Rede. Doch kann man sich fragen, ob

---

[13] I. Leclercq, L'enseignement de la morale chrétienne, Louvain 49.
[14] R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, München 1963.
[15] Gen 1, 31. [16] Col 1, 15–17. [17] Jo 3, 16. [18] 1 Jo 2, 15–17.

nicht über das Ethische hinaus auch etwas Seinshaftes gemeint ist, weil es so schlechthin heißt: alles, was in der Welt ist, ist nicht vom Vater.
Damit würde ein letzter, vierter Begriff von der Welt auftauchen, nämlich der Begriff einer *schöpfungsgestörten Welt*. Dieser Begriff wird sachlich im Römerbrief verwendet. Im 5. Kapitel ist die Rede vom Tod, der durch die Sünde in die Welt kam[19]; im achten von dem Seufzen der Schöpfung, bis die Erlösung kommt[20]. Hiezu heißt es bei Kittel: „Der Kosmos ist der Urbegriff der durch den Sündenfall zerrütteten und unter dem Gericht stehenden Schöpfung Gottes, in welcher Jesus Christus als Erlöser erscheint[21]." Kosmos ist also in diesem Sinn schöpfungsgestörte Welt, und zwar gestört durch Sünde, Leid und Tod. Christus ist der Erlöser dieses Kosmos, wie bei Johannes wiederholt steht[22]. Im Sinne *dieses* Weltbegriffes ist nun die Kirche, das heißt, die Gemeinde der Gläubigen, kein Teil der Welt. Und daraus sind die streng ablehnenden Worte zu erklären. Verfehlt aber würde der Sinn, wenn man nun meinte, die Welt schlechthin sei böse. Es verhält sich mit diesem Begriff so ähnlich wie mit dem Begriff σάρξ. Nicht σάρξ an sich ist schlecht, sondern nur als Inbegriff der dem Pneuma feindlichen Macht, wie Kosmos nur als Inbegriff der dem Fürsten dieser Welt unterstehenden Wirklichkeit. „Dieser" Kosmos wird vorübergehen, dann kommt der neue Himmel und die neue Erde in der Kraft Christi.
Das Werk Christi ist es, diese schöpfungsgestörte Welt zu erneuern und zur ursprünglichen Schönheit zurückzuführen. Das aber geschieht stufenweise: durch seine Erlösungstat, durch das diese fortsetzende Wirken der Kirche im Heiligen Geiste, durch den Endsieg des Jüngsten Tages, an dem auch der Kosmos zum Reiche Gottes wird und so alle Gegensätze aufgehoben sind.
Das Weltverhältnis der Kirche ist also durchaus differenziert. Es läßt sich umschreiben:

1. Kirche und Welt sind nicht identisch.
2. Kirche und Welt sind gegensätzlich nur insoweit, als der Begriff „Sündenwelt" unterlegt wird.
3. Im Sinn aber von Menschenwelt und auch gestörter Schöpfungswelt hat die Kirche eine Aufgabe.
4. Diese Weltaufgabe bezieht sich auf Bekehrung des Menschen und Gewinnung der Menschheit[23], und so auf das Mitwirken an der Erneuerung der Welt. Damit ist eine dynamisch gesehene und sich auf den ganzen Kosmos erstreckende Weltaufgabe der Kirche gekennzeichnet. Zur Vollendung geführt wird diese Weltaufgabe der Kirche durch ein unmittelbares Eingreifen Christi, von dessen kosmischer Stellung die Verse 1, 16 und 17 des Kolosserbriefes berichten, von dessen soteriologischer Stellung die nachfolgenden Verse 18–20 künden[24].

Damit ist der Begriff Welt und zugleich die Weltlehre der Bibel umrissen. Welches aber ist der *moderne Begriff von Welt*, wenigstens so, wie er heute am meisten gebraucht wird? Der moderne Mensch denkt beim Begriff Welt kaum an Schöpfung. Er denkt entweder an das Ganze der Welt: dann gebraucht er meist das Wort

---

[19] Röm 5, 12. [20] Röm 8, 19–23.
[21] Kittel, Theologisches Wörterbuch, III., 893, unter Κόσμος.
[22] Vgl. Jo 4, 42; 1 Jo 4, 14.
[23] Vgl. Mt 28, 19: „macht euch die *Völker* zu Schülern", wie es nach dem Urtext heißt.
[24] Col 1, 16–17: „Denn in ihm war alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist: das Sichtbare und Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten – alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Und er ist vor allem, und das All hat in ihm seinen Bestand."
Col 1, 18–20: „Und er ist das Haupt seines Leibes, der Kirche; denn er steht am Anfang, der Erstgeborene von den Toten, so daß er in allem der Erste ist. Gefiel es doch Gott, in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen, und durch ihn alles mit sich zu versöhnen, was auf Erden und im Himmel ist, da er durch sein Blut am Kreuze den Frieden begründete."

Weltall, oder an die Menschenwelt, dann gebraucht er das Wort Welt. Bei der Menschenwelt aber denkt er nicht nur an die Menschen, sondern auch an die Güter, die mit der Menschenwelt verbunden sind, also an Zivilisation und Kultur, Technik miteingeschlossen. Darüber hinaus hat der moderne Begriff Welt noch seine Eigenprägung, die, ohne ausgesprochen zu werden, mitgedacht wird. Beim Wort Weltall wird mitvollzogen: die in sich geschlossene, naturgesetzliche Welt; bei der Menschenwelt wird miteingeschlossen: die machbare Welt. Dadurch ist im Begriff Welt zugleich eine Distanzierung von überweltlichen Ursachen und eine Betonung menschlicher Leistungen und Macht mitausgesprochen. Zugleich ist eine Weltbejahung und Weltfreudigkeit mitgemeint.

Aus diesen Gegebenheiten hat sich in unserer Generation ein *neues Weltethos* entwickelt, das sich nach drei Seiten hin besonders entfaltet. Es ist Forschungs-, Arbeits- und Humanitätsethos. Das Forschungsethos erhält seinen besonderen Antrieb davon, daß in der Technik die Forschung in so erstaunlichem Maße nutzbar wird und die Macht des Menschen erhöht. Das Arbeitsethos wird dadurch beschwingt, daß der Arbeitsertrag durch die Technik viel größer wurde und zugleich der Arbeitssinn eine Ausweitung und Befreiung erfuhr: Wir werden immer unabhängiger von der Natur und können in weltjenseitige Räume vorstoßen. Das Humanitätsethos wurde dadurch angeregt, daß es nun erstmalig möglich ist, im großen Ausmaß die Not zu überwinden. Durch Verwandlung der Atomenergie in andere Energieformen ergeben sich noch kaum geahnte Möglichkeiten.

Hier, auf diesem Gebiet, müßte offenbar nach aller Entfremdung eine Begegnung von Kirche und Welt stattfinden. Doch zeigt sich nochmals die große Schwierigkeit einer solchen adäquaten Begegnung: Unsere *Denkkategorien* sind verschieden, wie eben der Begriff Welt. Viele Denkkategorien sind bei uns kaum vorhanden oder doch nicht hinreichend geklärt, wie etwa Entwicklung, Fortschritt, Dynamik, oder abgewertet: wie etwa Leiblichkeit, Körper, Sinnlichkeit (= Sinnenhaftigkeit) und Leidenschaftlichkeit. Dadurch sprechen wir verschiedene Sprachen, und zwar vor allem deswegen, weil wir Worte, die die moderne Welt lustbetont anwendet, mit negativem Gefühlston versehen, also unlustbetont gebrauchen. So fallen schon die motus primo primi auseinander. Ferner haben wir die neuen Errungenschaften und *Welträume* der „machbaren" Welt von der Offenbarung her nicht oder nicht hinreichend geklärt und wissen daher zu den aktuellen Dingen wenig zu sagen. Die neuen Welträume wie technische Räume, Weltverkehr, Weltwirtschaft, Ethos vom Weltverkehr und Weltwirtschaft, Ethos der Technik, Welthygiene, Welternährung, gültiger Sinn der Arbeit im Weltenraum usw.: wie weit sind sie uns fremd, wie weit geklärt?

Schließlich haben wir in unserer Moral keine *Leitbilder* für den Menschen in der *Zeitenwende* erarbeitet. Die Neuzeit ist ja zu Ende, das Weltzeitalter hat begonnen. Wie soll nun der Mensch im Weltzeitalter sein? Es wird kaum genügen, wie bisher die mehr passiven Tugenden des Gehorchens, der Fügsamkeit, der Legalität zu fördern. Jede Zeitenwende ist dadurch gekennzeichnet, daß man nicht weiß, was kommen wird: neue Wege müssen begangen werden, ohne daß man wüßte, wohin sie führen. Dazu aber braucht man Mut, Initiative, Tapferkeit, schöpferische Phantasie usf. Wir müßten uns also grundsätzlich fragen, welches menschliche Ethos haben wir jetzt als neues Leitbild besonders zu entwickeln? Über das Leitbild für den einzelnen hinaus, wären auch Leitbilder für die neue Vergesellschaftung des Menschen zu entwickeln, gesellschaftliche Leitbilder also, so zum Beispiel wie ist eine Großstadt lebensgerecht zu erbauen, wie sieht lebensgerechtes Wohnen und Arbeiten aus, wie ist lebensgerechte Erholung zu gestalten usf. Diese Leitbilder müßten zugleich eine gewisse Beweglichkeit und Weite haben, weil wir die Wege noch zuwenig genau sehen und also anpassungsfähig bleiben müssen. Auf all diesen

Gebieten ist noch wenig geleistet, doch stellen die Bände von Karl Rahner[25] eine Grundlagenforschung dar, während Brockmoeller[26] praktische Vorschläge macht.

Über diese konkreten Schwierigkeiten hinaus ist die unterschwellige Gefahr nicht zu übersehen, daß wir im Begegnungswillen unser Eigengut verraten könnten. Wir dürfen das Neue weder ablehnen noch darauf hereinfallen. Über aller menschlichen Teilwahrheit steht Gottes Offenbarungswahrheit. Man wird also die Linien behutsam ziehen müssen und differenzierte, oft auch nuancierte Antworten zu erarbeiten haben. In diesem Sinn läßt sich etwas sagen, daß unsere Begriffe wissenschaftstheoretisch einer Verfeinerung und Entfaltung, zugleich einer Neuaufnahme von außen zugänglich sind; daß es durchaus möglich ist, die Offenbarung und ihr Ethos auf die neuen Welträume anzuwenden; daß die Erarbeitung von zeitgemäßen Leitbildern eine dringliche Aufgabe unserer Ethik und Moral darstellt. Nicht nur Prinzipien, auch Imperative sind sehr wohl möglich, wobei die letzten freilich nicht selten nur *einen* Weg unter mehreren möglichen darstellen und daher mit Bescheidenheit vorgetragen werden müssen.

Was zunächst die Dankkategorien betrifft, so hat freilich unsere Philosophie vielmehr die statistischen Kategorien entwickelt, wie Substanz, Wesen usw. Nicht einmal der Kategorie des Werdens wurde sehr viel wissenschaftliches Nachdenken gewidmet. Auch die Offenbarung wurde mehr in diese bekannten Kategorien eingefügt als in die ihr eigentlich wesensgemäßen. Offenbarung ist nicht sosehr Wahrheitsübermittlung als vielmehr Heilsereignis. Das offenbarende Wort ist ein Same zum Aufgehen und Fruchtbringen. Das aber ist Dynamik und Werden. Unsere Begriffe stammen zu sehr aus griechischer Philosophie und römischem Recht. Man kann aus der Offenbarung die Kategorien des Werdens, der Entwicklung und des Fortschrittes leichter ableiten als aus der Scholastik. Das Wort Gottes ist im Sinne des Alten Testamentes Wort und Tat zugleich. Im Sinn des Neuen Testamentes sowohl Wort wie Gnade ein Same Gottes, also zur Entfaltung drängende Lebenskraft[27]. Der Same aber bewirkt Entwicklung. Das Entwicklungsergebnis ist mehr als der Entwicklungsanfang. Aber auch in der Offenbarung selbst findet eine Entwicklung statt. Zunächst vom Alten zum Neuen Testament; sodann innerhalb der beiden Testamente, etwa von den 5 Büchern Moses zu den Propheten; von den Synoptikern zu Johannes und Paulus. So müßte uns der Begriff der Entwicklung und Entfaltung nicht fremd sein; wir sollten ihm nicht reserviert gegenüberstehen.

Mit Entwicklung hängt Fortschritt zusammen. Das Wort Fortschritt wird meist auf den *menschlichen Raum* bezogen. Doch ist die Wortkraft des Begriffes schwächer als die erlebte Bedeutung. „Fortschritt" bedeutet vi verbi, nur ein Vorwärtsschreiten. Die erlebte Bedeutung beinhaltet jedoch ein *Aufwärtsschreiten.* Nun schreitet die Menschheit natürlich vorwärts; schreitet sie jedoch auch aufwärts? Wer die Geschichte kennt, weiß, daß es beides gibt, Fortschritt *und* Rückschritt. Einen naiven Fortschrittsglauben können wir daher nicht annehmen. Und doch steht aus der Offenbarung das Wachstum des Reiches fest und seine Vollendung zugleich. Man denke an das Gleichnis vom Senfkorn und Sauerteig. Und ebenso an den Sieger auf dem weißen Roß, wie ihn die Geheime Offenbarung schildert[28]. Eine Fortschrittstheologie ist uns also in der Heiligen Schrift grundgelegt. Sie kennt Rückschläge, aber am Ende steht die Vollendung. Ein maßvoller Fortschrittsglaube wird uns also geradezu gelehrt. Freilich bedarf es dazu des Eingreifens von oben,

---

[25] K. Rahner, Schriften zur Theologie, 5 Bände, Benziger.

[26] Kl. Brockmoeller, Industriekultur und Religion, Frankfurt 1964.

[27] Vgl. das Gleichnis vom Sämann sowie 1 Jo 3, 9: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein *Same* in ihm bleibt."

[28] Apc 19, 11–16.

aber auch die Saat wächst und geht der Reife entgegen. Wäre nicht dieser maßvolle Fortschrittsglaube viel realistischer als der naive Fortschrittsglaube der Welt? Könnten wir mit einer solchen Art zu denken nicht sogar echte Beiträge für ein realistisches Forschen bieten? Auf diese Weise wären unsere Begriffe zu überholen, Weltbegriffe aufzunehmen und weiter zu klären. Das konnte hier nur angedeutet werden.

Damit wäre auch eine echte Begegnung mit dem neuen Ethos möglich. Wir sagten schon, daß sich dieses innerweltliche Ethos mit drei Leitworten aussprechen läßt: Forschungs-, Arbeits- und Humanitätsethos. Wenn ich Entwicklung und Fortschritt bejahe, dann kann ich den Auftrag Gottes „macht euch die Erde untertan" in neuer Weise ernst nehmen[29]. Die Forschung beginnt, diesen Auftrag zu erfüllen. Damit wird nun auch der theologische Sinn der Arbeit vertieft: die Arbeit gewinnt den Sinn, Möglichkeiten, die in der Schöpfung angelegt sind, zu realisieren. Der Mensch darf Gehilfe des Schöpfers sein.
Das Konzil hat den Begriff des Laien so gefaßt: „Der Laie ist das durch Taufe und Firmung geweihte und verantwortliche Mitglied der Kirche." Nun muß ich im Sinn der Schöpfungs- und Erlösungstheologie neu hinzufügen: „dessen Erstaufgabe die Entfaltung und Wiederherstellung der Schöpfung ist", dann habe ich eine echte und geradezu inspirierende Begegnung mit dem neuen Ethos. Das Humanitätsethos im Sinn der großräumigen Liebe aber wurde schon von Paulus praktiziert, der in Europa für Asien Hilfsgelder gesammelt hat[30]. Zugleich ließe sich das gesellschaftliche Leitbild, wenn eben eine relative Aufstiegslinie bejaht ist, etwa so fassen, *daß wir eine Menschheit anstreben, die ein Leben führt, das menschenwürdig ist.* Dann aber wäre in die Menschheit wieder die *Hoffnung* eingesenkt, deren sie so sehr bedarf und die eine der drei hohen Tugenden des Christentums ist. Gewiß wäre das nur eine Vorstufe der theologischen Tugend. Doch ließe sich eine Synthese durchaus erstellen. Echte theologische Tugend der Hoffnung erwartet nicht nur die persönliche Beseligung, sondern auch die Vollendung des Gottesreiches, in die die Weltumgestaltung und Weltvollendung miteinbezogen ist. An dieser Weltumgestaltung mitzuwirken, sind wir vorbereitend berufen. Und eben darauf könnte sich diese Stufe der Hoffnung richten. Es ist klar, daß auch diese vorbereitende Stufe keineswegs etwas sittlich Wertneutrales ist. Wird sie doch unternommen im Sinn des Schöpfungsauftrags, in Befolgung des weiträumig aufgefaßten Liebesgebotes, im Vertrauen darauf, daß mit dem Schöpfungsauftrag auch die Möglichkeit seiner Erfüllung gegeben ist.
Mit solcher Auffassung aber ist dynamisch die Forderung verbunden, daß die neu erschlossenen Welträume (Technik, Verkehr usw.) nun von der Offenbarung her durchdrungen werden müssen, weil man vom universalen Ideal zu der konkreten Durchführungsstufe gelangen muß, um das Universale verwirklichen zu können. Und ebenso hat das andeutungsweise umrissene Leitbild des Menschen im Weltzeitalter eine Bestätigung gefunden. Denn um dieses gesellschaftliche Leitbild wirksam anzustreben, braucht man tatsächlich jene Eigenschaften: Mut, Initiative, Tatkraft und Tapferkeit, von denen oben die Rede war. Mit allem aber wäre eine echte Begegnung von Kirche und Welt gegeben. Werden doch alle großen Dinge, die im Lebensgefühl der Zeit liegen, aufgegriffen, geläutert und weitergeführt. So wird der Menschheit ein echter Dienst erwiesen.

Aufriß eines Weltschemas

Wenn nach diesen Darlegungen noch ein knapper Aufriß eines Weltschemas geboten werden soll, so wäre folgendes zu sagen: Der Ausgangspunkt sollte nicht deduktiv, sondern induktiv vollzogen werden, ausgehend von den Problemen und

[29] 1 Mos 1, 28. [30] Vgl. 2 Cor 8, 1–24.

Leitbildern unserer heutigen Menschheit. Daraufhin wäre Welt und Mensch im Licht der Offenbarung zu betrachten, Sinn, Aufgabe und Ziel. Daraus ergäbe sich organisch, welchen Dienst die Kirche der Welt zu leisten hat. Und schließlich könnten die besonders drängenden Zeitaufgaben und Probleme untersucht und einer Lösung zugeführt werden.

Dann hieße das *erste Kapitel: Von den Problemen und vom Lebensgefühl unserer Zeit.* Hier wäre vom Fortschritt zu sprechen, der vielleicht das charakteristischste Zeichen unserer Zeit ist. Dieser Fortschritt tritt besonders hervor in den Naturwissenschaften, in der Technik, in der ärztlichen Wissenschaft, in der Zivilisation, im Wohlstand. Aus diesem objektiven Fortschritt entwickelt sich der Fortschrittsglaube: es werde der Sieg über Hunger und Not errungen werden, die Knechtung der Völker werde beendigt, *eine* Menschheit werde entstehen, in der Freiheit, Kultur und Wohlstand herrschen. Es ist daher Aufgabe unserer Zeit, die Menschheit zu einigen, Krieg und Haß zu besiegen, Hunger und Not und Krankheit zu überwinden.
Nun wäre darzustellen, daß jedem raschen Fortschritt zwei Gesetze eigen sind: 1. Jeder Fortschritt ist ambivalent, er enthält Wert und Gefährdung zugleich. Man kann auch sagen: jeder Fortschritt kostet einen Preis. Manchmal ist der Preis zu hoch. 2. Jeder *rasche* Fortschritt schafft Ungewißheit über das Endergebnis. Die nächste Wirkung kann vorausgesehen werden, die entfernte Wirkung aber nicht. Je schneller der Fortschritt wird, desto mehr greifen die Wirkungen ineinander und werden völlig unüberschaubar. Der Lebensweg für den einzelnen und die Völker wird unsicher und hüllt sich in Dunkelheit.
Beispiele dafür: Was die *einzelnen* betrifft, so ist durch modernes Verwaltungs- und Nachrichtensystem eine Technik der Menschenverwaltung möglich geworden, so zwar, daß weder Freiheit noch Würde des Menschen gesichert bleiben, einschließlich der religiösen Freiheit. Was die *Familie* angeht, so hat der Arbeitermangel und der mögliche Wohlstand zugleich die Doppelverdiener hervorgerufen, besonders unter der Gegebenheit, daß der Familienlohn nicht allgemein gesichert ist. Die Kinder sind unbetreut. Es gibt auch Millionen von Scheidungswaisen in der Welt. Was den *gesellschaftlichen und staatlichen Raum* angeht, so ist die soziale Gerechtigkeit für Arbeiterschaft und Bauernschaft nur zum Teil verwirklicht; die vermehrte Freizeit bringt Vergnügen *und* Gefahr; der Wohlstand zeugt Luxusverwahrlosung. Die Hierarchie der Werte ist unter dem Einfluß des Lebensstandarddenkens verloren gegangen. Das Rechtsleben ist unter der Faust der Diktaturen zerbrochen. Was die großen *Weltfragen* betrifft, so ist in der Weltwirtschaft Gütererzeugung und -verteilung nicht ausgeglichen, neben den Wohlstandsvölkern gibt es die Elendsvölker; die Technik verletzt oft die Lebensgesetze, wie die Ärzte darlegen, wobei sie an Nachtarbeit, an bloße Repetitionsarbeit und ähnliches denken; die Weltbevölkerung mehrt sich dank der ärztlichen Kunst, weswegen der Nahrungsraum ausgeweitet werden muß; die Entwicklungsvölker wollen ihren Anteil am bonum universale der Menschheit; die Kriegsgefahren rufen nicht sosehr nach Aufrüstung, sondern nach Entspannung.
Der Mensch selbst ist ein Mensch im Werden. Anfangs war er Naturmensch, dann wurde er zum Kulturmenschen, jetzt wird er zum Machtmenschen. Kennt er den *Gebrauch* der Macht? Weitgehend beherrschen wir die Maschine nur technisch, nicht ethisch. Fast muß man zum Ganzen sagen: so viele Worte, so viele Probleme. Damit die zwiespältige Entwicklung ihre Gefährdung verliere, ihren Wert entfalten und dadurch zum echten Fortschritt werden könne, bedarf es der *Lenkung.* Dem machtvollen Menschen muß die Kunst des rechten Gebrauches der Macht vermittelt werden, sonst gebraucht er die Macht ohne Vollmacht. Soweit der Aufriß des ersten Kapitels.

Das zweite Kapitel hieße: Welt und Mensch im Lichte der Offenbarung. Hier wäre nun

darzustellen, was Welt im Sinne der Offenbarung ist, und welche Beziehung zwischen Welt und Kirche obwaltet. Wir erinnern uns, daß es von Welt einen vierfachen Begriff gibt: Welt = Schöpfung, Menschenwelt, Sündenwelt, schöpfungsgestörte Welt. Die Weltbeziehung und Weltaufgabe der Kirche ist diese: Im Sinne von Menschenwelt und gestörter Welt hat die Kirche eine Weltaufgabe, die in der Gewinnung des Menschen und der Menschheit sowie in der Mitwirkung an der Erneuerung der Welt besteht. Dieser Doppelaufgabe kann die Kirche nur durch priesterliches Seelsorge- *und* Laienapostolat genügen.

Hierauf wäre der Mensch im Lichte der Offenbarung zu behandeln: Was ist der Mensch, was ist seine Berufung und Aufgabe? Der Begriff des Menschen ließe sich etwa aus der griechischen Philosophie herausnehmen und etwas mehr aus der Offenbarung umschreiben. Nach Aristoteles ist der Mensch einfach ein vernünftiges Lebewesen. Im Sinn der Heiligen Schrift könnte man viel konkreter sagen: der Mensch ist das auf Gottebenbildlichkeit hin angelegte Wesen, dessen geschichtlich erweisbare brüchige Grundstruktur in der Gnade Christi Heilung findet. Dieser (historische) Mensch ist also zugleich ein irdisches und in Ordnung auf das Überirdische hin angelegtes Wesen. Er hat eine irdische und überirdische Aufgabe in einem. Natur und Gnade sind nicht Gegensatzbegriffe, sondern komplementäre Begriffe. Es gilt das Wort des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien: „Dort erst werde ich ganz Mensch sein[31]."

Von hier aus wäre nun auch die Wachstumsfunktion des Leides zu beleuchten – und deswegen kann Gott es zulassen; zugleich aber klarzustellen, daß es von Anfang nicht so war. Leid und Schmerz sind erst durch die Sünde so furchtbar geworden. Sie mitsamt dem Tod werden vergehen, wenn alles nach dem Willen Gottes vollendet ist, wie geschrieben steht: „Gott wird abwischen jede Träne von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz: denn das Erste ist vergangen. Und der auf dem Throne sitzt, sprach: Siehe, ich mache alles neu[32]."

Hierauf kann dargelegt werden, welchen Dienst die Kirche an der Welt, an der menschlichen Gesellschaft zu leisten hat:

1. Die Kirche lehrt den *echten Wert* der Dinge und besitzt die alte Werthierarchie, die folgendermaßen aufsteigt: Nützlichkeitswert, Lebenswert, Geistwert, absolute Werte. Zugleich anerkennt sie, daß die irdischen Dinge nicht nur ein Mittel, sondern ein Wert in sich sind. Sie sind freilich kein letzter Wert. Von hier aus wird der Wert der Arbeit anerkannt, aber jede Arbeitsversklavung und Vergötzung abgelehnt.
2. Die Kirche verfeinert ihre theologische Wissenschaft, wendet die Offenbarung auf die neuen Welträume an, ist dadurch in der Lage, eine *Läuterung der heutigen Leitbilder* herbeizuführen. Wir erinnern uns, daß wir oben über die Begegnung gesprochen haben: Eine Menschheit, die ein Leben führt, das ihrer würdig ist, und (von hier) die Synthese vollzieht hin zum neuen Himmel und der neuen Erde, also Synthese von natürlicher und übernatürlicher Hoffnung.
3. Die Kirche erzieht in den christlichen Völkern das junge Geschlecht.
4. Sie bildet das Gewissen der Völker.
5. Sie beginnt, *den* Menschen zu erziehen, der dem Wendepunkt der Geschichte, in dem wir leben, gerecht wird. Wie dargelegt, befinden wir uns an einem Wendepunkt, der unsere Zeit unter das Gericht stellt: Die Menschheit *kann* zerstört, sie kann geeinigt werden. Um diese Zeit zu bestehen, bedarf es eines Menschen, der Urteilskraft, Initiative und Tapferkeit hat. Hier wäre der Ort, vom christlichen Menschenbild überhaupt zu sprechen und die Anwendung für diese Zeit zu vollziehen.

---

[31] Ignatius an die Römer 6, 2. [32] Apc 21, 4 u. 5.

6. Die Kirche übt die großräumige Caritas. Sie könnte die ecclesia wirklich als der Sauerteig in der Welt dargestellt werden. Sie wirkt für geistige Bewältigung der Zeit, für Einigung statt Trennung, für Aufbau statt Zerstörung, Persönlichkeit statt Masse.

Das *nächste* und *letzte Kapitel* muß sich den konkreten Hauptproblemen zuwenden. Für die Art und Weise der Behandlung ist eine Vorbemerkung zu machen. Bei allen Antworten ist auf die *Wertseite* Rücksicht zu nehmen. Es ist also nicht nur eine sachrichtige Entscheidung zu geben, sondern diese auch so darzustellen, daß der Lebenswert aufleuchtet. Wird also zum Beispiel über Ehefragen gesprochen, so ist es zweifellos, daß heute vielen Menschen die Unauflöslichkeit der Ehe sehr hart zu sein scheint. Nun aber ist es so: durch die zahlreichen Ehescheidungen bedingt, gibt es auf Erden mehrere Millionen von Scheidungswaisen. Nach der Soziologie sind nämlich Kinder von geschiedenen Eltern Waisenkindern gleichzuachten. Stellt man sich diese ungeheure Zahl von Kindern vor Augen, affektiv unbefriedigt, von normaler Elternliebe getrennt, entwicklungsgefährdet usw., so sieht man sofort die Kehrseite der Ehescheidung und damit den Lebenswert der Unauflöslichkeit. Diese Anmerkung, die Wertseite der Dinge zu berücksichtigen, ist grundsätzlich zu beachten.

Aus aktuellen Problemen, die zu behandeln sind, liegen vor:

1. *Der Mensch und seine Würde:* Die Gefährdung der Menschenwürde ist in den Diktaturen gegeben; ferner durch Rückfall in Foltermethoden, die qualitativ schlimmer und quantitativ viel ausgedehnter sind als jene des Mittelalters. Die menschliche Würde ist nach christlicher Überzeugung damit gegeben, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, in natürlicher Ethik aber dadurch, daß er Person ist und nie als Mittel gebraucht werden darf. Die letzte subjektive Norm ist das Gewissen. Daher ist Gewissensfreiheit und religiöse Freiheit eine klare Forderung des sittlichen Naturrechts. Das Konzil könnte hier auch der UNO danken, daß sie die religiöse Freiheit in ihr Programm aufgenommen hat und sich zugleich tatkräftig für diese einsetzt; zugleich müßte es gegen Verletzung der Menschenwürde (aber) Einspruch erheben.
2. *Ehe und Familie* sind in die Problematik der modernen Zeit einbezogen. Über das Unveränderliche hinaus ist auf folgendes hinzuweisen: Die Ehe hat ein doppeltes Sinngefüge: die persönliche Liebesverbindung der Ehegatten ad totius vitae consortium, und die Weckung neuen Lebens. Auch für das erste Sinngefüge kann man sich auf die Heilige Schrift berufen: „Als Mann und Frau schuf sie Gott; darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und beide werden *ein* Leib sein[33]." Aus diesem doppelten Sinngefüge sind die konkreten Folgerungen für das sittliche Verhalten zu ziehen, nicht ohne daß der status der heutigen Menschheit Berücksichtigung findet. Hier müßte die Frage der Bevölkerungsexpansion und ihre Grenzen eine orientierende Beantwortung finden.
3. Das *Jugendproblem.* Die Lage der Jugend ist *zumindest* in allen Industriestaaten gänzlich anders als in früheren Zeiten. Die Jugend lebt außerhalb der Familie in einer, wie die Soziologen sagen, offenen Gesellschaft, deren Einfluß sich nach vielen und gegensätzlichen Richtungen erstreckt. Die Jugend arbeitet in den Fabriken, verfügt selbst über ihren Lohn, verbringt ihre Freizeit und ihren Urlaub nach eigenem Geschmack. Dieser Situation aber ist der junge Mensch nicht gewachsen. In der modernen, offenen Gesellschaft bedarf man als junger Mensch einer kleinen Gesinnungsgemeinschaft, der man angehört und die einem Halt und Rückhalt gibt. Daher bietet die Kirche der jungen Generation ihre

[33] Mc 10, 6–8; vgl. Mt 19, 5.

Jugendgliederungen an, in denen sie ein jugendmäßiges, charakterlich hebendes Lebensmilieu findet, um sich voll entfalten zu können.

4. *Das Kulturproblem:* Zunächst ist die Kultur als Erfüllung des Schöpfungsauftrages anzuerkennen[34]. Bei der Entfaltung der Kultur ist die Werthierarchie zu beachten. Wir erinnern uns dessen, was darüber oben gesagt wurde. Weil die Werthierarchie nicht beachtet wurde, ist in vielen Gebieten der Erde die Kulturkrise eingetreten. Wann immer nämlich Nützliches und Vitalwerte gesellschaftlich die höchste Wertung finden, geht das Bemühen um geistige Werte und Persönlichkeitswerte automatisch zurück. Dann tritt die Kulturkrise ein. Sie zeigt sich in der Überschätzung des bloß äußeren Lebensstandards und in dem Freizeitproblem. Die christliche Ethik will hier die Persönlichkeitswerte neu betonen und den rechten Gebrauch der Freizeit nach den Lebensgesetzen des Menschen lehren. So wird vermieden, daß die Freizeit zur vielfachen Quelle von Krankheiten wird (Erschöpfungskrankheiten u. ä.).
   Zugleich ist aber aus jenem Verlust der Sinn- und Wertordnung auch die Pervertierung der Rechtsordnung zu erklären. Wo immer die Sachwerte über die Persönlichkeitswerte gestellt werden, mißachtet die Rechtsordnung den Menschen um einer angestrebten objektiven Ordnung willen. So kann denn der Mensch in den Diktaturen mißkannt werden. Das Konzil weist hin auf das sittliche Naturrecht, das einem solchen Verfall, wie das rein positive Recht, nicht ausgesetzt ist.
5. *Das technische Problem.* Die Technik wurde in unseren Jahrzehnten auf eine erstaunliche Weise entwickelt. Auch diese Entwicklung stellt ihre Probleme. Vielfach besteht die Auffassung, was technisch möglich ist, ist auch erlaubt. Dann aber wäre es erlaubt, die Menschheit zu zerstören. Es ist also notwendig, eine Ethik der Technik zu entwickeln. Die Kirche hat sich dieser Aufgabe zugewandt. Sie will vor allen Dingen den sittlichen Gebrauch der neu erworbenen Macht lehren. Weder Technik noch Maschinen dürfen den Menschen beherrschen, sondern der *Mensch* muß beide beherrschen. Sonst kann die entsetzliche Möglichkeit, den Menschen zu zerstören, nicht abgewehrt werden. Das Dogma von den unausweichlichen Entwicklungen ist menschenfeindlich. An seine Stelle ist die Lenkbarkeit der Entwicklung durch den Menschen zu setzen. Das allein ist menschenwürdig. Wie die Freizeitbedingungen, so müssen auch die Arbeitsbedingungen lebensgerecht sein.
   In diesem Zusammenhang ist der Sinn der Arbeit theologisch zu klären und auszuweiten. Wir haben keine Arbeitsfluchtheorie. Nicht die Arbeit, nur die Mühsal der Arbeit ist Sündenfolge. Die Arbeit hat den positiven Sinn der Entfaltung der äußeren und inneren Kräfte, der Lebenserhaltung für den einzelnen und die Gemeinschaft und, was neu dazukommt, den Sinn, die in der Schöpfung angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen. Daß in der biblischen Lehre vom Ebenbild Gottes etwas Herrliches liegt, leuchtet zum ersten Male deutlich auf.
6. Das *Wirtschafts- und Sozialproblem.* Hierüber ist alles Wesentliche in der Enzyklika Mater et Magistra gesagt. Es geht vor allem um die Vergemeinschaftung menschlicher Arbeit und menschlichen Wertes bei Wahrung der menschlichen Person. Es geht um die gerechte Verteilung des Arbeitsertrages und um die Anerkennung des Arbeiters als Mitarbeiter, um die Lösung dieser Probleme auf Menschheitsebene.
7. *Das Friedensproblem.* Alles steht in der Enzyklika Pacem in terris. Die Basis des Friedens liegt in der Zusammenarbeit der Völker, in der Hilfe also für die Entwicklungsgebiete, in dem internationalen Recht[35], in der Schaffung eines ver-

---

[34] 1 Mos 1, 28.

[35] Hieher gehört Überwindung des Rassismus und Kolonialismus.

antworteten Vertrauens, in der Anerkennung, daß alle Völker die eine Menschheit bilden und zum bonum universale dieser Menschheit solidarisch beitragen müssen. Hier sind für das Übervölkerungsproblem und das Ernährungsproblem die echten Orientierungen zu geben, nach denen sich die Arbeit ausrichten kann. Zum Ganzen wird eine übernatürliche, jedoch föderalistische Autorität gehören, ohne die das bonum universale der Menschheit nicht hinreichend zielstrebig verfolgt wird.

Zum Friedensproblem läßt sich über Johannes XXIII. hinaus noch die Stufenfolge der Ziele angeben, auf denen man einem allgemeinen Frieden näherkommen kann. Das Fernziel ist die Ächtung des Krieges überhaupt als eines ungeeignet gewordenen Mittels der Rechtsdurchsetzung. Das Mittelziel ist die Ächtung des Atomkrieges und der sogenannten ABC-Waffen allgemein. Das Nahziel ist die gegenseitige und kontrollierte Abrüstung. Das nun einzusetzende Mittel zur Verfolgung dieser Ziele ist ein Friedensrat beim Heiligen Stuhl. Dieser Friedensrat müßte aus Wissenschaftlern, Technikern, Militärs, Politikern, Ärzten und Theologen bestehen, daß er eine allseitige Kompetenz hätte. Er hätte die Aufgabe, positive Vorschläge zu machen, zu der UNO eine Vertretung anzustreben, Gefahren zu signalisieren, und so Stufe um Stufe die Ziele der Verwirklichung zuzuführen. Auf diese Weise würde die Kirche der Menschheit einen bedeutsamen Dienst erweisen.

Damit wäre der Umfang der Probleme etwa abgesteckt. Es besteht kaum ein Zweifel, daß durch die Anbahnung einer echten Begegnung zwischen Kirche und Welt auf theoretischem und praktischem Gebiet die Theologie wieder eine Bedeutung für das Geistesleben der Welt und die Praxis der Kirche eine ebensolche Bedeutung für die Zukunft der Menschheit gewänne. Möge sich das Konzil dieser hehren Aufgabe widmen.

ALOIS STÖGER

Biblische Seelsorge[1]

1. *Bibelbewegung*

Die Instruktion ist sich freudig der gegenwärtigen Bibelbewegung bewußt[2]. Die Bibel und das mutige Aufgreifen der Probleme des Lebens waren immer die Quellen der Erneuerung der Kirche; sie sind es auch, die dem 2. Vatikanischen Konzil das Gepräge geben[3]. Die beiden Konstitutionen, die bereits als Frucht des Konzils publiziert sind, kommen aus dem Erneuerungswillen der Kirche, sind von der Bibel durchtränkt und von den Fragen der heutigen Auseinandersetzungen diktiert. Im Wort der Heiligen Schrift versteht sich die Kirche selbst und ihr Lebensgeheimnis, die Liturgie[4]. Diese beiden Dokumente sind der würdige Ausdruck des Wollens der Konzilsväter, deren Kriterien an den vorgelegten Schemata vielfach Bibelnähe und Lebensnähe waren.

---

[1] Fortsetzung des Kommentars zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964. Vgl. diese Zeitschrift 113 (1965), 57–79, (Der Einleitungssatz bedarf einer Richtigstellung: Nach der Päpstlichen Approbation der Instruktion haben keine Auseinandersetzungen stattgefunden. Nur wünschte der Heilige Vater, daß in „L'Osservatore Romano" gleichzeitig mit dem lateinischen Text eine italienische Übersetzung veröffentlicht werde. Deshalb konnte die Instruktion erst erscheinen, als diese Übersetzung fertiggestellt war.) Die hier behandelten Fragen wollen vor allem die Seelsorger anregen und sie auf leichter zugängliche Literatur aufmerksam machen.

[2] K. Speidel, Grundlinien der Geschichte katholischer deutscher Bibelbewegung in BK 18 (1963) 87–88.

[3] N. Lohfink, Biblische Neubesinnung in den Jahren des Konzils in BK 19 (1964) 70–74.

[4] H. Schürmann, Das Wort Gottes in der Konstitution über die heilige Liturgie in BL 5 (1964) 73–79.

Das Konzil zeigt in seinen Konstitutionen, Dekreten, Schemata und Diskussionen, daß es die Fragen der heutigen Welt sieht, versteht und beantworten will. Bei aller Bibelfreude hat es nichts mit einem welt- und lebensfernen Biblizismus zu tun[5], für die Konzilsväter ist die Bibel aktuelles Wort Gottes. Die Bibel selbst gibt für ihre Aktualisierung Recht und Vorbild; denn die Geschichte der Entstehung der Bibel ist die Geschichte ihrer Selbstdeutung und Selbstaktualisierung. „Die biblischen Texte sind Zeugnisse einer Verkündigung der Großtaten Gottes jeweils in einer konkreten geschichtlichen Situation. In dieser einmaligen Situation war die Anrede an den Hörer nur möglich, wenn die Überlieferung neu ausgelegt und aktualisiert wird . . . das gilt nicht erst für die Auslegung der biblischen Schriften nach ihrer Kanonisierung, sondern ganz ebenso für die Zeit vorher[6]."
Die Instruktion wendet sich im Schlußabschnitt, in dem sie von der exegetischen Theologenausbildung und der biblischen Verkündigung in Wort und Schrift spricht, der gesamten Heiligen Schrift zu. Die Evangelien sind zwar nur ein Teil der Bibel, aber sie enthalten ihren Kern und Schlüssel. Aus den Evangelien findet die gesamte Schrift ihre Deutung; denn der Inhalt der Schrift ist nach der Auslegung des Neuen Testamentes Christus selbst und sein Heilswerk. „Christus ist der Schlüssel zur Heiligen Schrift; sie ist zur Gänze auf ihn hingeordnet; sein Geheimnis bildet deren einzigen Gegenstand, er ist ihr Geist; er ist ihre Erfüllung in Vollendung, ihre Fülle[7]." Der erhöhte Herr, der in seiner Kirche präsent ist, ruft das Evangelium ins Dasein und ist gleichzeitig sein Gegenstand. Die ganze Bibel darf als erweitertes Evangelium betrachtet werden. Darum ist der wichtigste Unterricht der Gläubigen der Unterricht in den Evangelien. Wer die Evangelien kennt, hat den Zugang zum rechten Verständnis der ganzen Schrift gefunden.

2. *Exegese in der Theologenausbildung*

a) *Erste Sorge.* Zurückgreifend auf Pius X.[8] *erinnert die Instruktion die Lehrer der Bibelwissenschaften in den Seminarien und entsprechenden Instituten daran, daß es ihre erste Sorge sein muß, die göttlichen Schriften zu übermitteln.*
Das fordert die *Bedeutung dieser Disziplin* selbst. Die Heiligen Schriften sind das Wort Gottes an die Menschen, durch Eingebung des göttlichen Geistes verfaßt, Geschenk der Vatergüte Gottes an die Menschheit, in der Kirche selbst immer von Ehrfurcht, Sorge um ihre Erhaltung und Auslegung und gläubigen Gehorsam betreut[9]. Auch die *Notwendigkeit der Zeit* verlangt diese Sorge. Der Sinn für die Bibel und für die Kirche ist in vielen Gläubigen neu erwacht, die biblischen Probleme werden in weitere Kreise getragen, die Gläubigen werden durch Taschenbücher, Zeitschriften, Rundfunkvorträge mit Gedanken vertraut gemacht, die ihnen vieles, was sie bisher gehört hatten, fragwürdig erscheinen läßt. Dem Seelsorger und dem, der ihn ausbildet, erwächst daraus die Notwendigkeit intensiver wissenschaftlicher Vertiefung in die Bibel.

---

[5] R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (1954) 266: . . . „zugleich gesagt, daß wir uns nicht ängstlich an das Sprachgewand der neutestamentlichen Schriftsteller zu klammern brauchen; aber die Aufgabe, die sie damals für ihre Gemeinden gelöst haben, bleibt uns für unsere Zeit zu tun übrig: mit der gleichen Glaubensglut, dem gleichen sittlichen Ernst und vor allem der gleichen eschatologischen Wachheit die Botschaft Jesu zu verkünden."
[6] K. Frör, Biblische Hermeneutik, München 1964, 62. Über dieses Buch schreibt Lebendige Seelsorge 15 (1964), 215, mit Recht: „Wir glauben nicht, daß auf katholischer Seite ein so gründliches, aber auch so hilfreiches Buch existiert, wie es diese evangelische Hermeneutik darstellt."
[7] A. Robert-A. Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift I (1963), 181; P. Grelot, Sens chretienne del'Ancien Testament, Tournai 1962, 125–165.
[8] Litterae Apostolicae „Quoniam in re biblica" vom 27. 3. 1906, EB (Enchiridium biblicum) 162–180.
[9] Enzyklika Pius XII. Divino afflante Spiritu EB 538; C. Charlier, Der Christ und die Bibel, Heidelberg 1959, 223–250; 283–296.

Die Bibel ist noch immer das gemeinsame Band zwischen den Katholiken und den getrennten Brüdern, die Brücke, die für die Begegnung erhalten geblieben ist. Unter den Elementen und Gütern, aus denen die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt und die außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren, die von Christus ausgehen und zu ihm hinführen und rechtens zu der einzigen Kirche Christi gehören, wird als erstes das geschriebene Wort Gottes genannt[10].

Die Konstitution über die heilige Liturgie wünscht, daß die Dozenten der theologischen Fächer, „insbesondere die der dogmatischen Theologie, die der Heiligen Schrift, der Theologie des geistlichen Lebens und der Pastoraltheologie, von den inneren Erfordernissen je ihres eigenen Gegenstandes aus das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte so herausarbeiten, daß von da aus der Zusammenhang mit der Liturgie und die Einheit der priesterlichen Ausbildung deutlich aufleuchtet" (16). Die bedauerlicherweise verlorengegangene Mitte und Einheit der Theologie könnte so wieder zurückgewonnen werden[11]. Das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte sind zunächst der Gegenstand der Bibel und damit auch der Bibelwissenschaft, der dadurch im Rahmen der Gesamttheologie eine wichtige Aufgabe zugedacht ist. Tatsächlich vollziehen die theologischen Disziplinen diese Besinnung auf das Heilsgeheimnis Christus[12].

b) *Biblische Theologie. Die Lehrer sollen vor allem die theologische Lehre entfalten, damit die Heilige Schrift den zukünftigen Priestern der Kirche zur reinen und immerwährenden Quelle ihres eigenen geistlichen Lebens und zur kraftvollen Nahrung für das heilige Predigtamt, das sie einmal übernehmen sollen, werde*[13].

Die Heilige Schrift hat nach diesen Worten für den Priester eine doppelte Funktion: Sie soll zunächst sein „Lebensbuch" sein. Durch sie ist Gott selbst der Seelsorger des Priesters, sein Seelenführer, der ihn nie verläßt, der unbestechliche Richter, der barmherzige Anwalt[14]. Die Bibel will auch die Pastoral des Priesters sein: das Buch seiner Gotteswort-Verkündigung, die Bibliothek seiner Predigtliteratur, das Gebetbuch und Rituale des Kultes und seiner Lebenshingabe, das „Gesetzbuch" seiner Seelenführung, in dem Gott selbst als der große Seelsorger der Menschheit durch die Patriarchen und Propheten und zuletzt durch seinen Sohn (Hebr 1, 1) seine Weisungen und Führung gibt[15]. Die wichtigste Aufgabe des exegetischen Unterrichtes ist es, den Priesterkandidaten zu den Tiefen dieser Quelle priesterlichen Lebens und Wirkens zu führen und ihm eine unvergängliche Liebe zu den Heiligen Büchern einzuprägen.

Die leitende Fragestellung in der Bibelexegese lautet: „Welches ist der theologische Lehrgehalt der einzelnen Bücher und Texte in Glaubens- und Sittenfragen?" Das Anliegen, auf das die exegetische Untersuchung hinsteuert, ist die theologische

---

[10] Dekret über den Ökumenismus 3.

[11] H. Schürmann, Das Wort Gottes in der Konstitution über die heilige Liturgie: BL 5 (1964) 73–79.

[12] Für die Moraltheologie vgl. B. Häring, Moraltheologie gestern und heute, in Stimmen der Zeit 167 (1960), 110: „Es genügt nicht, wenn die heutige Moraltheologie irgendwo und irgendwie davon spricht, daß Christus der Erlöser und das Haupt seines Leibes der Kirche, Mitte und Ziel von allem ist: diese Wahrheit muß in jedem ihrer Teile und in ihrer gesamten Darstellungsweise deutlich gezeigt werden"; für die Katechetik und Homiletik, die christozentrisch und biblisch orientiert sein soll, bedarf es keines Nachweises. Für die Theologie des geistlichen Lebens vgl. L. Boyer, Introduction a la vie spirituelle, Paris 1960, wo ein ganzer Abschnitt der Bedeutung des Wortes Gottes für das geistliche Leben gewidmet ist (27–57).

[13] Die Instruktion beruft sich wieder auf „Divino afflante Spiritu", EB 567.

[14] A. Stöger, Die Bibel im geistlichen Leben des Priesters, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 64 (1963), 161–170.

[15] J. M. Sailers Vorlesungen aus der Pastoraltheologie [3] 1812 widmen den größten Teil des ersten der drei Bände dem „Unterricht von dem praktischen Schriftforschen für künftige Seelensorger".

Lehre. Ziel und Krönung der Exegese stellt die biblische Theologie dar[16]. Diese befragt die gesamte Bibel auf die theologischen Gegenstände und Aussagen hin. Sie ist nicht Religions- oder Frömmigkeitsgeschichte; denn sie fragt nach theologischen Anschauungen, die hinter der Frömmigkeit stehen. Sie ist auch nicht Darstellung der Heilsgeschichte, sondern setzt diese voraus und leitet aus ihr die theologischen Wahrheiten ab, die dieser zugrundeliegen. Sie ist nicht systematische Theologie, die nach der Schuldogmatik und Schulmoral „dicta probantia" für die Thesen dieser Disziplinen sammelt, die heute behandelt werden[17]. Sie will das Glaubensdenken der biblischen Schriftsteller darstellen, womöglich nach einem Aufbau und Plan, der aus dem Gedanken dieser selbst genommen ist. Als solche Theologie der Urzeit der Kirche und der inspirierten Schriftsteller hat sie für jede kommende Theologie normierende Kraft, verhaltene Fülle, und ist sie Wurzel für die kommende Entfaltung.

Das letzte Anliegen der Bibel ist auch nicht die theologische Lehre, sondern der Anruf Gottes an den Menschen. Die Bibel enthält „Bezeugung dessen, was in der Geschichte geschehen ist und in Einheit damit Zeugnis als Anrede, die zum Glauben ruft[18]". In dieser Hinsicht gilt das gleiche für das Alte und Neue Testament. „Dem heutigen Aufbau der Theologie entsprechend, könnte man (mit K. Rahner) von einer fundamental-exegetischen Aufgabe der Exegese sprechen, die die Schriften der Bibel rein nach text- und literarkritischen Gesichtspunkten und als historische Quelle behandelt, was nach katholischer Auffassung methodisch-legitim ist. Davon wäre die theologische Schriftauslegung im Sinn einer biblischen Theologie zu unterscheiden. Die erste Aufgabe stünde dann der Fundamentaltheologie, die zweite der Dogmatik- bzw. Moraltheologie näher[19]." Die Exegese hat beides herauszuarbeiten: das geschichtliche Geschehen und die Predigt. Die Heilige Schrift ist so angelegt, daß sie *kraftvolle Nahrung für die Ausübung des Predigtamtes* ist. Die Arbeitsgemeinschaft der Pastoraltheologen des deutschen Sprachraumes vertritt die Überzeugung: „Die Exegeten . . . werden sich gerade im Hinblick auf die enge Verbindung von Exegese und Verkündigung nicht darauf beschränken dürfen, die biblischen Probleme zu behandeln und eine wissenschaftlich-theologisch ergiebige Exegese zu bieten sondern darüber hinaus auch bestrebt sein müssen, ihre Exegese für die Verkündigung zu öffnen, das heißt, Wege von der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift zu ihrer praktischen Auswertung und Fruchtbarmachung zu weisen[20]." Es fehlt nicht mehr an praktischen literarischen Versuchen solcher exegetischer Arbeit[21].

In Vorschlägen zur Neuordnung des theologischen Studiums wurde darum auch erwogen, „ob man nicht gleich die Erstsemestrigen mit dem Wort Gottes in einem Kolleg ‚biblische Theologie' konfrontieren sollte . . . Darauf aufbauend sollte dann die Exegese des Alten und Neuen Testamentes das übrige theologische Studium ziemlich weit hinaufbegleiten und befruchten, was dann der Fall sein wird, wenn

---

[16] „Divino afflante Spiritu", EB 551; zur Problematik biblischer Theologie LTK ² 2, 439–451 (Biblische Theologie, V. Hamp-H. Schlier-K. Rahner); für das Neue Testament gibt eine sehr gute Einführung in Methode, Probleme und Ergebnisse der neutestamentlichen Theologie R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie (München 1963) mit ausführlichen Literaturangaben; H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, in: L. Klein (Herausgeber), Diskussion über die Bibel (Mainz ² 1964).

[17] Von dieser Art hat noch viel P. Heinisch, Theologie des Alten Testamentes (Bonn 1940).

[18] K. Frör, l. c. 254.

[19] H. Fleckenstein-R. Schnackenburg, Verkündigung und moderne Exegese, in: Theologie der Gegenwart 7 (1964), 204–209.

[20] A. a. O., 209.

[21] Dies versucht in besonderer Weise das Erläuterungswerk „Geistliche Schriftlesung, Erläuterungen zum Neuen Testament für geistliche Lesung" in Zusammenarbeit mit K. H. Schelkle und H. Schürmann, hrsg. von W. Trilling, Patmos-Verlag Düsseldorf.

es sich bemüht, von einer bloß philologischen Exegese auch selber immer wieder zur biblischen Theologie fortzuschreiten[22]". Sicher wäre es verfehlt, die biblischen Wissenschaften nur als eine Propädeutik oder Hilfswissenschaft für die systematische Theologie zu betreiben. Der exegetischen Ausbildung wäre ein größerer Raum im theologischen Studium zu geben, als dies heute allgemein der Fall ist[23]. Wenn die systematische Theologie bereits gegeben wurde, wäre das biblische Wort geeignet, die spekulative Theologie in die Sprache des Lebens umzusetzen und dadurch die Theologie zu einer wahrhaften Verkündigungstheologie auszuweiten.

c) *Bibelkritik. Die Lehrer der Bibelwissenschaft mögen, wenn sie die Kunst der Kritik, vor allem der sogenannten Literaturkritik, ausüben, dies nicht um dieser Kunst selbst willen tun, sondern um mit ihrem Licht den von Gott durch den heiligen Schriftsteller gemeinten Sinn tiefer verständlich zu machen. Sie mögen also nicht auf halbem Wege stehen bleiben, einzig mit ihren literarischen Ergebnissen zufrieden, sondern darüber hinaus zeigen, in welcher Weise diese wirklich zum klareren Verständnis der geoffenbarten Lehre beiträgt*[24].

Die Instruktion hebt aus der Bibelkritik (Textkritik, Literarkritik, historische Kritik) nur die Literarkritik heraus. Das ist offenbar durch den Stoff bedingt, den sie vor allem behandelt hat. Es ging ihr um die literarische Frage der Evangelien, speziell um die formgeschichtliche Methode, um die unberechtigten Konsequenzen, die aus ihr für die Geschichtlichkeit der Evangelien abgeleitet wurden, und um das Berechtigte und Wertvolle dieser Methode.

In der Auseinandersetzung mit dem historischen Positivismus der Bibelkritik und der aus ihm folgenden Relativierung aller geltenden Werte der Bibel, versuchte man Wissenschaftlichkeit und praktische religiöse Auswertung der Bibel zu verbinden. Auf der einen Seite betrieb man exakte historische Forschung, auf der anderen Seite suchte man ihre Ergebnisse psychologisierend für die Erbauung zu verwenden.

Im evangelischen Raum war es vor allem *K. Barth*, der die historisch-kritische Methode allein für unfähig hielt zu erklären, worum es in der Bibel geht, um das lebendige Wort Gottes. Er schreibt: „Ich weiß, was es heißt, jahraus, jahrein den Gang auf die Kanzel unternehmen zu müssen, verstehen und erklären sollend und doch nicht könnend, weil man uns auf der Universität ungefähr nichts als die berühmte Ehrfurcht vor der Geschichte beigebracht hatte, die trotz des schönen Ausdrucks einfach den Verzicht auf jedes ernsthafte Verstehen und Erklären bedeutet. Jawohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen und Erklären der Bibel schärfer zu nehmen, aber kann man das im Lager der zukünftigen Neutestamentler wirklich meinen, dies sei nun eben die Sache der ‚praktischen Theologie'[25]." Karl Barth billigt der historisch-kritischen Methode ihr Recht zu; denn „sie weist hin auf die Vorbereitung, die nirgends überflüssig ist"; er findet aber sein Ideal in der Bibelerklärung des Calvin, der mit Energie zu Werk geht, „seinen Text, nach dem auch er gewissenhaft festgestellt hat, was da steht, nachzudenken, das heißt sich solange mit ihm auseinanderzusetzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert transparent wird, wie es Paulus dort redet und der Mensch des 16. Jahrhunderts hier hört, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die Sache (die hier und dort keine verschiedene sein kann) konzentriert ist."

Vom gleichen seelsorglichen Anliegen ist auch *R. Bultmann* getrieben. Er will mit seiner radikal geübten historisch-literarischen Kritik (formgeschichtliche Methode) die Sache selbst, worum es in den Texten geht, also das lebendige Wort, zur Geltung bringen. Auch die „Entmythologisierung" dient ihm dazu, die Bibel als ein den Menschen anredendes Wort verständlich zu machen. Er schreibt: „Da das Neue Testament ein Dokument der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte ist, verlangt seine Erklärung die Arbeit historischer Forschung ... Solche Arbeit kann von einem zweifachen Interesse geleitet werden, entweder von dem der Rekonstruktion vergangener Geschichte oder der Interpretation der Schriften des Neuen Testamentes. Es gibt freilich nicht das eine oder das andere,

---

[22] F. Klostermann, Überlegungen zur Reform der theologischen Studien, in dieser Zeitschrift 112 (1964), 299.

[23] Fleckenstein-Schnackenburg, l. c. 208.

[24] Damit ist wieder ein Gedanke Pius XII. aufgegriffen (EB 551), der beklagt, daß in einigen Kommentaren nur Dinge erläutert werden, die der Geschichte, Archäologie Philologie und anderen derartigen Wissenschaften angehören.

[25] K. Barth, Der Römerbrief, München [2] 1919, V–XI.

und beides steht stets in der Wechselwirkung. Aber es fragt sich, welches von beiden im Dienst des anderen steht. Entweder können die Schriften des Neuen Testamentes als die Quellen befragt werden, die der Historiker interpretiert, um aus ihnen das Bild des Urchristentums ... zu rekonstruieren; oder die Rekonstruktion steht im Dienst der Interpretation der Schriften des Neuen Testamentes mit der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben. Diesem letzteren Interesse ist in der hier gegebenen Darstellung die historische Arbeit dienstbar gemacht. Eben deshalb aber galt es, die theologischen Gedanken des Neuen Testamentes in ihrem Zusammenhang mit dem ‚Lebensakt', das heißt als Explikation des glaubenden Selbstverständnisses, zu interpretieren[26]."

Auf katholischer Seite hat M. Blondel[27] gezeigt, daß man mit historischer Methode allein nicht bis zum tiefsten Gehalt der biblischen Schriften, nämlich zum Wort Gottes, gelangt. Wenn die Bibel als Bibel erklärt werden soll, kann die Kritik – historische wie literarische Kritik – nicht Selbstzweck sein, sondern muß im Dienst des Kerygmas für die Anrede Gottes im Wort der Schrift stehen[28]. Die Literarkritik vermag wie im ersten Teil dieses Kommentars gezeigt wurde, zum klareren Verständnis der geoffenbarten Lehre beizutragen, vor allem das kerygmatische Anliegen der Bibel durch die formgeschichtliche Methode aufzuhellen, die Vergegenwärtigung, Auslegung, Umformung (Aktualisierung, Uminterpretation, Variation) zu zeigen. Wenn auf Grund der Literarkritik Irrtümer gestützt werden, kann nur die Literarkritik den Irrtum zurückweisen. Der Theologe muß zum Beispiel in der Vorbereitung auf die Fundamentaltheologie doch mit den literarkritischen Fragen etwa über die christologischen Hoheitstitel, über die Kirche (etwa Mt 16, 13–20[29]), über die Auferstehung[30] unterrichtet sein. Wenn der Lehrer der biblischen Wissenschaften nicht auf halbem Weg stehenbleiben will, sondern die Ergebnisse der Literarkritik positiv darlegt, dann vermag sie für die Tiefenschau des Wortes Gottes eine echte Bereicherung zu geben: etwa in der Deutung des Vaterunsers[31], der Gleichnisse[32], der Leidensberichte[33], der Bergpredigt[34], in der Darstellung der Forderungen Jesu[35]. Mit Recht schließt dieser Abschnitt über den Unterricht in den biblischen Wissenschaften mit den Worten: *Wer in der Belehrung anderer diesen Normen folgt, wird bewirken, daß die Theologiestudenten in der Heiligen Schrift finden, was den Geist zu Gott erhebt, die Seele nährt und das innere Leben fördert*[36].

3. *Biblische Predigt*

a) *Biblische Verkündigung.* Die Instruktion setzt voraus, daß die Seelsorger das Volk mit dem biblischen Wort unterweisen. Pius XII. hat in seiner Bibel-Enzyklika darüber ausführlich gesprochen: „Die Priester, denen die Sorge für das ewige Heil der Gläubigen übertragen ist, mögen zunächst selbst die Heiligen Bücher in sorgfältigem Studium durchforschen und sie sich durch Gebet und Betrachtung zu eigen machen; dann aber sollen sie die himmlischen Reichtümer des göttlichen Wortes eifrig austeilen in Predigten, Homilien und Ansprachen und die christliche Lehre durch Worte aus der Heiligen Schrift bekräftigen und durch treffliche Beispiele aus der Heiligen Geschichte, besonders aus dem Evangelium Christi, des Herrn beleuchten[37]." Neben der Liturgie enthalten die Volksandachten in den Diözesangebetbüchern heute eine Fülle von biblischen Perikopen und Worten der

[26] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen [2] 1954, 590 f.
[27] M. Blondel, Geschichte und Dogma, Mainz 1963.
[28] R. Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik, in: BL 5 (1964) 95–102.
[29] A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, in: BZ 1 (1957), 252–272; 2 (1958) 85–103.
[30] A. Vögtle, Werden und Wesen der Evangelien, in: L. Klein, l. c. 72–84.
[31] H. van den Bussche, Das Vaterunser, Mainz 1963; H. Schürmann, Das Gebet des Herrn, Freiburg 1958.
[32] H. Kahlefeld, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium I (Frankfurt 1963), II (Frankfurt 1964).
[33] X. Leon-Dufour, Art. Passion DBS VI, Paris 1960, 1419–1492.
[34] H. Kahlefeld, Der Jünger, Eine Auslegung der Rede Lk 6, 20–49, Frankfurt 1961.
[35] E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962.
[36] EB 552.601. [37] EB 566.

Heiligen Schrift, die zum Teil durch Gebete und Akklamationen bereits erklärt sind, aber oft auch Anlaß bieten wollen, die Perikopen auszulegen. Die Seelsorge bietet eine Fülle von Möglichkeiten, das Volk mit der Bibel vertraut zu machen[38].

b) *Klugheit.* Die Seelsorger werden für die Weitergabe der Lehre, für die Auslegung der Heiligen Schrift, für ihre Deutung und Aktualisierung an die Verantwortung erinnert, die sie bei diesem Werk für sich selbst und für die Hörer haben müssen; daran erinnert ein Bibelwort: „*Hab acht auf dich selbst und auf die Lehre; darin verharre; denn wenn du dies tust, wirst du dich selbst und deine Hörer retten*" (1 Tim 4, 16). Die Sorge um das Heil leitet den Seelsorger, der die Gläubigen im Wort Gottes der Heiligen Schrift unterweist. Sie ist das tiefste Anliegen der Schrift selbst. „Gott hat den Menschen die Heiligen Bücher nicht gegeben, um ihre Neugierde zu befriedigen oder um Arbeit oder Forschungsmaterial zu bieten, sondern wie der Apostel bemerkt, damit die Heilige Schrift uns unterweise zum Heil durch den Glauben an Christus Jesus und daß der gottgeweihte Mensch vollkommen ausgerüstet sei zu jedem guten Werk[39]."
Von dieser Klugheit geleitet, enthalten sich die verantwortungsbewußten Seelsorger von der Darlegung ungeklärter oder nicht genügend bewiesener Neuheiten. W. Pesch bemerkt: „Mit lautstarken Neuerungen und mit Gegenüberstellungen: ‚das ist nicht so, wie man bisher sagte – sondern so', bringt man die Hörer nur schnell in Opposition, man verschließt die Herzen, die sich öffnen sollten[40]." Gewagte Hypothesen und Theorien gehören nicht auf die Kanzel, sondern in die Seminarien der Hochschulen und auf die Katheder der Hörsäle. Dort allerdings müßten sie behandelt und dürfen nicht unterdrückt werden. Wie sollte denn sonst Klarheit zustande kommen?
Im Zusammenhang mit der Instruktion über die Wahrheit der Evangelien mag besonders an die Probleme der Geschichtlichkeit der Evangelien gedacht sein.

Beunruhigend wirkt in dieser Hinsicht das Urteil über den Geschichtswert etwa der beiden Kindheitsgeschichten Jesu bei Mt und Lk[41]. Während sie die heutige protestantische Exegese[42] allgemein biographisch als annähernd wertlos erklärt, wird von anderen ihr Geschichtswert verteidigt[43], aber auf die literarische Form aufmerksam gemacht, in der diese Kindheitsgeschichten geboten werden[44]. So wie in der gesamten biblischen Darstellung ist auch in den Kindheitsgeschichten historisches Ereignis und kerygmatische Deutung miteinander verbunden. Was exakt als geschichtliches Ereignis zu bezeichnen ist, darüber ist die Forschung nicht einig[45]. Die Deutung wird durch konstruierte Genealogien, durch Engelsbotschaften, prophetisch begabte Menschen, vor allem durch die Heilige Schrift des Alten Testamentes gegeben. Es geht darum hauptsächlich um die Frage: Welches ist die literarische Form dieser Deutungen? Was soll damit ausgesagt werden? Geschichtliche Fakten? Nur heilsgeschichtliche, theologische, apologetische Deutung in der Form des Midrasch, der frommen Erzählung . . .?
Soll diese ganze Problematik oder die zunächst nur unsicheren Feststellungen auf die Kanzel gebracht werden? Soll so getan werden, als ob die Kindheitserzählungen *nur* Legenden wären, womit doch die Gläubigen auch den historischen Kern bezweifeln müßten? Für einen verantwortungsbewußten

---

[38] O. Knoch, Bibel und Seelsorge, Stuttgart 1964.
[39] EB 566. Vgl. 2 Tim 3, 15. 17; Röm 15, 4; 2 Petr 1, 19–21.
[40] W. Pesch, Der Ruf zur Entscheidung, Freiburg 1964, 75.
[41] LTK ² 6, 162 f. (A. Vögtle).
[42] Diese Zeitschrift 113 (1965), 59, Anm. 8.
[43] Z. B. van der Vaart Smit, Geboren zu Bethlehem, Düsseldorf 1961.
[44] Diese Zeitschrift 113 (1965), 63; W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin ³ 1961, 379: „So also wollen die Kindheitsgeschichten verstanden sein: Aussage der alten Christenheit über das, was ihr Jesus ist, und zwar in Gestalt der anschauenden Erzählung. Sie wollen also nicht zuerst auf historische Faktizität befragt werden, sondern auf ihren verkündenden und bekennenden Charakter."
[45] K. Frör, 278: „In ihrer heutigen Gestalt, wie sie (Tradition über die Kindheit Jesu) im Mt- und Lk-Evangelium vorliegt, sind diese Überlieferungen legendär ausgeformt; das sagt aber noch nichts über das Alter dieser Sonderüberlieferungen und über ihren historischen Kern. Mehr als anderswo tastet hier die Forschung vorläufig noch im Dunkeln."

Seelsorger kann die Antwort auf diese Fragen nicht zweifelhaft sein. Aber die ganze Problematik, die er kennen soll, hat doch auch für die Verkündigung ihre Bedeutung. In Kürze läßt sich diese vielleicht so zusammenfassen: 1. Die Interpretation wäre auf einem falschen Weg, wollte sie sich auf die Frage nach den einzelnen historischen Fakten festlegen. 2. In der Deutung der Geburts- und Kindheitsereignisse lautet im Sinn der Evangelisten die erste und bedeutungsvollste Frage: Wer ist dieses Kind? Was bedeutet es für unser Heil? 3. Was in den Erzählungen dienende, explizierende, veranschaulichende Rolle hat, soll nicht zum Mittelpunkt gemacht werden, sondern in der dienenden Unterordnung und damit in der Rolle verbleiben, die ihr durch die Erzählung zugedacht ist, zum Beispiel der Engelsgesang, die Hirten, die Magier usw. 4. Die Auslegung soll den Zuhörer nicht von der konkreten anschaulichen Erzählung wegführen wollen zugunsten eines dogmatischen Satzes etwa, sondern ihn anleiten, in diesem heiligen Milieu meditierend zu verweilen und daheim zu sein. Durch die Erzählung hindurch soll das Glaubensbekenntnis, das sich in der Erzählung verleiblicht hat, mit aller Freude, Gläubigkeit und Kraft der alten Kirche, die die Kindheit Jesu so und nicht anders unter dem Antrieb des Heiligen Geistes erzählte, vermittelt werden[46].

Neue Meinungen, die schon fest begründet sind, mögen die Prediger, wenn nötig, vorsichtig unter Berücksichtigung des Hörerkreises darlegen. Die Hörer haben heute viele Fragen und Schwierigkeiten, die man ihnen mit Hilfe der Ergebnisse der heutigen exegetischen Methoden beantworten kann. Wenn die Verwirklichung der fides ex auditu stattfinden soll, muß man die Verkündigung der Glaubensbotschaft so formulieren, daß sie vom heutigen Hörer erfaßt werden kann, und vor allem so, daß die Art der Verkündigung nicht überholte Vorstellungen weckt oder zu decken scheint[47]. „Alle Diener des Wortes müssen erfassen, daß das Volk Gottes einen berechtigten Anspruch auf Unterrichtung hat, ihm gehören alle Erkenntnisse der Theologie ohne Ausnahme. Es geht nicht an, daß wir den Leuten etwas vorenthalten, das zur Erklärung des Wortes Gottes beiträgt[48]." Ein kluger Seelsorger weiß, daß nicht alles für alle ist. Das Kriterium für die Wahl dessen, was gesagt wird und wie es gesagt wird, ist wie immer der Dienst am Heil der Zuhörer.
Es hat keinen Sinn, lange traditionsgeschichtliche Untersuchungen auf der Kanzel darzustellen, wie etwa ein Wort Jesu, das zitiert wurde, historisch gelautet hat. Die exegetische Wissenschaft muß nach den primären Worten Jesu im Überlieferungsgut der Evangelien fragen; denn Exegese ist eine historische Wissenschaft. Sie kann sich von der Frage nach der ältesten erreichbaren Gestalt der Geschichte Jesu nicht dispensieren und muß hinter das Zeugnis des Glaubens zurückgehen. Der Verkündigung geht es direkt und unmittelbar um den Glauben. Es ist darum ihre Aufgabe, den Text als Glaubenszeugnis (und nicht etwa in erster Linie als historisches Dokument) zur Sprache zu bringen. Jeder Sachkundige weiß, mit wie vielen Hypothesen die Formgeschichte arbeiten muß, wenn sie die ipsissima vox Christi aufdecken will. In der Verkündigung, die im Auftrag und Namen der Kirche und des in ihr lebenden Christus geschieht, geht es gar nicht darum, was dieser oder jener Forscher zur Zeit dem historischen Jesus zuschreibt – das alles ist nur menschliche Wissenschaft –, sondern was in der gegenwärtigen Gestalt der Evangelien überliefert ist, das stellt das inspirierte, durch Gott verbürgte Wort Jesu dar. Durch das Evangelium spricht der erhöhte Christus aus, was er den Gläubigen sagen will. Davon gibt uns die Heilige Schrift, wie wir sie haben, Zeugnis. Die Logien Jesu sind, wie die formgeschichtliche Methode zeigt, in die Bezeugung der nachösterlichen Gemeinde und in die vom Geist Gottes geleiteten Evangelisten hineingenommen. In ihnen spricht der erhöhte gegenwärtige Christus. Man wird nicht zu sehr das „damals", „dort" und „so" betonen, denn dadurch würde sich entgegen dem Anliegen der Evangelisten den Hörern die falsche Vorstellung aufdrängen, es handle sich hier zunächst und ausschließlich um Worte Jesu oder um eine Predigt, die genau so gesprochen worden ist, wie sie uns weitergegeben wurde. Ohne Zweifel wäre es ein großer seelsorglicher Gewinn, wenn der auf-

[46] K. Frör, 278–286. [47] Fleckenstein-Schnackenburg, 206. [48] W. Pesch, Der Ruf zur Entscheidung, 76.

weckte Messias und Gottessohn stärker ins Bewußtsein der Gläubigen träte, als wirklich lebendig fortlebende und fortwirkende Persönlichkeit, deren Geschichte nicht mit der Kreuzigung zu Ende ist, die vielmehr in der Kirche fortlebt und fortwirkt[49].

„Wo der Ausleger festen Boden unter den Füßen zu verspüren glaubt, kann er auch hier das ursprüngliche Zeugnis des historischen Jesus von der Interpretation durch die Gemeinde abheben und das in Predigt- und Bibelarbeiten auswerten[50]." Besonders gilt dies, wenn der synoptische Befund doch auch den Gläubigen auffällt, wie etwa in der zweifachen Form des Vaterunsers oder der Seligpreisungen oder mancher Gleichnisse. Besonders wird dies der Fall sein, wenn im Bibelkreis etwa in höheren Schulen oder in der Bibelstunde mit der Synopse in der Evangelienerklärung gearbeitet wird, was sehr begrüßenswert ist und zur intensiven Mitarbeit aller verhelfen könnte. Dann ist es nötig, zu den aufbrechenden Fragen Stellung zu nehmen und den positiven Gehalt der Traditionsgeschichte aufzuzeigen. Jede Schichte der Überlieferung kann zum Leuchten und Tragen gebracht werden. Das bereichert die Theologie, gibt dem theologischen Denken neue Anstöße und dem Leben aus dem Glauben neuen Antrieb[51].

Aus solcher Verantwortung um das Heil des heutigen Menschen schreibt die Arbeitsgemeinschaft der Pastoraltheologen im deutschen Sprachraum: „Viele Fragen lassen sich nicht in der Predigt behandeln, wohl aber in regelmäßig stattfindenden Bibelkreisen und Vorträgen in der Gemeinde, bei denen Gelegenheit zur Aussprache und zur Klärung schwieriger Fragen gegeben ist. Hier zeigt sich die Notwendigkeit der Erwachsenenbildung und der Glaubensstunden für die Jugend. Darüber hinaus sollte man möglichst weite Kreise, vor allem Religionslehrer, Laienkatecheten, Volksschullehrer und überhaupt alle interessierten Kreise durch Bibeltagungen, Bibelkurse (Katholisches Bibelwerk!) sowie durch Schriften, in die Heilige Schrift und ihre besonderen Probleme einführen und auf diese Weise das weitverbreitete Gefühl der Unsicherheit bekämpfen[52]."

c) *Wahrhaftigkeit. Wenn sie* (die Prediger) *biblische Ereignisse erzählen, mögen sie zusätzlich Erdachtes, das der Wahrheit nicht entspricht, weglassen.* Durch die historisch kritische Methode ist der Sinn dafür, was in der Bibel steht und was sie meint, neu erwacht. Die Enzyklika Divino afflante Spiritu[53] betont: „Die Schrifterklärer mögen sich gegenwärtig halten, daß es ihre erste und angelegentlichste Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist." Der Zugang zur Schrift ist für uns nicht mehr die Allegorie, sondern die historisch – und literarkritische Methode. „Exegese geschieht in der entschlossenen Zuwendung zum Text, der aller Exegese gegenüber einen Vorsprung behält. Und zwar deshalb, . . . weil alle Aufgabe der Exegese sich darin zusammenfassen läßt, den Text selber zum Reden zu bringen. Es gilt zu verstehen, was der Text meint[54]." Mit dieser sachlichen Behandlung des Textes läßt sich nicht zusätzlich Erdachtes in der Ausschmückung vereinbaren. Wo der Text eine Erklärung der geographischen, archäologischen, sozialen, rechtlichen und theologischen Verhältnisse verlangt, ist sie der Wahrheit entsprechend zu geben. Das Wissen darf nicht durch Phantasie ersetzt werden. Zu diesem zusätzlich Erdachten gehört auch

---

[49] A. Vögtle, Die Bedeutung der Evangelienforschung für Unterricht und Verkündigung, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 63 (1962), 323–326; K. Frör, 308 f.

[50] K. Frör, 309; E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes (1962), 10.

[51] H. Kahlenfeld, Gleichnisse II (1963), 169–173; K. Frör, 298–301.

[52] H. Fleckenstein-R. Schnackenburg, 206.

[53] EB 550.567.

[54] G. Eichholz, Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik (Antwort, K. Barth zum 70. Geburtstag, 1956, 55), zitiert bei K. Frör.

die Psychologisierung. Hier gilt das nüchterne Prinzip: nicht mehr, als die Evangelisten bieten. Zusätzlich erdacht, aber nicht in den Evangelien begründet, sind die Übergänge von einer Perikope zur anderen. Die Evangelien sind nicht Biographien, sondern Glaubensverkündigung. Wir wissen wohl, daß Lukas mit Bedacht die von Markus übernommenen Perikopen wie Bausteine zu behauen versucht hat, um sie zu einem Ganzen zusammenzufügen; wir wissen auch, daß Matthäus oft die Erzählungen mit dem Wörtchen „dann" zusammengeschweißt hat, aber genauer besehen, verraten noch die Nähte und die Eigenständigkeit der Bausteine, daß die Kompositionsarbeit der Evangelisten sichtbar bleibt, vielleicht auch bleiben soll. Zusätzlich erdacht ist es, wenn das Wesentliche der Perikopen zum Unwesentlichen, und das Unwesentliche zum Wesentlichen in der Verkündigung gemacht wird, wenn nicht der theologische Gehalt, sondern periphere Einkleidung in die Mitte gerückt wird. Was der Evangelist ungesagt ließ, sollte nicht um jeden Preis mit allen möglichen Theorien ergänzt werden. Er verzichtete darauf, die Neugierde zu befriedigen, um das Kerygma in helles Licht zu stellen.

4. *Biblische Schriften*

Die Tugend der Klugheit ist vor allem von denen zu pflegen, die unter den Gläubigen Schriften verbreiten.

a) *Eifer in der Verbreitung.* Die Instruktion wünscht, daß Schriften verbreitet werden, die die Bibel dem gläubigen Volk näherbringen. Sie geht wieder in den Spuren der Enzyklika Pius XII.: „Die Zeitschriften, die in den verschiedenen Ländern löblicherweise und mit großem Nutzen herausgegeben werden, sollen alle Seelsorgepriester nach Kräften unterstützen und unter den verschiedenen Klassen und Ständen ihrer Herde in passender Weise verbreiten, sei es, daß diese Veröffentlichungen die wissenschaftliche Behandlung und Darlegung biblischer Fragen bezwecken, sei es, daß sie die Ergebnisse solcher Untersuchungen für die Seelsorge oder für die Bedürfnisse der Gläubigen verarbeiten. Die Seelenhirten seien überzeugt, daß sie in der Seelsorge eine wirksame Hilfe haben werden in diesen und allen ähnlichen Unternehmungen, die etwa der Seeleneifer und die echte Liebe zum Wort Gottes zu diesem erhabenen Ziel geeignet findet[55]." Wenn die Bibelbewegung in weite Kreise des Volkes vordringen soll, dann müßte man wünschen, daß gerade diese Zeitschriften oder Blätter, die bereits eine weite Verbreitung haben, zum Beispiel die Kirchenblätter, die biblischen Gedanken bringen in regelmäßigen Kommentaren einfacher Art, für das Volk zugeschnitten. Was das Ziel solcher Schriften und Artikel sein müßte, ist die *Ermunterung zur rechten Lebenshaltung.* Was die Bibel selbst will, müßte das Anliegen auch dieser Schriften sein. Würde nur Apologetik, nur Kritik, nur Sensation geboten, dann entspräche das weder der Schrift noch dem Verlangen der Kirche.

b) *Treue gegen Lehre und Überlieferung der Kirche.* Die Instructio wiederholt, was bereits Pius X. ausgesprochen hat[56]. *Es sei ihnen heilige Verpflichtung, von der allgemeinen Lehre und Überlieferung der Kirche nicht im geringsten abzuweichen.* Für dieses in der Kirche immer geltende hermeneutische Prinzip hat sich in der neuesten Zeit der Weg zum Verständnis auch durch die allgemeine hermeneutische Besinnung geebnet. Unser Jahrhundert ist über das vorige hinausgewachsen. Der fast naive

---

[55] EB 566; Zeitschriften für weitere Kreise in deutscher Sprache: Bibel und Kirche (Katholisches Bibelwerk Stuttgart), Bibel und Leben (Patmos-Verlag Düsseldorf), Bibel und Liturgie (Klosterneuburg); Sammlungen: „Die Welt der Bibel" (Düsseldorf), „Lebendiges Wort" (Pfeiffer-Verlag München), „Kleiner Kommentar zum Neuen Testament" (Katholisches Bibelwerk Stuttgart).

[56] Litterae Apostolicae „Quoniam in re biblica" de ratione studiorum Sacrae Scripturae in Seminariis clericorum servanda. EB 175.

Glaube an die Objektivität und Suffizienz der historisch kritischen Methode ist als Irrtum erkannt worden. Die neuere Philosophie hat wieder entdeckt, daß der Mensch, der Geschichtliches erfassen und verstehen will, keinen völlig „neutralen", „objektiven" Beobachtungsposten beziehen kann und daß zu jedem Verständnis ein „Vorurteil" (Vorentwurf, Vorstruktur) notwendig ist. Die Quelle eines solchen Vorurteils ist nicht bloß das eigene Urteil, sondern kann auch die Autorität oder die Tradition sein. „Wo es um die tiefere Glaubensinterpretation geht, die kein Forscher ohne persönliche Stellungnahme vornehmen kann, hält er sich an das Verständnis der Kirche, die für ihn in lebendiger Tradition das Erbe der Urkirche und der Apostel bewahrt und legitim unter der Führung des Heiligen Geistes entfaltet[57]."

Diese Treue gegen die Lehre und Überlieferung der Kirche ist kein Hindernis, die Ergebnisse der Bibelwissenschaft zu benützen. *Von den wahren Früchten der Bibelwissenschaft, die der Fleiß der Neueren bearbeitet hat, mögen sie für sich Nutzen ziehen.* Die Instruktion selbst gibt Anleitung, wie dies für die Evangelien geschehen kann und soll. Noch einmal wird eine Warnung ausgesprochen: *Die allzukühnen Auslegungen von Neuerern sollen vollständig gemieden werden.* Die Kirche ist besorgt, daß die Gläubigen nicht verwirrt werden und den Eindruck haben, als ob alles, was sie bisher gehört oder gelesen haben, sich völlig verändert habe. Es geht der Kirche um eine gesunde Entwicklung und Entfaltung, nicht um einen jähen Abbruch, nicht um Einreißen, sondern um Aufbauen.

c) *Diskretion. Streng untersagt ist es ihnen, daß sie von gefährlicher Neuerungssucht verführt, irgendwelche Lösungsversuche von Schwierigkeiten ohne klugen Sinn und ernsthafte Unterscheidungsgabe unbedacht verbreiten, und auf diese Weise den Glauben vieler verwirren.* Bedacht wird dann gehandelt, wenn 1. Schwierigkeiten nicht unter Menschen aufgerollt werden, die sie nicht oder in absehbarer Zeit nicht haben werden, 2. wenn nicht irgendwelche Lösungsversuche, sondern durchschlagende geboten werden können, 3. wenn nicht Sensationslust, sondern Seel-sorge das Motiv ist. In den Zeitschriften (oder Büchern) oder Broschüren, die für weitere Kreise bestimmt sind, sollen Fragen behandelt werden, die für den Leserkreis geeignet und nützlich sind. Durch die modernen Massenmedien haben heute allerdings Irrtümer eine weite Streuung. Herausgeber von Zeitschriften müssen urteilen, was für die Behandlung notwendig ist. Vielfach wird der Ernst der Verantwortlichkeit auch die rechten Worte und Methoden finden, daß die Lösungsversuche von Schwierigkeiten nicht zum Schaden, sondern zum Nutzen werden.

d) *Überwachung des Schrifttums.* Die Ordinarien werden an die Bücherzensur erinnert, die sie auszuüben haben. Bücher und Artikel, die in Kommentaren und Bibelzeitschriften veröffentlicht werden sollen, unterstehen, soweit sie religiöse Dinge und die religiöse Unterweisung der Gläubigen betreffen, der Autorität und Jurisdiktion der Ordinarien[58].

5. *Bibelgesellschaften*

Die Leiter von Bibelgesellschaften mögen sich gewissenhaft an die von der Bibelkommission aufgestellten Richtlinien halten. Diese wenigen Worte Pius' XII.[59] wollen die Einrichtungen zur Verbreitung der Heiligen Schrift, besonders der Evangelien und ihrer Kenntnis zunächst dringend empfehlen. Die Bibelgesellschaften haben die Aufgabe: 1. Bibeln zu verbreiten; 2. die tägliche Lesung und Betrachtung

---

[57] R. Schnackenburg, Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit, in: BL 5 (1964) 220–223 (Literatur!); vgl. K. Frör, 11–19; 53–54.

[58] EB 626.

[59] Instruktion über die Bibelgesellschaften und Bibeltagungen vom 15. 12. 1955. EB 622–633.

der Heiligen Schrift und besonders der Evangelien durch Mahnung und Brauch zu empfehlen; 3. für öffentliche Vorträge über biblische Fragen zu sorgen; 4. die Ausgabe von Kommentaren und biblischen Abhandlungen zu unterstützen und ihre Verbreitung besonders unter den Mitgliedern zu betreiben. Im deutschen Sprachraum gibt es seit 1933 das „Katholische Bibelwerk" in Stuttgart, nach dessen Vorbild 1935 das „Schweizer Katholische Bibelwerk" eingerichtet wurde; in Österreich wurde von Pius Parsch 1951 das „Klosterneuburger Bibelapostolat" gegründet, das von der österreichischen Bischofskonferenz 1964 als „Österreichisches katholisches Bibelwerk" anerkannt wurde.

Was in der Instructio für die Bibelgesellschaften den Leitern dieser Vereinigungen empfohlen wird, faßt zusammen, was für alle gilt, die das biblische Wort mündlich oder schriftlich verbreiten: „Sie sollen dafür sorgen, daß die Dinge behandelt werden, die nicht so sehr der Neugierde und der Neuerungssucht Genüge leisten, sondern sich so erweisen, daß sie eine solide Bildung im Glauben und Sitte und aszetischen Leben fördern und aufrichtige Liebe zu den heiligen Büchern erwecken und mehren. Sie sollen aber solche Vortragende auswählen, die geeignet sind, diese Zwecke zu erreichen, und die aus Erfahrung sich der wissenschaftlichen und geistlichen Situation derer bewußt sind, für die die Vorträge bestimmt sind. Sie sollen auch dafür sorgen, daß nicht so sehr die Schwierigkeiten und unsicheren Dinge vorgetragen werden, sondern daß mit positiver Methode dargelegt werde, was klar und erforscht ist. Wenn aber vor gewissen Zusammenkünften der Hörer auch Schwierigkeiten und Objektionen scheinbar behandelt werden müssen, dann soll eine solide Antwort gegeben werden, die sich auf wissenschaftliche Gründe mit Recht stützen kann. Der kirchlichen Bibelerklärung geht es stets darum, das zu erreichen, was die Bibel selbst will[60]."

HEINZ FLECKENSTEIN

Das Recht des Christen auf ein frohes „Sein im Leibe"

Pastoraltheologische Gesichtspunkte zu Umfang und Grenzen des Freiheitsraumes des (jungen) Christen

Es kann nicht geleugnet und darf nicht übersehen werden, daß der Mensch von heute ein gewandeltes, weithin gesteigertes Leibbewußtsein hat. Deshalb weckt jede Fehlhaltung oder Fehlleistung der Erzieher, nicht zuletzt der kirchlichen Seelsorger gegenüber der Wertewelt des Leiblichen sein deutliches Unbehagen. Hier wurzelt viel Mißtrauen des heutigen Menschen (auch praktizierender Christen) gegen die kirchliche Verkündigung und Gewissensleitung. Gewiß gibt es heute auch bei Christen (nicht nur jungen) eine falsche, ja sogar affektierte Unbefangenheit gegenüber dem Leib. Aber auch dieser wird nicht richtig begegnet durch eine falsche Befangenheit des Erziehers, sondern indem das Berechtigte des Freiheitsanspruches gesehen und anerkannt und dessen Grenzen in positiver Begründung zeitgerecht und gemäß den unwandelbaren Prinzipien christlicher Sittenlehre je neu abgesteckt werden.

1.

Die *neuere Moraltheologie* hat sich in lebendiger Begegnung – und wie A. Auer und andere immer wieder betonen „in erstaunlicher Übereinstimmung" – mit der modernen Anthropologie und einem dezidierten Leibbewußtsein des heutigen

[60] Vgl. 2 Tim 3, 15–17.

Menschen deutlich abgesetzt von überkommenen spiritualistischen oder gar kryptomanichäischen Vorbelastungen (mehr freilich des christlichen Lebensgefühles und der vulgären Verkündigung als der eigentlichen Lehre). Aus einem vertieften Durchdenken des Schöpfungs- und Inkarnationsmysteriums gewann sie eine neue Grundhaltung größerer Unbefangenheit des christlichen Seinsvollzugs im Leibe. Ist doch nach den biblischen Schöpfungsberichten und der Grundhaltung des alttestamentlichen Bundesvolkes der Leib dem Menschen als Gebilde göttlicher Allmacht und Liebe gegeben, als Brücke zur Welt, als Zeichen und Bewährungsort seiner Verwurzelung im Kosmos. Gerade durch sein leibhaftes Sein ist der Mensch Sinnmitte und Haupt der sichtbaren Schöpfung. Die Verkehrung der Schöpfungsordnung in der Sünde, die zwar nicht aus dem Leibe kommt, aber an ihm sich ereignet, zerstört nicht nur die in den außernatürlichen Gaben des Anfangs geschenkte Erhöhung und Harmonie, sondern mehrt (von innerer und äußerer Entordnung der Schöpfung her) die natürlichen Spannungen zwischen Geist und Leib, zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden sichtbaren Welt. So kann es für den versuchlichen Menschen, gegenüber seiner inneren Anfälligkeit für das Böse und der „dämonischen Mißbrauchbarkeit der Dinge" (A. Auer), keinen „harmlosen Leibesenthusiasmus" (J. Schröteler), kein gewissensunbeschwertes, unbefangenes Leben im Leibe mehr geben[1].

Die Erlösung in der Weise der Inkarnation gibt nicht nur der Schöpfung die Vollendung im „neuen Haupte" (vgl. Eph 1, 10), sondern wie dem gesamten Kosmos, so dem Menschenleib neue Würde, Verheißung und Wirklichkeit der Erlösung und in den Sakramenten der Kirche neue Herrlichkeit, ja Erhebung zum „Samenkorn" der ewigen Verklärung. Die in diesem Äon schon anhebende und für die Endzeit verheißene Vollendung der Verklärung der sichtbaren Schöpfung ist „das letzte und tiefste Wort Gottes über den Leib" (F. Tillmann).

Von hier aus ist der heutigen Moraltheologie klar: Das „frohe Sein im Leibe", eine sinnvolle Körperkultur ist nicht nur mit den Lehren der Kirche vereinbar, sondern von ihnen geradezu geboten. Christliche Ehrfurcht gegenüber allem Seienden sieht den Leib im Ganzen des Menschen und der göttlichen Heilstaten; sie ist damit ebenso bewahrt vor einer unbefangenen, harmlosen Verliebtheit, die den Leib (und den Kosmos) den Dämonen ausliefert, wie vor jeder falschen Leibabwertung[2]. Der wahre Jünger Jesu Christi achtet Würde und damit Recht des Leibes von Gott her; dazu erzieht ihn die Kirche durch die kultivierte Ehrung und Zucht des Leibes in ihren sakramentalen und sonstigen liturgischen Feiern; dazu mahnt die christliche Paränese mit ihren direkten und indirekten Imperativen. Aber gerade die Christenpflicht, „Gott zu verherrlichen im Leibe" (vgl. 1 K 6, 20), erfordert die Tugend der Zucht und des Maßes, Bereitschaft zu unter Umständen harten Verzichten und nicht wenigen Beschneidungen im Bereiche der Triebwünsche um des gesamtmenschlichen Reifens, um des „errungenen Friedens", gar um der Nachfolge Christi willen und nicht zuletzt im Geiste der Sühne, um „überflutende" Leiblichkeit und von dort her kommende Sündenmacht im eigenen Leben und im Leben der Menschheit, auch der kirchlichen Gemeinschaft, zu überwinden. Dem theologisch korrekten und spirituell legitimen Ansatz christlicher Askese muß freilich sicher und deutlich bewußt sein, daß nicht der Leib an sich die personale Reifung bedroht; wohl aber kann sich sittliche Unordnung mit

---

[1] Mir scheint die Formel: „Unbefangener, aber nie ganz unbefangen" brauchbar für viele Bereiche der irdischen Wirklichkeit, zu denen der christliche Weltlaie von heute seine Stellung theoretisch wie praktisch neu bedenken muß, bzw. für eine pastorale Belehrung, die ihm zur echten „christlichen Weltfrömmigkeit" verhelfen muß.

[2] Und wäre es aus scheinbar edelsten Motiven; verstehen wir doch heute durchaus einen humanen Affekt der Abwehr geradezu lächerlicher Formen eines förmlichen „Kultus des Fleisches".

Vorzug im Überwuchern ungeordneter leibhafter Triebwünsche „äußern" und zugleich vertiefen[3].
Christliche Weltliebe und „Leibfrömmigkeit" aus dem dankbaren Ja zum Schöpfungs- und Erlösungsgeheimnis wie aus dem überlegten, planmäßig geübten Nein zur Sünde[4] haben als Inhalt und Ziel die irdische Bereitung des „geistigen Leibes" (vgl. 1 K 15, 44) der Vollendung, die beginnende „Überbildung" des Menschen als geist-leibhaften Seins. Je mehr der Mensch „verkörperter Geist, durchseelter Leib" wird, um so vollkommener ist er als Mensch. Was sakramental geschieht, besonders im Essen des eucharistischen Herrenleibes, im beseelten Spiel des Leibes in der Liturgie, in der „anbetenden Heimkehr des Geschlechtes zu seinem Schöpfer" (A. Caffarel) in der sakramentalen Ehe, kann und muß bewußt ausgelebt werden im geistlichen Leben des mündigen Christen.

2.

Die *Wandlungen der modernen Arbeitsweise und Freizeitgestaltung* ändern (teils als zwangsläufige Folgen, teils als gemäßer „Ausdruck") die Stellung des Menschen zum Leib und erfordern von der kirchlichen Seelsorge erhöhte Wachsamkeit und ein großzügiges Verständnis.
Anders als die bäuerliche und handwerkliche Arbeit früherer Zeit beansprucht die moderne Arbeitsweise weniger die unmittelbar physischen Kräfte des Menschen als vielmehr die nervlichen. Die heutige Arbeit – so hat man formuliert – erfordere ständig einen wachen, leistungswilligen und -fähigen Leib, enthalte aber selbst kaum Möglichkeiten und Elemente körperlicher und seelischer Entspannung und Erfrischung (Rekreation). Psychologisch ist bedeutsam, daß sich der ausführende Arbeiter von heute in seiner Arbeit weithin als Handlanger der Maschine erfährt. Diese, nicht der arbeitende Mensch, bestimmt Tempo und Aufteilung der Arbeitsvorgänge. So bietet die Arbeit den schöpferischen Kräften, der eigenen Initiative und Spontaneität so wenig Möglichkeiten, daß es als utopische Forderung betrachtet werden muß, ein übergroßes Maß an persönlichem Engagement in der Erwerbsarbeit zu investieren[5]. Bedeutsam ist, daß von solcher fremdbestimmten Tätigkeit auch die Freizeit- und Verbrauchersitten weithin mechanisiert, entseelt, uniformiert werden. Eine weitgehende Entpersönlichung der modernen Arbeit läßt ihren Hilfs- und „Sättigungswert" für die Selbstbestätigung der eigenen Person und des unersetzlichen eigenen Beitrags zum Leben und zur Entfaltung des Ganzen immer geringer werden.
Es versteht sich von selbst, daß sich mit der Wandlung der Arbeit und des körperlichen Kräfteverbrauches in ihr, bei dem gesamtmenschlichen Defizit aus der Arbeit Verkümmerungen des Selbstwertbewußtseins, Erschöpfungen und Sinnentleerungen sowie Antriebsüberschüsse ergeben, die die Funktion und den Inhalt der Freizeit entscheidend umbestimmen. In ihr geht es nun nicht mehr allein (nicht einmal primär) um die „Entmüdung", den Ersatz verbrauchter leiblicher Kräfte, sondern um die nervlich-seelische Erneuerung und die Beseitigung von Verkümmerungen im körperlichen wie im geistigen Bereich der Person. Je weniger die heutige Arbeitsweise[6] als ein den Menschen erfüllendes Ganzes angesehen werden kann, je einseitiger sie „fremdbestimmt" ist, je weniger sie gestattet, eigene

---

[3] Man denke etwa an die heute so auffällig gemehrten „Süchte und Süchtigkeiten" oder an die Rolle der entordneten und dann im „Teufelskreis" den Menschen immer weiter entordnenden Geschlechtlichkeit.
[4] Und zum Verführer als dem „Fürsten dieser Welt"; vgl. Jo 12, 31 u. ö.
[5] Hier muß die christliche Verkündigung und Seelsorge sich vor Überforderung hüten; das Sich-selbst-Ausgestalten im Sinne des operari kann heute nur in der Gesamtheit von eigentlicher Berufs- und Erwerbsarbeit und recht gestalteter Freizeitbetätigung erfolgen.

schöpferische Kräfte in ihr auszuwirken, um so mehr braucht der arbeitende Mensch von heute in der Freizeit Erholung durch Entspannung und Zerstreuung, Entfaltung durch das schöpferische und erfreuende eigentätige Spiel und Raum und Formen des Abreagierens von Triebüberschüssen in Gruppen und Gesellschaften.

W. Schöllgen[7] hat das Verdienst, die Seelsorge mit allem Ernst darauf hingewiesen zu haben, daß die ältere Moraltheologie hohes Verständnis hatte für Freude und Vergnügung, auch für die volkstümlichen Formen eines lauten und ungebärdigen Spieles in der Gemeinschaft. So war es etwa der klassischen Epoche der mittelalterlichen Sittenlehre fast selbstverständlich, daß nur für die körperliche Ermüdung das bloße Ausruhen genügt, während stärkere geistige (und die heute so wichtige nervliche) Anspannung und Ermüdung als Gegenpol und Ausgleich Freude und Vergnügen brauchen, und daß solches Vergnügen am erholsamsten ist, wenn es in Gemeinschaftsformen des Spieles geschieht[8]. Im einzelnen weist Schöllgen nach, wie groß das Verständnis nicht weniger älterer Moraltheologien für den Bezirk ist, „innerhalb dessen der Mensch Funktionslust erfährt, wie in Sport, Tanz, Spiel" (ebd. 86), und mahnt die Moraltheologen von heute, sich den Blick zu bewahren oder neu zu schärfen, für „die unverkürzte Vielfältigkeit der Bezüge innerhalb der mannigfach strukturierten Ganzheit der Menschennatur"; und dies aus Gehorsam gegen die göttliche Schöpfungsordnung. Insbesondere gelte es, die spezifischen Bedürfnisse der menschlichen Vitalität unverkürzt zu sehen (und nicht vorschnell von der Möglichkeit des sündigen Mißbrauches her die Freiheit des rechten Gebrauches zu beschneiden). Nicht nur im Geistig-Personalen, sondern auch im Vorgeistigen, Animalischen sei der Mensch auf Gemeinschaft angelegt. Zeigen doch gerade die mannigfachen Formen der Geselligkeit, wie der Mensch in jeder Epoche nach den jeweils zeitgerechten Weisen der Auflockerung und Entspannung emotionaler Vitalkräfte strebt. Gerne sollten die Seelsorger sich von Schöllgen und anderen warnen lassen, sich in eine gefährliche und falsche Bundesgenossenschaft mit jenen „Geistigen" drängen zu lassen, die über gewisse massivere Formen von Unterhaltung und Vergnügen allzu rasch das „Tabu der Disqualifikation" (ebd. 68) verhängen. Wenn es auch Recht und Aufgabe der kirchlichen Seelsorge bleibt, Mißbräuche anzuprangern bzw. zu verhindern, so sollte doch gerade sie als „Anwalt des Menschen" Verständnis haben und wecken für alle (gerade heute) berechtigten Freizeitsformen, in denen der Mensch notwendige Entspannung und Entlastung sowie Hilfen für ein frohes Menschsein gewinnt; daß diesem gerade heute eine gewisse Lautheit und Wildheit eignet, erklärt sich aus der Lebens- (und speziell Arbeits-) Situation des Menschen von heute.

3.

Es muß als sehr bedauerlich angesehen werden, daß die kirchliche Seelsorge bis heute kaum ein positives Verhältnis zum *Tanz* gefunden hat, obwohl dieser doch wie das Theater ursprünglich der Welt der Religion entsprungen ist und bis heute sich immer neu bemüht, auch seinen Platz im Heiligtum, etwa der kirchlichen Liturgie, wiederzugewinnen, aus dem ihn erst eine junge, weithin puritanisch unterströmte, Vergangenheit ungefähr gänzlich verdrängt hat. Der Tanz ist doch

---

[6] Für die Mehrzahl der arbeitenden Menschen und damit für den überwiegenden Teil der Gesamtgesellschaft.

[7] Soziologie und Ethik der Unterhaltung, in: Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955, 67–92.

[8] Ausdrücklich spricht Thomas v. A. über die delectatio animalis, über die delectatio als quies animae und die corporis motus als vox quaedam animi und die wichtige Rolle der gemeinsamen Erholung im freudigen Spiel (S. Th. II, II q. 168).

in seinen mannigfachen Formen[9] für die Gesundheit der Gesellschaft, nicht zuletzt für die rechte Ordnung der Geschlechterbegegnung in der Öffentlichkeit, von größter Bedeutung. Es ist sehr erfreulich, daß sich heute auch die kirchliche Jugendseelsorge des Tanzes mehr und mehr annimmt[10]; nur so kann eine – weithin verständliche, ja begrüßenswerte – jugendliche Freude am jubelnden, jauchzenden, festlichen und sogar ausgelassenen Sein im Leibe, auch im Gegenüber der Geschlechter abgeklärt werden. Gewinnen doch in solchen (unauffällig kontrollierten und gelenkten) Tanzveranstaltungen die jungen Christen zugleich Maßstäbe für die Grenzen des erlaubten Freiheitsraumes und Ansporn wie Fähigkeit zur einigermaßen sicheren Gewissensbeurteilung des Erlaubten und Unerlaubten in den Tanzformen, -anlässen und -orten der heutigen Welt. Der Mensch als das anpassungsfähige (ja zur immer neuen Anpassung ebenso befähigte wie verpflichtete) Wesen antwortet auf gewandelte Lebensverhältnisse immer wieder mit neuen Stilformen des vitalen und des gemeinschaftlichen Lebens. Statt daß kirchliche Moraltheologie und Seelsorge solche Wandlungen des Lebensstiles (vorschnell und in einem engen Sinn) zu „Moralfragen" macht – mit der Tendenz, alles „Alte", Herkömmliche ungefähr mit dem „Christlichen" zu identifizieren und das Neue als „unmoralisch" zu verdächtigen (man denke an die weibliche Schminke, die weibliche Hose u. ä.) –, sollte gerade christliche Hirtensorge gewissenhaft darüber wachen, den Raum der Freiheit des Menschen wirklich nur dort zu beschneiden, wo eindringliche Warnung wegen der unmittelbaren Gefahr der Sünde und der pflichtmäßigen Bewahrung vor dieser unbedingt geschehen muß. Darüber hinaus sollte sie das Anliegen notwendiger Wandlungen und Anpassungen um der allseitigen Gesundheit der einzelnen und der jeweiligen Gesellschaft willen positiv sehen und den christlichen Gruppen Mut machen zu solchen zeitgemäßen Formen, ja ihnen pädagogische Hilfe zum Auffinden und Ausbilden zeitgerechter Lebenssitten geben. E. Ell[11] hat in sorgfältiger Untersuchung nachgewiesen, wie die „negative Ethisierung" des jeweiligen „Generationsdialektes" des Lebensstils die Jugend stets in gefährliche Nachbarschaft zur „Halbwelt" bringt; wenn sich neue Formen durchgesetzt haben, werden sie dann, wenn auch gegenüber dem allgemeinen Lebensgefühl im christlichen Raum etwas phasenverspätet, „positiv ethisiert", um dann selbst wieder als das „Honorable" dem wieder „Neuen" gegenüber verteidigt zu werden. Ell weist mit Ausführlichkeit auf Beispiele der jüngsten Vergangenheit hin (Fußball, Bubikopf, fleischfarbene Frauenstrümpfe, Familienbad usw.) und mahnt die Erzieher, Fragen, die wohl den „Kulturraum der Ethik" berühren, nicht als unmittelbar ethische Fragen zu bewerten und „mit der gleichen Entschlossenheit wie sie die zeitlos-ethischen Werte verteidigen, dort die Freiheit der Entscheidung zu geben, wo nur generationsdialektische Wertungen im Spiele sind" (247).

Nur wenn die kirchliche Seelsorge prinzipiell den Raum der Freiheit überall dort gibt, wo nicht klare Forderungen des unabänderlichen Sittengesetzes ihn begrenzen, wird sie vor der Jugend – und heute auch vor der Skepsis der Älteren in einer mündiggewordenen, aber ihrer Mündigkeit noch nicht ganz sicheren und diese daher mit erhöhter Empfindlichkeit verteidigenden Gesellschaft – glaubwürdig sein bzw. wieder werden. Bei mangelndem Verständnis für – dem unbefangen

---

[9] Vom Ballett, das im Zeitalter des Fernsehens auch breiten Schichten des Volkes zugänglich wird, bis zum gehobenen Gesellschaftstanz und zum „wilden" Abreagieren überschüssiger Jugendkraft im modernen erotischen Paartanz als einem immerhin noch in gewissem Umfang von der Gesellschaft kontrollierten „öffentlichen Liebesspiel".

[10] Tanzkurse und gelegentliche Tanzveranstaltungen in den Gruppen und Heimen der katholischen Jugend, sonntäglicher Tanztee in den katholischen Studentengemeinden u. ä.

[11] Für die Welt erziehen. Würzburg 1962.

oder gar wissenschaftlich Schauenden durchaus verständliche – Wandlungen des Lebensstiles versäumt sie überdies ihre Pflicht der Mitsorge und des Mitplanens, zeitgemäße neue Lebensformen[12] suchen und finden zu helfen.

4.

Zu den zeitgemäßen, der heutigen Massengesellschaft sogar unentbehrlichen Formen der Entspannung und des Ausgleichs, der Unterhaltung und damit der Gesundheit der heutigen Einzelmenschen und Menschengruppen gehört zweifellos der *Sport*, sogar offenbar in gewissen Formen des – mehr oder minder deutlichen und ehrlichen – Berufs- und Zuschauersportes. W. Schöllgen[13] hat auf die Bedeutung des nationalen und internationalen Sportes für eine zeit- und sachgerechte – eben nicht utopische – Friedenspädagogik hingewiesen. Die Wahrung des Friedens in der heutigen Zivilisationsgesellschaft erfordert Überlegungen und Institutionen einer für die Gesellschaft wenigstens einigermaßen ungefährlichen, öffentlich geordneten bzw. kontrollierten Abreagierung überschüssiger Antriebs – und in der Arbeit nicht verbrauchter Aggressionsenergien. Wir müssen jenen verdienten Jugendseelsorgern dankbar sein, die klar erkannt und stets neu bekannt haben, daß „Sport, Gesundheitspflege und Leibesübung zum Ganzen jeder echten Jugenderziehung, also erst recht zum Ganzen katholischer Jugenderziehung und katholischen Jugendlebens gehören"; hat doch christliche Erziehung auch zum Ziel „das Leben in Gesundheit und Schönheit, Frische und Gewandheit, Reinheit und Kraft des Leibes" (L. Wolker).

Mit dem Einbruch der technischen Arbeit und der das Dasein erleichternden und entlastenden technischen Erzeugnisse wird die planmäßige Sorge für die gesunde Entfaltung des Leibes, die Abwehr der Zivilisationsschäden immer dringlicher. Hinzu kommt die Sorge aller Verantwortlichen um eine für die Gesellschaft relativ ungefährliche „Kanalisation" überschüssiger körperlicher Kräfte und Antriebe. Im Raum der zu schaffenden – freilich auch durch die Gesellschaft sorgfältig zu kontrollierenden – „Ventilsitten" spielt der Sport eine wachsende Rolle, sogar als reiner Zuschauersport. Nicht zuletzt muß man ihn als unentbehrliches Mittel der Erziehung zu einem Ethos des Maßes und der Selbstdisziplin, der freiwilligen Unterwerfung unter vorgegebene Regeln und unter die Entscheidung der Schiedsrichter sehen, somit als eine bedeutsame erzieherische Hilfe zu einer humanen und mitmenschlichen Formung des Menschen. Als Ausgleich allzu einseitig beanspruchter Körperkräfte in Arbeit und Freizeit, als Rückweg des Zivilisationsmenschen zu einer gewissen Einfachheit und Ursprünglichkeit des Lebens[14], als Hilfe zu persönlicher Lebensgestaltung, zum Gewinnen von Anerkennung in der Öffentlichkeit, zur Kommunikation für den kontaktarmen Menschen von heute, als Anerkennung des „Gegners" als Träger vergleichbarer Leistung, als Erziehungsmittel zu gesamtmenschlicher Fairneß usw. kann unsere Gesellschaft auf den Sport überhaupt nicht mehr verzichten. Nicht zuletzt ist er heute auch in den Ländern des wirtschaftlichen Fortschrittes bedeutsam in seiner wachsenden wirtschaftlichen Mächtigkeit. Wenn nach dem Wort des hochangesehenen Sportwissenschaftlers C. Diem dem Sport allgemein zu wünschen ist, es möchten ihm gegenüber „seine Freunde kritischer und seine Kritiker freundlicher" werden, so ist es der kirchlichen Seelsorge weithin zu wünschen, daß sie dem Sport (auch dem modernen Frauensport, da

---

[12] Zum Beispiel neue Begegnungsformen der Geschlechter in einer total-geschlechtsgemischten Gesellschaft, die der partnerschaftlichen Ehe gemäßen Formen bräutlicher und ehelicher Liebesbegegnung u. ä.

[13] Recht und Grenzen des Pazifismus. Salzburg 1951.

[14] Vgl. die Camping-Bewegung als – wenn auch allzu rasch wieder verdorbenen – Ausdruck der Sehnsucht nach dem einfachen, naturnahen Leben.

doch alle entscheidenden Gründe und Gesichtspunkte heute für die Geschlechter ungefähr gleich liegen) mit viel weniger Vorbehalten gegenüberträte. Müßte sie doch wissen, daß auch Schwierigkeiten des Glaubens- und des kirchlichen Gemeinschaftslebens von leiblicher Trägheit und Unfreude, Verspannung und Verklemmung und erst recht Zuchtlosigkeit her zumindest verstärkt werden können[15]. Ein Bund der kirchlich Verantwortlichen mit jenen „Intellektuellen", die aus falschen „ästhetischen" Vorurteilen und Vorbelastungen jugendlichem Übermut und einer gewissen Wildheit moderner Freizeitsitten allzu kritisch, ja förmlich skeptisch gegenüberstehen, wäre (worauf wir mit Schöllgen u. a. schon hinwiesen) hochgefährlich; würde man damit doch ständig in der Gefahr leben, aus unbewußtem (oder sogar halbbewußtem) Ressentiment den Freiheitsraum des heutigen Menschen beliebig und vorschnell zu beschneiden, oder gar in falschem „Bravheits-" und „Vollkommenheits-"Idealen gerade die „entscheidenden Existenzen" in ihrer christlichen Glaubensfreude zu hemmen und dem kirchlichen Gemeinschaftsleben zu entfremden[16].
Es erübrigt sich, ausführlicher darzulegen – was die Seelsorge ohnehin sehr wohl weiß und in allem Tun berücksichtigt –, daß sie wachsam sein muß gegenüber dem Sport als „Religionsersatz", gegen Star- wie Rowdytum und ähnliche Fehlentwicklungen, die ständig drohen. Aber „eine nur negative Haltung und Kritik von kirchlichen Stellen und katholischen Organen zum Sport muß abgelehnt werden[17]".

5.

Entscheidend werden Erleben und Ausdrucksformen des „Seins im Leibe" beeinflußt vom je zeitdialektisch verschieden geprägten *Erfahren der Geschlechtlichkeit* und der in ihm grundgelegten Möglichkeiten und Formen zwischenmenschlicher Begegnung.
Die moderne Anthropologie weiß um die positiven Kräfte der erfahrenen und eingeübten „personalen Geschlechtlichkeit", der Prägung des gesamten Menschseins von der geschlechtlichen Bestimmung her, wie um die entscheidende Beeinflussung des menschlichen Gesellschaftslebens durch die mannigfachen Formen möglicher menschenwürdiger Geschlechterbegegnung. Wenn es auch wahr ist, daß erst in der Ehe das Geschlechtliche aus der Kraft der Schöpfung und der Gnade „am Gelenk der Welt" (L. M. Weber) steht, daß also ein unernstes Spielen mit der geschlechtlichen Anziehung, unter Isolierung nur-geschlechtlicher Vollzüge von personaler Ganzbegegnung, menschenunwürdig ist, so muß doch heute ein Doppeltes von der Seelsorge klar und deutlich gesehen werden: einmal, daß menschliche Reifung, weil sie nur als Reifung zum Mann oder zur Frau möglich ist, normalerweise nur im lebendigen Gegenüber und Miteinander der Geschlechter geschehen kann[18]. Deshalb sollten wir Christen die ungefähr totale Geschlechtermischung in der heutigen Arbeits- und Freizeitgesellschaft weithin bejahen. Freilich müssen neue Lebensformen für diese Geschlechterbegegnung gefunden werden, die noch nicht (oder überhaupt nicht) eigentliche Geschlechtsbegegnung ist, in der also die erotische Mann-Frau-Beziehung nicht das Thema der Begegnung

---

[15] Auch für das „heilige Spiel der Liturgie" ist eine gewisse Leibfreudigkeit, nervliche Entspannung und körperliche Zucht Voraussetzung, weil erst damit der heutige Mensch überhaupt der Muße fähig wird.
[16] Besteht nicht ohnehin heute die sehr ernst zu nehmende Gefahr, daß die christlichen „Restgemeinden" nicht nur quantitativ weiter schrumpfen, sondern auch qualitativ falsch ausgelesen werden, sofern ein gewisser ultra-konservativer und lebensschwacher Typ überdurchschnittlich stark in diesen vertreten ist?
[17] Konferenz der Deutschen Jugendseelsorger vom 8. Mai 1953.
[18] Aus Wissenschaft und Leben wissen wir heute um die Gefahr einseitiger Entwicklung der je eigenen Geschlechtsnatur bei bewußter, gar penetranter Absperrung vom anderen Geschlecht.

ist. Dazu hat die Seelsorge den reiferen Jugendlichen und den Erwachsenen zu helfen, dafür hat sie Kinder und Jugendliche zu bereiten. Zum anderen muß in der personalen Liebe der Braut- und Eheleute den leiblichen Liebeszeichen und ihrer (gelernten) Kultur viel stärkere Beachtung geschenkt werden (bei entscheidend positiver Bewertung, sogar im Konflikt zwischen erlaubter Liebesbezeugung und pflichtmäßiger Geburtenregelung). Für die Jugendzeit gibt es naturgemäß fließende Übergänge zwischen beiden Formen der Begegnung der Geschlechter. Die stufenweise Entfaltung der jeweiligen Geschlechtsnatur, die Auseinandersetzung mit den starken verführenden Mächten der Gegenwart, die Mitsorge für eine gewisse Mindestgesundheit der jeweiligen Gesellschaft (und noch manche andere Gesichtspunkte) erfordern Verständnis der Seelsorge und ein von daher geprägtes kluges Mitsorgen für eine größere Unbefangenheit des Verkehrs, der Kameradschaft, der Freundschaft geschlechtsverschiedener Jugendlicher (bis hin zu großzügigerer Unbefangenheit in der Kleidung und im gesamten Umgang). Gewiß gilt es hier, die Gewissen der Jugendlichen zu schärfen, in lebendigem Glauben, Sicherheit des Gewissensurteils und froher christlicher Spiritualität einen Schutzwall gegen jeden sittlichen Libertinismus zu bauen; dann aber muß gerade diesen Jugendlichen und ihrem vertrauenden Lebensmut der Raum der Freiheit und der eigenen Erfahrung bzw. Bewährung gelassen werden.
Daß Gott wirklich getreu ist, daß er hält, trägt und bewahrt, und daß dem „Gotteskind" behütende Engel beigegeben sind, erfährt gerade der Erzieher immer wieder, der den Mut hat, dem Besten im jungen Menschen zu vertrauen. Umgekehrt liefern Mißtrauen und peinliche Inquisition die ebenso empfindsam ihre Freiheit verteidigende wie kritisch allen Erwachsenenverboten gegenüberstehende junge Generation von heute dem Bösen förmlich aus. Es ist sehr erfreulich, daß gerade auch die geschlechtliche Erziehung im Raum der Seelsorge heute eine größere Unbefangenheit gewonnen hat und damit fähig geworden ist, Ältere wie Junge zu einer solchen größeren Unbefangenheit gegenüber dem Geschlecht zu geleiten.

6.

Gemäß dem alten Grundsatz der Moraltheologie: abusus non tollit usum dürfen also auch mögliche, ja selbst massiv wirkliche Mißbräuche von der Seelsorge nicht einfachhin mit *generellen Beschneidungen des Freiheitsraumes* beantwortet werden. Diese müßte sogar sehr ernst bedenken, ob sie nicht sehr viel eindrücklicher, als sie es zu tun pflegt, hinweisen müßte auf die Pflicht des Menschen in den heutigen Arbeit- und Freizeitverhältnissen zu einem Mindestmaß und zu bestimmten Formen aktiver Leibespflege, bewußter Körperkultur.
Es kann doch wohl nicht geleugnet werden, daß gerade von der christlichen Verantwortung für die eigengeprägte Lebensleistung und für die Welt von heute her eine gewisse Grundration liebender Sorge für den Leib subjektive Pflicht sein kann, und daß ein höheres Maß sich nicht selten als ernst zu nehmender Rat nahelegt. Es geht doch bei dem gelösten, gesunden, entspannten Sein im Leibe um weithin unabdingbare Voraussetzung gar überdurchschnittlicher, freudiger beruflicher Leistung, wahrer Mitmenschlichkeit in Familie und Nachbarschaft, gar zusätzlicher apostolischer Tätigkeit im Dienst kirchlicher Heilssorge. Nicht nur der Medizin sollten wir es überlassen, in nicht wenigen Fällen von einer „Pflicht zum Urlaub", freilich zum recht verbrachten, zu sprechen. Es geht einfachhin nicht mehr an, Spiel, Liebhaberei, Urlaub usw. nur unter dem Gesichtspunkt des „Vergnügens" zu sehen, dessen also, was wohl „erlaubt" ist, aber „um der höheren Vollkommenheit" willen beliebig, ja sogar allzu rasch fast pflichtmäßig zurückgestellt werden müßte. Nicht einmal für eine individuelle Pflicht könnte solche Argumentation bzw. Grundhaltung heute noch als ausreichend anerkannt werden.

Die zur integralen Sicht der Situation und damit der zeitgerechten Seelsorge notwendigen soziologischen Gesichtspunkte verlangen von uns ein neues Verständnis der Funktion der Freizeitsitten in unserer hochzivilisierten Welt. So darf es sich die christliche Seelsorge ganz einfach nicht mehr erlauben, stolz die Nase zu rümpfen, sich pharisäisch zu distanzieren von der Welt von heute und gestrige Stilideale als angeblich „christlichen Lebensstil" zu betrachten bzw. zu propagieren. Zum einen geht es in der notwendigen aufgeschlossenen Gesinnung um Respekt vor dem Freiheitsraum des Menschen überhaupt, gar der Jugend, auch der christlichen; zum anderen um die pflichtmäßige Hilfe der Seelsorge zur christlichen Bewältigung der immer neuen Freiheits-, Entfaltungs- „Spielräume", die der technisch-zivilisatorische Fortschritt heute ungefähr allen Menschen einer entsprechend aufgestiegenen Gesellschaft bereithält und auftut. Auch der Freiheitsraum der heutigen Ehe, die optimale Kinderzahl selbst bestimmen zu können, muß ja vom mündigen christlichen Gewissen der Eheleute bewältigt werden; erst recht neue Formen der vorehelichen Geschlechtskameradschaft, für die etwa eine Sportkameradschaft, in gewissem Umfang unter Umständen sogar eine Urlaubskameradschaft eine echte Hilfe bzw. Einübung sein kann.
Ganz allgemein gilt hier, was Papst Pius XII. einmal gegenüber dem modernen Hörfunk gesagt hat (Rede vom 6. 5. 1950): „Sicherlich muß man die Mißbräuche verurteilen und brandmarken, aber noch besser: man muß wirksame Maßnahmen ergreifen, sie zu unterdrücken. Was aber die Errungenschaften selbst angeht, um die jede Generation immer wieder reicher wird, so muß man im Gegenteil ihren wahren Wert herausarbeiten und so mit ihnen umgehen, daß das Gute, das sie... erzeugen, das Übel, das durch unwürdige Ausbeuter angerichtet wird, übersteigt und neutralisiert."

ROBERT SVOBODA

Um eine internationale Seelsorge im Tourismus

I. *Umfang, Differenzierung und Entwicklung des neuen Tourismus*

Auf die Länder der OECD[1] in Westeuropa und Nordamerika entfallen 80 Prozent des modernen Fremdenverkehrs in der ganzen Welt. In diesen Ländern wurden 1963 rund 360 Milliarden Schilling touristisch ausgegeben. 1963 zählte man in Italien 42 Millionen Übernachtungen von Ausländern, in Österreich 38 Millionen, Frankreich 36 Millionen, Schweiz 21 Millionen. Das gewerbliche Beherbergungswesen zählte zum Beispiel in Italien 2,1 Millionen Betten mit 8,3 Millionen ausländischen Gästen, in Österreich 700.000 Betten mit 5,8 Millionen Gästen, die durchschnittlich 5,4 bzw. 6,6 Tage blieben. Allein in Spanien wurden 1963 insgesamt 433 Hotels und Pensionen neu errichtet. Nimmt man die Urlauber aus dem Inland hinzu so, verzeichnete zum Beispiel Österreich im Jahre 1964 insgesamt 59,5 Millionen Übernachtungen von 9,5 Millionen Gästen, von denen 6,2 Millionen Ausländer mit 40,5 Millionen Übernachtungen waren. Die Zahl der Touristen in den OECD-Ländern wird pro Jahr auf zirka 70 Millionen geschätzt, die der Grenzübertritte allein an deutschen Grenzstellen auf fast 100 Millionen.
Bezüglich der Bundesrepublik *Deutschland*, die im mitteleuropäischen Tourismus bekanntlich von zentraler Bedeutung, gerade auch für den österreichischen Fremdenverkehr ist, liegt amtlich erst der Überblick des Statistischen Bundesamtes für die

[1] Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung.

Reiseperiode vom 1. Oktober 1961 bis 30. September 1962 vor[2], wozu seither eine Zunahme von rund 5 Prozent pro Jahr zuzurechnen wäre. 1962 haben von 52,5 Millionen Bundesbürgern 14 Millionen, oder 26 Prozent, eine Urlaubsreise gemacht, davon 39 Prozent ins Ausland. Die Urlaubsreisenden umfaßten in den Großstädten gegen 42 Prozent der Bevölkerung, kamen zumeist aus den Kreisen der Angestellten (3 Millionen) und Arbeiter (2,9 Millionen), vorwiegend aus den Altersgruppen zwischen 18 und 45 Jahren, zu 93 Prozent mit einem bestimmten Reiseziel vor Augen. Bei den Auslandszielen bevorzugten zwei Drittel die beiden Länder Österreich und Italien, wobei Italien bei den Bayern und Saarländern im Vordergrund stand, während alle übrigen deutschen Bundesländer Österreich den Vorzug gaben. Der Anteil der organisierten Reisen mit gewerblichen Unternehmern betrug für das Inland nur 7,1 Prozent, für das Ausland 14 Prozent; in ähnlichem Verhältnis entfielen auf die gewerblichen Beherbergungsbetriebe im Inland 15 Prozent und im Ausland 34 Prozent der Gäste; der deutsche Urlauber bevorzugt Unterkünfte bei Verwandten oder Bekannten (im Inland 33 Prozent), in Privatquartieren (im Inland 34 Prozent und im Ausland 37 Prozent), eventuell in familiären Pensionen (in Italien 34 Prozent), zunehmend in Campings (4,8 bzw. 15 Prozent). Zum Transport wird zunehmend – bis zu 71 Prozent zum Beispiel nach Österreich – das eigene Auto benutzt. Der durchschnittliche Aufwand pro Urlaub und Person betrug im Inland DM 425.– und im Ausland DM 661.–, insgesamt 4,3 Milliarden DM.

Österreich liegt auf dem europäischen Kontinent in der Spitzengruppe des Fremdenverkehrs. Österreich weist die größte durchschnittliche Aufenthaltsdauer der Fremden unter allen kontinentaleuropäischen Ländern auf. Sie betrug 6,6 Tage, während es Italien nur auf 5,4 Tage, Jugoslawien auf 4,4 Tage und die Schweiz sogar nur auf 3,2 Tage brachte. Irland mit 11 Tagen und England mit 34,5 Tagen vermerken höhere Aufenthaltszeiten, die jedoch nicht typisch für den Kontinent sind. 1963 zählte man in Österreich 5,757.644 Ankünfte von Fremden. Es überholte damit die Bundesrepublik Deutschland (5,603.357) und die Schweiz (5,471.052) bzw. wurde selbst nur von Italien übertroffen, das 8,316.888 Ankünfte meldete. Es sind das die Zahlen der Beherbergungsbetriebe; an den Grenzübertritten werden in allen Ländern höhere Zahlen ausgewiesen[3]. Auch bezüglich der Einnahmen steht Österreich ziemlich weit vorne. Mit einem Aktivsaldo von 314 Millionen Dollar wird es nur von Italien (749 Millionen Dollar) und Spanien (611 Millionen Dollar) übertroffen. Hinsichtlich der Zahlen der verfügbaren Betten und Schlafstellen wird Österreich mit 698.237 zwar von vier Ländern (Frankreich 1,2 Millionen, Westdeutschland 1,2 Millionen, Italien 2,1 Millionen, England 1,3 Millionen) übertroffen; doch handelt es sich dabei um die großen europäischen Staaten. Die Schweiz steht mit 391.618 Betten weit hinter Österreich, prozentuell zur eigenen Bevölkerung hält Österreich die Spitze in Europa. Von den österreichischen Fremdenbetten entfallen 348.427 auf Hotels, Gasthäuser, Motels und Pensionen und etwas mehr als die Hälfte, nämlich 349.810, auf Jugendherbergen, Kinderheime, Schutzhütten (11.675 Betten), Sanatorien und Privatbetten (284.249)[4].

Für das Urlaubsjahr 1964 liegen offizielle Gesamtberichte noch nicht vor. Bezeichnend ist jedoch der Bericht von Touropa-München über die *Sommersaison 1964* mit rund 400.000 Gästen. Hier stehen einem Rückgang der Bahnreisen um 10 Prozent eine Zunahme von 122 Prozent bei den Flugreisen und ein Anwachsen der See-

---

[2] FAZ vom 18. 2. 1965.

[3] Am Flughafen Wien-Schwechat landeten im Vorjahr 517.182 Fremde. London steht mit 9 Millionen Fluggästen an der Spitze.

[4] Daraus ist ersichtlich, daß für den Fremdenverkehr in Österreich die Vermietung von Privatzimmern unentbehrlich ist.

touristik um 54 Prozent gegenüber, so daß sich der Umsatz wieder um zirka 4 Prozent hob. Das Ausland verzeichnet erstmalig mit 50,55 Prozent über die Hälfte, wobei Österreich mit 41 Prozent (1963: 44 Prozent), Italien 23 Prozent (30), Spanien 18 Prozent (11) an der Spitze liegen, gefolgt von Jugoslawien, der Schweiz, Frankreich usw., während die Ostblockländer (besonders Bulgarien) neuerdings stark aufholen. Bemerkenswert ist die Zunahme der Älteren – im Inland 47 Prozent und Ausland 34 Prozent zwischen 50 und bis über 70 Jahre alt – und andererseits der Jugendlichen unter 30 Jahren, die zum Beispiel 62 Prozent der Spanienreisenden stellen. Als beträchtlich wird auch der Anteil der berufstätigen Frauen angesehen, während für die Männer in den mittleren Jahrgängen – meist Familienväter – das Camping bzw. Caravaning bemerkenswert an Bedeutung gewinnt. Ebenso verzeichnet das Wandern, im besonderen das Jugendherbergswerk, neuerdings überall wieder Fortschritte.

Zusammenfassend kann man zur Prognose unter pastoralem Gesichtspunkt über unseren mitteleuropäischen Tourismus sagen: Innerhalb der modernen Freizeitgesellschaft stellt – neben dem täglichen Feierabend – sowohl der Ausflugsverkehr beim verlängerten Wochenende wie der Jahresurlaub die Seelsorge zweifellos vor schwerwiegende Probleme. Dieser doppelte Tourismus *nimmt weiterhin zu:* in der Zahl der Teilnehmer, bei der Gewinnung neuer Schichten (Jugend, Ältere, Familien, Arbeiterkreise), im Ausmaß der Reiseentfernungen (Ausland, Ostblockländer, Nahost und Afrika), mit seiner Transporttechnik (Flug, Schiff), mit seinem Komfort (Caravaning), unter Differenzierung der Zielsetzung (Prestige und Erholung gegenüber Kultur und Bildung), in der Intensität der Erwartungen und des Erlebniswillens. Er folgt dabei weithin eigenen, zum Teil unkontrollierbaren Gesetzlichkeiten, oft modisch beeinflußt (von Italien nach Spanien, von der Riviera zur Costa Brava), ohne Rücksicht auf weltanschauliche oder gar religiöse Gegebenheiten (in Diaspora, hinter dem Eisernen Vorhang, in exotischen Gegenden), oft von den Massenmedien angetrieben, hingegen allen pädagogischen Bemühungen von außen her abwehrend gegenüberstehend. Der Tourismus beschäftigt vor und nach dem Urlaub zahllose Menschen geistig mit Erwartungen und Auswirkungen, so daß seine Pastoral nicht nur in der Urlaubszeit und am Erholungsort, sondern *ganzjährig und grundlegend* versucht werden muß.

II. *Grundlagen der Pastoral des Tourismus*

In diesem Sinne ist frühzeitig in manchen Entsende- wie Erholungsgegenden daran gedacht worden, den Tourismus in seinen *geistigen und organisatorischen Grundlagen* zu erfassen, um seine gemäße und wirksame Pastoral durchzuführen.

a) Der organisatorische Ansatzpunkt ist vielfach die Seelsorge für das *Personal im Gastgewerbe.* Dafür besteht in Deutschland die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Seelsorge für Fremdenverkehr und Gastgewerbe[5], während in Österreich einige Diözesen diese Arbeit im Rahmen der Katholischen Aktion aufgegriffen haben. In den meisten deutschen Diözesen gibt es dafür Diözesanseelsorger[6], dazu in München und Frankfurt je eine Fürsorgerin. Die Arbeitsgemeinschaft hatte im Februar 1965 eine erfolgreiche Studientagung in Königstein, bei der die Zusammenarbeit mit der Schweiz, Belgien und auch Österreich vertieft wurde[7]. Wenn auch gesehen werden muß, daß gerade dieses Personal besonders schwer zu erreichen und wirksam anzusprechen ist, zumal seine vielsprachige Mischung durch aus-

[5] Mit der Geschäftsstelle in Freiburg/Breisgau (Werthmannhaus) und der Monatszeitschrift „Einkehr", der in der Schweiz die HORESA (Bern) entspricht.

[6] In München sogar hauptsächlich (Pfarrer Schneider). Andere Zentren sind: Freiburg, Köln, Frankfurt, Stuttgart, Ruhrgebiet, Fulda, Augsburg, Baden-Baden, Karlsruhe.

[7] Für Oktober 1965 ist eine internationale Konferenz in Süddeutschland geplant.

ländische Gastarbeiter weiter fortschreitet, darf dieser Pastoralzweig schon wegen seiner missionarischen Schlüsselstellung nicht vernachlässigt werden. Gegenüber dem früheren Vereinsleben gibt es fast nur noch Piccolo-Clubs und freie Seelsorgsgemeinden, eventuell mit offenen Türen. Auf Empfehlung des Vorsitzenden[8] erhielt die Arbeitsgemeinschaft 1964 einen Zuschuß der Bischofskonferenz, der vor allem der sozialpolitischen Arbeit (von Köln aus) zugute kam, die neuerdings gegenüber dem früheren Versammlungswesen mehr in den Vordergrund treten müßte.

b) Ein anderer Pfeiler des Tourismus ist – neben dem Gastgewerbe – der Verkehr. Die *Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft Verkehr* mit der Arbeitsstelle in Köln-Müngersdorf konnte 1965 – mit staatlicher Förderung – stark ausgebaut werden. Eine Akademietagung Ende November 1964 in Bensberg bei Köln bemühte sich um wissenschaftliche Erforschung des modernen Verkehrswesens. Der Verlag Wort und Werk-Köln brachte ein umfangreiches Schrifttum zur Verkehrserziehung heraus. Zur Schulung der Verkehrsteilnehmer, besonders in der Freizeit und auf der Autobahn, finden zahlreiche Kurse und Vorträge statt. Es bestehen gute Beziehungen zur Verkehrspolizei, zum Malteser-Hilfsdienst, zum ADAC, zur Internationalen Katholischen Liga für alkoholfreien Verkehr usw. Beim Katholikentag 1964 in Stuttgart wurde erstmals eine vielbeachtete Sternfahrt im Sinne der Verkehrserziehung und des helfenden Apostolates auf der Straße durchgeführt.

c) Schließlich stützt sich der Tourismus auf die *Reiseunternehmen.* Mit ihnen besteht eine ständige Fühlungnahme im Studienkreis für Tourismus (München), in dessen Vorstand die Seelsorge seit der Gründung mitarbeitet. Alle katholischen Entsendestellen für Jugendliche und Erwachsene fanden sich zusammen in einer anregenden Arbeitsgemeinschaft im Rahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Bad Godesberg), mit zwei Konferenzen im Juni 1964 und Januar 1965. Ein wichtiges Ergebnis dieser Arbeitsgemeinschaft sind die *Richtlinien* für katholische Entsender, deren Text weiter unten folgt. Über 20 katholische Organisationen zugunsten des Jugendurlaubes sind zusammengefaßt in einer Bundesarbeitsgemeinschaft katholischer Jugendferienwerke (Düsseldorf), die auf die seelsorglichen Gesichtspunkte sorgfältig achtet. Mit der BICE wurde bei deren Konferenz in Lugano im April 1964 grundsätzliches Einvernehmen über die Seelsorge in der internationalen katholischen Kinderferienerholung erzielt.

d) Für die *theologischen Grundlagen* einer Seelsorge des Tourismus wurde bedeutsam, daß sich die katholischen Verbände 1963–1965 in einigen Ländern die Freizeitprobleme zum gemeinsamen Jahresthema gesetzt hatten. In diesem Sinne gab es bemerkenswerte Veröffentlichungen zu einer Theologie der Freizeit und Erholung, die nun für die Praxis auszuwerten wären[9]. Auf breiterer Grundlage ist ein Sammelwerk des Studienkreises für Tourismus in Vorbereitung, der bereits rund 40 Einzelstudien zum Urlaub und seinen Problemen herausgab. Eine größere Untersuchung über den Jugendurlaub hat die Landesregierung Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf, gefördert. Praktische Merkblätter zum rechten Urlaubsverhalten wurden in hohen Auflagen vom Hoheneck-Verlag, Hamm, herausgegeben, seelsorgliche Plakate und Handzettel von der Aktion 365, Frankfurt. Für 1965 ist die Ausgabe katholischer Faltblätter in der Art der evangelischen Muster der Kirchlichen Buchhilfe, Kassel, in Vorbereitung.

e) Im Geiste der *Ökumene* wurde eine Arbeitsgemeinschaft gebildet mit der Tourismus-Seelsorge der evangelischen Kirche, die sich zu Konferenzen im April 1964 in Stuttgart und im Februar 1965 in Frankfurt fand. Dabei wurden Erfahrungen und Anregungen ausgetauscht und gemeinsame Planungen, besonders in der Camping-

---

[8] Domkapitular Prälat Hofmann, Freiburg.

[9] Vgl. vor allem das Werkbuch „Freisein und Freizeit" der Deutschen Kolpingfamilie Köln.

seelsorge im Ausland besprochen. Im Sommer 1964 konnten für Abhaltung evangelischer Gottesdienste an der Adria und Riviera, auf Ischia und Mallorca geeignete Räumlichkeiten vermittelt werden, die dem Kirchlichen Außenamt der evangelischen Kirche zur Verfügung gestellt wurden. Hingegen sind wir mit der Annahme gemeinsamer Leitsätze für einen guten Urlaub und zur Einführung eines entsprechenden Gütezeichens sowohl auf christlicher wie auf neutraler Grundlage noch nicht am gewünschten Ziel.

III. *Leitsätze zum rechten Urlaub*

Bei einer Konferenz der katholischen Urlauber-Entsendestellen im Rahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Godesberg wurde ein Entwurf von Leitsätzen für rechten Urlaub gewünscht, und zwar in drei verschiedenen Texten: für katholische Entsender, für die allgemeine Touristik, für den katholischen Urlauber. Seelsorglich von besonderem Interesse sind naturgemäß die Richtlinien für katholische Entsendestellen. Deshalb seien sie hier vorgelegt.

Vorbemerkung: Der Urlaub wird vielfach als schönste Zeit des Jahres bezeichnet. Bereits das Wochenende wird seit je im christlichen Verständnis durch die Sonntagsheiligung ausgezeichnet. Jedenfalls kommt dem *Jahresurlaub* für den überforderten Menschen unserer Tage eine besondere Erholungsbedeutung in leiblicher und seelischer Hinsicht zu. Tatsächlich wird dem Menschen innerhalb der modernen Freizeitgesellschaft im allgemeinen ein vermehrtes *Freizeitangebot* gemacht. Dieses Angebot ist gerade unter christlichen Gesichtspunkten zu begrüßen, auch auf bisher noch benachteiligte Berufe und Volksschichten auszuweiten und seiner, auch seelsorglichen Tragweite richtiger einzuschätzen. Es ist eine christliche Aufgabe, anderen einen rechten *Urlaub zu verschaffen.* Deshalb soll möglichst versucht werden, den jährlichen Urlaub für Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Altgewordene gesetzlich zu sichern, wirtschaftlich zu erleichtern und technisch durchzuführen. Dabei kann auf eine solide Organisation des Transportverkehrs, der Fremdenverkehrseinrichtungen und des Herbergswesens auf gewerblicher Grundlage nicht mehr verzichtet werden. Daneben haben gemeinnützige Aktionen, speziell für Jugendreisen in Gemeinschaft, ihre eigene Bedeutung und Gesetzlichkeit. Desgleichen sollen die Werte *privater Gastlichkeit* für die Urlaubserholung nicht unterschätzt, sondern gefördert werden.

Unter diesen Voraussetzungen werden katholischen Urlaubsseelsorgern und Entsendestellen folgende Leitgedanken zur Beachtung empfohlen:

1. *Urlaubsziel*

Als erster Grundgedanke sollte jedem katholischen Urlaubsunternehmen das Ziel vor Augen stehen, *den guten Gast zu einem guten Gastgeber in einer guten Gegend für einen guten Urlaub* zu bringen. Die Auswahl der Zielgegenden wird weder von modischen Strömungen noch von wirtschaftlichen Angeboten allein zu bestimmen sein. Länder des Ostblocks und der Diaspora sind nur unter bestimmten Voraussetzungen anzustreben. Speziell bei Kindertransporten und Altenerholung sollen zu weite Anreisen vermieden werden. Bei starken klimatischen Umstellungen ist ein Übergang zur Eingewöhnung wünschenswert.

2. *Erholungszweck*

Damit sich unsere Gäste wirklich erholen, empfiehlt die *Urlaubsmedizin:* keine Verzettelung der Freizeit in Kleinabschnitte – wenigstens 14 Tage ohne Unterbrechung zur Entmüdung, Entspannung und Erholung –, sorgsame Veränderung der Lebens-, Luft- und Ernährungsverhältnisse im organischen Übergang ohne umstürzende Veränderungen – gesunde Lebensführung in gelockerter Ordnung und mit angepaßter Ernährung – Sicherung von ausreichendem Schlaf, angestimmter Bewegung,

Sport und Wandern – Vermeidung von übermäßigen Reisestrapazen, Gewalttouren, gehetzten Tagesprogrammen, nächtlichen Überstunden, Vergnügungsexzessen, Alkoholkonsum im Übermaß, Reizüberflutung und Lärmplage – nötigenfalls Kurbehandlung mit ärztlicher Betreuung – Vorkehrung von Unfallhilfen im Verkehr, im Gebirge und an der See. Der Rücktransport bei der Heimreise sollte zeitlich und technisch den gewonnenen Erholungswert nicht zunichtemachen.

3. *Psychologische Gesichtspunkte*

Ebenso fordert die moderne Psychologie bei der Bedeutung des geistig-seelischen Erlebens für das Gesamtbefinden entsprechende *Förderungs- und Schutzvorkehrungen* im Urlaub. Ständiger Umtrieb, pausenlose Hetze, lärmende Veranstaltungen und zu anstrengende Besichtigungsprogramme sind ebenso bedenklich wie geistlose Langeweile, ödes Dahindämmern, unbeholfenes Treibenlassen und inhaltloses Strandliegen. In der Verantwortung für die „schönste Zeit des Jahres" der angenommenen Gäste ist eine Bemühung angebracht, eine angenehme Atmosphäre zu schaffen, geeignete Räume anzubieten, Vorsorge zu treffen bei Einbruch von Schlechtwetter. Es sollte Möglichkeit bestehen, zur Ruhe und Stille zu kommen, besinnliche Einkehr und Sammlung zu halten, wertvolle Eindrücke und schöne Erlebnisse zu gewinnen und zu verarbeiten, Bildungswerte und Kunstwerke zu genießen. Bildungs- und Kulturreisen dürfen nicht ganz außer Brauch kommen.

4. *Soziale Spielregeln*

Überall, wo viele Menschen beisammen sind, sind *soziale Rücksichten* zu beachten, namentlich gegenüber drohender Vermassung. Unter Abkehr von jeglichem Massenauftrieb sollte die überschaubare Einheit und informelle Gruppe mit sinnvoller Kontakt- und menschlicher Begegnungsmöglichkeit im Blickpunkt stehen. In diesem Sinne wird das Gruppenreisen, die Förderung der Familienerholung und die internationale Begegnung empfohlen. Im In- und Ausland ist zu achten auf rücksichtsvolles Verhalten im Straßenverkehr, auf Polizeivorschriften und Jugendschutzbestimmungen, auf Auffassungen und Bräuche der Gastgebergegend, auf taktvolles Benehmen in der Öffentlichkeit, auf angemessene Bekleidung und würdiges Verhalten bei Besichtigungen, besonders von Kirchen und Nationaldenkmälern, nicht zuletzt im Umgang mit dem Bedienungspersonal im Gastgewerbe.

5. *Familienpflege*

Angesichts der grundlegenden Bedeutung von Ehe und Familie für Volk und Kirche und gegenüber ihrer vielfältigen Bedrohung im gegenwärtigen Umbruch sollten sich katholische Entsender die Förderung des *Familienurlaubs* besonders angelegen sein lassen. Angemessene Angebote, auch für kinderreiche Familien, mit Kinderteller, Auslauf, Spielmöglichkeiten, gemäßer Tagesordnung zu preisgünstigen Bedingungen sind wünschenswert. Minderjährige ohne erziehungsberechtigte Begleiter sollten im Erwachsenenbetrieb möglichst nicht mitgeführt, sondern auf die katholischen Jugendferienwerke verwiesen werden. Mit gutgeführten Campings ist Kontaktpflege angebracht, desgleichen mit dem Jugendherbergswerk.

6. *Sittliche Maßstäbe*

Die Ungezwungenheit und Freizügigkeit des Urlaubs gibt Gelegenheit zur persönlichen Bewährung, zur selbständigen Meinungsbildung und standfesten Behauptung klarer Grundsätze in fremder Umgebung, zur Pflege eines rechten Selbstbewußtseins gegenüber vielfältiger Suggestion. Katholische Entsendestellen lassen sich *nicht beirren* von verfehlten Urlaubsvorstellungen der Massenmedien und deren breitvertretenen Schlagworten, ebensowenig vom Hang zu einer moralischen Ventilpraxis mancher Urlaubskreise. Sexuelle Freizügigkeit, schamloses Verhalten, freie Besuche oder gemeinsame Zimmer für Ferienflirte, alkoholische Exzesse dürfen nicht geduldet werden. Weder aus Schwäche noch aus Gewinnsucht sollen Ausgaben

gefördert werden, denen die Gäste nicht gewachsen sind. Jede echte Erholung beruht auf sittlichen Grundlagen, die gerade bei schwierigen Verhältnissen nicht aufgegeben werden dürfen.

7. *Seelsorge*

Im Geiste ihres Berufsapostolates werden katholische Entsender bedenken, daß manche Urlauber gerade während der Freizeit in den Ferien wieder religiös zur Besinnung kommen und eine *seelsorgliche Begegnung* wünschen. Auf jeden Fall kann von solchen Entsendestellen erwartet werden, daß sie die Erfüllung der religiösen Pflichten und die Möglichkeit zum Gottesdienstbesuch, besonders an Sonn- und Feiertagen, sichern, auch in Ostblockländern und Diasporagegenden, bei Ferienlagern und Campingplätzen in eigener Regie, sowie bei Schiffsreisen und Luftverkehr. Im Sinne der Sonntagsheiligung sollte der Sonntag der Ruhe dienen und möglichst von An- und Rücktransport, von weiten Ausflügen und lärmenden Veranstaltungen freigehalten werden. Fühlungnahme mit dem Ortspfarrer des Erholungsortes und Angebot seelsorglicher Dienste, eventuell mit missionarischer Zielsetzung, sind angebracht, ebenso eine anregende Führung durch kirchliche Bauwerke und Kunstdenkmäler am Zielort oder auch unterwegs. Es sollte versucht werden, die gastgebenden Gemeinden – neben ihren wirtschaftlichen Möglichkeiten und gewerblichen Aufgaben – auch zu einem zeitgemäßen Apostolat anzuregen und ihnen dazu Ansatzpunkte zu bieten.

8. *Pilgerfahrten*

Es ist zu begrüßen, daß – außer den diözesanen Pilgerfahrten – auch unsere katholischen Reisedienste den Gläubigen zur Verfügung stehen, die eine Wallfahrt machen möchten. Dabei sind die bischöflichen Richtlinien für Pilgerreisen zu beachten, auch bezüglich der geistlichen Begleitung. Die Verquickung mit Erholungs- oder gar Unterhaltungszwecken ist zu vermeiden, angefangen von der Zusammensetzung des Publikums über die Ansprache der Reisenden unterwegs bis zur Wahl der Erholungspausen und Übernachtungsorte.

9. *Reiseleiter*

Theoretische Leitgedanken und schriftliche Richtlinien sind – selbst bei organisatorischer Routine – ungenügend, wenn nicht eine *verantwortliche Persönlichkeit* für praktische Verwirklichung sorgt. Es kann nicht verzichtet werden auf einen Reiseleiter, ob als ständigen Begleiter oder wenigstens als Vertrauensperson am Erholungsort, nach anspruchsvoller Auswahl ernsthaft vorgeschult und mit den nötigen Vollmachten versehen. Zur Gewinnung solcher Mitarbeiter wird Fühlungnahme mit den katholischen Personalverbänden der Entsendegegend empfohlen. Im gleichen Sinn wird erinnert an die Bestrebungen der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Seelsorge für das Personal im Fremdenverkehr und Gastgewerbe.

10. *Zustimmungserklärung*

Die katholischen Träger und Organisationen im Tourismus *bejahen* obige Leitgedanken für sich und ihre Tätigkeit. Sie sehen in einer lockeren *Arbeitsgemeinschaft* eine Möglichkeit, Erfahrungen auszutauschen und ihre Arbeiten fördernd aufeinander abzustimmen. Die Redaktion des obig vorgelegten Textes soll auf Grund der Erfahrung weiterentwickelt werden. Ihre Beachtung könnte zu einem positiven Gütezeichen werden und im Rahmen der zuständigen Kommission der Konzilskongregation in Rom international empfohlen werden[10].

IV. *Praktische Maßnahmen in der Tourismus-Seelsorge*

Die umfassendste Aktion dieser Art wurde 1964 – wie schon 1963 – in unserm Raum durchgeführt vom *Katholischen Auslandssekretariat* (Beuel) in Verbindung mit der Missionskonferenz Regio Süd (München) und Geistlichen aus Österreich und Süd-

[10] Für die Redaktionskommission zeichnete P. Svoboda.

tirol. Im letzten Sommer arbeiteten zirka 70 Geistliche in den Campings am Gardasee und an der Adria, auch an der Riviera, in der Toscana, an der Costa Brava und auf Mallorca. Ihre Gottesdienste waren meist gut besucht. Ebenso machte die Campingsseelsorge in Oberbayern, am Rhein und Main, in der Eifel gute Fortschritte; ihr Ausbau ist 1965 auch im Salzkammergut vorgesehen. Die Aufstellung von jugendlichen Helfergruppen mißlang noch diesmal, die Aktion 365 will 1965 einige Teams für dieses Apostolat ansetzen.

Der Einsatz von Seelsorgern in nichtkatholischen *Seebädern* an Nord- und Ostsee mit Diasporaverhältnissen, zunehmend auch in den skandinavischen Ländern, wurde zwar wieder durchgeführt, bedarf aber noch des Ausbaues und der systematischen Förderung. Hier hat sich das Gebetbüchlein „Christ unterwegs" gut bewährt. Zur Sicherstellung der Seelsorge für die Touristen in den *Ostblockländern* wurden – über die Reiseunternehmen – erfolgreiche Verhandlungen geführt und Zusicherungen erzielt. Eine Aktion von seiten katholischer Touristen zur finanziellen Hilfe für die verarmte Kirche in Jugoslawien ist in Vorbereitung, ebenso die Einrichtung von katholischen Beratungsstellen an der Grenze des Eisernen Vorhangs.

Auf unsere Bitte entsandten Bischöfe zum Beispiel aus den Niederlanden begleitende Seelsorger mit den holländischen Touristen. Die Herausgabe fremdsprachiger Predigttexte zum Vorlesen bei Gottesdiensten für Ausländer kam hingegen nicht weiter. Aus dem Ausland kommende Geistliche nehmen mit einheimischen Pfarrämtern der Erholungsgegenden meist nur zufällig Kontakte auf, so daß eine bessere *Koordination mit dem ausländischen Episkopat* wünschenswert wird. Gegen das Trampen nach Autostop beim Durchqueren unserer Gebiete vermehrten sich 1964 die Stimmen der Behörden und Organisationen.

Besondere Anforderungen stellten im Januar/Februar 1964 der Jugendschutz und die Pastoral der *Olympischen Winterspiele* in Innsbruck. Das Landesjugendamt Tirol und die Jugendseelsorger für Innsbruck haben in Verbindung mit dem Arbeitskreis Jugendschutz im Tourismus (Münster) erfolgreiche Initiativen entwickelt. Darüber hinaus blieb dieser Arbeitskreis im Sinne des *Jugendschutzes* ständig bemüht, zum Teil in Verbindung mit den Jugendreiseorganisationen und Landesjugendämtern, auch in vertrauensvoller Zusammenarbeit mit dem internationalen Jugendherbergswerk. Gute Fortschritte wurden erzielt im Durchsetzen einer angemessenen Urlaubs-Pädagogik und der notwendigen Schulung geeigneter Reiseleiter, wobei in Deutschland das Bundesministerium für Jugendfragen, Bonn, das Sozialministerium Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf, die Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft Jugendschutz, Hamm, wertvolle Unterstützung gewährten und beachtenswerte Grundsätze aufstellten.

In unserem Zusammenhang sollte das *Pilgerwesen* in seiner seelsorglichen und apostolischen Bedeutung nicht übersehen werden. Die Vermischung von Erholung und Unterhaltung mit Wallfahrten ist wohl noch klarer zu überprüfen. Die kirchlichen Richtlinien für Pilgerreisen drohen weithin in Vergessenheit zu geraten. Andererseits haben neue Versuche gezeigt, daß hier noch große Möglichkeiten für unsere Seelsorge liegen, wie seinerzeit das Heilige Jahr 1925 überall religiösen Auftrieb schenkte.

Für die Hotels ist eine Aktion in Vorbereitung, die ein *Evangelium* in drei Sprachen mit ansprechender Aufmachung möglichst allen Gästen zur Verfügung stellen soll. Manche Bischöfe von Aufnahmegegenden lassen an alle Gäste eigene Begrüßungsbriefe austeilen. Kirchliche Sonntagsblätter und einschlägige Sendungen im Rundfunk und Fernsehen stellen sich gern in den Dienst rechter Urlaubserziehung. Im Sommer 1965 wird ein Jesuitenpater – nach dem Beispiel von P. Arrighi – in Garmisch-Partenkirchen den Urlaubern Vorträge und Aussprachemöglichkeit anbieten.

An *neuen Aufgaben* beschäftigt man sich im Tourismus auch von kirchlicher Seite außerdem mit der Förderung des Urlaubs für die kinderreichen Familien, der gemäßen Erholung für die alten Leute, mit der pastoralen Erreichung der freien Kleingruppen, besonders Jugendlicher im Ausland, mit der Anregung von Städte-Patenschaften für überlaufene Gegenden, mit der besseren Betreuung der längeren Schiffsreisen usw. An Arbeit wird es auf diesem Gebiet in der nächsten Zeit nicht fehlen. Die Konzilskongregation in Rom hat schon 1963 eine eigene Kommission für den Tourismus und seine Seelsorge geschaffen, in der alle mitteleuropäischen Länder durch je einen Peritus vertreten sind. Von der Arbeit dieser Kommission und ihren Ergebnissen wird zu gegebener Zeit zu berichten sein.

FERDINAND KLOSTERMANN

Die Studienpläne der Katholisch-Theologischen Fakultäten und Lehranstalten Österreichs

Anton Antweiler hat sich im Zusammenhang mit seinem Diskussionsbeitrag zu den derzeitigen Überlegungen über eine Reform der theologischen Studien der Mühe unterzogen, die derzeit geltenden Studienpläne der staatlichen und diözesanen Katholisch-Theologischen Fakultäten bzw. Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland zusammenzustellen, um den Ausgangspunkt möglichst genau zu fixieren, von dem jede Reform ausgehen muß[1]. Der Verfasser möchte nun – ebenfalls im Zusammenhang mit seinem eigenen Diskussionsbeitrag zum gleichen Thema in dieser Zeitschrift[2] – eine österreichische Ergänzung bringen. Die österreichische Tabelle berücksichtigt nicht nur die vier Theologischen Fakultäten in Graz, Innsbruck, Salzburg und Wien, sondern auch die drei Philosophisch-Theologischen Diözesanlehranstalten in Klagenfurt, Linz und St. Pölten sowie sieben entsprechende Ordensschulen: die zwei theologischen Ausbildungsstätten der Augustiner-Chorherren in St. Florian und Klosterneuburg und je eine der Gesellschaft vom Göttlichen Wort in St. Gabriel, der Zisterzienser in Heiligenkreuz, der Kapuziner in Innsbruck, der Redemptoristen in Mautern und der Franziskaner in Schwaz. Es fehlt nur die Philosophisch-Theologische Lehranstalt der Kamillianer in Pfaffing, Oberösterreich. In der deutschen Zusammenstellung sind die Ordensanstalten nicht berücksichtigt.

Die äußere Ordnung der Tabelle folgt, soweit als möglich, der Ordnung Antweilers, um einen Vergleich zu erleichtern. Trotzdem wird man bei der Anstellung von Vergleichen einen gewissen Unsicherheitsfaktor einberechnen müssen, da die gewählten Bezeichnungen der Fächer und Teilfächer mitunter nicht im gleichen Sinn verwendet werden, auch nicht immer unter der gleichen Fachgruppe sichtbar werden und vor allem nicht mit der gleichen Genauigkeit angegeben werden. So werden an den Fakultäten Seminare natürlich in allen Hauptfächern veranstaltet und darum nicht angeführt. Auch die Übungen werden nicht in gleicher Weise angegeben. Immerhin kann man annehmen, daß die Fehlerquellen bei den 16

---

[1] Anton Antweiler, Die Studienpläne der Katholisch-Theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland. ThGl 52 (1962), 332/343.

[2] Ferdinand Klostermann, Überlegungen zur Reform der theologischen Studien. Anregungen zu einem Gespräch. ThpQ 112 (1964), 273/313.

deutschen und 14 österreichischen Anstalten ziemlich gleich sind[3]. Unter diesen Einschränkungen kann man folgendes feststellen:

1. Den 98 Fächern der deutschen Tabelle stehen insgesamt doch nur 75 in der österreichischen Tabelle gegenüber; bei den vortheologischen Fächern ist das Verhältnis 43:33, bei den theologischen 55:42.

2. Wie in Deutschland greifen auch in Österreich die theologischen Fächer stärker in die ersten vier Semester hinein als die vortheologischen Fächer in die „Theologischen Semester". In Österreich werden immerhin an 8 Anstalten verschiedene vortheologische Fächer nach dem 4. Semester gelesen: Hebräisch, Griechisch, Rhetorik, Sprecherziehung, Psychologie, Ethnologie, Pädagogik, Soziologie, Volkswirtschaftslehre, Ethik, Geschichte der Philosophie und Religionsgeschichte. In Deutschland begegnen uns an 11 Anstalten nach dem 4. Semester noch Sprecherziehung, Pädagogik, Didaktik, Archäologie, Soziallehre, Einführung in die Philosophie und Sozialethik.

In Österreich finden wir mit einer Ausnahme wie in Deutschland an allen Anstalten verschiedene theologische Fächer in die ersten vier Semester vorgezogen. In Österreich sind es immer die Proseminare, teilweise biblische Fächer (Altes Testament, Neues Testament, Offenbarungsgeschichte, Bibellesung, Hermeneutik), häufig Kirchengeschichte einschließlich kirchliche Kunst, Patrologie und christliche Archäologie, die an der Hälfte der Anstalten zum Teil schon im ersten Semester beginnen, fast überall Fundamentaltheologie; in einem Fall beginnt Dogmatik schon im dritten Semester, sonst erst ab dem fünften; an 6 Anstalten wird Aszetik in den ersten vier Semestern mindestens begonnen; Katechetik und Homiletik beginnen an je einer Anstalt im dritten Semester, setzen sich aber bis ins achte fort; homiletische Übungen werden mitunter schon im ersten Semester begonnen; auch Liturgik, Gesang, Choral, Kirchenmusik, kirchliche Kunst beginnen mitunter schon in den ersten Semestern, an je einer Anstalt auch Mystik und Missiologie; im letzten Fall handelt es sich freilich um eine Missionsanstalt.

Auch in Deutschland sind es, soweit sie gelesen werden, die Einführungsfächer, die nur an je einer Anstalt im 5. bzw. 6. Semester beginnen, an einer Anstalt sich bis ins 6. Semester hinziehen; von den Bibelwissenschaften scheinen alt- und neutestamentliche Zeitgeschichte sowie die Einleitung ins Alte und Neue Testament und Hermeneutik schon in den ersten vier Semestern auf; alttestamentliche Exegese beginnt an drei Anstalten schon im dritten Semester, an drei weiteren im vierten Semester; neutestamentliche Exegese beginnt an je einer Anstalt im zweiten, dritten und vierten Semester; an einer Anstalt wird Theologie des Alten Testamentes vom dritten bis zum sechsten Semester gelesen; die kirchengeschichtlichen Fächer beginnen in Deutschland schon an dreizehn Anstalten im ersten Semester, ziehen sich freilich an 11 Anstalten über das vierte Semester hinaus, in einem Fall die Diözesangeschichte sogar bis ins zwölfte Semester; Fundamentaltheologie ist im allgemeinen in Deutschland später angesetzt als in Österreich; Dogmatik beginnt nur an drei Anstalten schon im vierten Semester; Aszetik beginnt nur an zwei Anstalten schon im ersten Semester, an den übrigen, wo das Fach gelesen wird, erst ab zehntem Semester; Homiletik ist nur an zwei Anstalten in den ersten vier Semestern vertreten, Missionswissenschaft an zwei Anstalten, Caritaslehre an einer, kirchliche Kunst an einer; Katechetik beginnt an einer einzigen Anstalt schon

[3] Die fast gleiche Zahl der theologischen Anstalten in Österreich und Deutschland ergibt sich vor allem daraus, daß, wie schon erwähnt, in die österreichische Tabelle auch die Philosophisch-Theologischen Ordenslehranstalten einbezogen sind.

im vierten Semester; liturgische Fächer sind an zehn Anstalten schon in den ersten vier Semestern vertreten, setzen sich freilich mitunter bis ins zwölfte Semester fort.

3. Im vortheologischen Teil fehlen in der deutschen Tabelle Arabisch und Syrisch, in der österreichischen Tabelle Geschichte völlig. Naturwissenschaftliche Fächer werden in Österreich nur an einer einzigen Anstalt, einer Missionsanstalt, zwei Semester hindurch mit zwei Wochenstunden gelesen, während sie in Deutschland als Naturwissenschaft, Physik, Chemie, Biologie, Anthropologie immerhin an 5 von 16 Anstalten aufscheinen. Religionswissenschaftliche Fächer werden in Österreich nur an zwei bzw. drei Anstalten gelehrt, in Deutschland immerhin an 11 von 16 Anstalten. Dadurch liegt in Österreich das Schwergewicht des vortheologischen Teiles weit mehr auf der Philosophie als in Deutschland. Sie ist außerdem wie in Deutschland mit ganz wenigen Ausnahmen auf die ersten vier Semester verwiesen: In Österreich finden wir wie in Deutschland nur an zwei Anstalten philosophische Fächer noch nach dem vierten Semester.

4. Was die Vorlesungszahl anlangt, ist aus den gemachten Angaben nicht immer zuverlässig zu entnehmen, was Pflicht- und was Wahlfach ist. Die deutschen Zahlen werden jedenfalls von Österreich noch überboten.

Nach den Studienzahlen ergibt sich für Deutschland nach Antweilers Zusammenstellung folgendes Bild, wobei die erste Zahl die gesamten Wochenstunden für alle Fächer an der betreffenden Anstalt während der ganzen Studienzeit angibt, die letzte Zahl das Durchschnittsausmaß von Wochenstunden während der ganzen Studienzeit. Die Wahlvorlesungen sind dabei nicht berücksichtigt, da sie nicht überall angegeben sind; sie machen zusätzlich in einem Fall 33, in zwei Fällen 20, in je einem Fall 18 und 6 Wochenstunden aus, die verminderte Stundenanzahl an den Fakultäten besagt für die einzelnen Theologen nicht viel, da sie vielfach durch die Hausstunden in den Priesterseminarien wieder reichlich aufgewogen wird. Auch aus der geringen Semesterzahl an einigen deutschen Fakultäten ist nicht viel zu erschließen, da manche Disziplinen, vor allem pastoraltheologische Fächer, vielfach überhaupt in den Priesterseminarien gelesen werden.

Bamberg	261	Pflichtvorlesungen	in	11	Semestern,	also durchschnittlich	23,73	Wochenstunden
Dillingen	213	„	„	9	„	„	23,67	„
Regensburg	273	„	„	12	„	„	22,75	„
Fulda	272	„	„	12	„	„	22,67	„
Passau	266	„	„	12	„	„	22,17	„
Eichstätt	254	„	„	12	„	„	21,17	„
Trier	249	„	„	12	„	„	20,75	„
Paderborn	203	„	„	10	„	„	20,3	„
Würzburg	214	„	„	11	„	„	19,45	„
München	227	„	„	12	„	„	18,92	„
Bonn	147	„	„	8	„	„	18,39	„
Freising	217	„	„	12	„	„	18,08	„
Freiburg	160	„	„	9	„	„	17,78	„
Mainz	176	„	„	10	„	„	17,6	„
Tübingen	133	„	„	8	„	„	16,63	„
Münster	158	„	„	10	„	„	15,8	„

Die entsprechenden österreichischen Zahlen sind:

Kloster-		Pflichtvor-			also durch-		
neuburg	268	lesungen	in	10	Semestern, schnittlich	26,8	Wochenstunden
Heiligenkreuz	232	„	„	10	„ „	23,2	„
Klagenfurt	288	„	„	12	„ „	24	„
St. Pölten	228	„	„	10	„ „	22,8	„
Graz	227	„	„	10	„ „	22,7	„
Innsbruck-							
Kapuziner	178	„	„	8	„ „	22,3	„
Linz	218	„	„	10	„ „	21,8	„
Wien	216	„	„	10	„ „	21,6	„
Salzburg	250	„	„	12	„ „	20,5	„
St. Florian	205	„	„	10	„ „	20,5	„
Schwaz	232	„	„	12	„ „	19,3	„
Mautern	209	„	„	12	„ „	17,4	„
St. Gabriel	188	„	„	12	„ „	15,7	„
Innsbruck	185	„	„	12	„ „	15,4	„

Die Durchschnittszahlen der österreichischen Fakultäten sind also:

Graz	22,7	Wochenstunden
Wien	21,6	„
Salzburg	20,5	„
Innsbruck	15,4	„

Die Durchschnittszahlen der österreichischen diözesanen Lehranstalten sind:

Klagenfurt	24	Wochenstunden
St. Pölten	22,8	„
Linz	21,8	„

Die Durchschnittszahlen der österreichischen Ordensanstalten sind:

Klosterneuburg	26,8	Wochenstunden
Heiligenkreuz	23,2	„
Innsbruck-		
Kapuziner	22,3	„
St. Florian	20,5	„
Schwaz	19,3	„
Mautern	17,4	„
St. Gabriel	15,7	„

Es zeigt sich also gegenüber einem Höchstdurchschnitt in Deutschland von 23,73 Wochenstunden in Bamberg, in Österreich ein Höchstdurchschnitt von 26,8 Wochenstunden in Klosterneuburg; gegenüber einem deutschen Mindestdurchschnitt von 15,8 Wochenstunden in Münster ein österreichischer Durchschnitt von 15,4 in Innsbruck. Den Gesamtdurchschnitt bilden in Deutschland 19,99, in Österreich 21 Wochenstunden; wenn man die Ordensanstalten in Österreich wegrechnet, die ja auch in Antweilers deutscher Aufstellung berücksichtigt sind, ergibt sich sogar ein österreichischer Durchschnitt von 21,3 Wochenstunden. An den österreichischen Fakultäten beträgt der Durchschnitt 20,1, an den Ordensanstalten 20,7, an den diözesanen Lehranstalten sogar 22,9.

Fach	1. S.	2. S.	3. S.	4. S.	5. S.
Sprachen und Sprechen					
1. Hebräisch	W2, M3, G2, H2, L2	W2, H2, M3			K2, S2
2. Aramäisch (H 1) (L 1) (P 1)					
3. Syrisch (H 2) (L 1) (P 1) (W 2)					
4. Arabisch (H 1) (L 1)					
5. Griechisch	(L2) F2	(L2) F2	(L2) F2	(L2) F2	Sch2
6. Rhetorik	Kl2, Ga3, F1 K2, L1, P1	Kl2, K2, L1, P1, F1	P1, Ga4	P1	
7. Sprechen	IK1	IK1, Ga3	IK1	IK1	IK1
Natur					
8. Naturwissenschaft		Ga2		Ga2	
Mensch					
9. Psychologie	Kl2, I2	Kl2, I2	Sch3, S4, L2	Sch3, S4, L2	Kl2
10. Ethnologie	Ga5		Ga5		
Gesellschaft					
11. Soziologie	H2, S3	H2, K2	K2, Ga2, Sch2	K2, Ga2, Sch2	
12. Volkswirtschaftslehre					
13. Soziolog. Seminar			K2	K2	
14. Soziale Frage Sch 2				S2	
Philosophie					
15. Christliche Philosophie	Sch1, M5, Kl5 Ga7, F9, K10 P5, W10, G8 H4	Sch1, M5 Kl5, Ga7, F9 K10, P5, W10 G8, H4	Ga8, F9, M5 K10, P5, W6 G8, H6	Ga8, F9, M5 K10, P5, W6 G8, H6	
16. Ethik Kl 2	G2, W3	G2, W1, IK3	W2, S4, Sch3	L4, Sch3, W2	P3
17. Logik und Kritik	H2, K3, S3 Sch2, I7, L4	H2, S3 Sch2, I7			
18. Erkenntnistheorie (siehe nach 24)					
19. Geschichte d. Philos.	H2, P2, S3 M1, I3, Kl1, Ga3, Sch3, L2	H2, K2, L2, P2, M1, I3, S4, Kl1, Sch3, IK4	H2, K2, P2, S3, Kl1, I3 Ga3, Sch3, M1, L2	H2, K2, L2, P2, Ga3, Sch3, M1, Kl1, I3, S2	Kl1
20. Naturphilosophie (siehe nach 26)					
21. Kosmologie	I3, L2, Sch2, IK5	L2, Sch2, I3			
22. Ontologie	S5, Sch2, I3	I3, Sch2, L4		S5	
23. Theodizee		S5	L4, Kl1, Sch2, I4	Kl1, Sch2, I4	
24. Erkenntnistheorie	S3, Sch2	S3, Sch2			
25. Einleitung i. d. Philos.	S2				
26. Naturphilosophie			S4		
27. Philosoph. Psychologie	(M1)	S5	Sch2, I4	Sch2, I4	
28. Aristoteles	S1, M2	M2			
29. Thomas		S2	M2, I1	M2, I1	
30. Modernes Weltbild	S3				
31. Sozialethik (Kl. 2)					
32. Wirtschaftsphilosophie (Sch 2)					
33. Naturrecht				S4	

6. S.	7. S.	8. S.	9. S.	10. S.	11. S.	12. S.
K2,S2	Sch2	Sch2				
Sch2	Sch1	Sch1	M1	M1	M1	M1
IK1	IK1	IK1				
Kl2	Ga1	Ga1	Ga1	Ga1		
	L1	G2,L1	G2 G1	M1	M1	
P3						
Kl1						

Fach	1. S.	2. S.	3. S.	4. S.	5. S.
Religion					
34. Religionsgeschichte					
35. Religionswissenschaft			W2	W2	

II. Die

Fach	1. S.	2. S.	3. S.	4. S.	5. S.
Einführung					
36. Proseminar	G1,P1,S2 W1	G1,P1,S2, W1			
Bibel					
37. AT	G6,W4,M3, IK7,H2,P2, F5	G8,W4,IK7, H2,P4,F5, L2	F3,G6,L4, W4,M6, IK7,H5, Kl4,P3	F3,G6,L4, W4,M6, IK7,H5, Kl4,P3	M1,IK7, K2,Sch4, S2,P3,I2
38. Offenbarungsgesch.	H3,P1	H3,P3			
39. NT	Kl4,W2	Kl4,W2,M3	G2,H6,P2, Kl3,F3,W2	G2,H6,P2, Kl3,F3,W2	S4,Kl3,Ga3, F5,G4,H4, K3,P3,L8, W4,M1
40. Bibl. Archäologie					K1,Kl4,S1
41. Bibellesung (AT u. NT)	L1	L1	L1	L1	L1
42. Hermeneutik	P2				S1
Kirchengeschichte					
43. Kirchengeschichte	M4,K5,L1, Kl2	M4,K5,L1, Kl2,Ga2	M4,IK3, Kl2,Ga2, F4,K5,L3, P4,W2	M4,IK3, Kl2.Ga2,F4, K5,L3,P4	IK3,Kl2,F4, Sch2,G6,P4, W6
44. Kirchl. Kunstgesch.	G2,Kl1	G2,Kl1	G2,H4,S2, M1	G2,H4,S2, M1	H4,Sch1,S4
45. Patrologie	G2,H2,Kl2, L2	G2,H2,Kl2, L2	P2,Ga5, IK2,M2	P2,M2, IK2	Sch2,S2
46. Christl. Archäologie	M1	M2			Sch2
47. Kirchengesch. Seminar			M1,L1	M1,L1	
Fundamentaltheologie					
48. Fundamentaltheologie	F3,IK6,G4, H3,L3,P2	F3,IK6,G4, H3,L3,P2	IK6,W5, Kl3,F3,G4, H3,L3,P2	IK6,W5, Kl3,F3,G4, H3,L3,P2	K8,Kl3,S5, I6
Dogmatik					
49. Dogmatik			Kl4	Kl4	IK6,Sch5, M5,W8, Kl4,F6,G6, H6,L7,P7
50. Dogmengeschichte					
51. Konfessionskunde (H2)					
Moral					
52. Moraltheologie					IK6,Sch3, M4,W6, Ga3,G6,K6, L3,I5

6. S.	7. S.	8. S.	9. S.	10. S.	11. S.	12. S.
	G2	G2				

theologischen Fächer

6. S.	7. S.	8. S.	9. S.	10. S.	11. S.	12. S.
M1, IK7, K2, Sch4, S2, P3, I2	M1, K6, S3	M1, K6, S3	Sch5, K1, Ga3, S1, I3	Sch5, K1, Ga3, S1, I3	Ga3, Sch1	Ga3, Sch1
S4, Kl3, Ga3, F5, G4, H4, K3, P8, L8, W4, M1 K1, Kl4, S1 L1	M6, Ga3, Sch4, G4, K3, P3, W4, I2 L1	M6, Ga3, Sch4, G4, K3, P3, I2 L1	K3, S1 L1	K3, S1 L1	Sch4, I3	Sch4, I3
IK3, Kl2, F4, Sch2, G6, P4, W6 H4, Sch1, S4 Sch2, S2 Sch2	IK3, S4, W6, Sch2	IK3, S4, W6, Sch2	Sch2, I3 F1 F2	Sch2, I3 F1 F2	Sch2, I3	Sch2, I3
K8, Kl3, S5, I6			M5	M5		
IK6, Sch5, M5, W8, Kl4, F6, G6, H6, L7, P7	IK6, S6, F5, Sch5, M5, W8, P7, Kl4, G6, H6, K10, L7, I6 G2	IK6, S6, F5, Sch5, M5, Kl4, P7, W8, G6, H6, K10, L7, I6 G2	S6, Ga5, Sch5, H6, K10, P1, I6 M1	S6, Ga5, Sch5, H6, K10, P1, I6	Sch5, S2, Ga5, I6	Sch5, S2, Ga5, I6
Sch3, M4, IK6, W6, Ga3, G6, K6, L3, I4	S4, M4, IK6, Ga3, F5, Sch3, W6, H6, Kl4, G6, K6, P5, L4, I4	S4, M4, IK6, Ga3, F5, Sch3, W6, H6, Kl4, G6, K6, P5, L4, I4	S4, M5, Ga3, F5, Sch3, Kl4, H6, P5, L4	M5, S4, Ga3, Sch3, Kl4, F5, H6, P5, L4	S2, Sch3, Ga1	S2, Sch3 Ga1

Fach	1. S.	2. S.	3. S.	4. S.	5. S.
53. Aszetik M 1	Ga2, K2, L2, P1, Kl1	Ga2, K2, L2, P1, Kl1	H2, L1, P1, Kl1	H2, L1, P1, Kl1	P1, Kl1
54. Mystik (siehe nach 77)					
55. Kasuslehre					K1
56. Moralpsychologie Kl 2					
Kirchenrecht					
57. Kirchenrecht					H4, Sch2, Ga2, I3
Pastoraltheologie					
58. Pastoraltheologie					
59. Pastoralseminar (W 1)					
60. Homiletik Kl 2			L1	L1	L1, G2, F2
61. Hodegetik Kl 2					
62. Homilet. Übungen	Kl1	Kl1	Kl1	Kl1	Kl1
63. Hodeget. Übungen					
64. Pastoralmedizin H 2					
65. Katechetik			IK2	IK2	IK2
66. Katechet. Übungen					
67. Pädagogik	S2, Sch2	S2, Sch2, Ga 2			
68. Liturgik Kl 2	P1, Kl½	P1, Kl½	Kl½	Kl½	Kl½, L1, F2, S2
69. Liturgische Übungen					
70. Gesang	H1, Sch2	H1, Sch2	H1, Sch1	H1, Sch1	H1, Sch1
71. Choral	K3, L2, P1, Kl3, F2, M1, IK1	K3, L2, P1, M1, Kl3, I2, IK1	K1, L1, P1, M1, Kl3, F1, IK1	K1, L1, P1, M1, Kl3, F1, IK1	K1, L1, P1, IK1, Kl3, F1, M1
72. Kirchliche Kunst	L1, W1	L1, W1	K2, L1	K2, L1	P1
73. Rubrizistik					
74. Kirchl. Denkmalpflege					
75. Kirchenmusik (W 2)	Ga1	Ga1	P1	P1	P1
76. Matrikenkunde					
77. Mystik	W1	W1	W1	W1	
78. Missiologie (W 2)	Ga2	Ga2			

Erläuterungen zur Tabelle

1. Die Ausbildungsstätten sind nach folgendem Schema abgekürzt:

F = St. Florian (Augustiner Chorherren)
G = Graz (Theologische Fakultät)
Ga = St. Gabriel (Gesellschaft vom Göttlichen Wort)
H = Heiligenkreuz (Zisterzienser)
I = Innsbruck (Theologische Fakultät)
IK = Innsbruck (Kapuziner)
K = Klagenfurt (Diözesanlehranstalt)
Kl = Klosterneuburg (Augustiner Chorherren)
L = Linz (Diözesanlehranstalt)

6. S.	7. S.	8. S.	9. S.	10. S.	11. S.	12. S.
P1, Kl1	Kl1	Kl1	Kl1, Sch2, L1	Kl1, Sch2, L1	K1, Sch2	K1, Sch2
K1	K1	K1	K1, P1	K1, P1		
H4, Sch2, Ga2, I3	H4, Sch2, Ga2, IK7, L4, P3, F4, Kl4, I3	H4, Sch2, Ga2, IK7, L4, P3, Kl4, F4, I3	Sch2, Ga3, S4, M4, G7, K5, P2, W6, Kl4, F4, L3	Sch2, Ga3, S4, M4, G7, K5, P2, W6, Kl4, F4, L3	Sch2, M4, K5, S4	Sch2, M4, K5, S4
	F3, L4	F3, L4	F3, S1, K2, P5, W6, L4, I2	F3, S1, K2, P5, W6, L4, I2	M4, S5, K2, Ga3, I2	M4, S5, K2, Ga3, I2
					K2	K2
L1, G2, F2, Ga1	L1, P1, Ga1	L1, P1, Ga1	H2, Ga1, F1, M1 G3, H3	H2, Ga1, F1, M1 G3, H3	K1, Ga1, S1	K1, S1
Kl1	Kl1	Kl1	Kl1, H2 H1 W1, P1, S1	Kl1, H2 H1 W1, P1, S1	M1 S1 S1	M1 S1 S1
IK2	IK5, Kl2	IK2, Kl2	G4, K2, P2, S2, H2, L2, W3, Kl2, Ga1, F2 G2	G4, K2, P2, H2, L2, W3, S2, Kl2, Ga1, F2 G2	K2, M2, S2	K2, M2, S2
	F2	F2	K2, P1, W2, L3	K2, P1, W2, L3		
Kl½, L1, F2, S2	Kl½, L1, P2, G2, S2	Kl½, L1, P2, G2, S2	Kl½, Ga2, H3 K2, L1, P2 H2	Kl½, Ga2, H3 K2, L1, P2 H2	Ga2, Sch2, M2	Sch2, M2
H1, Sch1	H1, Sch1	H1, Sch1	H1, Sch1	H1, Sch1	Sch1	Sch1
K1, L1, P1, IK1, Kl3, F1, M1	K1, Kl3, F1, IK1, M1, L1	K1, Kl3, F1, IK1, M1, L1	Kl3, F1, M1, L1	Kl3, F1, M1, L1	M1	M1
P1	P1	P1				
					K1	K1
					K1	K1
P1			P1, M1	P1, M1	Ga1	
					K1	K1
	P1	P1	P1, L1	P1, L1		

M = Mautern (Redemptoristen)
P = Sankt Pölten (Diözesanlehranstalt)
S = Salzburg (Theologische Fakultät)
Sch = Schwaz (Franziskaner)
W = Wien (Theologische Fakultät)

2. G 3 im Schnittfeld von Semester und Fach bedeutet, daß die angegebene Vorlesung in dem betreffenden Semester in Graz dreistündig gelesen wird.

3. Eingeklammerte Angaben bezeichnen Wahlfächer, soweit dies aus den Angaben feststellbar war.

4. Wenn bei einem Fach die Semester – oder (und) die Stundenzahl nicht angegeben war, ist es in die Spalte „Fach" aufgenommen.

OSWALD LORETZ

Die Tilgung des „ullo" — die Irrtumslosigkeit der Bibel nach dem Textus emendatus des Vaticanum II.

In den Diskussionen auf dem Vaticanum II ist auch über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift gesprochen worden. Es war zu erwarten, daß das Konzil zu dieser Frage Stellung nehmen wird. Denn wer die Entwicklung der Geschichte ab Galilei kennt, weiß, daß die Frage der Irrtumslosigkeit der Bibel seit jenen Tagen nicht mehr zur Ruhe gekommen ist.

Wenn die Frage der Irrtumslosigkeit der Bibel auch nicht die einzige biblische Frage ist, die seit der Renaissance die Menschen bewegt[1], so besitzt dieses Problem doch einen gewissen Vorrang innerhalb der Theologie. Da sich die Theologie nun einmal gegen Galilei entschieden hatte[2], war sie auf Grund der besonderen Lage, in der sie sich befand, zur Verteidigung der Irrtumslosigkeit der Bibel verpflichtet, und jede Infragestellung der diesbezüglichen Tradition wurde schärfstens abgelehnt. Besonders schmerzlich wurde dieses Verhältnis zwischen moderner Wissenschaft und dem herkömmlichen Verständnis der biblischen Irrtumslosigkeit dann zur Zeit des Modernismus. Denn hier wurde nochmals der Versuch gemacht, die anstehenden neuen Probleme aufzugreifen. Wie man immer über das Pro und Contra in diesem Kampf denken mag, so ist doch eines sicher, daß damals jeder Angriff auf die traditionelle Auffassung der biblischen Inerranz als schwerster Irrtum abgelehnt wurde.

Sowenig es zur Zeit des Galilei gelang, mit einem Prozeß die wirklichen Probleme aus der Welt zu schaffen, sowenig konnten die Verbote und Verurteilungen der neuesten Zeit seit dem Erwachen der modernen katholischen Exegese die katholischen Exegeten davon überzeugen, daß die Theologie mit ihrer Lehre über die Irrtumslosigkeit eine befriedigende Antwort geben. Wenn die größten Geister, die die Kirche zur Zeit des Modernismus besaß, sich über die Irrtumslosigkeit ihre Gedanken machten und diese vorsichtig äußerten, abgelehnt wurden[3], dann zeigt sich heute rückblickend, daß oft Männer verfemt wurden, weil sie in vielen ihrer Anschauungen das Richtige spürten und auch gesagt haben[4].

Bei dieser Lage war es so gut wie sicher, daß das Vaticanum II auch zur Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift Stellung nehmen mußte, wenn es der Erneuerung der Kirche dienen will. Das Problem der biblischen Inerranz konnte ehrlicherweise nicht unterdrückt werden, falls man von der Heiligen Schrift sprechen wollte.

Wie zu erwarten war, vertrat das auf dem Konzil den Vätern zuerst vorgelegte Schema hinsichtlich der Irrtumslosigkeit der Schrift die Lehre systematischer Theologie, soweit diese das Thema nicht einfach – aus Verlegenheit? – fallen hat lassen. So heißt es in Übereinstimmung mit den theologischen Lehrbüchern, die die absolute Irrtumslosigkeit im traditionellen Sinne vertreten, im Caput III – De Sacrae Scripturae divina inspiratione et de eius interpretatione: „Cum ergo omne id, quod auctor inspiratus seu hagiographus asserit, retineri debeat assertum a Spiritu

[1] Vgl. zum Beispiel das Problem der ältesten Offenbarung und die Entdeckung des fälschlich als alt bestimmten Corpus Hermeticum, s. M. Eliade, The Quest for the „Origins" of Religion, History of Religions 4, 1964, 154 ff.

[2] Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die Frage, wer im Kampf mit Galilei im einzelnen Recht hat, sondern um die Tatsache, daß sich die Theologie der neuen Entwicklung verschloß. Zu den vielfältigen Problemen des Falles Galilei s. u. a. Sonne steh still. 400 Jahre Galileo Galilei, hrsg. von E. Brüche, Mosbach 1964.

[3] Vgl. den Fall Kardinal Newman.

[4] François Mauriac sagt zum Modernismus („Figaro Litteraire", 3. September 1964): „Was für ein Lärm und Sturm damals gegen den Modernismus! Notwendig war so etwas sicher. Aber die Tatsache bleibt bestehen: in mehr als einem Fall lag die Häresie nur darin, daß man fünfzig Jahre zu früh recht hatte." Zitat und Übersetzung nach K. Pfleger, Hochland 57, 1964, 132, Anm. 3.

Sancto, inde Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus (4) veritatem sine ullo errore docere profitendi sunt (5)."
Das Entscheidende ist, daß hier von einem *sine ullo errore* gesprochen wird. Es wird zwar hier nicht mehr die Begründung gegeben, die sich noch in Divino afflante Spiritu lesen läßt[5], sondern nur von der Inspiration her argumentiert und geschlossen, daß die Schrift sine ullo errore sei. Gegen diese Formulierung wurde aber von seiten der Väter Einspruch erhoben und darauf hingewiesen, daß in der Schrift Irrtümer vorliegen[6]. Das sine ullo errore ist deshalb ein Irrtum, weil es die Schrift selbst gegen sich hat.
Diesen Einwänden war insoweit ein Erfolg beschieden, als der Textus abgeändert wurde. Das sine ullo errore erscheint im Textus emendatus nicht mehr, sondern wird in ein sine errore umgewandelt. Die neue Vorlage wurde nun folgendermaßen abgefaßt: Cum ergo omne id, quod auctor inspiratus seu hagiographus asserit, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus (4) veritatem salutarem (F) inconcusse et fideliter, integri et sine errore docere (G) profitendi sunt (5). Itaque „omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus (2 Tim 3, 16–17) (H)."
Der neue Textus emendatus setzt sich vom Textus prior eindeutig ab. Das „ullo" ist verschwunden. Handelt es sich hier nicht um eine Bagatelle, eine schlimme theologische Spitzfindigkeit? Wenn nach H. Belloc Sprichwörter auch richtige Lügner sind, so gilt hier doch das französische „Il n'y a que les détails qui comptent!"
Sollte das Konzil diesen Text endgültig annehmen, dann ergeben sich meines Erachtens für die Exegese und die Dogmatik weitreichende Folgen. Denn diese Entscheidung des Konzils wird, falls sie getroffen wird, eine Zäsur bedeuten, die es in ihrer ganzen Verflechtung mit anderen Problemen zu sehen gilt. Dieser neue Text könnte ein Schlußstrich unter eine sehr fragwürdige Geschichte sein und so einen wirklich neuen Weg in die Zukunft eröffnen. Will man aber die Bedeutung des Textus emendatus ermessen, dann kann dies nur geschehen, wenn man die Entstehung und die Auswirkungen des sine ullo errore beachtet.
Die theologische Lehre von der absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel fand ihre Ausbildung zur Zeit der Kirchenväter. Wie beherrschend der Einfluß dieser Lehre bis heute geblieben ist, zeigt zum Beispiel die Instructio de historica Evangeliorum veritate der Bibelkommission, in der Irenaeus von Lyon als Zeuge für die Irrtumslosigkeit der Schrift im Sinne des sine ullo errore angeführt wird[7]. Wie der

---

[5] Enchiridion Biblicum, Rom [3] 1956, Nr. 559: Sicut enim substantiale Dei Verbum hominibus simile factum est quoad omnia „absque peccato", ita etiam Dei verba, humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore."

[6] Vgl. Kardinal König in: Katholische Nachrichtenagentur, Nr. 56, 6. Oktober 1964, 2. G. Denzler-L. H. Dorn, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der 3. Session. Nürnberg-Eichstätt 1965, 109 ff.

[7] In diesem sonst äußerst begrüßenswerten Dokument heißt es nämlich in einer Mahnung an den Exegeten: „Indes halte er sich stets zum Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt bereit und vergesse nicht, daß die Apostel vom Heiligen Geist erfüllt die frohe Botschaft verkündigten und daß die Evangelien unter Inspiration des Heiligen Geistes geschrieben sind, der ihre Verfasser vor allem Irrtum (ab omni errore) bewahrte. ‚Denn wir haben die Heilsordnung durch keine anderen kennengelernt als durch die, durch die das Evangelium zu uns gekommen ist; das haben sie zuerst verkündigt und uns dann nach dem Willen Gottes schriftlich überliefert, und das sollte das Fundament und die Grundsäule unseres Glaubens werden. Denn frevelhaft ist die Behauptung, sie hätten gepredigt, bevor sie die vollkommene Erkenntnis besessen hätten, wie einige zu sagen sich erkühnen, die sich rühmen, die Apostel zu verbessern. Denn nachdem unser Herr von den Toten auferstanden war und sie mit der Kraft des Heiligen Geistes von oben ausgerüstet waren, da waren sie mit allen Gaben erfüllt und besaßen die vollkommene Erkenntnis. Sie zogen aus zu den Grenzen der Erde und verkündeten das Gute, das uns von Gott gekommen ist, und sagten den Menschen den himmlischen Frieden an; so hatten sie gleichermaßen alle zusammen und jeder für sich das Evangelium Gottes.'" (Deutscher Text nach der vom Sekretär der Bibelkommission gutgeheißenen Übersetzung (s. Bibel und Leben 5, 1964, 147, Anm.), Bibel und Leben 5, 1964, 151).

Text des Irenaeus von Lyon zeigt, setzt man voraus, daß die Apostel eine vollkommene Erkenntnis besaßen und deshalb nicht irren konnten. Mit dieser Anschauung steht nun Iraenaeus keineswegs allein. Diese Lehre von der absoluten Irrtumslosigkeit wird auch von anderen Vätern vertreten. Sie fand ihren wirksamsten Vertreter dann in Augustinus, der mit seiner Lehre dann die seiner Vorgänger zusammenfaßte und für die Theologie bis heute bestimmend blieb[8].

Wie konnte es nun zu dieser theologischen Lehre von der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift kommen, die jetzt im Textus emendatus des Vaticanum II abgelehnt wird? Den Grund für die Lehre des sine ullo errore haben wir in den besonderen Zeitverhältnissen zu suchen, denen sich das Christentum nach seinem Eintritt in die antike Welt gegenübersah.

Zur Ausbildung der Lehre von der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift trug einmal der Einfluß des Judentums der hellenistischen Zeit bei; es hatte seinerseits heidnische Gedanken in sich aufgenommen. Philo hat in seinen Darlegungen über die Inspiration Gedanken seiner Zeit aufgenommen und dadurch ebenfalls ein Abrücken von der Gedankenwelt der Bibel beschleunigt. Diese Lehren haben die Kirchenväter übernommen und im Kampf gegen die Gnosis auf diese Weise die wahre „vollkommene Erkenntnis" der inspirierten Schriftstellen verteidigt.

Dieser Vorgang, daß die Bibel von der heidnischen Gedankenwelt her gesehen und damit auch mißverstanden wird, was einzelne Probleme betrifft, beschränkt sich nicht bloß auf die biblische Wahrheitsfrage. Sie stellt nur einen Ausschnitt innerhalb eines größeren Vorganges dar. Dieses Einzelphänomen muß im Gesamtzusammenhang der antiken Geschichte und der Kirchengeschichte gesehen werden. Es kommt hierbei nicht darauf an, einen Gegensatz zwischen griechischem und biblischem Denken zu konstruieren und eine Rückkehr zu biblischem Denken zu fordern. Eine solche Methode ist im Ansatz verfehlt. Wenn man die Geschichte ernst nimmt, dann gilt es zu sehen, daß die Kirche bei ihrem gewaltigen Versuch, die antike Welt für sich zu gewinnen, dem Gesetz traduttore traditore nicht entgehen konnte. Wenn so zum Beispiel die biblische Geschichtsanschauung von der römischen Auffassung über Geschichte her interpretiert wird[9], dann kommt es zur Ausbildung einer Geschichtslehre, die von der der Bibel weit entfernt ist. Übernimmt zum Beispiel die Kirche den für römisches Denken zentralen Begriff der auctoritas[10], dann werden auch hier biblische Aussagen von einem Standpunkt aus gesehen, der der Bibel selbst notwendig wegen der völlig anderen Geschichte des israelitischen Volkes fremd ist.

Es führt nur zur Verdeckung der wahren Problematik, wenn man meint, es handle sich in Sachen der biblischen Inerranz um eine Ergänzung oder eine Anpassung der bisherigen Lehre an die neuen Verhältnisse. Denn die Entwicklung in der frühen und alten Kirche führte zu einem Wahrheitsbegriff und zu einem Denken über die Irrtumslosigkeit der Schrift, das sich vom Wahrheitsbegriff der Schrift selbst entfernt hatte. Während die Bibel gemäß dem semitischen Wahrheitsbegriff unter Wahrheit vor allem Treue, Beständigkeit versteht[11], vertrat die Theologie hinsichtlich der Schrift einen Wahrheitsbegriff, der das Entscheidende in der „Vollkommenheit", Freiheit von jedem Irrtum, erblickt. Dieser Wahrheitsbegriff forderte praktisch den Ausschluß der Geschichtlichkeit aus der Interpretation der

---

[8] Vgl. O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel, Freiburg 1964, 12, Anm. 6; 112 f.

[9] H. Mirgeler, Erfahrungen in der Geschichte und Geschichtswissenschaft, in: Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst, herausgegeben von W. Strolz, Freiburg 1963. 233 f., 249 f.; F. Vittinghoff, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike, in: Historische Zeitschrift 198 (1964), 529–573.

[10] R. Heinze, Auctoritas, in: Vom Geiste des Römertums. Ausgewählte Aufsätze. Darmstadt [3] 1960, 43–58.

[11] Vgl. O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel, Freiburg 1964, 73 ff.

biblischen Bücher und konnte ohne größere Schwierigkeiten nur so lange aufrechterhalten werden, als die Welt innerhalb des geistigen Raumes blieb, der von der Spätantike vorgezeichnet war.
Dies war bis auf Galilei so. In seinem Kampf gegen die Verteidiger des herkömmlichen biblischen Autoritätsverständnisses meldet sich aber dann am auffälligsten die Wende an, die zu unserer Situation geführt hat. Tragisch war bei dieser ganzen Entwicklung, daß die Theologie die Gefangene ihrer selbst war. Denn von ihrer Theorie über die biblische Irrtumslosigkeit, die im Grunde bibelfremd ist, konnte es naturgemäß kein rettendes Zurück zu den Quellen geben. Dieser Weg war abgeschnitten. Nur indem von der modernen Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft her der überlieferten Lehre Stück für Stück entrissen wurde, konnte es so weit kommen, daß nun im Vaticanum II das sine ullo errore im Textus emendatus gestrichen wurde.
Nimmt das Vaticanum II den Textus emendatus an, dann legt es den Grund zu einer Entwicklung, deren Auswirkung sich voraussichtlich auf mehreren Gebieten spürbar machen wird.
Im Hinblick auf die bisherige Kirchengeschichte bedeutet die Verabschiedung des sine ullo errore die Ablehnung einer theologischen Lehre, die nie feierlich als die einzig mögliche Interpretation der biblischen Inerranz verkündet wurde, auch vom Vaticanum I nicht[12]. Zugleich liegt in dieser Stellungnahme des Konzils eine klare Desavouierung einer Theologie, die es wohl gut verstanden hat, sich auf eine angeblich unumstößliche Tradition zu berufen, aber unfähig war, zu gebotener Stunde das Wort der Schrift menschlicher Überlieferung vorzuziehen.
Im Hinblick auf die Zukunft läßt sich eine Auswirkung der konziliaren Entscheidung gegen das sine ullo errore in mehrfacher Hinsicht voraussehen. Die richtig verstandene Eigenart des semitisch-biblischen Wahrheitsbegriffes könnte die Theologie und Exegese vor gefährlichen Einseitigkeiten bewahren, und zwar in dreifacher Rücksicht, nämlich vor einer Überbewertung der Rolle der Geschichte, vor einer Überbetonung des Wortes in der Bibel und vor einer Unterschätzung der israelitischen Geschichte für das Verständnis der biblischen Wahrheitsfrage und somit auch der Wahrheitsfrage des Christentums.
Wie sehr die Geschichte in der Bibel auch einen zentralen Platz einnimmt, so kann es doch nicht angehen, sie gegen das Wort auszuspielen. Die Bibel berichtet nicht allein vom handelnden Gott, sondern in gleicher Weise auch vom sprechenden Gott. Das Geheimnis der Bibel, könnte man etwas überspitzt sagen, liegt nicht einmal sosehr darin, daß sie vom Handeln Gottes spricht, sondern daß sie von einem Reden Gottes zu den Menschen berichtet. Wort und Tat bilden eine Einheit. Wenn man am Wort in der Bibel wirklich festhalten will, wird es auch unumgänglich sein, daran nicht zu rütteln, daß durch die Worte der Schrift auch Lehre mitgeteilt wird. Es liegt im Wesen des menschlichen Wortes, daß es Erkenntnisse übermittelt, mögen diese auch noch so unvollkommen sein. Das Wort der Bibel bildet hierin keine Ausnahme. Das ausgewogene Ineinander von Tat und Wort in den biblischen Schriften verbietet es so, einerseits die Geschichte oder andererseits das Wort zu verabsolutieren. Eine Überbetonung des Wortes führt notgedrungen zu einer Mißachtung des göttlichen Handelns in der Geschichte, die den tiefsten Intentionen der Bibel entgegen ist. Nur die Tat Gottes in dieser Welt vermag dem Menschen zu zeigen, daß Gott wirklich eingegriffen hat. Hiermit hängt zusammen, daß für den biblischen Wahrheitsbegriff die Geschichte des Gottesvolkes wesentlich ist. Denn hierin unterscheidet sich die Wahrheitsfrage der Bibel von jeder anderen Frage nach dem wahren Gott. In der einzigartigen Geschichte Israels liegt es be-

[12] Vgl. Enchiridion Biblicum, Rom[3] 1956, Nr. 77. Das Vaticanum I kennt das veritatem sine ullo errore nicht.

gründet, daß für die Wahrheit der Bibel der Bundeschluß entscheidend ist und daß erst durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte sichtbar wird, daß die Bibel wahr ist, indem sie von einem Gotte kündet, der seinem Volke die Treue hält[13]. In der geschichtlichen Verfassung der biblischen Wahrheit ist die Zukunft als wichtiges Element mit eingeschlossen. Denn erst am Ende der Weltgeschichte, wenn der Herr erscheint, offenbart Gott seine Treue voll, und erst dann wird endgültig erkannt werden, daß die Schrift *wahr* ist.

Eine umfassende Sicht der biblischen Wahrheitsfrage ermöglicht auch eine der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechende Einschätzung der Bedeutung der literarischen Gattungen in der Bibel. Diese Frage ist bezüglich der biblischen Inerranz nur von untergeordneter Bedeutung. Dieses Problem erlangte nur deshalb eine Überbetonung, weil man mit dessen Unterdrückung den Gang der modernen katholischen Exegese zu unterbinden trachtete. Die literarischen Gattungen der Bibel geben uns aber nur darüber Aufschluß, auf welche Arten und Weisen die in der Bibel ausgesprochenen Wahrheit *konkret* mitgeteilt wird. Die Frage, ob die Bibel wahr ist, entscheidet sich aber daran, ob Gott seinem Volke treu ist, nicht aber an der an Zeit, Raum und literarische Gattungen gebundenen menschlichen Darstellung der Geschichte Gottes mit seinem Volke.

Eine von der Bibel ausgehende Interpretation der biblischen Wahrheits- und Autoritätsfrage muß sich auf die Dauer gesehen auch auf das Autoritätsverständnis innerhalb der Kirche der Gegenwart und Zukunft auswirken. Denn kirchliche Autorität kann ihr Vorbild nicht in einer Auffassung über die biblische Irrtumslosigkeit erblicken, die von einem der Schrift fremden Wahrheitsbegriff aus konstruiert wurde. Das wertvollste Ergebnis der Bemühungen in der biblischen Wahrheitsfrage liegt darin, durch das Streichen des sine ullo errore, den Blick der Gläubigen und Theologen wieder darauf zu richten, daß durch die Bibel der treue-wahre Gott zu uns spricht und die Bibel deshalb mehr ist als nur eine Ansammlung von Sätzen sine ullo errore.

Von entscheidender Bedeutung für das Leben der Kirche ist das Problem der biblischen Wahrheitsfrage im Hinblick auf die Absolutheit des Christentums. Da der biblische Anspruch auf Absolutheit besagt, daß Gott durch die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn gesprochen hat und dieses Wort Gottes an die Menschen jedem anderen Wort vorangeht, ist dieser Anspruch von jedem politischen oder kulturellen totalen Anspruch grundsätzlich verschieden.

Wenn es sich auch als unmöglich erwiesen hat, die Irrtumslosigkeit der Schrift als eine veritas sine ullo errore zu verteidigen, dann muß auf der anderen Seite ebenso klar gesehen werden, daß es nicht darum gehen kann, den Begriff der Irrtumslosigkeit einfach zu eliminieren. Die Schrift ist irrtumslos, aber nicht im Sinne des sine ullo errore, sondern dadurch, daß sie von einem Gott spricht, der der einzig wahre ist und sich als solcher dadurch erweist, daß er seinem Volke treu bleibt. Die Theologie erlag einem Irrtum, als sie glaubte, die Bibel verpflichte sie auf eine Verteidigung des sine ullo errore. So bitter diese Erkenntnis auch ist, sie eröffnet andererseits wieder einen neuen Weg, den das Konzil bereits beschritten hat. Es bleibt nur noch zu hoffen, daß der Textus emendatus angenommen wird. Es wird dann eine Aufgabe der Theologie sein – besonders der Fundamentaltheologie –, in ihrem Bau die nötigen Revisionen durchzuführen.

Eine Besinnung auf die biblische Wahrheitsfrage ist auch der einzige Weg, der aus dem Dilemma des Falles Galilei herauszuführen vermag. Nur wenn man aus dem biblischen Wahrheitsbegriff das sine ullo errore ausschließt, weil es der Schrift

---

[13] Das einmalige Ereignis der Geschichte Israels ist nicht so sehr, daß hier ein Gott mit seinem Volk einen Bund eingeht, sondern daß er diesen Bund durch alle Zeiten hindurch aufrechterhält und dadurch seine Treue erweist. Das geschichtliche Element ist in diesem Zusammenhang wesentlich.

unbekannt ist, eröffnet sich die Einsicht, daß in der Bibel zeitbedingte und irrtümliche Anschauungen über die Vorgänge und Gesetzlichkeit der Natur enthalten sind, weil sie von unvollkommenen Menschen geschrieben wurde, deren Anschauungen Gott nicht durch den als mirakulös zu verstehenden Einfluß der Inspiration neutralisiert hat. Der Fall Galilei muß nicht hochgespielt, minimisiert oder vergeheimnist[14] werden. Er macht nur die verhängnisvolle Position der Theologie sichtbar, die sich hoffnungslos mit ihrem sine ullo errore in die Verteidigung begeben hatte.
Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, daß die Väter des Konzils mit der Ablehnung des sine ullo errore einen neuen Anfang setzen, der nichts anderes ist als eine neue Besinnung auf das Wort Gottes.

PAUL ASVELD

Fides quaerens intellectum

1957 erschien die Doktorarbeit von Hans Küng: „Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung". Im Geleitwort dazu bestätigte Barth dem Autor, daß er ihn richtig interpretiert habe, und versicherte ihm: „Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der Ihrigen übereinstimmt" (11 f.). Ob völlig richtig oder nicht: diese Überbrückung von dogmatischen Differenzen an einer für die Reformation wesentlichen Lehre bestimmte die ökumenische Berufung von Professor Küng. Seit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils setzt er sich mit allen Mitteln dafür ein, daß es seine „ökumenische" Aufgabe nicht verfehle. Dazu veröffentlichte er mehrere erfolgreiche, in viele Sprachen übersetzte Bücher[1].
Die ökumenische Blickrichtung Küngs bedingt weitgehend seine Optik in der Frage der Erneuerung, des „aggiornamento" der katholischen Kirche. Erneuerung bedeutet ihm größtmögliche Anpassung: „Einen wesentlichen Beitrag zur Vorbereitung der Wiedervereinigung wird das ökumenische Konzil nur liefern durch die Erneuerung der katholischen Kirche in Verwirklichung der berechtigten Anliegen der anderen, im Lichte des Evangeliums Jesu Christi: durch die Erneuerung der katholischen Kirche zwar aus ihrem ureigenen Wesen heraus, aber zugleich – und dies ist entscheidend – *in Verwirklichung der berechtigten evangelischen, orthodoxen, anglikanischen und freikirchlichen Anliegen im Lichte des Evangeliums Jesu Christi*[2]."
Der Freimut und die Offenheit, mit denen Küng sein Ziel verfolgt, bedingen allerdings zuweilen weniger angenehme Nebenerscheinungen. Einem großen und begrüßenswerten Verständnis für die Anliegen der getrennten Brüder entspricht nicht selten eine besondere Härte in der Selbstkritik oder besser gesagt ein freudiges Schlagen des mea culpa auf der Brust der Glaubensgenossen. Andererseits bringt die Gewohnheit, sich selbst systematisch mit dem Blick der anderen zu betrachten, fast zwangsläufig die Gefahr gezwungener und überspitzter Formulierungen, Einseitigkeiten und Simplifizierungen mit sich.

---

[14] In diese Richtung tendiert meines Erachtens zu stark H. Dolch, der Fall Galilei – eine theologische Besinnung, in: Sonne, steh stille – Galileo Galilei in heutiger Sicht, herausgegeben von E. Brüche, Mosbach 1964, 133–144.

[1] „Konzil und Wieder-Vereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit." Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König. Verlag Herder, Wien 1960.
„Strukturen der Kirche." Quaestiones disputatae, Bd. 17. Verlag Herder, Freiburg 1962.
„Kirche im Konzil." Herder-Taschenbücherei, Bd. 140. Verlag Herder, Freiburg 1963.

[2] Kirche im Konzil 28–29.

„*Kirche im Konzil*" legt gesammelt alle jene Verträge vor, die Küng während der ersten Konzilsperiode in Rom gehalten hat. Mit Ausnahme einiger Stücke, die im wesentlichen dem Buche „*Strukturen der Kirche*" entstammen, gehört dieses Taschenbuch der Gattung des gehobenen theologischen Journalismus an.

„*Strukturen der Kirche*" will eine gezielte Beschreibung von bestimmten Strukturen der katholischen Kirche geben. Das Ziel ist eine im Lichte der Geschichte neu durchgeführte Trennung des Wesentlichen vom historisch Bedingten und Wandelbaren. Das Buch fängt mit dem Thema der Tübinger Antrittsvorlesung des Autors an, die die Grundlinien einer Theologie des ökumenischen Konzils zu entwerfen versuchte. Auf sehr originelle Weise wird das Wort Konzil auf die Wurzel, die auch dem Worte Ekklesia zugrundeliegt, zurückgeführt. Konzil im grundlegenden Sinne ist nach Küng die Ekklesia selbst. Die Kirche ist ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung, die von Gott durch Christus im Heiligen Geiste berufene Versammlung des Gottesvolkes über die ganze Welt hin. Das Konzil im technischen Sinne des Wortes ist Repräsentation, aus menschlicher Berufung, des Konzils aus göttlicher Berufung.
Die Repräsentation der *Ecclesia una, sancta, catholica, apostolica* bedeutet für das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung nicht nur eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe, eine schwere Aufgabe, die zu einem bestimmten Grade verfehlt werden kann. Küng erklärt, was seiner Ansicht nach eine „unglaubwürdige" Repräsentation wäre, und erläutert die Bedingungen einer „glaubwürdigen" Repräsentation in der heutigen Zeit. Wie man sieht, dreht sich die Darlegung um zwei wichtige, aber vieldeutige Begriffe, Repräsentation und Glaubwürdigkeit. Der Autor versteht es aber, durch gelegentliche Bemerkungen schwerwiegenden Mißverständnissen vorzubeugen.

Den weitaus größten Teil des Buches nimmt die Frage der Apostolizität der Kirche und deren „glaubwürdiger" Repräsentation auf dem Konzil ein. Eingeleitet wird dieser Teil durch einen Abschnitt über Laien und Konzil in Geschichte und Gegenwart. Mit Recht weist der Autor daraufhin, daß es Konzilien gegeben hat, auf denen auch Laien eine bisweilen maßgebliche Rolle gespielt haben. Er stellt diese Rolle aber ziemlich einseitig dar; ihre negative Seite wird übersehen. Die Kaiser, zum Beispiel, „bildeten ... unter lauter Klerikern mit ihren Beamten den Rest des allgemeinen Priestertums des Kirchenvolkes, das auf dem Apostelkonzil und auf den früheren Synoden zugegen gewesen war" (81).

Die Frage der Laien führt den Autor im nächsten Abschnitt naturgemäß zum Problem des Amtes in der Kirche. Im Gespräch mit dem deutschen Protestantismus spürt er den Ansätzen nach, die in der Haltung der Reformatoren einen Anknüpfungspunkt für das katholische Amtsverständnis bieten. Er befaßt sich hauptsächlich mit Luther und kehrt sich sodann der neuesten evangelischen Theologie zu. Interessant ist hier seine Auseinandersetzung mit Käsemann und dessen Annahme von Frühkatholizismus im Neuen Testament. Ansatzpunkte findet der Autor auch in den Bemühungen systematischer evangelischer Theologen der letzten Jahre um das Verständnis der apostolischen Sukzession. Die Diagnose Küngs erscheint uns allerdings zu optimistisch: „Es ist offenkundig, daß die Übereinstimmung zwischen *der heutigen* lutherischen und der *heutigen* katholischen Lehre vom Amt sehr weit geht" (169). Wenn man über die äußeren Namen und Formen hinweg den Inhalt der potestas magisterii, ministerii et regiminis der Bischöfe nach katholischer Ansicht mit der lutherischen Lehre vergleicht, wird man wohl zu einem vorsichtigeren Urteil kommen müssen.

Angesichts der von ihm festgestellten Übereinstimmung stellt der Autor die in ökumenischen Gesprächen oft auftauchende Frage nach dem Wert des Amtes und der Sakramente im reformatorischen Christentum. Könnte es in irgendeiner Form

so etwas wie einen Eintritt ins Amt „in voto" geben? Könnte sich eine Tür öffnen für außerordentliche Wege ins kirchliche Amt?

Ganz im Sinne des ökumenischen Gesprächs und der möglichst engen Umgrenzung der katholischen Lehre ist der lange Abschnitt VII (206–308) über das Petrusamt in Kirche und Konzil verfaßt. Die Betrachtung der möglichen Konfliktsfälle zwischen Papst und Kirche führt Küng zur Exegese der Dekrete des Konstanzer Konzils und diese zu einer bestimmten Rehabilitierung des gemäßigten Konziliarismus[3]: „Man hat in neuerer Zeit aus einer dogmatischen Verengung heraus versucht, alle konziliaren Ideen und die besonders im Abendländischen Schisma entfaltete konziliare Theorie billig als häretisierenden ‚Konziliarismus' abzustempeln. Dies gelang um so leichter, als man ... den Ursprung der konziliaren Ideen allgemein bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham sah. Auf diese Weise schien die revolutionäre, profandemokratische, häretische Herkunft und Wesensart dieser Ideen und der Bruch mit der traditionellen Ekklesiologie von vornherein gegeben ... Aber ... B. Tierney hat ... den umfassenden und unumstößlichen Beweis erbracht, daß die konziliaren Theorien in der ganz und gar orthodoxen und traditionellen Ekklesiologie des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts gründen" (203).

Am profiliertesten ist wohl in diesem Paragraphen die Ansicht Küngs über den ökumenischen und endgültigen Wert des Konstanzer Dekretes *Haec sancta synodus*. Dazu muß er allerdings die vom Konzil geforderte Unterordnung auch des Papstes unter das Konzil auf den Fall, daß sich der Papst durch Häresie oder Schisma von der Kirche getrennt habe, also auf den extremen Notfall, wo eine Kirchenversammlung den durch Häresie oder Schisma bereits eingetretenen Amtsverlust des Papstes deklaratorisch feststellen würde, einschränken. Diese restriktive Interpretation des Konstanzer Dekretes ist aber sehr unwahrscheinlich. Nur durch eine Bagatellisierung des gemäßigten Konziliarismus auf dem Konzil von Konstanz, so scheint uns, ist es dem Autor gelungen, diesen mit der Lehre des I. Vaticanums in Einklang zu bringen.

Das Vatikanische Konzil verurteilt als häretisch diejenigen, die behaupten, die von ihm definierte Primatsgewalt des Papstes erstrecke sich nicht „in omnes et singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles". Dieser Formulierung entsprechen im Kapitel III des Dekretes Pastor aeternus die Worte: cuiusque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes". Küng betont mit Recht, daß die Definition der Überordnung des Papstes über das Konzil die Möglichkeit extremer Fälle der Notwehr nicht ausschließt. Der Sprecher der Glaubensdeputation auf dem I. Vatikankonzil, Bischof Gasser, gibt dies übrigens unumwunden zu. Welches ist aber der Sinn des Konstanzer Dekretes vom 6. April 1417? Es lautet: „Haec sancta synodus ... ordinat, definit et declarat ut sequitur. Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, concilium generale faciens et ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, oboedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationen dicti schismatis et reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris. – Item declarat quod quicumque cuiuscumque conditionis, status, dignitatis, etiam si papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus aut praeceptis huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super praemissis seu ad ea pertinentibus, factis vel faciendis, oboedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignae paenitentiae subiciatur et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia, si opus fuerit, recurrendo[4]."

---

[3] Dabei stützt er sich auf die Arbeiten von B. Tierney, P. de Vooght und Karl August Fink.

[4] Mansi, Bd. XXVII, c. 585.

Die wahrscheinlichste Interpretation dieses Dekretes, vor allem, wenn man es im Lichte des Dekretes *Frequens* des gleichen Konzils betrachtet, scheint mir wohl die von P. de Vooght zu sein: „Alle, selbst der Papst, schulden dem allgemeinen Konzil Gehorsam. Der Text ist klar genug und bedarf keines Kommentars. Aber worauf bezieht sich dieser Gehorsam? Auf alles, was den Glauben angeht, die Ausrottung des Schismas, die Reform *in capite et membris*. Die beiden letzten Punkte können zeitbedingt erscheinen. Nach Ausrottung des Schismas und Durchführung der Reform war im Prinzip die Aufgabe, welche sich das Konzil in diesen Punkten gestellt hat, beendet. Der Glaube aber ist eine essentielle Frage, die immer auf der Tagesordnung der Kirche steht. Das Konzil stellt sich also nicht nur die Aufgabe, die Häresien von Wiclif und Hus auszurotten, das Schisma zu beseitigen und die Kirche zu reformieren. Es wollte in absoluter Weise als die oberste Instanz in Glaubensfragen angesehen werden. Die Väter präzisieren dies sorgfältig im zweiten Paragraphen des Dekrets, wo es klar wird, daß es sich eben um die Zuständigkeit eines *jeden* allgemeinen Konzils handelt *(et cuiuscumque alterius concilii generalis)* und um *alles*, was die Glaubensangelegenheiten unmittelbar oder entfernt berührt *(super praemissis* – das heißt, der Glaube, die Reform und die Einheit – *seu ad ea pertinentibus)*. Die Definition könnte durch keine andere Präzisierung als durch diese letzte *(ad ea pertinentibus)* einen so weiten Sinn bekommen. Übrigens reißen Schismen, Häresien, Abweichungen aller Arten und daher auch die Sorge um Reform niemals ganz ab, und das Konzil kann die Gewalt, die es sich einmal herausnimmt – wenn es das rechtmäßig tut –, von neuem in Anspruch nehmen, wenn es das für erforderlich hält.

Aus diesem Grunde legen die Väter die Periodizität der Konzilsversammlungen fest. Die Konzile werden die Kirche regieren und von allen Christen, der Stellung des einzelnen entsprechend, den Papst aber inbegriffen, Ehrerbietung und Gehorsam fordern. – Das, was so in sorgfältig ausgewogenen Formulierungen erscheint, stellt das Wesentliche des Konziliarismus dar, welches einerseits mit wachsender Klarheit von den Kanonisten, von Gratian bis Zabarella, formuliert wurde, und andrerseits von Marsilius von Padua über Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein bis zu Gerson, d'Ailly und Theodorus von Niem herabreicht, die Lehre, welche auch die gemeinsame Meinung in Konstanz darstellt . . . In Sachen des Glaubens und der Kirchenregierung hat nicht der Papst das „letzte Wort", sondern die Kirche und das allgemeine Konzil[5]." Dieser Konziliarismus, dem im neunzehnten Jahrhundert die Theorie Marets über die Zuständigkeit des Konzils „post papam" entspricht, steht in direktem Widerspruch zur vatikanischen Definition des Primats.

Wenn man mit P. de Vooght und H. Küng der Ansicht ist, daß die Konstanzer Konzilsväter in ihrem Dekret *Haec sancta synodus* prinzipielle und allgemeingültige dogmatische Aussagen haben machen *wollen*, so muß man auch annehmen, daß diese sich bei weitem nicht nur auf den seit dem 12. Jahrhundert bekannten Notfall des Zweifels an der Rechtmäßigkeit des Papstes beschränken. Wenn aber die Grundtendenz des Dekretes nicht nur von der späteren Kirchengeschichte nicht gebilligt, sondern vom I. Vatikankonzil als häretisch verurteilt wurde, so hat es wohl einen Sinn, mit P. de Vooght nach Gründen gegen den dogmatischen Wert der prinzipiellen Aussagen der Konstanzer Konzilsväter zu suchen; es ist aber höchst mißverständlich, wenn man das Dekret *Haec sancta synodus* auf den Notfall der Abwesenheit eines unbezweifelt rechtmäßigen Papstes auf arbiträre Weise zuspitzt und infolgedessen versucht, „eine richtig verstandene Superiorität des

[5] P. de Vooght, Der Konziliarismus bei den Konzilien von Konstanz und Basel. In dem aus dem Französischen übersetzten Sammelwerk: Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche. Stuttgart 1962, 175–176.

Konzils über den Papst als den wesentlichen Inhalt dieses Dekretes herauszustellen, derzufolge das Konzil „nicht nur für den damaligen Notfall, sondern in Zukunft die Funktion einer Art von ‚Kontrollinstanz' über den Papst, dessen Versagen in Häresie, Schisma usw. grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war" erhalten hätte[6] (259).

Im letzten Abschnitt seines Buches befaßt sich Küng mit der Frage der Unfehlbarkeit in der Kirche. Auch hier geht es ihm vor allem darum, Mißverständnisse bei den getrennten Christen abzubauen. Nach einer kurzen Darstellung von Luthers und Calvins Ansichten über die Fehlbarkeit der Konzilien, grenzt er die Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikankonzils ab. Das Buch endet mit einigen nicht gerade tiefschürfenden Bemerkungen über die Grenzen und die Kontingenz der dogmatischen Formulierungen.

Alle Bücher Küngs vermitteln spannende Lektüre. Wenn sie nicht nur den Blick erweitern, sondern oft auch zur Kritik Anlaß geben, so ist sogar dieser letzte Umstand nicht ohne großen Verdienst. Gehört nicht das Lebendigerhalten des kritischen Sinnes zu den kategorischen Imperativen der Vernunft, auch der *fides quaerens intellectum?*

KASSIUS HALLINGER

Bildungswesen und Bildungsethos im Mittelalter[1]

Unter den Werken über das mittelalterliche Bildungswesen nimmt I. Leclercqs Studie eine Sonderstellung ein. Ihr geht es weniger um die Geschichte der Mönchsbildung, als vielmehr um deren *Deutung*. Was *hinter* den geschichtlichen Bildungsbestrebungen der Mönche vom 6. bis 12. Jahrhundert an Zielen und Absichten wirksam war, wird an Hand eines reichen Einzelmaterials verdeutlicht. Die Darlegungen laufen in linearer Vereinfachung (7), der man das Genie nicht absprechen kann, letzten Endes auf die Doppelthese hinaus: 1. Die Bildung der Mönche ist im genannten Zeitraum *eschatologisch* bestimmt, und 2. in der gleichen Zeit haben die Mönche gegenüber der Schultheologie eine eigenständige theologische Form entwickelt, die nicht so sehr im fragenden Intellekt als in der erfahrenden Existenz gründete.

So fern solche Dinge auf den ersten Blick auch zu liegen scheinen, das Buch ist alles andere als trocken. Die Ausführungen verraten ein überlegenes Fachwissen und packen den Leser. Das schon bald als klassisch angesehene Buch (Gr. *Penco*) erwarb sich mehr und mehr Freunde. Auf die französische Ausgabe (Paris 1957) folgte rasch die englische (New York 1961) und 1963 die deutsche Übertragung. Selbst die Fachleute, für deren kritische Augen jene vorläufige Problemschau nach den Worten des Verfassers gar nicht bestimmt war (7), begannen sich mit den vorgetragenen Deutungen zu befassen. Unter den durchwegs zustimmenden Urteilen verdient vor allen anderen die durch nüchterne Sachkenntnis sich auszeichnende Berichterstattung von A. M. *Landgraf*[2] Erwähnung, der freilich bei dieser Gelegen-

---

[6] Eine breitere Übersicht über die letzten Veröffentlichungen von P. de Vooght, Hans Küng und Hubert Jedin zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel bietet der Beitrag von H. Hürten in der Theologischen Revue 59 (1963) 361–372.

[1] Zu *J. Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. (339.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963.

[2] *P. Debognie*, Revue d'histoire ecclésiastique 53 (1958), 508 ff. *G. Dumeige*, Recherches de Science religieuse 46 (1958), 628 ff. *Th. Camelot*, Revue des Sciences philosophiques et théologiques 42 (1958), 240 ff. *T. Leccisotti*, Benedictina 12 (1958), 329 f. *O. Lottin*, Bulletin de Théologie ancienne et médievale 8 (1958/61), 51 ff. *A. M. Landgraf*, Gregorianum 40 (1959), 124 ff.

heit dem Verfasser einige weiterführende Fragen gestellt hat. Bevor hierauf eingegangen werden kann, sei zunächst der Inhalt des an Material wie an Einfällen dicht gefüllten Buches angegeben. Die Bildung der Mönche wird in ihrem Werden (19–61), in ihren Quellen (65–168) und in ihren Früchten (171–298) dargestellt. Ein Anhang bringt Nachträge (299–304) zum theologischen Grundanliegen des Ganzen, unter denen die Notizen über *Herrad* von Landsberg und über die Stellungnahme des † Weihbischofs A. M. *Landgraf* besonders erwähnt seien. Dann folgen das Literatur-, Namen- und Sachverzeichnis (305–339).

Nun zum einzelnen: Die Bildung der abendländischen Mönche wurde in ihren Grundlinien durch die Klosterordnung des heiligen *Benedikt* vorgezeichnet. Diese Ordnung richtete auf das Anliegen der *conversio* alle Lebensregungen aus, der Bibliothek und Lesung gleicherweise zu dienen haben. In die Entstehungsphase der Mönchsbildung stellt Leclercq auch die überragende Gestalt *Gregors* d. Gr. (34–45). Wenige Männer der Geschichte haben eine vergleichbare Breitenwirkung erreicht. Der Verfasser sieht in diesem Papst mit Recht den „Lehrer der Frömmigkeit", dessen geistige Welt er aus R. *Gillet* und M. *Walther* nachzeichnet[3]. Die vielgelesenen Schriften des Mönchspapstes gaben den folgenden Generationen das, was wir heute *Spiritualität* nennen, also: Leitbilder, Lesestoff und eine ins Gebet mündende Form geistiger Tätigkeit – dazu aber auch (was kirchliche Autoren meist zuwenig beachten) zwingende Begrenzungen. Gregors Zusammenbruchserlebnis, sein von schweren persönlichen Leiden und Krankheiten sowie von der Auflösung der ihn umgebenden Ordnungen geprägtes persönliches Trauma sollte – was M. *Seidlmayr* immer wieder zu betonen pflegte[4] – die Haltung des nachfolgenden Jahrtausends bestimmen. Gleich ihm sahen ungezählte in den irdischen Werten nur noch die *miseria*, von der es Abstand zu nehmen galt. Gleich ihm wandten sich die Frommen beinahe ausschließlich dem Eschaton zu. Unter Gregors Einfluß nehmen beinahe alle geistigen Bemühungen einen jenseitszugewandten Zug an. Zur vollen Ausbildung jener typisch mittelalterlichen Bildungshaltung trugen allerdings in entscheidendem Maß zwei zeitgeschichtliche Umstände bei, die der Verfasser unerwähnt läßt. Sowohl die rein lateinische Missionierung der nordischen Völker als auch das Heraufkommen der neuen romanischen Idiome enthoben selbst die Weltflüchtigsten jener Tage nicht der Notwendigkeit gewisser philologischer Vorstudien, falls sie ihre heiligen Bücher und sonstigen Traditionsschriften überhaupt noch verstehen wollten. So kam es schließlich vom 8. Jahrhundert ab, also von jenem Zeitpunkt, von dem aus die Anregungen Benedikts und Gregors für uns geschichtlich faßbar werden, zur echt mittelalterlichen Verknüpfung von „Eschatologie und Grammatik" (9, 65 u. ö.). Verfasser drückt mit dieser seiner (nicht sofort für jeden durchsichtigen) Formulierung eine Grundthese seines Buches aus: Die damaligen Mönche haben vom überlieferten Bildungsgut nur das und nur so viel assimiliert, was für ihre jenseitigen Ziele nicht zu umgehen war. Dazu verweist er auf die grammatikalischen Versuche eines *Beda* und des Mönchsmissionars *Bonifatius*[5] und hebt dann aus der karolingischen Erneuerung

---

[3] Vgl. *R. Gillet* in: Sources chrétiennes (1950), 81 ff., und *M. Walther*, Pondus, dispensatio, dispositio. Luzern 1941. *G. Ladner*, Greatness in medieval history. The Catholic Historical Review 50 (1964), 14 n. 41 nennt die Ausführungen des Verfassers über Gregor d. Gr. „unforgettable pages".

[4] *M. Seidlmayr*, Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter. Handbuch der deutschen Geschichte, hrsg. von *O. Brandt* und *A. O. Meyer*, Darmstadt 1953. Vgl. vom gleichen Verfasser, Das Mittelalter, Regensburg 1948.

[5] Die ars grammatica des hl. Bonifatius findet sich nicht im Pal. Lat. 1719 f. 114/115 (49), sondern 1753 f. 114 wie schon *A. Wilmanns*, Rhein. Mus. f. Philol. 23 (1868), 403 zitierte. Zur Autorschaft des Heiligen hat nicht Wilmanns, sondern *N. Fickermann*, NA 50 (1935), 212 das Entscheidende gesagt.

einige wenige Mönche heraus (46–58). Der weiteren, recht wesentlichen Frage, inwieweit der klaustrale Assimilierungsprozeß auch noch von anderen äußeren Faktoren, so zum Beispiel vom drängenden Genie des großen Karl beeinflußt war, wird im vorliegenden Buch nicht weiter nachgegangen.
Was bisher vielfach nur angedeutet wurde, wird im zweiten Hauptteil des Buches breiter ausgeführt. Seine Themen sind Heilige Schrift, Väter und antike Klassiker. In den Händen der jenseitsgerichteten Menschen, sagt der Verfasser, werden diese nicht zu Forschungsgegenständen, sondern zum Gebet. Selbst die Klassiker müssen sich eine Art christlicher Taufe gefallen lassen. Alles in allem formen Schrift, Väter und Klassiker eine unverkennbare monastische Bildung, die sich vom außerklösterlichen Schul- und Schreibebetrieb angeblich mehrfach abhebt. Die Zeitspanne, die im Blickfeld des zweiten Hauptteils liegt, ist die Zeit vom 9. bis 13. Jahrhundert, die Belege sind dagegen überwiegend dem 12. Jahrhundert entnommen. Die Zahl der Mönchsexegeten ist in der genannten Zeitspanne dreimal so groß als die der außerklösterlichen Autoren. Zu diesem Zahlenverhältnis ist der Verfasser durch Überprüfung des Buchstabens A im Stegmüllerschen Repertorium gelangt (83f.). Obwohl es an Sonderuntersuchungen über den Gegenstand fehlt, wagt der Verfasser folgende Thesen: 1. Die exegetischen Texte der Mönche erstreben nicht die quaestio, sondern die erfahrende oratio. 2. Die Mönche betonen vor allem den mystischen Schriftsinn (94 ff.). 3. Die Mönche kommentieren mit Vorliebe das Alte Testament, und unter den Büchern des Alten Testamentes bevorzugen sie das Hohelied (99). 4. Erst vom 12. Jahrhundert ab treten die Nicht-Mönche mit ihren scholastischen Kommentaren in den Vordergrund. Vorher herrschen die Mönche (84).
Der Verfasser bringt fraglos aufschlußreiches Material, aber es bleiben dennoch offene Fragen. So möchte man gar zu gerne wissen, ob die herangezogenen Belege auch wirklich ausreichen. Das scheint durchaus nicht immer der Fall zu sein. These 1 und 2 wird zum Beispiel von einer neueren Untersuchung in Frage gestellt. B. *Bischoff*[6] hat 1954 nachweisen können, daß die irischen Mönche des 8./9. Jahrhunderts gerade nicht den mystischen Sinn, sondern den Wortsinn im Geist der antiochenischen Schule in einer Reihe von Werken gepflegt haben. In diesen Kommentaren geht es tatsächlich um die quaestio. Der Gesichtskreis dieser Werke ist somit weiter, als der Verfasser gesehen hat. Aber auch für die dritte These ergeben sich bei näherem Zusehen Schwierigkeiten. Befragt man nämlich die von G. *Becker* veröffentlichten Bibliothekskataloge, so ergibt sich als Schnittlinie auf den ersten dreißig Druckseiten: Die dort verzeichneten Schriftkommentare halten sich für das Alte Testament wie für das Neue Testament auf gleicher Zahlenhöhe von rund 65 Werken, indes auf den gleichen dreißig Seiten im ganzen nur fünf oder sechs Kommentare zum Hohenlied verzeichnet werden. Zum Verständnis des Ergebnisses sei hinzugefügt, daß beim Prüfungszug die in den außerklösterlichen Bibliotheken aufgeführten Werke nicht berücksichtigt wurden. Ausgeschlossen wurden ferner die Nachrichten, die sich keiner Gemeinschaft mehr zuweisen lassen. Auf die weitere Frage, inwieweit die Mönche selbst von der oratio zur quaestio vorgestoßen sind, wird weiter unten zurückzukommen sein. Hier sei für alle Fälle bemerkt: Es sind nicht die schlechtesten Bücher, die zu solch intensivem Fragen anregen. Aus dem Bündel von Fragen, die sich im vorliegenden Zusammenhang ergeben, lugt noch die Frage nach den Kanonikern heraus. Auch hier möchte man gerne wissen, ob deren exegetische Arbeiten sich tatsächlich und konstant von jenen der Mönche im bezeichneten Sinn unterscheiden. Das scheint aber nicht immer der Fall gewesen zu sein. Der Psalmenkommentar des Dom-

[6] *B. Bischoff*, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. Sacris Erudiri 6 (1954), 189–281.

scholasters und späteren Würzburger Bischofs *Bruno*[7] († 1045) hält sich offenkundig in den monastischen Bahnen, wie sie vom Verfasser umschrieben werden. Diese Ausführungen müßten somit als „monastische" Exegese definiert werden, was freilich an der Tatsache scheitert, daß Bruno eben nicht Mönch gewesen ist. Sollte man unter dem Eindruck solcher Tatsachen (die sich vermehren ließen) nicht vielleicht doch für die vorscholastischen theologischen Versuche nach treffenderen Bezeichnungen Ausschau halten? Und wenn man schon die monastische Theologie von anderen Formen, beispielsweise der Kanoniker, abgrenzen will, müßte dann nicht ebenso sorgsam die Bildungsgeschichte der Kanoniker erst einmal studiert werden, bevor man auf bestimmte Termini sich festlegen kann?

Für den folgenden Abschnitt über die „Väter" in den Händen der Mönche (103 — 127) liegen die Dinge klarer. Der Verfasser kann sich da auf zwei entscheidende neuere Untersuchungen von B. *Bischoff* und A. *Siegmund* (105 f.) stützen, die dem Einfluß der griechischen Väter im Abendland nachgegangen sind. Unter den etwa 43 östlichen Autoren und Werken, die damals in den Klöstern kursierten, finden sich bezeichnenderweise keinerlei Lehrschriften. Selbst Ps.-Dionys soll fehlen (107). Diese überraschende Tatsache unterstreicht eindrucksvoll die vom Verfasser immer wieder behauptete erbaulich-praktische Tendenz der mittelalterlichen theologischen Mönchsbildung. Um das Bild zu vervollständigen, müßte freilich der oben zitierte Beitrag von B. Bischoff mitherangezogen werden.

Um so verwirrender ist aber dann das Vorhandensein der Klassiker in den klösterlichen Bibliotheken (128–168). Nach den vom Verfasser vorgelegten Prinzipien sind jene heidnischen Texte in den Händen jener frommen, jenseitsgerichteten Männer an und für sich gar nicht zu erwarten. Jene Texte sind keinesfalls theologisch und bekanntlich alles andere als erbaulich. Tatsache ist freilich, daß die klösterlichen Bibliothekskataloge auffallend zahlreiche Klassikertexte zu führen pflegen und daß unsere heutigen gültigen Editionen großenteils auf klösterlichen Hss. basieren. Man hat sich also zweifellos solche unerbaulichen Kodizes verschafft, man schrieb sie ab. Daß man aber deswegen alle jene Texte auch in der Klosterschule gelesen habe, wird man mit dem Verfasser (130) doch wohl nicht so ohne weiteres folgern wollen. Warum also – so muß man fragen – hat man dann in den Klöstern jene fremdartigen Stücke erworben? Der Verfasser zitiert unter anderem das asketische Motiv der mühevollen Kopierarbeit und die Idee der muta praedicatio (140 f.). Er nennt ferner das stilistische Motiv, das von der einfachen Deklinationsübung (139) bis zur bewußten Nachahmung der sprachlichen Kunstmittel der heidnischen Vorlage sich erstreckte (146–154). Schließlich verweist er auf das Moment der angeblich „geistigen Freude" (156), um derentwillen man sich auch in den Klöstern um die Klassiker gekümmert habe. Hier ist wiederum eine weiterführende Frage anzumelden: Denn trotz aller Frisierarbeit der Mönche, die heidnischen Texte in christliche umzudeuten, mußte ein Ovid eben doch alles andere als erbaulich wirken. Die Mönche haben das selber gespürt. Ihre Stellungnahme zu den Klassikern war infolgedessen von einem nicht zu übersehenden Zwiespalt durchzogen, was der Verfasser einerseits ehrlich zugibt (142 f.), um dann doch andererseits wieder zu behaupten, die Mönche des Mittelalters seien nicht wie die Humanisten der Renaissance zwischen zwei Kulturen gespalten gewesen (168). Auf die Lösung des Humanismusproblems hat sich der Verfasser jedoch nicht weiter eingelassen. Wir erinnern in diesem Zusammenhang ergänzend an *Odo* von Kluni, der Vergil mit einem Schlangeneimer verglichen und an *Maiolus* von Kluni, der dessen Lektüre in der Schule schlichtweg verboten hat[8]. Umge-

[7] Migne PL 142, 39–568.
[8] Vgl. *W. Wühr*, Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter. 72.

kehrt aber hat man trotz aller Bedenken heidnische Texte eifrig erworben und benutzt. Man empfand dabei, wie der Verfasser meint, jene „geistige Freude", die nüchtern besehen kaum mehr ganz jenseitig gewesen sein dürfte. Wir kommen infolgedessen zu dem zwingenden Schluß: Entweder wurden vom Verfasser die Motive der Klassikerübernahme nicht vollzählig erarbeitet – oder (was wahrscheinlicher ist) dem Prinzip der Jenseitigkeit kommt die vom Verfasser postulierte allgemeine Gültigkeit im damaligen Bildungswesen der Mönche eben nicht zu. Jenes Prinzip wurde, wie es scheint, zugunsten irdischer Dinge mitunter durchbrochen; oder aber jenes Prinzip hatte von vornherein für gegenwärtige Werte einen bestimmten Platz ausgespart. Daß die Mönche einem „eschatologischen Humanismus" (164 f.) verhaftet waren, braucht deswegen nicht geleugnet zu werden. Man soll aber auch nicht aus jenem Sachverhalt voreilige Schlüsse ziehen. Offen bleibt die Frage, inwieweit der eschatologische Humanismus einen sachbezogenen, auf die Pflege irdischer Werte gerichteten Humanismus bei den Mönchen vorausgesetzt bzw. erlaubt hat. Erst die Spezialforschung wird auf diese Frage die legitime Antwort erteilen können. Wir kommen weiter unten auf dieses Problem zurück.

Wenn also die Bildungshaltung der mittelalterlichen Mönche durch Heilige Schrift, Väter und antike Klassiker geformt worden ist, dann bleibt nur noch die Frage nach dem greifbaren Ergebnis dieser Form zu beantworten übrig. Diese Hauptfrage behandelt der Verfasser im dritten Teil seines anregenden Buches. Die Darlegungen ersteigen in den beiden Kapiteln über die literarischen Gattungen (171—212) und die Theologie der Mönche (213—259) ihren von weither vorbereiteten Höhepunkt. Die sich anschließenden Kapitel „Liturgie als Dichtung" (260–279) und „Literatur und mystisches Leben" (281–298) sind dagegen rasch sinkender Abgesang. Hier wird kaum mehr etwas anderes ausgeführt, was nicht schon in den beiden vorausgehenden dicht geschriebenen Abschnitten gesagt worden wäre.

Die Eigenart der monastischen Theologie und der ihr zugehörigen Schriften bilden das eigentliche Anliegen des Buches. Auf dem Hintergrund der von den Mönchen gepflegten literarischen Gattungen vollzieht sich die Auseinandersetzung mit der außerklaustralen Theologie. Der Verfasser hebt in eindringlicher Analyse die Unterschiede zwischen beiden Theologien hervor. Zu den bereits oben erwähnten Unterschieden kommen hier neu hinzu: die theologischen Schriften der Mönche wenden sich zunächst an einen konkreten Empfängerkreis, sie sprechen nicht wie die Scholastiker ins Anonyme. Diesen Schriften fehlt sodann alles Lehrhafte, sie sind nicht Lehrvortrag, sondern Erbauung. Sie erstreben fernerhin nicht die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern wollen zur religiösen Erfahrung vordringen, zum betenden Auskosten bestimmter Texte und Wahrheiten. Der Ausgangspunkt dieser Schriften ist nicht das Problem, sondern die religiöse Betätigung und Erfahrung. Diese Methode vermeidet das Moment der disputatio; sie bewegt sich in betender Beschauung des gewählten Gegenstandes. Im Gegensatz zu den Scholastikern pflegen die Mönche (soweit sie können) noch die gute literarische Form. Die Scholastiker werden als Neuerer empfunden, deren Maxime: litera sordescit, logica sola placet (224) man für den theologischen Bereich ablehnt. Die Mönchstheologen bleiben bei den überkommenen Formulierungen, sie meiden die profanas vocum novitates der Dialektiker. Die Mönche schreiben nicht, um zu reden, sondern sie schreiben gerade deswegen, um persönlich schweigen zu können (173). Ihre Schriften zeigen vom 9.–12. Jahrhundert angeblich keinerlei Entwicklung (174), was sie wiederum von den Scholastikern abhebt. Ganz im Gegensatz zu den Scholastikern pflegen die Mönche sogar geschichtliche Studien, die über das angestrebte Erbauungsziel hinweg in den religiös-theologischen Bereich vom Verfasser zurückgeholt werden (174–178). Selbst die Predigt der Mönche soll sich nach den bisher aufgezählten Kennzeichen von jener der Scholastiker unterscheiden (197–201).

Soweit die vom Verfasser erarbeiteten Kennzeichen. Sie sind abgelesen an den einzelnen literarischen Gattungen, die von den Mönchen gepflegt wurden. Ausgeschlossen wurden vom Verfasser ausdrücklich Gattungen, die „nicht förderlich sind", wie Komödien, Fabeln, satirische Gedichte (172), die Abhandlungen aus den Gebieten der Geographie, Medizin, Rechtswissenschaft (7). Er erhielt auf diese Weise einen klinisch sauberen Befund, der sich ohne allzu großes Sträuben auf das „Gottverlangen" zurückführen ließ. Unter diesem Gesichtspunkt blieben folgende Gattungen bestehen: Predigt, Briefliteratur, Bibelkommentare und Florilegien samt Gebetbüchlein — und zu unserer Überraschung —, auch geschichtliche Darstellungen allgemeiner wie hagiographischer Art (171–209). Erwähnt werden außerdem noch Grammatikstudien (270 u. ö.), ferner metrische, musiktechnische, arithmetische Arbeiten, die als Hilfswissenschaften der Liturgie erklärt und auf solche Weise wiederum ins Theologische heimgeholt werden (271 f.).

Die Fülle der hier sich meldenden Setzungen ruft naturgemäß nach kritischer Überlegung. Schon A. M. Landgraf hatte sich gerade an dieser Stelle eine monastische Literaturgeschichte gewünscht (a. a. O. 126). Der Leser bedürfte einer Übersicht wenigstens der Namen der Mönchstheologen und ihrer Werke, um sich selber sein Urteil über die Fülle der Zitate wie der abgehandelten Gegenstände bilden zu können. Eine Reihe von Namen und Werken findet sich über das ganze Buch hin verstreut zitiert. In diesem Zusammenhang nennt der Verfasser nur zwei karolingische Arbeiten: den Traktat des Ps.- *Hieronymus*[9] über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel sowie die eucharistischen Traktate der Mönche von Corbie, dazu noch *Eadmers* Traktat über die Immakulata (239), die keinesfalls den späteren scholastischen Spekulationen gleichen sollen (239). Wir müssen freilich gerechterweise hinzufügen, daß die genannten Arbeiten – wie überhaupt das literarische Genus der theologischen Traktate – die vom Verfasser notierten diakritischen Kennzeichen nicht rezipieren. Der Gesichtskreis der Darlegungen jener Traktate läßt sich nicht auf die Zone des Erbaulichen, der beschauenden Anbetung einengen. Jene Traktate haben zweifellos lehrhaften Charakter. Daß die eucharistischen Traktate von Corbie das Moment der Auseinandersetzung (disputatio) vermeiden, wird niemand behaupten wollen. Natürlich sind jene Traktate noch weit vom Gehaben der Scholastik entfernt, sie heben sich indes genau so weit von jener „monastischen Theologie" ab, wie sie der Verfasser bis in die Einzelheiten gezeichnet hat (171–201). Anders formuliert, wäre von neuem zu sagen: Dem Prinzip des verkostenden Beschauens und Anbetens kommt in der Mönchstheologie nicht die Alleingeltung zu, die der Verfasser für sie in seinem Buch postuliert hat. Die eucharistischen Traktate von Corbie machen fernerhin deutlich, daß theologische Arbeiten der mittelalterlichen Mönche sehr wohl eine Entwicklungslinie aufzuweisen haben. Das gilt nicht allein für die beiden damals streitenden Parteien, das gilt erst recht, wenn man die weiterführende Stellungnahme des *Lanfrank* zum Vergleich heranzieht. In jenen theologischen Traktaten spielt das Moment der ratio offenkundig eine unentbehrliche Rolle. Als A. M. Landgraf (a. a. O. 125) vom Verfasser hören wollte, wann eigentlich die ratio in stärkerem Maß von den Mönchstheologen herangezogen wurde[10], verwies dieser auf *Isidor* von Sevilla und die dem *Haimo* zugeschriebenen Paulinenkommentare. Es genügt aber schon der einfache Hinweis auf die literarische Gattung der monastischen Traktate, die eine eigene Färbung besitzen und zur sauberen Abgrenzung und Flurbereinigung der Mönchstheologie unbedingt heranzuziehen sind.

[9] Nicht des Ps.-Augustinus (239).

[10] Diese Frage sollte dem Verfasser zur Kenntnis bringen, daß neben der monastischen Erbauungstheologie auch noch eine anders geartete theologische Form bereits in der vorscholastischen Zeit einherlief.

Das terminologische Anliegen des Buches wird aufs neue wachgerufen, wo von den Werken der klaustral gebundenen Stiftsherren *Anselm* von Laon, *Hugo* von St. Viktor und *Wilhelm* von Champeaux die Rede ist. Die Mönche hätten gerade diese Werke als homogene theologische Lektüre anerkannt und deswegen abgeschrieben, indes sie rein scholastische Arbeiten, wie die von *Gilbert* de la Porré, unberührt ließen (210). Sollen solch homogene Werke Außenstehender als „monastische Theologie" bezeichnet werden? Oder will der Verfasser vielleicht den Kanonikern das Kennwort „patristisch" vorbehalten, das er in diesem Zusammenhang gebraucht (210)? Nun ist aber nach des Verfassers eigenen Worten die monastische Theologie die Fortsetzung der patristischen (213). *Hraban*, *Regino*, *Williram* schreiben ganz im Sinne der Väter. Weil noch nicht alle sofort nach Art der Scholastiker schrieben, wollte B. *Schmeidler* das patristische Zeitalter bis ins 12. Jahrhundert hinein fortdauern lassen (125). Da aber die Unterschiede der Mönchstheologie von anderen theologischen Formen bis jetzt noch nicht bis ins letzte erforscht sind (214), dürfte die Subsumierung aller vorscholastischen Theologien unter den Begriff „monastisch" (oder patristisch) doch wohl verfrüht sein. Was der Verfasser letzten Endes mit seiner Formulierung sagen wollte, ist trotz allem klar. Vor seinen Augen stand weniger die vorscholastische Zeit, als jene spätere Ära, in der sich die Mönche aus der Dialektik und Disputiersucht, den pugnae verborum (228 f.) und aus dem nemus aristotelicum (232) vorsichtig heraushielten. Daß diese vom Verfasser beobachtete Zurückhaltung freilich sehr *cum grano salis* zu gelten hatte, zeigt ein anderes literarisches Genus, das der Verfasser nur einmal in einer Anmerkung zitiert (157, n. 103). Es sind die im 12. Jahrhundert auftauchenden theologischen Streitschriften über das Priestertum der Mönche, beispielsweise jene des *Rupert* von Deutz[11]. Der Gesichtspunkt solcher Schriften geht von neuem über die engen vom Verfasser gezogenen theologischen Grenzen hinaus. Hinzukommt die auch vom Verfasser gesehene Tatsache, daß die Mönchstheologen keineswegs die einzigen sind, die ihre theologischen Bemühungen mit echter Frömmigkeit zu vereinen wußten. Das Beispiel eines heiligen *Bonaventura* (240) beweist, daß auch die scholastische Methode jenen kontemplativ-warmen Grundton keineswegs ausschloß.

Das folgende Kapitel des Buches behandelt den Beitrag, den die Mönchstheologen zur Liturgie aufzuweisen haben (260 ff.). Was an Einzelheiten herbeigebracht wird, ist erstaunlich wenig. Außer dem Lehrbuch des *Walahfried* Strabo (262) und der liturgischen Einführung des Deutzer Abtes *Rupert* (263) werden nur additive Bestrebungen verzeichnet. Die Tätigkeit der Mönche erschöpfte sich in musikalischer wie dichterischer Ausschmückung des Vorhandenen (264 ff.). Nicht behandelt wird die Tatsache des Reliquienerwerbs und der schier grenzenlosen Vermehrung des Sanktorale und der Zusatzoffizien, welche Tatsachen doch immerhin eine theologische Haltung bestimmter Art voraussetzen. Der Verfasser spricht indes von der Revolution der Zisterzienser (266), die Überspitzungen zu beseitigen suchte. In einem geistvoll geschriebenen Epilog (281 ff.) werden die wechselseitigen Beziehungen zwischen mystischem Leben und rein literarischer Kultur an den Beispielen großer monastischer Persönlichkeiten aufgewiesen. Diesen Großen blieben Konflikte zwischen beiden Zonen nicht erspart. Sie lösten diese im Opfer der dienenden Liebe, wie Bernhard sagt, im ministerium verbi (291).

Ergebnisse. Abschließend sollen die Ergebnisse unserer kritischen Betrachtung in knappen Punkten zusammengefaßt werden.

1. Der Begriff „monastische Theologie", wie er im vorliegenden Buch beschrieben wird, ist von einer bestimmten Gruppe erbaulicher Texte von konferenzartigem Charakter abgelesen. Mit dieser Feststellung sagen wir dem Verfasser ganz bestimmt nichts Neues, der aus dem Bündel von Fragen offenbar in bewußter Absicht nur eine Seite nachgezeichnet hat (7 f.).

[11] Migne PL 170, 537 ff.

2. Begriff und Methoden der in jenen Schriften der Mönche enthaltenen „Theologie" unterscheiden sich zweifellos von jenen der späteren Scholastiker.
3. Das Verhältnis dieser sogenannten „monastischen" Theologie zu den außerklösterlichen theologischen Schriften der Zeit vom 9.–11. Jahrhundert hat der Verfasser nicht untersucht. Urteile über das gegenseitige Verhältnis der sogenannten „monastischen" Theologie zu außerklösterlichen theologischen Versuchen erscheinen darum als verfrüht. Mit der Bezeichnung „monastische Theologie" sollten theologische Arbeiten der Kanoniker in der genannten Zeitspanne vorderhand nicht versehen werden.
4. Die Theologie der Mönche, wie sie sich in deren Schriften vom 8.–12. Jahrhundert in der Gänze verwirklicht hat, deckt sich nicht mit den Thesen des vorliegenden Buches. Die geschichtliche Wirklichkeit läßt sich auf die programmatische Grenzziehung des Verfassers nicht einengen; sie war unendlich reicher und vielgestaltiger. Die geschichtliche Wirklichkeit schritt über die ihr vom Verfasser zugebilligte enge Zone des Erbaulichen und anbetenden Verweilens energisch hinaus zu den Momenten der Untersuchung, der lehrhaften Darlegung, der faktischen Auseinandersetzung mit dem Gegner und schließlich zur handbuchartigen Verdichtung der gewonnenen theologischen Einsichten. Man vergleiche hierzu etwa die eucharistischen Traktate der Karolingerzeit, die doch wahrhaftig in das vom Buch gezeichnete Schema sich nicht einfügen lassen. Oder man vergleiche hierzu jene Serie exegetischer Werke aus der englisch-irischen Mönchsschule, die Interesse an der Frage, an der Worterklärung, am Sachbezug und an wissenschaftlicher Darlegung verraten, wie L. W. Laistner (1947) und B. Bischoff (1954) nachgewiesen haben. Der Verfasser nennt übrigens selber solche exegetischen Werke, die aus der weithin herrschenden erbaulichen Linie heraus zur wissenschaftlichen Frage vorstoßen (93, n. 21). Man erinnere sich an das vom Verfasser nicht weiter beachtete literarische Genus der theologischen Streitschriften. Vom Anonymus aus Hersfeld (1092) bis zum Deutzer Abt Rupert bringen da die Mönche ihre theologischen Argumente disputfreudig ans Licht. Man schlage die liturgischen Handbücher eines Walahfried Strabo und eines Bernold von Reichenau auf, wo es doch ganz sicher um die theologische Sache und nicht in erster Linie um den Andachtswert geht. Alle die hier genannten literarischen Genera fallen aus der vom Verfasser umschriebenen Sphäre heraus.
5. In den theologischen Schriften der Mönche vom 8.–12. Jahrhundert fehlt das Moment der Entwicklung nicht. Die marianischen Traktate des Ps. Hieronymus und des Eadmer (239) beweisen das. Man vergleiche außerdem etwa die Meßbeschreibungen miteinander, so die aus Lorsch stammenden Anweisungen des 9. Jahrhunderts (Roma, Bibl. Vaticana Cod. Pal. lat. 485 f., 17 ff.) mit den späteren einschlägigen Texten, die soeben erst behandelt hat O. *Nußbaum*, Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Theophaneia 14 (1961), 230 ff.
6. Die geschichtlichen Arbeiten der Mönche, die zwar von den theologischen Ideen ihrer Schreiber beeinflußt sind, aber ihrem ganzen Genus nach eben keine eigentliche Theologie bieten wollen – wenigstens nicht in dem vom Verfasser behaupteten Sinn –, hätten im vorliegenden Buch, das doch die Theologie der Mönche behandeln will, ruhig weggelassen werden können. Rodulph Glaber sollte man übrigens nicht unter den Geschichtschreibern Klunis aufführen. Er hat sich bekanntlich in Kluni nicht halten können und ist nach Dijon und zu anderen Klöstern abgewandert. Abt Petrus der Ehrwürdige beklagte sich bitter über das mangelnde Interesse seiner Umgebung an geschichtlichen u. a. Studien (176 f.). Die Dijoner Gruppe hat im Verlauf des 11. Jahrhunderts für das historische Genus sicher mehr geleistet als Kluni selbst. Die von St. Hilpisch angerührte Antithese zwischen Kult und Kultur bleibt nach wie vor bestehen. Man muß freilich dem Leser klar sagen, was mit jener Formel tatsächlich gemeint ist (165).
7. Die vom Verfasser vorgeschlagene Formulierung des „eschatologischen Humanismus der Mönche" (164 f.) scheint mehr systematischen Überlegungen als der geschichtlichen Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Desgleichen die Behauptung des Verfassers, daß literarische Gattungen, die „nicht förderlich sind", von den Mönchen vollständig oder doch „fast vollständig unberücksichtigt blieben" (172). In der geschichtlichen Wirklichkeit scheinen die Mönche indes neben und zusammen mit ihrer eschatologischen Ausrichtung ganz selbstverständlich auch einen diesseitsbezogenen Humanismus gepflegt zu haben. Anders kann man sich nicht den Walthari von St. Gallen oder den Ruodlieb von Tegernsee oder die in Benediktbeuern gehorteten Carmina Burana erklären. Keines dieser Werke ist in Kluni selbst denkbar. Aber Kluni war nun einmal nicht – was nicht nachdrücklich genug betont werden kann – die Repräsentanz des gesamten mittelalterlichen Mönchtums. Die kulturelle Tätigkeit der Mönche brachte gar nicht so selten Werke hervor, die sich nun nicht immer in direkter Linie vom idealen Hochziel des „Gottverlangens" ableiten lassen. Man denke beispielsweise an die Gedichte des Mönches von Rufford[12] oder an die Liebesgedichte aus Ripoll[13] oder an den erotischen Grammatikbetrieb des Clm 18 628 aus Tegernsee, der bezeichnenderweise inmitten eines Freisinger Kommentars zum Hohenlied sich notiert findet[14], oder man denke an die Gedichte des Serlo von

[12] Hrsg. von *J. H. Mozley*, Medium Aevum (1942), 1–45; vgl. Verf. S. 158 n. 109.
[13] Hierüber *F. J. E. Raby*, A history of secular latin poetry. Oxford 1934, 236 ff.
[14] Angaben bei *P. Lehmann*, Die Parodie im Mittelalter. München 1922, 108. Text im Anhang 49 f. Der Freisinger Kommentar zum Hohenlied: Clm 6 432, f. 86v.

Wilton[15] oder die von P. *Lehmann* edierten Parodien, von denen ein Teil aus Mönchskreisen stammt. Daß solche nicht immer erbaulichen Werke nicht gerade die Ausnahme gebildet haben, zeigen die entsprechenden Generalkapitelbestimmungen der Zisterzienser, die der Verfasser selber erwähnt (158). Es müssen durchaus nicht immer „unzufriedene Mönche" (172) gewesen sein, wie Johannes von Haute Seille, der die Historia septem sapientium bearbeitet hat. Mit solchen moralischen Abwertungen dürfte man die ins Diesseitige reichende Verwirklichung des monastischen Humanismus kaum erfassen.

8. In der Bibliographie, die der dritten Auflage beigegeben ist, wären folgende wichtige Werke nachzutragen: *B. Bischoff*, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. Sacris Erudiri 6 (1954), 189–281. *O. Denk*, Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichts- und Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl d. Gr. Mainz 1892. *G. H. Hörle*, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien. Freiburg i. Br. 1914. *A. F. Leach*, The schools of medieval England. New York 1918. *M. Roger*, L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Paris 1905. *F. A. Specht*, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Stuttgart 1885. *P. Vossen*, Der Libellus scholasticus des Walther von Speyer. Berlin 1962. *W. Wühr*, Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter. München 1950.

Richtigzustellen ist: Pomarius = Pomerius (20), Kapitularium = Kapitulare (53), Sandys = Sandy (316), Maps = Map (318), mirabili = mirabile secolo (318), Platon = Plato (325). Bei *W. von den Steinen* (317) fehlt der Titel seines Aufsatzes. *O. Porcels* überholte Arbeit sollte (37) nicht zitiert werden.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Die orientalischen Patriarchen – Kardinalbischöfe

Im Konsistorium vom 22. Februar 1965 nahm Papst Paulus VI. zum ersten Male die Ernennung von Kardinälen vor. Die 27 neuen Purpurträger kann man in 5 Gruppen einteilen, wie der Papst selber in seiner Begrüßung andeutete: zuerst die Patriarchen aus den unierten Kirchen des Ostens, dann die Kardinäle aus den Ländern hinter dem „Eisernen Vorhang", weiter die Inhaber bedeutender Bischofs- und Metropolitansitze des Westens, ferner die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft, der katholischen Organisation und der Seelsorge, und schließlich die Vertreter der römischen Kurie. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die erste Gruppe der drei orientalischen Patriarchen, die ins Kardinalskollegium berufen wurden. Bekanntlich schätzen die Orientalen die Patriarchenwürde höher ein als das Kardinalat, manche Vertreter hielten sogar die Patriarchenwürde mit der Zugehörigkeit zum Kardinalskollegium für unvereinbar. Auch manche Zeremonien der Kreierung in den Konsistorien (Aufsetzen des Birettes, Öffnen und Schließen des Mundes) galten ihnen als nicht ihrer Würde entsprechend. Für die jetzt durchgeführte Kardinalskreierung wurden tatsächlich die Zeremonien vereinfacht, die bisherigen vier Konsistorien auf zwei zusammengezogen und einige Riten abgeändert, und dies, wie man allgemein erklärt, auf Vorschlag und Wunsch der orientalischen Patriarchen. Diesen war bisher auch der Rang von Kardinalpriestern und dazu eine Titelkirche in Rom zugewiesen worden. In diesen Punkten erfolgte eine Neuordnung. Papst Paulus VI. hat nämlich durch das Motuproprio „Ad purpuratorum Patrum" (11. 2. 1965) folgendes verfügt: Die orientalischen Patriarchen, die in das Kardinalskollegium berufen werden, erhalten von nun an den Rang von Kardinalbischöfen, sie behalten ihren Patriarchensitz als Kardinalstitel bei, sie erhalten also nicht den Titel eines suburbikarischen Bistums und auch nicht wie die westlichen Kardinäle eine römische Titelkirche zugewiesen, was für jene besagen soll, daß sie zum Klerus der Stadt Rom gehören. Diese Regelung gilt

[15] Vgl. *H. Brinkmann*, Geschichte der lateinischen Liebesdichtung im Mittelalter. Halle 1925, 23.

auch für jene Patriarchen, die bereits früher ins Kardinalskollegium aufgenommen worden sind: Sie geben ihren römischen Titel und die Titelkirche wieder ab und rücken gleichzeitig aus dem Rang der Kardinalpriester in den der Kardinalbischöfe auf. Die Rang- oder Präzedenzordnung sieht nun folgendermaßen aus: An der Spitze des Kollegiums stehen Dekan und Subdekan; ihnen folgen die übrigen Kardinalbischöfe der suburbikarischen Bistümer. Diese Bistümer gelten ja in besonderer Weise mit der Stadt Rom, dem Bischofsitz des Papstes, verbunden und hatten mit dieser Stadt Rom immer irgendwie eine Einheit gebildet. Von den Patriarchen heißt es nun, sie würden innerhalb des Ranges der Kardinalbischöfe einen Platz erhalten, der ihrer Würde entspricht, und zwar in der Reihenfolge des Eintrittes in das Kardinalskollegium. Die orientalischen Patriarchen haben also jetzt zwar den Vorrang gegenüber allen Kardinalpriestern und Kardinaldiakonen, also auch vor allen Residentialbischöfen, sie bleiben aber den suburbikarischen Bischöfen nachgestellt. Römische Beobachter sehen in dieser Regelung, die nicht alle Schwierigkeiten lösen konnte und darum nicht ungeteilte Zustimmung fand, nur einen Kompromiß. (AAS, 1965, Nr. 4, S. 295 f.)

Kardinaldekan und Subdekan

Bisher galt die Regelung des Can. 237 § 1 und 2 CIC: „Dem Kardinalskollegium steht der Dekan vor, das ist derjenige Kardinalbischof, der am längsten im Besitze eines suburbikarischen Bistums ist. Ist das Amt des Kardinaldekans frei geworden, dann erhält ohne weiteres von Rechts wegen der Subdekan dieses Amt, mag er sich augenblicklich an der Kurie oder in seiner suburbikarischen Diözese befinden oder zeitweilig abwesend sein zur Erfüllung eines vom Papst übertragenen Auftrages." Durch das Motuproprio „Sacro cardinalium consilio" (26. 2. 1965) hat nun Papst Paulus VI. bestimmt, daß die genannten § 1 und § 2 des Can. 237 CIC außer Kraft gesetzt werden und Dekan und Subdekan des Kardinalskollegiums fortan gewählt werden, und zwar aus der Reihe der suburbikarischen Bischöfe (nicht aus den orientalischen Patriarchen!). Der Papst bestätigt die Wahl. Zum ersten Male kam diese Regelung in Anwendung, als Kardinal Pizzardo, der Präfekt der Studienkongregation, von den Kardinalbischöfen als Nachfolger des am 11. März 1965 verstorbenen Kardinals Micara zum Subdekan des „Heiligen Kollegiums" gewählt wurde. (AAS, 1965, Nr. 4, S. 296 f.)

Sekretariat für die Nichtgläubigen

Am 8. April 1965 errichtete Papst Paulus VI. ein Sekretariat für die Ungläubigen und berief zu dessen Präsidenten den Erzbischof von Wien, Kardinal Dr. Franz König. Kardinal König gab nach Bekanntwerden dieser Nachricht folgende Erklärung ab: „Wie bei den in den letzten Jahren gebildeten Sekretariaten ähnlicher Art geht es der Kirche hier in erster Linie um seelsorgliche Bemühungen. Es geht also nicht darum, einen Kampf gegen den Atheismus, auch nicht gegen den militanten Atheismus, zu organisieren, sondern darum, alle Möglichkeiten aufzuspüren, um in der immer mehr einswerdenden Welt den Lebensraum der Religion in der modernen Gesellschaft zu sichern und durch Kontaktnahmen und geistige Auseinandersetzungen Friedensaktionen zu ermöglichen. Es geht um den Abbau des Hasses, wo immer er sich religiöser oder antireligiöser Mittel bedient. Dieses Sekretariat wird geeignete Initiativen auf kulturellem und seelsorglichem Gebiet koordinieren, aber auch selbst ergreifen in bezug auf den Atheismus in seinen drei Gesichtspunkten, dem praktischen Atheismus im Sinne von religiöser Indifferenz oder religiösem Agnostizismus, dem doktrinären Atheismus in seinen verschiedenen Formen, besonders soweit er organisiert in Erscheinung tritt, ohne aber staatliche Stützung und Förderung zu erfahren, und schließlich dem Atheismus als Staatsmaxime, wie er in den kommunistischen Ländern in Erscheinung tritt. Die Schwierigkeiten der Arbeit dieses Sekretariates werden vor allem darin liegen,

festzustellen, wer von seiten des Atheismus an solchen Kontakten und Gesprächen interessiert ist.
Die praktische Arbeit des Sekretariates wird sich im wesentlichen darauf konzentrieren, wissenschaftliche Untersuchungen über Wurzeln und Ursprünge der atheistischen Bewegungen anzustellen, die Auswirkungen des Atheismus auf wissenschaftlichem und literarischem Gebiet zu untersuchen und die Katholiken über die Probleme des Atheismus sachlich zu informieren. Kontakte mit schon bestehenden Sekretariaten werden hergestellt.
Die Mitglieder dieses Sekretariates werden zum Teil aus Bischöfen bestehen, die vom Papst ernannt werden, sowie aus Fachleuten und Konsultoren aus der ganzen Welt. Es ist auch beabsichtigt, zur Mitarbeit an diesem Sekretariat nicht nur Katholiken, sondern auch Gläubige anderer christlicher Konfessionen, aber auch nichtchristlicher Religionen einzuladen. Das Sekretariat selbst, dessen Sekretär Pater Vincenzo Miano, Professor an der Salesianerhochschule in Rom, durch die Herausgabe einer Enzyklopädie des Atheismus bekannt wurde, wird in Rom verbleiben. Die Stellung als Erzbischof von Wien bleibt durch die Funktion eines Präsidenten dieses neuen Sekretariates unberührt, die nötigen Kontakte werden durch Reisen des Sekretärs nach Wien hergestellt. Die Zukunft wird zeigen, wie weit dieses Sekretariat, das vorerst seine Arbeit in bescheidenem Umfang aufnehmen wird, seine Aufgaben erfüllen und damit einen Beitrag zur geistigen Befriedung der Welt leisten kann."

Der hl. Benedikt – Patron Europas

Am 24. Oktober 1964 hat Papst Paulus VI. die wiederhergestellte Kirche der berühmten Benediktinerabtei Monte Cassino, die 20 Jahre vorher im Wüten des zweiten Weltkrieges zerstört worden war, persönlich eingeweiht und dabei den hl. Benedikt, den Gründer von Monte Cassino, zum Schutzpatron der Völker Europas erklärt. In einem zu diesem Anlasse veröffentlichten apostolischen Schreiben heißt es: „Ein Bote des Friedens, ein Förderer der Einheit, ein Lehrer der Kultur, vor allem aber ein Herold der christlichen Religion und Urheber des monastischen Lebens im Abendland, so wird der heilige Abt Benedikt mit vollem Recht gepriesen. Beim Verfall des damals schon altersschwachen römischen Reiches, als einige Gegenden Europas in Finsternis zu versinken schienen, andere Gegenden aber noch der Kultur der Geisteswerte bar waren, da bewirkte er mit der glühenden Kraft seiner Tugend und Ausdauer, daß diesem Kontinent gleichsam ein neues Morgenrot aufging. Denn durch Kreuz, Buch und Pflug brachte er durch eigene Leistung und die seiner Söhne den Völkern vom Mittelmeer bis Skandinavien, von Irland bis Polen christliche Kultur . . . Daher verkünden und bestimmen Wir auf Vorschlag der Hl. Ritenkongregation, nach reiflicher Überlegung und mit klarem Wissen mit diesem Schreiben für immer den heiligen Abt Benedikt als himmlischen Schutzpatron von ganz Europa und gewähren alle jene Ehren und liturgischen Privilegien, wie sie den Hauptpatronen gebührten . . ."
Das Fest dieses Heiligen am 21. März bleibt ein Fest III. Klasse (um die Zahl der Feiertage während der Fastenzeit nicht zu vermehren), und das Patroziniumsfest für Europa wird am 11. Juli gefeiert. (Dekret der Ritenkongregation vom 4. März 1965.)

Mitnahme des Krankenöles in Kraftfahrzeugen

In der Audienz des Kardinalpräfekten der Ritenkongregation am 4. März 1965 räumte Papst Paulus VI. den Ortsordinarien – entgegen der Verfügung von Can. 946 CIC – die Möglichkeit ein, den Priestern zu erlauben, daß sie namentlich auf Reisen und in besonderen Umständen in einem sicheren und würdigen Behälter das Krankenöl mit sich führen. (Dekret der Ritenkongregation vom 4. März 1965; „L'Osservatore Romano" vom 18. März 1964.)

Konzelebration und Kelchkommunion

Mit Dekret der Ritenkongregation vom 7. März 1965 ist der definitive Ritus der Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten erschienen. Der Ritus der Konzelebration hat verschiedene Formen bei der Pontifikalmesse, beim Hochamt, bei der Messe mit Diakon, beim Amt, bei der Bischofs- und Abtweihe und bei der gemeinsamen Messe kranker Priester. Die Kommunion unter beiden Gestalten können nach dem Ermessen der Bischöfe von nun an empfangen: Neupriester in der Messe ihrer Weihe; Diakon und Subdiakon bei Pontifikalhochämtern; Äbtissinnen in der Weihemesse; Jungfrauen in der Weihemesse; Ordensleute bei ihrer Profeß, wenn sie diese während der Messe ablegen; Brautleute in der Brautmesse; erwachsene Neugetaufte in der Messe nach ihrer Taufe; erwachsene Firmlinge in der Messe, während der sie die Firmung empfangen; Getaufte, die wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden; Äbtissinnen, Nonnen, Ordensleute und Eheleute in der Messe bei ihren entsprechenden Jubiläen; Priester, die großen Feierlichkeiten beiwohnen und nicht zelebrieren oder konzelebrieren können, sowie Laienbrüder, die in Ordenshäusern Konzelebrationen beiwohnen. Für die Kelchkommunion stehen vier Möglichkeiten zur Wahl, Sache der Bischöfe ist es, zu bestimmen, welche im einzelnen Fall angewendet werden soll: direktes Trinken aus dem Kelch; Eintauchen der hl. Hostie; Verwendung eines Röhrchens oder eines Löffelchens.

Vor Erlaß dieses Dekretes wurden viele Versuche durchgeführt und Erfahrungen gesammelt. Die praktischen Schwierigkeiten, die vor Jahrhunderten in der lateinischen Kirche zur Abschaffung der Kommunion unter beiden Gestalten geführt haben, bestehen im großen und ganzen auch heute noch. Deshalb blieb auch die Zahl der Fälle, in denen sie fortan möglich ist, relativ beschränkt. Sie wird nie die tägliche Norm oder Form bei großen Gemeindegottesdiensten werden können. (Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus Communionis sub utraque specie; offizielle Ausgabe vom 7. März 1965.)

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.

ADRIANUS DE GROOT, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel.* (Im Zeugnis der Bibel, Bd. 2.) (112.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S 39.–.

AD VAN BENTUM, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XII.) (224.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 14.80.

APPEL NIKOLAUS, *Kanon und Kirche.* Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. IX.) (415.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1964. Leinen DM 24.80.

ARAVELLES JUAN, *Wie beten?* Übersetzt im Karmel von Mayerling. (79.) Verlag Ars sacra, München 1965. Leinen DM 6.40.

BALIC CAROLUS, *Acta Pontificiae Academiae Marianae* internationalis vel ad Academiam quoquo modo pertinentia 3. (111.) Romae 1965. Brosch.

BASTIAAN M. F. VAN IERSEL, *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel.* (Im Zeugnis der Bibel, Bd. 1.) (103.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S 39.–.

BENEDIKT VON NURSIA, *Bete und arbeite.* (32.) Verlag Ars sacra, München 1965. Geh. DM –.80.

BLESS JOSEF, *Mater et Magistra* und praktische Wirtschafts- und Sozialpolitik. Erläuterungen und Erwägungen zur Sozialbotschaft Johannes' XXIII. (174.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Kart. DM/sfr 12.80.

BRAUN HEINRICH SUSO, *Die Zehn Gebote.* Radiopredigten. (252.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 48.–, DM/sfr 7.80.

DIE GESPROCHENE SCHRIFT. Neu übersetzt von Fridolin Stier. Psalm 1, 12, 22, 42/43, 73, 139; 130, 51, 90, 121, 23, 126, 46, 8. PAT 482–62, 30 cm 33 M. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. DM 25.–.

DOCTOR COMMUNIS, *Acta et commentationes* Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, Vol. XVII Anno 1964 II. Roma Officium libri catholici 1964. Brosch.

ERMECKE GUSTAV, *Pressefreiheit und Presseverantwortung – Pressefreiheit und Geheimniswahrung.* (58.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 4.80.

FAUCHET ANDRÉ, *Au service des foyers missionnaires* (Collection „Sacerdoce et Laicat"). (119.) Les éditions ouvrières, Paris 1965. Brosch.
FÉVRE LOUIS, *Peuple de la Parole.* (Collection points d'appui.) (207.) Les Éditions ouvrières, Paris 1965. Brosch.

FRIEDRICH E. FREIHERR VON GAGERN, *Eheliche Partnerschaft.* Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. 5., erw. Aufl. (352, 16 Tafeln.) Verlag Manz, München 1965. Leinen DM 24.80.

GALOT JEAN, *Der heilige Josef.* Persönlichkeit und inneres Leben in Betrachtungen. (135.) Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1965. Leinen sfr/DM 10.80.

GELINEAU JOSEPH, *Die Musik im christlichen Gottesdienst.* Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen. Übersetzung aus dem Französischen von Leo Tönz. (304.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965. Leinen DM 24.–.

GIOVANNA DELLA CROCE, *Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz.* (Jahrbuch für Mystische Theologie, Bd. X.) (128.) Verlag Heiler, Wien 1964. S 72.–, DM 16.–.

GODEFRIDUS N. VOLLEBREGT, *Die Ehe im Zeugnis der Bibel.* (Im Zeugnis der Bibel, Bd. 3.) (104.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S 39.–.

GRÜNINGER WUNIBALD, *Mut zum Wagnis.* P. Theodosius Florentini als Reformer in Schule, Karitas und Sozialpolitik. (188.) Thomas-Verlag, Zürich. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 9.80, kart. DM 5.80.

HALBFAS HUBERTUS, *Jugend und Kirche.* Eine Diagnose. (395.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 24.–.

HEYRMAN J., *Allein mit Gott.* Betrachtungen zu den liturgischen Texten für jeden Tag des Kirchenjahres. Bd. II. (340.) Verlag Herder, Wien 1965. Leinen S 127.–, DM/sfr 20.50.

HOLL ADOLF / NEDBALL JOHANNES, *Wegweisungen im Glauben.* Aktuelle Fragen zum katholischen Dogma. (354.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 98.–, DM/sfr 15.80.

HULSBOSCH A., *Die Schöpfung Gottes.* Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild. (219.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 94.–, DM/sfr 15.20.

INSTITUT FÜR LANDESKUNDE IN OBERÖSTERREICH, *Biographisches Lexikon,* Bd. 6. Bearbeitet von Martha Khil. Linz/Donau 1965.

JAGU / CAILLEAU / DEROUET / GALLARD / HAMELINE / LAGRÉE / LESAGE / RUELLO / TROUILLARD, *Horizons de la Personne.* (Collection points d'appui.) (294.) Les Éditions ouvrières, Paris 1965. Brosch.

KELLER JAMES / ARMSTRONG RICHARD (Hrsg.), *Apostolic Renewal in the Seminary* in the light of Vatican Council II. (305.) The Christophers, New York 1965. Brosch. 50 Cent.

LAURENTIN RENÉ, *Die marianische Frage.* (186.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Brosch. DM 16.80.

LORENZ KARDINAL JAEGER, *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus".* Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XIII. (173.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 14.80.

LORENZ WILLY, *Die Kreuzherren mit dem roten Stern.* (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, Bd. 2.) (141.) Königstein/Ts. 1964.

MALLEY FRANÇOIS, *Was wird aus Lateinamerika?* Die Frage an die Weltkirche. (180.) Verlag Herold, Wien 1965. Leinen S 92.–.

MAY GEORG, *Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener.* (XI u. 116.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 12.–.

MOELLER CHARLES, *L'homme moderne devant le salut.* (216.) Collection „Points d'Appui" dirigée par Paul Barrau. Les Éditions Ouvrières, Paris 1965. Brosch. NF 12.30.

NEUHÄUSLER ENGELBERT, *Der Bischof als geistlicher Vater.* Nach den frühchristlichen Schriften. (104.) Kösel-Verlag, München 1964. Kart. DM 6.80.

NIELEN JOSEF MARIA, *Christliche Gestalten.* (335.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen.

ÖSTERREICHISCHE TURN- UND SPORTUNION, *Sport und Charakter.* Beiträge zur Charakterbildung. 2. Aufl. (63.) Wien 1965. Brosch.

PAPST PIUS XI., *Der heilige Kirchenlehrer Petrus Canisius.* Dekretalschreiben „Misericordiarum Deus" zur Heiligsprechung und Erhebung zum Kirchenlehrer. (40.) Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1965. Brosch. sfr 2.40.

PFLIEGLER MICHAEL, *Kerygmatik.* Verkündigung des Wortes. (246.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Leinen S 120.–, DM/sfr 19.80.

PFLIEGLER MICHAEL, *Mysterium und Verkündigung.* Homilien. (248.) Verlag Herder, Wien 1965. Leinen S 112.–, DM/sfr 18.–.

PROMPER WERNER, *Priesternot in Lateinamerika.* (317.) Latein-Amerika-Kolleg der Katholischen Universität Löwen (Belgien), 1965. Brosch. FB 150.—, DM 12.—, US$ 3.—.

PUZIK ERICH, *Diener eurer Freude.* Erwägungen zur priesterlichen Askese. (207.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. laminiert DM 12.80.

RAHNER KARL / RATZINGER JOSEPH, *Offenbarung und Überlieferung* (Quaestiones disputatae, Bd. 25.) (69.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Brosch. DM 6.80.

ROSCHE JOHANNES, *Leben in Gottes Hand.* 3. Aufl. (160.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 36.–, DM/sfr 5.80.

SCHENK MAX, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung.* Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage. (XVI u. 197.) (Thomistische Studien, IX. Bd.) Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1965. Brosch. DM/sfr 20.–.

SCHMAUS MICHAEL, *Das Paradies* (Münchener Universitätsreden, NF, Heft 38.) (30.) Max-Hueber-Verlag, München 1965. Geheftet DM 2.80.

SCHMIDT HERMAN, *Die Konstitution über die heilige Liturgie.* Text – Vorgeschichte – Kommentar. (Herder-Bücherei, Bd. 218.) (268.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 3.95.

SCHNYDRIG ERNST, *Komm in das Land, das ich dir zeigen werde.* (168, 40 Farbtafeln, 76 Abb.) Verlag Herder, Wien o. J., Leinen S 120.–.

SCHÖLZHORN LEO MARIA, *Das neue Amen.* (63.) Fatima-Verlag, Graz o. J. Brosch. S 10.50.

SCHÖPPE LOTHAR, *Konkordate seit 1800.* Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate. (Dokumente, Bd. XXXV. Hrsg. Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht an der Universität Hamburg – Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel – Institut für Völkerrecht der Universität Göttingen.) (XXXVII u. 584.) Alfred-Metzner-Verlag, Frankfurt a. M. - Berlin 1964. Leinen DM 68.–.

SCHUTZ ROGER, *Einheit und Zukunft.* Die Christenheit im technischen Zeitalter. (Herder-Bücherei, Bd. 219.) (125.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 2.80.

STEFFENS HANS, *Erweiterte Antiphonen zur Feier der heiligen Messe.* (569.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 16.80.

STEIN EDITH, *Worte und Briefe.* (Sammlung Sigma.) (30.) Verlag Ars sacra, München 1965. Jap. geb. DM 3.–.

STIEFVATER ALOIS, *Starthilfe für die Sonntagspredigt.* Anregungen und Hinweise. (152.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. laminiert DM 9.80.

Temperaturmethode und Eheliche Fruchtbarkeit. Eine praktische Einführung von einem Frauenarzt. (228.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Paperback sfr/DM 19.80.

TRILLING WOLFGANG, *Im Anfang schuf Gott . . .* Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. (141.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 10.80.

VINCENT BERNARD UND ANNIK, *Ehefreude und Kinderzahl.* Menschliche Erfahrungen und ärztliche Winke. (182.) Räber-Verlag, Luzern 1964. Paperback sfr/DM 12.80.

VOLKEN LAURENZ, *Die Offenbarungen in der Kirche.* (298.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Leinen S 120.–, DM/sfr 19.80.

WIESEN WILHELM, *Leitfaden der Krankenseelsorge.* (160.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. laminiert DM 9.80.

WÜRBEL WERNER, *Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der katholischen Religion.* III. Teil: Unser Weg zu Gott. (210.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 58.–, DM/sfr 9.80.

ZEEDEN ERNST W., *Die Entstehung der Konfessionen.* Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. (213.) Verlag R. Oldenbourg, München-Wien 1965. Kart. S 88.–.

ZEHRER FRANZ, *Synoptischer Kommentar,* Bd. III. Jesu Reise nach Jerusalem. (421.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg 1965. Leinen S 280.–.

ZUNDEL MAURICE, *Hymne à la joie* (Collection „Points d'appui".) (120.) Les éditions ouvrières, Paris 1965. Brosch.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die Kirche.* Authentischer lateinischer Text, deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe, mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. (169.) Verlag Aschendorff, Münster 1965. Kart. DM 9.–.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Konstitution und Dekrete der dritten Session.* Lateinisch-deutsche Ausgabe. Dogmatische Konstitution über die Kirche – Dekret über die katholischen Ostkirchen – Dekret über den Ökumenismus. (179.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 12.80.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

SECKLER MAX, *Das Heil in der Geschichte.* Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. (268.) Kösel-Verlag, München 1964.

Diese Habilitationsschrift von großer Gründlichkeit wurde dem Münchner Fundamentaltheologen *Heinrich Fries* gewidmet. Angeregt durch die reiche Literatur der protestantischen dialektischen Theologie stellt der Verfasser die Frage nach einer Deutung der Weltgeschichte in katholischer Sicht. Er glaubte anfänglich, eine moderne Geschichtstheologie gegen die dunkle Folie des ungeschichtlich denkenden Thomas von Aquin schreiben zu können, fand aber bei Thomas einen derart tiefen Bezug zur Geschichte, daß schließlich aus seiner Arbeit ganz im Gegenteil eine förmliche Geschichtstheologie des heiligen Thomas wurde.

Die Arbeit entwickelt drei Hauptgedanken:

I. *Die Geschichtsformel des hl. Thomas.* Wie jeder Denker von gewissen Axiomen ausgeht, die ihm so selbstverständlich erscheinen, daß er sie selbst nicht beweist, vielmehr durch sie alles andere beweist, so geht auch Thomas von dem Axiom aus: Wovon alles ausgeht, dahin muß es auch wieder zurückkehren. Das gilt auch für den Menschen und die ganze Weltgeschichte. Darum lautet die Geschichtsformel des hl. Thomas: Von Gott ausgehend – durch das Leben sich vollendend – wieder zurück zum göttlichen Ursprung. Die griechische Philosophie verkündet diesen Mythus in rationalem Gewande, *Augustin* aber in religiöser Glut: „Du hast uns für Dich geschaffen, und unruhig ist unser Herz bis es ruht in Dir." *Aristoteles* sah mit Recht im Kreis das geeignete Symbol für dieses zyklische Denken. Mag der Mensch nach Thomas auch eine unveränderliche Wesenheit besitzen, so gleicht er mit den vielen Potenzen doch eher einem Acker, der mit Samenkörnern reich besät ist. Der Mensch ist ein ständig neu Werdender und ein Sich-Verfertigender. Gibt es in ihm aber ein Werden, so auch ein Geschehen und eine Geschichte. Thomas nimmt diese Geschichte im Gegensatz zu Platon und Plotin duraus ernst, er wertet sie positiv und realistisch.

II. *Die Struktur der Geschichte beim hl. Thomas.* Die ganze Schöpfung ist ein Abbild ihres Schöpfers. Ist auch die Zeit ein Abbild der Ewigkeit? Ist sie nicht eher der Gegensatz zur Ewigkeit? Denkt man aber daran, daß es im dreifaltigen Gott ewige Hervorgänge gibt, so gibt es auch in Gott ein Ur-Geschehen und eine Ur-Geschichte, die die Ewigkeit als „bewegte" Ewigkeit erscheinen lassen. Ur-Geschichte und Weltgeschichte sind einander nicht nur so zugeordnet, daß die eine Vorbild und die andere Abbild ist, sondern darüber hinaus auch kausal: der dreifaltige Gott ist der Schöpfer der Welt und ihrer Geschichte. So gewinnt die Menschwerdung des Logos eine neue Bedeutung: Da im Logos derjenige Mensch wurde, der alles geschaffen hat, wird in ihm das Letzte mit dem Ersten verbunden, in ihm schließt sich der heilige Kreis, er ist das Ende der Geschichte. Alle Zeitgeschichte muß zur Ur-Geschichte hin vollendet werden, darum ist das Heil des Menschen die erfüllte Zeit, das Unheil aber die verfehlte Zeit. Das Heil des Menschen ist nicht Ende, sondern Fülle der Zeit.

III. *Die Geschichtstheologie des hl. Thomas.* Thomas wendet sich mit auffallender Schärfe gegen die phantastische Geschichtskonstruktion des einflußreichen Predigers Joachim von Fiore, der ein vergangenes Zeitalter des Vaters, ein gegenwärtiges Zeitalter des Sohnes und ein kommendes Zeitalter des Heiligen Geistes unterscheidet. Das ist Phantasterei. Es gibt überhaupt keine strenge Geschichtswissenschaft. Kein einziges Ereignis kann logisch oder kausal begründet werden. Es handelt sich nur um Mutmaßungen, von denen manche wahr, andere aber falsch sind. Dazu kommt, daß eine solche Auffassung die Absolutheit der Menschwerdung und des Evangeliums verkennt und alles Interesse nur auf die Zukunft verlagert. Die Menschwerdung ist das absolute geschichtliche Ereignis, dem kein anderes gleicht, alle Ereignisse vorher und nachher gewinnen nur Sinn, wenn sie auf dieses Ereignis schlechthin Bezug gewinnen. Dennoch ist die Erlösung nicht eine „Erlösung von der Geschichte", sondern eine „Erlösung der Geschichte", da sie eine neue Dimension auftut, nämlich die Christianisierung der Welt, die als eine fortschreitende Christ-Werdung der Welt verstanden werden muß.

Es sind sehr tiefe Gedanken, die mit großer Sachkenntnis entwickelt werden und viele zur Lesung des Buches anlocken werden. Schade, daß die vermeintlich so notwendige Paradeuniform abstraktester Wissenschaftlichkeit die Lektüre unnotwendigerweise erschwert („Ontologische Inklusion" 240, „Existentielle Interpretation einer rein präsentischen Eschatologie" 253 usw.). Es zeigt jedenfalls von der genialen Größe des hl. Thomas, daß er selbst auf einem ihm so fremden Gebiete (er wußte von Geschichte sehr wenig!) doch bahnbrechend bis auf unsere Tage wirkte. Unverständlich erscheint mir, wie die Referenten das Fehlen des Literaturverzeichnisses und sogar des Sachverzeichnisses bei einer Habilitationsschrift hingehen ließen.

SIEGMUND GEORG, *Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes".* Beiträge zu Zeitfragen. (80.) Morus-Verlag, Berlin 1964.

Vom gleichen Verfasser stammt das umfangreiche Werk: „Der Kampf um Gott" (2. Aufl. 1960, die 3. Aufl. soll demnächst erscheinen!), in dem sich bereits ein gleichlautendes Kapitel über „Nietzsches Kunde vom Tode Gottes" (231–263) findet, das in der vorliegenden Broschüre zu einer selbständigen Abhandlung abgerundet wurde. Der Verfasser zeigt die Wurzel der Nietzscheschen Gottesleugnung von Kant, Hegel, Bruno Bauer und Schopenhauer her auf, geht auf den berühmten Satz: „Gott ist tot" ein und schließt mit der Aufzeigung der Folgen

des Gottesfrevels ab. Der Leser wird hier in leicht verständlicher Sprache von fachkundiger Hand in die erschütternde Tragik der Gottesleugnung des modernen Menschen eingeführt.

Graz *Johann Fischl*

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.–.

REDING MARCEL, *Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken.* (79.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Kart.

Das zweite Vatikanische Konzil und sein Wille zur Erneuerung der Kirche hat uns das 15. Jh. und seine Reformbestrebungen wieder nahegebracht. Zu den markantesten Persönlichkeiten jener Zeit gehört zweifelsohne der Kanonist, Mathematiker, Philosoph, Theologe, Bischof und Kardinal Nikolaus von Kues (1401–64). Sein 500. Todestag gab Anlaß zu zahlreichen Veröffentlichungen; einige davon lassen den Kusaner selbst zu einem breiteren Publikum sprechen. So die handliche Studienausgabe seiner philosophisch-theologischen Schriften, die das II. Philosophische Institut der Universität Wien unter Leitung seines Vorstandes Leo Gabriel veröffentlicht. Ihr 1. Bd. bringt „*Die Jagd nach der Weisheit*" (De venatione sapientiae, 1–189), „*Die wissende Unwissenheit*" (De docta ignorantia, 191–297, 311–517), „*Verteidigung der wissenden Unwissenheit*" (Apologia doctae ignorantiae, 519–591) und den kurzen Dialog „*Der verborgene Gott*" (De deo abscondito, 299–309). Die Ausgabe wurde auf Grund der in Kues aufbewahrten Handschriften, in die der Kardinal selbst seine endgültigen Korrekturen eingetragen hat, kritisch bearbeitet. Sie zeichnet sich aus durch übersichtliche Nebeneinanderstellung des lateinischen Originaltextes und der deutschen Übersetzung. Eine kurze Einleitung umreißt die methodischen Grundlinien des kusanischen Systems.

1958/59 wurde in Berlin die kusanische Schrift „*Dialogus de Genesi*", in der die Grundlinien des Systems in gedrängter Form niedergelegt sind, im engeren Kreis gelesen und diskutiert. Als Ergebnis dieser Arbeit gab M. Reding das 1. Kapitel des Dialogs heraus, in dem die Hauptgedanken bereits vollgültig ausgedrückt sind. Der Text weicht von dem Wilperts in der Heidelberger Akademieausgabe bisweilen ab. Eine deutsche Übersetzung ist ihm beigegeben (25–45). Die Einleitung (7–23) stellt den Kusaner als Vollender des mittelalterlichen und Vorläufer des modernen Denkens heraus. Dem Kusanustext folgen ausgiebige Erläuterungen (47–71) und einige Schlußbemerkungen über die Grenzen der kusanischen Sicht (73–79).

Graz *Paul Asveld*

FISCHL JOHANN, *Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart.* Mit einem Fachwörter- und einem Philosophen-Lexikon. (XVI u. 676.) Verlag Styria, Graz 1964. Leinen S 198.–, DM 35.–, sfr 40.25.

Der Grazer Ordinarius für Philosophie gab von 1947–1954 eine fünfbändige Geschichte der Philosophie heraus, die großen Anklang gefunden hat. Nun gelang es ihm, die weitläufige Materie um zwei Drittel zu kürzen zu einem Handbuch, das in komprimierter Form alles Wesentliche der Ideenentfaltung bietet und aus der Biographie noch das Interessante hervorholt. Das gelingt nur einem alten „Lesemeister" nach vielen Jahren der Lehrtätigkeit. Denn nur die Erfahrung kann zum „magister abbreviationum" promovieren. Fischls Kompendium stellt eine „Philosophische Summe" dar für Hörer aller Fakultäten, die im Sinne einer Erneuerung der Studien ein studium generale zu absolvieren hätten, um durch ihr Spezialstudium die großen Zusammenhänge der Geisteskultur nicht zu verlieren. Bildung und Forschung müssen beide auf den Hohen Schulen Heimatrecht haben, und der Forscher darf den Lehrer nicht verdrängen und kann ihn nicht ersetzen. Durch das beigegebene Fachwörter- und Philosophen-Lexikon gewinnt das Buch den Wert eines Nachschlagewerkes für alle Bildungsbeflissenen, die sich rasch und verläßlich über einen Philosophen oder ein System orientieren wollen. Fischl versteht es auch, mit kurzen Bemerkungen überraschende Beziehungen herzustellen zu den Geistesströmungen unserer Zeit. So wird der Leser inne: man kann von jeder Zeit und von jedermann etwas lernen. Die Liebe zur Wahrheit prägt ja den Philosophen.

HIRSCHBERGER JOHANNES, *Kleine Philosophiegeschichte.* (Herder-Bücherei, Bd. 103.) Verlag Herder, Freiburg 1961. Kart. DM 2.40, sfr 2.90, S 17.30.

Dem Verfasser gelang das „Wagnis" (s. Vorwort), die ganze Philosophiegeschichte in einem Taschenbuch darzustellen, um in den Geist des Ganzen einzuführen. Unglaublich, welche Fülle von Einsichten schon die erste flüchtige Bekanntschaft mit den Weltweisen zu bieten vermag, wenn sie von einem kundigen Fachmann vorgestellt werden. Und daß der Frankfurter Ordinarius auf diesem Gebiete Fachmann ist, beweist seine große zweibändige „Geschichte der Philosophie", die 1960 in 4. Auflage erschienen ist. Das Herder-Bändchen bringt den succus daraus, entsprechend dem Ziel der ganzen Sammlung.

Linz/Donau *Josef Häupl*

KIRCHENGESCHICHTE

MITTEILUNGEN DES OBERÖSTERREICHISCHEN LANDESARCHIVS Bd. 8 (564.), Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz-Köln 1964, kart. S 210.–.

Die Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs sind bereits zu einer der angesehensten landesgeschichtlichen Publikationsreihen geworden. Nunmehr liegt der 8. Band vor, der

Herrn Univ.-Prof. Dr. Alfred Hoffmann zum 60. Geburtstag gewidmet ist. Das Niveau der 17 Beiträge zur Rechts- und Landesgeschichte und der 14 Aufsätze zur Wirtschaftsgeschichte macht den Band zu einer würdigen Festgabe. Die Arbeiten mit kirchengeschichtlichem Charakter sollen im folgenden näher gewürdigt werden.

W. Neumüller widmet unserem Landespatron St. Maximilian eine Abhandlung (7–37) und kommt zu dem Ergebnis, daß der Heilige als Bekenner zwar mit Recht verehrt wird, aber weder Martyrer noch Bischof war. Der Schreiber seiner Vita, ein Geschichtsklitterer übelster Sorte, hinter dem sich vermutlich Albertus Bohemus († 1260) verbirgt, wird als Erfinder des Martyriums Sancti Maximiliani entlarvt. Durch die Erhöhung zum Martyrer wollte man offenbar die Lorcher Tradition des Bistums Passau untermauern. Als Bischof begegnet Albert erstmals in Salzburg um 1100. Ob auch hier die Bemühung zugrunde liegt, die Lorcher Tradition (hier für Salzburg) in Anspruch zu nehmen, läßt Neumüller offen (36).

In seinem Aufsatz über „Die Gründung von Kremsmünster und die Besiedlungsgeschichte des mittleren Oberösterreich" (43–80) kann *K. Holter* bereits auf Ergebnissen H. Fichtenaus (MIÖG 71, 1963) aufbauen. Es ist erstaunlich, wieviel Zusätzliches und Neues der Verfasser noch aus den ältesten Kremsmünsterer Begabungsdiplomen herausinterpretieren kann, ohne ihnen Gewalt anzutun. Dabei zieht er die Ergebnisse der germanischen Philologie mit dem gleichen Geschick heran wie die seines eigenen Faches, der Historie. Er kommt zu dem Resultat, das nunmehr wohl als gesichert angesehen werden darf, daß besagtes Gebiet schon um 777 – wenn auch nur dünn – besiedelt war; die schon von R. Egger (OÖ. Mus.-Jb. 95, 1950) und anderen behaupteten Siedlungs- und Kulturkontinuität von der Römerzeit bis zur bayrischen Landnahme erfährt damit eine erneute Stützung. Überzeugend ist auch die Lokalisierung der im Stiftbrief für das Kloster genannten drei Kirchen (Alburc, Sulzibah und Nordfilusca) im heutigen bayrischen Raum (Donaugau). Für die Entstehung des Amtes Buchkirchen wird die Arnulf-Urkunde von 888 in Erwägung gezogen, durch die dem Stift Güter „ad Welas" vermacht wurden. Ein paar unbedeutende Schönheitsfehler beeinträchtigen den Wert der hervorragenden Studie in keiner Weise. So wird etwa die genannte Arnulf-Urkunde nach dem Abdruck des Kremsmünsterer Urkundenbuches statt nach dem der MG zitiert. Bei Sulzbach, das nicht mit der schon erwähnten Kirche gleichzusetzen ist, wird die Identifizierung mit Pfarrkirchen bei Bad Hall zunächst vorausgesetzt (55) und erst später (75) erwähnt. Der „locus Ipfa" wird als Niederneukirchen bzw. St. Marienkirchen(!) gedeutet, womit wohl St. Marien gemeint sein muß.

H. Fichtenau gewährt uns mit seinem Beitrag über die Urkundenfälschungen Pilgrims von Passau (81–100) einen interessanten Einblick in die Werkstatt eines Fälschers, der (das ist Fichtenaus zwar nicht endgültig beweisbare, aber doch recht überzeugende These) seine Falsifikate nicht herstellen ließ, sondern sie in eigener Regie verfertigte. Es liegt eine Tragik darin, daß sich Pilgrim hierzu das handwerkliche Können bei seinem Verwandten (Onkel?) Erzbischof Friedrich von Salzburg, holte, gegen dessen hierarchischen Vorrang die sogenannten „Lorcher Fälschungen" ja ausgespielt werden sollten. Daß in dem interessanten Aufsatz auch für die Biographie Pilgrims einiges abfällt, sei nur nebenbei erwähnt.

Die mit einem üppigen Anmerkungsapparat (hier hätte wohl manches in den Text selbst aufgenommen werden können) versehene Abhandlung *A. A. Strnads* über „Das Bistum Passau in der Kirchenpolitik Friedrichs des Schönen (1313–1320)" (188–232) zeugt von beachtlicher Belesenheit und Quellenkenntnis. Da es den Habsburgern lange nicht gelang, ein eigenes Landesbistum zu errichten, versuchten sie wenigstens ihren Einfluß auf die Besetzung des Passauer Bischofsstuhles geltend zu machen. Tatsächlich erreichte es Friedrich der Schöne in einem zähen Ringen, daß sich hierin der gescheite und eigenwillige Papst Johannes XXII. seinem Willen beugte. Nachdem der Papst Passau gegen Friedrichs Willen mit Heinrich von Vienne (1317–1319) besetzt hatte, gelang es 1319 dem Habsburger durch eine Wendung zur guelfischen Partei, seinen Kandidaten durchzusetzen, Herzog Albert von Sachsen-Wittenberg (1320–1342). Damit war ein Präzedenzfall gegeben, und im 14. und 15. Jahrhundert machten die Habsburger geradezu ein Recht auf die Besetzung Passaus geltend (228 f.). Das Bestreben der Habsburger, sich die Kirche als politischen Faktor einzuverleiben, das schließlich zum Josephinismus führen sollte, hat schon hier eine Ausgangsbasis. Unter der Literatur über die Bemühungen um ein Landesbistum (188 f., Anm. 3) vermissen wir den „Beitrag zur rechtshistorischen Entwicklung der Diözese Linz" von J. Lenzenweger (Öst. Arch. f. Kirchenrecht IV, 52–64).

H. Ferihumer hat uns einen Überblick über „Die Benefizien an den Schärdinger Gotteshäusern" (244–258) geschenkt und auch deren Entstehen und Erlöschen berücksichtigt. Eine Arbeit ähnlichen Charakters, die ganz Oberösterreich berücksichtigt, wäre ein Desiderat der Kirchengeschichtsschreibung unseres Landes. *G. Mecenseffy* handelt in ihrem Beitrag „Ein früher Fall von Kabinettsjustiz" (259–266) über den Steyrer Täuferprozeß des Jahres 1527. Der hierzu neben Püchler aus Wels entsandte Beisitzer (262) heißt natürlich Haunold (nicht Gaunold!; vgl. hierzu 8. Welser Mus.-Jb., 80, Anm. 29). Wir haben gesehen, daß der neue Band der Mitteilungen auch für die Kirchengeschichte Oberösterreichs Interesse beanspruchen darf.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

PATROLOGIE

NIKOLASCH FRANZ, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter.* (Wiener Beiträge zur Theologie. Band III.) (212.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 98.–, DM/sfr 15.80.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Darstellung des patristischen Symboldenkens, das im Alten Testament, im Spätjudentum, sowie im Neuen Testament wurzelt. Mit großem Fleiß sammelte der Verfasser eine Fülle von Väteraussagen, die er systematisch entsprechend den zugrunde liegenden Schrifttexten ordnet und interpretiert. Vom gestellten Problem her ist diese Methode durchaus berechtigt, auch wenn dabei die Aussagen eines Kirchenvaters auf verschiedene Abschnitte verteilt werden müssen und sich Wiederholungen ergeben. Im einzelnen gewährt die Untersuchung interessante Einblicke in die frühchristliche Exegese, in die biblische Textgeschichte, in die Entwicklung der Theologie in Ost und West, vor allem in das christologische Ringen der ersten Jahrhunderte. Die Höhepunkte der Väterdeutungen fallen mit den Höhepunkten des christologischen Ringens zusammen. Die um das Lammsymbol sich bewegende patristische Gedankenwelt ist vielfältig und nuancenreich, gewisse Abhängigkeiten und Selbständigkeiten sind dabei zu erkennen. Dankenswert sind die jeweils am Ende der Abschnitte gegebenen Zusammenfassungen.

Die Väter sahen im Widder des Abrahamsopfers (Gen 22) ein Symbol des Leidens Christi, aber auch seiner menschlichen Natur und gelegentlich sogar seiner Vollkommenheit. Auch die beiden Böcke des Versöhnungsfestes (Lev 16) wurden von manchen typologisch auf Christus gedeutet und in den Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts sowohl von der alexandrinischen wie von der antiochenischen Theologie aufgegriffen. Das Lamm (Is 53, 7) bot den Vätern lediglich einen Vergleich an, der die symbolischen Eigenschaften dieses Tieres (Reinheit und Unschuld, Geduld und Sanftmut) auf den Messias anwenden ließ und auf seine Ankunft in Erniedrigung hindeutete. Im Mittelstück seiner Untersuchung zeigt N. das Paschalamm (Ex 12) als Symbol Christi auf. Diese Symbolik war bereits im Neuen Testament vorgegeben, namentlich in den Berichten über das Letzte Abendmahl; in den johanneischen Schriften steht die Deutung des Paschalammes auf Christus „an zentraler Stelle" (77). Die Väter haben diese Symbolik weiterentwickelt. Das Paschalamm erscheint als Vorbild des Leidens Christi (wobei das hebräische Pascha gern mit dem griechischen paschein in Verbindung gebracht wurde); wie jenes den Exodus, so leitete Christus die neutestamentliche Heilszeit ein. „Von dieser Gegenüberstellung aus werden dann Unterschiede und Gemeinsames beider Opfer herausgearbeitet" (89). Wiederum wird auch das Paschalamm als Symbol der menschlichen Natur Christi gedeutet, sehr schön bereits bei Meliton von Sardes. Natürlich sehen es die Väter auch als Vorbild der Eucharistie in Anlehnung an die evangelischen Abendmahlsberichte. Dabei spannt sich der Bogen der Typologie bis hinein in den Äon der Vollendung, in dem das Christuslamm nicht mehr eucharistisch verhüllt, sondern in seiner Herrlichkeit genossen werden wird, wie es die Apk nahelegte (vgl. auch Lk 22, 16). Nebenbei mag es im Zeitalter des neuentdeckten liturgischen Wortgottesdienstes von Interesse sein, daß nach Origenes und anderen der Genuß des Paschalammes nicht nur auf das eucharistische Mahl, sondern auch auf den Genuß des Wortes Gottes im Glauben bezogen wird. Auch die vom alttestamentlichen Gesetz geforderten Eigenschaften des Paschalammes sowie die Vorschriften über seine Zubereitung werden von den Vätern verschiedentlich christologisch ausgedeutet. Daß sodann Christus Hirt und Lamm zugleich ist, spricht die patristische Exegese zweier neutestamentlicher Parabeln aus. Im Gleichnis vom verlorenen Lamm (Mt 18, 12 ff.; Lk 15, 3–7) wurde es auf das Menschengeschlecht oder speziell auf die menschliche Natur Christi gedeutet, die der Erlöser angenommen und als Hirte der Menschen gerettet hat. Diese christologische Auffassung des Lammes findet sich auch bei der Parabel vom Guten Hirten (Jo 10, 1–16); hier wird die versuchte Gegenüberstellung von darbringendem Hirten (Logos) und dargebrachtem Lamm (Menschheit Christi) meist mit der Vorstellung von einem Logospriestertum verbunden. Im Lauf der theologischen Entwicklung aber werden die Bezeichnungen Lamm und Priester *zusammen* dem Gottmenschen zuerkannt, auf Grund der Inkarnation des Logos. Schließlich betrachtet N. noch Texte, die das Fell des Lammes (vgl. dazu Gen 3, 21; Is 53, 7b) symbolisch von der Menschheit Christi verstanden.

Noch einige Bemerkungen, die den Gesamtwert der vorliegenden Arbeit keineswegs schmälern! Im Literaturverzeichnis wäre nachzutragen: Hamp V., Das Hirtenmotiv im Alten Testament, in: Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag, dargebracht vom Professorenkollegium der Philosophisch-theologischen Hochschule Freising, München 1949, 7–20. Nicht immer ganz verständlich ist die Reihenfolge, in der jeweils die einzelnen Väterzeugnisse vorgebracht werden. Die Apostolischen Väter sollten nicht mehr nach der Funkschen Ausgabe von 1901 zitiert werden. Die Echtheit der Paschahomilie Melitons ist heute, nach Veröffentlichung des Papyrus Bodmer XIII, nicht mehr zweifelhaft. Maximus von Turin wäre nach der neuen Edition von A. Mutzenbecher im CCL 23 (1962) zu zitieren. Cyrill von Alexandrien als größte theologische Persönlichkeit des 5. Jahrhunderts zu bezeichnen (50), ist doch etwas einseitig. Die Übersetzung aus der Karfreitagspredigt des Johannes von Damaskus (198, Anm. 34) müßte richtig heißen: „Das vortreffliche Schaf wurde bösen Metzgern überliefert . . ." (PGr 96, 597 C); Schlachten und Scheren im dortigen Zusammenhang beziehen sich wohl kaum auf die menschliche Natur Christi *im Gegensatz* zu seiner leidensunfähigen

göttlichen Natur. Zu Christus als Sonne der Gerechtigkeit (136 f.) vgl. Mal 3, 20; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945; etwa auch die O-Antiphon des 21. Dezember. Mehrere Druckfehler wären zu beheben.

Der Verfasser dieser bedeutenden Untersuchung beabsichtigt erfreulicherweise, einen ergänzenden zweiten Band folgen zu lassen, in dem er das ikonographische Material der christlichen Frühzeit, soweit es Christus unter dem Bild des Lammes darstellt, zusammenfassen will.

Freising *Joseph A. Fischer*

ENDRE VON IVÁNKA, *Plato Christianus.* Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. (496.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964.

Das hervorstechendste Merkmal dieses Lebenswerkes – das man sicher als solches bezeichnen muß, zieht es doch die Summe aus vielen Einzelstudien des ganzen Lebens – ist die Klarheit der Unterscheidungen, ohne deswegen zu simplifizieren. Das ist nur möglich durch genaue Bestimmung der platonischen Elemente bei den einzelnen historischen Gestalten. Trotzdem verästeln sich die Untersuchungen nicht in reine Spezialstudien, es bleibt die Übersicht erhalten. So gewinnt man einerseits einen historischen Überblick über den Verlauf des Platonismus, andererseits aber auch wieder grundsätzliche Einsichten in platonisches Denken und sein Verhältnis zur Offenbarung.

Platonismus ist zum oft unübersehbaren Sammelbegriff geworden, der auch nichtplatonisches Gedankengut enthält. Iványka trennt genau die verschiedenen Strömungen, die etwas unklar im Platonismus mitschwimmen. Hier erlebt man wirkliche Überraschungen, die eben nur ein solcher Fachmann wie Iványka bereiten kann. Nicht nur Platonismus und Neuplatonismus werden in ihren Differenzen herausgearbeitet, sondern auch die pseudoplatonischen Elemente dorthin geführt, woher sie kommen: aus stoischen oder gnostischen Seins- und Erkenntnisschemata; was dann später eine große Bedeutung für die Untersuchungen zur Mystik gewinnt. Doch auch das Platonische selbst ist in dieser Allgemeinheit eine etwas vage Bezeichnung. Iványka geht auf „eine Isolierung der Motive" aus, zeigt wie diese einzelnen Motive vom Christentum aufgenommen und verwandelt wurden, untersucht Eignung und Gefahr solcher Unternehmungen „von Fall zu Fall". Es handelt sich ja bei diesem Platonismus nicht um ein eindeutig geschlossenes System, außerdem ist er ja vielfach aus neuplatonischen Quellen, durchsetzt von stoischen und gnostischen Elementen, den Theologen bekannt geworden. Als hervorragende Fälle fungieren Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor. Daran schließen zwei Übersichts-Studien über das westliche Mittelalter, in dem die Mystik besonders berücksichtigt wird, und die östliche Form des Hesychasmus und Palamismus. Das Abschlußkapitel zieht Vergleiche zwischen Platonismus und Aristotelismus und schätzt sie in ihrer Eignung zur Darstellung christlicher Inhalte gegeneinander ab.

So trägt diese Arbeit nicht bloß Klärendes bei zu den oft mehr affektiven als argumentierenden Auseinandersetzungen zwischen Aristotelismus und Platonismus, sie vermittelt wahrhaft entscheidende Einsichten: Aristoteles und Plato bedeuten keine Alternative, eher zwei einander ergänzende Gesichtspunkte, die Iványka gründlich belegen kann. Wenn er hinzufügt: das gleiche gilt für den vermeintlichen Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Theologie, dann trägt der bekannte Leiter des Institutes für byzantinische Philosophie und Geistesgeschichte an der Universität Graz Wesentliches bei zum grundsätzlichen und nicht bloß kirchenpolitischen Ökumenismus.

Wien *Alfred Focke*

MORALTHEOLOGIE

STELZENBERGER JOHANNES, *Das Gewissen.* Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes. (72.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1961.

Der um die Klärung des Begriffes Gewissen besonders verdiente Tübinger Moraltheologe weist zunächst auf den verwirrend vielfältigen Sinn hin, in dem das Wort Gewissen im Mund des Volkes, in der Öffentlichkeit, in der Literatur gebraucht wird. Diese Verworrenheit sucht er dadurch zu ordnen, daß er mehrere Bedeutungsgruppen von Gewissen unterscheidet: 1. Gewissen als Sammelwort für innere Vorgänge (griechisch syneidesis, lateinisch conscientia, in den romanischen Sprachen die davon stammenden Ausdrücke, bei manchen Völkern und in der Bibel „Herz"); 2. Gewissen als Wertgefühl im Sinne des Erfassens (verbindlicher) sittlicher Werte, die im Sittengesetz ihren Ausdruck finden; 3. Gewissen als aktuelle Funktion einer personalen sittlichen Entscheidung zwischen zwei widerstreitenden Werten (vorausgehendes oder nachfolgendes Gewissen). Stelzenberger hält es um der Begriffsklarheit willen für wünschenswert, daß der Ausdruck Gewissen nur für dieses funktionelle Gewissen gebraucht werde. Man solle daher lieber auch nicht vom Weltgewissen, sondern vom Wertgefühl aller Menschen; nicht von irrigem Gewissen, sondern von irrigem Wertmaß; nicht von skrupellosem Gewissen, sondern von solcher psychischer Gesamtverfassung; nicht von Gewissenlosigkeit, sondern von Nichtachtung der Forderungen des Wertgefühls; nicht von Gewissenhaftigkeit, sondern von Zartgefühl für sittliche Werte sprechen. Die Bezeichnung des Gewissens als Stimme

Gottes sei mißverständlich und werde besser vermieden. „Der Zweck dieses bescheidenen Versuches ist erfüllt, wenn der besinnliche Leser angeregt wird, hellen Ohres auf den jeweiligen Inhalt von ‚Gewissen' zu achten, kritisch zu unterscheiden, in ganz scharfen Begriffen zu denken und das goldene Titelwort auf den engen Bezirk der aktuellen Funktion einer personalen ethisch-sittlichen Entscheidung zu beschränken" (72). Dazu bietet diese Studie tatsächlich sehr beachtliche Hilfen.

STELZENBERGER JOHANNES, *Syneidesis im Neuen Testament.* (98.) Abhandlungen zur Moraltheologie, 1. Bd. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1961.

Nach Untersuchungen über Syneidesis (Conscientia) bei Klemens v. Alexandreia, Tertullian und Augustinus geht Stelzenberger diesem Ausdruck auch im Neuen Testament nach. Dazu veranlaßt ihn die Tatsache, daß Syneidesis im Deutschen meist einfach mit Gewissen wiedergegeben wird, was der Vielfalt seiner Bedeutungen nicht gerecht wird. Obwohl er nicht Fachexeget ist, will er wenigstens Arbeitshypothesen zur Klärung des Begriffes aufstellen. Das Ergebnis scheint aber bedeutender zu sein. Nach einer Charakterisierung bisheriger Arbeiten über Syneidesis im Neuen Testament und einem Überblick über die Bedeutung des Wortes in der Antike verzeichnet Stelzenberger den in Betracht kommenden Wortbestand der Bibel. Danach macht er sich an die Hauptaufgabe, die Untersuchung des Inhaltes von Syneidesis, und findet, daß das Neue Testament dem vorhandenen Ausdruck einen neuen Sinn von beachtlicher Breite gab: Bewußtheit (im besonderen der Gottbezogenheit oder der Zeugenschaft), innere Verpflichtung, inneres, religiös-sittliches Urteilsvermögen, aktuelles sittlich-personales eigentliches Gewissenserlebnis (gutes oder böses Gewissen). Zweifellos hilft der Verfasser mit diesen Unterscheidungen den (Moral-)Theologen in dankenswerter Weise dazu, bei der Verwendung neutestamentlicher Stellen, in denen Syneidesis vorkommt, vorsichtig zu sein und Fehler zu vermeiden.

CARRÉ A.-M., *Ehelosigkeit – Berufung oder Schicksal?* (139.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1961. Leinen DM 7.80.

Viele Frauen leben heute ehelos in der Welt, zum Teil, weil sie sich von vornherein zu einer Aufgabe berufen wissen, die sie ganz beansprucht und ausfüllt, zum größeren Teil aber, weil sie durch Schicksalsfügungen nicht zur erwünschten Ehe kommen. Diese sind in Gefahr, in ewiger Unzufriedenheit ihr Leben zu verlieren. Gerade ihnen will das Buch dazu helfen, in Fügungen Zeichen einer Berufung zu sehen und in realistischem Rechnen mit den Tatsachen durch Verwirklichung dienender Liebe ihrem Leben Sinn und Erfüllung zu geben. Zu dieser Sicht führen von verschiedenen Seiten her und mit wertvollen Vorschlägen der Theologe (Carré), der Soziologe (Folliet), die Ärztin (Leuret) und vier ehelos in der Welt lebende Frauen (Bougé, Fauveau, Fouché, Lhotte). Das Bändchen, das sich in Frankreich in mehreren Auflagen und in anderen Ländern in etlichen Übersetzungen bewährt hat, kann allen empfohlen werden, die einer Hilfe zur Bewältigung ihrer (schicksalhaften) Ehelosigkeit bedürfen, und allen, die anderen solche Hilfe leisten wollen.

Wien *Karl Hörmann*

RUDIN JOSEF (Herausgeber), *Religion und Erlebnis.* Ein Weg zur Überwindung der religiösen Krise. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1963.

Das Sammelwerk ist Prof. F. X. Hornstein zum 70. Geburtstag gewidmet und enthält 10 Beiträge. In lebendiger Sprache schreibt *Rudin* über das „Mißtrauen gegen das religiöse Erlebnis" und gibt Kriterien für das gesunde religiöse Erleben. Mit scharfem Blick für die moderne Realität und in vielen praktischen Ausführungen handelt *Schöllgen* über „Lebendigkeit und Lebenskraft christlichen Glaubens". *Engelmeier* beleuchtet hauptsächlich von der medizinischen Seite her die „Religiosität als menschliches Phänomen". Der Beitrag von *Böckle:* „Glaubenserkenntnis und Gesetzesnorm" ist eine glückliche Verbindung von Theorie und Praxis. Eine große Gesamtschau gibt *Haag* in seinem Artikel „Offenbarung und religiöses Erleben im Alten Testament". Aufschlußreich sind die Ausführungen von *Karrer*: „Das religiöse Erlebnis in den außerchristlichen Religionen." Eine gute Hilfe für die Beurteilung konkreter Fälle gibt *Dobbelstein* in seinem Aufsatz „Der Wahn im religiösen Erleben". In einer sehr guten Zusammenfassung von Nietzsches „Also sprach Zarathustra" deutet *Leist* Grundverfassungen des modernen Menschen („Die Botschaft vom ‚Tod Gottes'"). Übersichtlich referiert *Arnold* über „Naturwissenschaft und religiöser Glaube". Tiefschürfend der Abschluß: „Liebe als Grunderlebnis" (*Warnach*). Wenn auch keine fertigen Rezepte gegeben werden, wird jeder interessierte Seelsorger durch die Lektüre des Buches viele neue Einsichten gewinnen, die er leicht in seine Alltagsarbeit umsetzen kann.

RÉGAMEY P. R. (Herausgeber), *Wiederentdeckung des Fastens.* Mit Beiträgen von O. Buchinger, C. Drevet, Lanza del Vasto, P. R. Régamey. R. M. Tonneau. J. Trémolières (300.) Verlag Herold, Wien 1963. Pappband S 98.–.

In dem mit großem Fleiß zusammengestellten Werk wird die Bedeutung und der Wert des Fastens hervorgehoben und durch Zeugnisse aus dem Alten und Neuen Testament, aus den ersten christlichen Jahrhunderten, aus der ostkirchlichen und abendländischen Tradition (besonders aus der Liturgie und aus den Werken des Aquinaten) und aus neuzeitlichen Autoren belegt. Auch Gandhi und Stimmen aus dem KZ und aus der Kriegsgefangenschaft kommen zu Worte. Zwischen den Zeilen des Buches, das oft den Charakter eines Lesebuches hat, findet

sich die Problematik des Fastens, das auch von der medizinischen Seite beleuchtet wird. Am interessantesten sind die Ausführungen über die Ursachen für den Verfall des Fastens in der Neuzeit und die tiefe theologische Anregung für die Wiederaufwertung des Fastens in der Gegenwart. Für die Neuauflage wäre der Gedanke einer Straffung der großen Stoffülle erwägenswert.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

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.

Das schmale Bändchen gibt die Antrittsvorlesung des Verfassers zur Habilitation für Moraltheologie wieder. Sie befaßt sich mit der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus, mit der Übersteigerung der Autorität der Tradition durch die Jansenisten und mit der Übertreibung der Kasuistik auf der anderen Seite, die, einseitig auf dem Begriff des natürlichen Sittengesetzes aufgebaut, Wort und Geist der Bibel allzu sehr vernachlässigte und dem Menschen für seine sittlichen Entscheidungen fertige Rezepte liefern zu können schien. Damit führt Klomps mitten in die moderne Problematik der Moraltheologie hinein, die in dem engen Rahmen einer Vorlesung natürlich nur angedeutet werden konnte.

KLOMPS HEINRICH, *Ehemoral und Jansenismus.* Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus. (227.) Verlag J. P. Bachem, Köln 1964. Leinen DM 28.–.

Das Buch bringt nicht nur die moraltheologischen Anschauungen einiger „Jansenisten" zu dem im Titel genannten Thema, sondern greift (wie es bei einer Darstellung jansenistischer Anschauungen notwendig ist) bis auf Augustinus und in kurzen Andeutungen noch weiter zurück. Es skizziert die Entwicklung der moraltheologischen Auffassungen über den usus matrimonii bis zum 18. Jahrhundert. Cornelius Jansen hatte ja (wie in seiner Dogmatik, so auch in seiner Moral und speziell in der Ehemoral) in strengem Festhalten an der Tradition die Lehre des von ihm über alles verehrten Kirchenvaters kompromißlos vertreten. In diesem Rigorismus folgten ihm eine Reihe von Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, die seine dogmatischen Anschauungen nicht teilten. Das Werk von Klomps ist auf Grund ausgedehnter Quellenforschung wissenschaftlich sorgfältig gearbeitet, ohne trokken „gelehrt" zu wirken. Daß der Verfasser dabei nicht alle interessanten Fragen am Rande des moraltheologischen Problems berühren konnte, ist selbstverständlich. So wäre es sicher reizvoll, zu untersuchen, wie weit etwa die Art der Gattenwahl dazu beitrug, daß man der gegenseitigen Liebe von Mann und Frau im theologischen Schrifttum über die Ehe so wenig Raum gewährte, obwohl ihr doch der Apostel eine so große Bedeutung zuspricht (vgl. Eph 5, 25–33). Heute, da wir wieder in einer Zeit theologischen Umbruchs leben, liest sich dieser Längsschnitt aus der Geschichte der Moraltheologie geradezu spannend. In jedem Kapitel wird man von der Aktualität der Problematik gepackt. Man merkt es auch der Darstellung an, daß es dem Verfasser nicht nur um eine geschichtliche Schilderung geht, wie er denn auch im Schlußkapitel verrät, in welche Richtung die Entwicklung nach seiner Ansicht gehen müßte. Er ist der Überzeugung, daß die „Akt-Moral" der zeitgenössischen Gegner der Jansenisten, sosehr sie inhaltlich einen Fortschritt gegenüber dem alten Rigorismus bedeutete, an der Wurzel reformbedürftig sei. Er fordert ein „positives Eheethos, das sowohl den generativen wie den personalen Belangen der menschlichen Geschlechtlichkeit voll gerecht wird" (214).

Wels/Oberösterreich *Peter Eder*

SCHOVENBERG RENATUS, *Unser Ich unter der Lupe.* (281.) Verlag J. Knecht, Frankfurt a. M. 1964. Leinen DM 14.80.

Daß der Mensch bei allem Vorwärtsdrängen der Wissenschaft und Technik das unbekannte Wesen geblieben ist (vgl. Alexis Carrel, Der Mensch. Das unbekannte Wesen. München 1955), das er immer schon war, gehört mit zu den Beobachtungen, die die Tieferblickenden beunruhigen und gelegentlich zur Feder greifen lassen. Wenn das Urteil zu Recht besteht, daß „sich im Laufe der Geschichte gewiß keine Zeit finden" läßt, „in der die Selbstproblematik des Menschen ein solches Ausmaß angenommen hat und ein solch erbittertes Ringen geworden ist wie gerade in unserer Gegenwart" (H. Bergmann, Auf dem Wege zur Persönlichkeit. Limburg (Lahn) 1964, 9), dann bedarf der Versuch, diesem Menschen der Gegenwart zur Erkenntnis seiner selbst zu verhelfen, nicht erst einer Rechtfertigung.

Der Berliner Dominikaner R. Schovenberg will das Ich des Christen, dem er – als Seelsorger offenbar – in zahllosen Gesprächen begegnet ist, unter die Lupe nehmen. Ausgehend von den Fragen und Redensarten jener Christen, die mit ihrem Glauben und ihrer Religiosität am Ende sind, weil sie entweder ein verkümmertes und falsches Gottesbild haben oder durch ihre eigenen Erfahrungen und ihre Umgebung unsicher geworden sind, wendet er sich an den breiten Leserkreis jener, die für ernstere Gedanken durchaus noch ansprechbar sind, und versucht ihnen die Größe, den Sinn und die Möglichkeit, aber auch das Mühevolle eines Lebens mit Gott wieder nahezubringen. Der Autor greift zu diesem Zweck nicht oder nicht unmittelbar nach jenen Aussagen, mit denen die Theologie der Gegenwart dem Menschen von heute Rechnung zu tragen sucht, sondern nach seinem gesunden seelsorglichen Sinn, der ihn im rechten Augenblick immer wieder das rechte Wort finden läßt. Schwerpunkt seiner Darlegungen ist die an vielen Stellen ausgesprochene Erkenntnis, daß dem Christen, der sich zu seiner Überraschung nicht mehr in einer geschlossenen christlichen Welt vorfindet, nur dadurch weitergeholfen werden

kann, daß ihm, wie Hans Urs von Balthasar das schon gefordert hat (vgl. Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien-München 1956), ein vertretbares Gottesbild vermittelt wird. Möglicherweise wird der Leser an dem Buch von R. Schovenberg beanstanden, daß es ihm zu unvermittelt Rezepte an die Hand gibt und zuwenig an seine frei entscheidende Verantwortung appelliert.

HAMEL ÈDOUARD, *Loi naturelle et loi du Christ.* (Studia. Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal. Band 17.) (171.) Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1964. Kart. FB 135.–.

Èdouard Hamel, Professor an der Gregoriana in Rom, faßt in diesem Werk vier Aufsätze zusammen, die er in den Jahren 1958–1963 verfaßt und zum Teil als Zeitschriftenartikel schon veröffentlicht hat. Zwei Gründe sind es, die ihn dazu bestimmt haben, die unabhängig voneinander entstandenen Untersuchungen zu einem Ganzen zu vereinigen: Einmal durchzieht alle vier Abhandlungen als zentrales Thema der vor allem durch die Ansprachen Papst Pius' XII. in den Vordergrund gerückte Zusammenhang zwischen dem Naturrecht und dem Gesetz Christi. Zum andern ist Hamel der Überzeugung, daß er durch seine Beiträge die um das Verhältnis von Natur und Gnade kreisende Diskussion der Gegenwart an einigen für die Moraltheologie bedeutsamen Punkten weiterführen könne. Die Gesprächspartner, mit denen er sich auseinandersetzt, sind die protestantischen Ethiker, die Gegner der Kasuistik und die Situationsethiker.

Gegenüber den protestantischen Ethikern (N. H. Soe, H. Thielicke, W. Elert) betont H. in seiner ersten Untersuchung die Erkennbarkeit und Bedeutung des sittlichen Naturgesetzes, das durch die neutestamentliche Offenbarung in Christus nicht abgeschafft, sondern vielmehr zu seiner eigentlichen Würde und Reinheit emporgehoben worden sei. Den Gegnern der Kasuistik und jenen Moraltheologen, die ihre Funktion unterschätzen (vgl. 58), gibt Hamel zu bedenken, daß ihre ablehnende bzw. reservierte Haltung bewußt oder unbewußt von der Kritik Pascals herrühre und durch die Thesen der Situationsethiker neue Nahrung erhalte. Die richtig verstandene Kasuistik mache sich weder des Laxismus noch des Rigorismus schuldig. Selbstverständlich habe sie ihre Grenzen, aber sie könne, einer positiven Moral zugeordnet, sein, was sie sein müsse: „une charité plus détaillée et non un légalisme plus minutieux" (77). Der dritte Aufsatz faßt die vor allem im deutschen Sprachraum erschienenen Arbeiten zusammen, die sich die Aufwertung der Epikie zum Ziel gesetzt haben, und hebt die *Tugend* der Epikie ab von der durch das kirchliche Lehramt verurteilten Situationsethik. Auch die vierte Abhandlung stellt eine Zusammenfassung neuerer Forschungsergebnisse dar.

Kein Zweifel! Die Frage, die Hamel aufgreift, liegt allen den Problemen zugrunde, die den in einer weltanschaulich zerrissenen Welt lebenden Menschen beschäftigen und nicht nur ihn, sondern auch den Moraltheologen unsicher machen. Es ist die immer wieder leidenschaftlich gestellte Frage nach dem Bestehen und nach der Verbindlichkeit objektiver Normen einerseits und nach ihrer Anwendbarkeit auf den konkreten Fall anderseits. Auf die erste Frage antwortet Hamel mit dem Hinweis auf die lex naturae, die über die Interimsethik des dem alttestamentlichen Gottesvolk als verpflichtendes Gesetz vorgelegten Dekaloges mit göttlicher Autorität zur Geltung gebracht worden sei und im Gesetz Christi ihre volle Ausgestaltung erfahren habe. Der skeptischen Frage nach der Anwendbarkeit objektiver Normen auf den durch ein allgemeines Gesetz gar nicht erreichbaren konkreten Fall begegnet Hamel mit seinen Darlegungen über die Kasuistik und die recht verstandene Epikie. Aber ist die Basis der lex naturae, von der Hamel ausgeht und auf die es ihm vor allem ankommt, geeignet, diese Fragen jener Lösung entgegenzuführen, die den weltanschaulich und sittlich desorientierten Menschen der Gegenwart tatsächlich auch befriedigt? Das sittliche Naturgesetz, auf das Hamel verweist, ist das von einem christlichen Weltbild her formulierte Naturgesetz, dessen Annahme das Ja zu einem vom Christentum geformten Denksystem und zu einem christlichen Menschenbild bereits voraussetzt. Wird dieses Denksystem und dieses Menschenbild in Abzug gebracht, was besagt dann die Bemerkung, die Hamel über das Gewissen macht? Sie lautet: „Le jugement de conscience n'est donc que le prolongement, jusqu'à l'acte déterminé, de la loi éternelle, qui rayonne en nous pour y créer la syndérèse. C'est dans les jugements concrets de sa conscience que l'homme perçoit la loi naturelle, avec son caractère essentiel d'obligation" (12). Was der Mensch der Gegenwart hier vernimmt, daß nämlich das ihm kund werdende Gewissensurteil für ihn verpflichtend sei, wird er ohne weiteres annehmen, aber eben in seinem Sinn deuten. Und wenn er das tut, weswegen man ihm noch gar nicht ohne weiteres einen Vorwurf machen kann, da er sich, wie B. Häring mit Recht betont (vgl. Das Gesetz Christi 6. II 199–200), im permanenten Zustand des sogenannten irrigen Gewissens befindet – was bleibt dann von der lex naturae, auf die Hamel verweist (10), noch übrig?

Unter diesem Aspekt gesehen, dürfen die Bedenken der protestantischen Ethiker gegen die Erkennbarkeit des sittlichen Naturgesetzes nicht mit einer einfachen Handbewegung beiseite geschoben werden. Diese Bedenken verdienen nicht etwa deswegen Beachtung, weil die Existenz einer lex naturae tatsächlich in Frage gestellt werden müßte; sie müssen vielmehr insofern ernst genommen werden, als der weltanschaulich und sittlich desorientierte Mensch im Zustand seiner Sünde und Heillosigkeit diese lex naturae tatsächlich nicht erkennt und anerkennt. Im Interesse einer sachlichen Auseinandersetzung mit den protestantischen Theologen muß ausdrücklich betont werden, daß ihre Stel-

lungnahmen zum Naturrecht nicht als Wesensaussagen verstanden sein wollen; eine solche Interpretation widerspräche dem metaphysikfeindlichen Denkansatz, aus dem heraus sie formuliert sind. Sie wollen vielmehr, sei es im Namen theologischer Positionen oder im Namen des von Schleiermacher konzipierten Begriffes der dogmatischen Theologie und Statistik (vgl. Fr. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen §§ 195 ff.), auf die realen Schwierigkeiten aufmerksam machen, denen sich der konkrete Mensch angesichts der Lehre vom natürlichen Sittengesetz gegenübersieht.

Die sachgerechte Antwort auf diese Schwierigkeiten sind nicht apologetische Darlegungen, sondern der Aufweis, wie der Mensch von Gegebenheiten her, zu denen er tatsächlich einen Zugang hat (Gewissen), zur Erkenntnis und Anerkenntnis ewig gültiger (Natur-)Gesetzlichkeiten gelangen kann.

Die Stellungnahmen der Moraltheologen zu der skizzierten Problematik sind einstweilen noch nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Ein Teil zieht sich auf ein fertiges und bis ins einzelne gehendes Naturrechtsgebilde (12) zurück, um von diesem fertigen Denksystem und Menschenbild her mit den Mitteln der diesem Denksystem und Menschenbild bereits zugeordneten Kasuistik und Epikie Wege zur Bewältigung der sittlichen Gegenwartsproblematik aufzuzeigen. Er begibt sich dabei in die Gefahr, daß er nicht einmal mehr von den katholischen Christen verstanden und beachtet wird. Zur Erhärtung dieser These genügt es, an die Art und Weise zu erinnern, wie in der gegenwärtigen Diskussion über Eheprobleme der traditionelle Standpunkt der katholischen Moraltheologie behandelt wird. Eine andere Gruppe – zu ihr gehören die von Leonhard Weber jüngst so bezeichneten Praktiker unter den Moraltheologen – ist bereit, der Aversion des heutigen Menschen gegen Gesetze und Normen Rechnung zu tragen. Mit dem Hinweis auf den Fortschritt und die veränderte Bewußtseinslage der Menschheit geht sie in der Kritik an moraltheologischen Festlegungen so weit, daß sie tatsächlich den Anspruch des Sittlichen verkürzt. Eine dritte Gruppe endlich sucht in der Auseinandersetzung mit dem Menschen der Gegenwart und im Ernstnehmen seiner tatsächlichen Schwierigkeiten den Gehalt dessen, was mit natürlichem Sittengesetz nur gemeint sein kann, zu erarbeiten. Es sei in diesem Zusammenhang nur erinnert an die „Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre" von R. Hofmann (München 1963. Handbuch der Moraltheologie, hrsg. von M. Reding, 7. Band), die im Rahmen grundsätzlicher Hinweise auf die Lehre vom Gewissen den Begriff der Lebensorientierung prägt und damit andeutet, wie der Mensch zur Erkenntnis bestehender Normen gelangen kann.

Der Verweis auf die lex naturae hat in der moraltheologischen Krisensituation der Gegenwart erst dann seinen Sinn, wenn dem Menschen das Wesen des Sittlichen wieder nahegebracht worden ist. Von dieser Ausgangsbasis her wird aber auch deutlich werden, daß sich der Übergang vom natürlichen Sittengesetz zum Gesetz Christi nicht so nahtlos vollzieht, wie die Ausführungen Hamels das jedenfalls nahezulegen scheinen.

ROSMINI ANTONIO, *Leitsätze für Christen.* Eingeführt von Hans Urs von Balthasar. (85.) (Sigillum, 23. Bd.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964.

Es scheint vielleicht manchem ein gewagtes Unterfangen zu sein, „Leitsätze für Christen" aus dem Werk eines Theologen hervorzuholen, den die kirchliche Verurteilung getroffen hat. Zwar ist diese durch die Forschung inzwischen zurechtgerückt worden, aber einem verurteilten Theologen haftet ein Makel an. Jedenfalls ist die landläufige Auffassung nicht ohne weiteres bereit, ihm jenen Sensus zuzuerkennen, durch den er befähigt wäre, wirkliche „Leitsätze für Christen" zu erarbeiten.

Bedenken dieser Art, die einem mit der Gestalt und dem Schicksal Antonio Rosminis nicht näher vertrauten Leser des Büchleins kommen könnten, weiß Hans Urs von Balthasar in der gedrängten Einführung zu zerstreuen. Er spart weder mit Kritik an der fragwürdigen Geistigkeit, der Rosmini zum Opfer gefallen ist, noch mit Anerkennung und warmer Sympathie für den Verfasser der „Massime di perfezione", die nicht, wie man erwarten möchte, aus einem philosophischen und theologischen Denksystem, sondern aus dem betrachtenden Gebet und dem Sensus eines Glaubenden für das Wesentliche erwachsen sind.

Rosmini hat die im Jahre 1830 erschienenen und bereits zum dritten Male ins Deutsche übertragenen „Massime di perfezione" den Angehörigen der von ihm gegründeten Priesterkongregation und der später hinzugekommenen Genossenschaft der Figlie della Carità als Satzung in die Hand gegeben. „Ein kleines, aber goldenes Büchlein, welches in einfacher Sprache, aber mit eiserner Logik und eindringlicher Beredsamkeit die ewig gültigen Prinzipien des geistlichen Lebens vorlegt, vielleicht die kürzeste und beste Zusammenfassung des Gegenstandes, den die asketische Literatur überhaupt aufzuweisen hat", urteilt Franz Xaver Kraus über die fast unscheinbare Ordensregel.

Die sechs Leitsätze, die den Kern des Ganzen bilden, sind eine Anleitung zu der vom Evangelium geforderten Vollkommenheit, die jedem Christen zugemutet wird, die aber nicht von jedem Christen verlangt, daß er sich auf dem Weg der evangelischen Räte in sie hineinlebe. Wie nicht anders zu erwarten, besteht diese Vollkommenheit in der Vollkommenheit der Liebe, aber Rosmini ist weit davon entfernt, diese Liebe als einen farblosen und die Wirklichkeit der Wahrheit (im augustinischen Sinn) verdeckenden Mantel zu beschreiben, unter dem alles und jedes Platz hat. Er ist zu sehr der großen theologischen Tradition verpflichtet, als daß er der Liebe nicht die Pflicht auferlegte,

wie die synoptische δικαιοσύνη zum Rechttun sich aufzuraffen. „Alles muß sich für den, der sich zum christlichen Glauben bekennt, auf diesen Punkt hin sammeln: auf die Sehnsucht, immer noch richtiger zu werden, als er ist, und darauf, dies Rechtsein ohne Unterbruch und Maß zu erflehen, ins Unabsehbare . . ." (25). Weil die Liebe im Rechttun sich zu bewähren hat, dieses Rechttun vom Menschen aber nicht in freiem Entwurf und im voraus inhaltlich zu bestimmen ist, da Gott allein weiß, was dem Menschen zum Besten gereicht (vgl. 34), darum spielt die göttliche Vorsehung in der Konzeption Rosminis vom vollkommenen Leben eine zentrale Rolle. Damit aber der Mensch nicht Gefahr laufe, in einer nur vermeintlichen Hingabe an die göttliche Vorsehung dann doch seine eigenen Ziele zu verwirklichen, lautet darum der 5. Leitsatz: „Innig durchdrungen sein vom eigenen Nichts" (37). Es ist der Gedanke von der nur der geistlichen Einsicht erkennbaren Ordnung, der alles bestimmt, und darum auch gerade im Gebet dominieren muß (vgl. 63–84).

Einer Zeit, die kaum noch der Versuchung widerstehen kann, die Probleme christlichen Lebens mit den Mitteln eines seichten Pragmatismus zu bewältigen, könnten Rosminis „Leitsätze für Christen" eine wertvolle Bereicherung bedeuten. Hans Urs von Balthasar hätte sich dieser Leitsätze nicht angenommen, wenn er nicht der Überzeugung wäre, daß sie als kostbares Erbe gehütet zu werden verdienen.

Tübingen *Josef Rief*

BOPP LINUS, *Sinn und Sendung des Alters.* (119.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1964. Leinen DM 9.80.

Wurde der Beginn unseres Jahrhunderts als Zeitalter des Kindes proklamiert, so werden jetzt immer mehr die alten Leute „interessant". Nicht bloß die Statistiker und Versicherungsanstalten, sondern auch die Sozialpolitiker, Staat und Gemeinden bemühen sich immer mehr um sie. Jeder größere Ort hat heute schon sein Altersheim. Daher erscheint dieses handliche Büchlein gerade zur rechten Zeit. Es ist erstaunlich, wie viele frohe Aspekte sich schon in religiöser Sicht ergeben, dazu kommen die biologischen und psychologischen Werte; aus vielen Beispielen fällt verklärendes Licht auf die alten Tage, so daß sich die alten Leute beileibe nicht unnütz vorzukommen brauchen. Im Gegenteil, das Erntealter hat viele schöne Seiten; und wenn man dazu noch die zehn guten Ratschläge zum Jungbleiben befolgt, braucht kein alter Mensch mehr traurig zu sein. Daher hat das Büchlein über Sinn und Sendung des Alters selber eine Sendung zu erfüllen. Mit ihm kann man jedem alten Menschen eine Freude machen. Es gehört als Geschenk unter den Christbaum in Altersheimen und in die Hände aller, die einsamen, alten Menschen dienen, damit sie ihres oft ermüdenden Berufes wieder froher werden. Und warum sollten nicht auch geistliche und weltliche Behörden als neue Art der Verabschiedung ihren braven Arbeitern, die in den Ruhestand treten, dieses Buch als köstliche Gabe des Dankes und Trostbuch begnadeter Art in die Hand drücken?

Mattsee/Salzburg *Josef Wirnsperger*

GARRY WILLS, *Politics and Catholic Freedom.* (302.) Henry Regnery Company Publishers, Chicago, USA, 1964. Geb. S 5.95.

Das Buch ist ein bedeutender Beitrag zum katholischen Dialog in Amerika. Die Einleitung bringt die landläufigen Ansichten amerikanischer Katholiken über Religion als Privatsache sowie ihre Einstellung zur amerikanischen Verfassung. Nach der Kontroverse (1. Teil) zwischen der Wochenschrift „America" und der Zeitschrift „National Review" bespricht Wills die verschiedene Aufnahme der Päpstlichen Rundschreiben bei Katholiken und Nichtkatholiken in den USA (2. Teil). Der 3. Teil befaßt sich ausführlich mit der Enzyklika „Mater et Magistra" in 8 Kapiteln (Autorität, Geschichte, Wissen, Vorsehung, Bezeichnungen der Autorität, Zufall, Glaube und Klugheit). Der 4. Teil deutet die Freiheit im Sinne der Kirche und gibt eine philosophisch-theologische Auslegung des Sittengesetzes. Reichhaltige Literaturangaben über das Lehramt der Kirche, über Päpstliche Enzykliken und deren Auslegungen beschließen das aufschlußreiche Werk, zu dem der Nichtchrist Will Herberg ein empfehlendes Vorwort geschrieben hat.

Linz/Donau *Gertrud Gahleitner*

PFLEGER KARL, *Die reichen Tage.* (386.) 3., vermehrte Auflage. Verlag Regensberg, Münster 1964. Leinen DM 19.80.

Der praktische Materialismus ist erschrecklich weit vorgeschritten. Auch ein großer Teil der „guten" Christen erlebt die hohen Feiertage nur oberflächlich. Da setzt das Buch an und gibt für Weihnachten, Ostern, Pfingsten und die Allerheiligenzeit gute Anregungen, die uns wieder darauf bringen, daß in den christlichen Festzeiten ganz tiefe Wahrheiten stecken. Aber wie bei Ausgrabungen und Entdeckungen muß man sich mit Eifer darum bemühen und langsam lernen, den tiefen Sinn der Feiertage zu erfassen. Man ist überrascht, was da alles verborgen ist und wieviel uns das nicht nur einmal, sondern immer wieder zu sagen hat. Die christlichen Feiertage sind wirklich die reichen Tage des Jahres. Das Buch stellt schon größere Anforderungen an Verstand und Willen, aber jeder Mensch, der in der Auffassung und im Denken ein wenig geübt ist, wird reichlich belohnt, wenn er die Mühe nicht scheut und den guten Willen mit der nötigen Geduld aufbringt. Es steckt was drinnen.

Lochen/Oberösterreich *Johann August Sallaberger*

BAUMANN RICHARD, *Aber Du, Gottesmensch.* Bischöfe, Priester und Laien im Licht der Heiligen Schrift. (174.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rhld. 1964. Leinen DM 9.80.

Titel und Untertitel fassen hier wirklich den Inhalt des Buches zusammen. Der Autor geht von den beiden „edlen Worten" „Aber Du, Gottesmensch" (1 Tim 6, 11 f.; 2 Tim 3, 14–17) aus und zeigt im freien Durchblick auf die Heilige Schrift, insbesondere auf das Evangelium, wie alle Gottesmenschen – sei es Bischof, Pfarrer (Pastor) oder Laie – nach Gottes Willen sein und wirken sollen. Schon die erste Betrachtung „Menschen und Gottesmenschen" (9–16) spricht den christlichen Leser *persönlich* an: „Ich bin gemeint! Ich bin der Gottesmensch . . . In Christus, in der Kirche . . . soll ich als Gottesmensch leben" (9 und 16). Auf diese Weise liest man das Buch als eine Meditation, die man sich selber hält. Den beiden erwähnten Schriftstellen folgend, werden die Tugenden gezeigt, die Timotheus, den Bischof, den Priester, den Gläubigen, mich auszeichnen sollen: Gerechtigkeit (17–32), Gottesverehrung (33–54), Glauben (55–83), Liebe (84–99), Geduld (100–118), Milde (119–123). Er soll sich bewähren „im Lebenskampf" (124–140), durch „Ein offenes Bekenntnis" (141–155). Wie er „aus dem Unheil zum Heil kommt", lernt er durch ein „Leben mit der Heiligen Schrift" (156–165). Durch sie erhält er die „Ausrüstung zum Lebenswerk" (166–174). Alle Aussagen des Buches *ruhen auf dem Wort Gottes*. So wird die Lektüre dieses Buches gleichsam zu einer Schriftlesung, zu einer Gottbegegnung. „Wer mit den biblischen Schriften umgeht, kommt mit Gottes Geist in Verkehr. So kommt neues Leben in unsern Geist, und heiliger Wille in unser Herz" (162). Der Heilsuniversalismus, auf den hin die Bibel wesentlich angelegt ist, durchströmt auch unser Buch. Immer wieder gelingt es dem Autor, unseren Blick auf die „Brüder", auf die „Menschen guten Willens" zu lenken (vgl. 25, 26, 31, 35 ff., 48, 52, 82, 164).

Frohen und dankbaren Herzens darf man den Worten des Autors zustimmen, wenn er schreibt: „Das Gotteswunder unserer Zeit ist dies, daß wir Christen untereinander, über alle jahrhundertealte Feindschaft der Spaltungen hinweg, uns wieder als Brüder in Christus kennen und lieben lernen" (92). Dieser *ökumenische Geist* gehört mit der biblischen Grundlage und dem Persönlich-angesprochen-Sein zu den besonderen Auszeichnungen dieses Werkes.

Edles *Ziel* des Buches ist es, den Leser zur Heiligen Schrift selbst zu führen. „Auch dieses Büchlein, das ein unscheinbarer Wegzeiger hinein in die Pastoralbriefe, in die Schrift und in die Vollgemeinschaft aller Gottesmenschen – Bischof, Hirten und Gemeinden – ist, kann Wert nur dadurch haben, daß es den Leser von sich weg in die Schrift hineinweist" (172). Wohl klingt die Übersetzung der einen oder anderen Schriftstelle neu, doch gibt sie den Urtext getreu wieder. Ein kleiner sachlicher Fehler sei am Rande vermerkt: Auf Seite 77 heißt es: „Jesus ist nicht in die Stadt Samaria hineingegangen..." Nach Joh. 4, 5 wohnten die Samariterin und ihre Bekannten nicht in der „Stadt Samaria", sondern in „einer Stadt Samarias mit Namen *Sichar* . . ."

So kann denn dieses Buch mit gutem Gewissen allen geistig aufgeschlossenen Christen, denen die Worte der Bibel Worte des Lebens sind, empfohlen werden. Auch die Verkünder der Botschaft Jesu finden in ihm eine gute Hilfe, da die schönsten Worte der Schrift für die einzelnen Themen zusammengetragen worden sind. Wer die Heilige Schrift liebt, wird auch dieses Buch liebgewinnen.

St. Pölten/Niederösterreich *Franz Zak*

ALCALÁ MANUEL, *La ética de situación y Th. Steinbüchel*. (226.) Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto „Luis Vives" de Filosofia. Barcelona 1963.

Die Dissertation will das System des Tübinger Moraltheologen aus seinen Wurzeln erfassen und in seiner Auswirkung verstehen. Rationalismus, Historismus, Phänomenologie und Existentialismus sind die philosophischen Elemente, die zusammen mit theologischen Faktoren verschiedenster Herkunft (S. Kierkegaard, Dialektische Theologie, M. Buber, F. Ebner, Tübingerschule) zur Neuorientierung in der Ethik führten. Gegen die radikale und kritische Situationsethik Grisebachs verteidigt Steinbüchel die Prinzipien einer personalistischen Situationsethik: Die Ethik beinhaltet eine doppelte Forderung: die ontische (Wesensethik, universales Gesetz) und die einzigartige Situationsforderung nach dem persönlichen Imperativ Gottes hic et nunc. Beide stehen und bestehen gleichzeitig und sind nie trennbar. Es gibt keine absolute Autonomie. Steinbüchel kämpft gegen die legalistische, litterale Auffassung des Gesetzes, der Normen und Ordnungen; er wendet sich gegen die Kasuistik, die nur in typischen Fällen raten, aber das vielgestaltige Leben nicht regulieren und rekonstruieren kann. Die Situation des Menschen ist immer dialogisch, nicht nur in bezug auf Umwelt und Mitwelt, sondern ganz besonders in bezug auf das Du Gottes. Darin drückt sich der Ruf Gottes und die Berufung des Menschen aus. Darin gründet das Ich des Menschen, seine durch die verschiedenen Lagen hindurch zu entfaltende und zu vollendende Persönlichkeit. Die Situation ist der Horizont, in dem Gott den Menschen persönlich, bei seinem unumtauschbaren Namen ruft und beansprucht. Die Situation ist der „locus ethicus", wo die allgemeinen und wesenhaften Normen sich „existentiell" verifizieren und persönlich zu „Imperativen" werden.

Alcalás Werk mag in Spanien viel beitragen zur Durchdringung und praktischen Anwendung der personalistischen Situationsethik, die keineswegs die allgemeine Verpflichtung aufhebt, sondern sie erst recht behauptet in der konkreten, persönlichen Situation des Einzelmenschen.

Tübingen *Lorenzo Gumersindo*

KIRCHENRECHT

KITTEL HELMUT, *Die Behinderung des Bischofs und ihre Behebung im Altertum.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (XV u. 158.) Minden 1962.

Die Fragen um das Bischofsamt sind Gegenstand eingehender Beratungen auf dem II. Vatikanischen Konzil. Darum entbehrt diese Dissertation nicht der Aktualität. In den bisher vorliegenden rechtsgeschichtlichen Untersuchungen protestantischer wie katholischer Autoren, angeführt von Ludwig Thomassinus, über das Vorgehen im Falle der Behinderung eines Bischofs findet sich immer wieder die Behauptung, daß in dem Zeitraum bis zum 4. Jahrhundert das Presbyterium, also ein Vorsteherkollegium, die Stellvertretung des behinderten Bischofs übernommen habe. Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, nachzuweisen, daß dem nicht so sei. Im I. Abschnitt legt er zunächst drei Grundsätze seiner Untersuchungen dar, daß nämlich schon die Urkirche den monarchischen Episkopat als Rechtsamt göttlicher Einsetzung betrachtete (5–9), daß das Presbyterium über kein Amt und damit über keine Amtsbefugnis verfügte, sondern nur auf Grund einer speziellen Delegation durch den Bischof seine priesterliche Tätigkeit ausübte (10–18), und daß schließlich die Zentralgewalt des Bischofs noch keinerlei Verzweigung im Sinne einer dezentralisierenden Ämterteilung kannte (19–22). Im II. und III. Abschnitt untersucht der Verfasser eine Reihe von geschichtlichen Fällen bischöflicher Amtsbehinderung aus der christlichen Frühzeit und aus dem Zeitalter des römisch geprägten Kirchenrechtes. Dazu überprüft er eingehend die zur Verfügung stehenden Quellen, angefangen von den Briefen des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien bis zu den Anweisungen des Papstes Gregor d. Gr. Durch die kritische Auswertung der Quellen gelingt es ihm, klar und überzeugend nachzuweisen, daß seine drei eingangs aufgestellten Grundsätze zu Recht bestehen, daß vor allem die Vertretung des abwesenden und behinderten Bischofs niemals durch das Presbyterium durchgeführt wurde, zumindest nicht in ganz eigenständiger Weise. Das Aufkommen einer gegenteiligen Meinung war möglich, weil man „sedis vacantia" und „sedis impeditio" zu Unrecht gleichsetzte. Bei der Annahme der früheren Schulmeinung mußte man eine radikale Änderung der Rechtspraxis um 400 annehmen. Das Ergebnis dieser Arbeit ist der Nachweis, daß in der Behebung der „sedis impeditio" eine kontinuierliche Praxis und einheitliche Entwicklungslinie besteht bis zum can. 429 im heutigen Kodex. Zu dieser Arbeit kann man dem Verfasser nur gratulieren!

KLAUSER HERMANN, *Der Erzpriester von Aachen.* Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie. (146.) Sonderdruck aus der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereines, Band 74/75. Aachen 1963.

Der Archipresbyter tritt uns in der kirchlichen Rechtsgeschichte in verschiedenen Formen entgegen, nämlich als Dom- und als Landarchipresbyter, und jeder wieder als solcher älterer oder jüngerer Ordnung. Ihr Aufgabenkreis war nicht immer einheitlich, hatte aber immer eine gewisse Seelsorgepflicht und Verwaltungstätigkeit, meist ohne, zum Teil aber doch mit Jurisdiktion zum Inhalt. Der Aachener Erzpriester waltete seines Amtes bis zur Neubegrenzung der Aachener Pfarren im ersten Bistum Aachen im Jahre 1803. In Aachen gab es ja bis zur Errichtung des napoleonischen Bistums 1801 keine Bischofskirche. Vorher hatte Aachen zum Bistum Lüttich und nicht zum Bistum Köln gehört. Die traditionelle Krönung der deutschen Könige durch den Erzbischof von Köln hatte also nicht in seiner Erzdiözese, wohl aber in seiner Kirchenprovinz stattgefunden.

In welche der vier eingangs erwähnten Formen läßt sich also der Aachener Erzpriester einordnen? Zunächst ist er Pfarrer der Urpfarre, also Landarchipresbyter älterer Ordnung, und als solcher nicht nur Seelsorger, sondern zugleich Vorsteher der Priesterschaft des Ortes. Der Ordensklerus und die Angehörigen der königlichen Stifte sind allerdings ausgenommen. Dem Münster als seiner eigentlichen Pfarrkirche blieb das alleinige Taufrecht. Kraft eigenen Rechtes besetzte der Urpfarrer die niederen Benefizien. Die Tatsache, daß Aachen als „freie Reichsstadt" nur dem König untertan war, die anfängliche Schwäche der Diözesanleitung und das päpstliche Privileg des eigenen Synodal- oder Sendgerichtes ließen den Urpfarrer auch Handlungen vornehmen, die anderwärts den Landarchipresbytern jüngerer Ordnung, den Landdechanten, vorbehalten waren, wie zum Beispiel die Einweisung der Seelsorger in den Besitz der Kirchen oder Altäre, das Erteilen von Predigt- und Beichtvollmacht und die Weihe der Glocken. Das Münsterstiftskapitel, dem fast alle Erzpriester angehörten, strebte gelegentlich nach der geistigen Führung in Aachen. Seine Exemption von der bischöflichen Gewalt war der Anlaß, daß die Erzpriester auch nach dem Konzil von Trient mit dem Anspruch der gleichen Unabhängigkeit auftraten. Als Vorbild dienten jene Archidiakone, die die Vorrechte ihres Amtes und ihres Kanonikates zugleich beanspruchten und ausübten. Damit wurde der Archipresbyter Plebanus Aquensis selbst Archidiakon. Die Rechte und Pflichten des älteren und des jüngeren Landarchipresbyters, der Vorsitz im Sendgericht und die Privilegien eines Kanonikers an der königlichen Basilika ergänzten sich mit dem Anspruch auf die Übertragung der Pfarrstellen in der Stadt zur Fülle archidiakonaler Gewalt. Die Bischöfe und Generalvikare des Bistums Lüttich und auch päpstliche Gerichte sahen sich genötigt, gegen diese Macht anzugehen, um die Einheit der Diözese unter dem Ordinarius zu erreichen. Die völlige Einordnung des Aachener Erzpriesters in die vom Trienter Konzil erneuerte straffere Form des Bistums ist aber nicht zum Abschluß gekommen. Die politischen Verhältnisse unter Napoleon brachten eine völlig neue Situation. Hinsichtlich des Patronates war das Amt des Erzpriesters ständig

vom deutschen König oder dem von ihm bevollmächtigten Herrn von Jülich abhängig geblieben. Gegen die staatskirchlichen Bestrebungen der städtischen Verwaltung mußte der Archipresbyter Aquensis gelegentlich Stellung beziehen. Diese Inaugural-Dissertation stellt einen wertvollen Beitrag zur kirchlichen Lokalgeschichte im nordwestdeutschen Raum dar. Die Rechtsgeschichte gewinnt auch gerade in dieser Richtung immer mehr an Bedeutung; denn aus vielen Monographien, die sich mit den einzelnen Rechtsinstituten befassen, läßt sich immer besser das Mosaikbild der mittelalterlichen Kirche im deutschen Sprachgebiet nach ihrer Verfassung und nach ihren Lebensäußerungen zusammenstellen. Dazu kann die vorliegende Arbeit durch die wissenschaftliche Genauigkeit, durch die gründliche Erforschung und exakte Ausschöpfung der Quellen anderen als Vorbild dienen.

Linz/Donau *Peter Gradauer*

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.

Nach einer kurzen Einleitung behandelt der Verfasser Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in der Auffassung der verschiedenen christlichen Bekenntnisse über Notwendigkeit, Materie, Form und Spender der Taufe; dann wendet er sich der „Hauptwirkung der Taufe", nämlich der Kirchengliedschaft, zu. Er stellt dabei der „kanonistischen Denkweise", die nach can. 87 die Zugehörigkeit zur Kirche in der Taufe unverlierbar begründet sehe, die Enzyklika „Mystici Corporis" gegenüber, die außerdem noch das Bekenntnis des wahren Glaubens, die Nichtabsonderung vom Zusammenhang des Leibes und das Nichtausgestoßensein davon als Kriterien für die Kirchengliedschaft fordere. Zur Taufgliedschaft müsse die Glaubensgliedschaft kommen (15 f.). Neben einem flüchtigen Hinweis auf das Papsttum als äußeres Einheitsprinzip (19) betont der Verfasser stark, daß es ein allen Christen aller Konfessionen gemeinsames Glaubensfundament als Einheitselement gebe und findet dieses im sogenannten Symbolum Athanasianum ausgedrückt (16–20). Zusammenfassend sagt er, „daß der einfachen Kirchengliedschaft des Kindes, die lediglich auf der Taufe beruht, beim herangewachsenen Christen eine qualifizierte Kirchengliedschaft entspricht, die aus dem Empfang der Taufe *und* dem Bekenntnis des Glaubens resultiert. In dieser Qualifikation liegt nicht nur das alle Christen einigende Band der gemeinsamen Glaubensfundamente, sondern auch jene Differenziertheit, die uns verschiedene christliche Konfessionen unterscheiden läßt" (22). Abschließend wird auf einige Schritte hingewiesen, die uns der Einheit der Christen näherbringen, unter anderem auf die sich anbahnende Änderung in der Terminologie und rechtlichen Behandlung der „Häretiker".

Wie es sich aus der Natur einer Rektoratsrede ergibt und einleitend betont wird, wendet sich der Verfasser „in allgemeinverständlicher Form" (5) an einen breiteren Zuhörerkreis. Daraus mag erklärlich sein, daß das komplexe und heißumstrittene Problem der Kirchengliedschaft sehr vereinfacht wird. Der Kanonist wird wenigstens feststellen müssen, daß can. 87 zunächst von der *Rechts*persönlichkeit spricht und sich nur mit Vorsicht für die dogmatische Frage der Kirchengliedschaft heranziehen läßt. Die Ansicht, die der Verfasser zu vertreten scheint, daß die Glaubensgliedschaft bzw. die darauf beruhende qualifizierte Kirchengliedschaft bereits mit dem gemeinsamen Glaubensminimum gegeben sei und sich auch bei Nichtkatholiken finde, ist mindestens mißverständlich. οἰκονομία mit „kirchliche Verwaltung" (11) ist unvollkommen wiedergegeben, es handelt sich vielmehr um eine Parallele zur Dispens oder Epikie des lateinischen Kirchenrechtes, die sich kaum übersetzen läßt. In der Definition des Wortes „katholisch" von Vinzenz von Lerin: „quae omnia fere universaliter comprehendit" (20) ist das Wort „fere" statt mit „ungefähr" besser mit „eben, geradezu" zu übersetzen. Sehr zu begrüßen ist die Feststellung, daß „materielle Häretiker" (andersgläubige Christen) nicht exkommuniziert seien, auch nicht in foro externo als solche zu betrachten seien. Daraus müßte man endlich in der Konversionspraxis die Folgerungen ziehen.

Graz *Hans Heimerl*

NAUROIS, LOUIS DE / SCHEUERMANN AUDOMAR, *Der Christ und die kirchliche Strafgewalt.* (130.) (Theologische Fragen heute, hrsg. von M. Schmaus und E. Gössmann, Bd. 4.) Verlag Max Hueber, München 1964. Kart. DM 5.80.

An gediegenen kirchenrechtlichen Schriften, die sich einem weiteren Leserkreis zuwenden, besteht kein Überfluß. Eine solche Abhandlung von hohem Niveau, die wissenschaftliche Gründlichkeit und allgemeinverständliche Darstellung in sich vereinigt, bietet der Kirchenrechtsprofessor von Toulouse, Louis de Naurois, in seiner 1960 ebenda (Editions Privat) erschienenen Studie: Quand l' Eglise juge et condamne. Sie will nicht nur über die „Rechtskirche" und bestimmte Äußerungen ihres Führungsamtes unterrichten, vielmehr „diese Rechtsgestalt aus ihrer theologischen Wurzel" begreiflich machen und vor den Menschen von heute rechtfertigen (Vorwort). Audomar Scheuermann, Professor des kanonischen Prozeß- und Strafrechts am Kanonistischen Institut der Universität München, hat sich nicht auf eine bloße Übersetzung beschränkt, vielmehr das französische Original durch Kürzungen und Ergänzungen sowie durch Berücksichtigung der seit 1960 eingetretenen Veränderungen dem Interesse deutscher Leser und dem heutigen Stand des Kirchenrechts angepaßt.

Vorliegende Schrift will nicht eine systematische Einführung in das kirchliche Strafrecht geben. Ihre Thematik ist weiter gefaßt, da sie neben den strafrechtlichen auch die „disziplinären und

lehrzuchtmäßigen Maßnahmen" kirchlicher Hirtensorge zum Gegenstand hat. Ihre Zielsetzung aber ist enger, da sie hauptsächlich überlegt, was diese Maßnahmen wollen, und sie mit dem neu erwachten Kirchenverständnis und dem neuen Selbstverständnis der Kirchenglieder konfrontiert (Einleitung). Damit wird ein Zweifaches erreicht: Einerseits rechtfertigt unsere Schrift die Legitimität kirchlicher Zucht-, Abwehr- und Strafmaßnahmen, andererseits weist sie freimütig auf die Bedingtheit und Wandelbarkeit dieser Maßnahmen, auf die Möglichkeiten ihrer Verfälschung und ihres Mißbrauchs hin (24 f., 53) und bringt die Wünsche für eine künftige Rechtsform (73 f., betr. Kirchenbann, 109 betr. Büchergesetzgebung).

Dem Thema entsprechend handelt ein 1. Kapitel allgemein und grundsätzlich über die „Abwehrmaßnahmen in der Kirche", in denen diese „sich selbst und ihre Glieder erhalten und schädliche Einflüsse abwehren will". Soweit diese Maßnahmen sich gegen Personen richten, handelt es sich um Strafen, soweit sie sich gegen Ideen richten, zielen sie auf Schutz der kirchlichen Lehre und Abwehr ihrer Verfälschung (27). Das 2. Kapitel („Maßnahmen gegen Personen") bietet einen Einblick in das kirchliche Strafrecht, seine biblischen Grundlagen, seine philosophischen und theologischen Grundfragen. Die geschichtliche Entwicklung ist kurz skizziert, die Inquisition dagegen in aller Offenheit und ohne Beschönigung eingehend behandelt. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt naturgemäß auf dem gegenwärtigen Strafrechtssystem der Kirche, seinen Vergehenstatbeständen, seinen Strafarten, den praktisch wichtigsten Kirchenstrafen (besonders ausführlich Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses und Kirchenbann) und ihren Strafwirkungen, der Lossprechung von Besserungsstrafen und ihrem Vorbehalt; schließlich ist die Rede von den Besonderheiten kirchlicher Strafweise, die neben dem gemeingerichtlichen Strafprozeß ein einfaches Verfahren durch Träger der Verwaltung sowie das automatische Eintreten der sogenannten Tatstrafe kennt. Hier könnte ergänzend noch auf die Bußen im äußeren Rechtsbereich hingewiesen werden, die nach kirchlichem Recht an Stelle einer Strafe oder zur Erlangung des Strafnachlasses auferlegt werden (c. 2312 § 1). Beachtung verdienen nicht zuletzt die Ausführungen, in denen der Geist des kirchlichen Strafrechtes und seine Eigentümlichkeiten gewürdigt werden: Wahrung des guten Rufes des Schuldigen, Anpassung der Strafe an die jeweiligen Umstände und an die Person des Straftäters, Sorge der Kirche um das Heil ihrer Kinder.

Mehr noch als Strafmaßnahmen erscheinen bestimmte doktrinäre und disziplinäre Maßnahmen, mit denen die Kirche auf die Denkweise ihrer Gläubigen Einfluß nimmt, vielen heute als ungeziemende Bevormundung. Mit ihnen befaßt sich das 3. Kapitel unserer Schrift. Es unterrichtet zunächst über das kirchliche Lehramt und die verschiedenen Arten seiner Aussagen und gibt einen Überblick über die päpstlichen Behörden, von denen Maßnahmen zur Reinerhaltung der Glaubens- und Sittenlehre ausgehen. Die lehrmäßigen Verurteilungen werden nach ihrer Form in rein seelsorgliche und in ausgesprochen juristische klassifiziert und das Maß der ihnen von den Gläubigen geschuldeten Zustimmung klar abgegrenzt. Dem Schutz des Glaubens und der Moral dienen aber auch Vorschriften disziplinärer Art, die „unmittelbar aus dem Hirtenamt der Kirche und ihrer Verantwortung für die Zucht des Volkes Gottes" wachsen (102). Wenn dazu bemerkt wird, daß „disziplinäre und lehrmäßige Maßnahmen der Kirche . . . aus verschiedenen Gewalten fließen", so sollte vielleicht einem Mißverständnis der kirchlichen Gewaltlehre durch den Hinweis begegnet werden, daß die Lehrgewalt zwar ihrem Gegenstand nach als eigene Gewalt betrachtet werden kann, „in formaler Hinsicht" aber zur Hirtengewalt gehört (vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts 1^{10}, 1959, 257). Insofern dürfte auch der Unterscheidung von lehrmäßigen und disziplinären Maßnahmen nur eine relative Berechtigung zuerkannt werden. Unter den disziplinären Abwehrmaßnahmen werden ausführlich behandelt der Index der verbotenen Bücher, der Indizierungsvorgang, die allgemeinen Bücherverbote und die vorgängige Bücherzensur. Gegenüber den Ausführungen auf S. 106 sei darauf hingewiesen, daß bereits Benedikt XIV., Const. „Sollicita ac provida" vom 9. 7. 1753, § 10, ausdrücklich wünscht, daß ein katholischer Verfasser vor Indizierung seines Werkes gehört werde (CIC Fontes 2 p. 409; vgl. dazu auch: Fritz Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, IV, 1. Düsseldorf ^{2} 1940, 99 f.). An letzter Stelle werden die aus dem besonderen Treue- und Dienstverhältnis zur Kirche sich ergebenden Normen für Geistliche und Ordensleute unter dem Stichwort „Lehrzucht" kurz erörtert, das offenbar aus dem evangelischen Kirchenrecht übernommen ist: Genehmigungspflicht jeglicher Veröffentlichung, Verbot von Predigt, Vortrag, Unterricht, Schriftstellerei. Diese Vorschriften bzw. Verbote haben als solche ebensowenig Strafcharakter wie die vorerwähnten „disziplinären und lehrmäßigen Maßnahmen". Darum sind für sie auch keine besonderen verfahrensrechtlichen Normen erforderlich. Freilich wird im Interesse der Reinerhaltung der Lehre ihre Übertretung nicht selten auch mit Strafe bedroht.

Gemeinsam ist – das wird zum Schluß klar herausgestellt – allen diesen „Maßnahmen der Kirche in Verdikt und Strafe", daß sie „erst im Rahmen des seelsorglichen und missionarischen Wirkens der Kirche" Sinn und Gewicht haben (117).

In den Anmerkungen sind die amtlichen Erlasse der Kirche bis in die jüngste Vergangenheit berücksichtigt, ebenso die wichtigste neuere Literatur auch aus dem nichtkatholischen Kirchenrecht. Besonderes Interesse dürften finden: der Fall Galilei, die Verurteilung des Sillon, der Action française, die Indizierung von Schriften des Kirchenhistorikers Joseph Wittig und dessen

Maßregelung, die Verurteilungen des Modernismus, des Nationalsozialismus und Kommunismus, der Behinderung kirchlicher Hierarchie vor allem in den Ostblockländern, die bemerkenswerteren Indizierungen aus den letzten Jahrzehnten und die neuerdings bevorzugte bloße „Disqualifizierung" bestimmter theologischer Werke, die Ablehnung der Erscheinungen von Heroldsbach sowie die Abwehrmaßnahmen gegen Zugehörigkeit zu einem Rotary-Club oder gegen die Institution der Arbeiterpriester. Die reiche und vielseitige Dokumentation ermöglicht es dem kritischen Leser, sich eingehender mit den heute viel diskutierten Maßnahmen und den dahinterstehenden Problemen zu befassen. Die Fachausdrücke sind zumeist deutsch gefaßt, zuweilen im Kontext oder in den Anmerkungen in einer Weise erklärt und umschrieben, daß auch der theologisch und kanonistisch nicht vorgebildete Leser unschwer zu folgen vermag.

Die Schrift von Naurois/Scheuermann ist so nach Inhalt und Darstellung geeignet, weitere gebildete Kreise anzusprechen. Gegenüber manchen ephemeren Reformschriften der Gegenwart zeichnet sie sich durch eine gründliche Kenntnis des Kirchenrechtes und seiner theologischen Grundlagen aus. Möge sie im Zeichen des Konzils und einer sich anbahnenden großen Kirchenrechtsreform das Ihre dazu beitragen, Verständnis für Rechtskirche und Kirchenrecht zu wecken und zu fördern!

Dillingen/Donau *Eugen Heinrich Fischer*

SIEPEN KARL, *Vermögensrecht der klösterlichen Verbände* (399.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Brosch. DM 44.—.

Diese Monographie ist für den deutschen Sprachraum die derzeit beste und umfassendste Abhandlung über den ganzen Fragenkomplex. Sie faßt die Normen des allgemeinen kirchlichen Vermögensrechtes und des speziellen Ordensrechtes mit Einbeziehung des deutschen Rechtes systematisch zusammen. Ihre zwei Teile: Geschichtlicher Überblick zum klösterlichen Vermögensrecht (5—72) und „Geltendes klösterliches Vermögensrecht" (73—347) geben Aufschluß über jede einschlägige Frage und legen Zeugnis ab für die Fachkenntnis des Autors und seine Vertrautheit mit der umfangreichen Literatur. Den Praktiker erweisen die im Anhang beigefügten Muster von Formularen, Verträgen und Satzungen.

Gerne hätte der Rezensent auch das geltende österreichische Recht miteinbezogen gesehen, das zum Teil behandelt wird von H. Schnizer (Schuldrechtliche Verträge der katholischen Kirche in Österreich, Graz 1961) und von E. Melichar (Ordenseintritt und vermögensrechtliche Rechts- und Handlungsfähigkeit nach kanonischem und österreichischem Recht, in: Österreichische Notariatszeitung 87 [1955] 17 ff, 38 ff). Das fehlende Sachregister wird durch ein ausführliches analytisches Inhaltsverzeichnis einigermaßen ersetzt.

Für dieses mit großem Fleiß und wissenschaftlicher Genauigkeit gearbeitete Werk gebührt dem Autor hohes Lob und der Dank aller, die sich mit der behandelten Materie zu befassen haben.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

Kloster Schlierbach

Werkstätte für Glasmalerei
Mosaik und Glasbetonfenster

OÖ. Glasmalerei, Schlierbach, Kremstal, Telefon 25

BAUUNTERNEHMUNG
KARL KRENMAYR K. G.
LINZ/D., STOCKHOFSTRASSE 46

Fidelis-Druckerei

DRUCKSORTEN ALLER ART
Linz, Kapuzinerstraße 38 · Tel. 23639

BAUSTOFFE · FLIESEN
BEINKOFER

**Baustoffe
Fliesen
Boden-
beläge**

Beinkofer & Co.

Linz, Hessenplatz 19

**Telefon 22163
23675**

**Ein lang entbehrtes
wirkliches Standardwerk**

Erich Widder

Zeichen des Heils - Kirchenkunst der Gegenwart in Österreich

Bau und Bezirk — Raum und Altar — Taufe, Beichte und Verkündigung — Plastik — Malerei — Gerät und Gewand.

110 Bildtafeln in Schwarz-Weiß, 7 Vierfarbentafeln, 90 Seiten Text, Ganzleinen, mehrfarbiger Schutzumschlag, S 276.—; DM 44.50; sfr 49.—.

Durch jede Buchhandlung
Oberösterreichischer Landesverlag Linz

ANDREAS ROHRACHER

Das Prinzip der Kollegialität in der Kirche

I

Im Rahmen der Studien, Beratungen und Diskussionen über das III. Kapitel der Constitutio dogmatica de Ecclesia, das über den hierarchischen Aufbau der Kirche, insbesondere über das Bischofsamt handelt, nahm die Frage der *Kollegialität der Bischöfe untereinander und der Bischöfe mit dem Papst* einen breiten Raum ein.

Die Konstitution sagt hierüber: „Sicut, statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se conjunguntur" (n. 22). Zum Beweis dafür beruft sich das Konzil auf die uralte Disziplin, der gemäß die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem römischen Bischof Gemeinschaft hielten „in vinculo unitatis, caritatis et pacis" (ebd.). Noch klarer und deutlicher bezeugen die konziliaren Versammlungen, durch die alle wichtigen Angelegenheiten gemeinsam in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch geregelt wurden, die wesentlich kollegiale Anlage und Natur des bischöflichen Amtes. Dasselbe bestätigen die im Laufe der Jahrhunderte gefeierten ökumenischen Konzilien und nicht minder der von altersher eingeführte Brauch, mehrere Bischöfe zur Teilnahme an der Erhebung eines Neuerwählten zum höchsten priesterlichen Dienst beizuziehen. Denn Glied des Bischofskollegiums wird jemand durch die sakramentale Weihe und die hierarchisch geordnete Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums.

Es ist selbstverständlich, daß die Gemeinschaft der Bischöfe nur dann als volle, dem Apostelkollegium nachfolgende Körperschaft angesehen werden kann und als solche angesehen worden ist, wenn sie in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof, dem Nachfolger Petri, als ihrem Haupt begriffen wird, ohne Beeinträchtigung seiner Primatialgewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der römische Bischof hat entsprechend der Stellung des hl. Petrus im Apostelkollegium, kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche, die er immer frei ausüben kann. Das Bischofskollegium, das dem Apostelkollegium im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in dem die apostolische Körperschaft immerfort weiterbesteht, ist gemeinsam mit seinem Haupte, dem römischen Bischof, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann aber nur in Verbindung mit dem römischen Bischof ausgeübt werden. Denn der Herr hat allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt (vgl. Mt 16, 18 f.) und ihn als Hirten seiner ganzen Herde eingesetzt (vgl. Joh 21, 15 ff.).

Es steht aber auch fest, daß jenes Binde- und Löseamt, das dem Petrus verliehen wurde (Mt 16, 19) auch dem mit seinem Haupte verbundenen Apostelkollegium zugeteilt worden ist (Mt 18, 18; 28, 16–20). Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Vielheit und Universalität des Gottesvolkes aus; insoferne es unter seinem Haupte versammelt ist, stellt es die Einheit der Herde Christi dar. Im Rahmen dieses Kollegiums wirken die Bischöfe, unter treuer Wahrung des primatialen Vorranges ihres Hauptes, in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren organische Struktur und Eintracht der Heilige Geist immerfort stärkt.

Diese oberste kollegiale Gewalt über die ganze Kirche wird auf feierliche Weise im ökumenischen Konzil ausgeübt. Ein ökumenisches Konzil gibt es aber nur, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt oder wenigstens rezipiert wird, da der römische Bischof das Vorrecht hat, diese Konzilien zu berufen, auf ihnen

Vorsitz zu führen und sie zu bestätigen (vgl. CIC can. 227). Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt weilenden Bischöfen ausgeübt werden, wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die der verstreut weilenden Bischöfe billigt oder frei rezipiert, so daß ein wahrhaft kollegialer Akt zustandekommt (n. 22).

Diese Kollegialität verpflichtet die Einzelbischöfe, die an der Spitze der Teilkirchen stehen, aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge um die Gesamtkirche. Diese wird zwar nicht in Form eines Jurisdiktionsaktes ausgeübt, trägt aber doch in höchstem Maß zum Wohl der Gesamtkirche bei. Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Ordnung fördern und schützen, sowie die Gläubigen hinführen zur Liebe zum ganzen mystischen Leib Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen (vgl. Mt 5, 10). Dieselbe Kollegialität macht es den Bischöfen zur Aufgabe, jedwede Wirksamkeit zu fördern, die der ganzen Kirche gemeinsam ist, vor allem dazu, daß der Glaube wachse und das Licht der vollen Wahrheit allen Menschen aufgehe. Indem aber die Einzelbischöfe ihre eigene Kirche als Teil der Gesamtkirche recht leiten, tragen sie wirksam bei zum Wohl des ganzen mystischen Leibes, der ja auch der Leib der Kirchen ist.

Die Kollegialität legt der ganzen Gemeinschaft der Hirten die Sorge auf, daß das Evangelium überall auf Erden verkündet wird. Denn ihnen allen zusammen hat Christus diesen Auftrag gegeben und diese gemeinsame Pflicht auferlegt. Deshalb sind die einzelnen Bischöfe gehalten, soweit die Verwaltung des eigenen Amtes es zuläßt, in Arbeitsgemeinschaft zu treten untereinander und mit dem Nachfolger Petri, dem die große Aufgabe, den christlichen Namen auszubreiten, in einzigartiger Weise übertragen ist. Daher müssen sie mit allen Kräften den Missionen Arbeiter für die Ernte wie auch geistige und materielle Hilfen vermitteln, sowohl unmittelbar durch sich selbst wie auch durch Weckung der eifrigen Mitarbeit ihrer Gläubigen. Wahre Kollegialität verpflichtet aber auch die Bischöfe nach dem ehrwürdigen Beispiel der Vorzeit, den anderen Kirchen, besonders den benachbarten und bedürftigeren, gerne brüderliche Hilfe zu leisten (n. 23).

So stellt das Vaticanum II die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe untereinander und der Bischöfe mit dem Papst in n. 22 und 23 der dogmatischen Konstitution über die Kirche dar.

II

Kollegialität muß aber, wie es in den Beratungen und Diskussionen in der Konzilsaula immer wieder betont wurde, auch in den Teilkirchen, in den Diözesen, herrschen *zwischen Bischof und Priestern.*

Dies ergibt sich überzeugend aus der Entstehung und dem Werdegang der Teilkirche, der Diözese, der Ortskirche. Wie entsteht diese? Wenn man die Kirche im Sinne der Constitutio dogmatica de Ecclesia als Sakrament, als Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschen erfaßt (n. 1), also als geschichtliche Manifestation der siegreichen Gnade Gottes, gegenwärtig in der Welt, als Offenbarung des göttlichen Heilswillens, so verwirklicht sich die Kirche dort am vollkommensten, wo das Heilswerk am vollkommensten realisiert, wo Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, mit seiner Heilskraft gegenwärtig wird, also in der Eucharistiefeier, in der Christus gegenwärtig wird unter den Gestalten von Brot und Wein, die das Zeichen und die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers sind. In der Eucharistiefeier vollzieht sich die Gegenwart der Kirche am intensivsten; um sie sammelt sich die ursprüngliche, christliche, betende Gemeinde. So ersteht die erste Zelle der Kirche, die im Opfermahl den Mittelpunkt des göttlichen Lebens findet, die Höhe des Kultes, das Heil, das Gott den

Menschen geschenkt; zudem ist im eucharistischen Mahl das himmlische Mahl vorgebildet und vorbereitet, in dem die Kirche ihren tiefsten eschatologischen Sinn findet. So wird die Eucharistiefeier der ursprüngliche Anziehungspunkt, um den sich die erste betende christliche Gemeinde sammelt.

Der Bischof vollzieht nun die erste Eucharistie, er sammelt die ersten Gläubigen um den eucharistischen Tisch, er bereitet die Teilnehmer am eucharistischen Opfer, indem er sie durch die Taufe eingliedert in die betende christliche Gemeinde; der Bischof stärkt diese Gemeinschaft durch die Firmung, er zerstört die Sünde und ihre Folgen durch die Buße wie durch die Salbung der Kranken. Diese Aufgabe hat Christus dem Bischof gestellt; er trägt die Verantwortung für die christliche Gemeinde. Der Bischof ist es, der die Christengemeinde zur heiligen Eucharistie führt; ihm obliegen alle Aufgaben der Leitung, Lehre und Heiligung des Volkes Gottes. Damals war es Obliegenheit des Bischofs zu taufen, zu firmen, die Eucharistie zu feiern und zu reichen, die Sünden in der Buße zu vergeben, die Gläubigen auf das ewige Leben vorzubereiten durch die Krankensalbung, die Ehen der Gläubigen zu regeln, die Beauftragten für den göttlichen Kult durch das Sakrament der Weihe zu bestellen. Aufgabe des Bischofs, des für die christliche Gemeinde geborenen Verantwortlichen, ist es, zu lenken, das Volk die Wahrheiten der Religion zu lehren. Die christliche Gemeinde, die Orts- und Teilkirche, ist also zentriert im Bischof, der ihr Haupt ist, der von Gott gesandte Verantwortliche, mit allen notwendigen und hinreichenden Vollmachten ausgerüstet, um das Volk zu leiten, zu lehren, zu heiligen und es zum ewigen Leben zu führen. So ist es unmöglich, das Geheimnis der Kirche ohne Bischof zu verstehen.

Aber der Bischof ist nicht allein, er ist von einer Gruppe von Gehilfen umgeben, die mit mannigfaltigen Vollmachten, in verschiedene Grade und Stufen geordnet, in den Dienst der Ortskirche gestellt sind. Der Bischof ist gleichsam der Ursprung des Volkes Gottes, er braucht aber die Ergänzung durch seine Helfer, besonders die Priester. Die Kirche ist das Volk Gottes auf Erden, das sein Leben in dieser Welt führt und allen Wechselfällen der menschlichen Familie unterworfen ist. Die Bedürfnisse und Erfordernisse der Menschen sind mannigfaltig, und je größer eine Gemeinschaft ist, umso mannigfaltiger und verschiedenartiger sind sie. Wie könnte da der Bischof allein eine alle umfassende Wirksamkeit entfalten? Der Herr hat daher angeordnet, daß der Bischof von seinem Presbyterium umgeben sei. Dieses soll sein Rat und seine Hilfe sein, nicht nur um die Kräfte der Seelsorge zu vermehren, sondern auch um den besonderen, jeweils verschiedenen und eigenartigen Bedürfnissen mit wohlgeordneten, tüchtigen Kräften begegnen zu können.

Der Bischof ist von seinem Presbyterium umgeben. Schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts spricht der hl. Ignatius von Antiochien von verschiedenen Kirchen, die an der Spitze den Bischof, umgeben vom Presbyterium haben. „Ich ermahne euch, alles in Ehrfurcht vor Gott zu tun, da der Bischof den Vorsitz an Stelle Gottes führt, das Presbyterium an Stelle des Apostelkollegiums (Magn. 6, 1). Der Kirche von Ephesus schreibt Ignatius, daß das Presbyterium mit dem Bischof übereinstimmen muß, wie die Saiten einer Leier (Eph. 4, 1). Das Presbyterium bildet mit dem Bischof ein priesterliches Kollegium mit der Aufgabe, das Volk Gottes zu pastorieren. Dabei ist alles in der hl. Eucharistie wie im Zentrum geeint. „Bemüht euch, nur *eine* Eucharistie zu feiern, denn es ist nur *ein* Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und nur *ein* Kelch zur Einigung mit seinem Blute, nur *ein* Altar, nur *ein* Bischof in Verbindung mit dem Presbyterium und den Diakonen, ihren Mitarbeitern" (Phil. 4, 1). Der Bischof ist immer an der Spitze, alles muß geschehen nach den Weisungen des Bischofs, während „wer ohne Wissen des Bischofs etwas tut, dem Teufel dient" (Smyrn. 9, 1).

Es ist ergreifend, sich an die ersten Ortskirchen zu erinnern, wo die Erinnerung an

Christus unter den Menschen noch lebendig war; wo es sich um Zeugen handelt, die die Apostel noch unmittelbar gekannt hatten, wo alles geschah wie in einer Familie, in der der Bischof der Vater war. Er beschäftigt sich noch unmittelbar selbst mit allen Problemen, auch den zweitrangigen; er verwaltet noch unmittelbar die Sakramente, immer umgeben von den Priestern, die er von Fall zu Fall um Rat und Hilfe bat. Damals feierte er auch das eucharistische Geheimnis, nur umgeben von seinen Priestern und seinem Volk in christlicher Einheit und Liebe.

Charakteristisch für diese Auffassung von Kollegialität zwischen Bischof und Priester ist die Aufgabe des Priesters nach dem Weihegebet, das von der Apostolischen Tradition des hl. Hippolyt überliefert ist, von der man heute fast allgemein annimmt, sie sei zu Beginn des 3. Jahrhunderts geschrieben worden. Bei der Weihe des Priesters betet der Bischof, Gott möge auf diesen Priester schauen, ihm den Geist der Gnade und des Rates geben, damit er das Volk Gottes mit reinem Herzen führe und leite, wie Er einst auf das auserwählte Volk geschaut und Moses aufgetragen habe, Priester auszuwählen. Die Typologie des Moses, der die 70 Ältesten über Gottes Anordnung weiht, damit sie ihn in der Leitung des Volkes unterstützen (Ex 18, 13–26; Num 11, 16 f.) ist bis auf den heutigen Tag konstant in den Gebeten der Priesterweihe im Osten wie im Westen und drückt die Idee vom Priester aus, daß er mit dem Bischof die Last der Leitung des Volkes tragen muß, so daß der Bischof in seinem schweren Amt nicht allein ist. Wie Gott den Ältesten den Geist des Moses gegeben, so gibt er den Priestern den Geist des Bischofs und gewährt so dem Bischof eine Hilfe zur Führung des Volkes Gottes.

Aber noch mehr als diese Zeugnisse der Schriftsteller bringen die liturgischen und kirchlichen Gebräuche die Kollegialität von Bischof und Priester zum Ausdruck. Wenn der Bischof anwesend ist, feiert er die Eucharistie, die Priester konzelebrieren mit ihm. Der Bischof ist es, der bei den Zeremonien der Aufnahme in die Kirche den Vorsitz führt, ja er selbst bereitet die Katechumenen vor, die Priester und Diakone helfen ihm dabei. Es gibt nur einen Altar, eine Lehrkanzel. Die Priester sitzen um den Bischof, aber auf niedrigeren Sitzen. Es ist auch der Bischof, der das Volk belehrt und zu ihm im Hause Gottes spricht; wenn er anwesend ist, muß er sprechen. Auch das Sakrament der Buße wird vom Bischof verwaltet; er ist der Richter mit der Vollmacht, autoritativ die Sünder mit der Kirche und Gott zu versöhnen.

Aber der Bischof konnte nicht alles allein tun, konnte nicht überall sein. Mit dem Wachsen der Christenheit wuchs auch die Zahl der Kirchen in der Stadt, wuchsen die Gemeinden auf dem Lande, wuchs die Zahl derer, die um Sakramente baten, die Hilfe und Seelsorge notwendig hatten. Was konnte der Bischof allein tun? Es war notwendig, Priester zu weihen und sie abzuordnen, die aufgrund der ihnen gegebenen Vollmachten den heiligen Dienst verrichteten, sowohl in der Stadt, wo der Bischof residierte, wie auf dem Lande; die Priester unterrichteten, spendeten die Sakramente, feierten die Eucharistie und leiteten die kleinen Gemeinden auf dem Lande. Diese Notwendigkeit sprengte jedoch die Bande zwischen Bischof und Priester nicht. Tatsächlich war die christliche Initiation nicht vollständig, wenn nicht der Bischof intervenierte, wenigstens in der Westkirche, in der die Firmung dem Bischof vorbehalten blieb, während der Priester die Katechumenen taufte. In Rom feiern die Priester die hl. Messe in ihren Titelkirchen für den ihnen anvertrauten Volksteil, aber der Bischof, der in seiner Kathedrale zelebriert, sendet ihnen das Fermentum, d. i. einen Teil der konsekrierten Hostie und deutet so die Teilnahme der Priester am Opfer des Bischofs an.

Auch ein anderer Brauch, der sich lange erhalten hat, brachte die Kollegialität zwischen Bischof und Priester zum Ausdruck. An gewissen Festen nahmen die Priester in der Bischofsstadt an der Eucharistiefeier des Bischofs teil. In anderen

Gegenden, wie z. B. in Mailand, war es noch im 4. Jahrhundert Brauch, daß es an Sonntagen nur eine Eucharistiefeier und zwar die des Bischofs gab, obwohl die Basilika nur einen kleinen Teil der Christengemeinde zu fassen vermochte. Um das Prinzip der Einheit zwischen Priester und Bischof zu betonen, wurde der unmittelbare geistliche Nutzen der Gläubigen an zweite Stelle gesetzt. Alle diese liturgischen Gebräuche sind hervorgegangen aus dem Bewußtsein der Kollegialität zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium. Der Bischof kann faktisch seine Teilkirche nicht wirksam betreuen ohne sein Presbyterium, während die Priester notwendig mit dem Bischof vereint sind. Die Fülle des Priestertums des Bischofs kann sich nur ganz auswirken in der Teilnahme der Priester. Wie die Fülle Christi sein mystischer Leib ist, so ist der volle Bischof der mit seinem Presbyterium vereinte Bischof.

Diese Auffassung von der Kollegialität zwischen Bischof und Presbyterium bringt die dogmatische Konstitution über die Kirche zum Ausdruck, wenn sie in n. 28 lehrt: „Die Priester haben zwar nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab; dennoch sind sie mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden und kraft des Weihesakramentes nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters (Hebr 5, 1–10; 7, 24; 9, 11–18) zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes . . . Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ des Bischofstandes bilden die Priester, die zum Dienste am Volke Gottes berufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium, das freilich mit unterschiedlichen Pflichten beauftragt ist. In den einzelnen örtlichen Versammlungen der Gläubigen machen sie den Bischof, mit dem sie in vertrauensvoller und großzügiger Gesinnung verbunden sind, gewissermaßen gegenwärtig; sie übernehmen zu ihrem Teil seine Aufgabe und seine Sorge und verwirklichen sie in täglicher Mühewaltung. Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Teil der Herde des Herrn, machen die Gesamtkirche an ihrem Ort sichtbar und leisten einen wirklichen Beitrag zur Erbauung des gesamten Leibes Christi (vgl. Eph 4, 12). Auf das Wohl der Kinder Gottes allzeit bedacht, sollen sie darüber hinaus bestrebt sein, ihren Anteil beizutragen zur Hirtenarbeit an der ganzen Diözese, ja an der ganzen Kirche. Um dieser Teilhabe an Priestertum und Sendung willen sollen die Priester den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwieder soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleichwie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (vgl. Joh 15, 15). Diözesan- wie Ordenspriester sind also alle zusammen aufgrund ihrer Weihe und ihres Dienstes dem Kollegium der Bischöfe zugeordnet und wirken vermöge ihrer Berufung und der ihnen verliehenen Gnade zum Wohl der gesamten Kirche."

Diese Kollegialität fordert gemeinsame apostolische Arbeit. Der Priester muß in Gemeinschaft arbeiten und darf die pastoralen Probleme nicht als Einzelgänger in Angriff nehmen, sondern in Zusammenarbeit mit den anderen Priestern und dem Bischof. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Natur der Kollegialität. Denn in der Diözese hat der Bischof eine Schlüsselstellung inne. Er ist der eigentliche Hirte des Volkes Gottes, bedarf aber seiner Priester und muß ihnen geistliche Obliegenheiten mit den nötigen Vollmachten anvertrauen, wie die Taufe, die Eucharistiefeier, Lossprechung, Assistenz bei Trauungen usw. So bildet sich um den Bischof die Gemeinschaft der Priester, das Presbyterium. Der Priester kommt vom Bischof her. Der Priester erhält in beschränktem Maße, was der Bischof in vollem und unabhängigem Maße hat. Wenn also der Priester in der Diözese seinen heiligen Dienst ausübt, hilft er im Wesen seinem Bischof und arbeitet mit ihm

zusammen. Gerade daraus folgt die Notwendigkeit kollegialer Zusammenarbeit der Diözesanpriester mit dem Bischof. Das Aktionszentrum in der Diözese ist der Bischof; er weist die pastorellen Aufgaben und die verschiedenen Ämter in der Diözesanseelsorge seinen Priestern zu.
Diese kollegiale Zusammenarbeit wird wohl auch von der Tatsache gefordert, daß das Apostolat im gleichen Gebiet unter den gleichen oder fast gleichen Verhältnissen, Vorteilen und Schwierigkeiten ausgeübt werden muß. Dadurch werden die Bande der Kollegialität gestärkt, die gemeinsam erlebten Freuden und Leiden festigen die priesterliche Zusammengehörigkeit und formen eine apostolische Gemeinschaft des Bischofs mit den Priestern. Gerade diese Einheit, die zwischen Bischof und Priestern besteht, ermöglicht engen Zusammenschluß in der Seelsorge, wie sie die menschlichen, kulturellen und sozialen Verhältnisse fordern.
Eine solche kollegiale Zusammenarbeit im apostolischen Dienst machen auch praktische Gründe notwendig. Tatsächlich sind die pastorellen Probleme in den verschiedenen Teilen derselben Gegend gleich oder mindestens ähnlich; sie beschränken sich nicht auf einen Ort allein. Es besteht Gleichheit oder Ähnlichkeit der Lebensgewohnheiten, die dieselbe Pastoralpraxis erfordern, es bestehen dieselben Schwierigkeiten, die das christliche Leben erschweren, daher ist die Zusammenfassung der Kräfte zu gemeinsamer Arbeit notwendig. Durch den Einfluß der Kommunikationsmittel, durch die zahllosen Kontakte unter den verschiedenen Orten und Völkern, werden die Probleme immer gleichartiger und machen gemeinsame Aktionen und die Zusammenfassung der Kräfte notwendig und so wächst die Aufgabe des Bischofs, des Bischofs mit seinem Presbyterium. Solche Zusammenarbeit wird immer notwendiger, auch über die Grenzen der Diözese hinaus, hinaus auch über die Grenzen der Nation.
Diese kollegiale Zusammenarbeit der Priester mit dem Bischof fordert Demut, fordert Verstehen der anderen, fordert Konzilianz und Anpassung. Der Priester muß ein Feind des Individualismus sein, darf sich nicht auf seine eigenen Probleme beschränken, die angesichts der Probleme seiner Diözese und der Universalkirche klein sind. Wie Brüder derselben Familie müssen die Priester mit dem Bischof einmütig zusammenarbeiten.
Tatsächlich ist die beste Form der Einheit des Klerus einer Diözese die Zusammenarbeit im Apostolat. Die verschiedenartigen und oft so verheißungsvollen Kräfte des Klerus erreichen um so mehr Erfolge, je inniger sie zur gemeinsamen Arbeit verbunden sind.
Die Verwirklichung echter Kollegialität zwischen Bischof und Priestern erleichtert die Pastoration und führt zu größeren Erfolgen.

PETER MEINHOLD

Das Anliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart[1]

Das Anliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart sind dadurch miteinander verbunden, daß hier wie dort die „Reform der Kirche" als deren Erneuerung an ihren Gliedern und in ihren Lebensäußerungen das Ziel allen Arbeitens und Mühens um die Kirche ist. Der Wille zu einer „Reform der Kirche" in diesem Sinne ist heute nicht mehr ein nur von den Kirchen der Reformation für sich allein in Anspruch zu nehmender Grundsatz.
Für die orthodoxen Kirchen hat man dieses Prinzip jüngst sogar unter Berufung

[1] Vortrag in der Katholischen Akademie München, gehalten am 9. Mai 1965.

auf ein typisches Lutherwort in bezug auf den praktischen Vollzug dieser Reform gefordert. Auch die orthodoxen Kirchen müssen, so hat ein orthodoxer Theologe kürzlich erklärt[2], eine Verjüngung an sich selbst in der tatsächlichen Erscheinung ihres kirchlichen Seins vornehmen, um zu einer neuen Sichtbarmachung ihrer echten orthodoxen Gestalt und ihrer Lehren in ihrer Bedeutung für die Einigung der getrennten Christen zu kommen. Gerade jenes paradoxe Wort Luthers von den „kleinen Konzilien", die nach und neben den großen der Bischöfe ständig im Raum der Kirche in Familie, Schule und Gemeinde tagen[3], hier die Frage nach der Wahrheit und ihrer tatsächlichen Einlösung stellen und damit die stete Verlebendigung der Kirche bewirken, muß als eine auch für die orthodoxen Kirchen geltende Forderung angesehen werden, die in die Tat umzusetzen sie lernen sollten.

Erst recht leuchtet das Programm einer „Reform der Kirche" dem gegenwärtigen Konzil als Leitstern für alle seine theologischen und praktischen, für die der Seelsorge dienenden und vor allem für die ökumenischen Arbeiten und Verlautbarungen voran[4]. Ja, das Dekret über den Ökumenismus hat klar und deutlich gesagt: „Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem, qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget"[5]. Die Kirche bedarf danach als menschliche, irdische und geschichtliche Einrichtung ständig der „Reformation", wobei es geradezu irreführend und naiv ist, „Reform" und „Reformation" als die katholische bzw. evangelische Bezeichnung dieses Verjüngungsprozesses zu unterscheiden, weil damit eben ein verschiedenes Ausmaß dessen, was „reformiert" werden solle, und vor allen Dingen ein ganz verschiedener Ausgangspunkt für die Erneuerung der Kirche gemeint sei.

Aber der Satz „Ecclesia semper reformanda", den auch die katholische Theologie heute für sich in Anspruch genommen hat, läßt eine solche Differenzierung nicht zu[6]. Darüber kommen gerade die genuine reformatorische Theologie, als deren wirkungsmächtigsten Vertreter man Luther ansehen darf, und die jüngste Selbstaussage der katholischen Kirche, wie sie in der Konstitution „De Ecclesia" vorliegt, in ihrer Auffassung vom Wesen der Kirche, das ihre ständige Reformation notwendig macht, in überraschender Weise überein. Ebenso gibt es hinsichtlich der Auffassung der Funktionen der Kirche eine überraschende Konformität der theologischen Gedanken. Für Luther gehören auch diese zu dem Urgestein seiner Theologie, in deren Mittelpunkt die Kirche, ihre Verkündigung, ihre Heilsgaben, deren Aneignung durch den einzelnen Christen und ihre Stellung zur Welt gehören.

Es soll heute unsere Aufgabe sein, diese wesentlichen Momente seiner Theologie herauszustellen, um an der Konfrontation mit den Aussagen von „De Ecclesia" deutlich zu machen, inwiefern die reformatorische Theologie, wie sie Luther vertreten hat, und das die kirchliche Lage der Gegenwart beherrschende Streben nach Einigung und Erneuerung der Kirche in den Grundanliegen zusammenstimmen. Es liegt in dieser Übereinstimmung in den grundsätzlichen Aussagen über die Kirche und ihre Erscheinung in der Welt eine Harmonie vor, die uns zwar nicht dazu verleiten darf, den Blick für die noch fortbestehenden grundsätzlichen Differenzen zu verlieren, die uns aber doch erkennen lehrt, in welchem Ausmaße

---

[2] Demosthenes Savramis, Die griechisch-orthodoxe Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Christenheit in Bewegung. Eine Bestandsaufnahme der Konfessionen, hrsg. von *Peter Meinhold* und *Otto B. Roegele*, Hamburg 1964, 78 ff.

[3] Weim. Ausg. 50, 617.

[4] *Hermann Volk*, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Selbstreform der katholischen Kirche, in: Christenheit in Bewegung (vgl. Anm. 2), 145 ff.

[5] De oecumenismo cap. II num 6.

[6] *Julius Kardinal Döpfner*, Reform als Wesenselement der Kirche. Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Festvortrag bei der Katholischen Akademie in Bayern am 29. Januar 1964, Würzburg 1964.

die Kirchen die Vergangenheit überwunden haben und sich in den Grundzügen ihres Selbstverständnisses näher gekommen sind –, näher, als man es früher jemals zu hoffen wagte.

Diese Annäherung geht nicht darauf zurück, daß sie sich selbst untreu geworden oder zu falschen Kompromissen gelangt sind. Sie hat vielmehr darin ihren Grund, daß die Kirchen gegenseitig oft eine heftige Kritik aneinander geübt haben. Sie haben sich aber mit dieser Kritik selbst gefördert und sind dadurch auf bestimmte Gegebenheiten und biblische Fundierungen für das konkrete Sein der Kirche aufmerksam geworden. Sie haben sich diesen nicht länger verschließen können, weil ihnen mit der Entdeckung derselben auch die Mängel ihres bisherigen Selbstverständnisses offenbar werden mußten. In dieser Tatsache liegen der Grund und das Recht für den Vergleich des Grundanliegens Luthers und der kirchlichen Lage der Gegenwart.

Um diesen Vergleich durchzuführen, gehen wir von den Aussagen in der Konstitution „De Ecclesia" aus, indem wir ihnen die entsprechenden Anschauungen Luthers gegenüberstellen.

Das erste Kapitel der dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" behandelt die Grundlagen des katholischen Kirchenverständnisses. Es spricht von dem „*Mysterium der Kirche*". Damit wird recht eigentlich die Besonderheit der Kirche hinsichtlich der Eigenart ihrer Erscheinung in der Welt und ihres geistlichen Charakters bezeichnet. Das „Geheimnis" der Kirche ist, daß ihre irdische Existenz in Analogie zu der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi steht[7]. Die Tatsache, daß die Kirche eine geschichtliche Größe und zugleich eine Gemeinschaft des Geistes ist, wird in Analogie zur Inkarnation gedeutet. Wie nämlich Gott in Jesus Christus Fleisch geworden ist, so ist auch die Kirche zugleich eine geschichtliche und eine geistliche Gemeinschaft. Diese ist jedoch nach den Ausführungen der Konstitution nicht so zu verstehen, als wäre die Kirche als sichtbare Größe von der durch den Heiligen Geist erzeugten Gemeinschaft des Glaubens getrennt. Vielmehr handelt es sich dabei um ein unlösbares Ineinander von menschlichen und göttlichen Elementen. Das „Mysterium der Kirche" ist deshalb das Mysterium der Inkarnation des göttlichen Wortes selbst[8].

Auch die weiteren Ausführungen des grundlegenden ersten Kapitels der Konstitution schließen sich an diesen Gedanken an. So wird auch die äußere Erscheinung der Kirche in der Welt in Analogie zu dem äußeren Leben Jesu gesehen. Wie der Herr selbst das Werk der Erlösung „unter Armut und Verfolgung" vollendet hat, so kann auch der geschichtliche Weg der Kirche kein anderer sein, wenn sie die Früchte des Heils den Menschen mitteilen will[9]. Wie Jesus Christus selbst in der Deutung des Apostels Paulus die „forma servi" getragen hat, so muß auch die Kirche nicht irdische Herrlichkeit erstreben, sondern in Demut und Verleugnung ihrer selbst beispielhaft zur Verbreitung dieser Ziele des christlichen Lebens anregen. Überhaupt ist die Kirche nach den weiteren Ausführungen der Konstitution vornehmlich zu den Armen, Elenden und Leidenden gesandt, um in ihnen das Bild Christi wiederzuerkennen, der selbst ein Armer und Leidender gewesen ist. Sie muß, wie der Herr, gerade die Armen und Leidenden mit ihrer Liebe umfassen[10]. Dieser Gedanke erfährt eine Vertiefung dadurch, daß die Armen und Leidenden, zu denen die Kirche gesandt ist, insbesondere die von der Sünde beherrschten Menschen sind. Die Kirche trägt deshalb die Sünder in ihrem Schoße, so daß von ihr jenes „Zugleich" ausgesagt werden muß, das nach der genuinen reformatorischen Theologie die christliche Existenz kennzeichnet. Die Kirche ist nämlich,

---

[7] De Eccl. cap. I num. 5; num 7.
[8] De Eccl. cap. I num. 8.
[9] Ibid. num. 8.
[10] Ibid. num. 8.

wie es in der Konstitution heißt, „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig": Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur[11]. Sie geht unaufhörlich ihren Weg unter Buße und Erneuerung. Kraft der menschlichen Elemente in ihr bedarf sie also der ständigen Erneuerung und des immer wieder neu ansetzenden Bußetuns, während sie kraft des Wirkens des Heiligen Geistes in ihr immerfort die Erneuerung und Heiligung erfährt. In diesem „Zugleich" ist wie in der Gestalt Jesu Christi mit dem „Zugleich" von menschlichen und göttlichen Elementen das Mysterium der Kirche grundgelegt.

Wenn man zu diesen grundlegenden Aussagen der Konstitution von der Theologie Luthers aus Stellung nehmen will, so ist als erstes hervorzuheben: Das Verständnis des Mysteriums der Kirche in Analogie zur Inkarnation des göttlichen Logos entspricht genau dem, was Luther von der geschichtlichen Erscheinung der Kirche gesagt hat. Auch für ihn existiert die Kirche als eine geschichtliche Größe, in der das Leben des Geistes wirklich und verborgen sich vollzieht. Auch für Luther ist die Kirche unter das unaufhebbare „Zugleich" gestellt. Wie Christus „zugleich" Gott und Mensch ist, so ist auch die Kirche „zugleich" die von sündigen Menschen angefüllte äußere geschichtliche Gemeinschaft und die Wirkungsstätte des Heiligen Geistes, in der dieser unablässig sein Werk der Erneuerung und Heiligung betreibt[12].

Ebenso betont Luther, daß die Kirche wie Jesus Christus selbst nicht in weltlichem Glanze einherschreiten kann, sondern ihren Weg in Armut, unter Schmach und Verfolgung zu gehen hat. Auch die konkrete welthafte Erscheinung der Kirche muß in Analogie zum Leben Christi stehen[13]. Dieser Gedanke ist für die tatsächliche Erscheinung der Kirchen der Reformation in ihrer ganzen äußeren Armut und Unansehnlichkeit geradezu grundlegend geworden. So liegen zwischen den grundsätzlichen Aussagen der Konstitution und dem Ansatzpunkt des Kirchengedankens in der Theologie Luthers bestimmte Analogien vor. Ihre Erkenntnis muß es den evangelischen Christen ermöglichen, die grundsätzlichen Ausführungen der Konstitution über das Mysterium der Kirche besser als bisher zu verstehen. Ebenso müssen aber auch die katholischen Anschauungen in bezug auf das Kirchenverständnis der evangelisch-lutherischen Kreise korrigiert bzw. ganz erneuert werden, wenn man bedenkt, daß sie jetzt mit beinahe denselben Worten so von der Kirche sprechen, mit denen Luther deren irdisch-geistliche Einheit ausgedrückt hat.

Ist schon die bisherige Gedankenführung über das Mysterium der Kirche, die dieses in Analogie zum Mysterium der Inkarnation sieht, etwas Neues, so gilt dies erst recht von den Ausführungen des zweiten Kapitels der Konstitution „De Ecclesia", das über die *Kirche als Volk Gottes* handelt. Für die Auffassung dessen, was unter „Volk Gottes" zu verstehen ist, muß von nichtkatholischer Seite beachtet werden, daß die Konstitution bemüht ist, den geistlichen Charakter des Volkes Gottes herauszustellen. Es wird seiner Qualität nach mit jenem Wort aus dem Ersten Petrusbrief (2, 9 f.) charakterisiert, wonach es das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des göttlichen Eigentums ist. In ihm wohnt der Heilige Geist, wie es heißt, „wie in einem Tempel", und das ihm gegebene Gesetz ist das Liebesgebot Christi[14]. Auf der anderen Seite wird ebenso stark die Verpflichtung dieses Volkes zur Mission betont und die Tatsache

---

[11] Ibid. num. 8.

[12] Weim. Ausg. 50, 624. Vgl. auch unten Anm. 16.

[13] Weim. Ausg. 50, 629: Gotts wort ist heilig und heiliget alles, was es rüret, Ja, es ist Gottes heiligkeit selbs, . . . denn der heilige Geist füret es selbs und salbet oder heiliget die Kirche, das ist das Christliche, heilige Volk, damit.

[14] De Eccl. cap. II num. 9.

hervorgehoben, daß es eine geschichtliche Gemeinschaft darstellt, die die Zeiten und Grenzen der Völker transzendiert. Die Verankerung des Missionsbegriffes und die Auffassung des Volkes Gottes als einer geschichtlichen Gemeinschaft sind aber deshalb so wichtig, weil damit einerseits die Möglichkeit eines Abfalls der Glieder der Kirche von der vollkommenen Glaubenstreue gegeben ist, andererseits aber auch die Pflicht zu ihrer ständigen Erneuerung unter den Wirkungen des göttlichen Geistes erscheint.

Ferner will beachtet sein, daß die Kennzeichnung des Volkes Gottes mit der aus dem Ersten Petrusbrief aufgenommenen Charakteristik sofort die Frage nahelegt, wie sich das allgemeine Priestertum der Gläubigen und der hierarchische priesterliche Dienst zueinander verhalten. In bezug auf diese Frage stellt die Konstitution fest, daß hier ein nicht nur gradueller, sondern essentieller Unterschied zwischen beiden Arten des Priestertums vorliegt. Die Konstitution betont aber, daß diese beiden Arten des Priestertums einander zugeordnet sind, weil sie beide aus dem Hohenpriestertum Christi hergeleitet werden müssen. Dieser Gedanke wird dann im einzelnen ausgeführt. Von dem hierarchischen priesterlichen Dienst wird gesagt, daß er seine eigentliche Funktion darin hat, daß er „in persona Christi" das eucharistische Opfer darbringt[15]. Die Gläubigen wirken hingegen kraft ihres königlichen Priestertums bei der Darbringung des eucharistischen Opfers in der Weise mit, daß sie es als die sakramentliche Gabe empfangen und in Gebet und Danksagung sowie durch das Zeugnis eines heiligen, in Selbstverleugnung und tätiger Liebe geführten Lebens ihr allgemeines Priestertum ausüben. Sehr ausführlich legt die Konstitution dar, wie diese Betätigung des königlichen Priestertums in dem Empfang aller übrigen Sakramente der katholischen Kirche verwirklicht wird. Es ist der große Prozeß der Heiligung, der hier von der Konstitution beschrieben wird.

Die von uns herausgestellten Gesichtspunkte des zweiten Kapitels in der näheren Umschreibung des Begriffes „Volk Gottes" sind nun wieder für die Betrachtung der Konstitution unter den aus der Theologie Luthers sich ergebenden Aspekten wichtig. Daß die Kirche „Volk Gottes" ist, hat auch Luther zu allen Zeiten hervorgehoben. Er wollte damit jene institutionelle Auffassung der Kirche beseitigen, die die lebendige, vom Geiste erfüllte Wirklichkeit des Gottesvolkes außer acht läßt. So hat er in einer seiner letzten Schriften, in der er das Wesen der Kirche umschreibt, diese als das Volk Gottes bezeichnet und darin das Merkmal der in die Welt hineingestellten Kirche schlechthin erblickt. Die eine heilige katholische Kirche ist für ihn mit dem einen, von Gott berufenen, von seinem Geist erleuchteten und mit seinen Gaben ausgerüsteten Volk Gottes identisch[16].

Wenn ferner in der Konstitution der Missionsgedanke und das in die Geschichte gestellte Leben der Kirche aus dem Begriff „Volk Gottes" abgeleitet werden, so entspricht beides analogen Gedankengängen in der Theologie Luthers. Auch für ihn ist die Kirche das von Gott in die Welt hinein entsandte Volk, das von der Welt an seinen Werken wie eine auf einem Berge liegende Stadt erkannt werden soll[17]. Es hat die Aufgabe, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein. Auch Luther

---

[15] Ibid. num. 10.

[16] Weim. Ausg. 50, 624: Nu sind in der Welt mancherlei Völker, aber die Christen sind ein besonder berufen Volk und heissen nicht schlecht Kirchen oder Volk, sondern sancta, catholica, christiana, das ist ein christlich, heilig Volk, das da glaubt an Christum, darumb es ein christlich Volk heisst, und hat den Heiligen Geist, der sie täglich heiligt.

[17] Weim. Ausg. 50, 625: Ecclesia soll heissen das heilig christlich Volk, nicht allein zur Apostel Zeit . . ., sondern bis an der Welt Ende, daß also immerdar auf Erden im Leben sei ein christlich heilig Volk, in welchem Christus lebet, wirkt und regiert per redemptionem, durch Gnade und Vergebung der Sünden, und der Heilige Geist per vivificationem et sanctificationem, durch täglich Ausfegen der Sünden und Erneuerung des Lebens, dass wir nicht in Sünden bleiben, sondern ein neu Leben führen können und sollen in allerlei guten Werken.

betont, daß dieses Volk auf der „Wanderschaft" durch Zeit und Geschichte begriffen ist, so daß es in allen seinen Handlungen die Zeichen der Geschichtlichkeit an sich trägt[18]. Auch für das evangelische Verständnis der Kirche ist damit die Möglichkeit eines Verfalls der Kirche und die Notwendigkeit ihrer Reformation gegeben. Das wird freilich so verstanden, daß beides, die Depravation der Kirche und die durch den Geist gewirkte Erneuerung, in jeder geschichtlichen Epoche und auf jeder Stufe des kirchlichen Lebens dicht beieinander liegen. Dieses Verständnis legt sich ja auch als Folgerung aus der geschichtlichen Erscheinung der Kirche in Analogie zu dem einzigartigen „Zugleich" nahe, das sie immer auszeichnet, weil sie „zugleich" die Kirche der Sünder und die Kirche der Heiligung ist, die der Heilige Geist in ihr wirkt[19].

Der evangelisch-katholische Dialog sollte deshalb gerade an diesem Punkte aufgenommen werden: Die Verwendung des Begriffes „Volk Gottes" schließt so viele Konsequenzen für das Verständnis der Kirche als geschichtlicher Größe in sich, daß die beiden Partner ein neues Verständnis dessen gewinnen müssen, was sie unter „Verfall" bzw. Depravation und „Erneuerung" bzw. Reformation der Kirche verstehen. Das Dekret über den Ökumenismus spricht in der Konsequenz dieser Gedanken es auch ganz deutlich aus, daß die Kirche wegen ihres Hineingestelltseins in die Geschichte zu einer ständigen Erneuerung ihrer selbst aufgerufen ist.

Ebenso wichtig scheint uns die Ableitung des allgemeinen und hierarchischen Priestertums aus dem Hohenpriestertum Christi zu sein, die die Konstitution vorgenommen hat. Das Priestertum der katholischen Kirche kann nach diesen Ausführungen künftig nicht mehr gleichsam als ein christlicher Spezialfall des allgemeinen Genus „Priestertum" verstanden werden, das für den christlichen Bereich die Funktionen wahrnimmt, die der Priester in allen Religionen zu erfüllen hat, indem er durch immer wieder neue Opferhandlungen die Gottheit immer wieder neu zur Gnade zu bewegen sucht. Nach den Ausführungen der Konstitution darf das hierarchische Priestertum der katholischen Kirche künftig nicht mehr als ein solcher Stand aufgefaßt werden, der ohne Eingliederung in das Volk Gottes für sich bestehen könnte. Es handelt sich dabei vielmehr um den Dienst, der mit allen seinen Funktionen im Hohenpriestertum Christi grundgelegt ist: im Grunde ist jede priesterliche Handlung eine Repräsentation des Dienstes Christi in dem Volke Gottes und für dieses.

Auch wenn man diese Konsequenzen der Ausführungen der Konstitution überdenkt, ist es möglich, das bisherige Gespräch der getrennten Kirchen hinsichtlich des Verständnisses des kirchlichen Amtes unter neuen Gesichtspunkten aufzugreifen. Nicht darum kann es sich dann bei diesem Gespräch handeln, daß das Amt auf der einen Seite sakramentalen Charakter trägt, während es auf der anderen Seite einer solchen Qualifikation entbehrt, sondern darum geht es, zu erkennen, daß das kirchliche Amt schlechthin jenen Dienst umgreift und zum Inhalt hat, durch den in besonderer Weise Christus selbst in die Gegenwart hereintritt. sei es durch den Dienst des Wortes, sei es durch den Vollzug der eucharistischen Feier, sei es durch die einzelnen kirchlichen Handlungen, die die Nähe und Gegenwart des Herrn für die Gläubigen in stets besonderer, d. h. in je individueller Weise zum Ausdruck bringen. Würden sie diesen Ausgangspunkt für ihre Gespräche über das Amt nehmen, so könnten sich katholische und evangelische Christen in einer der schwierigsten, sie jetzt trennenden Fragen, dem Verständnis des kirchlichen Amtes, viel besser verständigen, als es bisher der Fall war.

---

[18] Weim. Ausg. 50, 628.

[19] Weim. Ausg. 50, 626: Christliche Kirche und christliche Heiligkeit ein gemeiner Name und gemein ding ist allen Kirchen und Christen in der Welt, daher man es nennet catholicum. Vgl. auch die Fortsetzung dieses Zitates.

Daß die Konstitution „De Ecclesia" sich nach der Erörterung der hierarchischen Ordnung der Kirche, die wir hier als einen der bleibenden, für eine Verständigung noch nicht genügend bearbeiteten Differenzierungspunkte übergehen wollen, ausführlich den *kirchlichen Funktionen der Laien* zuwendet, will von evangelischer Seite ebenfalls beachtet sein. Namentlich die Kennzeichnung der Aktivität der Laien als Teilhabe an dem priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi verdient eine Hervorhebung durch den evangelischen Theologen, dessen Denken an Luther geschult worden ist. An ihrem Teile verwirklichen nach den Ausführungen der Konstitution die Laien die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt. Diese Tätigkeit der Laien wird in zweifacher Weise ausgedrückt, wobei die beiden Kennzeichnungen einander entsprechen. Es heißt, daß die Laien in der Welt ihre besondere Aufgabe auszuüben haben, die darin besteht, wie ein Sauerteig aus dem Geiste des Evangeliums „zu der Heiligung der Welt gleichsam von innen her beizutragen"[20]. Darunter wird die Durchdringung und Ordnung aller irdischen Verhältnisse verstanden, welche die Laien vorzunehmen haben, damit jene immer mehr nach dem Willen Christi geschehen und dem Lobe des Schöpfers und Erlösers dienen können[21]. Ferner wird die Tätigkeit der Laien mit einem Ausdruck bezeichnet, der recht eigentlich dem evangelischen Denken entnommen ist. Sie wird als die „Evangelisation der Welt" angesprochen[22]. Es wird darunter nicht nur das Leben aus der Kraft des Glaubens, sondern auch das Bekenntnis des Glaubens in allen Lebenslagen verstanden. An einer anderen Stelle der Konstitution heißt es, daß es sich dabei um die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und des Wortes handelt, so daß auch die Aktivität der Laien zur Ausbreitung der Herrschaft Christi durch ihre innerweltliche Tätigkeit beiträgt[23]. Damit erhält nun gerade das Wirken der Laien den besonderen bekenntnisartigen und demonstrativen Charakter zugesprochen.

Diese Begründung der katholischen Aktivität in der Welt will ebenfalls wohl beachtet sein. Sie redet nicht einer innerweltlichen Tätigkeit das Wort, sondern gewinnt mit ihrer Deutung als „Evangelisation der Welt" und als „Heiligung der Welt von innen her" einen über sich selbst hinausweisenden Charakter. Dieser besteht darin, daß er die Lebendigkeit der Kirche an der echten, aus dem Glauben wachsenden Aktivität ihrer Glieder in der Welt erkennen läßt. Auch das ist ein gerade dem evangelischen Christen, der von der Theologie Luthers ausgeht, sehr verständlicher Gedanke. Alle Glieder des Volkes Gottes müssen sich bewußt sein, daß sie immer seine Repräsentanten nach außenhin sind[24]. Es könnte also zu einer neuen Verständigung der getrennten Kirchen an diesem Punkte kommen, wenn man auf der einen wie auf der anderen Seite den Gedanken festhält, daß das nach außen tretende Leben der Kirche stets in der echten Aktivität ihrer Glieder erscheint, die mit dem Leben aus dem Glauben auch die Kraft des Glaubens demonstrativ für alle Christen und die Welt aufzeigen.

Daß es sich bei den Ausführungen über die Bischöfe und über die Laien nicht mehr um die Aufgliederung der katholischen Christenheit nach hierarchisch geschiedenen Ständen handelt, sondern daß dabei an jeweilige besondere Dienste gedacht ist, die das Volk Gottes in Erfüllung der ihm für die Welt zufallenden Aufgaben zu vollbringen hat, zeigt am besten die Tatsache, daß sich in der Konstitution an das Kapitel, das über die Laien handelt, ein weiteres Kapitel über die *Berufung aller*

---

[20] De Eccl. cap. IV num. 31. [21] Ibid. num. 31.
[22] Ibid. num. 35. [23] De Eccl. cap. IV num. 35.
[24] Weim. Ausg. 50, 627: Solches tut der Heilige Geist, der heiliget und erwecket auch den Leib zu solchem neuen Leben, bis es vollbracht werde in jenem Leben. Und das heisst die Christliche Heiligkeit, und solche Leute müssen immer auf Erden sein, und sollten gleich nur zween oder drei oder allein die Kinder sein.

Christen zur Heiligkeit anschließt. Niemand ist, welche Stellung er auch immer in der Kirche einnehmen möge, von dieser Berufung zu einem Leben der Heiligkeit frei. Es ist dabei von einer „Berufung" (vocatio) die Rede, die für alle katholischen Christen gilt und die sie je nach ihrer Stellung, die sie im Volke Gottes einzunehmen haben – wofür hier allerdings wiederholt in der Konstitution die Wendung „Stand" (status) gebraucht wird –, erfüllen müssen, nämlich die Berufung aller Jünger des Herrn auf den Weg des Kreuzes[25]. Wenn hier allerdings die alte Unterscheidung von den Geboten, die allen Christen gelten, und den Räten des Evangeliums, die für das ausgedehntere Streben nach Vollkommenheit maßgeblich sind, begegnet, so steht diese doch keineswegs an exponierter Stelle[26]. Sie wird vielmehr der Frage der Berufung zur Heiligkeit untergeordnet. Die Kirche ist nämlich der Ort, an dem sich die göttliche Berufung zur Heiligung der sündigen Kreaturen durch die Gnade und den Heiligen Geist verwirklicht und die Ausrüstung mit den Kräften zu dem Leben der fortschreitenden Heiligung dauernd geschieht.

Auch für die evangelische Betrachtung dieses Kapitels ist es wichtig, daß die „Heiligung" als das eigentliche, alle Christen verpflichtende Ziel des christlichen Lebens verstanden wird. Für das evangelische Denken steht es ja fest, daß die Heiligung als Werk des Heiligen Geistes recht eigentlich in der Kirche geschieht und daß alle Dienste in der Kirche zur Erreichung eben dieses Zieles eingesetzt sind. Es gibt bekanntlich evangelische Kirchen, in denen das Moment der Heiligung so stark betont wird, daß sie in Analogie zu den von der Konstitution ausgesprochenen Forderungen das Wachsen in der Gnade und das Fortschreiten in der Heiligung an den von ihnen ausgehenden äußeren Kennzeichen lehren. Man darf deshalb die Ausführungen der Konstitution über die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche von evangelischer Seite als eine wichtige Einschaltung bezeichnen, die gemacht wurde, um alle Glieder des Volkes Gottes unter die eine, sie zusammenschließende göttliche Berufung zu stellen. In analoger Weise wird auch in der Theologie Luthers das Werk der Heiligung, das der Heilige Geist an den Christen übt, als das eigentliche Ziel allen kirchlichen Lebens hingestellt, das sich in der ganzen Breite von menschlicher Passivität und Aktivität entfaltet. Wenn man also die Konstitution mit offenen Augen liest, dann stehen ihre Ausführungen durchaus nicht zu jenem Grundgedanken Luthers in Widerspruch, wonach das Ziel von Schöpfung und Erlösung in der fortgehenden Heiligung besteht. Luther kann sogar bemerken, daß Gott uns eben dazu geschaffen hat, daß er uns erlöste und heiligte[27].

Nach diesen grundlegenden Ausführungen muß auch das über die *Ordensangehörigen* handelnde Kapitel, das sich an das über die Heiligung anschließt, in einem neuen Lichte gesehen werden. Der „status" der Ordensleute bezeichnet nicht eine Zwischenstellung zwischen Klerus und Laien, sondern meint die besondere Berufung zu einem Leben der Heiligung, die beide, Kleriker und Laien, treffen kann. Gerade den in den Kirchen der Reformation stehenden Christen muß es auffallen, wie stark auch in diesem Zusammenhang die göttliche Berufung betont wird, die zur Übernahme der monastischen Lebensformen führt. Diese werden nicht als Zeichen einer schon erlangten Vollkommenheit, sondern als Ausdruck eines Strebens nach Vollkommenheit verstanden. Überhaupt wird in diesem Zusammenhang der demonstrative Charakter des mönchischen Lebens hervorgehoben, das nicht Selbstzweck ist, sondern auf die jederzeit und jedem Christen mögliche Erfüllung der evangelischen Lebenshaltung hinweist, die in der Nachfolge Christi geschieht. Mit dieser Verwirklichung der christlichen Lebensformen erfüllt nach den Ausführungen der Konstitution der „Ordensstand" recht eigentlich seine Aufgabe[28].

---

[25] De Eccl. cap. V num. 42.
[26] De Eccl. cap. VI num. 44.
[27] Weim. Ausg. 50, 624/625.
[28] De Eccl. cap. VI num. 46.

In diesem Kapitel werden neue Worte über das monastische Leben gesagt, die zu einer Revision vieler evangelischer Urteile in bezug auf das Mönchtum führen müssen, auch solcher von Luther, die darauf beruhen, daß ihm zu seiner Zeit das Mönchtum in einer schwer verzerrten und entarteten Gestalt entgegengetreten ist[29]. Die Konstitution spricht in einer auch dem evangelischen Christen verständlichen Weise über das monastische Leben, indem sie erstens die göttliche Berufung zu dieser Lebensform betont und zweitens dem Streben nach Heiligkeit einen demonstrativen Charakter verleiht, der ebenso wichtig für die Christen als auch für die Nichtchristen ist, die beide an ihr die tatsächliche Umsetzung des Evangeliums in ein Leben der Ganzhingabe und des Dienstes erkennen können. Jeder Gedanke an irgendeine Art von Verdienstlichkeit oder selbsterwählter Lebensweise oder Werkgerechtigkeit ist aufgegeben. Es sind die gleichen Prinzipien ausgesprochen, die Luther für alle Christen verbindlich gemacht hat[30] und die im evangelischen Raum heute jene Gemeinschaften tragen, die ihre Glieder zu einem Leben der Bruderschaft und der Verwirklichung des Evangeliums mitten in der Welt anleiten, wofür das bekannteste Beispiel wohl die Gemeinschaft von Taizé ist. Aber auch auf die deutsche Ökumenische Marienschwesterschaft und auf die bekannten Bruder- und Schwesternschaften von Iona wäre zu verweisen.

Die Konstitution „De Ecclesia" beschließt ihre eigentlichen dogmatischen Darlegungen mit einem Ausblick auf den *eschatologischen Charakter* der durch die Geschichte wandernden Kirche. An diesem Kapitel fällt die Betonung des endzeitlichen Charakters des gesamten kirchlichen Lebens auf. Dieses trägt in allem die Gestalt dieser Welt an sich, so daß ihm stets mit der Vorläufigkeit auch das Verlangen nach einer letzten Vollendung anhaftet. Andererseits hat die Kirche schon jetzt das Angeld der zukünftigen Herrlichkeit in sich. Was ihr jetzt durch Christus zuteil wird, ist eine Vorwegnahme der künftigen Vollendung in voller Realität, so daß die verheißene und erwartete „Wiederherstellung aller Dinge"[31] in ihr bereits begonnen hat. In der Sendung des Heiligen Geistes wird sie fortgesetzt, sie erstreckt sich durch sie über die ganze Kirche, so daß man auch mit ihrer Hilfe den Sinn des irdischen Lebens neu entdecken kann. Dieses eschatologische Kapitel zeichnet sich sodann aus durch die Betonung der Gemeinschaft der irdischen und pilgernden Kirche mit der Kirche der abgeschiedenen und vollendeten Gläubigen. Diese Gemeinschaft wird besonders in der Liturgie erfahren, „in der die Kraft des Heiligen Geistes durch die sakramentalen Zeichen über uns kommt", wie es mit einer höchst charakteristischen Wendung heißt[32]. In der Feier des eucharistischen Opfers ist man am meisten mit dem Lobpreis der himmlischen Kirche verbunden, wird die Einheit zwischen der pilgernden und der vollendeten Kirche am tiefsten erfahren. Hier hat der Gedanke der „Gemeinschaft der Heiligen" den stärksten Ausdruck gefunden. Er steht in der gleichen Weise für Luther fest[33].

Doch jetzt müssen hinsichtlich der *Durchführung der Reformation* noch zwei Fragen beantwortet werden, die doch vielleicht den ungeheuren Abstand erkennen lassen, der das reformatorische Anliegen der Gegenwart bzw. des heutigen Konzils und das theologische Grundanliegen Luthers voneinander zu trennen scheinen bzw. alle etwaigen Übereinstimmungen doch als solche erscheinen lassen könnten, die nur mehr formaler Art sind bzw. ein ganz anderes Verhältnis zur Kirche voraussetzen, als es für Luther bestanden hat, für den die Kirche, wie man gesagt hat,

---

[29] Vgl. *Bernhard Lohse*, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 12, Göttingen 1963, 201 ff.

[30] Vgl. *P. Meinhold*, Die Kirchen auf neuen Wegen, Freiburg i. Br. 1964, 66 ff.

[31] De Eccl. cap. VII num. 48 (restitutio omnium rerum).

[32] De Eccl. cap. VII num. 50. [33] Weim. Ausg. 50, 626/627; 631; 641.

doch nur ein Notbau, ein nachträglicher Behelf für die eigentlich zentrale Lehre von der Rechtfertigung oder der Suprematie der Heiligen Schrift sei, der gegenüber eine andere Autorität nicht aufkommen könne. Diese Fragen sind deshalb so wichtig, weil sie häufig das Anliegen Luthers in Unkenntnis seiner Theologie entweder in individualistischer Weise, heute häufig auch in existentialer Interpretation mißverstehen oder ihm ein sogenanntes „Schriftprinzip" beilegen, mit dem die ekklesiologischen Überlegungen bei ihm weithin unbeachtet gelassen werden. Tatsächlich aber setzt Luthers Lehre von der Rechtfertigung und von der Hl. Schrift als Glaubensquelle und Norm für den Christen die Lehre von der Kirche voraus. Das „sola gratia", das „sola fide" und das „sola scriptura" kann überhaupt nur auf dem Boden eines „sola ecclesia" existieren, wie man zugespitzt formulieren darf.

Wo ist also in der Ekklesiologie Luthers das reformatorische Prinzip verankert? Vertritt Luther wirklich eine solche Lehre von der Kirche, daß diese die Idee einer Reformation der Kirche involviert? Ist er nicht vielmehr durch sein ungestümes persönliches Vorgehen, durch seine prophetischen Gaben und seinen religiösen Eifer zum „Reformator" geworden, der dann weit über das Ziel hinausgeschossen ist und jegliche Autorität für die Kirche und in der Kirche aufgehoben hat, indem er sein individuelles Schriftverständnis verabsolutierte?

Zur Beantwortung der ersten Frage nach dem gedanklichen Ansatz für die Idee einer Reform der Kirche in der Theologie Luthers ist folgendes zu sagen: Derselbe Luther, der ganz und gar in der katholischen Kirche seiner Zeit steht und ihr dienen will, übt doch die schärfste Kritik an ihr, und zwar schon lange vor dem Ablaßstreit, in seiner Vorlesung über den Römerbrief. Dort tadelt er die reichen, ehr- und herrschsüchtigen Bischöfe, die saeculares anstatt spirituales sind. Solche Bischöfe – und nicht die Türken – sind die Feinde des Kreuzes Christi[34]. Die Feinde Christi sind also nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirche zu suchen, wie dieser Gedanke besagt. Leid, Kreuz, Trübsal und Not muß man lieben, die die Bischöfe und die Theologen gerade fliehen. Es fallen schon jetzt bittere Worte über die Kurie und die furchtbare Korruption an den höchsten Stellen der Kirche. So groß ist der Tiefstand in der Kirche, daß die weltlichen Obrigkeiten ihr Amt besser versehen als die Geistlichen[35]. Dazu kommt die Kritik an der scholastischen Theologie, die über der Philosophie die Hl. Schrift verloren hat; an den Theologen, die nicht mehr wissen, was die Sünde ist, und mit dem heiligen Gott in ihrer Theologie operieren wie der Schuster mit seinem Leder; die mit ihrer oberflächlichen Auffassung des Bußsakramentes eine ganz falsche Sicherheit unter den Christen erzeugen und die Furcht Gottes haben untergehen lassen[36]. Was diese Kritik an den Erscheinungen des kirchlichen Lebens bedeutet, erhellt erst, wenn man bedenkt, daß mit ihr im Zusammenhang die Kritik an der Gelehrsamkeit der Zeit steht, d. h. an der Renaissance, die an die Kulturkritik der modernen Theologie erinnert. Wir sind alle höchst gelehrt geworden und haben unter der Fülle der Bücher aufgehört, Christen zu sein, klagt Luther[37].

Diese Kritik, die Luther an einer veräußerlichten, verweltlichten Kirche übt, der die Wahrheiten der Schrift verloren gegangen sind, ist die Kritik des Mönches an der Kirche. Sie erwächst aus den besten monastischen Traditionen, die ja stets – bis auf den heutigen Tag – die Kritik an der allzu großen Weltfreudigkeit und Weltoffenheit der Kirche involvieren, weil eine säkularisierte Kirche den Glauben und die christliche Existenz, dieses Leben in der Welt gegen die Welt, verleugnet. Aber weil das Lehramt, weil die theologische Professur, die lectura in biblicis, Luther

---

[34] Rom. II, 134 (nach Ficker).
[35] Ibid. II, 300.
[36] Ibid. II, 110 f.; II 27.
[37] Ibid. II, 167.

dazu verpflichtet, muß sie auch ausgesprochen werden, denn nur so ist allein die Besserung der Kirche zu erreichen: „Obsecro autem ne quis me in istis imitetur, quae dolore cogente et officio requirente loquor . . . Meum est dicere quaecumque video non recta fieri, etiam in sublimioribus[38]." In dieser Kritik an der Kirche, die aus der Liebe zu ihr hervorgeht, ist also auch der Wille zur Reformation der Kirche enthalten. Das eine kann ohne das andere nicht sein. Und dieser Wille zur Reformation besteht bei Luther darin, Leben und Lehre der Kirche in Übereinstimmung zu bringen. Das war das Grundanliegen Luthers für die von ihm unter der Fülle der geschichtlichen, ihm so oft konträren Erfahrungen erstrebte Reform der Kirche.

Man kann es heute vielleicht verstehen, daß Luther angesichts des Sichversagens der Kurie für die Reform, bei der von ihr bekundeten Ablehnung und Verurteilung aller Reformbestrebungen, die aus der tiefen Verflechtung der Kirche in die weltlichen Händel hervorgingen, zu Ausbrüchen der tiefsten Verzweiflung gekommen ist. In dieser Not erwacht die Frage nach der Notwendigkeit der Identität von Rom und der Kirche. Sie wird verneint, weil an der dauernden Verweigerung und immer wieder neuen Verschiebung des Konzils die Negierung der Reform als einer notwendigen kirchlichen Lebensäußerung offenbar wird[39]. Als nun das Konzil endlich kommt, kommt es um mindestens zwanzig Jahre zu spät. Gleichwohl hat Luther nicht immer nur negativ über das Konzil geurteilt. Gerade im Hinblick auf die ersten Berufungen des Konzils, das dann später in Trient zusammengetreten ist, hat er sich erneut über die Stellung des Konzils in der Kirche ausgesprochen[40]. Er fordert die Freiheit des Konzils, die die Freiheit des Hl. Geistes sein muß, der sein Werk unter dem menschlichen Handeln und Wirken tut. Für dieses muß wiederum die Freiheit des Wortes und der Rede gefordert werden. Es ist die Einsicht, daß jedes Konzil unter dem Gegeneinander der menschlichen Motivationen, Denkweisen und Worte doch das Objekt des göttlichen Wirkens ist, so daß sich gerade unter dem Ringen der Geister das Handeln Gottes in der Entfaltung der Wahrheit vollzieht.

Wie ein Konzil nicht in der Lage ist, neue Artikel des Glaubens zu setzen, so hat es überhaupt nur über Glaubensfragen zu urteilen. Es ist deshalb der Zusammentritt eines Konzils für Luther stets durch eine wirkliche Not in der Kirche ausgelöst, wie andererseits das Konzil aber auch auf die Förderung des christlichen Volkes in seinem Glaubensverständnis zu blicken hat. Luther hat deshalb in sehr hohen Worten von der Autorität eines Konzils gesprochen, die leider ganz unbekannt sind und an die man sich gerade heute wieder erinnern darf. Das Konzil hat die Aufgabe, für Luther darin einem Reichstag vergleichbar, innerhalb der Kirche höchste und letzte Entscheidungen in Glaubensfragen zu treffen. Es sagt somit nicht nur aus, was rechter christlicher Glaube ist, wie er in der Schrift enthalten ist, sondern trifft auch Entscheidungen, indem es verurteilt und Ketzereien abwehrt. Luther hat diese richterlichen Funktionen, die das Konzil in Glaubenssachen ausüben kann, von dem Gedanken des Amtes und des Dienstes her gerechtfertigt. So hat auch das Konzil innerhalb der Kirche eine wichtige amtliche Funktion für Luther erhalten. Andererseits ist es ein Diener des unvergänglichen göttlichen Rechtes, wie es in der Schrift enthalten ist. Luther hat dabei eine formale Analogie zwischen den Aufgaben des Konzils und den Arbeiten des Reichstages hergestellt, jedoch den großen qualitativen Unterschied betont. Während im irdischen Bereich das Recht sich wandelt, heißt es im Bereich der Kirche, daß Gottes Wort ewig bleibt[41].

So ist für ihn also das Konzil die Instanz, die über Glaubensfragen entscheiden und damit auch rechtmäßig und autoritativ das Verständnis der Schrift in Zweifelsfällen

---

[38] Ibid. II, 301.
[39] Weim. Ausg. 7, 5/6.
[40] Weim. Ausg. 50, 511 ff.
[41] Weim. Ausg. 50, 617.

und in der Not festlegen kann. So einfach steht es also nicht, daß es auf Seiten der Reformation keine letzte Instanz gibt, die höchste lehramtliche Entscheidungen treffen und das erforderliche Werk einer Reform der Kirche durchführen könnte. Wir stellen gerade diesen Gesichtspunkt mit einer solchen Betonung heraus, weil damit nun zum Schluß dieser Darlegungen eine doppelte Konsequenz sich ergibt.

Einmal ist die Meinung aufzugeben, als gäbe es im Bereich der reformatorischen Kirchen keine letztverantwortliche Stelle für die Entscheidung in Glaubensfragen. Das ist bei Luther jedenfalls nicht der Fall, der vom Konzil gesagt hat, daß es der Kirche dient, wenn es die Hl. Schrift handhabt und die irrigen Lehren verwirft. So redet er mit folgendem Bilde von den höchsten Funktionen des Konzils: Das Konzil ist gleichsam das Reichsgericht als letzte und höchste Instanz, die das Reichsrecht auszulegen und anzuwenden hat. Die Kirche wird also einem Reich verglichen: „Das Reich ist Gottes Kirche", das Recht ist Gottes Wort, der Richter ist beider Amtmann und Diener: „So ist denn das Konzilium der große Diener oder Richter in diesem Reich und Recht"[42]. Man erkennt, welche Voraussetzungen gerade in der genuinen reformatorischen Theologie für die Wertung eines in Freiheit arbeitenden Konzils beschlossen liegen.

Deshalb ergibt sich als ein weiteres Resultat die Feststellung, daß das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen Reformen, die viel mehr als nur die Abstellung einzelner Mißstände sind, die Einlösung von Forderungen der Reformation in einem Ausmaße darstellt, wie es bisher für unvorstellbar gehalten wurde. Diese Reformen sind mehr als die Ergänzung der Reformmaßnahmen des Tridentinischen Konzils, weil sie die Reformen direkt aus dem Wesen der Kirche herleiten und dafür eine sich mit der reformatorischen Ekklesiologie vielfach und eng berührende Grundlegung bieten. Damit wird das Selbstverständnis der katholischen Kirche neu ausgesagt und die Frage beantwortet, die seit den Tagen der Reformation offen war: in lehrhafter und bekenntnisartiger Form zu sagen, worin das Wesen und die Gestalt, die Strukturen und die Einheit der katholischen Kirche bestehen.

So enthält die kirchliche Lage der Gegenwart eine zwar zeitlich späte, aber sachlich nahe Antwort auf das Grundanliegen Luthers. Unsere Aufgabe muß es sein, von dieser Einsicht aus jetzt die Arbeiten der nachkonziliaren Epoche in Angriff zu nehmen. In ihnen liegt die Verheißung für die Zukunft: ut omnes unum sint.

JOSEF JACOB

Ökumenismus

Ökumenisches Denken, Fühlen und Handeln ist heute aus dem Leben der Kirche nicht mehr wegzudenken; eine tiefere Kenntnis der Probleme des Ökumenismus ist ein Gebot der Stunde.

I. *Kurzer geschichtlicher Überblick*

A. *Die Entstehung der Einheitsbemühung der Kirche vor der spezifisch ökumenischen Bewegung*[1].

Die alte Kirche lebte im Bewußtsein absoluter Einzigkeit. Ihre Sorge konzentrierte sich auf die innere Einheit und den inneren Aufbau wie die äußere Ausbreitung.

[42] Weim. Ausg. 50, 616.

[1] Zum folgenden siehe CONGAR, Y. „Ökumenische Bewegung", Artikel im LThK², 1962, Bd. 7, Sp. 1128–1137, dort Literaturangaben; ferner TAVARD, Georges, H., Geschichte der ökumenischen Bewegung. Aus dem Französischen übersetzt von Ludwig Bläser, Mainz 1964; THILS Gustav, Historie doctrinale du Mouvement Oecumenique, Paris–Louvain 1963².

Erst als sich größere Gruppen abspalteten (Donatisten, Arianer der Völkerwanderung u. a.) kam zum ersten Male das Bemühen auf, andere Kirchen als ganze wieder zur Einheit zurückzuführen. Später kamen dann die Einigungsversuche zwischen Ost- und Westkirche und nach der Reformation die Bestrebungen, die Protestanten wiederzugewinnen. Bei all diesen Bestrebungen von seiten der *katholischen* Kirche bis Leo XIII. steht die „Bekehrungsmentalität" durchaus im Vordergrund, d. h. die Überzeugung, daß die anderen abgefallen sind, entweder vom wahren Glauben (Häretiker) oder wenigstens von der Einheit des sichtbaren Hauptes (die Schismatiker) und deshalb, ihren Irrtum einsehend, zur einen wahren Kirche zurückkehren müssen. Seit Leo XIII. entstand dann im katholischen Irenismus ein Geist der Sympathie, eine Öffnung für die psychologischen Aspekte einer wirklichen Annäherung der Getrennten.

Die Einheitsbestrebungen im *protestantischen Lager* sehen etwas anders aus. Während noch zu Lebzeiten der Reformatoren Versuche unternommen wurden, die innere Einheit der Reformation herzustellen und von dieser aus mit den Griechen in Kontakt zu kommen (Melanchton, Anglikaner), bereiteten zwei große Strömungen später das Verlassen des engeren konfessionellen Standpunktes vor: 1. die Meinung von der Relativität der theologischen Formulierungen im Humanismus sowie die schon in einem rationalistischen Klima aufgekommene Toleranz, die beide zur Auffassung führten, es gebe eben mehrere Kirchen, die miteinander auszusöhnen seien, 2. die pietistische Strömung in mehreren Ländern (besonders in den angelsächsischen), die ebenfalls gegen einen strengen Konfessionalismus die Vorstellung von einer christlichen, alle Kirchen umfassenden Bruderschaft bildete, wobei der Vorrang nicht der Kirchengliedschaft, sondern der Beziehung zu Christus zukommt. Im 18. Jahrhundert kommt es bei den Protestanten aufgrund der Expansion der abendländischen Völker und auch christlicher Unternehmungen zu Vereinigungsversuchen (nicht zu Einheitsbestrebungen!) weltweiten Umfanges[2]. Es fanden zahlreiche Annäherungen statt, es wurden interkonfessionelle Vereinigungen innerhalb eines gleichen Landes beschlossen, Jugendvereinigungen schlossen sich zusammen, die für die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt wirken sollten[3], die oft von Privatinitiativen ausgegangenen protestantischen Missionen nahmen Kontakt und schlossen sich zusammen. Charakteristisch in all diesen protestantischen Bemühungen bleibt das Bewußtsein der Vielheit von Kirchen, die irgendwie vereinigt sein sollen.

B. *Der Ökumenismus im engeren Sinne oder die spezifisch ökumenische Bewegung.*

1. *Die ökumenische Bewegung der nichtkatholischen Kirchen.*

In der Zeit von 1910–1937 sind es besonders zwei Bewegungen, die dem Weltzusammenschluß der protestantischen Kirchen irgendwie vorarbeiteten: „Faith and Order" (Glaube und Kirchenverfassung) und „Life and Work". Erste plante eine Einigung der getrennten christlichen Gemeinschaften in dogmatischer und rechtlicher Hinsicht[4]. Letzte, „Life and Work" (Bezeichnung für: „Ökumenischer Rat für praktisches Christentum"), suchte eine Einigung aus Liebe und Pflege sozialer Gerechtigkeit[5]. Die eigentliche Ökumenische Bewegung auf organisierter

[2] So die Evangelische Allianz 1846 (Vereinigung von Einzelnen, nicht von Kirchen); Sambeth-Konferenzen 1867; Presbyterien World Alliance 1875; Methodist Ecumenical Conference 1881; Utrechter Union 1889; International Congregational Council 1891; Baptist Alliance 1905 usw.

[3] Z. B. Christliche Vereinigung junger Männer 1844 und 1855; Jungmädchenverein 1854; Student Volunteer Movement for Foreign Mission 1886; Worlds Student Christian Federation 1896 mit J. Mott. In der Federation wurde 1919 das Substantiv „Ökumenismus" zum ersten Mal verwendet.

[4] Vgl. MICHAEL, J. P., Artikel „Faith and Order" im LThK², Bd. 4, Sp. 1.

[5] Vgl. MICHAEL, J. P., Artikel „Life and Work", ebd. Bd. 6, Sp. 1050.

Weltebene beginnt mit dem „Weltrat der Kirchen". Sein provisorisch in Utrecht 1938 aufgestelltes Statut wurde wegen des Krieges erst im August 1948 von den Kirchen angenommen[6]. Kennzeichnend für den Weltrat ist: Souveränität der zugehörigen Kirchen, die gemeinsame Anerkennung, daß sie eins sind in Christus, ihrem Herrn (so auf der Konferenz von Lund 1952), im Grunde die Basis von „Faith and Order". In Neu-Delhi[7] wurde dann die christologische Formel in eine trinitarische modifiziert. Man formulierte so: „Der Ökumenische Rat ist eine brüderliche Assoziation von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus als Gott und Erlöser gemäß der Schrift bekennen und sich bemühen, gemeinsam ihrer gemeinsamen Berufung zu entsprechen zur Ehre des einzigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes[8]."

Die charakteristischen Elemente der Ökumenischen Bewegung seit der Bildung dieses Weltrates sind: Der dreifache, aber doch einzige Ruf zur Mission, zur Einheit und zu brüderlichem Dienst. Einheit wird allerdings nicht verstanden als Einheit in einer gemeinsamen Kirche, sondern als Vereinigung der selbständigen Kirchen[9]. Das Wort „Ökumenisch" steht für die Tendenz, der *ganzen* Welt ohne den Geist konfessioneller Konkurrenz das Evangelium zu verkünden. Die Suche nach Einheit und Mission sind verbunden[10]. Die Ökumenische Bewegung der im Weltrat verbundenen Kirchen lebt aus folgenden Ideen: Die Kirche wird als Communio Sanctorum verstanden. Sie existiert in Christus und durch sein Wirken. Christus wird eher als aktuell im Himmel wirkender Herr verstanden, denn als Fleischgewordener, der in der Kirche eine Institution gestiftet hat. Die Einheit, um die es geht, muß *manifestiert* werden, 1. durch die „Suche nach der Kirche in den Kirchen", 2. durch die Aktualisierung der geistigen Una Sancta im gemeinsamen Gebet, Zeugnis, Wirken und Wort. Dieser ganzen Auffassung liegt vielleicht zugrunde, daß für den Protestantismus die religiöse Beziehung ihre Wahrheit im einzelnen hat und nicht von einer öffentlichen, sichtbaren, d. h. kirchlichen Struktur, Lehramt und Autorität, abhängig ist.

2. *Die Stellungnahme und Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Ökumenischen Bewegung des „Weltrates der Kirchen".*

a) *Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.*

„Die katholische Position ist untrennbar verbunden mit dem vollen Glauben an die geschichtliche Menschwerdung des Sohnes Gottes. Zu ihren ersten Prinzipien

---

[6] 351 Delegierte, darunter 20 Orthodoxe, von 147 Kirchen aus 44 Ländern waren in Amsterdam versammelt. Die beiden Bewegungen „Faith and Order" und „Life and Work" waren schon 1938 in Utrecht als zum „Weltrat der Kirchen" gehörend geplant. Letzte ist seit 1948 als eigener Zweig („Kirche und Gesellschaft") in der Studienabteilung des „Weltrates" tätig. Eine dritte große Organisation muß auch erwähnt werden, aus der der eigentliche Anstoß zur Ökumenischen Bewegung kam: Der „Internationale Missionsrat". In Neu-Delhi ging er im „Weltrat" auf.

[7] In Neu-Delhi waren 625 offizielle Delegierte von 175 Kirchen und 370 Beobachter, darunter auch Katholiken, versammelt vom 19. 11. bis 5. 12. 1961.

[8] Zitiert von CONGAR, ebd. (siehe Anm. 1), Sp. 1131.

[9] Der „Weltrat der Kirchen" hat keine ekklesiale Bedeutung, d. h. er ist nicht so etwas wie eine Super-Kirche oder ein Konzil der Kirchen, auch nicht Kirche Christi im Werden, sondern ein äußerst nützliches Instrument, um den ekklesialen Wert der zunehmenden Einheit der Christen in den angehörigen Kirchen zu fördern. Siehe GROOT, J. C. Inwieweit fördert der Weltkirchenrat die Einheit der Christen? Eine katholische Antwort, in: Concilium 1 (1965) 307–310; VISCHER, Lucas, Inwieweit fördert der Ökumenische Rat der Kirchen die Einheit der Christen? Eine Antwort des Weltrates, ebd. 310–314.

[10] Sehr aufschlußreich über das Ziel und die Aufgabe der Ökumenischen Bewegung seit Gründung des „Weltrates der Kirchen" ist der Artikel von dem evangelisch-lutherischen Theologen KINDER, Ernst, Worum geht es eigentlich in den ökumenischen Bestrebungen, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Freiburg 1964, Bd. 2, 455–471. Dort liest man folgendes: „In den ökumenischen Bestrebungen kann es nicht darum gehen, die Einheit der Kirche herzustellen. Diese ist von Gott in Jesus Christus längst gegeben worden und unseren ökumenischen Bestrebungen vorgegeben." (Ebd. 456.)

gehört, daß die Kirche seit Jesus Christus existiert als öffentliche und sichtbare Institution göttlichen Rechtes, daß sie auf Petrus gegründet ist, daß ihre Einheit eine Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in einem gemeinsamen Leben unter den Oberhirten ist; schließlich, daß sie an ‚Zeichen' (Notae Ecclesiae) erkannt werden kann. Es handelt sich in der Geschichte darum, sie zu erkennen und ihr beizutreten[11]." Von dieser Position aus ist es zu verstehen, daß die Stellungnahmen des Lehramtes in der zweiten Hälfte des vorigen und zu Beginn unseres Jahrhunderts die Katholiken warnten, in unkatholischer Weise die Fragestellungen aufzunehmen und an den verschiedensten Unionstreffen der protestantischen Kirchen teilzunehmen[12].

Positiver verhielt sich die Kirche den Orthodoxen gegenüber. Sie besaßen ja eine viel engere Verwandtschaft zur katholischen Kirche, weil im Grunde beide dieselbe sakramentale und dogmatische Wirklichkeit aufweisen. Angesichts der Nichtanerkennung des Primates von seiten der Orthodoxen und aller inzwischen definierten Dogmen pochte die Kirche im Verhältnis zur Orthodoxie immer auf ihr gutes Recht bis hin zu Pius IX. Seit Leo XIII. ging man zu dem Gedanken über, daß man sich über einander informieren müsse[13]. Heute beginnt man schon, früheres Unrecht zuzugeben und in einen echten Dialog einzutreten. Aber auch gegenüber den anderen nichtkatholischen Christengemeinschaften wächst von Jahr zu Jahr ein sehr tiefes und ernstes christliches Interesse. Dieses wird getragen durch persönliche Kontakte mit den getrennten Brüdern, durch Suche nach einer Erneuerung von den Quellen her (Schrift, Liturgie, Patristik), durch beständige Kleinarbeit kleiner Gruppen, vor allem von Theologen, durch das gemeinsame Empfinden für die Notlage in der Mission und nicht zuletzt durch gemeinsames Gebet[14].

b) *Die Stellungnahmen und die Haltung des Konzils.*

Die verhältnismäßig rasche Umstellung im Denken und in der Haltung der Kirche gegenüber den nichtkatholischen christlichen Kirchen findet ohne Zweifel ihre für unsere heutige Zeit ideale Form im Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils, das am letzten Tag der dritten Konzilssession, am 21. November 1964, feierlich verkündet wurde. Skizzenhaft sei folgendes angeführt:[15]

---

[11] CONGAR, ebd. (siehe Anm. 1) Sp. 1133.

[12] Siehe z. B. Brief des Kardinals Patrizi vom 8. 11. 1865, neuveröffentlicht am 4. 7. 1919 in: AAS 11 (1919) 306–316; – Brief Leos XIII. über die „Religionsparlamente" vom 19. 9. 1895; – Ablehnung Benedikts XV. (Kardinal P. Gasparri) auf die Einladung von „Faith and Order" vom 18. 12. 1914 und 16. 5. 1919 und „Life and Work" vom 19. 6. 1918; April 1921; – Verbot des Hl. Offiziums an der Konferenz in Lausanne teilzunehmen, vom 8. 7. 1927, in: AAS 19 (1927) 278 (D 2199); – Enzyklika „Mortalium Animos" vom 6. 1. 1928, in: AAS 20 (1928) 5–16; – Monitum des Hl. Offiziums mit dem Verbot der Teilnahme in Amsterdam vom 5. 6. 1948, in: AAS 40 (1948) 257 (mit Bezugnahme auf CIC, c. 1325, 3); – Enzyklika „Humani generis" vom 12. 8. 1950, in: AAS 42 (1950) 561–578 (D 2308).

[13] Schaffung des Orientalischen Instituts 1917 und des Russicum 1929 in Rom, außerhalb Roms des Zentrums Letina 1927 und des Unionklosters Amay-Chevetogne 1925.

[14] Die vielfältigen Privatinitiativen wurden von kirchlichen Verlautbarungen her mehr und mehr gestützt, vgl. die Instructio „Ecclesia Catholica" vom 20. 12. 1949, in: AAS 42 (1950) 142–449 (Herder-Korresp. 4 [1949/50] 318 ff.); 1952 Gründung einer nichtamtlichen Katholischen Konferenz für die ökumenischen Fragen (J. Willebrands) aus der das von Johannes XXIII. errichtete Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen weithin seine Mitglieder nahm (Motu Proprio „Superno Dei nutu" vom 5. 6. 1960; in: AAS 52 [1960] 433–437). Neuerdings gibt es einen „gemeinsamen Arbeitsausschuß der röm. kath. Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, dem 14 Mitglieder angehören, 8 vom Weltrat und 6 katholische. Siehe KNA-Sonderdienst, Zweites Vatikanisches Konzil, Nr. 23 vom 13. Mai 1965, 1/2.

[15] Zugrunde liegt die neueste lateinisch-deutsche Ausgabe des Ökumenismus-Dekretes mit Kommentar von JAEGER, Lorenz (Kardinal), Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus". Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1965. Es seien zwei Artikel über dieses Ökumenismusdekret erwähnt aus der Feder des Leiters des Sekretariates für die Einheit der Christen, des Kardinal

1. Die Kirche weiß und fühlt sich mit allen nichtkatholischen Christen verbunden (3. Kap., Nr. 13–23).

2. Das Verhältnis der getrennten Brüder zur katholischen Kirche. Die Schuld der Trennung liegt auf beiden Seiten; den Menschen, die jetzt in Trennung von der katholischen Kirche leben, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden. Die katholische Kirche betrachtet alle als Brüder und Schwestern in Liebe und Verehrung (Nr. 3). Die getrennten Kirchen können die katholische Kirche mit ihrem Eigenleben bereichern. Denn wenn auch der ganze Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel in der katholischen Kirche niedergelegt ist, so sind doch ihre Glieder durch ihre Fehlhaltung daran schuld, daß das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird, indem sie die ihnen anvertraute Fülle nicht mit entsprechender Glut leben. Dagegen können nichtkatholische Christen durch die Intensität ihres vom Hl. Geist gewirkten religiösen Lebens zu unserer eigenen Auferbauung beitragen (Nr. 4).

3. Der Ökumenismus oder die ‚Ökumenische Bewegung' wie sie die Kirche sieht und zu verwirklichen sucht.

Der Begriff „Ökumenische Bewegung".

Das Konzil definiert so: „Unter ‚ökumenischer Bewegung' versteht man Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach der Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind" (Nr. 4)[16].

Allgemeine Ökumenische Grundsätze (Nr. 4):

negativ:

Das Bemühen zum Ausmerzen aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen und die gegenseitigen Beziehungen erschweren.

positiv:

Träger der Ökumenischen Bewegung ist die *ganze* Kirche, nicht bloß die Hierarchie: Eine brüderliche Verbindung zwischen allen Christen ist schon vorhanden, da die Sorge um die Einheit allen gemeinsam ist (Nr. 5). Die Katholiken sollen die ersten Schritte tun zur brüderlichen Begegnung.

Da sie selbst die ihnen in der katholischen Kirche geschenkte Heilsfülle aus Schuld oder Schwäche nie mit entsprechender Glut leben, sollen sie im Hinblick auf ein wirksames ökumenisches Wirken ihr Leben immer wieder erneuern.

Das christliche Gute, das sich als Schatz des gemeinsamen Erbes bei den getrennten Brüdern findet, sollen sie hochschätzen und den Reichtum Christi, den Gott auch bei ihnen wirkt, anerkennen.

Bei ihrer ökumenischen Aktion sollen die Katholiken um die getrennten Brüder stets besorgt sein, indem sie für sie beten und indem sie mit ihnen in Dialog treten.

Augustin BEA, Il decreto conciliare sull' ecumenismo, in: La Civiltà Cattolica 115 (1964), 525–534; – L' agone da svolgere, ebd. 116 (1965), 9–22. Im letzten Artikel hebt der Verfasser besonders drei Dinge lobend hervor: 1. Die positive Deutung des Dekretes der bereits bestehenden Einheit zwischen Katholiken und nichtkatholischen Christen, 2. die Heilsbedeutung der von Rom getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften mit besonderer Hervorhebung der Orthodoxen, 3. Annäherung zwischen den Kirchen ist Angelegenheit des *ganzen* Volkes Gottes, nicht nur der Hierarchie und der Theologie; – siehe ferner: DERSELBE, Der bisherige Verlauf des II. Vatikanischen Konzils und die Einheit der Christen, in: Stimmen der Zeit 90 (1964/65) 415–430; JAEGER, Lorenz (Kardinal), Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus", in: Catholica 19 (1965) 3–13; – KARRER, Otto, Geschichtliche und geistliche Wirklichkeit, in: Hochland 57 (1965) 205–219.

[16] Zum Begriff „ökumenisch", wie er auf protestantischer Seite verstanden wird, siehe VISSER'T HOFFT, W. A., der Sinn des Wortes „ökumenisch", Stuttgart 1955. (Der Verfasser ist Generalsekretär des „Weltrates der Kirchen" mit dem Sitz in Genf.)

(In den Nummern 4, 9, 11 und 44 finden sich wertvolle Anregungen und Grundsätze für einen fruchtbaren Dialog.)

Die praktische Verwirklichung des Ökumenismus.
Durch stete Erneuerung der Kirche (Nr. 6). Durch den sogenannten „geistlichen Ökumenismus", d. h. durch Bekehrung der Herzen und durch einmütiges Gebet (Nr. 7, 8). Durch gegenseitige Kenntnis der Brüder untereinander (Nr. 9). Durch ökumenische Unterweisung in der theologischen Ausbildung (Nr. 10). Durch Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern (Nr. 12)[17].

II. *Ökumenische Theologie.*
Die von der Kirche erstrebte Einheit der Christen ist nicht bloß durch wohlwollende Bewegtheit der Herzen noch durch geschäftigen Aktivismus zu erreichen, so notwendig beide sind, sondern vor allem durch gründliche wissenschaftlich-theologische Arbeit, die das erste, worum es im Ökumenischen Anliegen geht, überhaupt erst erschließen kann: Das gegenseitige Verstehen und Kennenlernen[18]. Es kommt allerdings sehr darauf an, wie diese Theologie aussieht und wie sie mit den anderen Kirchen ins Gespräch eintritt. Es ist eine lange Entwicklung gewesen, bis man zur heutigen Form und Gestalt einer ökumenischen Theologie gekommen war. Wir zeichnen den Weg kurz nach:

A. *Die Theologie im Verhältnis zu den nichtkatholischen Christen von der Reformation bis zum Aufkommen der eigentlichen ökumenischen Bewegung*[19].
Die ersten theologischen Auseinandersetzungen mit den reformatorischen Gemeinschaften im 16. Jahrhundert stellen sich recht polemisch dar, sie gebrauchten die Waffen der Gegner. Man sah nur den Irrenden, nicht seine positiven und berechtigten Anliegen. Diese Theologie erhielt in Anlehnung an das berühmte Werk Robert Bellarmins „Controversiae christianae fidei" den Namen Kontroverstheologie. Das Ziel dieser Theologie war die Zurückgewinnung der Häretiker. Was man erreichte, war eine Verschärfung der Fronten, besonders im 17. Jahrhundert. Aber es gab vielleicht niemals eine Zeit, in der man sich auf beiden Seiten sprachlich und sachlich besser verstand. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts ging man wegen der Erfolglosigkeit zu Methoden über, die im ganzen irenischer waren. Man wollte nun nicht mehr die Irrtümer widerlegen, sondern den eigenen Glauben darstellen. Der positive Aufweis sollte mehr überzeugen als die Polemik. Während man bisher bei allen Bemühungen auf beiden Seiten geleitet war durch die Überzeugung von der Absolutheit der Wahrheit und ihrer Verpflichtung, geht diese im 18. Jahrhundert auf der reformatorischen Seite mehr und mehr verloren. Eine

---

[17] Als geeignete kommentarische Beiträge zu dieser Stellungnahme und Haltung des Konzils seien Konzilsreden genannt von Konzilsvätern, die alle um das Thema der Einheit der Christen kreisen. Sie sind gesammelt in dem Buch: CONGAR, Yves, KÜNG, Hans, O'HANLEN, Daniel (Herausgeber), Konzilsreden, Einsiedeln 1964. Siehe ferner: CONGAR, Y., im Artikel „Ökumenische Bewegung", LThK², Sp. 1136, Abschnitt B: Konkrete Weisen der Teilnahme an der Ö. B. und ihre Normen; – DÖPFNER, Julius, Unser ökumenischer Auftrag in der gegenwärtigen Stunde (Predigt in der Weltgebetsoktav am 24. 1. 1965 in der Frauenkirche zu München), in: KNA-Sonderdienst, Zweites Vatikanisches Konzil, Nr. 12/13 vom 11. 3. 1965, 13–17; BEA, Augustin, Die Einheit der Christen, Freiburg/Brsg. 1963; NEUMANN, Johannes (Herausgeber), Auf Hoffnung hin. Eine Sammlung ökumenischer Gedanken, Meitingen 1965; LAMBERT, Bernhard, Das ökumenische Problem (aus dem Französischen übersetzt von Walter Scheier), Freiburg/Basel/Wien, 2 Bände, 1963/1964.

[18] Auf die Notwendigkeit und Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit für die Wiedervereinigung weist hin: BLANCHET, Emile, Ohne Theologie keine Wiedervereinigung, in: Konzilsreden (siehe Anm. 17) 154–157.

[19] Wegweisend für das folgende ist der Artikel: SEIBEL, Wolfgang, SJ., Ökumenische Theologie, in: Gott in Welt . . ., Bd. 2, 472–482. (Dort auch Literatur.)

indifferente Betrachtung der Konfessionen als individuelle Ausprägungen einer im letzten nicht mehr erkennbaren Wahrheit setzt sich durch. Jede Konfession legt ihre Überzeugung in Bekenntnisschriften nieder, den Symbola. Theologie wird bei all denen deskriptive Symbolik, d. h. Beschreibung der Konfessionen als letztlich gleichberechtigter historischer Erscheinungen. Das einzig Gemeinsame aller ist nur noch die über allen gemeinsam schwebende christliche Idee. Auf katholischer Seite kam es in Nachahmung dieser Theologie im 19. Jahrhundert zur einzigen, aber sehr bedeutsamen und einflußreichen „Symbolik", verfaßt von Joh. Adam Möhler. Ohne Auseinandersetzungen stellt er mit wissenschaftlicher Sachlichkeit die Differenzen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften heraus und will seine Leser mit ihnen bekanntmachen. Als Katholik freilich hält er am Absolutheitscharakter der Offenbarung und der katholischen Religion fest. Insofern enthält seine Symbolik einen berechtigten Rest von Kontroverstheologie.

Nachfolger dieser Darstellung war dann die auf beiden Seiten erscheinende „Konfessionskunde", ein primär beschreibende Disziplin, ähnlich der Symbolik, nur mit dem Unterschied, daß man nicht nur die Lehren der verschiedenen Konfessionen beschrieb, sondern auch deren Lebensäußerungen. Die katholischen Bücher konfrontieren die anderen Konfessionen mit der katholischen Kirche, aber ohne theologische Auseinandersetzung. Der Nachteil solcher Darstellungen lag natürlich darin, daß die Wahrheitsfrage der Religion in den Hintergrund trat. Eine gewisse Form von Kontroverstheologie muß es angesichts dieser wichtigen Frage wohl immer geben. Sie ist auch in neuerer Zeit wieder aufgelebt, aber in besten Absichten. Auf seiten der Protestanten sucht die sogenannte dialektische Theologie theologisch-konfessionelle Auseinandersetzung durch Selbstbesinnung auf die reformatorischen Grundlagen. Sie möchte den eigenen Standpunkt klarlegen und an die anderen herantreten, vor allem mit der Frage: Wie kommt das Evangelium bei allen zur Geltung? Dieses ist der gemeinsame Bezugspunkt geworden. Vor gut 10 Jahren entwickelte E. Wolf das Programm einer ökumenischen Kontroverstheologie[20]. Ohne näher darauf einzugehen, sei doch einer der wichtigsten Gedanken erwähnt, der im Protestantismus bis heute wirksam ist und übrigens einen der tragenden Grundgedanken des Weltrates der Kirchen darstellt: Die Kirche Christi existiert in vielen Konfessionen, keine darf den Absolutheitsanspruch erheben, die allein wahre zu sein. Jede hat ihr Credo, muß aber bereit sein, es korrigieren zu lassen. Die Verleiblichung der geoffenbarten Wahrheit in *einer* Kirche wird also abgelehnt. Eine solche Meinung geht an der nun einmal nicht zu umgehenden Frage nach der Wahrheit vorbei. Sie muß als bibelfremd, als den Reformatoren und der katholischen Kirche fremd bezeichnet werden.

B. *Die neuere katholische „ökumenische Theologie".*

1. *Die dogmatische Grundaussage für eine ökumenische Theologie im Dekret über den Ökumenismus.*

Christus hat *eine* Kirche gegründet, um ihre Einheit gebetet (Jo 12, 21), das Sakrament der Eucharistie gestiftet, das die Einheit der Kirche bezeichnet und wirkt, hat ihr das neue Gebot der gegenseitigen Liebe gegeben und seinen Geist gesandt als Herrn und Lebensspender, der das Prinzip der Einheit ist und doch die Verschiedenheit der Gaben und Dienste in der Kirche bewirkt. Unter der Leitung von Papst und Bischöfen vollendet der Herr durch die Wirksamkeit seines Geistes die Gemeinschaft der Kirche in der Einheit, d. h. im Bekenntnis des Glaubens, in der gemeinsamen Feier der göttlichen Liturgie und in der brüderlichen Ein-

[20] WOLF, E., Ökumenische Symbolik, Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute, in: Peregrinatio, München 1954, 338–358.

tracht der Familie Gottes (Nr. 2). Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen theologischen Aussage des Konzils ist die gesamte ökumenische Haltung der Kirche, wie wir sie früher dargestellt haben, erst verständlich.

2. *Grundzüge einer ökumenischen Theologie*[21].

a) *Die neuen Ansätze.*

Ungeachtet der konfessionellen Grenzen sucht man auf die Offenbarung zu schauen, um ein gemeinsames tieferes Verständnis derselben zu erreichen. Man ist der Überzeugung, den gemeinsamen Weg eher zu finden, wenn man von sich weg auf das alle verbindende Evangelium schaut. Diese Grundhaltung ist in entsprechender Weise sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite im Bereich der Theologie vorhanden[22].

Die Theologie, die auf diesem Boden steht, will sich nicht auf die eigene Konfession beschränken, sondern alle wahren Erkenntnisse der gesamten Christenheit in Vergangenheit und Gegenwart aufnehmen und ihre Fragen hören. Im Gespräch mit allen Christen und Konfessionen will man immer tiefer die Wahrheit Jesu Christi erfassen, wobei man bereit ist, nicht nur zu lehren, sondern auch zu lernen. Man blickt gemeinsam auf die Sache, um die es vor allem geht, und hofft, so zu einer größeren Gemeinsamkeit zu kommen.

b) *Die Voraussetzungen.*

Eine katholische Theologie, die aus diesem Ansatz heraus arbeitet, ist sich zweier Voraussetzungen bewußt: 1. daß in der katholischen Wahrheit nicht eine solche vollendete Fülle ist, daß sie nicht auch von anderen noch lernen könnte, 2. daß die getrennten Gemeinschaften im Besitz von Werten des christlichen Lebens und der Glaubenserkenntnis sind, die der katholischen Kirche zumindest in dieser Form noch fehlen. Beide Voraussetzungen bejaht die neuere Theologie und begründet sie wie folgt:

Zu 1.: Der eigentliche Grund ist in der *Geschichtlichkeit* der Kirche zu suchen. Christus hat in der katholischen Kirche das unüberholbare und definitive Zeichen seines Heilswirkens gestiftet. Es besteht aber doch eine Spannung zwischen dem Willen Christi, den er mit und in seiner Kirche verfolgt und der konkreten Verwirklichung dieses Willens durch die Kirche. Die Absolutheit des Heilswillens Christi bezieht sich nur auf das innerste Wesen, nicht auf die Verwirklichung dieses Wesens im Raum und in der Zeit der Geschichte und auch nicht auf die Menschen, in deren Hände diese Verwirklichung gelegt ist. Aufgrund der Geschichtlichkeit ist die Kirche ständigem Gestaltwandel unterworfen. Das gilt für die äußere Ausdrucksweise ihres Lebens, für die Systeme und Begrifflichkeit der Theologie, zumal dann, wenn sie es nicht mit dem Dogma zu tun hat. Hier ist einseitige, verengende Formulierung, ja sogar Irrtum möglich. Aber auch im Bezug auf das Dogma ist, richtig verstanden, trotz seiner Unaufhebbarkeit, Wandel der Form möglich. Die Gründe dafür liegen in der Unaussagbarkeit Gottes, der Geschichtlichkeit unseres Denkens und in der Verschuldung der Menschen, die immer möglich sind[23]. Die Gegenwart

---

[21] Siehe zum folgenden SEIBEL, ebd. (Anm. 19), S. 482–498.

[22] Das ist das theologische Grundmotto des „Weltrates der Kirchen" (vgl. SEIBEL, ebd. 482). Zu den neuesten Versuchen auf katholischer Seite siehe CONGAR, Y. M. J., Chretiens desunis-Principes d'un „Oecumenisme" catholique, Paris 1937; – DERSELBE, Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus, in: Catholica 12 (1958) 81–104; – THILS, G., La „theologie oecumenique". Notion, formes, démarches, Louvain 1960 (dort weitere Literatur); ferner KASPER, Walter, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen (Anm. 24).

[23] Der absoluten Transzendenz Gottes entspricht grundsätzlich die Unangemessenheit jeder dogmatischen Formel. Sie sagt gewiß die Wahrheit positiv aus, aber nie erschöpfend. (Siehe RAHNER, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage? in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln/Zürich: Köln 1962, Bd. 5, 54–81). Es geht hier nicht um je neue Wahrheiten, sondern um die eine Wahrheit, die von

der endgültigen Offenbarung in der Kirche besagt nicht schon die Gegenwart ihrer vollendeten Wirklichkeit. Trotz Unveränderlichkeit der Offenbarung also kann die Kirche lernen, auf allen Gebieten.

Zu 2.: Daß es echte christliche Werte auch in den nichtkatholischen Kirchen gibt, erhellt einmal aus der geschichtlichen Tatsache, daß die reformatorische Bewegung das christliche Erbgut nach vielen Richtungen hin entfaltete, positive Werte verwirklicht und Einsichten gefunden hat, die in dieser Weise der katholischen Kirche fremd geblieben sind. Bei ihnen finden sich unbestreitbar ernster Glaubenswille, Bekenntnis zu den alten Glaubensartikeln und zur Hl. Schrift; das alles hat ja das Konzil lobend anerkannt. Dann aber auch läßt es sich theologisch begreiflich machen, daß es echte christliche Werte unter den Nichtkatholiken geradezu geben muß. Es ergibt sich aus dem Wesen der Gnade, die immer eine persönlich-individuelle Struktur hat. Sie ist die dem jeweils einzelnen geltende Liebe Gottes. So gibt es auch christliche Werte, die der sichtbaren katholischen Kirche deshalb nicht angehören, weil die Träger dieser Werte ihr nicht angehören. Auch von hier aus gesehen ist die Kirche zum Lernen von den anderen geradezu verpflichtet.

c) *Wesen und Aufgaben der „ökumenischen Theologie".*

Aufgrund des eben über das Wesen der Gnade Gesagten ist der theologische und dogmatische Fortschritt im erkenntnismäßigen Aufschließen des Offenbarungsgutes auf interkonfessionellen Dialog angewiesen, wenigstens wenn man die mögliche Breite und Tiefe einer solchen Erkenntnis im Auge hat. Aus demselben Grund wird einsichtig, daß jeder Christ dem anderen als Träger eigener christlicher Erfahrung und Erkenntnis aus Verantwortung für den uns anvertrauten Offenbarungsschatz ernst nehmen muß, daß einer den anderen nicht als Gegner, sondern als Partner annehmen muß. Diese Haltung hat uns übrigens das Konzil beispielhaft vorgelebt[24]. Aus der Einzigkeit der Wahrheit ergibt sich aber auch, daß man die konfessionellen Unterschiede nicht übersehen darf. Man muß unter Umständen auch einmal ein „Nein" zur Meinung eines anderen sagen können, aber nicht aus polemischer Haltung heraus, sondern aus einer Haltung, die von einem ehrfürchtigen, umfassenden „Ja" zur Wahrheit Gottes getragen ist, die von allen gutgesinnten Christen gesucht und im Maße der ihnen geschenkten und möglichen Erkenntnis bejaht wird. Diese Haltung schließt ein, daß der eine Partner den geistigen Ort des anderen aufsuchen muß, von dem aus er die Offenbarung sieht. Es ist oft nur auf diese Weise möglich, die früher als Gegensatz beurteilte Meinung nun als eine bloß andere Sicht derselben Wahrheit zu erkennen.

Ziel der ökumenisch-theologischen Bemühungen ist nicht nur das Verständnis des Glaubens der getrennten Christen, sondern tiefere Erkenntnis der Offenbarung durch gemeinsames Gespräch. Die *eine* Gnade, die in allen wirkt, verlangt mehr als das Bewußtsein verschiedener christlicher Standpunkte, sondern trägt sie hin

---

einer neuen Seite her gesehen wird. Reichtum und Unendlichkeit des Geheimnisses der göttlichen Offenbarung sind durch eine Formel unausschöpfbar. Hinzu kommt, daß die Kirche etwas verschulden kann, als Kirche der Sünder. Sie muß sich z. B. die Frage vorlegen, ob sie zur rechten Zeit ein Dogma verkündet, ob sie eher Fragen der Vergangenheit statt die der Gegenwart beantwortet, ob die Formulierung angemessen ist, ob es die Ohren der Menschen erreicht und die Kräfte des Glaubens weckt. (Vgl. SEIBEL, ebd. 487–489.) Zum Thema des Erkenntnisfortschrittes in der Dogmatik siehe RAHNER, Karl, Zur Frage der Dogmenentwicklung. in: Schriften zur Theologie . . ., Bd. 1, 49–90; DERSELBE, Kirche im Wandel, in: Stimmen der Zeit 90 (1964/65) 437–457; ferner SEIBEL, W., Fortschritt in der Dogmengeschichte, in: Stimmen der Zeit 168 (1961) 401–415.

[24] Siehe BAUM, Gregory, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965), 291–303; KASPER, Walter, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: Tüb. theol. Quartalschrift 145 (1965), 42–62; WULF, Hans, SJ., Kirchen im Dialog, in: Stimmen der Zeit 90 (1964/65), 81–97.

zum *einen* Quell der Offenbarung und zur umfassenden *Einheit* ihrer Anerkennung und Darstellung im christlichen Lebensvollzug. Sollte jemand erkennen, daß er im Irrtum ist, daß er der Heilung mancher Wunden, der Berichtigung, Ergänzung oder Vollendung des Eigenen bedarf, so soll er wissen, daß es keinen Mangel für ihn bedeutet, den Irrtum aufzugeben, daß es nur um Gesundung gehen kann, wenn seine Wunden geheilt werden und um Bereicherung, wenn er erhält, was ihm bisher fehlte. Es mag vielleicht ein schmerzvoller Prozeß sein, Liebgehabtes aufzugeben und umformen zu müssen, aber man hat ihn um der Einheit willen auf sich zu nehmen. Ein so auf Einheit hin wirkendes Gespräch ist gerade durch seine Offenheit für *alle* christlichen Werte, wo immer sie sich finden, die Aktualisierung der Katholizität der Kirche.

Wie man an der ganzen Darlegung sieht, ist die „Ökumenische Theologie" eigentlich gar kein besonderer Typ der Theologie, sondern mehr eine Methode der gesamten theologischen Arbeit, eine ökumenische *Ausrichtung* der Theologie, der eine interkonfessionelle Blickrichtung, ein umfassend christliches Blickfeld eigen ist. Durch Hinschauen und Hinhorchen auf andere werden nach Möglichkeit alle theologischen Einseitigkeiten, wie sie die jeweilige geschichtliche Zeitlage der Kirche zu vermeiden hat, überwunden. Bei aller Offenheit und Bereitschaft zum anderen hin, geht doch die Wahrheit über alles. Insofern ist die „ökumenische Theologie" auch immer irgendwie Kontroverstheologie. Der Absolutheitsanspruch und die Endgültigkeit der in der katholischen Kirche gegenwärtigen Offenbarung wird nicht geleugnet. Diese Theologie weiß, daß die katholische Kirche keiner Ergänzung ihres Wesens bedarf, um wahre Kirche Christi zu sein; sie weiß, daß sie nur von ihrem durch das Wesen der Kirche selbst bezeichneten festen Ort aus die Freiheit findet, sich überall empfangend und lernend hinzuwenden, ohne sich zu verlieren[25]. So sehr die „ökumenische Theologie" um ihren festen Ort weiß, so weiß sie aber auch, daß alles christliche Gute und Wahre außerhalb der katholischen Kirche von dem einen Herrn kommt, der seine Gnade auch dorthin gibt, wo die Kirche nicht ist, und daß dieses Wahre und Gute, eben weil und soweit es außerhalb ihrer ist, nicht ihr gehört, sosehr es auch im Wesenszusammenhang mit der Kirche und ihrer Lehre stehen muß. Nur so ist Gespräch möglich und echter Dialog, der nur mit einem anderen, einem Partner geführt werden kann. Schließlich ist sich die „ökumenische Theologie" der Tatsache bewußt, daß die erstrebte Erkenntnisfülle erst in der eschatologischen Vollendung erreicht werden kann[26].

PASTORALFRAGEN

JOSEF RIEF

Sonntag und knechtliche Arbeit

I. *Die gegenwärtige Problemlage*

Die Fragestellung „Sonntag und knechtliche Arbeit" klingt nicht sehr modern. Sie setzt sich von vornherein dem Verdacht aus, einer kasuistischen Denkweise ent-

[25] Bzgl. des Problems der Interpretation lehramtlicher Aussagen im Hinblick auf das ökumenische Gespräch siehe LÖHRER, Magnus, OSB., Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Gott in Welt . . ., 499–528 (mit Literatur).

[26] Aus der ganzen Struktur der „ökumenischen Theologie" ergibt sich, daß auch sie selbst der Geschichtlichkeit unterworfen ist. Wenn sie ehrlich und sachlich bleibt, wird sie niemals die theologischen Formen und Methoden der Vergangenheit in Bausch und Bogen verwerfen. Sie mögen noch so mangelhaft gewesen sein, sie waren im ganzen doch das Mittel *ihrer* Zeit, so wie die skizzierte ökumenische Theologie die Form *unserer* Zeit darstellt. Aufgrund der Geschichtlichkeit der Kirche und des theologischen Denkens müssen wir heute schon bekennen, daß spätere Zeiten wieder anderer Formen bedürfen, so sehr die unsere uns heute vonnöten ist.

sprungen zu sein. Darüber hinaus hat sie mit dem Einwand zu rechnen, der Begriff der knechtlichen Arbeit sei zu sehr durch die abwertenden Vorstellungen einer längst versunkenen Welt belastet, als daß er sich auf den Menschen der Industriekultur und seine Situation sinnvoll anwenden lasse[1]. Endlich aber wird die den Lehrbüchern der Moraltheologie entnommene Formel „Sonntag und knechtliche Arbeit" der kritischen Bemerkung begegnen, die Idee der Sonntagsheiligung durch Arbeitsruhe stelle eine rein innerchristliche Angelegenheit dar, die sich in einer durch den weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaft gar nicht mehr realisieren lasse, jedenfalls nicht in der Weise, daß diese Idee auch in einer staatlichen Gesetzgebung ihren Niederschlag finde.

Selbstverständlich bringen alle diese Vorbehalte etwas Berechtigtes zum Ausdruck. Auch wenn man nicht in das Geschrei derjenigen einzustimmen bereit ist, die der kasuistischen Methode innerhalb der Moraltheologie jede Berechtigung absprechen, muß man doch zugeben, daß die fallhafte Festlegung, durch welche Arbeiten die im dritten Kirchengebot (Can. 1248 CIC) geforderte Sonntagsruhe beeinträchtigt wird, bereits an dem Begriff der knechtlichen Arbeit scheitert. „Schon Franz Suarez empfand es als besonders schwierig, genau anzugeben, welche körperlichen und mühevollen Arbeiten zu den ‚knechtlichen Arbeiten' gehören und daher an Sonn- und Feiertagen verboten sind und nach welcher vernünftigen Regel sie beurteilt werden müssen[2]". In neueren moraltheologischen Lehr- und Handbüchern ist denn auch der ausdrückliche Hinweis zu finden, daß bei der Interpretation des dritten Kirchengebotes jeder Rigorismus zu vermeiden sei, weil „keine bis ins einzelnste gehende Kasuistik für alle Gegenden und Verhältnisse gegeben werden[3]" könne. Nicht zu Unrecht verweist man in diesem Zusammenhang auf das „Verhalten Christi gegen den Sabbat und die Auslegungen der Pharisäer" und gibt zu bedenken, daß eine kleinliche Kasuistik „nur Ängstlichkeit hervorrufen und den Sinn des Gebotes und überhaupt das Wesen der christlichen Moral verdecken[4]" würde.

Noch mehr fallen die psychologischen Vorbehalte ins Gewicht, denen der Begriff der knechtlichen Arbeit im Industriezeitalter ausgesetzt ist. Der Mensch der Neuzeit begreift sich mindestens seit der Aufklärung als den tätigen Menschen: „Arbeit ist für ihn zugleich das Mittel der Vervollkommnung seiner Individualität und Betätigung seiner Gesellschaftlichkeit. Sich nützlich machen . . . ist die Tugend des Mitgliedes einer Gesellschaft von Arbeitenden . . .[5]." Der Mensch der Technik ist noch einen Schritt weiter gegangen. Arbeit ist ihm das Mittel, mit dem er die Welt verändert und in kosmische Dimensionen vorstößt. „In seiner Arbeit greift er nicht nur in die naturgegebenen Zusammenhänge der anorganischen Materie ein und wird mit seinen synthetischen Kunststoffen zum Konkurrenten der Natur. Er greift auch in die organischen Prozesse ein, fördert sie oder gestaltet sie bis in den Aufbau der Zelle nach seinem Belieben und zu seinem Nutzen um. Er hat das Empfinden, daß man ziemlich alles aus allem machen kann. Für ihn gilt der Grundsatz: ‚Die Welt kann gemacht werden[6]'." Daß dieser Mensch seine Arbeit nicht mehr als Sklavenarbeit zu begreifen vermag, wird man ihm nicht übelnehmen dürfen. Es ist allerdings damit zu rechnen, daß dieser Mensch angesichts seines Werkes eines Tages auch nicht mehr ohne weiteres begreifen kann, warum gerade

---

[1] Vgl. Klemens Brockmöller, Industriekultur und Religion. Frankfurt am Main[2] 1940, 90 ff.
[2] Fr. Pettirsch, Um eine sinnvolle Kasuistik der Sonntagsruhe, in: Kirche in der Welt 9, 1957, 129.
[3] B. Häring, Das Gesetz Christi. Freiburg i. B. 1961 [6] II, 321.
[4] Ebd. [6] II, 321.
[5] W. Hofmann, Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Sammlung Göschen. Band 1205/1205a. Berlin 1962, 7.
[6] Kl. Brockmöller, a. a. O., 87.

durch seine Arbeit, in deren Vollzug er sich in seiner stärksten Rolle fühlt, der Sonntag entweiht werden soll. Dieser Gedanke muß über den Menschen der Industriekultur vor allem dann Gewalt bekommen, wenn Theologen von Rang und Namen ihre Theologie der Arbeit als eine Art Heilslehre zu entwerfen scheinen[7] und den arbeitenden Menschen als den Vollender der Schöpfung bezeichnen[8]. Auch wenn sich die große Zahl der Arbeitenden noch nicht in solch erhabenen Sphären bewegt[9], so ist doch nicht zu leugnen, daß sich der Mensch mit dem Fortschritt der Technik und Zivilisation zahlreiche Betätigungen geschaffen hat, die es ihm erlauben, aus dem Begriff der Arbeit das Mühevolle wegzudenken und Arbeit und Betätigung als Entspannung geradezu zu suchen[10]. Kein Moraltheologe wird eine Arbeit, die der Erholung dient, ohne weiteres schon als Verstoß gegen die Idee der sonntäglichen Arbeitsruhe werten, auch wenn die betreffende Betätigung materiell gesehen unter den herkömmlichen Begriff der opera servilia subsumierbar wäre. Mit dieser Überlegung ist freilich auch die grundsätzliche Frage aufgeworfen, was der Begriff der knechtlichen Arbeit im dritten Kirchengebot denn überhaupt für einen Sinn hat. Die Frage ist nicht neu. Bereits mehrfach ist die Forderung erhoben worden, den Begriff der knechtlichen Arbeit aus den Handbüchern der Moraltheologie zu eliminieren und statt seiner nach einer angemesseneren Formel Ausschau zu halten[11].

Der dritte Vorbehalt gegen die Fragestellung „Sonntag und knechtliche Arbeit" führt noch tiefer in die Gegenwartsproblematik hinein. Denn er rührt an die Begründung der sonntäglichen Arbeitsruhe. Stellt das dritte Kirchengebot, so fragt man, eine Forderung dar, die nur Christen gegenüber mit Argumenten unterbaut werden kann? Geht es nur „die Kultgemeinde, sprich: die bewußten und praktizierenden Christen" an oder betrifft es alle, „selbst wenn sie *dem* Glauben ferne stehen, in dessen Rahmen das Feiertagsgebot auftaucht?[12]" Begnügt sich die Kirche damit, die sonntägliche Arbeitsruhe lediglich für ihre Gläubigen als sittliche Forderung zu begründen, indem sie etwa von der Notwendigkeit redet, daß der Getaufte durch das Mittel der Arbeitsruhe die Möglichkeit bekommen müsse, im Dienst Gottes zu stehen[13], dann wird der Nichtgetaufte mit Recht fragen, warum dieses

---

[7] Vgl. M. D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Übersetzt und eingeleitet von Karl Schmitt. Mainz 1956, 104: „Die Behauptung mag lächerlich erscheinen, daß die Contemplation die ausdrucksvollste Seinsweise des geistigen Lebens sei und sie auch den Menschen am besten und umfassend beschreibe. Dennoch aber bleibt bestehen, daß die Aktivität für den Menschen des Alltags die eigentliche Materie für seine Vervollkommnung oder sein Unglück darstellt und ein hochwichtiges Werk ist, in dem er sich selbst vollenden kann, ja, sogar ein Werk, in dem sich die Mehrheit der Menschen, nämlich die ‚Masse' leider ausschließlich vollenden muß." Vgl. zu dem Entwurf M. D. Chenus, G. Teichtweier, Versuch einer Theologie der Arbeit, in ThQ 138, 1958, 307–329.

[8] Vgl. M. D. Chenu, a. a. O., 105.

[9] Dazu Christian von Ferber, Arbeitsfreude. Wirklichkeit und Ideologie. Ein Beitrag zur Soziologie der Arbeit in der industriellen Gesellschaft. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie unter Einschluß ihrer Grenzgebiete. Band 4.) Stuttgart 1959, 112: Die Idee der Arbeitsfreude, „die ihrem traditionellen Gehalt nach auf die Einheit eines die Persönlichkeit ausfüllenden Leistungsbewußtseins fixiert ist, findet in dem betrieblich-bürokratischen Arbeitsanspruch der industriellen Gesellschaft nur als Worthülse Verwendungsmöglichkeiten vor, diese allerdings in überreichem Maße". Ebd. 112: „Die Sorge um die Produktivität der Arbeit bedient sich bereitwillig des überkommenen Inventars verbaler Ausdrücke" (z. B. auch des Begriffs der Arbeitsfreude), „in denen ein Leistungsbewußtsein bereits seinen sinnfälligen Ausdruck gefunden hat . . . In dieser Situation wurzelt die merkwürdige Erscheinung, die wir gegenwärtig in den entwickelten Industrieländern beobachten, daß nämlich desto mehr von ‚Arbeitsfreude' etc. die Rede ist, je geringer die Chancen ihrer Verwirklichung werden."

[10] Vgl. Fr. Pettirsch, a. a. O., 133.

[11] Siehe L. Ruland, Handbuch der praktischen Seelsorge. München 1933, III, 242. Fr. Pettirsch, a. a. O., 132. G. Ermecke, Katholische Moraltheologie. Münster (Westf.) 1954[10]. II, 241 und [11]. II, 242.

[12] H. Thielicke, Theologische Ethik. Tübingen 1964, III, 275, Nr. 921.

[13] Vgl. H. Huber, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Salzburg 1958, 236.

Gebot auf dem Umweg über ein staatliches Gesetz auch ihm auferlegt werde. Führt die Kirche aber Argumente ins Feld, mit denen sie die Arbeitsruhe für alle verbindlich zu machen sucht, indem sie etwa darauf verweist, daß der Mensch in einem bestimmten Rhythmus der Ruhe bedürfe, um neue Kräfte zu sammeln[14], dann hat sie sich auf die Entgegnung gefaßt zu machen, daß dieses Bedürfnis und übrigens auch das Freisein des Christen für die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst durch die fortschreitende Automation und die von ihr nahegelegte gleitende Arbeitswoche viel besser berücksichtigt werde als durch den herkömmlichen Sieben-Tage-Zyklus[15]. Mit den anderen Argumenten, durch die das Gebot der Sonntagsheiligung durch Arbeitsruhe gestützt werden soll, steht es nicht viel besser. Für den weltanschaulich zerrissenen und dem technologischen Modell der Gesellschaft verfallenen Menschen der Gegenwart besagen die Hinweise auf die Steigerung der Arbeitsfreude, auf die Möglichkeit der Selbstbesinnung, auf die Förderung des Familienlebens, auf die Gesunderhaltung der Gesellschaft und Wirtschaft usw.[16] längst nicht mehr, was sie nach der Intention der Kirche besagen sollen. Sie haben nicht nur ihre Beweis- und Überzeugungskraft eingebüßt, sondern darüber hinaus die Kirche längst in den Verdacht gebracht, daß sie den Sonntag zwar nicht aus machtpolitischen Gründen, wohl aber aus einem bestimmten Eigeninteresse zu retten suche. In Äußerungen protestantischer Theologen kommt dieser Gedanke jedenfalls sehr deutlich zum Ausdruck. Sie halten der Kirche nämlich entgegen, daß sie erst in dem Augenblick mit größerem Nachdruck auf die Sonntagsheiligung durch Enthaltung von knechtlichen Arbeiten aufmerksam gemacht habe, als ihr „kirchlicher Terminkalender durch die gleitende Arbeitswoche betont gestört[17]“ worden sei. Ohne Zweifel würde man das teilweise recht leidenschaftliche Eintreten der katholischen Kirche für die Erhaltung der Sonntagsruhe[18] unterbewerten, wenn man diesen Vorwurf auch ihr machen wollte, freilich kann man auch vor der Tatsache nicht die Augen verschließen, daß sich mit dem Fortschreiten der Technik und Zivilisation die mannigfachsten Interessen des arbeitsfreien Sonntags bemächtigt haben, so daß tatsächlich die Frage auftauchen kann, ob die Sonntagsruhe durch die knechtliche Arbeit wirklich mehr beeinträchtigt wird als durch die Befriedigung dieser durchaus nicht nur neutralen Interessen. Mit dieser Feststellung ist auf die Überlegung hingeführt, ob die Sache, um die es eigentlich geht, durch das Gesetz, das die Sonntagsheiligung durch Unterdrückung der knechtlichen Arbeiten zu erreichen sucht, noch genügend ins Bewußtsein gehoben wird.

II. *Der Sinn des Sonntags.*

„Weder in den Handbüchern der Moraltheologie noch in den Katechismuserklärungen noch in der Predigt der letzten zwei Jahrhunderte wurde die Theologie des Sonntags und der Sonntagsruhe genügend aufgezeigt, wenn nicht ganz übergangen, um sich oft in moralisierenden und kasuistischen Auseinandersetzungen zu erschöpfen.“ So formuliert H. Huber das negative Ergebnis seiner Untersuchung über „Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe[19]“. Fr. Pettirsch beklagt die theoretische Hilflosigkeit der einschlägigen theologischen Fachliteratur, die den Seelsorgern und Theologen keinerlei brauchbaren Hinweis habe bieten können, als durch die Diskussion über die gleitende Arbeitswoche die Frage aufgeworfen worden sei, welche Arbeiten nun tatsächlich am Sonntag erlaubt sein könnten[20].

---

[14] Vgl. ebd. 230.
[15] Vgl. J. Höffner, Tag des Herrn und gleitende Arbeitswoche, in: Trierer theol. Zeitschrift 5, 1956, 257–265.
[16] Siehe etwa G. Ermecke, a. a. O. [11]. II, 243–246.
[17] H. Thielicke, a. a. O., III, 275.
[18] Vgl. E. Filthaut, Wo ward Ihr denn damals!?!, in: Die neue Ordnung 11, 1957, 137–148.
[19] S. 229. [20] A. a. O., 129.

Auf seiten der evangelischen Theologie läßt sich in Stellungnahmen zur sonntäglichen Arbeitsruhe eine eigenartige Zwiespältigkeit beobachten. Einerseits macht man der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie sich von einer nomistischen Deutung des Dekaloges gerade auch in bezug auf das dritte Gebot nicht habe freihalten können, andererseits vermerkt man, daß sie eine „starke Bereitwilligkeit" gezeigt habe, „sich dem Wandel der Zeiten und Verhältnisse anzupassen[21]". Dazu kommt eine zweite Beobachtung: Einerseits registriert die evangelische Theologie mit wachsender Sorge die Aushöhlung des Sonntags, andererseits wagt sie es aber nicht, an der Institution des Sonntags um jeden Preis festzuhalten[22], obwohl sie weiß, daß jeder Angriff auf die Institution zu einem Dammbruch[23] führen wird. Niemand kann diesen Dammbruch wollen, den man auch auf katholischer Seite für den Augenblick ankündigt, da der Sonntag etwa durch Einführung der gleitenden Arbeitswoche wirtschaftlichen Belangen ganz und gar untergeordnet wird[24]. Dann wäre also die Forderung nach Heiligung des Sonntags durch Enthaltung von den opera servilia gar nicht ausschließlich nur von theologischen Positionen her zu begründen und die theoretische Hilflosigkeit der moraltheologischen Lehr- und Handbücher in Fragen der erlaubten bzw. nicht erlaubten Sonntagsarbeit hätte ihren Grund in der Tatsache, daß die Institution des Sonntags immer auch mit den wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen und den psychologischen Gegebenheiten einer bestimmten Zeit in eine sinnvolle Beziehung gebracht werden muß. Oder anders gesagt: Wer den theologischen Sinn der Arbeitsruhe aufgezeigt hat, hat damit noch nicht dargetan, warum am Sonntag bestimmte Arbeiten erlaubt bzw. verboten sind und warum jeder erste Wochentag durch Arbeitsruhe ausgezeichnet sein soll. Genau diese Problematik ist an der Geschichte des Sonntags[25] bzw. der Heiligung eines bestimmten Tages durch Arbeitsruhe abzulesen:

1) Der Anfang dieser Geschichte liegt sowohl im babylonischen als auch im alttestamentlichen und neutestamentlichen Raum im Dunkeln. Es fällt auf, daß zwar der Sieben-Tage-Rhythmus der Babylonier vom Volk Israel übernommen und von den Juden an die Römer weitergegeben wurde, daß aber die Begründung des Ruhetages wechselte. Analoges gilt für das Verhältnis des christlichen Sonntags zum alttestamentlichen Sabbat. Überall dort, wo man die Arbeitsruhe religiös bzw. auch pseudoreligiös zu begründen versucht, wird sie immer auch zugleich als Institution gesetzlich verankert.

2) So eindeutig sich die Feier des Herrentages im Frühchristentum nachweisen läßt, so wenig läßt sich beweisen, daß diese Feier von Anfang an durch gesetzlich geregelte Arbeitsruhe begangen wurde.

3) Überall dort, wo man die Institution des Sonntags bzw. des Sabbats im Gesetz verankert, kommen auch soziale Motive zur Geltung.

4) Die Ausdehnung der Arbeitsruhe auf alle, auch auf jene, die dem arbeitsfreien Tag keinen theologischen oder religiösen Sinn abzugewinnen vermögen, macht es erforderlich, daß neben den durch Notstand und Notwendigkeit gebotenen Ausnahmen vom Gesetz der Arbeitsruhe positiv festgelegt wird, was als verbotene Arbeit anzusehen ist.

5) Der Begriff der knechtlichen Arbeiten meint, von diesen Zusammenhängen her betrachtet, jene Arbeiten, von denen man überzeugt ist, daß ohne ihre generelle Unterlassung die Idee der sonntäglichen Arbeitsruhe nicht zur Geltung gebracht werden könne.

---

[21] N. H. Søe, Christliche Ethik. Ein Lehrbuch. München ². 1957, 383.
[22] Vgl. H. Thielicke, a. a. O., III, 273 ff.
[23] Vgl. ebd. III, 281.
[24] Vgl. J. Höffner, a. a. O., 264.
[25] Vgl. zum Folgenden H. Huber, a. a. O., 37–46 und 65–222.

6) Die Idee der religiös motivierten Arbeitsruhe drängt von sich aus zur Darstellung und Verwirklichung auch im sozialen Raum. Gleichzeitig aber wird das Gesetz, das die Institution des arbeitsfreien Sonntags zu sichern hat, von den Notwendigkeiten der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit dauernd in Frage gestellt; denn einmal ist es unmöglich, alle oder auch nur eine bestimmte Art von Arbeiten für einen bestimmten Tag zu verbieten; zum andern bringt der gesellschaftliche und wirtschaftliche Wandel es mit sich, daß die als notwendig zu bezeichnenden Arbeiten nicht für alle Zeiten erschöpfend aufzuzählen sind.

7) In einer durch den weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaft tritt zu den Spannungen zwischen der religiösen Idee der Arbeitsruhe und ihrer Verwirklichung im sozialen Raum die Schwierigkeit, die Idee der Arbeitsruhe in einer für alle Gruppen einsichtigen Weise zu begründen. Die Schwierigkeit ist besonders groß, wenn die Arbeit nicht mehr nur als Mühsal verstanden wird und das soziale Motiv der Arbeitsruhe wegfällt.

Wenn nun die katholische Kirche darauf besteht, „daß alle Menschen das dritte Gebot gewissenhaft beobachten[26]", dann ist damit auch die Überzeugung ausgesprochen, daß sich dieses Gebot tatsächlich auch für alle begründen läßt. Zugleich muß aber auch die Feststellung getroffen werden, daß jede Begründung der sonntäglichen Arbeitsruhe, die diese als bloßes Mittel zu einem äußeren Zweck betrachten möchte, eine nur für eine bestimmte Gruppe verständliche und annehmbare Begründung darstellt. Daß jene Begründung, die in der Sonntagsruhe das Mittel zur Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst erblickt, der Modifizierung bedarf, ergibt sich aus der Beobachtung, daß man ja bereits ernsthaft die Frage diskutiert, ob man den katholischen Christen nicht Gelegenheit zur Erfüllung ihrer Sonntagspflicht bereits am Samstag geben solle.

Wie die Begründung zu geschehen hat, kann in etwa abgelesen werden an der heute feststellbaren Tendenz, neben dem Hinweis auf die übernatürlich-kultische Ordnung[27], von der her allein die religiöse Gestalt der sonntäglichen Arbeitsruhe begründbar sei, auch die natürlich-menschliche Seite des Sonntags hervorzuheben. Doch darf dieser Gesichtspunkt nicht durch die These vergröbert und verdächtig gemacht werden, „daß die Sonntagsruhe im Zyklus der sechstägigen Arbeitswoche einem gesunden menschlichen Lebensrhythmus von Arbeit und Ruhe[28]" entspreche.

Die natürlich-menschliche Begründung des sonntäglichen Ruhegebotes hat – nicht zuletzt mit Rücksicht auf ein ernstzunehmendes Verständnis der menschlichen Natur – tiefer anzusetzen; nicht bei der banalen Frage, was durch einen gesunden Lebensrhythmus gefordert sei, sondern bei der grundsätzlichen Überlegung, was der Mensch als Person seinem Menschsein schulde; oder, anders gesagt, wie er sich zu seiner Arbeit zu verhalten habe, damit er sich nicht gerade durch die typische Aktivität des Produzierens und Fabrizierens[29] seiner Selbstmächtigkeit begebe und zur bloßen Funktion seines eigenen Werkes erniedrige[30]. Doch darf auch dieser Ausgangspunkt von der Personalität des Menschen nicht zu extremen Auffassungen und Formulierungen führen. Deutlicher: Der Sinn der sonntäglichen Arbeitsruhe kann nicht in einem Ausbruch des Menschen aus den Notwendigkeiten

---

[26] Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra" Nr. 249: „Um die Würde des Menschen zu schützen, der ein Geschöpf Gottes ist und dessen Seele Gott als sein Ebenbild geschaffen hat, hat die Katholische Kirche allzeit darauf bestanden, daß alle Menschen das dritte Gebot gewissenhaft beobachten: ‚Gedenke, daß du den Sabbat heiligst!'"

[27] Vgl. H. Huber, a. a. O., 231.

[28] Ebd. 230.

[29] Vgl. M. D. Chenu, a. a. O., 104.

[30] Vgl. W. Schöllgen, Die Idolisierung der Arbeit und der Technizismus, in: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Hrg. von Anton Böhm. Freiburg–Basel–Wien 1961, 241–275. Dazu A. Brunner, Die entsakralisierte Arbeit, in: Stimmen der Zeit 90, 1964/65, Bd. 176, 105–117.

seiner irdischen Existenz, sondern lediglich in jener Stellungnahme bestehen, durch die er sich Rechenschaft über seine wirklich stärkste Rolle gibt. Sie in der Arbeit statt im Gebet zu sehen[31], heißt aus der Not bzw. Notwendigkeit eine Tugend machen. Auch die Arbeit gehört zu den Notwendigkeiten, die dem Menschen auferlegt sind. Er muß arbeiten, um existieren und menschenwürdig existieren zu können. Der Mensch hat diese Notwendigkeit zu bejahen und sie dadurch in seine Freiheit aufzunehmen: Arbeit ist sittliche Pflicht. Sein Menschsein verlangt aber auch, daß er sich gegenüber seinem Werk in Freiheit selbst behaupte: Arbeit ist Mittel für die Zwecke des Menschen.

Wie soll der Mensch diese Freiheit, die mit der psychologischen Wahlfreiheit nicht identisch ist, sondern gerade dieses bewirkt, daß er sich im Akt der freien Entscheidung über die Objekte und die von ihnen nahegelegten Zwecke erhebt, – wie soll der Mensch diese Freiheit anders zum Ausdruck bringen als dadurch, daß er sich kraft seiner Selbstbestimmung von der Arbeit auf eine bestimmte Zeit zurückzieht, ähnlich jenem Sich-Zurückziehen auf das Gebet, das Paulus von den christlichen Ehegatten fordert?[32]

Man kann nicht einwenden, daß ja durch die Notwendigkeit der Erholung und Entspannung eine Funktionalisierung des Menschen hintangehalten werde; denn die auf Grund des Kräfteverbrauchs gesuchte Erholung bewahrt den Menschen noch nicht vor der Erniedrigung zur bloßen Funktion. Wer sich erholt, um arbeiten zu können, ist so wenig Herr seiner selbst wie jener andere, der Arbeit leistet, um durch das verdiente Geld einen bestimmten Konsum während des Urlaubs sicherzustellen. Denn auch dieses Konsumieren verbleibt noch immer innerhalb des vom Menschen selbst entworfenen und durch die Objekte seines Tuns garantierten Modells seiner Existenz[33]. Die Faszination des Menschen durch die Zwecke, die ihm durch seine Arbeit erreichbar werden, besagt noch nicht, daß er sich in Freiheit selbst behauptet. Der faszinierte Mensch ist noch immer der an die Notwendigkeiten seiner irdischen Existenz versklavte Mensch. Nur auf dem Weg der Sammlung zu sich selbst[34] kann der Mensch seiner Freiheit ansichtig werden.

Man kann auch nicht sagen, daß gerade diese Art der Arbeitsruhe dem einzelnen Menschen anheimgegeben sein müsse. Denn es bleibt zu bedenken, was Karl Jaspers über die Freiheit des Menschen niedergeschrieben hat: „Freiheit ist nie wirklich als Freiheit bloß Einzelner. Jeder ist frei in dem Maße, als die Andern frei sind[35]". Dieser Satz steht durchaus in einem Zusammenhang, der es erlaubt, ihn auch auf das hier zur Diskussion gestellte Thema anzuwenden. Wenn es also richtig ist, daß, wie wiederum Karl Jaspers bemerkt, „zu den Bedingungen des Menschseins . . . die Gestalt des gemeinschaftlichen Grundwissens als eine geordnete Totalität von Begriffen und Symbolen[36]" gehört, zu welchen ohne jedes Bedenken die gesetzlich verankerte Institution des Sonntags gerechnet werden darf, sobald sie von ihrer natürlich-menschlichen Bedeutung her verstanden und als solche kultiviert wird, dann ist für die These, daß die Arbeitsruhe im Sinne der Sammlung zu sich selbst dem einzelnen überlassen sein müsse, nicht viel Raum, zumal nicht in der Gegenwart, in der sich das Bewußtsein der Menschen ohnehin nur noch „als ordnungslose Mannigfaltigkeit[37]" darbietet. „Innerhalb dieser Zerstreuung sind

---

[31] Vgl. J. Stelzenberger, Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn ². 1965, 161.

[32] Vgl. 1 Kor 7, 5. [33] Vgl. W. Schöllgen, a. a. O., 257 ff.

[34] Vgl. H. Thielicke, a. a. O., III, 276 f.

[35] Möglichkeiten eines neuen Humanismus, in: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München 1951, 275.

[36] Ebd. 278. Vgl. auch Georg Kliesch, Die Macht des Symbols, in: Die neue Ordnung 11, 1957, 1–12.

[37] Karl Jaspers, Möglichkeiten eines neuen Humanismus, in: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München 1951, 279.

zwar gewaltsame Formen eines simplifizierten Bewußtseins möglich, die in Verbindung mit politischer Macht einen Augenblick Geltung gewinnen können, aber kein geistiges Menschsein zu prägen vermögen[38]". Im Ernst kann niemand bezweifeln, daß die gemeinsam begangene und durch gemeinsame Anstrengungen zu erfüllende Sonntagsruhe[39] geeignet ist, der monströsen Macht des simplifizierten Bewußtseins entgegenzuwirken. Ganz gewiß dürfen in die bereits säkularisierte Form der sonntäglichen Arbeitsruhe keine großen Hoffnungen auf die Regenerierung geistigen Menschseins gesetzt werden, aber das Schicksal des Sonntags deswegen schon der Wirtschaftsdynamik überlassen zu wollen, hieße den Menschen der Technokratie vollends ausliefern.

Will also der Mensch die Freiheit im Sinne des Sich-Sammelns zu sich selbst realisieren, dann bleibt ihm nur die Möglichkeit, daß er die Termine seines Freiseins von den Notwendigkeiten der Arbeit im voraus zu seinem Tätigsein sich selber setzt und damit eine allgemein verbindliche Ordnung entwirft, durch die die Notwendigkeiten durchkreuzt und die Möglichkeiten zur Wahl der Freiheit präsent gehalten werden. Welche Termine er wählen soll, darüber läßt sich streiten[40]. Nachdem die Geschichte den Sieben-Tage-Zyklus anbietet, ist es naheliegend, bei ihm zu verbleiben. Denn es ist nicht anzunehmen, daß in der Geschichte der Menschheit und des Christentums nur die Unvernunft ihre Triumphe gefeiert hat.

In dieser Sinndeutung der sonntäglichen Arbeitsruhe ist kein Wort gesagt von ihrer christlichen Begründung. Aber diese kann in das vorgezeichnete Schema ohne Mühe eingefügt werden, insofern die kultische Feier des Herrentages ja nur den Sinn hat, die als geschöpfliche Freiheit zu begreifende und darum immer gefährdete Freiheit des Menschen auf ihre von Gott gegebenen Möglichkeiten zu verweisen. Der Christ wird also bei der natürlich-menschlichen Sinndeutung der Arbeitsruhe nicht stehenbleiben. Gleichwohl verdient sie seine Aufmerksamkeit. Denn 1. wird sie von der alttestamentlichen Begründung des Sabbatgebotes, wie Helmut Thielicke nachzuweisen[41] versucht hat, nahegelegt; 2. läßt sie den Getauften bedenken, daß die religiöse Idee der Arbeitsruhe verkürzt ist, wenn diese nur als Freisein von etwas oder als Mittel zu etwas Gebotenem verstanden wird; 3. darf sie sich zugute halten, daß in ihr die kritische Stellungnahme Jesu zur pharisäischen Sabbatkasuistik, vor allem die Bemerkung: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht[42]", nicht nur zur Rechtfertigung bestimmter Arbeiten herangezogen wird; 4. läßt sie erkennen, daß die gesetzliche Regelung der Sonntagsruhe ein menschliches Gesetz darstellt, was im übrigen die ganze christliche Tradition gewußt hat[43]. Damit ist nun aber der Weg frei für eine sinnvolle Kasuistik.

III. *Zur Kasuistik der sonntäglichen Arbeitsruhe.*

Eine solche Kasuistik hat zwei Gedankenreihen auseinanderzuhalten. Die erste betrifft das Verhältnis der Arbeit zur religiösen Idee der Sonntagsruhe. Gegen diese Idee, die älter ist als das alttestamentliche und neutestamentliche Gesetz, verstößt derjenige, der in der Arbeit die Erfüllung seines Menschseins sieht und darum keinen Grund finden kann, warum zwischen Werktag und Sonntag ein Unterschied sein soll. Nach Bonaventura bezieht sich der moralisch ewig gültige Inhalt des Sabbatgebotes auf das zeitweise Freisein des Menschen für Gott in der Tiefe des

---

[38] Ebd. 279.
[39] Vgl. W. Schöllgen, Die gleitende Arbeitswoche, in: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 255.
[40] Vgl. H. Huber, a. a. O., 230: „Vom natürlich-menschlichen Standpunkt allein könnte dieser Ruhetag ebenso auf einen anderen Wochentag oder auf einen gleitenden Ruhetag festgelegt werden".
[41] Vgl. a. a. O. III, 275–277.
[42] Mk 2, 27.
[43] Vgl. H. Huber, a. a. O., 231.

Herzens durch die Liebe[44]. Weder die abstrakte Tatsache also, daß ein Mensch am Sonntag arbeitet, noch die Natur seiner Arbeit läßt von sich aus schon den Schluß zu, daß gegen den ewig gültigen Sinn des Sabbats bzw. Sonntags verstoßen wird[45]. Auch das andere gilt: Durch jede Arbeit, ganz gleich welcher Natur sie ist, kann sich der Mensch gegen den letzten Sinn der sonntäglichen Arbeitsruhe sperren[46]. Die älteren Autoren haben mit Recht darauf hingewiesen, daß das Sündigen jenes menschliche Tätigsein darstelle, das zur theologischen Idee der Sonntagsruhe in schroffstem Widerspruch stehe.

Eine zweite Gedankenreihe betrifft die gesetzlich geregelte, also institutionelle Seite der Sonntagsruhe. Im Interesse des Freiseins des Menschen für Gott ist es nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, daß die sonntägliche Arbeitsruhe verbindlich geregelt wird. Dieses Gesetz ist zunächst Ausdruck jener freien Stellungnahme, durch die der Mensch bekundet, daß er nicht zur Funktion der irdischen Notwendigkeiten und seines eigenen Schaffens herabsinken will. Sodann ist es als Umschreibung einer Ordnung anzusehen. Kraft dieser Ordnung können nur solche Arbeiten verboten werden, die nicht notwendig sind. Das Gesetz, das die institutionelle Seite der Sonntagsruhe regelt, ist darum von sich aus nicht geeignet, das Freisein des Menschen für Gott zu garantieren. Da es sich bei einem solchen Gesetz um menschliches Gesetz handelt, ist damit zu rechnen, daß es immer wieder der Modifizierung bedarf. Infolgedessen wäre es verfehlt, das Gesetz, das die Sonntagsruhe regelt, zu sehr in den Vordergrund rücken. Nach dem Gesetz der Grenzmoral[47] würde ein derartiges Vorgehen nur der Entleerung des Sonntags Vorschub leisten. Es wäre kaum zu verhindern, daß sich die verschiedensten Interessen des so entstehenden Vakuums bemächtigen[48]. In alter kirchlicher Zeit ist denn auch den Gläubigen aus der Erkenntnis heraus, daß der Sonntag durch Nichtstun noch keineswegs geheiligt ist, eine ernste Arbeit durchaus angeraten worden[49].

Die Grundsätze einer auch theologisch vertretbaren Kasuistik der Sonntagsruhe hätten dem Gesagten zufolge so zu lauten:

1) Gegen den ewig gültigen Sinn der sabbatlichen bzw. sonntäglichen Arbeitsruhe versündigt sich derjenige, der durch seine Sonntagsarbeit den Herrschaftsanspruch Gottes über den Menschen negiert. Eine ins einzelne gehende Kasuistik ist hier überflüssig und sinnlos.

2) Mit der Institution des Sonntags sind jene Arbeiten unvereinbar, die sich nach allgemeinem Empfinden mit der Gestalt des Sonntags nicht vereinbaren lassen. Wer sich an dieses Empfinden nicht hält, muß durchaus noch nicht das dritte Gebot übertreten haben. Wohl aber hat er zu bedenken, daß er sich des Ärgernisses schuldig macht.

3) „Man muß es dem mündigen Christen zutrauen", die Entscheidung darüber, wann ein Notstand gegeben ist, „für den Einzelfall selbst zu treffen, zumal er für die Notwendigkeiten seines Lebensbereiches oft eine klarere Einsicht hat als der Pfarrer[50]".

Wichtiger aber als jede Kasuistik ist die positive Sinndeutung des Sonntags, die sich freilich erst dann zu subtilen theologischen Motiven aufschwingen darf, wenn

---

[44] Vgl. ebd. 203.

[45] Schon Bonaventura hat gewußt, daß am Sonntag vor allem jene Arbeiten verboten sind, bei denen es den Menschen um den Gewinn geht. (Vgl. Fr. Pettirsch, a. a. O., 132.)

[46] Vgl. dazu G. Ermecke, a. a. O. [11]. II, 242.

[47] Vgl. dazu W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 313–324; dazu N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, 36 und Götz Briefs, Zur Frage der Grenzmoral, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrg. von Fr. Böckle und Franz Groner. Düsseldorf 1964, 121–130.

[48] Vgl. G. Kliesch, a. a. O., 3–4.

[49] Vgl. Fr. Pettirsch, a. a. O., 131.

[50] B. Häring, a. a. O. [6]. II, 323.

der Mensch begriffen hat, daß der Sonntag um seinetwillen gemacht ist. Man muß allen Ernstes bezweifeln, ob die damit zum Ausdruck gebrachte Stellungnahme Jesu zum Sabbat in der christlichen Verkündigung voll und ganz wirksam geworden ist. Die bei Seelsorgern nicht selten anzutreffende Sonntagskasuistik jedenfalls läßt vom Geist dieses Denkens wenig erkennen. Indem sie nämlich mit erstaunlichem Scharfsinn die häuslichen und landwirtschaftlichen Arbeiten zu klassifizieren und die erlaubten von den unerlaubten zu unterscheiden sucht, im übrigen aber um so schweigsamer wird, je mehr die Fragen in die technisierte Wirtschaft hineinführen, gerät sie einmal in den Verdacht, daß sie nur dort redet, wo sie festen Boden unter den Füßen zu haben meint; zum andern muß sie sich angesichts ihres Hinstarrens auf die sogenannte opera servilia einerseits und des tatsächlich erfolgten Einbruchs der Technik in den Sonntag anderseits den Vorwurf gefallen lassen, daß sie Mücken seiht und Kamele verschluckt (vgl. Mt 23, 24).

JOHANN SAILER

Jak 5, 14f und die Krankensalbung

„Die Theologie als fortschreitende Reflexion des Glaubensbewußtseins bleibt dabei immer an die Schrift als die objektivierte Offenbarung Christi gebunden und auf sie als ihren Anfang und ihre Norm verwiesen . . . Das bedeutet, daß die Theologie nicht für ihre Sätze eine nachträgliche Legitimation in der Schrift suchen darf. Die Bibel ist keine Sammlung von Belegstellen[1]."

Worum geht es in diesen Überlegungen über Jak 5, 14 f.? In den Worten des Sakramentes für die Kranken ist eine gewisse Zwiespältigkeit offenkundig. Die wesentliche Form der Spendung „Per istam sanctam unctionem . . . indulgeat tibi Dominus . . . quidquid deliquisti . . ." hat ausschließlich die Sündenvergebung zum Gegenstand, die diese „Form" umgebenden Gebete dagegen sprechen samt und sonders von Genesung, so daß sie keinen Zweifel daran lassen, daß *Kranke* als die Empfänger dieses Sakramentes zu betrachten sind. Im Hinblick auf Jak 5, 14 f. müßte man also sagen: In diesen Gebeten ist schriftgemäß der Hauptsinn des Sakramentes enthalten, und was die Formel, die wesentliche Form betrifft, beinhaltet sie eine unter Umständen mit-eintretende Wirkung, nämlich die Vergebung der Sünden, „wenn er etwa Sünden begangen, wenn er in Sünden wäre".

Das Ganze ist nicht etwa eine rein theoretische Angelegenheit, die zwischen Exegeten und Dogmatikern, sozusagen am grünen Tisch erledigt werden könnte, ohne erhebliche Bedeutung für die Pastoral. Im Gegenteil: Die „praktischen Seelsorger" haben damit ganz konkret „fertig zu werden". Sie ist ihr wahres Kreuz. Denn die Angst, ja, vielleicht ein ausgesprochener Horror ist die Wirkung bei vielen Menschen, wenn man ihnen im Krankheitsfall von dieser „letzten Ölung" spricht. Wenn auch im Leben stehende Theologen im Einklang mit dem „Katechismus für die Bistümer Deutschlands" diesen Ausdruck „letzte Ölung" meiden und dafür „Krankensalbung" gebrauchen, bleibt doch die offizielle Theologen-(sprich: Dogmatiker-)sprache unbeirrbar an dem (s. v. v.) odiosen „extrema unctio" stehen[2]. Die für die praktische Seelsorge bestimmte Literatur vermeidet den Ausdruck und geht so an der Dogmatik vorbei, eine nicht gerade ideale und für das Glaubensleben bekömmliche Erscheinung. So widmet z. B. Balthasar Fischer[3] dem Sakrament, das für die Kranken bestimmt ist, eine Christenlehre von kaum

[1] Uta Ranke-Heinemann in „Bibel und Kirche" 1963/3.
[2] Wie etwa das in diesen Jahren erscheinende „Handbuch der Dogmengeschichte" Bd. IV, Fasz. 3.
[3] In seinem netten Büchlein „Was nicht im Katechismus stand".

zwei Seiten. Er weist darauf hin, „daß Geistliche und geistliche Bücher und auch der neue Katechismus die volkstümliche Redeweise von der „Letzten Ölung" nicht mehr mitmachen, sondern statt dessen von der Krankensalbung reden". Aber da fällt einem doch gleich die Frage ein: „Ist denn das wirklich nur ‚volkstümliche' Redeweise? Haben nicht auch die Dogmatiklehrbücher den Ausdruck ‚extrema unctio' unverändert beibehalten?" Aber hier geht es nicht nur um Worte, sondern um die Sache selbst.

Wir gehen ganz schlicht vom Katechismus (S. 178) aus. Was sagt er über die „Krankensalbung"? Als Schrifttext zu Anfang des Lehrstücks steht – wie nicht anders zu erwarten – der Text Jak 5, 14 f. Aber im Lehrstück selbst heißt es sehr bald achtgeben: „Wer die Krankensalbung empfängt, muß seine Sünden von Herzen bereuen, er soll sich, wenn möglich, auch durch eine gute Beichte (!) vorbereiten. Auch soll er vertrauen, daß Christus, der Sieger über Krankheit und Tod, ihm Hilfe bringt und seine Krankheit zum Heil wendet." Nach der Darstellung der Spendung der Krankensalbung wird über die Wirkung gesprochen: „Christus bringt dem Kranken Heil". (Doch: Worin besteht dieses Heil?) „Er stärkt ihn, damit er in seinem Leiden nicht mutlos werde, sondern sie (wohl: es!) mit Geduld und Gottvertrauen trage. Er läßt ihm die Sünden nach und die Strafen. Selbst Todsünden werden vergeben, wenn der Kranke nicht mehr beichten kann, seine Sünden aber bereut oder schon bereut hat." Wie ein Anhängsel folgt dann noch die Bemerkung: „Christus schenkt dem Kranken oft auch Erleichterung in der Krankheit, ja sogar die volle Gesundheit, wenn es für ihn heilsam ist". Im abschließenden Glaubensgespräch kommt dann der Hinweis, es sei eine törichte Meinung, daß ein Kranker, der die Krankensalbung empfangen habe, sterben müsse; denn „in den Gebeten der Krankensalbung wird besonders um die Genesung gebetet . . .[4]. Gottlob kann es jetzt, seit die Gebete bei der heiligen Ölung in der Muttersprache gesprochen werden, jeder hören, daß in ihnen kein Wort vom Sterben steht, sondern immer nur vom Gesundwerden und vom Zurückkehren zur Arbeit die Rede ist." Das alles ist richtig; aber in der sakramentalen, „wesentlichen" Form der Spendung steht einzig und allein: „Indulgeat tibi . . . quidquid deliquisti . . ." und kein Wort vom Gesundwerden.

Die landläufige Praxis gar spricht ausdrücklich von „Sterbesakramenten" und darf nicht leichthin der ungenauen Redeweise des „Volkes" angelastet werden. (Der Glaube kommt vom Hören!). Gewiß gibt es auch in theologisch relevanten Texten da und dort eine – wie die Dogmatiker sagen – „sorglose Redeweise". Aber auch davon kann hier nicht die Rede sein. Hier handelt es sich um bewußte, konsequente Anwendung des Ausdrucks „Extrema unctio", bei dem da und dort gerade auf das „extrema" im Sinne der Todesnähe der entscheidende Ton gelegt wird. Dabei müßte aber schon ein kurzer Blick auf ein einfaches Ölgefäß die Frage aufstehen lassen: „O I" – Oleum infirmorum; das kann doch für einen schlichten Menschen – und auch ein Theologe darf ein schlichter Mensch sein – sicher verstanden werden, daß es hier um ein Öl geht, durch das dem Kranken geholfen werden soll. Das Nächstliegende aber für einen Kranken ist bei dem Gedanken „Hilfe" nicht der Tod, sondern die Genesung.

Wenn man die Augen schließt und – je nach Situation – sich mit der Dogmatik über Sündenvergebung durch die „letzte Ölung" und mit den Exegeten über Jak 5, 14 f. und die Kranken unterhält, dann kann man sich im tiefsten Herzen doch nicht recht wohl fühlen und man möchte gelinde erröten. Denn *beides* gehört nach Jak 5, 14 f. zusammen und müßte auch im Ritus der Salbung zum Ausdruck kommen.

---

[4] Worauf auch B. Fischer in seiner Christenlehre hinweist.

Aber diese – nennen wir es – Zwiespältigkeit ist noch nicht das Schlimmste, was dem Tröstlichen, das B. Fischer glaubt feststellen zu können, wieder ein gutes Stück an Trost rauben muß. Namhafte Theologen rücken nämlich bewußt und mit Aufbietung ihrer spekulativen Kraft dieses Sakrament für die Kranken, auf Genesung Hoffenden, in die Nähe des Todes. Am deutlichsten und ausführlichsten m. W. M. Schmaus[5]. Seine Gedanken zu unserem Thema finden sich bereits im Sentenzenkommentar des Albertus Magnus: „Durch die Salbung werden wir dem Auferstandenen gleichgebildet. Sie wird ja dem Abscheidenden im Zeichen der Bestreichung mit der künftigen Herrlichkeit gespendet, wenn die Sterblichkeit von dem Auserwählten abgestreift wird[6]." Diesen und ähnlichen Ausführungen der Scholastik schließt sich auch das Tridentinum an, nach dem die Krankensalbung „das Sacramentum exeuntium" ist, „ein Heilmittel und Hilfsmittel für die besondere geistig-leibliche Lage schwerer, todesgefährlicher Krankheit. In einem solchen Zustand der allgemeinen Niedergedrücktheit und Hemmung soll sie nach dem Konzil dem Empfänger eine dreifache Stärkung verleihen: a) Zur Erweckung des Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit; b) zur geduldigen Ertragung der Schmerzen und Schauer des Todes; c) zum wirksamen sieghaften Widerstand gegen die Angriffe des Teufels[7]."

Nun bedenke man: 1) Zwischen Scholastik und Jak liegen mehr als tausend Jahre, anderthalb Jahrtausende zwischen Jak und dem Tridentium. Zwischen Jak einerseits und Scholastik und Tridentium andererseits liegen die Kirchenväter. – 2) Was das von Albertus Magnus vorgebrachte „Gleichgebildet" (sc. mit Christus) betrifft, lassen sich gewichtige Stellen der Hl. Schrift anführen, an denen offenbarungsgemäß gesagt wird, was hier Albert d. Gr. sagt, aber nicht erst vom Sterben, sondern von der Taufe. Natürlich wissen das die Dogmatiker: „Wenngleich sich der Tod des Getauften schon dadurch im sakramentalen Raum vollzieht, daß er der Tod eines mit Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, verbundenen Menschen ist, so sollte doch nach dem Willen Christi der auf den Tod Erkrankte noch durch ein eigenes Sakrament mit besonderer Mächtigkeit in den Tod des Herrn hineingezogen werden. Er sollte durch diese neue Einbeziehung in das Sterben Christi für seinen eigenen Tod geweiht werden[8]." So wird aus dem Sakrament für die Kranken, die nach Jak 5, 14 f. und den offiziellen Gebeten der Kirche genesen sollen, ein Sterbesakrament, das Sakrament der *Todesweihe.*

Nach dem Tridentinum[9] ist die Krankensalbung „bei Mk 6, 13 angedeutet, durch den Apostel Jakobus, den Bruder des Herrn, ist sie den Gläubigen empfohlen und verkündet worden". Dazu wäre aber zu bemerken, „daß in Mk 6, 13 von keinem Auftrag Jesu an die Jünger die Rede ist, sondern lediglich von seiner heilenden Kraft[10]". Der Abstand nun zwischen Andeutung (Mk 6, 13) und Erfüllung (Jak 5, 14 f.) erscheint schon auf den ersten Blick dem unvoreingenommenen Leser bei weitem geringer als der zwischen Jak und einer „Todesweihe". Nach M. Schmaus selbst[11] sollte die „letzte Ölung" die den Aposteln von Christus übertragene Macht über die *Krankheiten* versinnbildlichen[12]. „Vom Gebet und von der Ölsalbung wird gesagt, daß sie dem Kranken Heil bringen werde. Dieses Heil ist weder das Heil des Leibes

---

[5] Michael Schmaus „Katholische Dogmatik" Bd. IV/1, München 1957[5].
[6] A. a. O., 625.
[7] Bartmann, Dogmatik II/433 bemerkt dazu: „Es ist nicht schwer, in der Lehre des Tridentinums den Einfluß von Thomas wiederzufinden".
[8] M. Schmaus, a. a. O.
[9] Denzinger [30] 908.
[10] F. Mußner, LThK [2] VI/585.
[11] A. a. O., 617.
[12] „Der Text ist von vollkommener Einfachheit und von einer Frische, die jede Schulgelehrsamkeit entwaffnet" (Robilliard).

allein noch das Heil der Seele allein, sondern das Heil des ganzen Menschen[13]". An dem Satz, daß Gottes Heilswille auf den ganzen Menschen gerichtet sei, wird kein Gläubiger zweifeln. Das ist ja der Sinn aller Sakramente; sie haben alle das letzte Heil des ganzen Menschen zum Ziele. Wenn aber Jak 5, 14 f. im besonderen von Kranken gesprochen wird, dann bleibt es wahr, daß auch hier vom ganzen Menschen die Rede ist, daß aber hier „Heil" mindestens auch, ja, in erster Linie, in dem für den Kranken hic et nunc aktuellen Sinn von gesund-werden (nämlich des Leibes) zu verstehen ist. Wenn es nämlich nicht um Genesung, sondern um Todesweihe ginge, wäre es unverständlich, daß die Kirche dieses Sakrament auf die Kranken beschränkt und es nicht auch für die vorsieht, die durch richterliches Urteil „dem Tod geweiht" sind. Denn ihr Sterben steht in jedem Fall sicherer, weil auf die Minute bestimmt, fest, als das eines noch so schwer Kranken.

Für die nähere Behandlung von Jak 5, 14 f. gehen wir von M. Meinertz' Auffassung aus, daß an dieser Stelle nicht die Genesung des Leibes, sondern die „seelische Rettung" gemeint sei; mit anderen Worten: σώσει und ἐγερεῖ nimmt Meinertz eschatologisch: „Wenn man das Wort des Apostels von der leiblichen Genesung verstehen wollte, dann müßte man annehmen, daß er letztlich den Kranken die Erhaltung des Lebens bis zur Wiederkunft Christi versprechen hätte wollen. Eine derartige Hoffnung lag der Urkirche fern[14]." Wenn das der Urkirche so „fern" war, ist es schwer zu begreifen, daß Jesus Kranke heilte, also irdischem Leid mit heilender Kraft begegnete, ja, es aufhob oder gar Tote zum Leben erweckt haben sollte. Denn, mögen seine Wunder auch als Zeichen gedient haben: – so ganz wird man das Herz doch nicht ausschalten dürfen, wenn es heißt, er sei „vom Mitleid gerührt" gewesen u. dgl. m.

In diesem Punkte kann man die Ausführungen Robilliards unterschreiben: „Die ältesten Zeugnisse bekunden, daß die Krankensalbung die Macht hat, den Körper zu heilen, und die Kirche hat nicht aufgehört, diese Wahrheit zu verkünden . . . Sie sieht also in der Salbung nicht nur das Mittel einer inneren Reinigung, sie sieht in ihr das Sakrament, das sie den Kranken schuldet, für die sie Heilung erhofft . . .[15]." Gewiß soll das ἀφεδήσεται in V 15 b nicht übergangen werden. Aber es ist durch ein κἂν bedingt – und das σώσει und das ἐγερεῖ behält, unabhängig von diesem κἂν-Satz seine Bedeutung. Daher kann man auch Schmaus nicht folgen, wenn er schreibt: „Die leiblichen Heilungen Christi waren nie losgelöst von geistlicher Heilung. Sie standen immer in lebendigem Zusammenhang mit der Sündenvergebung, insofern die Heilung von der Krankheit Ausgangspunkt und Bestätigung der Sündenvergebung war[16]." Dieses „nie" und „immer" wird sich schwerlich halten lassen. Stellen, an denen dieser Zusammenhang von Sünde und Gebrechen keineswegs selbstverständlich ist, sind etwa die Heilung des Blinden (Mk 10, 52, Lk 18, 42) oder die Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5, 28, Mt 9, 22, Lk 8, 48) u. a. Und hat nicht Jesus selbst gelegentlich diesen Zusammenhang – wenigstens in einzelnen Fällen, wie etwa in Jo 9, 1–3 – ausdrücklich verneint, wo er seine Jünger dahin belehrt: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt"?

Die angeführten Stellen Mk 10, 52 Par und Mk 5, 28 Par drücken die Heilung mit dem gleichen Worte aus wie Jak 5, 15: σέσωκεν. Im Wörterbuch zum NT von W. Bauer[17] wird neben diesen Stellen unter 1c auch Jak 5, 15 angeführt: „Vergl. Jak 5, 15 pass. gesund werden". Es versteht sich, daß σῴζω u. U. auch anders

[13] M. Schmaus, a. a. O.
[14] Theologie des NT I/244 f.
[15] Robilliard „Katholische Glaubenswelt" III/585.
[16] Katholische Dogmatik IV/1, 618.
[17] 1937 [3] Sp. 1327.

heißen kann (z. B. in Verbindung: τὴν ψυχὴν), bei Jak genau so wie in den Evv; aber wie es in den Evv einfach „heilen, gesund machen" heißen kann, so auch hier bei Jak. Es ist eine Behauptung – mehr nicht –, wenn Meinertz sagt: Da es sich sonst (bei Jak) immer auf die letzte Rettung beziehe, dürfe man es auch hier, 5, 15, nicht anders verstehen[18]. Aber: Alle exegetischen Regeln in Ehren; in erster Linie scheint doch der Kontext maßgebend zu sein. Wenn nicht ausdrücklich die Kranken erwähnt wären, könnte man es als Willkür ansehen, nach viermaligem eschatologischen Gebrauch plötzlich anders zu übersetzen. Wenn aber deutlich wie nur möglich von den Kranken die Rede ist, hieße es – umgekehrt – den Text vergewaltigen, wollte man anders übersetzen, als eine nüchterne Betrachtung des Zusammenhanges es nahelegt. – Diese Auffassung von σῴζω in der Bedeutung „heilen" (sc. den kranken Leib) findet auch in dem neuesten Kommentar zu Jak von Mußner[19] seine Bestätigung:

„Jak selbst gebraucht das Verbum σῴζειν noch an vier Stellen (1, 21 . . .), immer eschatologisch. Dennoch ist dadurch ein natürliches Verständnis von „Retten" nicht ausgeschlossen; der Zusammenhang mit V 14 erfordert es sogar." Und weiter, nachdem σώσει und ἐγερεῖ behandelt sind: „ . . . Verbunden mit einem dritten καί wird der heiligen Handlung der Presbyter noch eine weitere Verheißung gegeben: „Und wenn (κἄν) er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben werden". Aus diesem κἄν-Satz ergibt sich, daß es sich bei der Sündenvergebung um etwas „Akzessorisches" handelt (für den Fall, daß . . .), das als solches Dreierlei erkennen läßt: a) nicht nur Sünder können die Krankensalbung empfangen; b) Krankheit und Sünde stehen in keinem notwendigen Zusammenhang; c) die übernatürliche Wirkung der Krankensalbung bezieht sich auf die Sündenvergebung . . . Die drei mit parataktischem καί verbundenen, futurisch formulierten Verheißungen (σώσει – ἐγερεῖ – ἀφεδήσεται) nennen drei voneinander zu unterscheidende Vorgänge, die eine Klimax darstellen (Leib–Seele–Heil) . . ." Hier wird das Problem „Exegese und Dogmatik[20]" besonders deutlich: Für diese Klimax Leib–Seele–Heil bildet die Reihenfolge der Wirkungen dieses Sakramentes ein auffallendes Gegenstück, um nicht zu sagen, einen offenkundigen Gegensatz: Verleihung der Gnade – Nachlassung der Sünden – Wiederherstellung der Gesundheit. Wie weit und in welcher Weise die folgenden VV, die von Sündenbekenntnis sprechen, mit 5, 15 zu verbinden sind, ist eine andere Frage. Darüber gibt Mußner l. c. sehr einleuchtend Aufschluß. Unbestreitbar gehört die Sündenvergebung (κἄν) mit zum Sakrament, aber an ihrem Platz: Das erste und Nächstliegende in Jak 5, 14 f. ist die Genesung von Krankheit.

Nun würden wir aber der in der Theologie gepflogenen und nützlichen Übung untreu, wollten wir diese einzige Stelle, Jak 5, 14 f., einfach über Scholastik und Tridentinum in Beziehung setzen zu heutigen Spekulationen, ohne die „Traditiones Patrum" zu befragen. Welche Zeugen können wir aus der Väterzeit anführen? In der griechischen Liturgie[21] finden wir in einem Gebet zur Weihe von (Wasser und) Öl die Worte: „Heilige auch jetzt dieses Wasser und Öl auf den Namen des Darbringers oder der Darbringerin und verleihe wirksame Kraft der Gesundheit, Kraft zur Vertreibung der Krankheiten, zum vollen Sieg über den Teufel . . ." (63). „Wir rufen Dich an, daß Du vom Himmel Deines Eingeborenen aus Heilkraft über dieses Öl sendest, damit es denjenigen, die damit gesalbt werden oder an deinen Geschöpfen teilnehmen, gereiche zur Abwehr jeder Krankheit und jeder Entkräftung, zum Gegenmittel gegen jeden Dämon, zur Austreibung jedes un-

---

[18] A. a. O. Die gleiche Auffassung vertritt auch Cantinat in „Einleitung in die Hl. Schrift" II (NT) 524.
[19] Franz Mußner „Der Jakobusbrief". Herder, Freiburg 1964, 222 f.
[20] Vgl. Vorgrimler „Exegese und Dogmatik". Mainz 1962; L. Ott „Dogmatik", 511 f.
[21] BKV Griech. Lit. 156.

reinen Geistes . . . von jedem Fieber und von Kälte und von jeglichem Übelbefinden, zur guten Gnade und zur Nachlassung der Sünden, zum Heilmittel des Lebens und der Rettung, zur Gesundheit und Unversehrtheit von Seele, Leib und Geist, zur vollkommenen Gesundheit". –

In den Reden des Johannes Mandakuni[22] wird in einem Brief „über die teuflischen Zaubereien und die gottlosen Beschwörungen" auf das „irrige Bemühen mit Amuletten" hingewiesen und dem unchristlichen Treiben Jak 5, 14 ff. gegenübergestellt. Die sich mit Amuletten befassen, seien Leute, die „sich Lehrer der Unwissenden (nennen) lassen, während sie selber im Irrtum sind, die Gnade Gottes, das Gebet und das Öl der Salbung verloren haben, welche die Gebote für die Kranken vorgeschrieben haben[23] . . .". Nach einem weiteren armenischen Text „befiehlt Gott . . . für all unser Tun das Kreuz als Schutzmittel und Wegweiser, für die Kranken das Gebet und die Salbung mit Öl, für die vom Teufel Belästigten Fasten und Gebet[24]". In allen angeführten Väterstellen ist ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen „Öl der Salbung" bzw. „Salbung mit Öl" und den Kranken offenkundig. Für andere Gebrechen und Bedrängnisse gibt es wieder andere „Gegenmittel", so daß man von einer Todesweihe oder auch nur von einem Primat des Sündennachlasses vor der Heilung nichts angedeutet findet. Nur eine Stelle könnte u. U. als Andeutung in dieser Richtung aufgefaßt werden, muß es aber nicht[25].

Schmaus[26] führt als Zeugen der Überlieferung an: Innozenz I., Origenes und Eusebius von Caesarea. Vielleicht gehören die oben zitierten Zeugen zu jenen Fällen, in denen es sich um private Krankensalbung handelt; das kann ich nicht entscheiden; aber es ist auch gar nicht vonnöten. Denn gerade für das, worum es in diesen Blättern geht, findet sich ein Ansatz in den von Schmaus zitierten Sätzen Innozenz' I. zu Jak 5, 14 f.: „Das muß ohne Zweifel von den gläubigen Kranken verstanden werden, die mit dem heiligen Chrisam gesalbt werden können, das der Bischof geweiht hat . . . Den Büßenden kann dieses Öl nicht aufgegossen werden, weil es zu den Sakramenten gehört. Denn wie könnte denen ein Sakrament zugestanden werden, denen die übrigen Sakramente versagt sind?" Diese Ausführungen Innozenz' I. sind ein klares Zeugnis für die Existenz des Sakramentes der Krankensalbung in seiner Zeit. Aber in welchem Sinn?! Wenn es in diesem Sakrament, wenn auch nicht allein, aber doch in erster Linie um die „seelische Rettung" (Meinertz) ginge, dann wäre ja der Büßende (= exkommunizierte Sünder) geradezu der „qualifizierte" Empfänger dieses Sakramentes. Und gerade ihm ist es nach Innozenz I. versagt. Demnach ist auch in diesen Worten Innozenz' I. das primäre Ziel der Krankensalbung nicht Jak 5, 15 b (ἀφεδήσεται), sondern wie bei den übrigen Zeugen der Tradition die in 15 a stehenden Worte σώσει τὸν κάμνοντα im Sinne von gesundwerden, genesen lassen.

Am Anfang dieser Überlegungen war von der seelsorglichen Bedeutung der Frage nach dem wirklichen Sinn von Jak 5, 14 f. die Rede. Pastoral sollen auch die Schlußgedanken sein. Ob man – so interessant die Spekulation über die Todesweihe auch

---

[22] BKV Armen. Kirchenväter II/249 ff.

[23] Auch Caesarius von Arles († 542) mahnt die Gläubigen, im Falle der Krankheit nicht zu den Wahrsagern und Zauberern zu gehen und durch Anwendung von Zaubermitteln Heilung zu suchen, sondern statt dessen zur Kirche zu kommen, den Leib und das Blut des Herrn zu empfangen und sich mit dem von den Priestern geweihten Öl zu salben. Auf diese Weise werden sie gemäß Jak 5, 14 f. die Gesundheit des Leibes und die Nachlassung der Sünden empfangen (Sermo 13, 3; 50, 1 u. ö.). L. Ott „Dogmatik", 510.

[24] BKV Armen. KV II/253.

[25] Vom Patriarchen Sahak wird erzählt (Arm. KV I/226), er sei gestorben „in der zweiten Stunde des Tages, unter der Erteilung des duftenden Öles, mit gottgefälligen Gebeten, als Greis in Christus ergeben".

[26] Katholische Dogmatik IV/1.

sein mag – nicht erst recht fördert, was man doch vermeiden möchte? Nämlich: daß die Christen von heute dieses Sakrament fürchten, anstatt es zu schätzen. „Der Name" (sc. letzte Ölung), schreibt Schmaus[27] „weist darauf hin, daß es den Menschen für die nun beginnenden letzten Dinge rüstet. Er findet sich schon in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, wird aber erst im 12. Jahrhundert im Abendland allgemein gebräuchlich. Die Bezeichnung ‚Heilige Ölung' ist älter (5. Jahrhundert). Ihr haftet nicht das Schreckhafte an, das die Benennung ‚letzte Ölung' für unerleuchtete oder weltverliebte Menschen in sich schließt. Aber sie bringt das Eigentümliche dieses Sakramentes nicht zum Ausdruck." – Unerleuchtet und weltverliebt – das hat seine Richtigkeit. Beides kommt aus Mangel an lebendigem Glauben. Aber da stellt sich die Frage: Baut nicht diese Deutung der Krankensalbung auf der Glaubensschwäche auf? Ist es nicht Glaubensschwäche, die es dem Sakrament – und damit Christus selbst – nicht mehr zutraut, daß ihm auch heute noch Macht gegeben sei zu heilen? Die Interpretation der Krankensalbung als Todesweihe könnte auch als Ausweichen in die Eschatologie gedeutet werden. Dem gegenüber klingt die Einstellung J. A. Robiliards[28] für den, der Jak 5, 14 f. nimmt, wie der Text lautet, annehmbarer: „ . . . es geschieht häufig, daß die Salbung, die von Kranken mit erleuchteten Glauben bei vollem Bewußtsein empfangen wird, ihren physischen Zustand völlig verändert. Wir wissen, daß eine derartige Behauptung den Skeptikern aus einer gewissen Naivität zu stammen scheint oder daß sie auf der anderen Seite einer gewissen Art von Idealismus Ärgernis bereitet, der es ablehnt, einen heiligen Ritus durch die Berührung mit biologischen Realitäten zu entweihen und das Heil der Seele mit der Heilung des Fleisches zu verbinden. Aber Christus hat die Kranken nicht mit dem einzigen Ziel geheilt, Symbole zu schaffen und sich als Seelenarzt zu erweisen. Er war vor den Wunden des Leibes von wirklichem Mitleid ergriffen, und die Kirche neigt sich nach seinem Beispiel mitleidig über die Kranken, um ihnen Stärkung sowohl des Leibes als auch der Seele zu bringen."

Auch Väter des Vaticanums II scheinen in der von Meinertz so betonten „seelischen Rettung" nicht die ganze Bedeutung dieses Sakramentes ausgedrückt zu sehen. Dazu wäre der Kommentar zur Liturgiekonstitution von E. Lengeling heranzuziehen, in dem es[29] heißt: „Wenn auch, trotz entsprechenden Antrags einer Bischofskonferenz der Artikel von der sakramentalen Form schweigt, möchte man doch hoffen, daß die gegenwärtige sakramentale Form nicht unverändert bleibt. Sie spricht ja nur von einer einzigen Wirkung des Sakramentes, sofern es nämlich das Bußsakrament ergänzt, nicht aber von den anderen im Jakobusbrief (5, 15) genannten Wirkungen." – Solange man allerdings die Heilige Ölung als „letzte" Ölung oder gar als Sakrament der „Todesweihe" betrachtet, mag man die Form belassen. Und umgekehrt: Solange man diese Form nicht aufgibt oder ändert, sondern vielmehr – m. E. gegen die Hl. Schrift – noch mit dem Ausdruck „Todesweihe" beschwert, wir die Angst vor dieser „letzten Ölung" bleiben – trotz allen Hinweisen auf die Gebete, die diese Form begleiten –, und die Schriftgemäßheit der katholischen Lehre – wenigstens in diesem Punkt – wird schwerlich zu erweisen sein.

[27] A. a. O.
[28] „Katholische Glaubenswelt" III/585.
[29] Zu Nr. 75, S. 159.

HUBERT JEDIN

Dankesworte im Namen der Ehrendoktoren

Anläßlich der Sechshundert-Jahr-Feier der Wiener Universität gesprochen am 11. Mai 1965.

Als vor 100 Jahren, im Jahre 1865, die Universität Wien ihr 500jähriges Bestehen feierte, befand sich unter den Ehrendoktoren, die aus diesem Anlaß kreiiert wurden, neben Franz Grillparzer auch der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger, damals die Leuchte der kirchenhistorischen Wissenschaft nicht nur in Deutschland, sondern weit darüber hinaus; Lord Acton war sein Schüler.

Daß heute mir die gleiche Ehre zuteil geworden ist, verleitet mich nicht dazu, meine wissenschaftliche Leistung mit der Döllingers zu vergleichen, dessen späteres Leben von tieftragischem Schicksal überschattet war. Für meine Person kann ich der Hohen Katholisch-Theologischen Fakultät, die diese Promotion beantragt, und der Universität, die sie gebilligt hat, nur meinen tiefempfundenen Dank sagen und dieser gratiarum actio ein licet indignus hinzufügen. Noch weniger verdient ist, was meine Person und Leistung anlangt, der ehrenvolle Auftrag, zugleich im Namen der mit mir ausgezeichneten Kollegen an Rektor und Senat der Universität und an die Fakultäten, die die Auswahl getroffen haben, ein Wort des Dankes zu richten.

Wenn ich nicht sehr irre, ist dieser Auftrag nicht allein in der historisch bedingten Reihenfolge der Fakultäten begründet, die sich die alten Universitäten gewahrt haben. Es spricht aus ihm doch auch das Bewußtsein, daß die modernen Geistes- und Naturwissenschaften und die Universitäten, die sie in Forschung und Lehre pflegen, nicht nur rein äußerlich die Tradition der mittelalterlichen Universitäten fortführen, daß vielmehr ihre Forschung und Lehre unmittelbar und ohne Bruch auf der Denkschulung und Denkarbeit aufbaut, die an den abendländischen Universitäten des Mittelalters in Vorlesungen und Disputationen geleistet worden ist. Warum haben die viel älteren Kulturen des Ostens, wie etwa die der Zwischenstromländer und Chinas, nicht den Buchdruck und die Dampfmaschine erfunden, nicht das Gravitationsgesetz entdeckt und das Atom gespalten?

Ganz gewiß nicht deshalb, weil sie ihrerseits keine hohen geistigen und ethischen Werte hervorgebracht haben, sondern weil sie nicht – wie das Denken der europäischen Völker – durch die jahrhundertelange Schule der aristotelischen Logik hindurchgegangen sind, wie sie in den mittelalterlichen Artistenfakultäten, man muß sagen: fast bis zum Erbrechen, exerziert und in den höheren Fakultäten, obenan in der Scholastik und Kanonistik, angewendet wurde, als deren pia nutrix sich die Wiener Artistenfakultät in ihren Statuten von 1389 bezeichnete. Diese dialektische Schulung als Mittel zur Wahrheitsfindung hat, so glaube ich, den europäischen Geist in der Folgezeit zu den wissenschaftlichen und technischen Leistungen befähigt, auf denen die Kultur der einen Welt von heute beruht, und die zu übernehmen und sich anzueignen kein Kulturvolk der Welt, und wäre es noch so alt, verschmäht und verschmähen kann.

Weil die mittelalterliche Universität dieses Verdienst für sich in Anspruch nehmen kann, darum spannt sich der Bogen der Jahrhunderte von jenem Magister Heinrich von Langenstein, der, noch ehe er aus Paris an die neu gegründete Wiener Universität übersiedelte, im Namen der Wissenschaft gegen die Pseudo-Wissenschaft der Astrologie schrieb, bis zu Robert Semmelweis, dem Begründer der Antisepsis, von dem Astronomen Regio Montanus bis zu dem Anatomen Rokitansky und dem Chirurgen Billroth, von dem Theologen und Historiker Thomas Ebendorfer bis zu Theodor Sickl, dem Begründer des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, von dem Erzhumanisten und Polihistor Konrad Celtes bis zur geistes-

geschichtlich orientierten Wiener Schule der Kunstgeschichte, zu Wickoff, Wiegl, Dvořak und von Schlosser. So groß der Abstand zwischen der Gründung der Herzöge Rudolf und Albrecht, die, wie die übrigen Universitätsgründungen dieser Zeit, noch durchaus kirchlichen Charakter trug, und deren Autonomie der Domprobst von St. Stephan als Kanzler schützte; so groß der Abstand dieses Studium generale von der heutigen Universitas litterarum zu sein scheint, die vom Staate getragen wird, auf der Lehr- und Lernfreiheit herrscht, in deren Hörsälen, Instituten und Kliniken mehr Lehrer tätig sind als einst Schüler vorhanden waren: der Abstand verringert sich und wird in Wahrheit, nämlich wenn wir auf das Wesentliche sehen, klein und kleiner. Auch die mittelalterliche Universität war schon Schule des Denkens in Dienste der Wahrheit. Aus dem Wissen um diese Kontinuität ist, meine ich, der Auftrag an mich, den Theologen, ergangen, und diese Kontinuität ist es, die die seltene Feier eines 600jährigen Universitätsjubiläums weit über die Erinnerung an ein fernes historisches Datum hinaushebt.

Die Kollegen, in deren Namen ich ihnen für die uns erwiesene hohe Ehre zu danken habe, kommen aus fast allen Teilen der Welt und vertreten die verschiedensten Disziplinen der Geistes- und Naturwissenschaften. Wenn ich nicht irre, sind nur wenige von ihnen durch ihre Arbeiten unmittelbar mit Österreich und der Universität Wien verbunden, wie mein Bonner Kollege und Freund, Max Braubach, durch seine große Biographie des Prinzen Eugen von Savoyen; bei der Mehrzahl bestehen solche direkte Beziehungen nicht. Sie sind auch keine conditio sine qua non. Es gibt ein anderes Band, das uns in dieser Stunde verbindet.

Ich fürchte nicht, mich einer Fehlinterpretation schuldig zu machen, wenn ich auch in Ihnen, meine Herren Kollegen, das gleiche beglückende Gefühl lebendig glaube, das mich erfüllt, Glied einer, die ganze Welt umspannenden, alle Schranken der Religion und Weltanschauung, der Nation und der Rasse überspringenden Gemeinschaft zu sein: der respublica eruditorum. Die Gelehrtenarbeit am Schreibtisch und im Labor ist und bleibt ihrer Natur nach – auch dann, wenn sie Team-work geworden ist – einsam; sie muß einsam sein, sie kann nie wirklich populär werden, einfach deshalb, weil die Spezialisierung der Wissenschaft den Gelehrten zwingt, sich mit so und so vielen Fragen und Problemen zu befassen, daß der Laie deren Relevanz nicht begreifen kann. Der Historiker sitzt an seinem Schreibtisch, versucht in den Sinn der historischen Quellen einzudringen, zu erfahren, wie es eigentlich gewesen ist, er ringt um die Form der Darstellung – aber er ist und bleibt einsam mit der Not des Suchens und der Freude des Findens. Sie alle haben es erlebt. An einem Festtag wie diesem erfahren wir nun, daß wir in Wahrheit nicht einsam sind, daß nicht nur Fachgenossen, die sich mit den gleichen oder ähnlichen Problemen beschäftigen, um uns und unsere Arbeit wissen, sondern daß es, der Spezialisierung zum Trotz, doch noch eine universitas litterarum gibt, ein Forum der Wissenschaft, auf dem wir uns treffen und uns die Hände reichen können. Das ist das Beglückende an dieser Feier und dafür sagen wir Ihnen, verehrte Herren Kollegen der Universität Wien, unseren tiefempfundenen Dank!

Ein altes Siegel des Rektors der Universität Wien zeigt eine Statue der hl. Katharina von Alexandrien als Sophia, als Weisheit, in die das Suchen nach der Wahrheit münden soll. Die Suche nach der Wahrheit und das Streben nach Weisheit verbindet uns untereinander, mit Ihnen und Ihrer Universität, mit Ihrer schönen Stadt und Ihrem liebenswerten Lande. Es sei mir erlaubt, unseren Dank in einen Wunsch ausklingen zu lassen, der einem Lobgedicht auf Wien aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts entnommen ist:

Austria sis felix tuque urbs laetare Vienna

Ich füge hinzu:

Vivas, crescas et tu Alma mater Vindobonensis!

EDUARD HOSP

Präkonisation des Bischofs Augustin Gruber

Fürsterzbischof Augustin Johann Josef Gruber von Salzburg (1823–1835) gilt als Begründer der Wiener Katechetischen Methode, die durch Wilhelm Pichler erneuert wurde[1]. Als geborener Wiener kam er 1796 im Alter von 33 Jahren als Katechet an die Normalschule von St. Anna in Wien und war als solcher zugleich Professor der Katechetik für die Theologen. Hier bildete er sich praktisch und theoretisch zum katechetischen Klassiker aus. Seine hervorragende Arbeit fand 1802 ihre Anerkennung durch Ernennung zum Regierungsrat für geistliche Schul- und Studiensachen bei der nö. Landesregierung. 1806 trat er als Hofrat für dieses Fach in die Hofkanzlei ein. Die Wiener Universität verlieh ihm 1813 das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie[2].

Am 25. Juni 1815 ernannte ihn Kaiser Franz I., der damals im Kriegszug gegen Napoleon im Hoflager von Mannheim weilte, zum Bischof von Laibach[3]. Aber betreffs seiner Präkonisation durch den Papst ergaben sich ernste Schwierigkeiten. Am 16. September meldete der Gesandte Lebzeltern in Rom nach Wien, er habe dem Papst die Ernennung mitgeteilt[4]. Im Konsistorium vom 18. Dezember erfolgte dann wohl die Präkonisation des zugleich ernannten Bischofs Hurdalek von Leitmeritz, aber nicht die des Bischofs Gruber. Lebzeltern meinte am 21. Dezember, das sei „wegen gewisser Formalitäten" (quelques formalités omises) geschehen. Die Präkonisation sei auf den Jänner verschoben[5]. Als aber auch die Konsistorien im Jänner und Februar die ersehnte Präkonisation nicht brachten, schrieb der Gesandte am 2. März 1816 nach Wien, es hätten sich bezüglich Gruber persönliche Anstände ergeben, es sei ihm nicht gelungen, den eigentlichen Grund zu erfahren. Er wolle aber einen direkten Schritt beim Kardinalstaatssekretär unternehmen, um die Lage zu klären und eventuelle Schwierigkeiten zu beseitigen[6] und werde sich bemühen, die Präkonisation für das nächste Konsistorium, am 8. März, zu erreichen. Er wartete vergebens. Beim Besuch betonte Kardinalstaatssekretär Consalvi nur ganz allgemein, daß Schwierigkeiten gegen die Person des Ernannten vorlägen. Aber schließlich habe er den eigentlichen Grund eröffnet. Man kenne Gruber als einen Mann von Tugend und Verdienst. Die Schwierigkeit gegen seine Präkonisation liege in der Tatsache, daß Gruber als kaiserlicher Hofrat das Ehepatent unterzeichnet habe, das voriges Jahr in den italienischen Provinzen der Lombardei und Venetiens veröffentlicht worden sei. Diese Maßnahme habe in Rom schmerzlich überrascht, da das Ehepatent doch gegen das Konzil von Trient sei, das in ganz Italien gelte. Es sei einfach eine Tatsache, daß diese Unterschrift die Kurie frappiert und betrübt habe. Der Papst könne das Gruber nicht verzeihen, daß er ein so unkirchliches Dokument unterzeichnet habe[7].

Staatskanzler Metternich erklärte dem Kaiser am 3. April, daß hier nur ein Mittelweg helfen könne. Man hätte diese Schwierigkeit vermeiden können, „wenn man die Publikation des Ehepatents in den italienischen Provinzen durch einen anderen

---

[1] Lexikon f. Theol. u. Kirche 4 (1960), 1246.

[2] Wurzbach Constant, Biographisches Lexikon 5 (Wien 1858), 377 f.

[3] Ranft Franz, Fürsterzbischof Augustin Gruber von Salzburg. Innsbruck 1938, 39. Kaiser Franz selbst erwähnte einmal das Datum des „Julius 1814" (Maaß, Der Josephinismus. IV [Wien 1957], 525). Aber es dürfte wohl ein Irrtum des Gedächtnisses vorliegen; die Akten zeigen klar, daß die Ernennung 1815 erfolgte.

[4] Staatsarchiv Wien, Staatskanzlei Rom (StR), Fasz. 8 (1815), Berichte VIII–XII.

[5] A. a. O. [6] StR Fasz. 9, Berichte I–VI, 1816, Nr. 67.

[7] A. a. O. Nr. 76.

Hofrath als eben den zu einem Bisthum bestimmten Referenten hätte contrasigniren laßen[8]". In einem Bericht vom 4. April betonte Lebzeltern wieder, daß man an der Kurie über das Vorgehen der kaiserlichen Regierung in Italien vor allem in zwei Punkten sehr ungehalten sei: über die österreichischen Ehegesetze, die man jetzt auf Italien ausdehnen wolle und über das Verbot für die italienischen Bischöfe, nach Rom zu reisen. Der Papst betrachte sich nicht bloß als Hirten der Gesamtkirche, sondern vor allem auch als Primas von Italien und Patriarch des Abendlandes. Gerade Italien gelte dem Papst als besondere Domäne. Das Vorgehen Österreichs sei nur geeignet, die Harmonie zwischen Rom und Wien zu stören[9].

Die Zentralorganisierungs-Hofkommission für die italienischen Provinzen drängte die Staatskanzlei, die Präkonisation Grubers zu betreiben. Metternich verhandelte mit Gruber schon am 22. März und schrieb dann am 3. April von Verona aus an den Präsidenten, daß er einen Ausweg vorschlage. Jeder Bischof richte bei Übernahme seiner Diözese einen Hirtenbrief an Klerus und Gläubige. Gruber werde in diesem Hirtenwort auf die Mißstände der französischen Besatzungszeit hinweisen und werde dabei das österreichische Ehepatent dahin erklären, „daß durch selbes weder etwas mit der Lehre der katholischen Kirche Unvereinbarliches angeordnet, noch den Gewissen der Gläubigen irgend ein Zwang angethan wird[10]". Gruber habe auf Ersuchen der Staatskanzlei einen Entwurf ausgearbeitet. Der Präsident möge mit dem Vizepräsidenten Stahl und dem Staatsrat Lorenz, denen der Entwurf auch vertraulich mitgeteilt worden sei, ein Gutachten abgeben. Dann werde die Staatskanzlei den Gesandten in Rom verständigen und „dieser dadurch hoffentlich in den Stand gesetzt werden, die bisherigen Bedenken und Anstände des Hl. Vaters zu beseitigen". Bischof Gruber hob in dem lateinischen Entwurf, den er mit dem Nuntius Kardinal Severoli und dem kirchlich gesinnten Staatsrat Hudelist ausgearbeitet hatte, ausdrücklich hervor, daß es seine und seines Klerus Sorge sein müsse, in Ehefragen die Bestimmungen des Konzils von Trient treu zu wahren. Wenn ein kanonisches Ehehindernis vorliege, müsse die kirchliche Dispens eingeholt werden. Gerade da sollen sich die Gläubigen als treue Söhne der heiligen Mutter, der katholischen Kirche, erweisen. Das österreichische Ehepatent ist mit keinem Wort erwähnt[11]. Metternich verständigte auch den Kaiser in gleicher Weise, erklärte allerdings auch, daß Vizepräsident Stahl und Staatsrat Lorenz den Entwurf bereits gebilligt hätten[12].

Am 5. April richtete Metternich wieder ein Schreiben an Präsidenten Lažansky[13]. Die Verweigerung der Präkonisation bedeute keine Mißbilligung des österreichischen Ehepatents. Man solle diese Weigerung, die sich nur auf die Unterschrift Grubers berufe, nicht zu einem Streit mit der Kirche erheben. Ihm scheine der vorgeschlagene Weg der rechte zu sein, um doch einen Sieg des Kaisers zu erreichen. Man solle sich nicht mit der römischen Kurie in Diskussionen über Rechte der Fürsten einlassen. Präsident Lažansky meinte in seinem Gutachten für den Kaiser vom 12. April, das Vorgehen Grubers sei doch eine rein inländische Angelegenheit. Er sehe gar nicht ein, warum „ein Staat wie der österreichische bei seinen Verfügungen im Innern die Meinung, ich möchte fast sagen, die Launen des Auslandes und ihrer Herrscher berücksichtigen müßte . . . Daß Hofrath Gruber das Ehe-Patent contrasignirte, war eine Folge der Dienst-Vorschrift, in Folge welcher ah. Patente von dem Hofrathe zu contrasigniren sind, in deßen Departement der Gegenstand des Patents gehört: zudem war Gruber damals nicht einmal noch zum Bischof vorgeschlagen. Wäre dieses aber auch wirklich der Fall gewesen, so würde ich darin

[8] Maaß IV 507.
[9] StR Fasz. 9, Nr. 76. Maaß IV 512–514.
[10] Maaß IV 511.
[11] A. a. O., 510 f.
[12] A. a. O.
[13] A. a. O., 514 f.

keinen Grund gefunden haben, von den bestehenden Vorschriften abzuweichen[14]."

Noch viel schärfer fiel das Gutachten des Staatsrates Martin Lorenz vom 22. April aus[15]. Er erklärte gleich, daß er nur bedingt seine Zustimmung gegeben habe. In dem Entwurf, den man ihm vorgelegt habe, sei das österreichische Ehepatent erwähnt gewesen. Man habe also den Entwurf geheim abgeändert. Er sehe absolut nicht ein, warum der Hirtenbrief eines österreichischen Bischofs dem Papst zur Zensur vorgelegt werden solle. Er stellte dann die These auf, daß der Papst bei der Bestätigung der vom Landesherrn ernannten Bischöfe an die Kirchensatzungen gebunden sei (Confirmationem non nisi ex causa canonica [nach dem ehemaligen deutschen Konkordaten ex rationabili et evidenti causa] denegari potest). Wenn also kein kanonisches Hindernis vorliege, sei der Papst verpflichtet, die Bestätigung zu erteilen, und wenn er sie verweigere, sei der Landesregent befugt, dieselbe samt der Konsekration dem Metropoliten aufzutragen. Er schlägt dann eine Änderung im Text des Hirtenbriefes vor, da der vorgeschlagene Text „eine offenbare Beeinträchtigung der Majestät-Rechte" enthalte. Der Papst werde freilich den von ihm (dem Staatsrat) beantragten Text ablehnen und eine Änderung verlangen oder die Präkonisation verweigern. So werde die Laibacher Kirche „noch jahrelang zum empfindlichen Nachtheil der Religion und des Seelenheils ihrer Herde sich des Oberhirten beraubt sehen und das Aufsehen der schon überall zur Publizität gelangten römischen Renitenz mit der ihr zu Grunde liegenden, den Gesetzgeber und sein Gesetz gleich herabwürdigenden und jenen noch der Heterodoxie beim gemeinen Volke verdächtig machenden Ursache mit jedem Tage notwendig vergrößert werden". Man müsse in Rom nur „eine energische Sprache" führen, dann werde Rom schon nachgeben. Die stark romfeindliche Einstellung des josephinischen Prälaten Martin Lorenz offenbart sich auch in diesem Gutachten.

Ganz in diesem Geist und in direkter Anlehnung an das Gutachten des Staatsrates Lorenz erfolgte die Resolution des Kaisers: „Ohne weder von dem Hirtenbrief des Bischofs Gruber einen Gebrauch noch von seiner Unterschrift des im lombardisch-venezianischen Königreiche publicirten Ehepatents Erwähnung zu machen, will Ich, daß Seiner päpstlichen Heiligkeit über die so lange Verzögerung der kirchlichen Bestätigung der von Mir bereits im julius 1814 zum Bischofe der Laibacher Kirche präsentirten, mit allen dazu erforderlichen litterärischen und moralischen Eigenschaften anerkannter Maßen vollkommen versehenen Hofrat Gruber Mein Befremden mit dem Beisatz zu erkennen gegeben werde, daß, so wie dieße Kirche ohne großem Nachtheile der Religion und des Seelenheils der Diözesanen des Oberhirtens nicht länger beraubt, auch die Seiner Heiligkeit übertragene kirchliche Bestättigung des selben kein in ihrer Willkür stehendes, sondern an die Kirchensatzungen gebundenes Recht seyn und sohin nur ex causa canonica, die beim Bischof Gruber nicht obwaltet, den von Mir ernannten Bischöfen verweigert werden könne. Dem zu Folge erwarte Ich die möglichste Beschleunigung dießer Bestätigung für den Bischof Gruber mit aller Zuversicht, und um so mehr, als es Mir sonst leid thun würde, zur Bewirkung der selben einen andern, für den päpstlichen Stuhl allemal höchst unliebsamen Weg einzuschlagen, am Ende Mich bemüßigt zu sehen[16]."

Metternich wandte sich aber noch im April an den Gesandten Lebzeltern in Rom. Man wolle das Hindernis der Präkonisation beseitigen. Gruber solle einen Hirtenbrief verfassen, der den Hl. Stuhl zufriedenstellen könne. Man solle darin erkennen, daß die Grundsätze Grubers nicht gegen die katholische Lehre seien. Der Gesandte solle darüber geheim mit Kardinal Consalvi verhandeln, damit die Präkonisation

[14] A. a. O., 520. [15] A. a. O., 522–525. [16] A. a. O., 525 f.

„eines so würdigen Hirten" möglichst bald erfolgen könne, da seine Anwesenheit für die Diözese notwendig sei und ohne Ärgernis für die Diözese nicht länger verschoben werden könne. Der Hl. Vater erhalte damit einen neuen Beweis für den Geist des Friedens und des Entgegenkommens, von dem die österreichische Regierung beseelt sei[17].

Papst Pius VII. billigte den Vorschlag, und im Konsistorium vom 22. Juli 1816 erfolgte die Präkonisation Grubers zum Bischof von Laibach. Man wartete gar nicht ab, ob der Kaiser den Entwurf dieses Hirtenbriefes billigen würde. Noch bevor die Nachricht nach Wien kam, gab der Kaiser am 31. Juli die Weisung, es seien wegen Gruber keinen weiteren Schritte zu unternehmen. Die Präsentation sei als nicht geschehen zu betrachten[18]. Metternich versicherte dem Kaiser am 4. August, daß er diesen Befehl an den Nuntius Kardinal Severoli weitergeleitet habe. Dann bemerkte er: „Es hängt nun von E. M. ab, den Bischof Gruber in seine Würde einzusetzen oder auf dem oben erwähnten Entschlusse zu beharren. In dem ersteren Falle haben E. M. unstreitig vor den Augen des gesammten Publicums den Sieg behauptet, in dem zweiten kann die bischöfliche Würde keineswegs zurückgenommen werden, und E. M. dürften sich demnach bewogen finden, dem Gruber nach seiner Resignation auf das Bisthum Laibach eine anderweitige angemessene Versorgung allergnädigst zu ertheilen. In jedem Falle glaube ich E. M. um einen baldigen Entschluß ersuchen zu müßen." Der Kaiser erklärte am 9. August von Schönbrunn aus ganz kurz: „Vor allem ist mir anzuzeigen, ob die Bestättigung Grubers die Erlassung des von ihm angetragenen Hirtenbriefes mit sich bringt, den Ich, wie ich Ihnen selbst eröffnet habe, schädlich finde[19]".

Bei der Abschiedsaudienz des Gesandten Lebzeltern am 11. Juni hatte sich der Papst wieder über das österreichische Ehepatent beklagt. Graf Apponyi vertrat nun den Gesandten in Rom[20]. Er meldete am 15. August, daß der Papst den Weg der Vereinbarung vorschlage. Der Hirtenbrief Grubers solle die Grundsätze des Hl. Stuhles anerkennen. So könne das Ärgernis der Unterschrift wieder gut gemacht werden. Man erwarte, daß der Kaiser Gruber in seiner hohen Würde bestätigen werde[21]. Inzwischen wurden die Konfirmationsbullen von Rom nach Wien geschickt, und der Kaiser erteilte ihnen das Plazet[22].

Bischof Gruber arbeitete nun den Hirtenbrief aus und datierte ihn vom 1. November 1816. Gegenüber dem ersten Entwurf wies er Zusätze und Streichungen auf. Zunächst einmal wurde der Klerus aufgefordert, alle vom Kaiser erlassenen und noch zu erwartenden Gesetze selbst treu zu beobachten und die Gläubigen anzuleiten, diese Gesetze als Gewissenspflicht einzuhalten. Wirklich bedenklich war, daß er ausdrücklich schied zwischen der Ehe als bürgerlichem Vertrag und der Ehe als Sakrament, wie es in der damaligen Theologie vielfach üblich war. Außerdem verlangte er die Einhaltung des josephinischen Ehepatents. Concedit (scil. imperator noster) nobis curam, ut matrimonii contractus civiles ad amussim conformes sint legibus desuper emissis; ea diligentia, ad quam Vos hortatus sum, quantum ad sacramentum matrimonii ex s. ecclesiae catholicae praescriptis celebrandum, attendite, ut nullus occurat defectus civili lege notatus in contractu matrimonii, et ut civilis venia in impedimento a lege fixo rite obtineatur[23].

Kardinal Severoli war tief bestürzt über diesen Hirtenbrief. Er klagte seinen Schmerz dem Staatsrat Hudelist am 3. Jänner 1817[24]. Er wolle sich nicht selbst bei Metternich bemühen, aber er bitte ihn, er möge dem Staatskanzler die Angelegenheit vortragen. Es sei vereinbart worden, daß zwei Passus eingefügt würden; sie seien wohl dem Wesen nach zu finden. Aber dagegen sei vom Zensor die Stelle über das Konzil

[17] StR Fasz. 10, Berichte VII–XII.
[18] A. a. O.
[19] Maaß IV 541.
[20] StR Fasz. 9, Nr. 137.
[21] StR Fasz. 10.
[22] Maaß IV 545.
[23] Maaß IV 556.
[24] StR Fasz. 22 Varia.

von Trient gestrichen worden, das doch in der Ehefrage über die Katholiken maßgebend sei. Das sei sicher den Staatskirchlern wie Dolliner und anderen zuzuschreiben, die diese Thesen auf den Universitäten vertreten. Er hätte es nicht für möglich gehalten, daß ein Bischof das zulassen würde. Überdies enthalte der Hirtenbrief einen Passus, der die Wirkung der zwei eingefügten kirchlichen Stücke vollständig zerstöre. Er weise auf die zivilen Ehegesetze hin, womit das Ehepatent Kaiser Joseph II. gemeint sei, wenn es auch nicht ausdrücklich genannt werde. Es sei doch der Gegenstand eines traurigen Kampfes zwischen dem Wiener Hof und dem Apostolischen Stuhl. Es verdiene schweren Tadel, wenn Bischof Gruber in seinem Hirtenbrief an die Gläubigen auf den Unterschied zwischen dem bürgerlichen Ehevertrag und der Ehe als Sakrament hinweise. Er selbst habe 1809 eine eigene Schrift verfaßt über das Gesetzbuch Napoleons und seine Ehegesetzgebung. Er habe das Werk auch der Staatskanzlei überreicht. Man gewinne den Eindruck, daß Gruber seine Unterschrift des Ehepatents neu bekräftige und die Distinktionen der Febronianer, eines Eybel und Dolliner kanonisiere (canonizzare la distinzione). Er sei fast verzweifelt, einen solchen Mißgriff bei Bischof Gruber zu sehen. Er hätte sich doch bisher so viele Mühe gegeben, in Verhandlungen mit der Staatskanzlei das zu vermeiden. Er habe dem Bischof geraten, den Hirtenbrief nicht zu veröffentlichen und ihn zurückzuziehen. Er hoffe, daß Gruber sein Wort halte. Er habe sich überzeugt gezeigt und auch die Gefahr erkannt, die ihm drohe. Er habe ihn gemahnt, seine Pflicht gegenüber der Kirche zu erfüllen. Er habe bisher den Hl. Vater noch nicht verständigt. Zum Schluß bittet der Kardinal-Nuntius den Staatsrat, er möge beim Kaiser dahin wirken, daß die beiden vereinbarten Passus getreu eingeschaltet und die beanstandeten Teile gestrichen würden. Sonst könnte die Angelegenheit üble Folgen für den Frieden haben.

Staatsrat Hudelist muß die dornige Angelegenheit mit Metternich besprochen haben. Denn der Staatskanzler hielt am 8. Jänner 1817 dem Kaiser Vortrag über den Hirtenbrief Grubers. Er machte den Kaiser aufmerksam, daß der Papst darüber tief betroffen sei, daß die vor der Präkonisation geäußerte Erwartung unerfüllt bleibe. Die Staatskanzlei habe es nun durch Verhandlungen erreicht, daß man sich in Rom begnüge, wenn der Passus über das Ehepatent weggelassen werde, „weil der Bischoff in dieser die genaueste Handhabung des Ehepatentes Kaiser Joseph II., welches bis zum Jahre 1815 in Italien ganz unbekannt war und dessen Grundsätze der römische Hof niemals anerkannt hatte, als eine der ersten Pflichten des Laibacher Clerus erklärt[25]". Metternich betont dann noch, daß es der Papst nicht hingehen lassen könne, daß in einem kirchlichen Aktenstück Grundsätze angepriesen werden, die er in seinem Gewissen nicht annehmen könne. Die Stelle könne um so eher wegbleiben, da ja schon in der ersten Erklärung alles erschöpft sei, „was von einem Oberhirten gesagt werden kann, um seinen Untergebenen die genaueste Beobachtung der landesfürstlichen Anordnungen, unter welche nothwendig auch das Ehepatent gehört, im allgemeinen einzuschärfen, ohne daß es nothwendig wäre, die einzelnen Verfügungen dieses Patentes, über welche der römische Hof eine von dem hiesigen verschiedene Ansicht hat, besonders herauszuheben und jenen hiedurch gleichsam zu Schritten aufzufordern, deren er – im tiefen Gefühle der Nothwendigkeit, die Einigkeit zu erhalten und neue unangenehme Discussionen zu beseitigen – enthoben zu seyn wünscht[26]". Der Kaiser ließ mehr als zwei Monate verstreichen und schrieb dann am 16. März 1817 ganz lakonisch dazu: „Ich habe in dieser Angelegenheit das Erforderliche bereits verfüget[27]".

Bischof Gruber arbeitete nun einen neuen Hirtenbrief aus, der den Hinweis auf das Ehepatent nicht enthielt. Aber in der Mitteilung an den Staatsrat Hudelist vom

[25] Maaß IV 556. [26] A. a. O., 557. [27] A. a. O.

13. Jänner bedauerte es Kardinal Severoli, daß die beiden von Rom geforderten Texte fehlen. Es werde den Hl. Vater sehr schmerzen, das festzustellen. Denn er habe doch den Kardinälen die Versicherung gegeben, daß der Hirtenbrief so abgefaßt würde, und nur unter dieser Bedingung habe der Papst die Präkonisation vollzogen[28].

Im Februar 1817 wies Metternich den Kaiser noch einmal auf den ganzen Verlauf der Angelegenheit hin. „Der Anstand, den man dort (in Rom) wegen des in einem gedruckten, für Italien bestimmten Publikandum ausgesprochenen Anerkennung der Lehre des österreichischen Ehepatentes nahm, wurde durch das zwar nicht im ministeriellen oder offiziellen Wege, jedoch privatim gemachte Versprechen beseitigt, daß er bei dem Antritt seines Bisthums einen in bestimmten Ausdrücken abzufassenden Hirtenbrief publiciren würde. Er wurde auf diese Zusicherung vom Pabste bestättigt, und da die von ihm entworfene, vom 1.ten November vorigen Jahres datirte Pastoral der Absicht des Hl. Vaters nicht entsprach, ihm dessen Mißbilligung mit dem Beisatz zu erkennen gegeben, daß, wenn dieser Hirtenbrief von Gruber wirklich publicirt werden sollte, Seine Heiligkeit sich zu ihrem großen Bedauern in der Nothwendigkeit befinden würde, ihre Mißbilligung auf die unzweideutigste Art ebenfalls öffentlich zu erkennen zu geben. In der Zwischenzeit hatte aber der Bischof Gruber bereits den in Frage stehenden, vom 1. November datirten Entwurf wieder aufgegeben und unter dem 10. November einen anderen Hirtenbrief publicirt, von welchem man noch nicht weiß, ob er den Erwartungen des Hl. Vaters entspricht[29]." Aber Kardinal Severoli hatte schon mit Brief vom 13. Jänner an Staatsrat Hudelist erklärt, er glaube nun, daß man nicht noch einmal wegen des Hirtenbriefes Verhandlungen einleiten solle. Man müsse eine neue Gelegenheit abwarten, in welcher der sonst würdige Bischof sein Wort einlöse, wie es seine Klugheit und das religiöse Interesse des Kaisers für alles verlange, was Kirche und Papst betreffe.

Bischof Augustin Gruber entfaltete in seiner Diözese Laibach einen wahrhaft pastoralen Eifer und entsprach den Erwartungen Roms. Man wußte diese Wirksamkeit in Rom zu würdigen. Als der Kaiser nach den jahrelangen Verhandlungen über die Einrichtung des Erzbistums Salzburg am 16. Februar 1823 dem Papst die Ernennung des Bischofs Gruber zum Erzbischof von Salzburg vorschlug, ging Papst Pius VII. sofort darauf ein[30]. Allein wegen seines baldigen Todes konnte die Präkonisation erst unter seinem Nachfolger Leo XII. am 17. November 1823 erfolgen.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Innsbruck – Brixen – Trient

Bereits in Heft 1/1965 dieser Zeitschrift wurde von der Erhebung der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch zur Diözese Innsbruck berichtet. Jetzt sind die amtlichen Dokumente veröffentlicht, die darüber hinaus überhaupt eine Neuordnung der kirchlichen Verwaltungsgebiete und eine Änderung der Diözesangrenzen im Raume der Kirchensprengel von Trient, Brixen, Belluno, Brescia und Vicenza zum Gegenstand haben. Aus der Erzdiözese Trient wird ein Teil in der

[28] StR Fasz. 22 Varia. [29] Maaß IV 573.
[30] Vatikanisches Archiv: Nunziatura di Vienna 250. Hubert Bastgen, Die Neuerrichtung der Bistümer in Österreich. Wien 1914, 231 f.

staatlichen Provinz Bozen abgetrennt und der Diözese Brixen angegliedert, die nun den Doppelnamen Bozen-Brixen führt. Ein Gebiet um Cortina d'Ampezzo fällt vom früheren Bistum Brixen an die Diözese Belluno. So wird (wie auch in den Sprengeln von Brescia und Vicenza) erreicht, daß die Grenzen der kirchlichen Verwaltungsgebiete mit denen der zivilen Verwaltung übereinstimmen. (Dekret vom 6. Juli 1964; AAS, 1965, Nr. 5, 363 f.)

Die Apostolische Konstitution zur Errichtung der Diözese Innsbruck trägt das Datum vom 6. August 1964 (AAS, 1965, Nr. 5, 365 f.)

Daß das neue Bistum nur den Namen „Innsbruck" führt und nicht wie die Apostolische Administratur „Innsbruck-Feldkirch" genannt wird, wird dahingehend gedeutet, daß damit der Errichtung einer neuen Diözese Feldkirch schon Rechnung getragen wurde. Nach den neuesten Pressemeldungen nehmen tatsächlich die Bemühungen um die Verwirklichung dieses Planes immer greifbarere Formen an. Das gleiche Datum vom 6. August 1964 trägt auch die Apostolische Konstitution, mit der die neue Kirchenprovinz Trient gegründet wurde. In der Einleitung dieses Schreibens wird die Erinnerung an das Konzil von Trient wachgerufen, das in jener Stadt vor fast genau 400 Jahren erfolgreich zu Ende geführt worden war. Die neue Beförderung des Tagungsortes soll augenscheinlich die Bedeutung dieser Kirchenversammlung aufs neue unterstreichen. Trient war schon seit 1929 Erzbistum gewesen, allerdings ohne Suffragane. Jetzt wird ihm als Suffraganbistum die neu umschriebene Diözese Bozen-Brixen zugeteilt. Man darf wohl darin auch eine Entschädigung sehen für die Abtretung des oben genannten Territoriums von Bozen aus dem Verband von Trient an den neuen Suffragan. (AAS, 1965, Nr. 5, 367 f.)

Liturgie-Behelfe und Anleitungen

Im Zuge der vom 2. Vatikanischen Konzil eingeleiteten Liturgiereform wurden verschiedene Abänderungen früherer Rubriken bzw. die Einführung neuer Gesangstexte notwendig.

1. Zur Förderung des gemeinsamen Gesanges wurde mit Dekret vom 14. Dezember 1964 ein „Kyriale simplex" mit leichteren Singweisen des gregorianischen Chorals herausgegeben und approbiert.

2. Unter dem gleichen Datum wurden für die Feier der heiligen Messe nach der „neuen Form" und besonders für die Konzelebration neue Gesänge (Kanon, „Per ipsum . . .", „Libera nos . . .") offiziell der Öffentlichkeit übergeben mit dem Bemerken, daß sie „ad experimentum" verwendet werden sollen.

3. Am 27. Jänner erschien der neue „Ordo Missae" bzw. „Ritus servandus in celebratione Missae" mit dem Abschnitt „De defectibus in celebratione Missae occurrentibus".

4. Die Vollmacht für die Ortsordinarien, die Mitnahme des Krankenöles in Kraftfahrzeugen (und überhaupt außerhalb eines Versehganges) zu erlauben und der neu geordnete Ritus der Konzelebration und der Kelchkommunion wurden bereits (in Heft 3/1965 dieser Zeitschrift) erwähnt.

5. Für die Feier des Ölweiheamtes am Gründonnerstag wurde die Konzelebration erlaubt und – wie auch für die Fürbitten am Karfreitag – eine kleine Änderung der Texte durchgeführt.

6. Für die Lesung der Passion in der Karwoche wurde erlaubt, daß diese bei Fehlen von Priestern oder Klerikern auch von Laien vorgenommen werden kann, aber in liturgischen Gewändern. (AAS, 1965, Nr. 5, 407–414.)

7. Für das Fest des heiligen Benedikt als Patron Europas wurde ein neues Meßformular geschaffen und herausgegeben. (AAS, 1965, Nr. 7, 542–544.)

Neue Titelkirchen

Papst Johannes XXIII. hat durch seine Kardinalsernennungen zum ersten Male die 1586 von Papst Sixtus V. auf 70 festgesetzte Zahl der Mitglieder des Kardinalskollegiums überschritten. Diese Maßnahme erhält jetzt ihre Fortsetzung und gesetzliche Regelung dadurch, daß 20 Kirchen Roms zu Titelkirchen erklärt werden, die den neuen Kardinälen im Range der Kardinalpriester und Kardinaldiakone verliehen werden. Dabei fällt auf, daß die neuen Titelkirchen hauptsächlich Pfarrkirchen sind in den neuen Wohnvierteln an der Peripherie der schon über zwei Millionen Einwohner zählenden „Ewigen Stadt". (AAS, 1965, Nr. 6, 442–452; Nr. 7, 481–499.)

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.

BECKER MATTHIAS, *Bild – Symbol – Glaube.* (259.) Verlag Hans Driewer, Essen 1965. Kart. DM 19.80.

BERTINATO PIERDAMIANO, *La formazione sacerdotale secondo la „Sedes Sapientiae".* Commento pedagogico-giuridico. (213.) La Scuola Editrice, Brescia 1965. Brosch. Lire 1500.

CATAO BERNARD, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin* (Théologie 62, Études publiés sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourviére.) (XV u. 215.) Aubier, Editions Montaigne 1965. Kart.

CAZAUX PIERRE, *Le miracle signe du Christ.* (Collection „A pleine vie" 4.) (141.) Les Editions Ouvrières, Paris 1965. Brosch. F 6.75.

CHALET FRANÇOIS, *Flashes sur Jesus-Christ.* (Collection „A pleine vie" 5.) (149.) Les Editions Ouvrières, Paris 1965. Brosch. F 7.50.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS (Herausgeber), *Iglesia y Derecho.* Trabachos de la X Semana de Derecho Canónico. (370.) Salamanca 1965.

DOLORES MARIAN, *Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben.* Eine Psychologie der religiösen Gemeinschaft. (188.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Leinen DM/sfr 14.80.

ERZABTEI BEURON (Herausgeber), *Am Tisch des Wortes,* Heft 1: Donnerstag des Herrenmahles. (74.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart.

ERZABTEI BEURON (Herausgeber), *Am Tisch des Wortes,* Heft 2: Freitag vom Leiden und Sterben des Herrn. (76.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart.

FACULTAS THEOLOGICA (ROM.-CATHOLICA) ZAGREB, *Bogoslovska Smotra.* XXXV. Br. 2. (155–372.) Zagreb 1965. Brosch. Din. 1500.

FISCHER EUGEN HEINRICH, *Ellwangen, Augsburg, Rom.* Die Exemtion des Ellwanger Stiftes und seine Exemtionspolitik unter Fürstpropst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732–1749. (Sonderdruck aus „Ellwangen 764–1964, Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahrfeier".) (379–423.) Schwabenverlag, Ellwangen 1964. Kart.

FÜGLISTER NOTKER, *Das Psalmengebet.* (168.) Verlag Kösel, München 1965. Kart. DM 9.80.

FURGER FRANZ, *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte.* (188.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Kart. DM/sfr 18.80.

GESCHICHTE DER KIRCHE, Band III. *Reformation und Gegenreformation.* Von Hermann Tüchle/München unter Mitarbeit von C.A. Bouman/Utrecht für die Geschichte der orientalischen Kirche. (432 Seiten, 48 Tafeln, 14 Karten.) Benziger-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1965. Leinen.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Sprechzimmer und Beichtstuhl.* Über Religion und Psychologie. (128.) Herder-Bücherei, Bd. 227, Freiburg i. Br. 1965. Kart. DM 2.80.

HESSE ERWIN (Herausgeber), *Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde.* Weihnachts-Seelsorgertagung 28.–30. Dezember 1964. (164.) Seelsorgerverlag Herder, Wien 1965. Kart. S 60.–, DM/sfr 9.80.

HEYER HERMANN, *Die läßliche Sünde nach Albertus Magnus.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg Nr. 10.) (XVI u. 227.) Steyler Verlagsbuchhandlung 1963. Kart. DM 15.80.

HÖFFNER JOSEF / HEINEN WILHELM (Herausgeber), *Jahrbuch des Instituts für christ-*

liche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 6. Bd. 1965. (254.) Verlag Regensberg, Münster. Leinen DM 24.–.

KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Herausgeber), *Bibel und Jugendarbeit.* (Werkhefte zur Bibelarbeit, 8.) (159.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1964. Kart.

KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Herausgeber), *Bibel im Jahr '66.* (132.) Johann-Michael-Sailer-Verlag, Nürnberg 1965. Brosch. DM 2.–.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT WIEN (Herausgeber), *Dienst an der Lehre.* Studien zur heutigen Philosophie und Theologie. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. X.) (XI u. 442.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 155.–, DM/sfr 25.–.

KNOCH OTTO, *Ein Sämann ging aus.* Botschaft der Gleichnisse. Eine Handreichung. (Werkhefte zur Bibelarbeit, 2.) (192.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1964. Kart.

KNOCH OTTO/SCHÜRMANN HEINZ, *Bibel und Seelsorge.* Grundlage, Möglichkeiten und Formen biblisch bestimmter Seelsorge. (Werkhefte zur Bibelarbeit, 1.) (238.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1964. Kart.

KWANT R. C., *Der Christ und die Welt.* (51.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 2.80.

LENERT PIERRE, *Die Wahrheit über die katholische Kirche in Polen.* (183.) Morus-Verlag, Berlin 1965. Kart. DM 9.80.

LEPP IGNACE, *Psychoanalyse der Liebe.* (Herderbücherei, Bd. 230.) (191.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1965. Kart. 2.80.

LIÉBAERT JACQUES, *Christologie.* Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Fasz. Ia.) (VII u. 127.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Brosch. DM 31.–.

LUBAC HENRI DE, *Augustininisme et Théologie moderne* (Théologie 63, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourviére.) (339.) Aubier, Editions Montaigne 1965. Kart.

LUBAC HENRI DE, *Le mystère du surnaturel.* (301.) (Théologie 64, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourviére.) Aubier, Editions Montaigne 1965. Kart.

MADRE ALOIS, *Nikolaus von Dinkelsbühl Leben und Schriften.* Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XL, Heft 4.) (XVI u. 430.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1965. Kart. DM 56.–.

MALEJ WITOLD, *Patriarcha Zaleski.* (205.) Rzym 1965. (Biblioteka Archiwum Archidiecezji Warszawskiej, Nr. 1.) Kart., nicht im Buchhandel.

MARTIMORT AIMÉ-GEORGES (Herausgeber), *Handbuch der Liturgiewissenschaft.* Bd. II. Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien. Die Heiligung der Zeit. (Deutsche Übersetzung herausgegeben vom Liturgischen Institut ‚Trier.) (XIII u. 522.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 38.–.

MONSSEN MARIA MAGNA, *Die Dominikanerinnen.* (209.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1964. Leinen DM/sfr 12.50.

MORANT PETER (Herausgeber), *Das Brevier-gebet.* Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Bd. 2, Dreifaltigkeitssonntag bis Advent. (Herder-Bücherei, Sonderausgaben.) (XXIII u. 1158.) Verlag Herder, Freiburg o. J. Zweifarben- und Dünndruck, 5 Zeichenbänder. Taschenbuchausgabe S 146.–, Plastikausgabe S 210.–, Lederausgabe S 280.–.

MOSIS RUDOLF, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz.* (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. Bd. 1.) (183.) Echter-Verlag, Würzburg 1964. Brosch. DM 14.80.

PAWLOWSKY SIGISMUND, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. IX.) (122.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 65.–, DM/sfr 10.50.

RIEF JOSEF, *Reich Gottes und Gesellschaft* nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. (Abhandlungen zur Moraltheologie, herausgegeben von Johannes Stelzenberger, VII.) (XVII und 485.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 45.–.

RUSCHE HELGA, *Zeugnis für Jesus.* Der Weg der Frohbotschaft nach der Apostelgeschichte. (Gedanken zur Schriftlesung, 5.) (152.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1964. Kart.

SANTIFALLER LEO, *Römische historische Mitteilungen,* 6. und 7. Heft, 1962/63 und 1963/64. (353.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1964/65. Brosch. S 184.–.

SASSE HERMANN, *Flucht vor dem Dogma.* Bemerkungen zu Bultmanns Entmythologisierung des Neuen Testamentes. (23.) Verlag „Lutherische Blätter", Bleckmar über Soltau, Hannover 1956. Brosch. DM 1.50.

SCHAMONI WILHELM, *Die Zahl der Auserwählten.* (77.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 4.80.

SCHILLERBEECKX E., *Die Signatur des Zweiten Vatikanums.* Rückblick nach drei Sitzungsperioden. (182.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 78.–, DM/sfr 12.60.

SCHMAUS MICHAEL, *Katholische Dogmatik.* III. Bd. Christi Fortwirken bis zu seiner Wiederkunft. 2. Teil. Die göttliche Gnade. 6., verm. Aufl. (XX und 578.) Max-Hueber-Verlag, München 1965. Leinen DM 34.80, brosch. DM 30.–.

SCHUBERT KURT (Herausgeber), *Bibel und zeitgemäßer Glaube.* Bd. I. Altes Testament. (310.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg 1965. Leinen S 175.–.

STAHL JOSEF/LINK INGRID-JUTTA/REIDEL GEORG, *Antworten auf die Fragen unserer Kinder.* Teil II – Schulalter. (69.) Lahn-Verlag, Limburg 1965. Kart. DM 2.–.

STAUBER FRANZ (Herausgeber), *Erntedank.* Ein Werkbuch für Erntedankfeiern. (247.) Fährmann-Verlag, Wien 1965. Lam. Kart. S 69.–.

STELZENBERGER JOHANNES, *Lehrbuch der Moraltheologie.* Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. 2., verb. Aufl. (387.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 24.80, brosch. DM 20.80.

UNIVERSITÄTSARCHIV INNSBRUCK (Herausgeber), *Die Matrikel der Universität Innsbruck.* 2. Bd. Matricula theologica, 1. Teil 1671–1700. (CXV u. 223.) Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1965. Kart. S 480.–.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Christkönigsbund Miltenberg am Main.
Gottes Gebot – recht verstanden. (30.)
Warum an Gott glauben? (30.)
Ich bin nicht abergläubisch, aber . . . (31.)
Das Christentum – die Religion der Liebe. (32.)
Von Saturnin Pauleser. Jedes Heft DM –.60.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT, NT

GÖGLER ROLF, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes.* (400.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963. Leinen DM 36.–.

Gögler bemüht sich, die philologische, philosophische und theologische Auffassung des Origenes über das biblische Wort, nicht zunächst die origenistische Exegese, sondern eben ihren tragenden Grund aufzudecken (14): „Daß Gott sich nicht ‚in der Absolutheit' offenbart, wie Karl Barth sagt, sondern in einer unserem Erkennen angepaßten, relativierten Form, ist das Problem des Offenbarungswortes für Origenes. Er stellt an das Wort die tiefe Frage, wie es von Gott als dem Pneuma gelten könne. Die Untersuchung wird erbringen, daß es als Symbol Geltung hat. Auf einem tief begründeten Symbolismus beruht die Sakramentalität des Wortes" (16). Der Autor schildert im I. Hauptteil die geistige und religiöse Umwelt (Einfluß griechischer Philosophie, des griechischen und jüdischen Allegorismus, des Gnostizismus usw.) und behandelt dann im II. Hauptteil (211 ff.) „Das Wort als Mittler göttlicher Offenbarung und Gegenwart". Die Fülle des Erarbeiteten läßt sich nicht annähernd umreißen. Der Autor verrät eine ungewöhnliche Vertrautheit mit dem Schrifttum des Origenes und zieht auch die moderne Literatur ausgiebig und kritisch heran.

Wir zitieren nur noch einen Satz aus dem Schlußwort (391): „Der Konfrontation der Bibel mit dem Denken seiner Umwelt hat Origenes Tribut geleistet. Er ist dabei jedoch weder Platoniker noch Gnostiker noch Adept Philons geworden, noch nur so nebenher Zeuge kirchlicher Tradition geblieben, sondern er war ein im Wesen moderner Theologe der Kirche, der die verhüllenden Formen der Schrift für seine Zeit und mit deren Mitteln erschloß und so die ewige Wahrheit in neuen, seiner Umwelt begreifbaren Formen vergegenwärtigte."

Wie sehr dabei an Fragen heutiger Diskussion, freilich unter einem der Antike sichtbaren Aspekt, gerührt wird, hat der Verfasser eingangs (16) mit Recht betont.

ZSIFKOVITS VALENTIN, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1–7.* Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung. (Wiener Beiträge zur Theologie, Band VIII.) (129.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 74.–, DM/sfr 11.80.

Nach einer kurzen aber treffenden Charakterisierung der Obrigkeitsauffassung in der Umwelt des Apostels Paulus widmet der Autor eine im ganzen sorgfältige und in ihren Urteilen wohlausgewogene Untersuchung den Problemen von Röm 13. Die positive paulinische Staatsauffassung läßt er darin begründet sein, daß Paulus in Röm 12 f. „in seiner Erörterung der wagenden Liebe auf das Rechtsinstitut des Staates für jenen Fall verweisen (wollte), wenn der Einsatz wagender Liebe erfolglos bleibt und sich das Böse durch das Gute nicht überwinden läßt.

Daß er dabei den geordneten Staat im Auge hat, versteht sich von selbst" (109). Daneben betont der Autor mit Recht, daß Paulus einem von jüdischer Seite kommenden revolutionären Einfluß begegnen wollte, wobei er nicht zuletzt dem allgemeinen Traditionsgut der griechisch-römischen Welt, wie es in Röm 13, 1–7 zutagetritt, verpflichtet war, daß aber auch seine eschatologische Grundeinstellung in Rechnung gestellt werden muß (110). Auch der entartete Staat partizipiert nach Zsifkovits noch auf Grund des naturrechtlichen Hintergrundes von Röm 13 an dem positiven Obrigkeitsverständnis des Völkerapostels (111–114). Daran ändert auch die Sicht der Apokalypse grundsätzlich nichts, wie sie der Autor (115–120) kurz nachzeichnet.

Richtig stellt er fest, „daß Röm 13 noch genug Raum läßt für eine negative Seite des Staates" (119), unberechtigt aber ist die Behauptung, „daß der Schreiber der Apokalypse auch darum weiß, daß nach dem Worte seines Meisters jede politische Macht ihren Ursprung in Gott hat" (119), was Anm. 44 mit dem Verweis auf Joh 19, 11 begründet, als ob es nicht längst feststünde, daß der Autor des Joh nicht mit dem der Apc identisch ist. Anm. 42 hätte wenigstens

auf L. Cerfaux–J. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation grécoromaine, Tournai 1957 und F. Taeger, Charisma 1 u. 2, 1957/1960 hinweisen müssen, wie denn überhaupt die Literaturverarbeitung nicht lückenlos ist (ergänze etwa: B. Balscheit, Gottesbund und Staat. Der Staat im AT, Zürich 1940. A. Seeger, Staatsgott oder Gottesstaat im alten Israel und Hellas. Göttingen 1951. H. J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im AT, Tübingen 1951 u. a. H. Windisch, Imperium und Evangelium im NT, Kiel 1931. K. Pieper, Urkirche und Staat, Paderborn 1935. F. J. Leenhardt, Le chrétien doit-il servir l'Etat? Genf 1939. J. Héring, A good and a bad Government according to the NT, Springfield, Ill. 1954. A. Penner, The Christian, the State and the NT, Scottdale, Penn. 1959. R. Völkl, Christ und Welt nach dem NT, Würzburg 1961. H. U. Instinsky, Die Alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963. Ähnliche Ergänzungen könnten zur patristischen Literatur vorgenommen werden.)

Graz *Johannes B. Bauer*

SCHUBERT KURT (Herausgeber), *Vom Messias zum Christus*. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. (VIII und 336.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen DM/sfr 29.80, S 185.–.

Mit diesem Sammelband setzt Univ.-Prof. Dr. K. *Schubert* (Wien) die Veröffentlichung von Vorträgen fort, die vor dem Kath. Akademikerverband der Erzdiözese Wien zu wichtigen, von der Bibelwissenschaft aufgeworfenen und weite Kreise beschäftigenden Fragen gehalten wurden. Vorausgegangen war der Band „Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens" (Wien 1962), der Beiträge von kath. Fachleuten zu diesem brennenden Problemkreis enthält. Auch das neue Sammelwerk war eine glückliche Planung, da es Jesu Wirken und den urchristlichen Glauben auf dem Hintergrund der damaligen Zeit besser verstehen lehrt.

Der Herausgeber selbst steuert nach einem kurzen, in die Problematik einführenden Vorwort eine fachkundige, aber verständlich geschriebene Abhandlung bei: „Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum" (1–54). Mit reichlichen Belegen zeigt er die wechselvolle Entwicklung der apokalyptischen Strömung in den einzelnen Gruppen des Judentums (besonders auch im Pharisäismus) auf, bespricht die Anschauungen über die messianische Zeit und die kommende Welt, das Letzte Gericht und schließlich über den Messias – unentbehrliche Voraussetzungen für das Verständnis des Neuen Testaments.

Mit Freude liest man die gut informierende und besonnen urteilende Abhandlung des gewesenen Ordinarius für Neues Testament an der Universität Innsbruck, Prof. J. A. *Sint* SJ., über die Eschatologie des Täufers Johannes und anderer Täufergruppen (55–163). Aus der Feder des gleichen Verfassers stammt dann noch eine (vorher in ZKTh veröffentlichte) Arbeit über „Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im Paulinischen Briefcorpus" (233–277). Die einst „kühne" Ansicht, Paulus erhoffe und erwarte die Parusie noch zu seinen Lebzeiten (F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg 1909), nimmt der Verfasser mit anderen katholischen Autoren ohne Zögern an, fängt sie aber theologisch auf. Die Wahrheit läßt sich nicht verschleiern, kann und muß aber theologisch bedacht und in die übrigen Glaubensaussagen hineingestellt werden; das ist das einzig mögliche Verfahren und der in die Zukunft führende Weg. Einige Bedenken wird man gegen die Behandlung der „Vorzeichen der Parusie" (252–256) anmelden; denn davon kann man nur mit erheblichen Einschränkungen, jedenfalls nicht in apokalyptischer Blickweise sprechen (will Paulus mit Röm 11, 25 f. ein „Vorzeichen" angeben, vgl. S. 254?).

Ein besonderes Wort verlangt der Beitrag von N. *Brox* „Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus" (165–201); denn er faßt mutig, aber auch kritisch ein heißes Eisen an. Manchen Lesern wird es scheinen, als bleibe der Verfasser zu zurückhaltend und zu skeptisch, und als nehme er zu sehr auf radikal-kritische Ansichten Bedacht. In der Tat hätte eine etwas mutigere Stellungnahme nicht geschadet; wenn man Entscheidungen zurückstellt, weil vertretbare und von vielen Forschern vertretene Positionen doch von einzelnen Kritikern angefochten werden, muß man vieles in der Schwebe lassen. Dennoch ist es ein kluger, theologisch gut durchdachter Beitrag, der gerade in seiner kritischen Grundhaltung zeigen kann, daß noch genug fester Grund für das „messianische", in keinen damals geläufigen Titel faßbare Selbstverständnis Jesu bleibt, vielleicht um so glaubwürdiger, wenn es sich dem Historiker nur „indirekt" aus dem Auftreten und Verhalten Jesu und nirgends ganz sicher (gemäß der Eigenart der Überlieferung) in direkten Selbstaussagen Jesu zu erkennen gibt. Die absolute Einmaligkeit des Phänomens „Jesus", das seinen Zeitgenossen ein Rätsel war und selbst seinen Jüngern ein Geheimnis blieb, bis ihnen die Auferstehung Jesu das volle Bekenntnis zu ihrem Herrn als dem „Messias, dem Sohn Gottes", ermöglichte, tritt dadurch um so überzeugender hervor. Wenn der Verfasser das Selbstverständnis Jesu als ein „messianisches" bestimmt, so sollte man sich der Fragwürdigkeit dieses von der jüdischen Messiaserwartung geprägten Ausdruckes bewußt sein und lieber mit der Urkirche, wenigstens zusätzlich, vom „Sohne Gottes" sprechen; diese Kategorie kommt leider zu wenig in den Blick.

Von H. *Schürmann* ist die schöne, vorher in der Festgabe für Th. Kampmann veröffentlichte Arbeit abgedruckt: „Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu" (203–232), die die eschatologische Komponente der Botschaft Jesu durch die „theologische" ergänzen will, d. h. Jesu Verkündigung einer neuen Unmittelbarkeit zu Gott, die besonders in der Moti-

vation der Liebesforderung zutage tritt. Das ist für das Verständnis der Eschatologie insofern wichtig, als damit das Mißverständnis einer zeitlichen oder zeitlich-forcierten Naherwartung abgewehrt wird und Jesu durch und durch religiöses Anliegen in den Blick kommt, die Menschen an den barmherzig liebenden, aber auch die Antwort der Liebe, tätigen Bruderdienst verlangenden Gott zu binden.

Das Problem der eschatologischen Spannung zwischen schon geschenktem und noch ausstehendem Heil, der von uns erfahrenen eschatologischen „Zeit" und der „eschatologischen" Denkkategorie überhaupt steht hinter dem Beitrag von J. *Blank* „Die Gegenwartseschatologie im Johannesevangelium" (279–313), der sich dazu auf seine umfangreiche, inzwischen veröffentlichte Dissertation (Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964) stützen konnte. Er weist nach, daß der vierte Evangelist trotz der unverkennbaren Verlagerung seiner Theologie auf das uns gegenwärtig in Christus geschenkte Heil an der allgemeinen urchristlichen Eschatologie, also auch am Ausblick auf die zukünftige Vollendung, festhält. Man darf sein eschatologisches Denken nicht existentialistisch auf die Entscheidungssituation des vom Kerygma angerufenen Menschen einschränken (R. Bultmann), sondern muß es als Funktion der Christologie verstehen: Weil der erhöhte Christus den Glaubenden seine Heilsgaben schon gegenwärtig mitteilt, den Nichtglaubenden aber zum Gericht wird, darum ist die Eschatologie gegenwartsbezogen und doch mit Christus auch für die Zukunft offen. Jesus Christus als der im Fleische gekommene Messias und Gottessohn ist die eschatologische Offenbarung Gottes und fordert die Krisis heraus; die existentiale Interpretation, als führe uns die Verkündigung von Jesus Christus in die Krisis und lasse uns so Jesus Christus zum Offenbarungsereignis werden, stellt die Dinge auf den Kopf. Blank macht – mit Untersuchung wichtiger Titel und Aussagen über Christus – das christologische und das aus ihr resultierende, sich verschieden ausformende eschatologische Denken der Urkirche deutlich sichtbar.

Einen guten Vergleich mit andersartiger Denkweise ermöglicht der letzte Beitrag von R. *Haardt* „Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis" (315–336), eine Kostbarkeit für die mit dem Gnostizimus befaßten Forscher, da auf jene Vorstellungen vom Endzustand des Universums und der Menschheit, also das Zu-Ende-Denken der dualistischen Ansätze im gnostischen Welt- und Menschenverständnis, recht unterschiedlich in den einzelnen Systemen, meist wenig oder gar nicht geachtet wird. Eine Konfrontierung mit dem christlich-eschatologischen Denken bietet der Verfasser freilich nicht, das bleibt dem Leser überlassen, der die vorangehenden Beiträge aufmerksam studiert hat.

Sämtliche Aufsätze verlangen geistige Anstrengung, sind aber klar geschrieben und auch dem fachlich nicht besonders vorgebildeten Leser zugänglich. Man kann nur wünschen, daß die Priester für die geistige Auseinandersetzung in unserer Zeit zu diesem Werk greifen; sie können sich in der heutigen Glaubenssituation von solcher Lektüre nicht dispensieren. Zur technischen Anlage des Werkes sei allerdings für eine Neuauflage der dringende Wunsch geäußert, die Anmerkungen nicht nach den jeweiligen Aufsätzen (sehr lästig für den Leser), sondern jeweils am Fuß der Seiten zu bieten oder doch wenigstens Kolumnentitel über jede Seite zu setzen. Ferner wären ein Stellenverzeichnis und ein Sachregister sehr nützlich.

Würzburg *Rudolf Schnackenburg*

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.–.

Diese Studie über das Johannesevangelium steht vorwiegend im Dienst der Aszetik und Mystik.

Dazu analysiert der Verfasser, der zweifellos ein gründlicher Kenner des NT, besonders der Johannesschriften ist, in 21 Kapiteln die entsprechenden Gedankeneinheiten und Themenkreise des vierten Evangeliums, ohne allerdings immer den neuesten Stand der Exegese zu berücksichtigen. So scheint er den Prolog als Werk des vierten Evangelisten anzusehen, indes er wohl ein von Johannes bearbeiteter frühchristlicher Logoshymnus ist. Berücksichtigt man, daß die johanneischen Jesusreden eine zum Teil weitgehende kerygmatische Stilisierung aufweisen, so wird es fraglich, ob man in ihnen „die göttliche Pädagogik, die so fein abgetönte Psychologie Christi entdecken" darf (113). Wenn nach neuester Auffassung (Schürmann, Vögtle) die Brotrede, so wie sie uns in Joh 6 vorliegt, als (frühchristlicher) Midrasch über den tradierten Einsetzungsbericht zu betrachten sein dürfte, dann wird es zweifelhaft, ob man in Joh 6 eine von Christus *als Vorbereitung* auf die Einsetzung der Eucharistie intendierte Rede erblicken darf (151, 155). Ist es statthaft, die Stelle „Seht das Lamm Gottes" als „Zusammenfassung wie Aufgipfelung der durch den Täufer vermittelten Lehre" zu betrachten (4, 9), wenn die neuere Exegese mit guten Gründen die Bezeichnung Christi als „Lamm" erst auf frühchristlichem Boden entstanden sein läßt? Weiters: Joh 3, 34 wurde kaum vom Täufer gesprochen (7), sondern stellt wohl eine Reflexion des Evangelisten über den Täufer dar. Kann man heute noch die Ehebrecherin (Joh 8, 2 ff.) mit Maria Magdalena auf gleiche Stufe stellen (280) oder diese mit der Sünderin (Lk 7, 36 ff.) identifizieren (283 f.)?

Schlägt der Verfasser den geistigen Einfluß der Gottesmutter auf Johannes nicht zu hoch an, wenn er feststellt: erst durch Maria sei er „zum Kontemplativen erzogen" worden (23), von ihr habe er „seine Kenntnis der göttlichen Dinge" empfangen (426) oder wenn er gar behauptet (424): „Alle Geheimnisse Christi, alle Liebe

Christi, sein ganzes Denken . . ., all dies entdeckte Johannes in Maria"?

Mit diesen Ausstellungen, neben denen die vielen treffenden Ausführungen des Verfassers in den Kapiteln X–XIII, XVI f., XIX nicht verschwiegen seien, soll vor allem darauf hingewiesen werden, daß sich die Ergebnisse der Kontemplation des Verfassers wissenschaftlich nicht immer nachprüfen bzw. bestätigen lassen. Bei manch schleierhafter, teils sprachlich, teils sachlich gewagter Ausdrucksweise müßte man das französische Original einsehen, um zu entscheiden zu wessen Lasten sie geht. Der Originaltitel „L'Evangile de Jean et son Témoignage spirituel" ist adäquat wiedergegeben im deutschen Titel. Dieses auch Laien weitgehend verständliche Buch könnte bei strafferer Fassung nur gewinnen. Es würde nicht nur dem betrachtenden Leser reiche Anregung bieten, sondern auch gut in die johanneische Theologie einführen.

Graz *Franz Zehrer*

BECK MAGNUS, *Die Ewigkeit hat schon begonnen.* Perspektiven johanneischer Weltschau. (229.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Leinen DM 13.80.

Das Buch will kein Kommentar sein; die Auswahl der Stellen soll die göttliche Wirklichkeit der Gnade und die Verbundenheit mit Christus aufleuchten lassen. Dabei kommt dem Verfasser die gründliche scholastische Vorbildung ebenso zugute wie seine Erfahrungen in der praktischen Seelsorge. Er will nicht nur den Theologen, sondern auch religiös interessierte Laien beglücken, wenn sie im Johannes-Evangelium ihre von Gott geschenkte Würde und Existenz erkennen. Was Christsein heißt, wird hier an Hand der Johannes-Worte mit Zuhilfenahme einer weiten und gründlichen theologischen Bildung groß und kühn erschlossen. Der „Seitenblick" auf das Vatikanum II kommt der ganzen Darstellung zugute in vielen praktischen Folgerungen für das christliche Leben im Streben des einzelnen wie in seinem Stehen in der Gemeinschaft der Kirche. Da die Gnade nach johanneischer Schau nichts anderes ist als die Teilnahme am göttlichen Leben in der Herrlichkeit „hat die Ewigkeit schon begonnen", wie der Titel des Buches versichert.

VANN GERALD, *Wort des Adlers.* Eine Einführung in das Johannesevangelium. (143.) (Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher Bd. 30.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 36.–, DM/sfr 5.80.

Der Verfasser, ein englischer Dominikaner, versucht in durchaus origineller Weise und mit großer Sachkenntnis die tiefen Geheimnisse des vierten Evangeliums aufzuschließen. Es geht ihm dabei nicht so sehr um einen fortlaufenden Kommentar, vielmehr will er in einer Art Querschau durch das ganze Evangelium die grundlegenden „Begriffe" und Worte in ihrer theologischen Tiefe herausarbeiten. Die deutsche Übersetzung ist musterhaft, so daß sich das Ganze trotz seiner theologischen Tiefe „leicht" und angenehm liest. „Das Wort des Adlers" wird jedem Leser Großes und Beglückendes aus seiner Frohbotschaft erschließen.

Salzburg *Josef Dillersberger*

SPICQ CESLAS, *Der Priester, wie Paulus ihn sieht.* (204.) Rex-Verlag, Luzern 1964. Leinen DM/sfr 14.80.

Der Verfasser bietet uns in diesem Buch eine gekürzte Ausgabe seines Kommentars zu den Pastoralbriefen, wobei er auf gelehrte und trockene literarische Untersuchungen verzichtet, dafür aber die geistlichen Lehren dieser Briefe für die Bedürfnisse der Seelsorgepriester besonders behandelt. Er geht dabei so vor, daß er die Hauptthemen der Pastoralbriefe, wie Apostolat, Frömmigkeit, Wortdienst, Priestertugenden, zusammenfassend nach dem Wortsinn und Geist dieser Briefe, unter Heranziehung auch anderer Bibeltexte und Kirchenväterstellen, darlegt, wodurch eine Art Bibeltheologie des Priestertums entsteht. „Der Priester wird sich so mit der inspirierten Lehre vertraut machen, die für alle Priestergenerationen gilt". Bevor er aber dieses Buch liest, soll er erst die Briefe an Timotheus und Titus in seinem NT lesen. Aus allem zusammen wird ihm dann aufgehen der Priester, wie die Pastoralbriefe ihn sehen, d. h., wie ihn der Mensch sieht, von dem sie stammen, letztlich, wie Gott selbst ihn sieht. So haben wir hier also keine frommen Betrachtungen, sondern erklärtes Gotteswort über den Priester vor uns. Daraus sollen wir heute in der Zeit der Neubesinnung über das Priestertum besonders schöpfen.

ZEHRER FRANZ, *Synoptischer Kommentar,* Band III: Jesu Reise nach Jerusalem. (421.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg 1965. Leinen S 280.–.

Mit dem 3. Band des Synoptischen Kommentars von Zehrer hat dieses bedeutende Kommentarwerk die Schwelle der Leidensgeschichte erreicht. Er enthält sehr viel Stoff: Mt 14, 1–20, 34; Mk 6, 14–10, 52; Lk 9, 7–19, 27. Wir hören da von Jesu allmählicher Abkehr von Galiläa, von Jesu Weg zum Leiden, dann die Jüngerbelehrungsrede, die große Einschaltung des Lukas (der lukanische Reisebericht, der in mehrere kleinere Abschnitte unterteilt ist) und Jesu Reise nach Jerusalem zum Leidenspascha. Wichtige Fragen sind wieder durch Exkurse ausführlich behandelt, wie z. B. die Frage über das gegenseitige Verhältnis der beiden Brotvermehrungsberichte, über Echtheit, Geschichtlichkeit und geschichtlichen Platz der Primatverheißung, über die jüdischen Vorstellungen vom Fortleben im Jenseits. Auch dieser Band ist wieder wie die vorhergehenden übersichtlich, klar und verständlich geschrieben und daher für alle, die die Evangelien in ihrer Zusammenschau richtig und tiefer verstehen lernen wollen, ein sicherer Führer.

Linz/Donau *Siegfried Stahr*

NEUNHEUSER BURKHARD, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hrg. v. M. Schmaus u. A. Grillmeier, Bd. 4, Fsz. 4b.) (69.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 13.80.

Im Rahmen eines Handbuches kann auch der Geschichte der Eucharistielehre des Mittelalters und der Neuzeit nur ein Faszikel eingeräumt werden, obgleich ein erschöpfender Forschungsbericht und eine grundlegende Orientierung über das Woher und den Bestand der kirchlichen Eucharistielehre einen stattlichen Band füllen könnten. Eine Summa dieser großen Geschichte muß sich mit Zusammenfassungen und Überblicken begnügen.

Im 1. Hauptstück skizziert Neunheuser die Eucharistielehre der mittelalterlichen „Ostkirche", angefangen von Johannes v. Damaskus († 749) bis zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1439). Die liturgische Betrachtung und Bezeugung und die theologische Spekulation bilden in der griechischen Kirche eine größere Einheit. Jenseits einer rein gedankenhaften Vermittlung des Geheimnisses bewahrte die griechische Kirche den Glauben an die Gegenwart Christi im Sakrament im andenkenden, besinnlichen, betrachtenden Denken. Die theologischen Streitfragen (über die Verwendung gesäuerten Brotes in der Westkirche bzw. über die Bedeutung der Epiklese) betrafen weithin Fragen des sakramentalen Vollzugs und nicht des Wesens.

Die Eucharistielehre des frühen Mittelalters (vom 7. bis zum 12. Jahrhundert) wurde im großen und ganzen von den frankogallischen und angelsächsischen Gelehrten aus Kloster- und Domschulen getragen und verantwortet. Im bewußt gepflegten Anschluß an die Vätertradition prägten sich die beiden unterschiedlichen Denkformen der metabolisch-ambrosianischen und symbolisch-augustinischen Eucharistielehre aus. Sie kamen in den beiden Abendmahlsstreiten des 9. (zwischen Paschasius Radbertus und Rat[h]ramnus) und des 11. Jahrhunderts (des Berengar v. Tours) zum Austrag. Dieser Unterschied der Denkformen betrifft am Ende eine unterschiedliche Betrachtung des Geheimnisses: „Christus in seinem Leibe". Das „verum corpus" ist nicht allein der aus der Jungfrau geborene, gekreuzigte, auferweckte und verklärte Leib des Herrn, sondern er umgreift die Gemeinschaft derer, die im Sakrament und Glauben Christus zugehören. In den eucharistischen Auseinandersetzungen verbirgt sich das Ringen um das Verständnis des Geheimnisses Christi und der Kirche.

Bei der Darstellung der frühmittelalterlichen und vorscholastischen Eucharistielehre hielt sich Neunheuser wesentlich an die Forschungen von J. R. Geiselmann. Abweichende Interpretationen der Eucharistielehre, z. B. des Rathramnus, wie sie C. Gliozzo, La dottrina della conversione eucaristica in Paschasio Radberto e Ratramno (Palermo 1945) und J. F. Fahey, The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie (Mundelein 1951) begründeten, verdienten wenigstens angemerkt zu werden. Die literar- und dogmengeschichtlichen Probleme des Eucharistietraktates aus der Schule des Anselm von Laon sind vielschichtiger als die kurzen Angaben (23 f.) verraten können.

Die früh- und hochscholastische Theologie, die seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts vornehmlich in den Pariser Schulen ihren Sitz hatte, hatte aus den vorgängigen Auseinandersetzungen in der Eucharistielehre als Hauptproblem die Klärung der *Identität* und *Differenz* des Corpus Domini überkommen. Die Frage der eucharistischen Wesensverwandlung ist die Frage nach der Selbigkeit (Identität) des sakramentalen und realen Herrenleibes. Die Unterscheidung von sacramentum, sacramentum et res und res (sacramenti) diente der Differenzierung der sakramentalen Leib-Wirklichkeit.

Die Bemühungen und Anstrengungen um den Transsubstantiationsbegriff setzten *sachlich* in den antiberengarischen Schriften (des Lanfranc v. Canterbury, Guitmund v. Aversa und vor allem des Alger v. Lüttich) ein. Der Ruhm, den *Terminus* geprägt zu haben, gebührt – wie Neunheuser mit Recht darlegt – Roland Bandinelli (27). (S. 25 wird er irrtümlich Robert Bandinelli genannt!) Andere Namen scheiden aus. Vgl. S. 28, Anm. 17! (Darin muß es aber Stephanus v. Baugé bzw. Etienne de Baugé heißen!) Die eigentliche *Begriffs*geschichte von transsubstantiatio setzte allerdings erst in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts ein. „Roland gebraucht das Wort nicht bei der eingehenden Darlegung der Wandlungslehre, sondern später gelegentlich . . ." (S. 28, Anm. 17). Der Terminus ist ein *Hilfs*begriff der Eucharistielehre und diente dem Verständnis und den Aussagen der Realpräsenz und Totalidentität des Corpus Domini. Alle Mutmaßungen über die aristotelische Abstammung des Begriffes sind unzutreffend!

Die Transsubstantiationslehre des 12. Jahrhunderts ist aber in der Tat differenzierter als die bisherigen Forschungen erkennen ließen. H. Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik (Münsterische Beiträge zur Theologie 28, 1, Münster 1965) wies nach, daß die eucharistische Wandlung nicht nur als Wesensverwandlung, sondern auch als Substratsverwandlung gedacht wurde, wobei bei der Wandlung nicht nur die Akzidentien sondern die Wesensform (Wesenseigentümlichkeiten) erhalten bleiben. Diese „Konsubstantialitätstheorie" ist geschichtlich überaus bedeutsam. Sie wurde von Johannes von Paris zu Beginn des 14. Jahrhunderts wieder neu zur Sprache gebracht. Sie beschäftigte ferner Duns Scotus (45), Wilhelm von Ockham (46) und deren Schüler. Sie wurde schließlich in einer die Einheit und Überzeugung der katholischen Kirche verletzenden Weise von John Wyclif (48) und den reformatorischen Theologen vertreten. Eine ökumenische Auseinander-

setzung über die Eucharistielehre muß notwendig auf diese Geschichte zurückkommen.

Um die Kernfrage der eucharistischen Wesensverwandlung baute die scholastische Theologie das Ganze (die Summa) der Eucharistielehre auf und erschloß so die Dimensionen des Geheimnisses „Christus in seinem Leibe" in der eindeutigen Orientierung an der Realpräsenz des Corpus Domini. Hugo von S. Viktor gab der Summa De sacramentis und der Eucharistielehre einen existenzial-heilshaften Ausdruck. In den Erklärungen zur hl. Messe, unter denen auch die des Wilhelm Durandus d. Ä. im Rationale divinorum officiorum Beachtung verdient hätte, dominierte die Erklärung und Erbauung. In den selbständigen Eucharistietraktaten (z. B. des Wilhelm von Auvergne und Albert d. G.) und in den Eucharistiedistinktionen der Sentenzenwerke überwog das Systematische und Schulmäßige. In den Hymnen und Offizien zelebrierte das Mittelalter das Geheimnis. Das 12. Jahrhundert besorgte Inhalt und Aufbau des Traktates, das 13. Jahrhundert klärte die metaphysische Bewandtnis der Aussagen und Begriffe. Über ein Thema wurde nicht sonderlich reflektiert, über die Eucharistie als Opfer. Bezüglich dieses Themas ist die mystische Theologie und die Sermonesliteratur des Mittelalters noch näher zu befragen.

In der spätmittelalterlichen Eucharistielehre des 14. und 15. Jahrhunderts machte der Autor bemerkenswerte Begriffs- und Themenverschiebungen aus, die sich in der Folgezeit sehr verhängnisvoll auswirkten. Die eucharistischen Deuteworte konnte Wilhelm von Ockham ebenso rein logisch analysieren, wie er den Transsubstantiationsbegriff rein naturphilosophisch beurteilte und kritisierte. Die Kritik und Vorsicht gegenüber einer begrifflichen Beglaubigung des Geheimnisses konnte sich in dieser Zeit mit unerhörter Wundersucht und irregeführter Frömmigkeit verbinden (47 f.). Mit der kirchlichen Theologie wurde bisweilen gleichzeitig die Lehrautorität der Kirche in Frage gestellt. Eine unkritische Vermengung von Theologie und Lehramt ist für die Kritik des John Wyclif und Johannes Hus gegenüber der Kirche sehr bezeichnend. – In diesem ganzen § 4 konnte sich Neunheuser nur auf wenige theologiegeschichtliche Untersuchungen stützen.

Die reformatorische Kritik an der überkommenen Eucharistielehre enthüllte schlagartig wesentliche Mängel der spätscholastischen Lehre. Diese betrafen vornehmlich die Integrität der (Mahl-) Gestalt des Sakramentes, die Bedeutung des Transsubstantiationbegriffes für die Betrachtung des Mysteriums und den Opfercharakter der Eucharistie. In der Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Protest, der die Mängel aufdeckte, aber nicht behob, war die katholische Theologie und die Kirche gezwungen, zugleich ihre Lehre zu verteidigen und zu vertiefen. Die Theologen (Thomas Murner, Johannes Eck, Kaspar Schatzgeyer, Kardinal Cajetan u. a.) und die Väter des Tridentinums hatten darum doppelte Arbeit zu leisten. Sie arbeiteten gut, obgleich sie nicht alle theologischen Versäumnisse und Probleme aufarbeiten konnten. Das Nebeneinander der Aussagen über die Eucharistie als Sakrament und als Opfer ist unbefriedigend (vgl. 58 f.). Das Unterscheidende der Eucharistie als Opfer konnte nicht vollends erhellt werden. Praktische liturgische Fragen der Meßfeier, des Kommunionempfanges und der eucharistischen Frömmigkeit blieben offen.

Die nachtridentinische Eucharistielehre, die im 6. und letzten Hauptstück skizziert wird, war vollauf mit den Problemen der spätmittelalterlichen und reformatorischen Theologie beschäftigt. Mit ungewöhnlicher Intensität ließen sich die Theologen in den diversen Oblationstheorien auf den Opfercharakter der Eucharistie ein. Jenseits einer rein gedenkenden Vermittlung des Heiles sucht die Mysterientheologie in der Feier der Geheimnisse einen unmittelbaren Zugang zur Heilswirklichkeit. Die meditative und kontemplative Kraft gläubigen Denkens und Schauens und die repräsentative Macht der Liturgie wurden wieder entdeckt.

Aus den Skizzen, Überblicken und Zusammenfassungen, mit denen sich ein Faszikel begnügen muß, fallen am Ende erhellende Lichter auf die gegenwärtige Situation der kirchlichen Lehre und Botschaft über die Eucharistie. Sie beleuchten dogmengeschichtliche Aufgaben, theologische Anliegen und praktische Erfordernisse. Wer die Geschichte der Eucharistielehre kennt, kann weder in der Theologie noch im geistlichen Amt von der Hand in den Mund leben.

Bad Godesberg *Ludwig Hödl*

FÜGLISTER NOTKER, *Die Heilsbedeutung des Pascha.* (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. V. Kamp und J. Schmid, Bd. VIII.) (309.) Kösel-Verlag, München 1963. Kart. DM 36.–.

Der Verfasser geht von der Annahme aus, daß die neutestamentlich-christliche Soteriologie vom altjüdischen Paschaheil her aufgebaut und zu verstehen ist. Jesu Abschiedsmahl war ein Paschamahl und enthielt daher die Gedanken des atl. Pascha-Themenkreises einschließlich der Bedeutung des Moses. In den Paulusbriefen, im 1 Petr, in der Apk ist hingewiesen auf das „Lamm". Der Verfasser hebt dann die Bedeutung des Blutritus heraus, das Blut als Sitz der Lebenskraft gehört Gott. Es entsühnt durch die ihm innewohnende Seele, erhöht die Lebenskraft, die durch die Sünde geschwächt ist. Eine parallele Bedeutung gewinnt das Blut der Beschneidung. Zugleich ist der Blutritus nicht nur eine Erinnerung Israels an Gott, sondern auch die Erinnerung Gottes an Israel. Beides ist wichtig für die Erfüllung im NT.

Eng verbunden mit dem Entsühnungsgedanken ist der der Auserwählung bzw. der Erlösung, so daß der atl. Blutritus sakrifizielle und sakramentale Vorbedeutung für den ntl. bekommt. In einer analogen Weise wird das ungesäuerte Brot als das erste Brot der neuen Ernte mit seiner Erinnerungsfunktion an den Auszug mit

der Hindeutung auf die Eile des Aufbruchs und der damit gegebenen Beziehung zur plötzlich einbrechenden Endzeit mit der ntl. Eucharistie in Verbindung gebracht. Die vier Becher Weines mit den begleitenden Segenssprüchen erinnern an die Heilsfügungen und stehen damit im Zusammenhang mit der Erfüllung im NT. Im ganzen ist das Ostermahl ein Opfermahl, hat gemeinschaftsbildende Kraft, ist Kommunion mit Gott und gibt den Ausblick auf das endzeitliche Mahl. In seinem liturgischen Vollzug ist es eingebaut in eine Wachenacht, die von Jahwe und von Israel im Erinnern aneinander gehalten wird. Die Pascha-Heilsterminologie, wie Unheil, Finsternis, Verderber, Fremder, sind Begriffe des AT und des NT. Moses ist darin der Knecht Gottes, der Mittler, der Bote, Erlöser und Fürbitter und hat so eine unmittelbare Beziehung zu Christus. Die Pascha-Heilsthematik ist gekennzeichnet durch ihre Dreidimensionalität. Sie stellt etwas Geschehenes dar, aktualisiert immer wieder das Heil und weist auf die Endzeit hin. Am Pascha hat nur teil, der dem Bund mit Gott angehört, so daß Pascha und Sinai eine Einheit bilden.

Aus all dem ergibt sich das Verständnis für die ntl. soteriologia paschalis. Die Sünde als Schuld wird beglichen; der Mensch, dem die Sünde anhaftet, muß von ihr gereinigt werden, das Heil ist Loslösung aus der Macht der Sünde. Gerade der letzte Gedanke steht im Zentrum ntl. Verkündigung. Ein neues Volk wird geschaffen, das erlöst ist aus der Knechtschaft. Die Liebe Gottes ist der letzte Heilsgrund. Dem geschichtlichen Jesus kommt die Rolle des Erlösers zu durch Inkarnation, Tod und Auferstehung. Das ntl. Heilswerk ist mit der atl. Soteriologie zu konfrontieren. Daraus ergibt sich, daß der durch die Auferstehung Erhöhte der neue Moses ist in der eschatologisch-messianischen Schau, der stärker ist als der Starke, der Tod. Der Tod des am Kreuz Geopferten hat Heilsbedeutung, er besiegelt den Neuen Bund und erfüllt damit das atl. Pascha-Exodus-Heil. Mit Christi Tod beginnt die Heilszeit. Er wird fruchtbar gemacht in der liturgischen Feier, im Opfermahl. Christus ist Moses und Paschalamm zugleich. Tod und Auferstehung sind ein einziges großes Heilsgeschehen, sie sind Phasen desselben Opfergeschehens. Die Auferstehung, die Erhöhung und Aufnahme ist ein konstitutiver Wesensbestandteil des eschatologischen Opferaktes. In der Inkarnation Gottes bekommt das Herabsteigen Gottes zu Israel und seine Erlösertat an ihm und die Mittlerschaft des Moses ihre Erfüllung. So sind die christologischen Aussagen verklammert, der eine Jesus erfüllt die atl. Heilstypen: Paschalamm, Moses, Lichtsäule, wasserspendender Fels, erhöhte Schlange, Manna. Er ist Pascha, Heilsmittler und Heilsmittel zugleich. Das Lammsymbol der Geheimen Offenbarung weist darauf zurück.

Daraus ergibt sich der liturgisch-sakramentale Aspekt. Der christliche Kult steht im Zusammenhang mit der Heilstat Jesu und hat in der atl. Paschafeier sein Vorbild. Das Erlösungsblut des neuen Paschalammes ist die Erfüllung des atl. und begründet den Kult. Dieser vergegenwärtigt das einmalige, unwiederholbare Heilsgeschehen ähnlich wie das atl. Paschalamm die Heilstat der Erlösungsnacht in Ägypten vergegenwärtigt. Der atl. Kult ist heilsmächtig, er ist ein signum commemorativum, demonstrativum und prognosticum futuri. Dasselbe gilt vom ntl. Kult.

Das Wesen der Eucharistiefeier liegt im Opfermahl, das in Brot und Wein gehalten wird und im atl. Paschalamm sein Vorbild hat. Auch in ihrem äußeren Aufbau gleicht die ntl. Eucharistie der jüdischen Paschaliturgie. Als letztes ist noch bedeutsam die Parallele in der ekklesiologisch-eschatologischen Ausrichtung. Im AT und im NT. geht es nicht zutiefst um das Heil des einzelnen, sondern um das Heil des Ganzen, des Volkes Israel bzw. der Kirche. Der einzelne findet sein Heil in ihr. Mit Christus ist die Endzeit angebrochen und doch schauen wir aus auf die Vollendung. Christliche Heilslehre ist wesentlich eschatologisch, Tod und Auferstehung des Herrn und seine Wiederkehr gehören zusammen. Eine analoge Bedeutung hat das atl. Paschamahl. In der ntl. Eucharistiefeier warten wir als Erlöste auf die Vollendung und nehmen zugleich die Endzeit vorweg. Ähnliches kann vom Paschamahl ausgesagt werden. Diese Übereinstimmung von atl. und ntl. Heilsgeschehen ist begründet in Jesus und den Aposteln, die aus der atl. Vorstellungswelt kommen und zutiefst darin, daß das atl. Pascha von Gott her in das ntl. Heilsgeschehen hereinführen soll.

So weit die Gedanken des Verfassers. Ein Bedenken soll hier angemeldet sein: daß die sakramentale Bedeutung des atl. Paschamahles und der ntl. Eucharistiefeier zu sehr identifiziert wird, in dem Sinn, daß dem atl. Paschamahl eine verwirklichende Kraft zugeschrieben wird gegenüber dem Heilsgeschehen in Ägypten und der messianischen Endzeit, wie sie die Eucharistie selber in bezug auf die Heilstat Jesu Christi und seine Wiederkehr hat. Und gerade hier unterscheiden sich die Liturgie des AT und des NT, Zeichen und Wirklichkeit. Sicher aber ist die Beziehung, die hier zwischen AT und NT hergestellt wird, ein Licht, das vor allem auf das einmalige Geschehen im Abendmahlsaal fällt bzw. das hineinleuchtet in das Erlebnis derer, die am Abendmahl des Herrn teilgenommen haben. Das Vermächtnis Jesu selbst geht freilich unmittelbar über die Grenzen des atl. Erlebnisgehaltes hinaus, weil es ja unmittelbar an alle gerichtet ist.

Wien *Hubert Schachinger*

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.–.

Heribert Mühlen, Dogmatikprofessor in Paderborn, ist bereits durch eine Untersuchung über den Heiligen Geist als Person, in der er besonders die heilsgeschichtliche Funktion des Heiligen

Geistes hervorgehoben hat, bekannt geworden. In der vorliegenden Arbeit setzt er seine Überlegungen fort und versucht, das Mysterium Kirche vermittels trinitarisch-personaler Kategorien aufzuhellen. Seine Bemühungen zielen auf ein ekklesiologisches Fundamentalprinzip, eine „Grundformel", die alle Einzellehren über die Kirche impliziert, selbst aber kein menschliches Denkprodukt, sondern, wenn schon nicht der Wortform, so doch dem Sinn nach, in der Offenbarung enthalten ist. Er entscheidet sich für die Formel: „Eine Person (ein Geist) in vielen Personen (in Christus und in uns)". Der Versuch des Autors entstand nicht „aus einem Vergnügen an der Formel als solcher, sondern um des Glaubens an die Kirche willen, d. h. um die Kirche als unbegreifliches Mysterium aussagen zu können" (65).

Die Untersuchung gliedert sich in drei Kapitel. Das erste, historische Kapitel erörtert die wichtigsten Stationen der von Augustinus geprägten Formel „una (mystica) persona", „der einzigen, die sich durch die Jahrhunderte bis hin zur Enzyklika ‚Mystici Corporis' durchgehalten hat" (26). Die genannte Enzyklika habe die Formel entscheidend erweitert und verdeutlicht. Nach ihr könne der unerschaffene Heilige Geist Christi als das „Einheitsprinzip der Vielheit der Gliedpersonen der Kirche" gelten (72). Das führt zur ekklesiologischen Grundformel: Eine Person (ein Geist) in vielen Personen (in Christus und uns).

Im zweiten Kapitel sucht der Autor nach einer Bestätigung seiner ekklesiologischen Grundformel in der Schrift. Dabei ist es wichtig, „keine nachbiblischen Begriffen und Vorstellungen in die Interpretation des heiligen Textes hineinzutragen" (26). Es gehe hier „um die Frage, ob sich in der Heiligen Schrift eine übergreifende dogmatische Grundvorstellung von der Kirche findet, welche ein Ansatz für die dogmatische Bemühung um eine ekklesiologische Grundformel sein könnte" (134). Der Dualismus der beiden wichtigsten neutestamentlichen Metaphern für die Kirche „Leib Christi" und „Volk Gottes" sei durch die beiden gemeinsame alttestamentliche Grundvorstellung „Groß-Ich" überwindbar. Anstatt des Ausdruckes „korporative Person", der nicht der Schrift entspreche, zieht der Autor den Terminus „Groß-Ich", der im semitischen Denken besser begründet sei, vor.

Im dritten Kapitel wird die vorgeschlagene Grundformel spekulativ-dogmatisch entfaltet. Die Auffassung Möhlers von der Kirche als der „andauernden Fleischwerdung" des Sohnes Gottes sei suspekt. „Die Kirche ist nicht eine Fortsetzung der Inkarnation als solcher, sondern die heilsgeschichtliche Fortdauer der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geiste" (216). Daraus folge, daß der Heilige Geist ein und dieselbe Person in Christus und in den vielen Christen sei. Unionstheologisch betrachtet, könne die Formel „Eine Person in vielen Personen" als weit genug gelten, daß die Kirche trotz der Spaltung der Christenheit dennoch immer schon *eine* sei, weil in ihr „*alle* Getauften und darüber hinaus *alle* Begnadeten mitgemeint sind, auch wenn sie noch nie etwas von der Kirche Jesu Christi gehört haben" (359). Man müsse natürlich verschiedene Stufen der Kirchenzugehörigkeit annehmen.

Es handelt sich um einen beachtlichen und wertvollen Versuch, die Ekklesiologie durch personale Kategorien zu erweitern. Gegenüber bisherigen Konzeptionen (etwa der Kirche als „Ursakrament") ist er ein mutiger Vorstoß in theologisches Neuland. Möglicherweise werden da oder dort terminologische Bedenken angemeldet werden. Spekulative Klarheit, Gründlichkeit und eine ansprechende Diktion zeichnen das Buch aus, das erfolgreich bemüht ist, neben der christologischen Struktur der Kirche ihre pneumatologische nicht vergessen zu lassen.

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

STÄHLIN W. / LERCHE J. H. / FINCKE E. / KLEIN L. / RAHNER K., *Das Amt der Einheit.* Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes. (311.) Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Leinen DM 16.80.

Dieses Buch zeigt, daß die Bemühungen des Konzils um die Theologie und Praxis des Bischofsamtes keineswegs isoliert oder auch nur als rein innerkatholische Angelegenheit betrachtet werden sollten. Gewiß ist es gerade das Konzil gewesen, das den Anstoß für die Herausgabe der in diesem Buch gesammelten Arbeiten gab. Es bestätigt sich aber, wie sehr das Bemühen um das Verständnis des Bischofsamtes, seiner kollegialen Gestalt, seines Verhältnisses zum päpstlichen Primat und was immer zur Theologie des Bischofsamtes gehört, nicht nur Anliegen der katholischen Theologie, sondern latent oder offen auch drängendes Thema der evangelischen Theologie ist. Es sind hier drei Arbeiten von evangelischen und zwei von katholischen Autoren gesammelt, die in ihrer Thematik weithin ineinandergreifen, aber ein wenig die redigierende Hand vermissen lassen.

Bei der Gelegenheit darf wohl einmal die Frage gestellt werden, ob die in letzten Jahren nicht seltenen katholisch-protestantischen Gemeinschaftsarbeiten dem Sinn der Sache bei einer anderen Grundlage nicht besser entsprechen würden. Könnten die verschiedenen Autoren nicht im Sinn des Gesprächs miteinander schreiben? Tatsächlich werden die Darlegungen der einen Seite einfach neben die der anderen gestellt, oft ohne viel Bezugnahme aufeinander. Sollte nicht versucht werden, die Aussagen der einen Seite von der anderen aufgreifen zu lassen, damit so die Gegensätze besser verstanden oder die gegenseitige Ergänzung deutlicher aufleuchten könnte?

In der Einführung aus der Hand des früheren Oldenburgischen Landesbischofs *W. Stählin* wird der Sinn des Buches als Bemühung „*Im Vorfeld der Einheit*" bestimmt. Sein besonderes Anliegen ist es, die verschiedenen Auffassungen der christlichen Bekenntnisse als komplementäre Gesichtspunkte darzutun. „Die lebendige Span-

nung, ja der Widerspruch gehört zu der Natur der heilsamen Wahrheit" (13). Man wird aber wohl vorsichtig sein müssen, die Kontroversgegenstände nur als jene Spannung zu interpretieren, die jeder Wiedergabe der Heilswahrheit durch menschlich geformte Aussagen innewohnen muß. Die Differenzen liegen in Wahrheit tiefer. Es klingt auch zu optimistisch, wenn gesagt wird, daß „die meisten Fragen und Schwierigkeiten, von denen wir zu sagen pflegen, daß sie zwischen den Konfessionen stehen, sich bei näherem Zusehen als solche erweisen, die innerhalb der einzelnen Kirchen als unerledigte Fragen auftauchen und einer Erklärung und Lösung bedürfen" (12). Insofern viele der unter den Bekenntnissen kontrovertierten Fragen auch innerhalb der einzelnen Bekenntnisse vertiefender Bemühung bedürfen, wird man dem durchaus zustimmen, nicht so leicht aber darin, daß die Verschiedenheit unter den Bekenntnissen kaum anders wären als die verschiedenen Positionen der theologischen Diskussion innerhalb eines Bekenntnisses. Allerdings ist sicher auch wahr, daß, selbst wenn die getrennten Bekenntnisse zur einen Kirche zusammenfänden, die Erkenntnisbemühung um die Wahrheit immer in Spannung und Polarität geschehen müßte. Leider aber sind die tatsächlichen Gegensätze auch gerade in der Auffassung vom geistlichen Amt keine bloß komplementär zu verstehende Polarität. Mit Recht allerdings stellt Stählin eine ganze Menge von Gesichtspunkten heraus, in denen die verschiedenen Auffassungen zu einer differenzierten Erkenntnis des Wesens des Bischofsamtes integriert werden könnten.

J. H. Lerche beginnt seinen Beitrag über „*Das Bischofsamt in der evangelischlutherischen Kirche*" mit der Frage, was denn eigentlich evangelisch-lutherische Kirche sei und zeigt dann, von welcher Bedeutung für das Werden dieser Kirche die Frage nach dem Bischofsamt ist. Der besondere Gesprächsbeitrag der lutherischen Kirche zum Thema geistliches Amt besteht nach ihm darin, daß sie die bischöfliche Ordination nicht für erforderlich hält. „In der lutherischen Kirche ist die Vorstellung, daß die geschichtliche Gestalt der Kirche durch ungebrochene Kontinuität des Bischofsamtes gewährleistet werde, Häresie" (Lilje). Einen Hauptunterschied zwischen katholischer und lutherischer Auffassung sieht Lerche in der Frage nach dem Unterschied zwischen Bischofsamt und Pfarramt, der im Luthertum im Wesentlichen nicht anerkannt wird. Der Bischof ist ein Pastor mit der Funktion der Aufsicht über die reine und einheitliche Lehrverkündigung in seiner Diözese. Deshalb ist auch zur Einsetzung von Bischöfen keine sakramentale Bischofsweihe notwendig. Es fügen sich interessaute Ausführungen über die Geschichte des Bischofsamtes in der lutherischen Kirche wie über die Wiedereinführung des Titels Bischof an. Obwohl das neue Bischofsamt nicht in der apostolischen Sukzession steht, solle dem Amt des Landesbischofs die oberhirtliche Würde nicht abgesprochen werden. Im Unterschied zum historischen Bischofsamt ist das Amt des Landesbischofs heute durch die Synodalverfassung stark eingeschränkt. Ein parlamentarischer Landesbischof habe mit dem Bischofsamt der Augsburger Confession nichts mehr gemein. An sich ist jeder Pfarrer der Bischof seiner Gemeinde. Da aber nicht jeder Pfarrer sein eigener Bischof sein kann, hat der Landesbischof eben doch einen Lehrauftrag vor den Pastoren und seiner ganzen Landeskirche. Ob die deutschen Landesbischöfe wirklich Bischöfe oder nur den Bischofstitel führende, mit besonderen Funktionen betraute Geistliche sind, bezeichnet Lerche als Streitfrage. –

E. Fincke stellt seinen Beitrag unter das Thema, das auch dem ganzen Buch die Überschrift gegeben hat: „*Das Amt der Einheit*". Den ersten Teil seines Beitrags füllt eine ganze Menge von kritischen Fragen an das Luthertum. Dem Aufweis einer Reihe von Widersprüchen im Verständnis des Amtes und vor allem auch zwischen Luthers Intentionen und der weiteren Entwicklung folgt eine entscheidende Frage, die an einen Lösungsversuch E. Kinders gestellt wird: Wie denn das Verhältnis zwischen dem „Seinsbestand" der Kirche und dem Wort Gottes zur Frage nach dem Bischofsamt zu verstehen sei. Gegenüber einer Trennung von beidem ist es das wichtige Anliegen Finckes, zu zeigen, daß Christus und seine Gnade im Menschlichen repräsentiert werden will. Das geistliche, bischöfliche Amt als sakramentale Repräsentation Christi darzustellen, ist das Grundthema des Beitrags. Er erweist das zunächst in einer tiefen und ausführlichen Darstellung des neutestamentlichen Ämterverständnisses. Gegenüber den Widersprüchen innerhalb der lutherischen Theologie und zwischen ihr und dem Neuen Testament versucht Fincke dann die Grundlegung eines Neubaus. Die Darstellung seiner Auffassung ist einigermaßen belastet durch eine Fülle oft schwer in ihrem Zusammenhang erkennbarer Gedanken und ein nicht ganz hinreichend klargestelltes Verständnis von sakramentaler Repräsentation und der darin waltenden, von Fincke sehr stark herausgestellten Polarität. Ein nachmeditierendes Eindringen in Finckes Ausführungen läßt jedenfalls wichtige Momente für das rechte Verständnis des Amtes entdecken. (Der Darstellung der in der katholischen Theologie üblichen Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt (125) liegt ein Irrtum zugrunde. Ordentliches Lehramt meint nicht das charismatische Zeugnis der Gläubigen, das es selbstverständlich auch nach katholischer Auffassung gibt, während das außerordentliche Lehramt das der Inhaber des Amtes wäre. Vielmehr meint beides das amtliche Lehramt der Bischöfe, nur in zwei verschiedenen Funktionen, der tagaus, tagein geschehenden Verkündigung der Bischöfe des Erdkreises (= ordentliches Lehramt) und der feierlichen Lehrverkündigung eines allgemeinen Konzils oder der Definitionen des Papstes.)

Dem Trierer Abt *L. Klein OSB.* geht es in seinem

Beitrag „*Über das Bischofsamt*" insofern um eine, wie er es nennt, „Entkonfessionalisierung", als durch Einordnung des Dogmas in das Gesamt des biblischen Zeugnisses und seine katholische Auffüllung, bei der ostkirchliche und evangelische Spiritualität und Theologie zu beachten sei, eine tiefere und breitere Erkenntnis gewonnen werden soll. Sehr klar werden zunächst die traditionellen Problemkreise dargestellt: Apostolische Sukession, Verhältnis von Episkopat und Primat und von Episkopat und Presbyterat. Wichtig und sehr gut ist, daß bei Darstellung des Besonderen des Bischofsamtes seine Verankerung im Ganzen der Kirche mit der Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit des Gottesvolkes aufgewiesen wird. Ein wenig verwirrend wirkt sich aus, daß die allgemeinen Charismen und „Ämter" eigentlich ohne hinreichende Erklärung der obwaltenden Analogie mit demselben Wort Amt dargestellt werden wie die besonderen Ämter. Dem besonderen Lehr- und Priesteramt des Bischofs ist ein eigener Abschnitt gewidmet, wobei dann auch das Verhältnis des Bischofsamtes zu den allgemeinen Ämtern in einer – vielleicht doch ein wenig fragwürdigen – Analogie zum Verhältnis zwischen dem Papstamt und dem Bischofsamt zu erklären versucht wird. Bedeutsame Ausblicke auf mögliche Entwicklungen schließen die Arbeit ab.

Abgeschlossen wird das Buch durch einen gewichtigen, schon vorher in den „Stimmen der Zeit" veröffentlichten Artikel von *K. Rahner SJ.* „*Über den Episkopat*", dessen eingangs dargestellten Erwartungen durch die Konstitution des Konzils über die Kirche mittlerweile erfüllt, ja zum Teil überboten sind. Aus der Grundaussage, daß der Bischof gleich unmittelbar, wenn nicht zuerst, Mitglied des Bischofskollegiums, des Trägers der höchsten Hirtengewalt über die Gesamtkirche mit dem Papst als Haupt, wie Hirt einer einzelnen Diözese ist, werden Konsequenzen für eine richtige Deutung und Gestaltung einer Reihe von konkreten Gegebenheiten im Leben der Kirche gezogen. So erscheint das Kardinalskollegium sinnvollerweise als praktische Repräsentation des Bischofskollegiums. Als Titularbischöfe könnten sinnvollerweise Männer zu Gliedern des Kollegiums gemacht werden, die ein solches Amt bekleiden, eine solche Aufgabe in der Kirche erfüllen, die dem Amt eines Ortsbischofs entsprechend und für die Gesamtkirche von besonderer Bedeutung ist. Die „relative" Ordination zeigt sich als eigentlich immer gegeben, insofern durch die Bischofsweihe in das Bischofskollegium eingegliedert, also Anteil an der Hirtengewalt des Kollegiums über die Gesamtkirche gegeben wird. Sogar Wesen und sachgemäße Gestalt einer Diözese empfangen Licht aus der genannten Grundaussage. Wichtig ist auch die Betonung der Einheit des Bischofs mit seinem Presbyterium, als dessen Repräsentation die bischöfliche Kurie gestaltet werden sollte. Noch einige andere Gesichtspunkte bis zu dem beratenden Bischofsgremium um den Papst, das man erwarten kann, finden sinnvolle Darstellung.

Frankfurt a. M. *Otto Semmelroth*

SCHMAUS MICHAEL / LÄPPLE ALFRED (Herausgeber), *Wahrheit und Zeugnis.* Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht. (894.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964.

Die gegenwärtige theologische Situation ist u. a. auch dadurch gekennzeichnet, daß sie in vielen, oft weit verstreuten Einzelarbeiten die Bausteine zu einem neuen Anfang liefert, der nicht mehr Ausgang großer Systembildungen sein wird, sondern sich offen zu halten hat für den Andrang neuer Fragen, denen nur in der elastischen Art des Dialoges zu begegnen ist. Für jeden Interessierten liegt nun in „Wahrheit und Zeugnis" eine Sammlung von 88 Beiträgen vor, die sich rühmen darf, den Dialog mit der Welt an entscheidenden Punkten aufzunehmen. Alphabetisch geordnet von „Aberglaube" bis „Zweifel", mit ansprechenden Untertiteln versehen, sind die Artikel, die selten mehr als 10 Seiten betragen, klare Stellungnahmen, die „unter kerygmatischem Akzent geschrieben wurden und eine apostolisch-missionarische Ausrichtung besitzen" (10). Jedem Beitrag sind zur weiteren Orientierung Literaturhinweise beigegeben, Personen- und Sachregister erhöhen die Übersichtlichkeit.

Um sich einen Zugang zu dem reichen Material zu verschaffen, kann man vorteilhaft die eingearbeiteten Konzilsthemen zum Maßstab anlegen. Das Stichwort „Konzil" ist neben „Kirche" im Sachwortregister am besten aufgeschlüsselt. Es läßt sich das Werk also – von seiner alphabethischen Anordnung abgesehen – auch in konzentrischen Kreisen betrachten. In der Mitte stehen Kirche und kirchliches Leben: Zeichen unter den Völkern (J. Ratzinger), Liturgie, die Sakramente als Zeichen und Quellen des Heils (J. Finkenzeller); die Hauptthemen der Verkündigung: Gott (J. Auer), Dreifaltigkeit, Christus, Eschatologie (alle drei von M. Schmaus); ferner die einzelnen Disziplinen der Theologie mit den weiten Themenkreisen: Offenbarung, Religionsgeschichte und Ökumene, Bibel, Dogma (Übernatur, Vorsehung, Glaube, Hoffnung, Liebe), Moral (Gewissen, Freiheit, Sünde, Tugend). Breiten Raum nehmen die Stellungnahmen zu den aktuellen Menschheitsfragen ein: Anthropologie, Abstammungslehre, Geburtenregelung; ferner Themen des öffentlichen Lebens: Wirtschaft, Kultur, Politik.

Aus der lockeren, aber doch in steter Verbindung mit der christlichen Lebensmitte angelegten Ordnung zeigt sich das reichhaltige Programm, das in diesem Werk verwirklicht werden will.

Es geht nicht um eine religiöse Bildung im gewohnten Stil, sondern um den großen, in den Grundzügen auch durchgeführten Entwurf einer christlichen Erwachsenenbildung, ohne die das Nachholbedürfnis der Kirche auf dem Gebiet der „irdischen Wirklichkeiten" nicht gedeckt werden könnte. Erwachsenenbildung hat vor allem das Selbstverständnis der Person durch die Bezugnahme auf die formende Umwelt zu entwickeln. Dem entspricht, daß in den Beiträgen der Dynamismus der menschlichen

Existenz und Geschichtlichkeit einen starken Akzent erhielt. Um dies wieder von der Mitte her zu zeigen: Die Kirche ist „der Gestus der Einholung in das Christusereignis . . . in dem das Ziel der Geschichte Wirklichkeit geworden ist", d. h. in das Personale übertragen: Der Inhalt des Christseins ist das Sein-für-die-anderen (464 f.). Diese Auflösung aller Statik und Erstarrung in die gezielte Aktion durchzieht die meisten Beiträge, was dem Werk einen missionarischen Elan verbürgt, was aber die Frage aufkommen läßt, warum „Mission" nur in einigen wenigen Zeilen behandelt wird (465 f.), „Apostolat" thematisch überhaupt nicht aufscheint? Davon abgesehen wird aber der Untertitel: „Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht" voll gerechtfertigt und damit zugleich die Aussagekraft, aber auch die Notwendigkeit einer aufgeschlossenen Theologie unter Beweis gestellt. Aus einem Antrieb aus der Mitte des Lebens wird die jeweilige Thematik in guter Übersicht entfaltet, wobei auch schwierige Fragen, wie Geschichte, Kommunismus, Psychoanalyse u. a. nicht aus dem Weg gegangen wird. So stellt das Buch ein sehr brauchbares Nachschlagewerk dar, ein Kompendium für den Christen von heute, dem Wissen nicht Macht, sondern Anleitung zum Dienst bedeutet.

LANGEMEYER BERNHARD, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. VIII. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut.) (282.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1963. Leinen DM 20.50

Um die Glaubenswahrheiten in einer der Offenbarung angemessenen Weise auszusagen, bedarf es der fortgesetzten Besinnung auf das Eigensein der Person, in dessen Umkreis nicht die Begriffe und Kategorien der Ding-Welt, sondern die höchst eigentümlichen Bestimmungen des personalen Seins gelten. Welcher Art sind diese?

In unseren Tagen werden von allen Seiten der Philosophie und der bibelnahen Theologie neue Überlegungen dazu angestellt, deren Ertrag in dem Buch von B. Langemeyer übersichtlich zusammengetragen ist. Als das verbindende Geschehen, durch das Personen miteinander in Beziehung treten und stehen, zeigt sich das Gespräch, also die Wirksamkeit des Wortes, der Dialog. Die geistige Strömung, die sich der Bedeutung des Wortes für die Wirklichkeit und Begegnung der Personen widmet, heißt demnach „dialogischer Personalismus".

L. verfolgt die geschichtliche Entfaltung und vor allem die inhaltliche Anreicherung des personalistischen Denkens, ohne eines der vielen sachlichen Probleme im einzelnen herausgreifen und kritisch behandeln zu wollen. Zu diesem Zweck werden Beispiele dargeboten, die diese Entwicklung am besten veranschaulichen. Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang von *Ferdinand Ebner*, der im naheliegenden Vergleich mit *M. Buber* für den Personalismus in der Theologie die breitere Grundlage bietet. Hier erfährt man die umstürzende Gewalt des personalistischen Denkens. Aus der tiefen Einsicht in das Wesen des Wortes und seine Bedeutung für das menschliche Ich schöpft Ebner die Deutung der personalen Existenz. Das Sein der Person ist durch die dialogische Struktur, die fliessende Beziehung vom Ich zum Du, gekennzeichnet, durch das Geschaffensein im Wort. „In dieser Hinsicht ist der dialogische Personbegriff Ebners selbst ein theologischer Begriff" (88), der seine Fruchtbarkeit für das Verständnis biblischer Grundbegriffe (Sünde und Erlösung, Gnade und Glaube, Gemeinschaft und Reich Gottes) erweist.

Mit der Auswirkung dieses Denkens in der Theologie befaßt sich der zweite Hauptteil des Buches. Es handelt sich um zwei Haupttypen des dialogischen Personenverständnisses, die sich im Lauf der Zeit in der Theologie herausgebildet haben: das aktualistische Personenverständnis in der evangelischen und das metaphysisch-substanzialistische in der katholischen Theologie. Zur Gabelung in diese beiden auseinanderstrebenden Richtungen führt letztlich die je verschiedene Stellung in der Frage nach dem Sein. Damit wird aber die interkonfessionelle Bedeutung dieser Erörterungen sichtbar. *E. Brunner* und *F. Gogarten* sind die typischen Zeugen aus der evangelischen Theologie, deren dogmatische Erwägungen konsequent aus ihrem aktualistischen, d. h. je neu zu setzenden Personverständnis, folgen: Die Geschichtlichkeit des Menschen wird über jede fest umrissene Gestalt erhoben.

Theologie wird auf diesem Wege (vor allem bei Gogarten) Anthropologie im existenzialistischen Sinne. – Auf metaphysischer Grundlage bauen die katholischen Theologen den Personalismus aus. *Th. Steinbüchel* begründet das „geistbestimmte Personverständnis" mit unverkennbarer Auswirkung auf M. Schmaus. *K. Rahner* verfolgt das Thema in allen Untersuchungen, *O. Semmelroth* desgleichen. *R. Guardini* setzt sich erfolgreich von der philosophischen Thematik ab und greift zu bibeltheologischen Erwägungen: Der „relationsbestimmte" Mensch steht dem Wesen nach im Du-Verhältnis zu Gott.

L. bietet eine verständliche Einführung in das personalistische Denken, die nach Anlage und Stil nur eine Voraussetzung verlangt: den Menschen in seinem personalen Sein ernst zu nehmen. Es ist zu hoffen, daß sich auf dem Weg über dieses Denken auch eine für den ökumenischen Dialog brauchbare Begrifflichkeit bildet.

KAMMERMAIER WILLIBALD, *Fülle des Christseins.* (272.) Verlag J. Knecht, Frankfurt a. M. 1964. Leinen DM 16.80.

„Diese Fülle umfaßt die unbeschreibliche Freude genauso wie das unsägliche Leid, die Armut in gleicher Weise wie den Reichtum, die Leere nicht minder als die Vollständigkeit friedvollen Selbstbesitzes", schreibt K. im einleitenden Kapitel zu seinem Buch (20) und beschreibt damit den Sinn des Weges der Heiligen, d. h. der

Christen in dieser Welt, wie er etwa in dem Diptychon von G. Bernanos: „Der Betrug" und „Die Freude" gekennzeichnet ist. So ist denn ein anderer Name für die Fülle: Freude, deren Funktion freilich so umfassend ist, daß ihre Beschreibung durch alle Dimensionen menschlicher Existenz gehen muß. Das aber macht das Buch so unerhört lebensnah und ansprechend; dazu ist es meisterhaft geschrieben, ohne verlogenes Pathos und doch leidenschaftlich.

Gestalten aus der modernen Literatur, Zeugnisse aus dem ringenden Suchen nach der wahren Fülle illustrieren den Weg. Da ist in dem „Christliche Existenz" überschriebenen ersten Abschnitt von Verlorenheit und Heimkehr die Rede (A. Gide, R. M. Rilke, P. Wust), womit die Spannweite der Dialektik von Geborgenheit und Ungeborgenheit, die das Leben in seiner Sinnganzheit verlangt, sichtbar wird: „Sicherheit und Gefährdung, Verlorenheit und Heimkunft: immer beides zusammen trägt der Christ, trägt selbst noch der Heilige, in seinem Wesen mit" (32.) Die Dialektik setzt sich fort im Abschnitt „Sehnsucht und Verwirklichung", um aufzugipfeln in die christozentrischen Betrachtungen „Der Christ in der Schöpfung". Von dieser gilt, was Karl Pfleger (der Interpret der „verwegenen Christozentriker") im Klappentext schreibt: „. . . genau dieselben Wege meiner christozentrischen Sehnsucht, auf denen ich seit vielen Jahrzehnten herumlaufe". Hier wird alle Differenzierung der Dinge in ihrer letzten Einheit gesehen. In den hier vorgelegten Betrachtungen vermißt man nur das Zeugnis des seinsoffenen Denkers Heidegger, der wie kein anderer das zitierte Wort Claudels unterstützt: „Zu alltäglicher Stunde bedienen wir uns der Dinge zu irgend etwas und vergessen dieses Reine, ihr Sein" (175).

Aus der christozentrischen Sehnsucht heraus ist ist es auch begreiflich, daß in einem letzten Abschnitt „Feste und Zeiten", nämlich Weihnachten, Ostern und Pfingsten, einbezogen werden. Auch sie dienen der Beschreibung des Themas vom „Neuen Menschen" in Christus, um so die ganze Realität des Lebens im „Neuheitserlebnis" des Christentums aufleuchten zu lassen. Die Passion des Menschen – als die eine Seite seiner Dialektik – vollendet sich in der Auferstehung. Das ist die in der christlichen Literatur immer wieder abgewandelte Wahrheit, die im vorliegenden Buch mit mitreißender Entdeckerfreude neu vorgelegt wird.

WINKLHOFER ALOIS, *Eucharistie als Osterfeier.* (235.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1964. Leinen DM 14.80.

Mit der Neubesinnung auf das Wesen der Kirche werden auch jene Aufbauelemente neu vor den Blick gestellt, die das wahre Leben der Kirche mittragen: die Sakramente, unter ihnen vor allem die Eucharistie. Es ist darum konsequent, daß der Passauer Dogmatiker A. Winklhofer seinem Buch „Über die Kirche" ein weiteres über die Eucharistie hinzufügt, um so das aufgegriffene Thema der sakramentalen Wirklichkeit nach der Mitte der „Eucharistie als Osterfeier" hin zu vertiefen. Bücher dieser Art wollen weder Lehrbücher sein, noch die hohe Theologie entscheidend beeinflussen. Sie stellen sich demütig in den Dienst der Verkündigung, befleißigen sich einer leicht verständlichen Ausdrucksform und einer bewußten Auswahl in der Durchführung des Themas. Dem entspricht im vorliegenden Buch auch der Verzicht auf „Fußnoten", deren Funktion „theologische Anmerkungen" übernehmen, die am Ende des Buches zusammengefaßt werden. Für den aufmerksamen Leser findet sich dort noch eine Fülle von wertvollen Anregungen, die in ihrer Zugehörigkeit zu den einzelnen Kapiteln des Buches nur noch deutlicher markiert werden müßten.

Eucharistie wird als Wiederholung des letzten Abendmahles gesehen. So teilt sie mit ihm alle Vorzüge, aber auch alle Schwierigkeiten seiner prognostischen Anlage. Das Problem der „Vergegenwärtigung" durchzieht das ganze Buch. Zuerst wird Eucharistie im Gesamtplan der Erlösung dargestellt, sodann kommen die einzelnen Aspekte des komplexen Geheimnisses zur Sprache: Eucharistie als Speise und Trank, als Opfer und Mahl, als sakramentales Geschehen, der Kult der Eucharistie. Ökumenische Fragen, wie die Arnoldshainer Thesen werden aufgegriffen, und selbstverständlich wird die Eucharistielehre der Konstitution über die heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1963 berücksichtigt.

Einige Fragen sollen den Wert des Buches nicht schmälern: Kommt der im Titel angekündigte Aspekt „Eucharistie als Osterfeier" nicht doch etwas zu kurz, wenn ihm ausdrücklich nur ein paar wenige Seiten gewidmet werden, was sich vor allem auch dahin auswirkt, daß die ekklesiologische oder gar die pneumatologische Bedeutung nicht eben sehr klar wird? In den Zusammenhang mit der Osterfeier gehört doch wohl auch ein Blick auf das Ostersakrament der *Taufe*, deren Vollendung im Zeichen der eucharistischen Einigung mit dem Herrn gegeben ist. Man vermißt das besonders dort, wo die Liturgie der Großen Woche dargestellt wird mit der Osternacht und der Taufwasserweihe (188; ein kleiner Hinweis S. 191). Überhaupt Eucharistie als das Sakrament der Mitte, das alle anderen auf sich zieht, hätte eine breitere Darstellung verdient, denn jedes Sakrament ist Osterfeier. Relativ breiten Raum nehmen die Fragen zur Präsenz Christi in der Eucharistie ein, in denen sich ohne Zweifel manche moderne Ansätze finden. Wird aber der Eigenwert der Welt nicht unterschätzt, wenn alle Dinge zu Zeichen deklariert werden („Das eigentliche Wesen eines jeden Dinges ist, was es bezeichnet", S. 56) und danach der Vorgang der Wandlung (als Tat der Kirche) als ein Überführen von Brot und Wein „in ihr eigentliches Wesen" erklärt wird? Ist die „Wandlung" nicht eher ein Ereignis, das zum Einbruch der Neuen Welt gehört, wie Ostern in seinem ganzen Umfang,

und nicht so sehr Überführung des Alten? Vielleicht sind aber solche Fragen selbst schon ein Teil des reichen Ertrages dieses Buches.

Graz *Winfried Gruber*

HUBERT DU MANOIR (Herausgeber), *Maria.* Etudes sur la Sainte Vierge. (XIII und 457.) Beauchesne et ses Fils, Paris 1964. Brosch. NF 36.–.

Dieser 7. Band bringt den dogmatischen Abschluß eines Sammelwerkes, das eine mariologische „Enzyklopädie" darstellt, in der das Thema biblisch, patristisch, liturgisch, besonders historisch und zuletzt dogmatisch bearbeitet wird. Das Vorwort, ansonst auf Werbewirkung bedacht, ist durch Umfang und Inhalt integrierend fürs Ganze und hat Kardinal Bea zum Verfasser. Der hohe Autor stellt fest: Mariologie und Marienverehrung sind nicht nur kein Hindernis für eine Annäherung der getrennten Christen, sondern vielmehr ein Mittel dazu: „Per Mariam ad unitatem omnium in Christo" (XIII).

Hervorragende Fachleute behandeln im Buch die marianischen Dogmen und neuere mariologische Fragen mit Gründlichkeit und stark historischem Interesse. Die heilsgeschichtliche Schau kommt überall zu ihrem Recht. J. Galot greift ein Problem auf, das in letzter Zeit unter Theologen und Seelsorgern des deutschen Sprachraumes Debatten ausgelöst hat: Das Verhältnis des Volksglaubens zur Doktrin der Fachtheologen. In der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis trug die „Vulgärtheologie" den Sieg davon. Besonderes Interesse finden heute Beiträge wie Mariologie in der russischen Orthodoxie (D. Stiernon) oder über die Beziehungen zwischen der Lehre über Maria und der Theologie der Frau (M. J. Nicolas) mit einer konsequenten und gründlichen Durchführung des Gedankens der „zweiten Eva" oder schließlich das Thema „Maria und die Kirche" (G. Philips).

SCHMAUS MICHAEL, *Wahrheit als Heilsbegegnung.* (Theologische Fragen heute, Bd. 1.) (155.) Max-Hueber-Verlag, München 1964. Kart. DM 5.80.

Wie der Titel der Reihe schon andeutet, wollen die Herausgeber (Schmaus/Gössmann) aktuelle Probleme in der Sprache unserer Zeit behandeln, dem modernen Menschen eine Antwort geben auf die Fragen, die er gerade heute an die Kirche stellt. Schon das erste Bändchen ist ganz in die gegenwärtige Situation der Theologie, der Seelsorge, der Kirche hineingeschrieben. Es zeigt dabei eine weise Ausgewogenheit in allen drängenden Problemen und Spannungen, offen für das Neue, ohne die Verpflichtung gegenüber der Tradition zu verleugnen. So manches klärende, ja befreiende Wort lesen wir da, z. B. über die beiden Richtungen, die auf dem Konzil zutage getreten sind und für die Schmaus die Bezeichnungen „Begriffstheologie" und „Existenztheologie" vorschlägt (54 f.), oder über „Offenbarungsgehalt und Offenbarungsgestalt", Offenbarungsinhalt und Offenbarungsform (56 ff.). Treffsicher ist die Kritik an Bultmann. Wesentliches wird gesagt zur Ergänzung der allzu undifferenzierten Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche und über die Heilskraft der nichtchristlichen Religionen. Es werden manche Ausblicke eröffnet, die den Christen unruhig machen müssen – nicht im Sinn einer Verwirrung und Entmutigung, sondern einer Weckung des Verantwortungsbewußtseins des Christen für die ganze Welt. Der Verfasser, dessen ansprechender, flüssiger Stil von seiner Dogmatik her allgemein bekannt ist, spricht wirklich die Sprache des heutigen Menschen.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die Kirche.* Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Josef Ratzinger. (169.) Verlag Aschendorff, Münster 1965. Kart. DM 9.–.

Die sehr sorgfältig hergestellte und äußerst gefällig gestaltete Ausgabe enthält den lateinischen Text der Konstitution und die offizielle, im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte deutsche Übersetzung, die möglichst wortgetreu ist, samt den „Bekanntmachungen" (Notificationes) des Generalsekretärs des Konzils und der „Erläuternden Vorbemerkung" (Nota explicativa praevia). Die knappe und klare Einleitung von Josef Ratzinger (7–19) kann und will kein Kommentar sein. Sie ist gewiß von einem ganz bestimmten theologischen Standpunkt aus geschrieben, trotzdem aber für jeden, auch für den, der diesen Standpunkt oder einzelne Auffassungen des Autors nicht vollständig teilt, von großem Wert. Man sollte die Kapitel der Konstitution nicht lesen, ohne vorher (und vielleicht auch nachher) die einführenden Bemerkungen des bekannten Dogmatikers durchzustudieren.

Wels/Oberösterreich *Peter Eder*

PATROLOGIE

RAHNER HUGO, *Symbole der Kirche.* Die Ekklesiologie der Väter. (576.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1964, Leinen S 240.–.

Das hier anzuzeigende Werk des berühmten Innsbrucker Patrologen stellt sich in den Dienst der Wiederentdeckung der Ekklesiologie bei den Kirchenvätern. Wie Christus in Gleichnissen vom Reiche Gottes sprach, so reden die Väter gerne in Symbolen von der Kirche. Diese patristische Symboltheologie ist von aktueller Bedeutung im Hinblick auf den Nahen und Fernen Osten, wo scholastische Definitionen nicht sehr geschätzt werden, sowie überhaupt für die Erneuerung des Denkens von der Kirche in unserer Zeit.

Das ebenso umfangreiche wie gehaltvolle Buch H. Rahners ist jedoch nicht Arbeit aus einem

Guß; es setzt sich aus einigen großen Aufsätzen des Verfassers zusammen, die in den letzten drei Jahrzehnten erschienen sind. Vier Hauptsymbole der Kirche sind es, die dabei aus der Patristik erhoben werden: 1. Die Kirche ist Mutterschoß und Gebärerin des Christuslebens durch die Taufe (seit Origenes wird zusätzlich die Notwendigkeit einer immerwährenden Wiederholung dieser Gottesgeburt in sittlichem Bemühen gelehrt, hauptsächlich seit Gregor von Nyssa wird die Gottesgeburt zur mystischen Lehre); 2. der sterbende, mütterlich Leben schenkende, strahlende Mond ist geheimnisvolles Bild der Kirche als der wahren Selene in ihrer Beziehung zu Christus, der wahren Sonne, zu Gnade und Auferstehung des Fleisches (grundlegend für die Vorstellung von der sterbenden Kirche ist die Lunartheologie des Origenes; Methodius entfaltet erstmals die Theologie von der mütterlich Leben hervorbringenden Kirche unter dem Bild der Selene als Wasserspenderin; der sich beständig erneuernde Mond erscheint schon bei den frühchristlichen Apologeten als Gleichnis der künftigen Auferstehung, die sich an der Kirche, das heißt an allen, die aus ihrem Mutterschoß geboren werden, vollzieht); 3. die Kirche ist im Gefolge der „kleinasiatischen" Auslegung von Joh 7, 37 f. Quell des lebendigen Wassers, das der Seitenwunde Christi entströmt; 4. die Kirche ist das Schiff des Heils, das in der Kraft des Kreuzes die zugleich gefährdete und sichere Fahrt über das bittere und dämonische Meer dieser Welt zur endzeitlichen Landung angetreten hat. Das Schiff der Kirche (bzw. sein Steuerruder) ist gebildet aus dem Holz des Kreuzes, seinen Mastbaum mit der quergestellten Segelstange bildet das Kreuz. Steuermann ist Christus. An den Mastbaum des Kreuzes gefesselt, überwindet der Christ unterwegs als ein zweiter Odysseus die sirenischen Versuchungen zu Unglauben und Sinnenlust. Verwandte Bildaussagen ergänzen und vertiefen diese Symbolik. Hierher gehört auch die mystische Bedeutung des griechischen Buchstabens Tau, der das Kreuz abbildet. Die kirchliche Buße ist in der Sprache der Väter seit Tertullian (zweite) Planke des Heils für den, der im Glauben oder in tödlicher Sünde Schiffbruch gelitten hat, das heißt „ein letztes Stück der rettenden Teilhabe an dem aus Kreuzholz erbauten Kirchenschiff" (358). Als biblische Typen des Kirchenschiffes werden das Schifflein des Petrus und die Arche des Noe von der Patristik vorgestellt. Bei der Deutung des Petrusschiffleins scheint zugleich die Entfaltung des römischen Primates auf (so erstmals in den Pseudo-Klementinen), während das Bild von der Arche dogmengeschichtlich bei den Auseinandersetzungen über die Sünder innerhalb der Kirche und Heilsmöglichkeiten außerhalb derselben eine entscheidende Rolle spielte. Und weil die Kirche das Heil schon garantiert, es vorweggenommen hat, kann sie in der ekklesiologischen Dialektik der Väter Schiff und Hafen zugleich sein.

Es sind ungemein mühsame, aber nicht minder ertragreiche Untersuchungen, die der Verfasser angestellt hat. Als Schüler Fr. J. Dölgers geht er systematisch vor allem auch von den – sehr interessanten und ergiebigen – Anknüpfungspunkten in der antik-hellenistischen Welt aus, ohne die in der Offenbarung gegebenen zu vernachlässigen. Er durchforscht dann die Patristik (einschließlich ältester liturgischer Texte und Bibellesarten) sowie die mittelalterliche Theologie, die symbolfreudig auf dem Vätererbe weiterbaute. Dabei erntet der Spürsinn des Forschers auch noch reichlich Nebenfrüchte.

Wenn einzelnes hervorgehoben werden soll, so kommt in der patristischen Symbolik immer wieder zum Ausdruck, daß die Kirche Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens und Geschickes Christi ist. Was etwa an zahlreichen Stellen zur Theologie Hippolyts von Rom, der in der kleinasiatischen Tradition steht, bemerkt wird, weist die Bedeutung dieses geistvollen Mannes neu auf. Tief und schön sind die Väteraussagen zur Todestheologie der Kirche, die bei der Erörterung des mysterium lunae gefunden werden. Ein Kabinettstück und Vorbild für ähnliche Aufgaben ist die exegesegeschichtliche Untersuchung von Joh 7, 37 f., wobei Rahner die von Lagrange gebotene Auffassung der Stelle aus der kleinasiatischen, ursprünglich antijüdischen – im Gegensatz zur alexandrinischen – Auslegung überzeugend unterbaut; doch mag in unseren Tagen von Interesse sein, wie Origenes die Teilnahme am Wortgottesdienst empfiehlt und das Wegbleiben rügt: das tägliche gläubige Anhören der Schrifterklärung speist die innere Quellkraft des Christen und läßt ihn wiederum zum Lehrer für andere werden (183). Vortrefflich sind Rahners Ausführungen über Meer und Schiff, über Schiff und Kreuz in Antike und Christentum. Die positive Bewertung des Meeres ist dabei aber wohl etwas zu kurz gekommen, und gerade die Symbolik des Schiffes hätte auch mit einiger Kritik bedacht werden dürfen. Denn auch die ekklesiologischen Symbole der Väter bieten naturgemäß keine erschöpfenden Ausdeutungen. Vergleiche hinken immer. Die Betonung der Gegensätzlichkeit von kleinem Schiff und großem, feindlichen Meer ist ökumenisch und missionarisch kaum fruchtbar; auch erscheint uns die Kirche heute nicht mehr wie ein Schiff, das so ganz fertig und unverändert übers Meer der Jahrhunderte segelt. Wenn auch der nautischen Symbolik in der Ekklesiologie der Väter besondere Bedeutung zukommt, so gibt es neben den eingehend behandelten noch weitere patristische Symbole der Kirche (vgl. S. 118: die Kirche als Morgenröte bei Theodoret von Cyrus). Und die ekklesiologischen Aussagen der Väter erschöpfen sich andrerseits natürlich nicht in Symbolik. Beispielsweise wird auch die heute in den Vordergrund gerückte Erklärung der Kirche als Volk Gottes durch gewichtige patristische Zeugnisse (Cyprian, Augustin u. a.) gestützt. Von den Osterfestbriefen des hl. Athanasius (189) liegen seit 1955 auch die koptischen Fragmente vor (CSCO 150). Maximus von Turin

und Caesarius von Arles wären nunmehr nach dem CChr zu zitieren. Dort ist jetzt auch das für Maximus in Frage kommende Predigtgut kritisch gesichtet. Die (359) zitierte Karfreitagspredigt gehört weder Chrysostomus, noch dem Damaszener, wohl auch nicht Proklus von Konstantinopel (vgl. OrChrPer 1951, 42). Den Brief Innozenz' III. an den Klerus von Konstantinopel im Zusammenhang des unseligen 4. Kreuzzuges könnte Rez. nicht „glanzvoll" finden (490). Bei Chrysostomus ein feierliches Bekenntnis zum Primat des Apostolischen Stuhles zu buchen (499), geht doch wohl zu weit.

Aber im ganzen und in einer überwältigenden Fülle von Einzelheiten ist es ein sehr schönes Buch, das uns Hugo Rahner geschenkt hat. Man liest es mit großem Gewinn und tiefem Dank. Trotz seines erheblichen Umfangs macht es dabei nicht müde, da es immer wieder neue Einsichten gewährt und auch stilistisch gewandt abgefaßt ist.

MERENDINO PIUS, *Osterfestbriefe des Apa Athanasios.* Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert. (147.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 12.80.

Nachdem L. Th. Lefort 1955 im CSCO, Bd. 150, die koptischen Fragmente von 17(!) Osterfestbriefen des hl. Athanasios von Alexandrien veröffentlicht hat, legt nun ein Benediktiner von Maria Laach in der Reihe „Alte Quellen neuer Kraft" des Patmos-Verlags diese deutsche Übersetzung vor. Möglicherweise stammt nicht nur der griechische Text der Briefe, von dem ebenfalls nur noch Reste vorliegen, sondern auch der koptische von Athanasios selbst; wenigstens kann er unter seinem unmittelbaren Einfluß entstanden sein.

Man begegnet in diesen Hirtenschreiben vor allem dem Seelsorger Athanasios. Er zeigt das Paschamysterium, das das Leben der Christen bestimmt und bestimmen muß, in seinem heilsgeschichtlichen und eschatologischen Zusammenhang und betont mit Nachdruck die von Christus in seiner Inkarnation begründete Einheit der Glaubenden in der einen Kirche. Der Metropolit von Alexandrien lädt immer wieder ein zum christlichen Paschamahl als dem Quell der Gnade und Kraft, als dem Unterpfand des „vollendeten Festes" im Himmel. Er weckt den Sinn für die gemeinsame Feier des Paschamahles, wobei der Herr inmitten der Gläubigen ist.

Athanasios mahnt zu würdiger Vorbereitung auf das Osterfest und Ostermahl; dazu gehören die vorausgehende Zeit des Fastens, sittliche Läuterung und Losschälung von der Welt, Werke der Nächstenliebe, oder anders gesagt: die Nachfolge Christi in der Treue zu den heiligen Zeugen des Wortes und in der Hoffnung auf den großen Tag des Herrn. Eigentlich soll das ganze Jahr der Ostervorbereitung gewidmet sein, denn das Pascha bildet die Mitte des Lebens der Kirche. Die eschatologische Perspektive ist beim Kirchenvater stets präsent. Die alljährliche Paschafeier ist Verkündigung und Vorwegnahme der eschatologischen Wirklichkeit. Den Weg dorthin, der viel Eifer verlangt, hat uns Christus durch sein Erlösungswerk gebahnt und sind die Heiligen als Weiser und Vorbilder vorangegangen.

Wiederholt greift der Kirchenvater Juden und arianische Gruppen an. Den Juden fehlt nun das wahre Pascha, weil sie nach Abweisung des Logos nicht mehr das wahre Israel sind, das jetzt in der Kirche aus allen Völkern fortbesteht. Athanasios verteidigt die rechtgläubige Trinitätslehre und die wahre Gottessohnschaft des Logos gegenüber den Arianern. Hier und dort klingt auch die Leidensgeschichte dieses impulsiven Bekenners der nizänischen Orthodoxie an. Leid und Verfolgung haben im Leben des vom Logos geliebten Menschen ihren Platz und erscheinen auch eingefügt „in das Mysterium der Heilsgeschichte und ihrer eschatologischen Vollendung" (72). Leid und Verfolgung kennzeichnen den wahren Christen und die wahre Kirche. In der von seinen Feinden erzwungenen Ferne weiß sich Athanasios mit seiner Gemeinde durch das Band des Glaubens, der gleichen Osterfeier und des eucharistischen Mahles verbunden.

Auch bibeltheologisch sind diese Briefe von Interesse. Die Auslegung des Alten Testamentes wird hier von der christlichen Paschafeier her bestimmt. Die heiligen Schriften sind der „Atem Gottes". Brief 39 ist kanongeschichtlich von großer Wichtigkeit. – Athanasios behandelt ferner Fragen der kirchlichen Disziplin (Mißbrauch des Weiherechtes), deren Übertretung auch die kosmische Harmonie irgendwie stört; er verurteilt gewisse (meist häretische oder abergläubische) Entartungen des Martyrerkultes, die den wahren Glauben verzerren.

Es ist bedauerlich, daß diese Osterfestbriefe auch koptisch nur in Fragmenten vorliegen. Zusätzlich von Interesse wäre die syrische Übersetzung von 13 Briefen, die durch F. Larsow 1852 nicht sehr befriedigend ins Deutsche übertragen wurden. Auch die vorliegende Übersetzung leidet etwas unter Verletzungen des deutschen Sprach- und Stilgefühls. Freilich hat Athanasios selbst dem Übersetzer die Arbeit nicht leicht gemacht; er liebt Gedankensprünge, wo wir ein logisches Fortschreiten der Aussage vorziehen würden. Dennoch bleibt P. Merendinos Übersetzung, der auch einige Erläuterungen beigegeben sind, verdienstlich, zumal seit mehr als einem Jahrhundert keine umgreifende deutsche Übersetzung der Osterfestbriefe von Athanasios erschienen ist, und diese Festbriefe zu einem vertieften Verständnis des Paschamysteriums verhelfen, zu dem sich die Gläubigen nicht nur an Ostern, sondern in jeder Eucharistiefeier versammeln.

Freising/Bayern *Joseph A. Fischer*

GALLAY PAUL, *Gregor von Nazianz* (Die Kirchenväter, ihr Leben und Zeugnis, Bd. 4). (128.) Schwabenverlag, Stuttgart 1964. Geb. DM 7.50.

Die neue Reihe „Die Kirchenväter. Ihr Leben und Zeugnis" will in Volksausgaben die „Klassiker des christlichen Glaubens" in erster Linie den Laien nahebringen.

Der Autor des vorliegenden Bändchens hat vor Jahren eine ausführliche, wissenschaftlich gut fundierte Biographie des Heiligen verfaßt (La vie de Saint Grégoire de Nazianze, Lyon-Paris 1943). Da er sachliche Voraussetzungen mit dem Geschick zu unprätentiöser Darstellung zu verbinden weiß, entstand ein wohlabgewogenes und gehaltvolles Ganzes. Dabei mangelt es seinem Helden, wenn man ihn etwa mit Basilius vergleicht, oft an Entschlossenheit und erfolgreichem Wirken in der Kirchenpolitik. Aber Gallay versteht es, nicht nur seine Persönlichkeit im Rahmen einer trefflichen Umweltskizze zu analysieren, sondern uns zugleich den Adel seiner Gesinnung lieben zu lehren. Denn nur weil er in empfindsamer Selbstkritik die Diskrepanz zwischen menschlichem Wollen und Vollbringen besonders bitter fühlte, büßte er im Handeln nach außen an selbstverständlicher Sicherheit ein. Die „sublime Zartheit" seines Wesens zeigt sich nicht zuletzt in seinem Verhalten zum alten Bildungselement. Es verläuft eine direkte Linie von Origenes über Gregor, Or. 43, 11 und Poem. I 2, 14 zu Kardinal Newman, Apol. 49: „Die Natur war ein Gleichnis, die Schrift eine Allegorie: die heidnische Literatur, Philosophie und Mythologie, wenn richtig verstanden, eine Vorbereitung auf das Evangelium. Die griechischen Dichter und Weisen waren in einem gewissen Sinne Propheten."

Jeweils durch kurze Einleitungen vorbereitet, sind die Textstellen so ausgewählt, daß sie auch den Menschen unserer Tage ansprechen. Sie führen von den persönlichen Aussagen Gregors in den Gedichten („Es spielt der Vers und heilt das Leid", Poem. XI, 6) und in den Briefen über das Herzstück seiner Ethik, die Homilie über die Armen, zu den Reden über die Dreifaltigkeit und die göttliche und menschliche Natur Christi, die ihm den Namen des „Theologen" eingebracht haben. Die Übersetzung ist gut; die Schreibweise der Eigennamen kann sich aber nicht nach der französischen richten; daher: Anthimus (statt Anthimes), Sasima (statt Sasimes), Meletius (statt Melecius).

Dem Bändchen ist angesichts der Wichtigkeit, das Wort der Kirchenväter zu kennen, weite Verbreitung zu wünschen. Es erweckt keine geringen Erwartungen für die Fortsetzung der Reihe.

Linz/Donau *Franz Weißengruber*

AUGUSTINUS AURELIUS, *Dreizehn Bücher Bekenntnisse.* (Deutsche Augustinusausgabe: C. J. Perl/A. Holl.) 2. Aufl. (XXII u. 506.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 26.–, kart. DM 22.–.

C. J. Perl hat sich als gewiegter Augustinus-Übersetzer bereits einen Namen gemacht. Ihn loben, hieße Eulen nach Athen tragen. Auch über die „Confessiones" kann in einer kurzen Besprechung kaum mehr Gewichtiges gesagt werden. So verbleibt uns die Aufgabe, Vorwort (XI–XXII), Anmerkungen (402–496) und Layout des Werkes zu würdigen.

C. J. *Perl* begreift das um 400 geschriebene Werk als Dichtung (XI und öfters). Wohl in dem Sinne, wie Goethe seine Autobiographie „Dichtung und Wahrheit" nannte, nicht weil darin Erfundenes und Erlebtes bunt gemischt wäre, sondern weil die Darstellung des eigenen Lebens den Rang des dichterischen Kunstwerks erreicht. Augustinus' Werk ist darüber hinaus ein einziges Gebet, da er sein Denken und Tun stets auf Gott bezieht und sich als vollkommen abhängig von seinem Schöpfer erlebt. Perl sieht darin die Gegenwartsbedeutung des Werkes (XXI), denn angesichts der „Satanisierung unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisgüter" ist der wirksamste Exorzismus der demütige Nachvollzug der Lebenserfahrung des Heiligen; wir stehen vor der eigenen Katastrophe, wenn wir nicht mit Augustinus rechtzeitig erkennen, daß wir ohne Gott überhaupt nichts Gutes vollbringen können. Die ausführlichen Anmerkungen von A. *Holl* sind eine wirkliche Hilfe zum Verständnis des Textes. Die Form des Essay jedoch, die Holl anstrebte (402), wurde nicht erreicht. Ein Essay muß unabhängig von einem anderen Werk lesbar und verständlich sein; hier aber machen die vielen nur angetupften Zitate aus den Confessiones deren Parallellektüre unerläßlich. Es ist daher schade, daß diese Erläuterungen am Schluß des Buches stehen, so daß man, will man auf sie nicht verzichten, stets mit dem Finger zwischen den Blättern lesen muß. Zum jeweiligen Kapitel und auf die entsprechende Seite hätten sie gehört, auch wenn dann manches einer knapperen Formulierung bedurft hätte. Bedauerlich ist es auch, daß die Herausgeber des Augustinus zahllose Schriftzitate und Anspielungen auf die Bibel (vgl. 405) in der vorliegenden Übersetzung nicht kenntlich gemacht haben. Die Beigabe der Stellennachweise in Klammern hätte nur wenig Platz beansprucht, jedoch den Grad der biblischen Verpflichtetheit der Sprache des Heiligen eindrucksvoll dokumentiert und außerdem dem interessierten Leser die Möglichkeit gegeben, jederzeit nachzuprüfen, *wie* Augustinus das Gotteswort verwendet.

Vielleicht können unsere bescheidenen Anregungen dazu dienen, bei einer weiteren Auflage dieses zu den bedeutendsten und schönsten Büchern der Weltliteratur zählende Werk, das hier würdig übersetzt wurde, dem Leser noch besser zu erschließen.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

BROCKMÖLLER KLEMENS, *Industriekultur und Religion.* (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 14.80.

Dieses Zeitbuch versucht den soziologischen Zusammenhängen der Industrialisierung unseres gesamten Lebens nachzuspüren und will deutlich machen – so deutlich, daß es bisweilen konservative Leser auffahren läßt –, daß auch Christentum und Kirche von diesem technisch-wirtschaftlich-sozialem Wandel mitbetroffen werden. Man könnte dem Verfasser vorhalten: Kontinuität und Tradition, die Ordnung des Seins scheinen ihm weniger wichtig zu sein als das Dynamische, die Ordnungen des Werdens; das Soziale und die Abhängigkeit der Menschen davon sei zu sehr akzentuiert; manche soziologische Feststellungen gewännen durch eine differenziertere Darstellung; sozialphilosophisch gehörte manches abgesichert und wäre dann gegen falsche Ausdeutungen besser geschützt; manches hätte weniger radikal formuliert werden können . . . Aber eines kann man ihm nicht vorwerfen: daß hier lediglich naturrechtliche Prinzipien rekapituliert werden, anstatt sie konkret im geschichtlich Bedingten anzuwenden.

Brockmöller stößt vom soziologischen Indikativ vor zu Imperativen, sagt, wie er sich nun im einzelnen diese Prinzipien (1. Teil) im Wandel des Glaubens und des sittlichen Lebens (2. Teil), den Strukturwandel der zwischenmenschlichen Beziehungen in seinen Auswirkungen auf die Familiengemeinschaft und Wirtschaftsgemeinschaft vorstellt, wie den „neuen Lebensformen durch entsprechende religiöse Prägung zu ihrer eigenen Gestalt zu verhelfen" sei (11). Dabei bezieht er sich nicht nur auf Johannes XXIII. (dessen in Mater et Magistra gemachten Anregungen er für das gesellschaftliche Leben oft „verdichtet" und damit schockierend darstellt), sondern auch auf Pius XII., dessen Wort er als Motto wählt: Daß „eine Umwandlung der wirtschaftlichen und sozialen (manchmal auch politischen) Verhältnisse neue Formen jener naturrechtlichen Postulate verlangt . . ." So ist dieses die Gegenwart analysierende Werk ein sehr anregendes, nachdenklich stimmendes, das Gewissen der Kirche wie jedes einzelnen aufrüttelndes Buch. Werden die Grundgedanken unserer Zeit verstanden? Zum Beispiel der Gedanke der mitverantwortlichen, mitbestimmenden, die Freiheit des Menschen mobilisierenden, das Untertänigsein ablösenden Partnerschaft in ihrer vielfältigen betrieblichen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen, hierarchischen, den Glauben betreffenden Spielform? Werden die zentralen Orte unserer Gesellschaft erkannt, in denen die Grundmächte unseres Daseins versammelt sind, die (Groß)Stadt, der (Groß)Betrieb? Und werden für unsere Seelsorgs- und Apostolatsstrukturen die Folgerungen daraus gezogen?

So gelesen, könnten die Erwägungen Brockmöllers nicht nur zur Erkenntnis beitragen, daß „die zu engen Vorstellungen einer christlichen Lebensordnung" durch die gegenwärtige Entwicklung gesprengt werden, sondern auch hinführen zu dem beglückenden Wissen, was Gott für diese Generation fordert und daß „gleichzeitig die großen religiösen Grundgeheimnisse in einem Maß" angefordert werden, „wie es im bisherigen Verlauf der Geschichte des Christentums noch niemals der Fall gewesen ist" (288).

HÖFFNER JOSEF/HEINEN WILHELM (Herausgeber), *Jahrbuch des Institutes für christliche Sozialwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.* 5. Band, 1964. (290.) Verlag Regensberg, Münster. Kart. DM 25.50.

„In dem mannigfachen Fragen nach dem Menschen, nach dem Gelingen seines Lebens in dieser durch die Technik veränderten Gesellschaft stehen zwei Bereiche regelmäßig im Mittelpunkt des Fragens, Forschens und Aussagens: Familie und Beruf. In beiden lebt und arbeitet der Mensch, von beiden wird er gefordert, angezogen, in Dienst genommen. Sie wirken wie zwei Pole, die sich anziehen, abstoßen und doch ergänzen, in deren Kraftfeld der Mensch sich entwickelt, entfaltet und bewährt." In diesem den Beitrag von W. Heinen („Die acht Grundgestalten des Lebensweges im Spannungsfeld von Familie und Berufsbereich") einleitenden Satz (21) ist das Gesamtthema dieses 5. Bandes angerissen: 17 wertvolle Beiträge kreisen um diese beiden Probleme: Familie und Beruf (und Betrieb), sie spüren den subsidiären Wechselwirkungen und Abhängigkeiten nach, die sich aus einem gefährlichen Gegen-, einem neutralen Neben- und einem fruchtbaren Miteinander ergeben (können). Nicht nur wichtige ethische Grundsätze, strukturelle Kennzeichnungen und sozialpädagogische Anregungen für das geordnete Leben in Familie und Beruf (Betrieb) werden formuliert, sondern die komplizierten Fragen der heutigen Arbeitswelt auch an Hand von empirischen Untersuchungen aufgezeigt.

Kontrastieren schon manche Autoren ihre Aussagen über die moderne Gesellschaft mit vorindustriellen, ständischen Verhältnissen um jene deutlicher werden zu lassen, so wird das Gesamtthema dieses Jahrbuches mit außereuropäischen sozialen Milieus (dem von Kerala/Indien, Burundi/Afrika und Japan) konfrontiert. Man stellt dabei aber doch auch wieder manche Gleichheit der Problemlage fest: zum Beispiel in Japan (und in Europa, in Deutschland und Österreich) die Schwierigkeit der Überwindung der mehr oder weniger sichtbaren, der mehr oder weniger bewußten hierarchisch-familialen Ordnung im Betrieb, des Betriebsfamiliarismus und des sich daraus ergebenden „Herr-im-Haus-"Standpunktes.

Die Humanisierung des Betriebes, das ist letztlich die Anerkenntnis der personalen, nicht nur der physischen, durch Leistungsentlohnung abgegoltenen Präsenz, würde wesentlich gefördert werden mit der Anerkenntnis des strukturellen und funktionalen Unterschiedes von Familie und Betrieb, denn „Familie als der Zelle der Gesell-

schaft besagt ... nicht, daß in der Familie das reichgegliederte gesamte Gesellschaftsleben ‚en miniature' enthalten sei ... Dörfer, Städte, Betriebe, Vereine, Universitäten, Staaten usw. lassen sich nicht in eine Sinnlinie bringen und sind weder Entfaltungen der Familie noch Gebilde familienhafter Struktur" (238).

Ebenso abwegig wäre es, die „Familie als soziale Grundeinheit für überholt anzusehen" (58). Fazit dieses Buches: Die Familie bleibt, der Betrieb wird – immer mehr – Lebenszentrum der modernen Gesellschaft.

Bei den einzelnen Beiträgen finden wir Literaturangaben, am Ende des Buches Hinweise auf weiterführende und mit dem Gesamtthema in Beziehung stehende Artikel aus früheren Jahrbüchern. Die Auswertung für die Erwachsenenbildung(sarbeit) könnte durch ein Sachverzeichnis erleichtert werden.

Linz/Donau *Walter Suk*

PASTORALTHEOLOGIE

HESSE ERWIN (Herausgeber), *Jungfräulichkeit und Zölibat.* Der ungeteilte Dienst der Kirche in unserer Zeit. Weihnachtsseelsorgertagung 1964. (129.) Seelsorgerverlag Herder, Wien 1964. Kart. S 48.–, DM/sfr 7.80.

Mit dem Vatikanum II kamen viele Probleme in der Kirche ins Rollen, darunter auch die Frage nach Sinn und Zweck der Jungfräulichkeit und des Zölibates. Gegenüber einer schon gut ausgebauten Ehetheologie wird hier der Mangel an einer soliden theologischen Fundierung immer spürbarer. Schon die Ausdrücke Jungfräulichkeit, Braut, Brautschaft haben heute eine verhängnisvolle Abwertung ins Sentimental-Erotische erfahren, daß sie kaum mehr von den Hörern ernst genommen werden. Die Referenten der Seelsorgetagung haben sich redlich bemüht, eine Theologie der Jungfräulichkeit aufzubauen.

D. Thalhammer legte den bibeltheologischen Grund in der herkömmlichen Weise, indem er aus Schrift und Lehre der Kirche die Jungfräulichkeit als Manifestation der Kirche als Virgo et Sponsa, als vorausgenommenes Zeichen des eschatologischen Endzustandes des Menschen und unmittelbaren Liebesbundes Gottes mit den Menschen aufzeigt. Er betont immer wieder den charismatischen Charakter der Jungfräulichkeit, der nicht durch gesetzliche Regelung erzwungen werden darf. Hier hätte man sich eine eingehendere Behandlung der Frage Priesterzölibat und globaler Priestermangel gewünscht! Eine Höherwertung der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe kann nur in bezug auf den signifikativen Charakter erfolgen, insofern die Ehe den Dialog göttlicher Liebe zu den Menschen noch verhüllt, mittelbar und transitorisch, Jungfräulichkeit aber bereits offen und in endgültiger Gestalt darstellt. Für die Wertung der jeweils gewählten Lebensform ist das Maß der Liebe allein entscheidend. Was über die Partnerschaftsjungfräulichkeit (Ordensleben) und Dienstjungfräulichkeit (Priesterzölibat) gesagt wurde, birgt viele Probleme, die noch weiter verfolgt werden sollten.

G. Siegmund geht in seinen Ausführungen über die biologisch-psychologischen Grundlagen der *Jungfräulichkeit* zunächst von einer nicht gerade ermutigenden Analyse der Gegenwartsituation auf sexuellem Gebiet aus. Jungfräulichkeit wird bedroht vom Pansexualismus, von der Akzeleration und Retardation der personalen Entwicklung, von der allgemeinen Aufweichung der Sittlichkeit und der Rechtssprechung und einer gewissen Idolbildung. *A. Stöhrs* Abhandlung über Zölibat und Gesundheit kann heute, so beachtlich sie für seine Zeit war, nicht mehr in allen Punkten übernommen werden.

Neue und sehr erfreuliche Gedanken bringt *R. Egenter* in seinem Referat Jungfräulichkeit, Selbstentfaltung und Führung. Seine scharfe Kritik über Fehlformen des Zölibats und der *Jungfräulichkeit* erinnert an den Ausspruch des Bischofs Paphnutius am Konzil von Nizäa gegen den Priesterzölibat, der nur zur Unzucht des Klerus führe. Egenter betont, daß der Weg zum Verständnis der Jungfräulichkeit nur über das Verständnis der christlichen Ehe führe. Fruchtbare Jungfräulichkeit verlangt eine große Variationsbreite von Motivierungen, damit die persönliche Eigenart der Berufung verwirklicht werden kann. Der jungfräuliche Mensch muß sich zum christlichen Ganz-Menschen entfalten. Er braucht dazu den Dialog auch mit dem andersgeschlechtlichen Partner. Jungfräulichkeit ist nicht sosehr ein Zustand, sondern eine Gesinnung und Tugend.

J. Schasching beleuchtet das Problem der Jungfräulichkeit von der soziologischen Seite, wobei er im besonderen auf die kirchen-, gemeinde- und wertstiftende Funktion dieser charismatischen Berufung hinweist. *Dr. Hörmer* betont die Notwendigkeit der Verkündigung der Jungfräulichkeit. Sie setzt ein tieferes Glaubensverständnis voraus. Ehe und Jungfräulichkeit sollten als zwei verschiedene Aspekte der Christusnachfolge gesehen werden, wobei die neuen Votivmessen für Priester- und Ordensberufe reichlichen Stoff für eine christologische, ekklesiologische und eschatologische Verkündigung bieten. Als Haupthindernis in der Erziehung zur Jungfräulichkeit sieht Prof. *Hansemann* den Verfall einer theozentrischen Frömmigkeit an. Ein radikales Umdenken zu einem bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes muß hier einsetzen. Mit Dank wird man auch die Ausführungen der beiden Ordensfrauen Sr. Tarcisia *Meyer* und Sr. Maria *Waach* entgegennehmen, die gerade einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten der weiblichen Ordensgemeinschaften geben. Interessant sind die Ausführungen von *P. Hohmann* über die verschiedensten Ausprägungen der Jungfräulichkeit und Pfr. *Webers* über den Einsatz der Seelsorgehelferinnen, der sich immer mehr zu einem segensreichen Apostolat entwickelt.

Graz *Karl Gastgeber*

ARNOLD F. X./RAHNER K./SCHURR V./WEBER L. M. (Herausgeber), *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. I. Verlag Herder, Freiburg 1964.

Das auf 4 Bände angelegte Werk (dem als 5. Band ein „Pastoraltheologisches Wörterbuch", gleichsam als „Sachverzeichnis des Gesamtwerkes", folgen soll) wendet sich gemäß einem „neuen und umfassenden wissenschaftstheoretischen Verständnis der PTh als Theologie der Praxis der gesamten Kirche, also als ‚praktische Theologie'", nicht mehr nur (wie die herkömmliche PTh) an die priesterlichen Seelsorger bzw. die Kandidaten für das Priesteramt, sondern „an alle, die Träger des Selbstaufbaus der Kirche zu ihrem Dienst am Heil der Welt sind: an Bischöfe, Kleriker und Laien" (6). Es verzichtet damit noch bewußter als frühere Handbücher der PTh auf „leicht handbare Rezepte"; dennoch will es der Praxis dienen, selbst da, wo es ausführliche theoretische Darlegungen bringt.

Der 1. Teil, „Einführung in die PTh als praktische Theologie" (15–114) untersucht die historischen Anfänge der Seelsorge und der theologischen Reflexion über sie bis zum 18. Jahrhundert (F. X. Arnold), die Geschichte der PTh als spezieller Disziplin (H. Schuster) und sucht „Wesen und Aufgabe der PTh als praktischer Theologie" (H. Schuster) zu erarbeiten. In diesem Selbstverständnis der PTh geht es also um die „wissenschaftliche Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche", wobei das umfassend gesehene Leben der Kirche das Materialobjekt, ihre Bedingtheit durch die Gegenwartssituation den formalen Gesichtspunkt bildet. Von solchem Verständnis her bestimmt sich die Methode der PTh als praktischer Theologie wie ihr Verhältnis zu den anderen theologischen Disziplinen. Mit solchem Selbstverständnis überwindet die heutige PTh die klerikalistische Konzeption des Faches in der Zeit vor (und weitgehend auch wieder nach) Sailer, die den Seelsorgspriester als alleiniges Subjekt der Seelsorge sah, und die mit ihrer stark rezeptologischen Haltung nicht zu Unrecht von den Vertretern der klassischen theologischen Disziplinen nicht als gleichrangig anerkannt wurde, in den Vertretern des Faches (gar innerhalb der Universitätsfakultäten) das wachsende Gefühl der Aporie weckte. (F. X. Arnold spricht ja – leider zu Recht – von dem „hartnäckigen Mißverständnis" der PTh als bloßer „Anleitung der kirchlichen Amtsträger zur seelsorglichen Praxis", K. Rahner fügt hinzu: sogar nur der „untergeordneten" kirchlichen Amtsträger!)

Der 2. Teil „Grundlegung der PTh als praktischer Theologie" (117–448), handelt nach der „Ekklesiologischen Grundlegung" (K. Rahner) von den „Trägern des Selbstvollzuges der Kirche" (K. Rahner: alle Gläubigen, Amt und Charisma, Bischof und Bistum, Presbyterium und der einzelne Priester Pfarrei, Diakonat und Diakon, Papst und römische Zentralregierung) sowie den „Grundfunktionen der Kirche": Verkündigung (K. Rahner), Gemeindepredigt (V. Schurr), katechetische Verkündigung (R. Padberg), Liturgie (M. Löhrer), Disziplin (K. Rahner und L. Hofmann), christlicher Lebensvollzug (R. Völkl), Caritas (R. Völkl). Im Schlußkapitel handelt N. Greinacher von den „Soziologischen Aspekten des Selbstvollzuges der Kirche".

Naturgemäß herrschen im 1. Band des Handbuches die theoretischen Darlegungen vor; muß er doch die neue Konzeption der PTh sorgfältig begründen und die mehr praktischen Kapitel der späteren Bände vorbereiten. Weil die ganze Kirche Subjekt heilsvermittelnder Tätigkeit ist, nicht nur die Träger des kirchlichen Amtes (in allen seinen Stufen), weil also auch die Laien nicht nur Objekt des heilsvermittelnden Tuns der Hierarchie sind, weil also jedes Glied der Kirche, wenn auch in je verschiedener Weise, „tätiger Mitträger der Selbsterbauung der Kirche" ist (152), sind zum Beispiel die Fragen des Verhältnisses des Amtes und der freien Charismen (jenes „Gnadenwirkens Gottes, das frei und vom Menschen her nicht verwaltbar" bleibt) (155) von großer Wichtigkeit. Deswegen hat es auch die PTh. als praktische Theologie unabdingbar zu tun mit der liturgia formanda und dem ius condendum. So ist doch zum Beispiel häufigerer Sakramentenempfang nur dann und dort sinnvoll und wünschenswert, wo und wenn das sakramentale Zeichen „auf eine personale Bereitschaft und einen existentiellen Vollzug in wachsendem Glauben und wachsender Liebe auftreffen kann" (328); weil Sakramente zugleich „Konstitutive der Kirche wie auch Heilsereignisse im Leben des einzelnen sind", hat die Kirche Sakramente so zu spenden, daß der „personale, aktive Empfang in größtmöglicher subjektiver Anteilnahme gewährleistet wird"; eine Praxis, die sich nur auf die objektive Wirkung des opus operatum verlassen wollte, wäre „irrig und verwerflich" (329). Von einem Verständnis der „Seelsorge" als Selbstverwirklichung der Kirche her ist eine ausführliche Darlegung des „Grundwesens der Kirche" wie der „Träger des Selbstvollzuges" der Kirche unerläßlich. Hier ergeben sich zwingende sachliche Gesichtspunkte für die Größe des Bistums und die Weisen seiner (gleichzeitig territorialen und sonstigen) Gliederung, für die Stellung des Presbyteriums zum Bischof, ja sogar für die Zahl der Priester- (und Diakonats-) Weihen (wobei ständig die sorgfältige Unterscheidung zwischen den Trägern des kirchlichen Amtes und der Gesamtheit der Träger des ganzen Selbstvollzuges der Kirche zu beachten ist). Hier ergeben sich begründete Maßstäbe für die „Kurienreform", die Aufwertung der (nationalen und territorialen) Bischofskonferenzen wie einer zeitgerechten Neuformung der päpstlichen Organe für die Leitung der Weltkirche.

So enthält auch schon der 1. Band (obwohl die theologische Analyse der Gegenwart und die erst aus beiden „Grundlegungen" möglichen praktischen Einzeldarlegungen den späteren Bänden vorbehalten bleiben) bedeutungsvolle Hilfen für Überprüfung und Ausgestaltung der

praktischen Seelsorgsbemühungen. Nicht zuletzt gilt dies von den Darlegungen über die „Grundfunktionen der Kirche" (aus denen etwa besonders die von R. Völkl über den „christlichen Lebensvollzug als kirchliches Handeln" hervorgehoben seien).

Es folgt zwangsläufig aus der neuen Konzeption und der Größe der damit gestellten Aufgabe, daß das umfassende „Standardwerk" nur von einer größeren Gruppe von Mitarbeitern geschrieben werden kann; ebenso, daß die theologische und ekklesiologische Grundlegung weithin von K. Rahner beigetragen wird (von dem auch der Entwurf des Ganzen maßgeblich mitgestaltet wurde). Von den anderen Herausgebern sind F. X. Arnold und V. Schurr vertreten. Andere Abschnitte sind von guten Fachleuten benachbarter Disziplinen (MTh, KR) und jener Teilwissenschaften der PTh bearbeitet, die sich heute schon weithin selbständig gemacht haben, die hier aber ausdrücklich ins Ganze der PTh hineingeholt werden sollen (Homiletik, Katechetik, Liturgiewissenschaft, Religionssoziologie). Wir könnten heute schon zuversichtlich auf das Gelingen des Ganzen hoffen, wenn die Zusammenarbeit mehrerer Verfasser an einem einheitlichen Werk in den späteren Bänden so gut gelingen wird wie im vorliegenden Band.

Möge das große Werk des neuen Handbuches der PTh bei allen, die aktiv und bewußt im Selbstvollzug der Kirche stehen, jene bereite Aufnahme finden, die es sich erhofft und die es wirklich verdient – nicht zuletzt um der Nutzung jener gnadenhaften Ansätze willen, die das Konzil bereitstellt, und die in der heutigen Welt (wider manchen Augenschein) vorhanden sind. Kritische Gedanken zur einen oder anderen These sind selbstverständlich keinem Leser verwehrt; sie dürften aber Notwendigkeit und Heilsträchtigkeit des Werkes keinem unbefangenen Leser zweifelhaft erscheinen lassen.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

LECLERCQ JACQUES, *Die Eheprobleme in der Beichte.* Moralische Aspekte der ehelichen Fruchtbarkeit heute. (93.) Rex-Verlag, Luzern 1964. Brosch. DM/sfr 6.80, S 42.

Jedesmal, wenn man ein Werk des geschätzten Verfassers in Händen hat, ist man neu erstaunt und erfreut. Obwohl L. rein physisch zur älteren Gelehrtengeneration zählt, hat er eine so umfassende Kenntnis der gegenwärtigen Lebenssituation, eine so geniale Art, die bleibenden Prinzipien christlicher Lebensverwirklichung mit den Nöten dieser Zeit zu konfrontieren, einen so gläubigen Optimismus gegenüber dem heutigen Menschen und der Zukunft des Christentums und vor allem eine so tiefe Liebe zu den Menschen, deren Lehrer und Anwalt er in einer Person ist, daß man von vornherein sich seinem Wort vertrauensvoll aufschließt. Wer freilich von dieser Arbeit L. eine bis in letzte Handreichungen entfaltete Beichtstuhlkasuistik für Ehesünden erwartet, wird enttäuscht. Ausdrücklich ist über die unmittelbare Beichtstuhlseelsorge eigentlich nur auf den Seiten 44–55 die Rede. Den Gesamtinhalt kennzeichnet eher der Untertitel „Moralische Aspekte der ehelichen Fruchtbarkeit heute".

Zunächst wird jeder Verdacht zurückgewiesen, als ob es dem Autor darum gehe, die sittlichen Prinzipien aus opportunistischen Gründen zu ändern. Sehr wohl aber werden die Bedenken auch gläubiger Eheleute gegen die kirchliche Moralverkündigung im ehelichen Bereich angemeldet, die doch von einer gewissen Einseitigkeit nicht frei sei, wenn sie sich nur physizistisch mit dem einzelnen ehelichen Akt beschäftigt. Demgegenüber fordert der Verfasser, die ganze Ehewirklichkeit zu bedenken, und deren Mitte ist immer der lebendige Mensch. Von ihm aber verlangt er, das christliche Eheideal in gläubiger Bereitschaft anzunehmen und ihm nach bestem Vermögen nachzustreben. Sowohl der Seelsorger als auch die Eheleute müssen die neuen Perspektiven der Ehe in ihrem Streben und Handeln bedenken. Wir lassen die Ehe nicht mehr nur als Institution zur biologischen Erhaltung des Menschengeschlechts und als Heilmittel gegen die ungeordnete Begierde gelten. Wir sehen in ihr den Weg, auf dem die beiden Partner ihre menschliche und christliche Vollendung erreichen sollen. Das schließt ganz gewiß den Willen zum Kind wesentlich mit ein, sieht aber alles in der wahrhaften, personalen Liebe integriert. In nicht wenigen Ehen ergeben sich objektive Verfehlungen im Intimbereich nicht sosehr aus bewußter Ablehnung einer sittlichen Eheordnung als vielmehr aus dem subjektiven Spannungsverhältnis zwischen den beiden Gütern der Gattenliebe und der verantworteten Elternschaft. Sodann verweist Verfasser auf die sittliche Unvollkommenheit des einzelnen Menschen in ihren verschiedenen Abstufungen. Sie entschuldigt gewiß nicht vom ständigen Mühen und der steten Umkehrbereitschaft, sie läßt aber auch Behutsamkeit gegenüber einer allzuschnell angenommenen Todsünde geraten sein. Dazu kommen schließlich bei der Abwägung der subjektiven Schuld noch ganz persönliche Verhältnisse, die nicht in die sittliche Zurechenbarkeit fallen, die sich aber im konkreten sittlichen Leben folgenschwer bemerkbar machen, etwa die größere oder geringere natürliche Fruchtbarkeit einer Ehe, Gesundheit oder Krankheit, Wohlstand oder Armut.

Der Verfasser macht seine Ausführungen unter der Voraussetzung, daß die bisher verkündete Ehelehre der Kirche völlig unverändert bleibt, und sucht doch, den ringenden Ehen zu helfen und den Seelsorger für diese Hilfe zu beraten. In der deutschen Übersetzung stören die nicht wenigen grammatikalischen Fehler, dazu Druckfehler und der deutschen Sprache fremde Wortbildungen, wie „schlußendlich". Sachlich ist zu sagen, daß die Methode der natürlichen Geburtenregelung durch die Beobachtung der unfruchtbaren Tage der Frau vom Verfasser unvollständig gewürdigt wurde und daß auch die zusätzlichen Anmerkungen des Übersetzers nicht ohne Widerspruch bleiben können, etwa

in der Frage der Libidoschwankung während des weiblichen Zyklus.

Das Buch will nicht billiges Mitleid mit den „armen" Eheleuten wecken, wohl aber den Seelsorger anregen, den gutwilligen Ehen von Stufe zu Stufe zu einer immer vollkommeneren Erfüllung des Grundgebotes der Liebe zueinander, zu ihren Kindern und zu Gott zu helfen.

SCHILLEBEECKX EDUARD, *Personale Begegnung mit Gott.* (94.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Kart. DM 5.80.

Diese beachtenswerte Studie des bekannten holländischen Dominikaners und Konzilstheologen bringt eine zwar sehr knappe, aber doch präzise und tiefgehende Auseinandersetzung mit dem inzwischen zu Weltruhm gelangten Buch des anglikanischen Bischofs A. T. Robinson, Honest to God. Niemand, der im seelsorglichen Kontakt mit dem heutigen Menschen steht, sollte sich die Lektüre dieses Buches ersparen, das im ersten Monat seines Erscheinens im März/April 1963 bereits 5 Auflagen mit 250.000 Exemplaren erlebte und im gleichen Jahr unter dem Titel „Gott ist anders" im Verlag Ch. Kaiser, München, erschienen ist.

Der anglikanische Bischof betont mehrmals, daß er kein theologischer Systematiker ist, sondern in seinem Denken biblisch bestimmt sei und daß sein Anliegen überwiegend pastoraler Natur ist: Wie bringe ich die Menschen meines Bistums im Süden Londons, in den Slums, in den Elendsvierteln der Arbeitersiedlungen, wieder zu Christus? Sein Lösungsversuch lautet: Überwindung der Zerreißung von „religiösem und weltlichem" Leben, Beseitigung aller Vorstellungen von einem Gottvater im Himmel, von einem jenseitigen Gott! Wir finden und bejahen den personalen Gott allein und ausschließlich in der personalen Begegnung mit dem Mitmenschen. Gott als transzendentes Wesen existiert für sich überhaupt nicht. Gott ist nur ein Name für die letzte menschliche Tiefe. Für den Christen kommt daher alles darauf an, die bisherige „Vertikale" einer religiösen Bindung an Gott in die „Horizontale" echter Brüderlichkeit und tatkräftiger Nächstenliebe umzuwandeln. Gott findet man immer nur in der Welt und darin wieder vor allem im Mitmenschen. Gebet, Gottesdienst und Sakramente können nicht primär die Verbindung des einzelnen mit dem überweltlichen Gott, sondern stets nur die wesentliche und liebevolle Beziehung zum Mitmenschen aktivieren wollen. Robinson selber gibt als seine geistigen Berater für diesen Versuch einer Wiederverchristlichung des modernen Menschen R. Bultmann mit seiner Forderung nach Entmythologisierung, D. Bonhöffer mit seinem Plan eines säkularisierten, religionslosen Christentums und P. Tillich mit seiner Gegnerschaft gegen jeden Supranaturalismus an.

Es ist zu fürchten, daß bei der Einstellung mancher heutiger Theologen, jedem Beifall zu klatschen, der irgendwie Neues vorschlägt, über dem gewiß berechtigten, aber doch keineswegs bisher unbekannten Anliegen, die christliche Botschaft von jedem deistischen Supranaturalismus scharf abzuheben, die gefährlichen Tendenzen der Meinungen Robinsons übersehen oder doch verharmlost werden.

Demgegenüber zeigt Schillebeeckx von zwei Grundgedanken aus, daß eine personale Bindung des gläubigen Menschen an Gott in keiner Weise seine Weltverantwortung und Sorge um den Mitmenschen verkümmern läßt, daß also die Vertikale der Religion und die Horizontale echter Mitmenschlichkeit nicht in einem sich ausschließenden „entweder-oder", sondern in einem sich ergänzenden „sowohl-als-auch" stehen. Zunächst weist er auf die „Tiefe der menschlichen Transzendenz hin" (28–51). Sie fordert einen personalen, nicht mit Welt und Mitmensch identischen Gott, der seinerseits wieder als Schöpfer und Erhalter der Welt und der Menschen auch die Weltgerichtetheit und Mitverantwortung jedes Christen für seinen Menschenbruder garantiert. Noch mehr wird die Grenze und Gefährlichkeit der Robinsonschen Behauptung im zweiten Teil der Überlegungen über „das Heilsangebot", das Zusammensein und Zusammenwirken mit Gott in einer wirklichen Glaubenssubjektivität" dargetan (52–89). Hier zeigt Verfasser, wie Gottes Gnade ja nicht einen „Menschen an sich", sondern immer den Menschen in seiner Geschichtlichkeit und damit auch Weltbezogenheit anspricht, wie in der Person Jesu die Vertikale der unmittelbaren Gottesgemeinschaft und die Horizontale der Menschenliebe ineinander gehen und wie im Erlebnis der Kirche und im Empfang ihrer Sakramente wiederum der Mensch sowohl in die Gottesfreundschaft erhoben als auch zum Glied des heiligen Volkes Gottes berufen wird. Deutlich ist damit die von Robinson behauptete Unverträglichkeit einer gleichzeitigen personalen Bindung an den überweltlichen Gott und an den irdischen Auftrag des Christen zur Brüderlichkeit widerlegt.

Da vermutlich Robinsons Buch über kurz oder lang von allen möglichen Interessentengruppen als christlicher „Kronzeuge" für eine gottlose „Christlichkeit" und einen religionslosen Humanismus bemüht wird, wäre es gut, die Grundgedanken dieser Auseinandersetzung bei Pastoralkonferenzen, aber auch mit interessierten Laiengruppen zu besprechen.

Bochum *Georg Teichtweier*

WIESEN WILHELM, *Leitfaden der Krankenseelsorge.* (160.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 9.80.

Das Buch entstand aus praktischen Erwägungen und aus dem Alltag des Krankenseelsorgers. Es will jüngeren Priestern eine Einführung geben in Bedeutung, Aufgaben und Methoden der Krankenseelsorge, deren Wertschätzung in kirchlichen, sozialen und medizinischen Kreisen immer stärker wächst. Das bestimmt die Richtung und Methodik des Aufbaues, aber auch die

Grenzen dieses Werkes. Nach dem Vorwort war es nicht Absicht des Autors, eine wissenschaftliche Abhandlung zu schreiben und etwa darüber zu berichten, was den Hintergrund der krankenseelsorgerlichen Tätigkeit und sein Objekt betrifft: den „anderen" veränderten Menschen, zu dem der Gesunde durch seine Krankheit wird. Es geht hier vielmehr um ein praktisches und sicherlich nötiges Vademecum des jungen Priesters, der sich doch nicht auf diesem speziellen Gebiet der Seelsorge auskennt, das gerade darum so eminent wichtig erscheint, weil in einem Krankenhaus auch jene Menschen angetroffen werden, die als Gesunde keinen Wert auf eine religiöse Begegnung legten, durch den Spitalsaufenthalt aber gleichsam dem Priester nicht entgehen können.

Wiesen gibt nicht nur eine kurzgefaßte Theologie der Krankheit, wobei er sich auf namhafte Theologen stützt, sondern behandelt auch außer der Beziehung „Priester und kranker Mensch" die wichtigen Beziehungen des Seelsorgers zu seinem Milieu, von dem es weitgehend abhängt, ob seine Arbeit fruchtbar werden kann (Priester und Arzt, Priester und Pflegekräfte). Er weist auch darauf hin – und das soll als einer der positivsten Betonungen dieses Werkes hervorgehoben werden –, daß ein Spital ja nicht nur eine „Reparaturwerkstätte" sein soll, wo Arzt und Pfleger nicht so sehr vom Ethos her als vielmehr vom Geldverdienen, vom mechanischen und routinierten Tun her an ihre Aufgabe gehen, sondern wo Kranke, Arzt und Pflegekräfte eine Gemeinschaft bilden, die im Zeichen der Nächstenliebe steht. Das zu betonen in einer hektischen und sehr mechanischen Zeit, ist enorm wichtig. Es ist vielleicht die zentralste Aufgabe des Krankenseelsorgers, nicht nur die Sakramente auszuteilen, sondern in seiner Funktion als verbindender Faktor zwischen Kranken, Ärzten und Pflegern eine christliche Atmosphäre der Nächstenliebe und echte Kameradschaft herbeizuführen. Was in einem größeren Krankenhaus nicht immer leicht ist, besonders wenn diese Gemeinschaft von vielen in weltanschaulicher und ethischer Auffassung verschiedenen Menschen besteht.

Es ist zu wünschen, daß Wiesens Buch möglichst vielen Priestern und auch solchen in die Hände kommt, die – als Außenstehende die Arbeit des Krankenseelsorgers verstehen möchten oder sollten. Sie werden es als einen sehr nützlichen, praktischen Wegweiser schätzen lernen.

Wien *Peter Bolech*

LITURGIK

MARTIMORT AIMÉ-GEORGES (Herausgeber), *Handbuch der Liturgiewissenschaft.* Bd. I. Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier. (XXIV u. 493.) Deutsche Übersetzung herausgegeben vom Liturgischen Institut Trier. Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 34.50.

Der gegenwärtige Stand der liturgischen Forschung und Reformarbeit verlangte längst eine die bisherigen Ergebnisse der Liturgiewissenschaft zusammenfassende Darstellung des gesamten Bereichs der Disziplin für Theologen und interessierte gebildete Laien. Das Liturgische Institut in Trier hat sich darum der dankenswerten Aufgabe unterzogen, durch D. Mirjam Prager O. S. B. unter wissenschaftlicher Beratung von E. J. Lengeling eine deutsche Übersetzung des von A. G. Martimort in Zusammenarbeit mit vierzehn hervorragenden französischen Liturgikern 1961 herausgegebenen Handbuches erstellen zu lassen. Das Werk bringt den vollen Text der französischen Vorlage, dazu aber auch viele Hinweise auf die dem deutschen Leser leichter zugängliche deutschsprachige Literatur. Vor allem im ersten Teil wird der Wert fruchtbarer Zusammenarbeit von Autoren verschiedener Forschungsrichtung sichtbar, indem insbesondere jene Kapitel, die liturgiegeschichtliche Spezialgebiete (Liturgiefamilien, neuzeitliche Liturgiegeschichte, Liturgische Erneuerung) oder Grenzgebiete zu Dogmatik oder praktischer Theologie darstellen, anerkannten Fachleuten übertragen und dem Gesamtwerk überzeugend eingegliedert wurden.

Die allgemeine Einleitung umfaßt Grundbegriffe (Wort- und Sacherklärung von „Liturgie", liturgische Akte im Unterschied zu den pia exercitia, Liturgiewissenschaft in ihrer heutigen Ausfächerung in Liturgiegeschichte, Theologie der Liturgie und Rubrizistik), Riten und liturgische Familien (Systematik der morgen- und abendländischen Liturgien unter ständiger Bezugnahme auf deren historische Entwicklung) und einen Abriß der Liturgiegeschichte. Für den deutschen Sprachraum ist wichtig der I. Teil: Die Grundelemente der Liturgie. Dessen 1. Abschnitt (Aufbau und Gesetze der liturgischen Feier) über die liturgische Gesetzgebung, die liturgische Versammlung in ihrer durch die Verfassung der Kirche gegebenen Gliederung, die Rolle des Wortes Gottes und der Antwort des Volkes und die Welt der Zeichen (einschließlich Kirchweihritus) handelt, der 2. Abschnitt aber die Theologie der liturgischen Feier als Doppelbewegung von Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen, Heilsmysterium, Verkündigung und Seelsorgsaufgabe darstellt.

Der II. Teil behandelt die Eucharistie in einem 1. Abschnitt zur allgemeinen Einführung (Bezeichnungen der Messe, deren älteste Geschichte vor der Entstehung der liturgischen Bücher, Quellen zur Geschichte der Meßliturgie, Formen und Grundstrukturen der römischen Messe), dem 2. über Riten und Gebete der Messe (in der bekannten Dreiteilung des Eröffnungsritus, der Wortliturgie und der eucharistischen Feier, diese wiederum geteilt in Offertorium, Kanon und Kommunion) und einem 3. über den eucharistischen Kult außerhalb der Messe (Kommunionspendung, Aufbewahrung, Andachten).

Schon diese knappen Angaben zeigen eine Sicht, die wir von den französischen Liturgikern lernen können: die Rückführung des in seiner Fülle leicht unüberschaubar werdenden liturgischen Geschehens auf allgemeinere Grundlinien theologischer, ritueller und praktischer Natur. Aus ihnen ergeben sich wertvolle Hilfen für das Verständnis und die sinngerechte Ausführung, wie sie bei einer allzu partiellen Sicht der einzelnen Teile ansonsten auch bei vorhandener allgemeiner Wertschätzung der Liturgie und Kenntnis ihres Wesens leicht vermißt werden. In dieser keineswegs konstruierten, sondern aus der allseitigen Betrachtung der Liturgie selbst gewonnenen Systematik liegt die besondere Stärke des Buches. Man darf damit jene Aufgabe als bewältigt ansehen, die Thalhofer, Eisenhofer, Lechner und Callewaert dem damaligen Stand der Disziplin entsprechend noch nicht zu leisten vermochten: eine Synthese der Aspekte sehr verschiedener Natur unter Vermeidung der in der Unterweisung so oft wahrzunehmenden künstlichen Kategorien, die dem Wesen der Liturgie nicht gerecht werden und ihr eigentliches Leben verbergen.
Das Buch erschließt dem Leser, der ihm und der heiligen Liturgie das gebührende Interesse zu widmen bereit ist, eine tiefe, verläßliche und werthafte Einsicht in den gesamten Bereich des im heutigen kirchlichen Leben zu immer größerer Bedeutung gelangenden Gottesdienstes, und damit eine überaus wertvolle Hilfe zu einem wahrhaft kirchlichen Leben. Der wissenschaftliche Wert beruht darin, daß in den Fußnoten durchgehend die wichtigsten Quellentexte und die zum Zeitpunkt des Erscheinens vorhandene Literatur sowie gelegentlich wichtige Sacherklärungen geboten werden. Damit gestattet es verläßliche erste Orientierung über die einschlägigen Fragen. Da es zugleich die erste wirklich umfassende systematische Darstellung der gesamten Liturgik von kompetenter Seite bedeutet, wird es zweifellos auch die gegebene Grundlage für den vom Konzil beschlossenen Ausbau des Studiums der Liturgik innerhalb der theologischen Gesamtausbildung abgeben können.

BOUYER LOUIS, *Mensch und Ritus*. Aus dem Französischen übersetzt von F. J. Schierse. (265.) Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 17.80.

Der weltbekannte Autor, zuerst kalvinischer Theologe, heute katholischer Priester, Oratorianer und Professor am Institut Catholique in Paris, behandelt grundlegende Fragen des Liturgieverständnisses und der Liturgiereform von den Ergebnissen der Religionsgeschichte und den Erkenntnissen der neueren Psychologie her. Das erste Kapitel zeigt die Notwendigkeit, an einem besonderen, vom Profanen deutlich abgehobenen Bereich sakraler Formen festzuhalten. Dies erhellt aus einer recht verstandenen Inkarnationslehre, die sich gleichermaßen zu hüten hat vor einem „monophysitischen" Mißverständnis eines reinen Sakralismus im Gottesdienst wie vom „nestorianischen" der völligen Anpassung an heutige Gegebenheiten. Die Religionsgeschichte (Kap. 2) hat zu einer scharfen Herausarbeitung des Begriffes des „Heiligen" mit den in allen religiösen Vorstellungen zugrundeliegenden Hierophanien als ursprünglichen religiösen Erfahrungen geführt. Doch nicht im Material der einzelnen Religionen verrät sich deren Wesen, und Übereinstimmung im Detail sind nicht Zeichen von Abhängigkeit, sondern entscheidend ist die Anordnung und Deutung des Ganzen. In dieser Hinsicht offenbart auch das Christentum seine Fähigkeit, sich den Schatz der natürlichen Religionen nutzbar zu machen. Die andere grundlegende psychologische Sicht des Buches überschneidet sich vielfach mit den Beobachtungen der Religionsgeschichte (Kap. 3). Wir erfahren, daß sich die Jungschen Archetypen mit jenen Hierophanien vergleichen lassen, die sich aus den Mythen verschiedenster Religionen ableiten lassen.
Das Verhältnis von Wort und Ritus (Kap. 4) wird so formuliert, daß es dem Wort zufällt, die Handlung zu vergeistigen (widrigenfalls das Ritual zur Magie entartet), die Handlung jedoch nicht auf eine äußerlich hinzugefügte Veranschaulichung reduziert werden darf, wenn das Wort selbst zum Wort des göttlichen Mysteriums werden soll. Die Phänomenologie der Riten zeigt die Sakramente und Sakramentalien im Zusammenhang ihrer natürlichen Analogien. Sie sind sämtlich nicht nachträglich ausgedachte Veranschaulichungen für ihnen fremde Inhalte, sondern symbolische religiöse Handlungen, die freilich immer der Gefahr der Magie und einer diese auszuschalten suchenden sekundären mythischen Deutung ausgesetzt sind (Kap. 5). Dem Opfer als wichtigstem, aber aus der heutigen Problemlage auch in der katholischen Sicht schwer verständlichem Ritus (in Kap. 6) gilt nach einer offenen Kritik der Maktations- wie der Oblationstheorie und einer zu ausschließlichen Sicht vom Konsekratorischen her, das für eine Erklärung des Opfers eine zu späte Erscheinung ist, der kühne Hinweis auf das Mahl: „Das Opfer ist ein heiliges Mahl und nichts anderes. Das ist sein wahres, sein einfaches und beständiges Wesen" (106). Die beigebrachten religionsgeschichtlichen Argumente für diese Feststellung vermeiden die Gefahr einer Verwechslung mit der vom Tridentinum verurteilten Auffassung, es sei „non aliud quam ad manducandum dari", durchaus auch für die Eucharistie. Es gelingt dem Verfasser überzeugend, das heilige Mahl als allen Opfern gemeinsame Grundlage unter Einbeziehung und besonderer Berücksichtigung des israelitischen Opferkultes darzustellen. Das Wort in der Religion, seine Beziehung zum Ritus und die in vielen Beispielen wahrzunehmende Funktion des Mythos als Korrektiv gegen das sich im Ritus beim Verblassen des ursprünglichen Erlebens leicht einstellende magische Verständnis behandelt Kap. 7. Auch das Gebet, das seinen Platz naturgemäß vor dem Mythos hat, wird in dieser Aufgabe als erklärendes und konsekratorisches Moment besprochen und über die prophetische Inspi-

ration die Vielfalt der Gebetsweisen im Alten Testament wie im Hellenismus bis hin zur Berakha aufgezeigt, aus der die christliche Eucharistie als reifste Frucht hervorging. Bezüglich der heidnischen Mysterien und der christlichen Sakramente (Kap. 8) geht es vorwiegend um ursprünglichen Sinn, sekundäre mythologische Deutung und Ausbreitung des Rufes bestimmter Mysterien in der antiken Welt und naturgemäß um die deutliche Abgrenzung des „Mysteriums" im paulinischen Sinn (der jeder Kreatur unzugängliche Heilsplan Gottes) von den Mysterienreligionen. Hier finden die grundlegenden Thesen der Kap. 5 und 8 ihre konkrete Anwendung.

Von besonderer Gegenwartsbedeutung sind die beiden letzten Kapitel. Beim sakralen Raum (Kap. 9) geht die Entwicklung von einer durch eine Hierophanie besonders geheiligten Stätte zu einem an sich heiligen Ort (durch Gestaltung, Lage, Richtung im Raum, Konsekration). Der alttestamentliche Tempel und seine Beziehung zum christlichen Kirchenraum wird aufgezeigt, was angesichts der dunklen Partien in der ältesten Geschichte des Kirchenbaues zwar sehr schwer, aber doch nötig ist, wenn gewisse grundlegende Fragen des liturgisch und theologisch richtigen Kirchenbaues gelöst werden sollen. Der Verfasser polemisiert gegen die modernen Bestrebungen nach der celebratio versus populum (ein Mißverständnis archäologischer Gegebenheiten der klassischen Basilika) und schlägt vor, die nach seiner Auffassung allzu nüchterne und an die Profanbasilika erinnernde römische Anordnung von Kathedra, Altar, Ambonen, Schola und Volk zugunsten älterer, von Syrien aus verbreiteter und stärker an der synagogalen Umgestaltung der Profanbasilika (Apsis freigehalten als Entsprechung zum Allerheiligsten im Tempel) orientierter Schemata aufzugeben. Dagegen wäre zu sagen, daß damit der durch Verlust der Bundeslade beim Untergang des salomonischen Tempels entstandene Leerraum (der in den Tempeln des Zorobabel und des Herodes doch wohl nur der Trägheit liturgischer Ordnungen zufolge als solcher bestehen blieb und schließlich auch noch Synagoge und christlichen Kirchenbau bestimmte) allzuweit ins Neue Testament hinein verlängert würde.

Das eschatologische Moment, das dafür zur Begründung dient, haftet ja der Kirche in ihrem Wesen und in allen ihren Momenten durchgehend an, auch ohne in einer perpetuierten Verlegenheitslösung von 536 v. Chr. ausgedrückt zu sein. Auch die Ostung ist mehr in natürlicher Symbolkraft als in einer profunden Theologie begründet. Beide Momente dürften kaum hinreichen, um der römischen Tradition ihren besonderen Wert wenigstens für den abendländischen Raum abzusprechen, zumal die syrischen Spuren kaum irgendwo ein stärkeres Fortleben bemerken lassen und die basilikale Ordnung gegenüber der schließlichen Ausrichtung des ganzen Kirchenraumes auf ein Retabel eindeutig den Vorzug verdient. Außerdem darf man diese Frage nicht durch die archäologische Interpretation der Basilika als erledigt ansehen, sondern muß weiter zurückgreifen, zum Verständnis des Gottesdienstes als Versammlung der Gemeinde Jesu und der Eucharistie als deren familiäres Mahl mit dem Herrn. Beides legt jedoch die römische Versammlungsordnung (Kathedra und Priesterbank in der Apsis, Altar zwischen Apsis und Schiff) und – lediglich vom Abendmahl und den ersten Eucharistiefeiern „in den Häusern" her – auch die celebratio versus populum nahe, unabhängig von archäologischen Problemen um die Basilika. Auch dürfte die theologisch nicht unbedeutsame, die Stufen der Offenbarung wertend veranschaulichende Entwicklung von Epistel- und Evangelienseite im römischen Ritus auf der heutigen Stufe der Liturgiegeschichte nicht durch den Verweis auf das ältere Bema inmitten des Raumes fraglich gemacht werden. Das in der abendländischen Liturgie durch die Tradition gegebene Konzept des Kirchenbaues besteht doch im wesentlichen im Verständnis des heiligen Raumes als Versammlungsort der heiligen Gemeinde, was die Gegenüberstellung von „klerikaler" Apsis und „laikalem" Schiff im wesentlichen rechtfertigt. Der Ort der Verkündigung und der Ort der Eucharistiefeier ist innerhalb dieses vorgegebenen Raumes erst richtig erwägbar. Die heutige Architektur wird sich dabei freilich hüten müssen, die Altar-, Schola- und Ambonenzone wiederum zu einer trennenden Wand werden zu lassen.

Die heilige Zeit (Kap. 10) blickt zurück auf die Ordnungen des Sternen-, Mond- und Sonnenjahres und deren Deutung durch Mythen, die von selbst den Eindruck des Unvollendeten, nach dem kommenden Heil Offenen erwecken. Neben dem von Gott gesetzten Anfang und der Eschatologie ist hier insbesondere das Passah, typisch für die Art des Eingreifens Gottes in die Welt, für das Verständnis der Geschichte entscheidend und zugleich grundlegend für Werden und Verständnis des christlichen Jahreslaufes. Abschließend gibt der Verfasser selbst drei Hauptanliegen seines Buches neben dessen wissenschaftlicher Zielsetzung kund: Aufhellung des Ortes, den das Wort im Kult einnehmen muß, Anpassung der Liturgie an den modernen Menschen ohne Verlust an wertvollen Gütern der Überlieferung und schließlich die Förderung grundlegender Erkenntnisse für den modernen Kirchenbau.

Das vorliegende Werk hat das große Verdienst, diese wichtigen Fragenkreise erstmals unter diesem zugleich wissenschaftlichen und gegenwartsbezogenen Aspekt aus profunder Kenntnis der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie zusammenfassend dargestellt und zu einer bereichernden Gesamtsicht verarbeitet zu haben.

Wo man glaubt, ihm nicht folgen zu können, regt es an zu weiterem Durchdenken der für das Verständnis des christlichen Kultes sich ergebenden Fragen.

Graz *Karl Amon*

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. (IV u. 100.) Verlag Aschendorff, Münster 1964. Kart. DM 5.–.

Wer durch die Liturgie „den Gläubigen den Zugang zum Reichtum des Christusmysteriums" erleichtern und „ihre Verbindung mit dem Altar" stärken will, muß die Konstitution über die heilige Liturgie genau kennen. Die vorliegende Ausgabe wird eingeleitet durch das Wort des Vorsitzenden der deutschen Liturgischen Kommission, Bischof Simon Konrad Landersdorfer. In der Einleitung beleuchtet der Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft, Josef A. Jungmann, von der Geschichte her kritisch die große Bedeutung und den gewaltigen Gewinn, die uns die Konstitution gebracht hat. Kurz erläutert er die wichtigsten Entscheidungen, die das Konzil traf, unter anderem bezüglich der Eucharistiefeier und des Stundengebetes.

Besonders der anspruchsvolle Leser wird die von der offiziellen Ausgabe nicht erfaßten wichtigsten Quellenhinweise schätzen, die der Leiter des liturgischen Instituts Trier, Johannes Wagner, in einer eigenen Liste anführt. Anmerkungen zum Text der Konstitution, das Hirtenschreiben der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus und ein kurzer Auszug aus der Ansprache von Papst Paul VI. zum Abschluß der Sitzungsperiode ergänzen wertvoll diese Sonderausgabe des Liturgischen Jahrbuches.

MAERTENS THIERRY, *Liturgische Bewegung am toten Punkt?* Mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Erzabt Dr. Benedikt Reetz OSB, Beuron. (104.) Herder-Verlag Freiburg, 1963. Kart. DM 5.80.

Diese Frage bewegt Seelsorger wie Laien, die die ersten Neuerungen der Konstitution über die heilige Liturgie sinnvoll einführen und sich aneignen wollen. Der Autor sucht sie zu lösen, indem er freimütig eine Reihe von Schlagwörtern und dahinterstehender Tendenzen, die gegen die liturgische Bewegung aufgekommen sind, aufgreift, wie zum Beispiel „Man will uns eine neue Religion geben", „Achtung! nur ja nichts zerbrechen!", „Liturgie ist nicht mein Charisma".

Die ernste Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten bietet manche praktische Hinweise für eine zeitgemäße Katechese und das liturgische Leben in der Pfarrei. Zusammenfassende Darstellungen allgemein gültiger Grundsätze zur Überwindung der bestehenden Einwände regen durch die theologische Schau unserer Pastoral und die Einfügung der liturgischen Bewegung in eine Gesamtseelsorge die liturgische Erneuerungsarbeit in der Pfarrei wertvoll an. Die drei Kapitel der vorliegenden Broschüre, 1. „Sie fühlen sich in der Liturgie nicht daheim", 2. „Es fehlt ihnen an Glauben" und 3. „Barrikaden", werden besonders dem Seelsorger dienen, zumal der Autor es versteht, durch seine unkonventionelle Art die Leser direkt anzusprechen und manch unbewußt Empfundenes in Worte zu fassen.

FISCHER BALTHASAR (Herausgeber), *Die erste Frucht des Konzils.* Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums. (48.) Herder-Verlag, Freiburg 1964. Kart. DM 4.80.

Die Autoren dieser Broschüre haben in vorbereitenden Gremien oder beim Konzil selbst an der Liturgie-Konstitution mitgearbeitet. Auf Grund ihrer erworbenen Kenntnis verstehen sie meisterhaft die hauptsächlichen Grundanliegen dieses Konzilsdokumentes herauszustellen. Professor Lengeling leitet die vorliegende Orientierung mit zwei Beiträgen über „Allgemeine Grundsätze" und „Seelsorgerliche Folgen" im liturgischen Leben des Bistums und der Pfarrei ein. Nach einem Überblick von Professor Fischer über die Richtlinien zur Überprüfung und Änderung der veränderlichen Teile der Liturgie erläutert Professor Jungmann Bedeutung und Ziel der Eucharistiefeiererneuerung. Professor Hänggi schreibt über „Wesen der Sakramente", „Reform der Sakramentenliturgie" und „Die einzelnen Sakramente" im Lichte der Konstitution. Die Anpassung des Breviergebetes an den heutigen Lebensrhythmus behandelt Professor Pascher. Professor Schnitzler berichtet über die Neuordnung des liturgischen Jahres, und Prälat Wagner betont die hohe Bedeutung und deren Folgen, die die Konstitution der Kirchenmusik und der sakralen Kunst beimessen. Jeder, der sich rasch und zuverlässig über das Wesentliche dieser „ersten Frucht des Konzils" orientieren möchte, wird mit Gewinn zu diesen Beiträgen greifen, die die Freude und zuversichtlichen Erwartungen der Autoren in die begonnene liturgische Erneuerung ausstrahlen.

Solothurn *Max Hofer*

VERHEUL A., *Einführung in die Liturgie.* Zur Theologie des Gottesdienstes. (276.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 108.–, DM/sfr 17.50.

Es klingt anspruchsvoll, wenn man heute immer wieder sagt, in Fragen der Liturgie ginge es weniger um die Reform der Liturgie, als vielmehr um die Reform durch die Liturgie. Je mehr man aber erkennt, daß Kult existentiell gelebter Glaube ist, um so deutlicher ergibt sich aus diesem Tun eine neue Sicht, der sogenannten „Glaubenswahrheiten", die zwar verstandesmäßig registriert und eingeordnet werden können und sicher auch müssen, aber ohne inkarnierte Verwirklichung gemäß ihrem Ursprung, dem inkarnierten Gottessohn eben doch nicht „begriffen" werden. Das aber geschieht im Kult. Dieses Buch des flämischen Benediktiners, dessen 2. Originalauflage in der deutschen Übersetzung von Dr. Mathilde Lehne vorliegt, will sicher den bestehenden theologischen Traktaten keinen neuen, etwa „über den Gottesdienst", zufügen. Es will vielmehr hinführen zur „persönlichen" Begegnung mit dem sich geoffenbarten und dem sich offenbarenden Gott im Kult.

Man möchte versucht sein, eine Beziehung zu finden zu dem heutigen Bestreben der Kirche, in den „Dialog mit der Welt" zu kommen, denn hier geht es darum, wieder in einen neuen, lebendigen Dialog mit Gott zu kommen, aus dem heraus allein fruchtbares Leben mit Gott möglich ist. So wird die Liturgie gesehen als Begegnung in einer „absteigenden Linie" von Gott her: „Das Wort ist Fleisch geworden", wie auch in der dann erst richtig möglich werdenden „aufsteigenden Linie" vom Menschen her: „Per ipsum . . .". Daraus ergeben sich umfassende theologische Konsequenzen:

Aus der Begegnung mit dem Menschgewordenen wird das Gottesbild überhaupt und Gottes Absicht mit der Welt gezeigt. Es geht um den Kontakt mit dem Auferstandenen und damit um das Verhältnis: Christus und Welt. Daraus ergeben sich Folgerungen für die Betrachtung der Kirche und ihrer Aufgabe an der Welt. In der Liturgie wird die Durchdringung der Welt mit Gott bereits verwirklicht. Hierbei wird die ganze Problematik des Leibes und der Materie im christlichen Bereich aufgerollt. Die Welt der Sakramente und des Sakramentalen überhaupt wird erhellt in ihrer Aufgabe, die sie erfüllt auf dem Weg über den Leib und über das Leibliche.

Man erfährt in diesem Buch in befreiender Weise den Sinn des Mysteriums in seinem durch Verhüllung enthüllenden Auftrag. Das Wort Gottes wird nicht in Gegensatz zum Sakrament gestellt. Gerade in seiner „formierenden" Kraft am Sakrament wird seine Bedeutung über das Sakrament hinaus deutlich. Daraus ergibt sich der notwendige Zusammenhang von Predigt und Liturgie. „Auftischung" (Verkündigung) und „Brechung" (Predigt) des Gotteswortes (214) dürfen nicht voneinander getrennt werden. – Man fragt sich bei solch überzeugenden Darlegungen nur etwas bang, was bisher versäumt wurde und was an Aufgaben theologischer Ausbildung noch bewältigt werden muß. In einer kurzen, aber übersichtlichen und klaren Gegenüberstellung wird die notwendige Verbindung von Volksfrömmigkeit und Liturgie aufgewiesen. Eine Zusammenfassung zur Geschichte der liturgischen „Reformation" zeigt auch die Verbindungslinien zu den anderen christlichen Kirchen auf.

Das Buch ist eine wertvolle Bereicherung zur Lösung der immer brennender und aktueller werdenden Frage der Verlebendigung theologischer Wahrheiten im Vollzug des Kultes, einer noch mehr zu „entdeckenden" und zu belebenden „Theologie des Gottesdienstes". Es darf wohl als notwendige Hilfe betrachtet werden für die jetzt erst beginnende Fundamentierung der Reform aus den Grundsätzen der „Constitutio de Sacra Liturgia" und als eine Möglichkeit „jungen Wein für die neuen Schläuche" zu liefern.

Mainz *Günter Duffrer*

SCHIPFLINGER THOMAS, *Das hohe Lied der Woche.* Ein Kleinbrevier. (VIII und 436.) Dünndruckpapier, Schwarzrotdruck, Plastikeinband. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1964. Geb. S 98.–, DM/sfr 16.–.

Dieses deutsche Wochenbrevier beginnt die Constitutio de Sacra Liturgia in einem wichtigen Punkt zu verwirklichen: „Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder jeder einzelne allein" (Art. 100), denn das Stundengebet ist nicht nur Sache des Klerus, sondern „Stimme der Kirche, des ganzen mystischen Leibes" (Art. 99). Es ist hier nicht der Ort, auf die damit aufgeworfene Problematik näher einzugehen. Auch die vorliegende Ausgabe kann sie noch nicht lösen, will aber einen ersten Schritt tun und praktische Erfahrungen für die weiteren Schritte sammeln. Einige neue Wege werden bereits eingeschlagen, um den Laien das Stundengebet im allgemeinen und die Welt der Psalmen im besonderen zu erschließen: Einführung in das Brevierbeten, Zusammenfassung der Psalmen in Themenkreise, kurze Erklärungen, Psalmenüberschriften, Verteilung der Psalmen auf mehrere Wochen, Weglassen einiger schwerverständlicher Stellen. Weitere Hilfen sind unter anderen eine kurze Psalmenkunde, Lesepläne, Verzeichnis der Fachausdrücke, Psalmenübersicht, Psalmenverzeichnisse. Es wurde die Übersetzung des „Beuroner" Psalmenbuches genommen.

Einige Mängel seien angeführt, damit sie bei der nächsten Auflage behoben werden: Bei den „Abkürzungen für Schriften aus dem Neuen Testament" sind auch die des Alten Testamentes (erfreulicherweise) angegeben (14). Mt wird einmal als Abkürzung für Matthäus (14) und einmal für „Meßtexte" (15) verwendet. Die Abkürzung TT (Tagesteil) ist im Verzeichnis nicht angegeben (15). Abkürzungen sollen in einem Laienbrevier möglichst vermieden werden (z. B. Do Ld II). Manche Einführungstexte werden wiederholt (3, 17 u. 37) oder gehen zuwenig auf die industriell-technische Lebenswirklichkeit ein („Die Vesper wird beim hereinbrechenden Abend zur heimeligen Dämmerstunde gebetet. Die Arbeit ist getan . . .", S. 30).

Fünf Psalmen bei einer Hore (Laudes, Vesper) sind für Laien eine Überforderung. Wurden die „Laudes" bewußt nicht als Pluraletantum aufgefaßt (4, 11, 21)?

JUNGMANN JOSEF ANDREAS, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte.* 4. umgearbeitete Auflage der „Liturgischen Feier". (130.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965. Kart. DM 7.80.

Das vorliegende Büchlein ist entstanden aus Vorträgen, die der Verfasser 1938 auf einer Priestertagung in Innsbruck gehalten hatte und die unter dem Titel „Die liturgische Feier" erschienen waren. Es handelt sich um eine kurz zusammengefaßte Elementarlehre über die Formgesetze der Liturgie; daher auch sein Aufbau: Wesen, Träger und Grundschema (Lesung, Gesang, Gebet des Volkes, Gebet des Priesters)

der Liturgie. Die Constitutio de Sacra Liturgia hat die Umarbeitung besonders der Kapitel IV (Grundschema) und V (Lesung) notwendig gemacht. Die Änderung des Titels soll vor allem das neue Schlußkapitel „Abendandacht und Wortgottesdienst" rechtfertigen. Da das Büchlein die Formgesetze untersuchen will, geht es nicht ein auf die mit dem Wortgottesdienst eng verbundenen Fragen nach der differentia specifica von Wortgottesdienst im strengen Sinn und den Andachten mit Schriftlesung, der Heiligen Stunde, oder nach dem Funktionsverhältnis der celebratio verbi zum Aufbau der Gemeinde und zur Höchstform der liturgischen Feier, der Messe. Aber für diese Fragen bietet das vorliegende Büchlein eine gediegene Grundlage.

Linz/Donau *Franz Schmutz*

PÄDAGOGIK

PROHASKA LEOPOLD (Herausgeber), *Autorität und Liebe.* Veröffentlichung des Institutes für Vergleichende Erziehungswissenschaft Salzburg, Bd. XVII. (173.) Österreichischer Bundesverlag, Wien 1963. Brosch. S 87.–, DM 14.80.

Die Spannung zwischen Autorität und Liebe ist zu einem Kernproblem geworden vor allem im Leben des Mannes. Das Institut für Vergleichende Erziehungswissenschaft in Salzburg hat diese Problematik zum Thema für die 13. Internationale Werktagung (1963) gemacht. Der vorliegende Bericht bringt die Grundreferate. In der Einführung verweist der Leiter des Institutes Univ.-Prof. Dr. *L. Prohaska* auf die unüberschaubare Vielseitigkeit und Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen großen Gesellschaft, die einer neuen Revision der Bildung bedarf. Univ.-Prof. Dr. August *Vetter* zeigt in seiner tiefen Art den anthropologischen Sinnwert von „Vater und Mutter", ihre psychologische Bedeutung für die personale Reifung und die Akzentverlagerung in pädagogischer Sicht. Mit der Verehrung von Vater und Mutter beginnt die Menschwerdung im humanen Sinn, mit dem Verlust würde der Mensch aufhören, Mensch zu sein. Prof. Hans *Muchow* arbeitete in seinem Vortrag „Formen der Autorität" an Hand einer historischen Analyse die Wesensmerkmale der Autorität heraus. Die Gegenwartsbetrachtung macht in den väterlichen Funktionen die Aufgabe einer wirklich geklärten Autorität, einer Autorität ohne Machtausübung und Einsatz von Gewalt sichtbar. Aus reicher Erfahrung konnte der Verfasser sagen: „Wer das tut, wird erleben, daß die Jugend aus dem tiefsten Sein antwortet." An 14 Punkten sucht Dozentin Dr. Elisabeth *Gössmann* im Referat „Vater und Mutter als Erzieher" den Verlust der Werte aus dem Geist christlicher Botschaft aufzuzeigen und das Entstehen des Neuen. Die Übergangsschwierigkeiten sollen zu einer Neubesinnung auf das Wesen des Menschen als Mann und Frau führen und die Vielheit und Freiheit der Lebensformen bewußt machen. Das Christentum hat auch die Kraft, die Initiative zu ergreifen. Um das Gottesbild neu zu gewinnen und zu erkennen, müssen wir auf das Gottesbild des Alten und Neuen Testamentes zurückgreifen. In der Abbildlichkeit der neutestamentlichen Vaterschaft liegt die menschliche Vater- und Mutterschaft. Es führt zur Gemeinsamkeit in der Erziehung. Wie Mann und Frau die gemeinsame Gottbildlichkeit besitzen, so auch Vater und Mutter die gemeinsame Abbildlichkeit zur Vaterschaft Gottes.

Die „Psychologie des Mannes" behandelte Dr. med. Friedrich *Freiherr von Gagern.* In der Ursünde vollzog sich die Desintegration von Macht und Liebe. Das Streben nach Macht ist die Grundversuchung des Mannes. Das Abgleiten in Magie und Kraftglauben ist stets Zeichen einer nichtgewonnenen Autorität, einer nichtgewonnenen Männlichkeit. Die Männlichkeit muß erkämpft werden. Mit einem Aufruf zur Selbsterziehung in Abhärtung und Auseinandersetzung mit der Welt, mit tiefen Gedanken und Reflexionen über die Meisterung des Männlichen und Fruchtbarmachung des Weiblichen im Leben, schloß der Referent. Über die „Fehlformen der Entwicklung" sprach Univ.-Prof. Dr. Hans *Asperger.* Er zeigte die endogenen Störungen, Störungen im vegetativen Nervensystem, Authismen und Instinktstörungen der im Erziehungsbereich des Vaters liegenden Kinder. Ebenso die exogenen Störungen aus dem Fehlen des Vaters oder den Fehlhandlungen des Vaters, Störungen der Buben infolge Kulturschäden und Luxusverwahrlosung. Der Redner entwarf ein eindringliches, fein gezeichnetes Bild und bot von hohem Ethos getragene pädagogische Vorschläge. Subtile Reflexionen stellte Prof. Dr. Ernst *Winter* über „das Vaterbild in der Politik" an. Viele Symptome der Zeit bedeuten einen Aufstieg zur weiteren Menschheitsentwicklung. Der Weg zu einem weltweiten Universalismus liegt offen. Das Vatersein, existentiell erlebt, ist zu einem geistigen Ringen geworden, einem Ringen um die Zukunft. Die Brüderlichkeit, die Christus empfohlen hatte, soll die neue Zeit aktivieren. In einer Fülle von Gedanken sind konstruktive Pläne eingebettet. Im Referat „Die Vaterschaft Gottes" betonte Prof. Dr. B. *Hoffer,* daß Gott vor allem nach dem Neuen Testament Vater, der einzige Vater, der Archetyp jeglicher Vaterschaft ist. Jede Vaterschaft geht auf diesen Archetyp zurück und ist das Ergebnis eines mühevollen Ringens um die Ausgeglichenheit zwischen Autorität und Liebe. Je nach Alter und Reife wird im wechselvollen Spiel bald das eine, bald das andere zur Geltung kommen. Univ.-Prof. Dr. Ernst *Bornemann* sprach über „Autoritätsprobleme in der Erziehungsberatung". Die dauernde Erfahrung zeigt, daß erziehungsschwierige Kinder durch falsche Liebeseinstellung der Umgebung oder durch fehlende Autorität haltlos wurden. Diese gestörte Erziehungsordnung muß in der Erziehungsberatung aufgedeckt werden, um neue Möglichkeiten zu schaffen. Viele Beispiele zeigen die Situation.

Die Referate sind nicht gleichwertig, geben aber in ihrer Gesamtheit ein gutes Bild von der Bedeutung der echten Autorität in ihrer Wechselbeziehung zur Liebe im gesamten Erziehungsgeschehen von heute.

SCHEFFCZYK LEO, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 4.) (137.) Verlag Herder, Freiburg 1964.

Der Ordinarius für Dogmatik in Tübingen bearbeitet im vorliegenden Büchlein ein aktuelles Thema: Das Menschenbild. In der Einführung zeichnet er die moderne heillose Situation. Das Denken über den Menschen ist in Auflösung begriffen. Das einheitliche Bild vom Menschen ist preisgegeben, die Teile werden verabsolutiert. Direkt wird das Menschenbild entstellt und indirekt droht die Gefahr, sich mit der Auflösung abzufinden, die Gefahr des Relativismus, des Indifferentialismus und Agnostizismus bis hinein in den Bereich der Erziehung und Bildung, ja auch des religiösen Denkens. Zur Weckung eines echten, allgemein gültigen Menschenbildes sucht der Autor zu desillusionieren und den Blick zu öffnen für die natürlichen Erkenntniskräfte und für die transzendierende Dimension der Offenbarung.
Dann zeichnet der Autor im ersten Teil das Menschenbild nach der Botschaft des Alten Testamentes, im zweiten Teil das Bild des Menschen nach den Offenbarungen des Neuen Testamentes. Der dritte Teil bringt eine eingehende Konfrontierung des biblischen Menschenbildes mit dem modernen Denken. Die Aktualität des biblisch-christlichen Denkens vom Menschen gegenüber der Zertrümmerung des Menschenbildes im philosophischen Denken und in der modernen Literatur wird sorgfältig herausgearbeitet. Schließlich wird der Gottmensch als Urbild und Norm des Menschen vorgestellt. Alle Aussagen, die die Schrift über den Menschen macht, finden in Jesus Christus ihre vollkommenste Darstellung und Erfüllung. Das Büchlein ist ungemein reichhaltig gestaltet, feinsinnig und gewandt in der Sprache durchgeführt. Treffend und eindrucksvoll charakterisiert der Autor die moderne Situation im Denken über den Menschen. Auf diesem Hintergrund läßt er in einer Fülle von biblischen Aussagen das biblische Menschenbild erstehen, wobei auch der Offenbarungscharakter zum Ausdruck kommt. Bruchstückartig wird die Konfrontierung des biblischen Menschenbildes mit dem philosophischen Denken bei Karl Jaspers, Martin Heidegger, Paul Sartre und mit den Äußerungen in der modernen Literatur besonders in den Hauptströmungen unserer Zeit des Materialismus und Existentialismus durchgeführt und Anknüpfungspunkte dabei gesucht. Für Religionspädagogen, für die Pädagogik überhaupt, ja für alle, die sich mit dem Menschenbild beschäftigen, wird reiche Anregung und eine Fülle von Material geboten.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

KATECHETIK

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.

Alle Dinge kommen zunächst durch die Eltern auf die Kinder zu. Durch sie muß, wie durch ein heiliges Symbol, eine andere Welt leuchten. Sie müssen die Kinder zum christlichen Erleben der Wirklichkeit führen, wobei die schöne Welt mit ihrem Symbolcharakter die Grundlage abgibt für die Glaubenswahrheiten. Dient die erste Entwicklungsstufe (1.–7. Lebensjahr) dem Erleben der christlichen Wirklichkeit, so verlagert sich in der zweiten Phase (7.–14. Jahr) das Schwergewicht auf das religiöse Leben in der Gemeinschaft, in dem sich die gegenständlichen Beziehungen erweitern und vertiefen. In der Symbolerziehung werden die persönlichen Beziehungen des Kindes zum dreifaltigen Gott lebensvoll herausgestellt. Durch Entfaltung der Symbolschau, durch lebendige Darstellung, Erlebnisspiele, Gespräche, Lieder, Bilder und Zeichnungen soll die Heilsbotschaft erlebt werden. Eine ganzheitliche Gewissensbildung, Beicht- und Frühkommunionunterricht, Miterleben des Kirchenjahres führt zu den religiösen Quellen der Bibel und der Sakramente. Religiöse Betätigung im Sinne werktätiger Liebe führt zum verstandesmäßigen Erfassen der christlichen Wahrheiten im dritten Jahrsiebt und läßt den kämpfenden Christen reifen.
Sr. Oderisia legt in ihrer Methode zur Erneuerung des Religionsunterrichtes großen Wert auf sorgfältige Beachtung der kindlichen Eigenart, auf Echtheit und Wahrheit in der Gestaltung, auf gefühls- und lebensnahe Innenschau, auf erlebnismäßige Tätigkeit und vor allem auf das Symbolerleben. Im ganzen zeichnet sich innere Geschlossenheit, Geist und Gemüt, ja ein charismatisches Empfinden ab. Ein konsequenter Unterricht dieser Art ist wohl nur tiefen Persönlichkeiten vollziehbar. Durch die Lektüre dieses sehr empfehlenswerten Buches kann aber jede Methode des Religionsunterrichtes eine Vertiefung erfahren.

KAMPMANN THEODERICH, *Das Kirchenjahr.* Mysterium, Gestalt, Katechese. (96.) 3., neugestaltete Auflage. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 6.80, kart. DM 4.80.

Im Vorwort unternimmt der Autor eine Wanderung durch die Theologie von Harnack über die protestantische Theologie zu H. Schell und R. Guardini. Dabei wird offenbar, daß das Christusgeheimnis neu erkannt, die Erlösung, Wort und Sakrament neu geschaut wurden. Im ersten Teil zeigt er, daß von diesem Christusgeheimnis das Kirchenjahr lebt. In subtiler

Betrachtung erfaßt der zweite Teil die lebendige Gestalt des Kirchenjahres. Eingeschlungen in den natürlichen Jahresablauf vollzieht sich das Offenbarwerden eines übernatürlichen, endgültigen, metaphysischen Sinnes. An der Hand eines Tafelbildes werden die Symbolik, die Texte des Kirchenjahres erklärt, ihre biblische Fundierung, ihr historischer und metaphysischer Charakter aufzeigt. Im dritten Teil sucht der Autor das Kirchenjahr nach Gestalt und Sinn einfühlend in die Früh-, Schul- und Erwachsenenkatechese zu entfalten. Wegweisend wird in dieser dreifachen Sicht für das unterrichtliche Geschehen die Fährte gezeigt.

Das Mysterium der Liturgie, seine Gestalt und die Mitteilung in der Katechese finden so im vorliegenden Büchlein einen tiefgeschauten, künstlerisch geformten und lebendig erlebten Ausdruck.

QUADFLIEG JOSEF, *Komm, Herr Jesus.* Blätter zum Bußunterricht und zur eucharistischen Erziehung. (96.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1964. Kart. DM 3.80.

Das Büchlein will als kindertümliches Hilfsmittel für den Bußunterricht und für die eucharistische Erziehung dienen, in einer Art, die sich abhebt von den herkömmlichen Hilfsbüchern. In einer bunten Fülle sucht der Autor das Leben des Kindes von heute einzufangen und durch die Frohbotschaft Christi gutzumachen, religiös zu formen, sinnvoll zu gestalten. Dazu findet der Katechet eine Reihe von Gebeten und Liedern, die den Unterricht vertiefen und bereichern helfen. Zwei Rahmengeschichten, „Das Eiermädchen" und „Das Eselein Grauli", die sich durch Seiten hinziehen, sollen das Interesse der Kinder in Spannung halten. Eindrucksvolle, oft drastische Bilder sorgen für lebendige Anschaulichkeit. Das Büchlein entspricht so weitgehend der Mentalität und dem Erleben unserer Kinder und wird seine Wirksamkeit nicht verfehlen, wenngleich man auch bei dieser Art von Hilfsmittel sehr auf Behutsamkeit und Sorgfalt im Aufbau und in der textlichen Durchführung bedacht sein müßte, besonders auch in der Zusammenfügung der verschiedenen Textqualitäten.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

LÄPPLE ALFRED/BAUER FRITZ, *Christus – das Leben.* (Herausgegeben durch den Verband der katholischen Religionslehrer an den höheren Schulen Bayerns.) (240.) Kösel-Verlag, München 1964. Halbleinen DM 7.50.

Damit haben die gleichen Verfasser ihr Lehrbuch „Christus – die Wahrheit" fortgesetzt mit einem Band von seltener Qualität in bezug auf Stoffdarbietung, Textgestaltung, Foto und Illustrationen. Das ganze Lehrgut bringen sie in vier Teilen: Entscheidung für Christus. – Das christliche Selbstverständnis. – Der Mitmensch an deinem Lebensweg. – Verantwortung des Christen in der Gemeinschaft. Lassen schon die Überschriften erkennen, daß es hier nicht um ein Lehrbuch im üblichen Sinne geht, so verweist erst recht die Durchführung der einzelnen Themen auf den stark ausgeprägten Charakter eines kombinierten Lehr- und Lebensbuches, was vielleicht von manchen als Nachteil empfunden wird. Nietzsche, Marx, Sartre kommen zu Wort. Claudels Bekehrung wird erzählt, jugendnahe Dinge, wie Mode, Spiel und Tanz, werden ebenso aufgegriffen wie die rechte Ehevorbereitung und die Anliegen der christlichen Soziallehre. In diese für junge Menschen so bedeutsamen Lebens- und Aufgabenbereiche werden die Sakramente und das Lebensgeheimnis organisch eingebettet.

Wenn dieses Buch in Österreich als offizielles Lehrbuch nicht zugelassen ist, so wäre doch seine Verbreitung und Benützung für Glaubensstunden, Aktivistenrunden, Privatlektüre sehr zu empfehlen. Als kleine Wünsche für eine Neuauflage seien angegeben: Die Christusworte sollten im Druck noch mehr herausgehoben werden und der dafür verwendete Schriftsatz anderweitig nicht mehr vorkommen; von den ganzseitigen Bildern würde das eine oder andere im Mehrfarbendruck der geschmackvollen Aufmachung eine letzte Vollendung geben.

THOME ALFONS, *Unser Heil in Gottes Wort.* Zur Theologie der Bibelkatechese. (202.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 19.80.

Ausgehend davon, daß die Heilsträchtigkeit der Gotteswort-Verkündigung nicht auf die Liturgie zu beschränken, sondern auch auf die Bibelkatechese auszudehnen sei, widmet der Verfasser seine Arbeit den Bibelkatecheten, um ihnen die Heilserfülltheit ihres Tuns bewußt zu machen. Er geht zuerst der Heilsgegenwart des liturgisch verkündeten Gotteswortes nach, untersucht dann die Schrift selbst nach dem in ihr lebenden Wort-Gottes-Verständnis und konfrontiert das Ergebnis mit der Glaubenslehre. Die katholische Lehre von den Sakramenten ist durchaus in Einklang zu bringen mit der Heilsträchtigkeit des Gotteswortes, da Wort und Sakrament keine Gegensätze der Heilswirklichkeit sind. Der bisher zu enge Inspirationsbegriff muß durch die aktive Bedeutsamkeit ergänzt werden.

Auf die Frage also: Handelt es sich beim Bibelunterricht nur um einen didaktisch-pädagogischen Vorgang wie in den anderen Schulfächern oder stehen wir hier vor einem ganz andersartigen, fast „sakramental" zu bezeichnenden, heilswirksamen Ereignis, erhalten wir die Antwort: „Der Bibelkatechet . . . weiß, . . . daß der lebendige Gott unmittelbar in den Zeichen der geschichtlichen Darstellung hier und heute das Heil von dort und damals wirkt, daß bereits die eschatologische Vollendung der Menschheit und der Welt heilswirksam zum „Heute" wird." Mag diese Formulierung gewagt und falscher Deutung ausgesetzt sein; das eine ist sicher: Die Bibelverkündigung im Schulunterricht bringt „Gotteserkenntnis" und damit ein Hineinwachsen in die Heilsgemeinschaft, in das Leben mit dem dreifaltigen Gott, ist also heilsträchtig über alle rationelle Erhellung hinaus.

Diese katechetische Studie ist nicht nur wert, daß sie von den Katecheten gelesen werde; ihre Gedankengänge sind auch weiter zu verfolgen.

SIEWERTH GUSTAV, *Wagnis und Bewahrung.* Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrages. (415.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964.

Wer Siewerth bisher bloß als schwierigen spekulativen Philosophen kennengelernt hätte, würde im vorliegenden Werk auch sein Herz schlagen hören, das Herz eines verstehenden, von christlichem Ethos erfüllten Pädagogen.

In den hier vorliegenden gesammelten Aufsätzen zu verschiedenen Erziehungsproblemen in Familie, Schule und höherer Ausbildung drückt sich unverkennbar jene zeitaufgeschlossene und zugleich abgeklärte, von tiefem Nachdenken und reicher pädagogischer Erfahrung gesättigte Haltung eines Menschen aus, den man nicht zu Unrecht einmal als „Erzieher von Gottes Gnaden" genannt hat. Man möchte dieses Buch, das soviel Lebensweisheit beinhaltet, gerne in den Händen nicht nur der Berufserzieher, sondern auch der Eltern sehen. Freilich ist dann und wann zu befürchten, daß philosophisch ungeschulte Menschen manche mehr spekulative Aufsätze nicht recht verkraften können, zumal die Diktion Siewerths bekanntlich etwas eigenwillig ist. Bei vorwiegend praktischen Themen aber ist sein Stil nüchtern und leicht lesbar und der Gedankengang so ausgerichtet, daß vom geschauten Ideal der Weg zur Verwirklichung beinahe vorgezeichnet erscheint.

Dem gehetzten Erzieher unserer Zeit täte es sehr gut, ein solches Buch der Besinnung und metaphysischen Reflexion förmlich zu studieren und meditieren und dabei auch immer zielsicherer jene Mitte ausfindig zu machen, die zwischen gedankenloser Bewahrung und verantwortungslosem Wagnis liegt.

Linz/Donau *Franz Huemer*

RABAS JOSEF, *Ostkunde im katholischen Religionsunterricht.* Versuch einer Grundlegung. (121.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 6.80, kart. DM 4.80.

Nach dem Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen, den „Empfehlungen zur Ostkunde" der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder und der neueren Literatur zu urteilen, spielt die Ostkunde im Unterricht heute eine nicht unbedeutende Rolle. Die bitteren Erfahrungen des Krieges und des Zusammenbruches haben den Deutschen die mangelhafte Kenntnis der slawischen Völker, vor allem Rußlands, zum Bewußtsein gebracht. Damit wuchs das Interesse für die östlichen Nachbarn und die Einsicht, daß man sich mit dem Osten ernstlich befassen müsse, wenn in Zukunft eine friedliche Zusammenarbeit zwischen Ost- und Westeuropa ermöglicht und gesichert werden soll.

Rabas weist darauf hin, daß ein rechtes Verstehen des Ostens, Annäherung und Verbindung zwischen Ost und West nur zu erreichen ist, wenn man das geistig verbindende Element der im Abendland wie im Osten gleichen christlichen Kultur nicht außer acht läßt. Er will überzeugen, daß eine religiös fundierte Ostkunde im katholischen Religionsunterricht aktuell und notwendig sei sowohl zur Hilfeleistung an den Osten wie auch zur Verteidigung des eigenen Glaubensgutes, das durch den Kommunismus bedroht ist.

In einer tiefgehenden Darlegung versucht Rabas in fünf Paragraphen eine Grundlegung der Ostkunde, wobei ihre verschiedenen Aspekte in immer neuen Formulierungen wiederholt und mit praktischer Auswertung verknüpft werden. Das Buch kann zum Studium der Leitgedanken einer gedeihlichen Verbindung der Ostkunde mit dem Religionsunterricht bestens empfohlen werden.

Klosterthal über Eltville *Nikolaus Liesel*

HOMILETIK

PLOTZKE URBAN, *Aller Glaube ist Wagnis.* (224.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1963. Leinen DM 11.80.

Predigten, die der Verfasser als Kölner Domprediger gehalten hat, liegen dem Werk zugrunde, das die gesamte Welt des Glaubens und des modernen Menschen mit *allen* Aspekten, Problemen und Ansichten behandelt. Das Buch ist weltnahe und weltbejahend im besten Sinn des Wortes. In edler Sprache wird viel christliche und natürliche Weisheit geboten und ein erhabenes Christusbild gezeichnet. Besonders interessant sind die Kapitel über Glaube, Wissen und Meinen und über das Wunder.

Jedem Priester und allen gebildeten Laien sei dieses Buch empfohlen; es kann als Betrachtungsbuch, als geistliche Lesung und zur theologischen Weiterbildung gute Dienste leisten. Bestens ist das Werk geeignet zur Vorbereitung von aktuellen Predigten, es muß allerdings für manche Zuhörerkreise in deren Sprache und Welt übersetzt werden.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

ZELLER HERMANN, *Gut sein – täglich neu.* (79.) Verlag Ars Sacra – Josef Müller, München 1964. Kart. DM 5.20.

Wenn irgendwelche im Radio gesprochenen Worte die Ehre der Druckerschwärze (und der sehr hübschen Ausstattung des Büchleins) verdienen, dann sind das die Morgenandachten von P. Zeller. Freilich, das gesprochene Wort ist noch einprägsamer, wenn man die schöne, kultivierte Stimme mitklingen hört. Aber auch ohne diese Begleitmusik (wirklich, es ist Musik in der Stimme) ist das Wort dieser Morgenandachten so stark, daß man sich ihrem Zauber nicht entziehen kann. Wenn zum Beispiel eine solide und kurze Überlegung über die Kardinaltugend der Klugheit mit den Butterbroten be-

ginnt, die die Mutter in der Morgenfrüh ihren Sprößlingen richtet, oder wenn der prüfende Blick in den Spiegel bei der Morgentoilette Anknüpfungspunkt ist für die brennende Frage, ob sich mein Leben lohnt – da fühlt man sich doch am Rockkragen gefaßt und kann sich dem Anruf nicht entziehen. Es ist beglückend, daß ein Mann der theologischen Wissenschaft noch so lebensnahe zu sprechen vermag, daß auch der gewöhnliche Sterbliche sich getroffen fühlt. Das ist keine billige Ware – es zwingt zum Mitdenken.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

GUTZWILLER RICHARD, *Die Gleichnisse des Herrn.* (164.) Benziger-Verlag, Einsiedeln o. J. Leinen S 59.80.

Dieses kleine, handliche Büchlein liest man mit steigendem Interesse und Gewinn, denn es enthält das, was der Priester im Predigtamte heute braucht: kurze, exegetisch gut fundierte und scharf auf das Leben ausgerichtete Erklärungen von 33 Gleichnissen Jesu, geordnet nach den Abschnitten „Göttliches im Reich Gottes", „Menschliches im Reich Gottes" und „Vollendung des Reiches Gottes". Dabei versteht es der Verfasser immer wieder von neuen Gesichtspunkten anzuvisieren und in reicher Abwechslung die Gleichnisse auszuwerten. Er spricht in einer abgewogenen und sentenzenreichen Sprache und vermag somit auch vielen in der Form etwas zu geben.

St. Florian/OÖ. *Johannes Zauner*

STECHER REINHOLD, *Begegnung auf Mittelwelle.* Morgenbesinnungen. (72.) (Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher, Bd. 30.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 36.–, DM/sfr 5.80.

Eine der meistgehörten Sendungen des Österreichischen Rundfunks ist die Morgenbetrachtung, die an allen Wochentagen um 5.40 Uhr im 1. Programm und um 6.40 Uhr im 2. Programm ausgestrahlt wird. Diese Fünfminutensendung wird in der Regel abwechselnd drei Wochen von einem katholischen und eine Woche von einem evangelischen Geistlichen gehalten. Die Beliebtheit dieser kurzen Besinnung beweist die Zahl der Hörerbriefe, die größer ist als bei jeder anderen religiösen Sendung. Im Laufe von drei Wochen besteht durch den Rundfunk die Möglichkeit zu einer echten Begegnung mit den regelmäßigen Hörern.
Dr. Reinhold Stecher hat die 18 Betrachtungen, die er in den drei Wochen vor Ostern 1964 gehalten hat, im vorliegenden Taschenbuch drucken lassen. Darüber werden sich vor allem die vielen Hörer freuen, denen der Sprecher damals besonders zugesagt hat. Jede Betrachtung behandelt einen Gedanken, der immer an eine Schriftstelle anschließt. Diese Konzentration auf einen wesentlichen Punkt ist die beste Methode, wenn man dem Hörer für den Tag wirklich etwas mitgeben will. Stecher versteht es außerdem, in einer sehr gepflegten Sprache und mit Hilfe verständlicher Vergleiche die organische Beziehung zu unserem modernen Leben herzustellen. Man gewinnt auch den Eindruck, daß die vorgelegten Gedanken der tiefen, persönlichen Betrachtung entspringen.
Zu überlegen wäre, ob man nicht Rundfunkansprachen für die Drucklegung überarbeiten sollte, denn die Auseinandersetzung mit der Situation des Hörers in der Morgenstunde etwa verliert im Buch ihren Sinn.

Linz/Donau *Bernhard Liss*

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

Das ist Kerygma in Reinkultur! Aus der Tiefe der Betrachtung strömt der Wortverkündigung Fülle und Farbe, Leben und Leuchten, Wärme und Wirksamkeit zu. Die gemütvollste Zeit des Kirchenjahres, Advent und Weihnachten, wird von der üblichen Schablone befreit, in die ursprüngliche Frische zurückgeholt und in den Wesensbezug von Hier und Heute gebracht. In der Diktion werden wohl Akademiker angepeilt, der Inhalt aber trifft alle ohne Unterschied des Bekenntnisses, die noch eine Empfangswelle für die Offenbarung freihalten. Kampmann gab uns mit diesem Buch kein übliches Weihnachtsgeschenk: er schenkte uns damit von neuem Weihnachten!

Linz/Donau *Josef Häupl*

KOCH ROBERT, *Osterpredigten.* (89.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1963. Kart. DM 4.50.

Diese Predigten wollen versuchen, uns näher zur unerschöpflichen Quelle des Heiles zu führen, indem sie das Christusgeheimnis, das Herzstück der urchristlichen Verkündigung, in heilsgeschichtlicher, österlicher, endzeitlicher, eucharistischer und heilsexistentieller Sicht beleuchten. Es werden folgende 7 Themen behandelt: Die Ostererwartung Christi, Das Osterlicht, Das Osterleben, Der Osterfriede, Das neue Ostergebot, Das Osterkreuz, Die Osterhoffnung. Dazu werden das Mk-Evangelium und die Joh-Berichte, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe und die Apokalypse herangezogen. Aus dieser klargegliederten Stoffsammlung kann dann jeder auswählen.

Linz/Donau *Siegfried Stahr*

MISSIONSWISSENSCHAFT

LUZBETAK LOUIS J., *The Church and Cultures.* An applied Anthropology for the religious worker. (Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini 2.) (XII u. 417.) Divine Word Publications Techny, Illinois 1963. Kart. DM 24.80.

Die Kirche ist eine, aber zugleich differenziert nach den Völkern und Kulturen, in denen sie Wurzel faßt. Das Thema „Anpassung" ist alt, heute jedoch viel komplexer und akuter denn je. Will man sich nicht mit einem bloßen Neben-

einander von Religion und Leben begnügen, so muß man die Beziehungen studieren, die zwischen den verschiedenen Kraftfeldern des sozialen Lebens obwalten. Gesellschaft, Kultur, Persönlichkeit wirken auf die Religion ein, die ihrerseits die Gemeinschaft und die Personen formt und prägt. Ohne Zweifel haben die Missionare immer schon die ethnologischen und kulturellen Elemente der Völker, mit denen sie in Berührung kamen, erforscht, man konnte sie aber nur selten als integrierenden Bestandteil in die Seelsorge einbauen. Die Missionare nahmen das institutionelle Christentum des Abendlandes als Norm; der kirchliche Zentralismus ließ ihnen praktisch kaum eine andere Möglichkeit. Erst das Vaticanum II gab den Weg frei zur echten Selbstgestaltung. Diese setzt aber genaue Kenntnis des sozialen Milieus, der soziologischen und kulturellen Faktoren voraus sowie eine dynamische Auffassung der Kirche, die sich der jeweiligen Kultur entsprechend differenziert und ausprägt. Die heutige Missionsarbeit darf Theologie und Anthropologie nicht isolieren. Man kann nicht fremden Kulturen das Evangelium verkünden, ehe man diese selbst gründlich erforscht hat. Und weil die Offenbarung transzendent ist, vermag sie sich auch zu inkarnieren in den verschiedenen Kulturräumen, so wie sie sich inkarniert in den verschiedenen Alters- und Bildungsstufen desselben Menschen.

Nun ist aber diese Inkarnation des Christentums in dem so vielgestaltigen menschlichen Kulturboden dem Mittleramt des Missionars anvertraut; darin liegt eine folgenschwere Verantwortung. Der bloße gute Wille und ein selbstloser Heroismus genügen hier nicht. Der Missionar muß vielmehr die Welt, in der er wirken will, von innen her kennen und der soziologischen Wirklichkeit gegenüber geöffnet sein, vor allem den Werten und einem kulturellen Erbgut gegenüber, das von diesen Völkern seit Jahrhunderten treu gehütet wurde. Dazu bedarf der Missionar gewisser Kenntnisse in den Fragen, Methoden und Ergebnissen der Anthropologie. „The Church and Cultures" bietet sie ihm. Anthropologie ist „ein Spiegel des Menschen" und zugleich „ein Spiegel der Kirche", die sich da sieht, wie sie ist: eine in ihrem Wesen, mannigfaltig in der Ausprägung dieses Wesens. Es geht dabei um „eine angewandte Anthropologie" für den Gebrauch des Missionars. Verkündigung und Liturgie wenden sich nicht an ein abstraktes Menschentum, sondern immer an Menschen bestimmter Kulturen, Lebensformen, bestimmter natürlicher Gegebenheiten. Das Buch will nicht eine Monographie dieser oder jener bestimmten Kultur sein, sondern grundlegende Gegebenheiten herausstellen, die sich überall finden. Der Verfasser führt Hunderte von Beispielen an aus Volksgruppen der USA, aus Lateinamerika, Afrika, Ozeanien, Neuguinea, die jene allgemeingültigen Werte und Begriffe aufzeigen, die auf alle Kulturen, primitive wie entwickelte, Anwendung finden.

Zum Inhalt: I. Einführung: Das Apostolat in seinem kulturellen Kontext, Natur und Ziel einer angewandten missionarischen Anthropologie; II. Das Wesen der Kultur: Eine Lebensform, Kultur und Individuum, Kultur und Gesellschaft; III. Organisation der Kultur: Strukturelle Integration, psychologische Integration, Stufen der Integration; IV. Dynamik der Kulturen: Kulturelle Dynamik, Verwandlungsprozeß der Kulturen, günstige Vorbedingungen hierfür; warum Kulturen das sind, was sie sind; V. Abschluß: Die Kirche und die Kulturen. Es folgt eine Bibliographie mit nicht weniger als 52 Seiten. Ein ganz vorzügliches Werk, für unsere jungen Missionare eine ausgezeichnete Einführung in die Problematik „Kirche und Kulturen". Das Material, vielfach Selbstbeobachtetes, ist reichhaltig; eine erstaunlich umfangreiche Literatur (vor allem neue amerikanische Werke aus Soziologie und Anthropologie) ist verarbeitet; an jeden Abschnitt ist ein Plan zur Wiederholung und Diskussion angefügt; die dabei zitierten Artikel und Fragestellungen erleichtern das Selbststudium und Weiterführen des Gebotenen. Eine Anthropologie, die das Verhältnis der Kirche zu den Kulturen behandelt, kann nie rein statisch sein, nicht bloße Institutionen aufzeigen; die Kulturen sind in einem ständigen Wandel; darum muß die dem Kulturwandel immanente Dynamik berücksichtigt werden; wir können nicht vergangene Lebensformen als Anknüpfungspunkte für die Anpassung in Liturgie und Verkündigung herausstellen und sie gleichsam konservieren; Anpassung dieser Art wäre Archäologie und verhängnisvoll; Vorgänge und Formen dieser Art haben keinen Konnex mehr mit dem fließenden Leben. Die angewandte Anthropologie, hier also die missionarische Anpassung, muß dynamisch sein. Der Missionar von heute, und ebenso der Politiker und der in der Entwicklungshilfe Engagierte, braucht eine gewisse Kenntnis der Anthropologie, wenigstens in ihren großen Linien und Gesetzen; nur so lassen sich falsche Reaktionen vermeiden. Wichtig ist nicht die Kenntnis aller Details und Curiosa der anderen Völker, sondern die Kenntnis und das Verstehen des Menschen in seinen verschiedenen Kultur- und Lebensbereichen. Das vorliegende Werk ist als Handbuch für Scholastikate, für Arbeitskreise der Missiologie und für missionarische Fortbildungs- und Erneuerungskurse eine wertvolle, um nicht zu sagen unentbehrliche Hilfe.

Walpersdorf-Herzogenburg/NÖ. *Fridolin Rauscher*

KIRCHLICHE KUNST

FRODL-KRAFT EVA, *Gotische Glasmalereien aus dem Kreuzgang in Klosterneuburg.* (Klosterneuburger Kunstschätze, Bd. 3.) (52 Textseiten, 8 Farbbilder, 20 Originalphotos.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1963. Geb. S 125.–.

Viele Kunstwerke dieses bedeutenden Stiftes reichen weit über eine lokale Bedeutung hinaus

und finden in der Reihe „Klosterneuburger Kunstschätze" eine wertvolle Veröffentlichung durch zuständige Fachkräfte. Frau Staatskonservator Dr. Eva Frodl-Kraft, die beste Kennerin österreichischer Glasmalerei, bietet eine wissenschaftliche Würdigung der ehemaligen Kreuzgangfenster, die zu den schönsten und besterhaltenen Europas zählen. Der Hauptteil befindet sich heute in der Leopoldskapelle und paßt dort ausgezeichnet hin wegen des engen Zusammenhanges mit dem Verduneraltar, von dem das typologische Programm übernommen wird. Sie haben allerdings durch starke Kürzung der Scheiben ihre spannungsreiche Proportion verloren. Weitere bedeutende Reste befinden sich im „Gotischen Saal". Die Verfasserin kann Propst Stephan von Sierndorf als Auftraggeber nachweisen, dem Österreich auch die ersten Tafelbilder verdankt. Programm und ursprüngliche Anordnung der 1330/31 entstandenen Fenster werden vollständig rekonstruiert. Über den Künstler ergibt sich die brauchbare Hypothese, daß sie von Alhart, dem „Glasmaister von Newnburch", verfertigt wurden. Er hat das ältere Traditionsgut seines Vaters Eberhard fortgeführt, dem sich die nicht weniger wertvollen Scheiben aus der Capella Speciosa zuschreiben lassen, die sich heute in der Stadtpfarrkirche Steyr befinden. Gute Abbildungen, genaue Skizzen und ein vollständiger beschreibender Katalog ergänzen die ausgezeichnete Monographie.

KASTNER OTFRIED, *Die Krippe.* Ihre Verflechtung mit der Antike, ihre Darstellung in der Kunst der letzten 16 Jahrhunderte, ihre Entfaltung in Oberösterreich. (204 Seiten Text, 121 Abbildungen, 23 Farbtafeln, 93 Textzeichnungen.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1964. Leinen S 298.–, DM 49, sfr 56.–.

Die frühchristliche Kunst bedient sich häufig brauchbarer Motive aus der heidnischen Antike, um damit neue christliche Themen zu gestalten. Das gilt auch für die Darstellungen aus der Kindheitsgeschichte Jesu, die ein Hauptgeheimnis unseres Glaubens birgt und sich als zentrales Thema christlicher Frömmigkeit in unseren Weihnachtskrippen manifestiert. Kastner will darüber hinaus nachweisen, daß viele Motive und Gestalten, die unsere Krippe bevölkern, nicht nur in ihrer Form, sondern auch in ihrem inneren Gehalt weitgehend in vorchristlichen Mythen wurzeln. Dazu war es nötig, den Begriff „Krippe" viel weiter zu fassen als Darstellung des Weihnachtsgeheimnisses überhaupt.
Die Verflechtung der Krippe mit der Antike bildet den *ersten Teil* des Werkes. Unmittelbare Quellen sind neben den Evangelien die Apokryphen. Das Protoevangelium des Jakobus, dessen Kindheitskapitel schon zwischen 130 und 140 n. Chr. entstanden sind, berichtet von der Reise nach Bethlehem, zu der Maria ein Reitesel dient; Christi Geburt erfolgt in einer Grotte; der Hebamme Salome verdorrte zur Strafe für ihren Unglauben bei einer allzu handgreiflichen Untersuchung der Jungfrauschaft Mariens die Hand. Im 6. Jahrhundert werden diese Erzählungen im Pseudomatthäus erweitert und im Abendland bekannt: Maria verläßt am 3. Tage die Grotte und zieht in einen Stall; Ochs und Esel stehen an der Krippe; bei der Flucht nach Ägypten stürzen Götzenbilder, wilde Tiere werden zu zahmen Begleitern, die Palme neigt sich, ihre Früchte anzubieten, und eine Quelle entspringt. Alle diese Motive finden sich in unseren Weihnachtsbildern. Das vor 600 entstandene armenische Kindheitsbuch läßt Eva an der Krippe erscheinen und nennt Zahl und Namen der 3 Weisen. Nach syrischen und arabischen Texten sind es drei persische Königsbrüder, ja ein sehr alter Text der Laurentiana läßt sogar Zarathustra als Propheten auftreten, der die Jungfrauengeburt, das Erscheinen des Sternes, Kreuzestod und Auferstehung Jesu voraussagt. Der Tenor solcher Erzählungen ist das Bemühen, die zu kurzen Nachrichten der Evangelien breit und phantasievoll auszumalen. Neben Wertvollem, in dem sich vielleicht sogar alte Überlieferungen bergen, findet sich Indezentes wie der Bericht über die 2 Hebammen, die in den Bildern des Ostens stets auftreten, aber nach dem Bilderstreit durch 2 Bademädchen ersetzt werden. Auch Läppisches, ja sogar Häretisches schleicht sich ein, wie zum Beispiel die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Mutter Jesu. Die Apokryphen wurden daher von der Kirche nie allgemein anerkannt, doch wirkten sie auf die Kunst, vor allem die östliche, stark ein, und ihre Berichte, auch die aus der Vorgeschichte Jesu über Joachim und Anna und die Kindheit Mariens, füllen selbst unsere westlichen Flügelaltäre.
Wenn sich also die Darstellungen fast völlig mit den literarischen Quellen decken, so versucht Kastner noch tiefere Bezüge aufzudecken. Die Kapitel über die religiöse Lage bei den Römern, Griechen, Juden, im Nahen Osten und im Synkretismus, später über die Magier, Krippen- und Weltenberg und die Höhlenherkunft des Heiles bringen zahlreiche Beispiele, die aber doch kaum mehr sind als bloße Parallelen, wie sie religionsgeschichtlich immer wieder auftreten. Wenn eine Mutter für das Gebären einen bergenden Ort sucht, ist das so allgemein menschlich, daß es überflüssig erscheint, für die Geburtsgrotte in Bethlehem, die übrigens schon seit 200 den Pilgern als solche gezeigt wird, alle möglichen Höhlengeburten heranzuziehen: so für Zeus, Apollo, Osiris, Mithras und andere. Ähnliches gilt für die stillende Maria, zu deren Erklärung Ischtar, Leto mit Apollo, Isis mit dem Horusknaben, ja prähistorische Muttergestalten und Muttergottheiten genannt werden. Für die als Futterkrippe so naheliegende Korbform werden die Körbchen bei Moses, Sargon, Zeus und Siegfried genannt. Aber verstehen wir Kastner richtig. Wenn man etwa „Christus und die Religionen der Erde" von Fr. König durchliest, wird man ergriffen von der Erlösungssehnsucht aller Welt, die sich immer wieder auf ein Erlöserkind konzentriert, und Kastner sagt mit Recht (23): „Je nach Zahl, Abkunft und Zeit der

Geburt lassen sich immer wieder Vertreter finden, bei denen gewisse Ähnlichkeiten und Parallelen auftreten. Mythos ist ja die Darstellung des Volkserlebnisses im Lichte des religiösen Glaubens voll tiefer Ahnung für die Wahrheit. Das göttliche Kind ist wirklich eine Uridee der Menschheit weit über die Antike hinaus, wenngleich letztere die meisten Beispiele liefert." Manche Symbole sind von Rom bewußt übernommen und mit christlichem Sinn erfüllt worden, manche Urbilder wurden unbewußt vom Volk in die Krippe einbezogen.

Der *zweite Teil* behandelt die Darstellung des Weihnachtsgeschehens in der Kunst, die Entwicklung von Einzelmotiven in Ost und West, die eigentlichen Vorstufen der Krippe bis zur späten Gotik. Ein wichtiges Kapitel handelt über die Herauslösung des Geburtsfestes aus der Epiphanie. Papst Liberius bestimmt 354 dafür den 25. Dezember, das ist das Datum des ägyptischen Isisfestes, der Geburtstag des Mithras, der dies natalis des „sol invictus"! Ein anderes Kapitel berichtet über die frühe Ausstattung der Geburtsstätte in Bethlehem und deren Nachahmung mit einer Krippenaufstellung in Rom durch Papst Sixtus III. 440. Eine Weiterentwicklung setzte jedoch erst spät ein durch den hl. Franziskus. Dieser stellte zwar im Walde von Greccio nur eine leere Futterkrippe zwischen Ochs und Esel hinter den Altar, und doch war es die Geburtsstunde des „Humilitatis-Typus", denn von da an erst wagte das Mittelalter, zuerst noch mystisch, dann bürgerlich-realistisch, Christus als kleines, frierendes Kind auf Stroh darzustellen. Kastner behandelt nicht näher, daß dies in Italien durch die Bethlehemvergegenwärtigungen des 14. und 15. Jahrhunderts geschieht. Es sind Nischen mit fixierten Figuren oberhalb eines Altares, die der Devotio und als Wallfahrtsersatz dienen, ähnlich etwa unseren vielen Lourdesgrotten der jüngsten Vergangenheit. Führten diese ganzjährig zugänglichen Bethlehemaltäre schon nahe an die Weihnachtskrippe heran, so setzte aber eine Weiterentwicklung erst im Norden ein, wo sich die Mysterienspiele Frankreichs und Deutschlands auch in Bild und Plastik auszuwirken begannen. Schon der bedeutsame Dreikönigszyklus in Lambach steht mit dem gleichzeitigen Magierspiel in Zusammenhang. In immer reicherer Ausstattung führten die gotischen Weihnachtsaltäre bis in die nächste Nähe der Aufstellkrippe: Predellenkrippe Michael Pachers in St. Wolfgang. Doch der Einbruch des Protestantismus, der „dem Worte verschrieben ist und nicht mehr dem Bilde und damit als krippenfeindlich bezeichnet werden muß" (68), verursachte eine tiefe Zäsur. Droht nicht heute der Krippe eine gleiche Gefahr durch eine Überbewertung des Wortes und eine Bildfeindlichkeit, die schon manches Heilige Grab zum Verschwinden brachte?

Im *dritten Teil*, beginnend mit Manierismus und Gegenreformation, kann sich Kastner ganz auf Oberösterreich beschränken, weil sich hier die Entwicklung der nun eigentlichen Weihnachtskrippe lückenlos verfolgen läßt. Der junge Jesuitenorden bringt sie ins Land. Einen ersten sicheren Nachweis für eine Aufstellkrippe mit realistischen Figuren gibt es 1560 für Coimbra. Wegen des großen Erfolges bewilligt sie Aquaviva 1592 für Brasilien. Aber schon 1563 hatte man sie in Prag eingeführt, und 1603 erfolgte die erste Aufstellung in Linz. Unsere Länder waren ja damals auch Missionsgebiet, Steyr besaß nur 11 katholische Familien. Andere Orte und Orden folgten langsam nach. In einem Durchschreiten der Stilstufen vom Barock bis zum Nazarenertum und Historismus bietet Kastner reiche Belege über Art und Ausstattung der Krippen, über berühmte und weniger bekannte Krippenkünstler. Er kann hier aus dem Vollen schöpfen, über 40 Veröffentlichungen und die Kartierung von 350 Krippen sind diesem Krippenbuch vorausgegangen, in dem nun viele Orte Oberösterreichs ihren kostbaren Weihnachtsschatz behandelt oder sogar abgebildet finden. Allerdings muß Kastner wegen der Antiquitätenschnüffler viele Privatbesitzer verschweigen, denn aus dem Gebiet von Ebensee allein sind seit 1945 etwa 100 Krippen abgewandert. Auch die Kirchen haben viel verloren. Nach Kastner lohnen bei einer Krippenkunstfahrt von 60 Kirchen nur etwa 5 die Reise. War früher die Aufklärung schuld mit ihrem Krippenverbot, so später Unkenntnis des wahren Wertes und wohl auch Schlamperei. Beim Sammeln für die Ausstellung im Dom 1957, für die ich Herrn Professor Kastner wertvolle Hinweise zu danken hatte, fand ich eine Gruppe der ältesten Figuren halb vermodert in einen Kasten hineingetreten, aber auch vielerorts, wie in Braunau, Neukirchen oder Pfaffstätt, rührende Sorgfalt in der Aufbewahrung. Noch sind große Schätze erhalten, aber auch diesen droht eine besondere Gefahr: unsachgemäße Restaurierung. Man wende sich doch bei einer solchen Aufgabe um fachlichen Rat an ein Museum oder an das Denkmalamt! Der Verfasser zeigt, wie sich geographisch einzelne Landschaften besonders intensiver Krippenpflege herauslösen, wie sich in der Krippe unser Volk selbst darstellt und versteht. Besonders aufschlußreich ist dafür die eingehend behandelte Wechselwirkung zwischen den Krippenfiguren – viele tragen stehende Namen – und den Weihnachtsliedern. Zum Abschluß erfolgt eine Betrachtung der Wechselgruppen, die nur selten über 8 hinausgehen, und endlich ein Ausblick in die Gegenwart und die Möglichkeit, die es für eine „moderne" Krippe gibt. Immer wieder läßt sich auf die Verkettung der Krippe mit einem reichen Brauchtum hinweisen, das noch besteht, ja oft neu auflebt, so daß zu hoffen ist, daß Oberösterreich ein Krippenland bleibt. Ignatius von Loyola hat mit großem psychologischem Verständnis auf den Wert der Vergegenwärtigung durch Bild und Vorstellung hingewiesen, die ja eher in erlebnishafte Tiefe dringen als das nur gehörte Wort. Sinnenhafter Vergegenwärtigung zur unmittelbaren Teilnahme bedarf es auch heute, sie ist der frömmigkeitsgeschichtliche Mutterboden, aus dem die Krippe

erwächst. Das allem Pilgern zugrunde liegende Hineilen findet im Transeamus seine lebendige Erfüllung. So eilen auf den ältesten Darstellungen die drei Weisen, so fordern die Krippenlieder auf, so tun es die Hirten in unseren Krippen. So werden auch die Krippenfahrten eine Wallfahrt auf dem Wege zu Gott: „für Weise wie für Hirten, für Erwachsene wie für Kinder".

Neben der Anerkennung für ein ergebnisreiches Lebenswerk ist unsere Heimat dem Verfasser zu besonderem Dank verpflichtet, denn dieses Krippenbuch liefert den Beweis, daß Oberösterreich ein „klassisches Krippenland" ist. Manche Werke sind wahrhafte Denkmäler, und es ist darum auch dem Herausgeber, Dr. Franz Lipp und dem Oberösterreichischen Landesmuseum zu danken, daß der umfangreiche Band unter die „Denkmäler der Volkskultur in Oberösterreich" Aufnahme fand. Dem Oberösterreichischen Landesverlag gebührt Anerkennung für die gute Ausstattung des Buches in sauberem Druck und schöner Wiedergabe der vielen und aufschlußreichen Illustrationen.

Linz/Donau *Josef Perndl*

VERSCHIEDENES

DESSAUER PHILIPP, *Die naturale Meditation.* (141.) Kösel-Verlag, München 1961. Leinen DM 9.80.

„Bei der Meditation geht es um den Menschen selbst. Um das allermenschlichste in ihm, um das, woraus er lebt oder, um es ganz genau zu sagen, woraus er zu leben begonnen hat. Aber wodurch ist es ihm wohl verdorben oder erschwert worden und schließlich verkümmert?" (11 f.) Dem Menschen ist das Meditieren angeboren; es gibt die „native Meditation". Der Mensch fragt immer und immer wieder von neuem: „Was ist das?" Er schaut an, er hört an, er tastet an; seine Sinne sind geöffnet, aber was hinaus über seine Sinne führt, ist seine Frage (12). Alle Meditation hat in dem nativen Verhalten gegenüber der elementaren Wirklichkeit dieses Lebens ihren Ursprung. „Wenn aber aus der Kindheit und ihren Gehalten die Möglichkeit und das Bedürfnis erhalten bleiben, immer wieder auf das Wesentliche des menschlichen Daseins zurückzukommen, dann kann in seiner Gegenwärtigung die Aufgabe des Wachsens und Reifens leicht gelöst werden. Diese Meditation heißt „naturale", weil sie bei Erscheinungen der Vorläufigkeit ansetzt, bei Erscheinungen, die diese Welt erfüllen und die doch das Wesentliche des Daseins durchscheinen lassen" (27 f.). „Natural" meint eine zum Menschen gehörige Ersttatsache, die wir genauer nicht definieren wollen (28). Diese Meditation ist die Grundlage für die christliche Meditation, die in einem zweiten Buch behandelt werden soll. Was in diesem Buch gesagt wird, legt die Grundlagen der Meditation bloß, die sich im Menschen finden. Vielleicht mißlingt oft die Meditation, weil man sich mit einer Methode begnügt, statt auf das Urgründliche zurückzugehen. Ein sehr tiefsinniges Buch!

Rom *Alois Stöger*

SEEMANN MARGARETE, *Rund um den Adventkranz.* Weihnachtserzählungen. 4. Auflage. (165.) Verlag Wilhelm Ennsthaler, Steyr 1963. Pappband mit Glanzfolie S 58.–, DM/sfr 9.50.

Es hat allgemein frohes Echo geweckt, als man erfuhr: Die feinen Weihnachtsgeschichten von Margarete Seemann sind wieder da. Sind doch die Exemplare früherer Auflagen (vom vielen Lesen und Ausleihen zur Adventzeit) fast schon unbrauchbar geworden. Man könnte meinen, daß Weihnachtserzählungen von der Art Seemanns längst altmodisch und unmodern geworden sind. Für manche Leser mag dies zutreffen. Aber die Tatsache lehrt, daß diese einfachen Geschichten beim Vorlesen in Schule und Heim immer wieder stille und dankbare Zuhörer finden und gut mithelfen, in den Herzen das Erdreich für die Weihnachtsgnaden zu bereiten. Dies ist die beste Empfehlung für das Büchlein.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

KARRER OTTO, *Jahrbuch des Christen.* Mit Texten der Weltliteratur. (408.) Verlag Ars sacra, München 1963. Kunstleinen DM 16.80.

Das „Jahrbuch des Christen" will dem Leser für jeden Tag eine gute Einstimmung im christlichen Geiste bieten. Etwa im Sinne Hiltys: „Suche beständig in großen Gedanken zu leben!" Der größte und zugleich allgemein faßliche Gedanke ist im Glauben an Gott gegeben, wie ihn Christus verkündet und große Christen in persönlicher Verwirklichung nachgelebt haben. – Diese Sätze aus dem Vorwort Otto Karrers zu seinem in jahrelanger Sammelarbeit zusammengestellten Jahrbuch kennzeichnen deutlich Absicht und Grundhaltung des Buches. Ganz bewußt sucht das Buch nicht nur Katholiken, sondern Christen aller Konfessionen anzusprechen, im Bemühen, immer wieder die verborgene Einheit aller Christen, ja aller Geister, die in der Liebe eins sind und in der Wahrheit denken, anklingen zu lassen. Man möchte sogar wünschen, daß das Buch möglichst vielen (ehrlich um die Wahrheit ringenden) Nichtchristen in die Hand fiele, um sie spüren zu lassen, wie es letztlich ein und derselbe Himmel ist, dem die Wasser der irdisch-überirdischen Weisheit entströmen und zu dem sie wieder zurückkehren.

Die Betrachtungen für die einzelnen Tage gruppieren sich locker um die Hauptmotive des Kirchenjahres und bringen so gut wie alle großen und bedeutenden Fragen des Lebens zu vertieftem Bewußtsein. Dies geschieht mit Hilfe eines Gedankenmaterials, das aus verschiedensten Zeiten und aus den mannigfaltigsten Zonen des kulturellen Kosmos gesammelt ist. Besonders häufig kommen natürlich die großen und allgemein anerkannten Meister der Lebensweisheit und Gottesgelehrtheit zu Wort; etwa

Augustinus, Meister Eckhart, Pascal, Goethe, Newman. Daneben findet sich auch weniger Bekanntes aus verschiedensten, mitunter entfernteren Bereichen, wie aus dem Arabischen, Altchinesischen, Indischen oder Altgriechischen. Übrigens geht das „Jahrbuch des Christen" in textlich fast unveränderter Fassung auf das zuerst 1951 erschienene „Jahrbuch der Seele" zurück. Neu hinzugekommen sind nur zwölf Sprüche, die die einzelnen Monate einbegleiten. Das ganze Buch ist aber in seiner ökumenischen Grundhaltung so modern, daß es keiner textlichen Neugestaltung oder Ergänzung bedurfte, um modern zu bleiben.

Alles in allem ein beglückendes Buch, das den Leser in innige geistige Berührung treten läßt mit der Weisheit und Frömmigkeit aller Jahrhunderte bis herauf in die unmittelbare Gegenwart. – Ein Autoren- und Sachverzeichnis nebst genauen Quellenbelegen ist in dankenswerter Weise beigegeben und erleichtert den Überblick über den Gesamtinhalt des Buches.

Linz/Donau *Erwin Redl*

GÖRRES IDA FRIEDERIKE, *Der karierte Christ und andere Glossen und Beiträge.* (320.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1964. Leinen DM 19.80.

Diese Aufsätze und Gedankengänge wurden zu verschiedenen Zeiten und Anlässen gesprochen und geschrieben. Ihre Gruppierung um die Themen der christlichen Existenz, der Weltheiligung, der Heiligen und der Kirche mutet etwas willkürlich an, und der Leser würde eine solche, etwas krampfhaft wirkende Einteilung auch gar nicht brauchen. Was diese von der künstlichen Zeugung bis zum Heiligen Geist, vom Kranksein bis zur ignatianischen Spiritualität, vom religiösen Auftrag der Frau bis zu den evangelischen Orden reichenden Überlegungen trotzdem als Zusammengehörendes erscheinen läßt, ist vielmehr die offene, manchmal radikale, immer aber nach dem Letzten ausblickende Fragestellung, die Erfahrung, daß die Kirche und damit der Christ hier in der Welt in vielfältigen Spannungen leben muß. Daß er sich die Sache nicht durch einseitigen Extremismus, durch Kurzschlußlösungen erleichtern darf. Daß ihm letzte Sicherheit, die geistige und geistliche Ruhestellung in diesem Leben versagt ist und christliche Existenz nur möglich und echt ist in der ständigen Infragestellung und der Suche nach immer neuen Gleichgewichten.

SCHMAUS MICHAEL/GÖSSMANN ELISABETH (Herausgeber), *Die Frau im Aufbruch der Kirche.* (Theologische Fragen heute, Bd. 5.) (154.) Verlag Max Hueber, München 1964. Kart. DM 5.80.

SCHÜSSLER ELISABETH, *Der vergessene Partner.* Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilsseelsorge der Kirche. (241.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 22.–.

Obwohl die sogenannte Emanzipation der Frau seit langem ihren zumindest verfassungsrechtlichen Abschluß gefunden hat, steht die eigentliche Frage ihrer vollmenschlichen Partnerschaft gerade im kirchlichen Raum erst seit kurzem in voller Diskussion. In beiden Büchern werden zu dieser Auseinandersetzung interessante Beiträge geliefert.

Das erste Bändchen enthält die auf einer Tagung des Deutschen Katholischen Frauenbundes gehaltenen Referate, die von namhaften Fachleuten wie Oliver Brachfeld, Elisabeth Gössmann und Karl Rahner über die Wandlungen des Frauenbildes in Kirche und Welt gehalten wurden. In ihnen wie auch in den Untersuchungen der zweiten Autorin (Elisabeth Schüßler und Elisabeth Gössmann sind beide Theologinnen) kommt durchgehend die Auffassung zum Tragen, daß das Bild der Frau wie das Menschenbild allgemein sich unter verschiedenen historischen Voraussetzungen verschieden ausprägt und es irrig wäre, das Frauenbild einer bestimmten Zeit als das alleingültige für alle Zeiten festhalten zu wollen. Die Konsequenzen sind für die Kirche und die profane Gesellschaft zu ziehen: durch die unbefangene Anerkennung der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frau in ihrem eigenen Leben durch die Kirche, den Abbau patriarchalischer Restbestände im Verhältnis von Frau und Priester durch mutige und großzügige Neugestaltung religiöser Frauengemeinschaften (K. Rahner) und durch den Verzicht auf starre, einengende Leitbilder und die Ermöglichung einer allgemein menschlichen, kein Gebiet des geistigen und öffentlichen Lebens ausnehmenden Partnerschaft zwischen Mann und Frau in der Gesellschaft.

Linz/Donau *Erika Meditz*

GALOT JEAN, *Der heilige Josef.* Persönlichkeit und inneres Leben in Betrachtungen. (135.) Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1965. Leinen DM/sfr 10.80.

Der Verfasser sagt selbst in der Einleitung, daß die Auskünfte des Evangeliums über den heiligen Josef nicht ausreichen, um sein Leben darzustellen. Er geht deshalb den Berichten des Evangeliums nach, um „die Seele Josefs zu entdecken" und erwägt „alles, was sie einschließen" und baut „die wesentlichen Grundsätze des geistlichen Lebens und die Gesetze der göttlichen Gnadenführung mit ein". Es ist klar, daß bei solchem Vorgehen die Gefahr besteht, zuviel aus dem Text der Heiligen Schrift herauszulesen und in das Leben des heiligen Josef hineinzulegen, so als wäre der Heilige schon ein Christ im eigentlichen Sinn gewesen. Der Leser muß also manche subjektive Auslegungen und Anwendungen mit in Kauf nehmen. Hiefür einige Beispiele: Man wird gewiß nicht sagen können, daß der heilige Josef bei der Begegnung mit Maria „im Grunde der Anziehung Jesu selbst verfallen sei, als er sich dem Zauber Mariens überließ" (12), daß ihm dabei „als erstem Menschen Christus begegnete" (13). Es scheint uns weiters zumindest

unglücklich formuliert, wenn es heißt, in Josefs Seele habe sich für seine Braut ein „wahrer Kult entwickelt" (17). Wer kann sich mit der Deutung des Weinwunders in Kana befreunden, wonach der mangelnde Wein als mangelnde Liebe der Brautleute ausgelegt wird (29/30)?

Ebenso scheint es uns eine sehr weite Auslegung zu sein, wenn der Verfasser in der Zeremonie der Darstellung Jesu im Tempel „schon das Geheimnis der Messe vorgebildet" sieht, wobei Maria und Josef „erstmalig alle Glieder des mystischen Leibes vertreten" (50).

Das Buch ist gut übersetzt, doch hätten einige Ausdrücke besser wiedergegeben werden können: Statt „in der Gesellschaft Jesu wohnen" dürfen (47) und „in der Gesellschaft Jesu leben" (92) hieße es richtiger: in der Gemeinschaft mit Jesus wohnen und leben. Statt „Minderwertigkeit" (83) muß es „Unterordnung" heißen. Unzutreffend ist auch der Ausdruck, Josef habe sich „gewohnheitsmäßig" (101) in seinem Dienste an die Menschen hingegeben. Das Buch enthält dabei jedoch viel brauchbare Gedanken für Predigt und Vortrag.

Schwarz/Tirol *Josef Steindl*

KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Herausgeber), *Bibel im Jahr '66.* (132.) Johann-Michael-Sailer-Verlag, Nürnberg 1965. Brosch. DM 2.–.

Der Vorgänger dieses Kalenders hatte als Jahresthema den „Aufbruch zu den Quellen" der Bibel und bot in sehr geschickter Weise eine Einführung in die brennenden Fragen der Heiligen Schrift. – Die „Bibel im Jahre '66" hat als Leitthema: „Der Schöpfer und sein Werk" und beleuchtet vom Glauben, von der Bibel und von der Naturwissenschaft her die Probleme nach dem Ursprung des Kosmos und von seiner Vollendung. In der Zeit der intensiven Weltraumforschung scheint der Mensch für diese Fragen besonders aufgeschlossen und der Kalender absolut zeitgemäß. Er enthält auch ein biblisch-liturgisches Kalendarium und verdient weiteste Verbreitung.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

KLAUSENER ERICH, *Kreuz in Japans Sonne,* Notizbuch einer Reise. (228.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Leinen.

Der Verfasser hat auf Einladung des Bischofs von Hiroshima 1962 sich für kaum vier Wochen in Japan aufgehalten und dieses Buch verfaßt als ein Zeugnis des Christusglaubens in Japan und als einen Beweis seiner eigenen Freude, in dieser weltumspannenden Kirche daheim zu sein (9). Praktisch erstreckte sich diese Reise auf die drei Zentren Tokyo, Hiroshima und Nagasaki mit der entsprechenden Umgebung, während Nagoya sehr am Rande steht und der gesamte Norden ausgefallen ist. Man mag diese Beschränkung bedauern, aber sie ist das gute Recht des Verfassers und erklärt sich aus Zweck und Anlaß dieser Reise. Der Verfasser selbst ist sich dessen bewußt, indem er ausdrücklich die Grenzen und Zielsetzungen dieses Buches angibt. Bei einem solch kurzen Besuche ist der Verfasser natürlich um so mehr angewiesen auf die guten Vorbereitungen dieser Reise und die entsprechenden Führer, die ihm zur Verfügung stehen. Wenn man das berücksichtigt, ist es erstaunlich, wieviel der Verfasser gesehen und gehört hat, so daß doch ein lebendiges Bild der japanischen Missionsarbeit mit ihrer Geschichte, ihren Problemen und Aussichten entsteht. Da das Buch sich an die heimischen Christen wendet, erreicht es seinen Zweck vollauf, zumal die Darstellungen des Buches noch unterstrichen und erläutert werden durch zwei Halbstundenfilme über die katholische Mission in Japan.

Ein Reisenotizbuch, auch wenn es hinterher ergänzt und bearbeitet wird unter Hilfe von anderem Material, ist notwendig ein Mosaik aus Einzelbeobachtungen und Einzelberichten, und für den Publizisten besteht die Kunst darin, sie alle zu einem ansprechenden und interessanten Gesamtbild zu verweben. Solche Berichte hat der Verfasser erhalten von den verschiedenen Missionaren, die aber alle, wie es bei der japanischen Missionsarbeit sich spontan ergibt, auch zugleich verschiedene Missionarstypen darstellen, die, schon untereinander verschieden ausdifferenziert, noch weiterhin geformt werden durch die Situation, in die sie hineingestellt sind mit ihrer Arbeit. So erscheint gerade die vielfältige Ausgestaltung des japanischen Missionsleben, da das Japan von einst und jetzt größte Verschiedenheiten zeigt in sozialen, geographischen, wirtschaftlichen und geistigen Belangen. So erfahren wir, daß von Missionaren die verschiedensten Gründe angegeben werden für die relative Unfruchtbarkeit der japanischen Mission (72), ohne daß eine Ansicht gegen die andere ausgespielt werden kann. Wir hören von der Bedeutung des in tradierte Formeln gefaßten und treu behüteten Gebetes für die Bewahrung des Glaubens durch Jahrhunderte priesterloser Existenz (111 f.; über die Parallelerscheinung in China vgl. das ausgezeichnete Werk Paul Brunner, L'Euchologe de la Mission de Chine, Münster 1964). Ferner erfahren wir manches über die Notwendigkeit einer katholischen Soziallehre und Sozialtat in Japan (121) als Bereitung des Bodens für eine fruchtbare spätere eigentliche Missionstätigkeit; über die Notwendigkeit von katholischen Schulen, ohne daß diese darauf aus sein müssen, möglichst viele Taufen als Sofortbeweis zu erbringen (136), wobei gleichzeitig eine gewisse Problematik solcher Anstalten nicht verschwiegen wird; über die Bedeutung einer natürlichen Ethik besonders in der modernen Situation, die ihre früheren Fundamente verloren hat (163), so daß über diese Ethik erst überhaupt eine Öffnung des Menschen ermöglicht wird; über die Notwendigkeit und Grenzen einer Akkomodation, da sowohl das Neue der christlichen Religion gezeigt werden muß, als auch die alten, angestammten Werte nicht vernachlässigt werden

dürfen (117). Selbst Einzelheiten, wie die Bedeutung der Taufpaten oder des Rosenkranzes enthüllen sich, und es wird gezeigt, daß die uns wie Synkretismus oder vielleicht schon wie Glaubensverrat erscheinenden Methoden während der Verfolgung eben doch nicht mit einigen straffen Moralprinzipien gelöst werden können (114). Manchmal freilich liegen die Gründe auch wohl anders oder tiefer, als der Verfasser angibt. Gewiß steht hinter der Sorge der Bischöfe, daß jeder japanische Priester auch einen akademischen Grad möglichst haben soll, das ernste Bemühen um ein hohes Niveau der Priester; aber es steht dahinter auch der ganz handfeste Grund, dessen Ansehen bei Christen und Behörden zu steigern, da ein Priester ohne diesen Grad bei aller studierten Philosophie und Theologie nicht einmal Direktor eines Kindergartens werden kann. Hinter der plötzlichen Ablösung der ausländischen Bischöfe durch einheimische steht natürlich die Notwendigkeit einer radikalen Einpflanzung der Kirche, und heute sind alle Missionare froh, daß es nur japanische Bischöfe gibt; freilich hat der geschichtliche Prozeß auch seine eigene Geschichte. Auch das Problem des Yasukuni-Schreins ist doch wesentlich verwickelter, als es im Buche erscheint (142). Manchmal könnte man die Akzente auch anders setzen; aber der Verfasser mußte Dinge eben so sehen, wie sie ihm erschienen und berichtet wurden. Und er hat viel gesehen und viel gehört, wie wir ihm gern bestätigen.

Warum in einer einheimischen Hierarchie nicht auch einheimische Ordenspriester zum Bischofsamt berufen werden sollten, sondern daß das auch zugleich den Übergang von missionierenden Orden zum einheimischen Weltklerus bedeutet (175), ist kaum einzusehen, wenn man weiß, daß Weltpriestertum und Ordenspriestertum doch ein und dasselbe Priestertum sind. Wenn es dafür in Deutschland nur eine einzige seltene Ausnahme gibt, so ist dieser Fall in andern europäischen Ländern ja doch nicht so selten. Amüsiert hat uns die Erklärung eines japanischen Schriftzeichens (20). Nun, dieses Schriftzeichen ist, wie fast alle japanischen Zeichen (nur ganz wenige sind original japanisch), chinesischen Ursprungs; daher wird man dieses Schriftzeichen, das absolut chinesischen Ursprungs ist, nicht nach japanischer Mystik, sondern nach chinesischer Philologie erklären müssen. Die richtige Erklärung ist nachzulesen bei L. Wieger S. J., Chinese Characters, Hsienhsien 1927, 276 (Etymological Lessons 119B). Aber wie sollte unser Autor das auch wissen können?! Gern bestätigen wir dem Autor, daß selbst japanische Studenten mit der etymologischen Erklärung ihrer Schriftzeichen nicht fertig werden. Aber er hat uns ein schönes Buch über die japanische Mission geschenkt.

Tokyo *Maurus Heinrichs*

DAS BREVIERGEBET, *Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum.* Herausgegeben und mit Erklärungen versehen von Pater Dr. Peter Morant OFMCap., Band I Advent bis Pfingsten. (1280.) Band II Dreifaltigkeitssonntag bis letzter Sonntag nach Pfingsten. (1160.) Herder-Bücherei, Sonderausgabe. Taschenbuchausgabe je Band S 146.–.

Seit Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils haben viele Weltpriester und Ordensleute im deutschsprachigen Raum mit Spannung auf eine geeignete deutsche Brevierausgabe gewartet, weil in Art. 101 die Möglichkeit eröffnet war, mit Erlaubnis des Bischofs das Stundengebet in der Muttersprache zu beten. Diese Ausgabe erfüllt fast alle Forderungen, die man von der praktischen Seite an ein Brevier stellen kann: Zweifarbendruck, gute Lesbarkeit, handliches Format. Die Psalmenübersetzung von Morant will nicht einfach eine wörtliche Übertragung des Pianischen Psalteriums sein, sondern auf die älteste, heute noch erreichbare hebräische Textgestalt zurückgreifen und eine dem Original möglichst nahekommende, kräftige Sprache bieten. Eine Übersetzung, die jedem Geschmack entspricht, kann es nicht geben. In unserem Fall finden sich manche Härten für das deutsche Sprachempfinden, wenn z. B. mit Vorliebe der Genitiv verwendet wird, auch wo er unpassend wirkt. Die Schriftlesungen sind Herders Bibelkommentar entnommen, lediglich die Genesis- und Isaiastexte wurden vom Herausgeber neu aus dem Hebräischen übertragen. Die Väterlesungen sind nach dem liturgischen Text neu übersetzt. Gegenüber dem 1. Band bietet der 2. Band eine wesentliche Verbesserung in den Hymnen. Der erste Versuch, gereimte Verse zu schmieden, war unbefriedigend. Die reimlosen Übertragungen von P. Tutilo Krapf werden sicher größeren Anklang finden. Mit dem 2. Band wird auch eine Beilage mit den neuen Übersetzungen der Hymnen zu den kleinen Horen für den 1. Band geliefert. Eine neue Auflage wird sicher auch die anderen Hymnen des 1. Bandes verbessern. Was in manchen Hymnen (und auch Lesungen) darüber hinaus für den gesunden Magen unverdaulich bleibt, kann nicht dem Übersetzer angelastet werden, sondern liegt im lateinischen Original. Im Nachwort wird auf den Wunsch der Liturgiekonstitution hingewiesen, es möchten auch die Laien das Stundengebet verrichten. Nach der Instructio vom 26. 9. 1964 dürfen Kleriker nur Brevierausgaben benützen, die auch den lateinischen Text enthalten. Weil aber die Massenverbreitung des Breviers unter den Laien eine Illusion ist, versucht der Herausgeber einen gangbaren Weg zu zeigen: „Geistliche können sie (die vorliegende Übertragung) zur gültigen Persolvierung dann benützen, wenn der Ordinarius von der Vollmacht Gebrauch macht, ihnen die Brevierpflicht in die Rezitation dieses Laienbreviers zu kommutieren (Liturg. Konstitution, Art. 97)." Vielleicht kann auf diesem Weg für die vielen Priester, die das deutsche Brevier der Herder-Bücherei heute schon zum geistlichen Nutzen gebrauchen, eine auch dem kirchlichen Gesetz entsprechende Lösung gefunden werden.

Linz/Donau *Bernhard Liss*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 113. Jahr, 1.—4. Heft 1965

Abhandlungen Seite

Seelsorge auf europäischer Ebene. Von Gerhard de Vet . . . . . 3— 7
Das Interesse an priesterlicher Lebensführung. Von Alois Tampier . . . . . 8— 15
Fundamentaltheologische Erwägungen zur Enzyklika Pacem in terris. Von Fritz Hoffmann . . . . . 15— 21
Kirchenbeitragseinhebung in Österreich durch den Staat oder durch die Kirche? Von Franz Ramler . . . . . 21— 28
Das Verhältnis von Liturgie und persönlicher Frömmigkeit. Von Walter Dürig 113—119
Das Fasten in christlicher Sicht. Von Josef Rief . . . . . 119—132
John Henry Newman — Wegbereiter des Konzils. Von Günter Rombold . . . 132—144
Ehewille — Eheschließungsform — Ehegültigkeit. Von Hans Heimerl . . . . 144—163
Menschliche Freiheit und Sendung der Kirche. Von Joseph Blomjous . . . . 217—227
Vorerwägungen zu Schema 13. Von Paulus Rusch . . . . . 227—239
Biblische Seelsorge. Von Alois Stöger . . . . . 239—250
Das Prinzip der Kollegialität in der Kirche. Von Andreas Rohracher . . . . 313—318
Das Anliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart. Von Peter Meinhold . . . . . 318—329
Ökumenismus. Von Josef Jacob . . . . . 329—338

Pastoralfragen

Darf die Kirche tolerant sein? Von Josef Lenzenweger . . . . . 28— 32
Die Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis. Von Karl Böcklinger 33— 36
Das Doping und seine sittliche Beurteilung. Von Rudolf Weiler . . . . . 164—167
Der wandernde Sonntag. Von Karl-Heinz Peschke . . . . . 168—169
Das Recht des Christen auf ein frohes „Sein im Leibe". Von Heinz Fleckenstein . . . . . 250—258
Um eine internationale Seelsorge im Tourismus. Von Robert Svoboda . . . 258—266
Sonntag und knechtliche Arbeit. Von Josef Rief . . . . . 338—347
Jak 5, 14 f. und die Krankensalbung. Von Johann Sailer . . . . . 347—353

Mitteilungen

Dr. Ferdinand Spießberger zum Gedenken. Von Max Hollnsteiner . . . . . 36— 37
Alfons Kirchgässner erlebte 22 Tage Lateinamerika. Von Werner Promper . 37— 41
Thesenanschlag zu den Pentateuchquellen. Von Claus Schedl . . . . . 170—177
Die Gebetsbewegung um Heiligung der Priester und Priesterkandidaten. Von Peter Gradauer . . . . . 177—179
Zum Wiedererstehen des Antiklerikalismus in Deutschland. Von Erich Klausener . . . . . 180—186
Die Studienpläne der Katholisch-Theologischen Fakultäten und Lehranstalten Österreichs. Von Ferdinand Klostermann . . . . . 266—275

Die Tilgung des „ullo" — die Irrtumslosigkeit der Bibel nach dem Textus emendatus des Vaticanum II. Von Oswald Loretz . . . . . 276—281
Fides quaerens intellectum. Von Paul Asveld . . . . . 281—285
Bildungswesen und Bildungsethos im Mittelalter. Von Kassius Hallinger . . 285—293
Dankesworte im Namen der Ehrendoktoren. Von Hubert Jedin . . . . . 354—355
Präkonisation des Bischofs Augustin Gruber. Von Eduard Hosp . . . . . 356—361

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen. Von Peter Gradauer. 41 ff., 179 f., 293 ff., 361 ff.
Aus der Weltkirche: Katechisten in den katholischen Missionen. Von Johannes Bettray . . . . . 44— 57

Literatur

Literaturbericht: Die historische Wahrheit der Evangelien. Von Alois Stöger 57— 79
Eingesandte Bücher . . . . . 79 ff., 186 ff., 296 ff., 363 ff.
Buchbesprechungen . . . . . 83—106, 189—217*, 299—313*, 365—402

FRANZ FRIEDL OHG., LINZ
HIRSCHGASSE 14, TEL. 23 5 69
Das Spezialgeschäft
für Priester- und Ministrantenbekleidung
sowie Weiß- und Bettware aller Art

Personenverzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten

Allendorf, Dr. Johannes, Stadtpfarrer (Potsdam); Alpi, Dr. Sr. Theresia, Gymn.-Prof. (Linz); Amon, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Asveld, DDr. Paul, Univ.-Prof. (Graz); Bauer, Dr. Johannes B., Univ.-Doz. (Graz); Becker-Donner, Dr. Etta, Direktorin (Wien); Bettray, Dr. P. Johann S. V. D., Theol.-Prof. (St. Gabriel, Mödling); Binder, Dr. Josef Wilhelm, Rel.-Insp. (Linz); Blomjous, Dr. Joseph, Bischof (Mwanza, Tanganjika); Böcklinger, Dr. Karl, Theol.-Prof. (Linz); Bolech, Dr. P. Peter, O. Cam., Referent (Wien); Braun, Dr. P. Suso, O. F. M. Cap. (Innsbruck); Bruckmayr, DDr. Albert, Abt-Koadjutor (Kremsmünster); Dillersberger, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Salzburg); Dürig, DDr. Walter, Univ.-Prof. (München); Duffrer, Dr. Günter, Dozent (Mainz); Eder, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Salzburg-Wels); Finkenzeller, Dr. Josef, Hochschulprof. (Freising); Fischer, Dr. Joseph A., Hochschulprof. (Freising); Fischer, Dr. Eugen Heinrich, Hochschulprof. (Dillingen); Fischl, Dr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Fleckenstein, Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); Focke, P. Alfred, S. J. (Wien); Funk, Dr. José, Theol.-Prof. (Dueñas, Spanien); Gahleitner, Dr. Gertrud, Gymn.-Prof. (Linz); Gastgeber, DDr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Gradauer, DDr. Peter, Theol.-Prof. (Linz); Gruber, DDr. Alois, Hochschulprof. (Freising); Gruber, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Günthör, Dr. P. Anselm, O. S. B., Hochschulprof. (Rom); Gumersindo, Dr. Lorenzo (Tübingen); Hallinger, Dr. P. Kassius, O. S. B., Hochschulprof. (Rom); Heimerl, DDr. Hans, Univ.-Prof. (Graz); Herzog, Dr. Franz, Amtsleiter (Graz); Hödl, Dr. Ludwig, Univ.-Prof. (Bochum); Hörmann, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); Hofer, Dr. Max, Vikar (Dagmersellen, Schweiz); Hoffmann, Dr. Fritz, Hochschulprof. (Erfurt); Hollnsteiner, Dr. Josef, Theol.-Prof. (Stift St. Florian); Hosp, P. Eduard, C. Ss. R., Theol.-Prof. (Mautern, Steiermark); Huemer, Dr. Franz, Theol.-Prof. (Linz); Jacob, P. Josef, S. V. D., Theol.-Prof. (St. Gabriel, Mödling); Jedin, DDr. Hubert, Univ.-Prof. (Bonn); Kaiser, Dr. Matthäus, Hochschulprof. (Passau); Klausener, Erich, Ord.-Rat (Berlin); Klostermann, Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); Knopp, Josef, Theol.-Prof. (Linz); Liesel, Dr. Nikolaus, Kirchenrektor (Klostertal, BRD); Liss, Bernhard, Kaplan (Linz); List, DDr. Johannes, Univ.-Prof. (Graz); Lorenz, DDr. Willy, Generaldirektor (Wien); Loretz, Dr. Oswald, Univ.-Doz. (Münster, Westf.); Mayr, P. Igo, S. J., Spiritual (Linz); Meditz, Dr. Erika, Redakteurin (Linz); Meinhold, Dr. Peter, Univ.-Prof. (Kiel); Nostiz, P. Vinzenz, S. J., (Klagenfurt); Pannold, Dr. Wilhelm, Spiritual (Graz); Perndl, Josef, Gymn.-Prof. (Linz); Peschke, P. Karl-Heinz (St. Augustin, Siegburg, BRD); Pfaffenbichler, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Piskaty, Dr. Kurt, Theol.-Prof. (St. Gabriel, Mödling); Primetshofer, Dr. P. Bruno, Theol.-Prof. (Mautern, Steiermark); Promper, Werner, Univ.-Ass. (Münster, Westf.); Ramler, Franz, DFK-Direktor (St. Pölten); Rauscher, Dr. P. Fridolin, WV (Herzogenburg, NÖ.); Redl, Dr. Erwin, Gymn.-Prof. (Linz); Rief, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Tübingen); Rohracher, Dr. Andreas, Erzbischof (Salzburg); Rombold, Dr. Günter, Gymn.-Prof. (Linz); Rusch, Dr. Paulus, Bischof (Innsbruck); Sailer, Dr. Johann, Pfarrer (Ettling, BRD); Sallaberger, Johann August, Pfarrer (Lochen, OÖ.); Schachinger, Dr. Hubert, Dechant (Wien); Scharbert, Dr. Josef, Hochschulprof. (Freising); Schedl, DDr. P. Claus, C. Ss. R., Univ.-Prof. (Mautern-Graz); Schelling, Georg, Pfarrer (Nenzing, Vorarlberg); Scherrer, Georg, Kaplan (Linz); Schmutz, Franz, Referent (Linz); Schnackenburg, Dr. Rudolf, Univ.-Prof. (Würzburg); Semmelroth, Dr. P. Otto, S. J., Hochschulprof. (Frankfurt a. M.); Singer, Dr. Johann, Theol.-Prof. (Linz); Suk, Dr. Walter, Referent (Linz); Svoboda, Dr. P. Robert, O. Cam. (Freiburg im Breisgau); Stahr, Dr. Siegfried, Theol.-Prof. (Linz); Steindl, Dr. P. Josef, O. F. M., Lektor (Schwaz, Tirol); Stöger, Dr. Alois, Rektor der Anima (Rom); Stranzinger, Dr. P. Edmund, O. F. M., Lektor (Schwaz, Tirol); Tampier, Dr. Alois, Ordinariatskanzler (St. Pölten); Teichtweier, Dr. Georg, Univ.-Prof. (Bochum); Trottmann, Lic. Robert, Assistent (Freiburg, Schweiz); Vet, Gerhard de, Bischof (Breda, Niederlande); Wagner, Dr. Alois, Theol.-Prof. (Linz); Wagner, Dr. Rudolf, Rel.-Prof. (Gmunden); Weiler, Dr. Rudolf, Univ.-Doz. (Wien); Weißengruber, Dr. Franz, Gymn.-Prof. (Linz); Wenzl, Dr. Josef, Gymn.-Prof. (Linz); Wirnsperger, Josef, Stiftskanonikus (Mattsee, Salzburg); Würmer, P. Wolfhard, O. F. M., Lektor (Schwaz, Tirol); Zak, Dr. Franz, Bischof (St. Pölten); Zauner, Dr. Johannes, Theol.-Prof. (Stift St. Florian); Zehrer, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); Zinnhobler, Dr. Rudolf, Gymn.-Prof. (Linz).

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 Buchhandlungen folgender Länder:

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).

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	80.—	20.—	Holland	hfl	15.—	3.75
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S	96.—	24.—	USA	$	4.—	1.—
Schweiz	sfrs	16.—	4.—	England	sh	28.—	7.—
Luxemburg, Belgien	bfrs	200.—	50.—	Dänemark	dkr	28.—	7.—
Deutschland	DM	16.—	4.—	Frankreich	ffrs	18.—	4.50

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.

Z 67/818

13. FEB. 1980

30. 10. 80

13. SEP. 1982

121.25