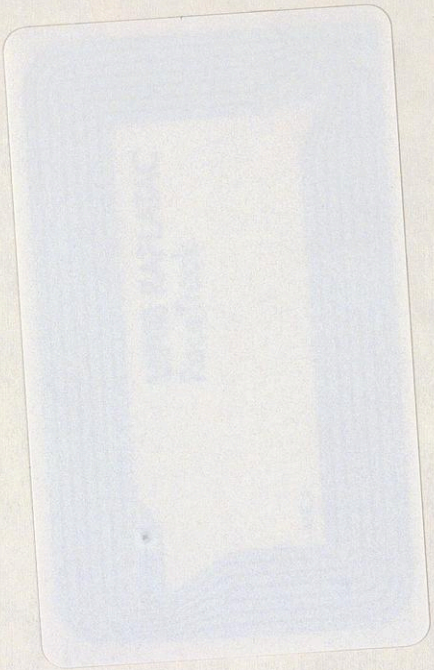


N12<522555581 021

ubTÜBINGEN

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

= 67/4460

T

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

J. Schoiswohl: Das Presbyterium der Diözese Graz-Seckau
F. Hoffmann: Recht und Spiritualität des kirchlichen Amtes
J. H. Emminghaus: Grundgestalt und Strukturen der Messe
J. Jacob: Konversion
K. Hörmann: Sterilisation
O. Schobesberger: Steuermoral
E. Klausener: Die Wahrheit in der Presse
H. Heimerl: Die Diskussion um das Kirchenrecht

U.-B. TÜB
27. SEP 1966

114. Jahr 1966 1. Heft

Gd 584

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1966

Heft 1-4 = binden

	Abhandlungen	Seite
Joseph Schoiswohl:	Das Presbyterium der Diözese Graz-Seckau	3
Fritz Hoffmann:	Recht und Spiritualität des kirchlichen Amtes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil	6
Joh. H. Emminghaus:	Grundgestalt und Strukturen der Messe	14
	Pastoralfragen	
Josef Jacob:	Konversion	27
Karl Hörmann:	Moraltheologische Sonderbehandlung der Sterilisation	31
Otto Schobesberger:	Steuermoral	35
	Mitteilungen	
Erich Klausener:	Die Wahrheit in der Presse	39
Hans Heimerl:	Die Diskussion um das Kirchenrecht	50
Kassius Hallinger:	Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti	54
Peter Gradauer:	Römische Erlösse und Entscheidungen	57
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	59
	Besprechungen	63

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Joseph Schoiswohl, Bischof, Graz. Dr. Fritz Hoffmann, Hochschulprofessor, Erfurt, Geschwister-Scholl-Straße 76. Dr. Johannes H. Emminghaus, Professor, Mühlheim-Ruhr / Speldorf 6, Falkenweg 6, Wolfburg. P. Josef Jacob †. Dr. Karl Hörmann, Univ.-Prof., Wien III, Rennweg 10. Dr. Otto Schobesberger, Finanzrat, Linz/Donau, Zollamtstraße 7. Mons. Erich Klausener, Ordinariatsrat, 1 Berlin 19, Wundtstraße 56. Doktor Hans Heimerl, Univ.-Prof., Graz, Leonhardstraße 130. Dr. P. Kassius Hallinger, Univ.-Prof., Roma, Via Porta Lavernale 19. DDr. Peter Gradauer, Theol.-Prof. Linz/Donau, Herrenstraße 37.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

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

REDAKTION:

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

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

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

114. Jahrgang / 1966

LINZ / DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

UNIV. BIBL. TUBINGEN

gd 584

JOSEF SCHOISWOHL

Das Presbyterium der Diözese Graz-Seckau

Im Hinblick auf das 3. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche, die bei der öffentlichen Schlußsitzung der 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils zum Beschluß erhoben wurde, wurden mehrfach Stimmen laut, daß die Konzilsväter wohl an eine Aufwertung des Bischofsamtes gedacht hätten, damit aber zugleich eine Minderung des Priesteramtes und des Seelsorgedienstes vor allem des Pfarrklerus in Kauf genommen hätten. Wer jedoch den Abschnitt 28 der Konstitution aufmerksam durchliest, wird diese Meinung nicht teilen. Ich lasse am besten gleich hier den Text selbst sprechen.

„Christus, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Jo 10, 36), hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben ihr Dienstamt in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen. Die Priester haben zwar nicht die volle Höhe des Amtes inne 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, 11–28), zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes . . . Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus, sie sammeln die Familie Gottes als von *einem* Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern und führen sie durch Christus im Geist zu Gott dem Vater . . . Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ des Bischofskollegiums, bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen 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, gleichsam gegenwärtig; sie übernehmen zu ihrem Teil seine Aufgabe und seine Sorge und verwirklichen sie im täglichen Sichmühen. Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn, *machen die Gesamtkirche je an ihrem Orte sichtbar* und leisten einen wirksamen Beitrag in der Erbauung des gesamten Leibes Christi. Auf das Wohl der Kinder Gottes allzeit bedacht, sollen sie darüber hinaus bestrebt sein, *ihren Anteil beizutragen zur Hirtenarbeit am ganzen Bistum, ja an der ganzen Kirche.* Um dieser Teilhabe am Priesteramt und Sendung willen sollen die Priester den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleich wie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (Jo 15, 15). Diözesan- wie Ordenspriester sind also zusammen auf Grund 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.

Kraft der Gemeinsamkeit der heiligen Weihe und Sendung sind die Priester alle einander in ganz enger *Brüderlichkeit* verbunden, die sich spontan und freudig äußern soll in gegenseitiger Hilfe, geistiger wie materieller, pastoraler wie persönlicher Art, in Zusammenkünften, im gemeinsamen Leben, gemeinsamer Arbeit und gemeinsamer Liebe . . . Als Vorbilder der Herde von innen her (1 Petr 5, 3) sollen sie ihrer *Ortsgemeinde* so vorstehen und dienen, daß diese zu Recht mit *jenem*

Namen benannt werden kann, der die Auszeichnung des einen und ganzen Gottesvolkes ist: *Kirche Gottes.*"

Zu dieser grundlegenden Darlegung der Konstitution über die Kirche wird noch das Schema de ministerio et vita sacerdotali weitere Gesichtspunkte beisteuern. Da darüber in der bevorstehenden Konzilsperiode noch diskutiert und abgestimmt wird, wäre es verfrüht, jetzt schon Teile daraus heranzuziehen. Es genügen aber die vorgelegten Äußerungen der Konstitution, um zu sehen, daß dem Konzil ein enges und brüderliches Verhältnis zwischen dem Bischof und seinem Klerus vorschwebt, das im Presbyterium der Diözese seinen kollegialen Ausdruck finden soll.

Von den Überlegungen und Anregungen des Konzils mitbestimmt, wurde in der Diözese Graz ein erster Schritt zur Verwirklichung des Presbyteriums unternommen. Freilich lassen sich in einer großen Diözese nicht alle Priester in einem einzigen Collegium zusammenfassen. Auch kann eine kollegiale Körperschaft eine gewisse Größe nicht überschreiten, wenn sie arbeitsfähig sein und bleiben soll. So war vom Anfang an eine Mitgliederzahl von etwa 30 gedacht.

Um eine repräsentative Vertretung des Klerus zu sichern, wurde Wert darauf gelegt, den größeren Teil der Mitglieder von den Mitbrüdern wählen zu lassen. Daher stand jedem der 14 Konferenzbezirke der Diözese (ein Konferenzbezirk umfaßt zumeist 2 Dekanate, in Einzelfällen 3 kleinere Dekanate) das Recht zu, einen Vertreter frei zu benennen. Die Kapläne von Graz, die eine größere Stabilität auszeichnet, konnten 2 Vertreter wählen, die Religionslehrer an den höheren allgemein bildenden Schulen 1 Vertreter. Bei den Orden konnten die 5 Stifte 1 Vertreter, die übrigen Orden 2 Vertreter benennen. Neben diesen gewählten Mitgliedern gehören dem Presbyterium kraft ihrer Stellung auch amtliche Mitglieder an, ohne die ein sinnvolles Arbeiten sehr gehemmt wäre. Es sind dies der Weihbischof, Generalvikar, Kanzler, Vorstand der Finanzkammer, die Regenten der beiden Seminare, der Pastoralprofessor, Leiter des Seelsorgewerkes und die Assistenten der KA für Männer, Frauen und der Diözesanjugendseelsorger. Den Vorsitz führt der Bischof. Mithin beträgt das Verhältnis der amtlichen Mitglieder zu den gewählten 1:2. Damit ist die pastorale Ausrichtung des Presbyteriums gesichert. Die gewählten Mitglieder sind für 5 Jahre bestellt und können einmal wiedergewählt werden.

Dem Presbyterium ist die Aufgabe gestellt, den Bischof in wichtigen Dingen zu beraten, die das Wohl der Welt- und Heimatkirche betreffen. Die Zielsetzung ist allgemein gehalten, da wohl erst im Lauf von Jahren sich eine Weise des Zusammenarbeitens einspielen wird, die sowohl den Erwartungen des Bischofs wie auch des Klerus (und des Volkes Gottes) entspricht. Die pastoralen Fragen und Unternehmungen werden naturgemäß im Vordergrund stehen, ob es um die eigentliche Seelsorge, um den Gottesdienst, um das Verhältnis zum Volk Gottes, um Fragen des sozialen und öffentlichen Lebens oder auch um solche des priesterlichen Standes geht. Ob und inwieweit das Presbyterium auch in Personal- und Wirtschaftsfragen mitsprechen soll, wird wohl erst die Zukunft klar beantworten lassen. Da wiederholt die Rücksicht auf das Gesamtgebiet der Diözese Entscheidungen besonderer Art fordert, die auch einzelnen Opfer auferlegen, wird hiebei mit größter Behutsamkeit vorzugehen sein.

Im Kollegium hat jedes Mitglied ein Initiativrecht, d. h. es kann von sich aus Anträge stellen, ja soll dies auch tun. Die Anträge sind schriftlich 8 Tage vor dem Zusammentritt beim Bischof persönlich einzureichen. Erst bei der Tagung vorgebrachte Anträge werden unter „Allfälliges" nach Maßgabe der Zeit behandelt. Beschlüsse werden in offener Abstimmung mit Zweidrittelmehrheit gefaßt, wobei wenigstens die Hälfte der gewählten Mitglieder dem Beschluß beitreten muß. Über Verlangen eines Drittels der anwesenden Stimmberechtigten hat die Ab-

stimmung schriftlich und geheim zu erfolgen. Die Beschlüsse bedürfen zur Rechtskraft der Bestätigung durch den Bischof (der selbst keine Stimme abgibt). Den Beratungen können Fachexperten beigezogen werden, die entweder referieren oder Gutachten abgeben. Diese haben kein Stimmrecht. Das Ergebnis der Beratungen wird von den Schriftführern (die beiden Kapläne) festgehalten, der wesentliche Protokollauszug geht allen Mitgliedern unmittelbar zu. Das Presbyterium tritt etwa in Abständen von 2 Monaten zusammen (die Urlaubsmonate nicht einbezogen). Um vor allem die entfernt Wohnenden nicht über Gebühr zu belasten, werden die Reisekosten ersetzt. Den brüderlichen Charakter der Zusammenkunft unterstreicht auch eine Agape, die in Form eines gemeinsamen schlichten Mittagessens geboten wird.

Der Gedankenaustausch der ersten Besprechungen konzentrierte sich auf die Struktur der heutigen Seelsorge. Man versucht noch überall, die dargebotenen Positionen im Schulunterricht zu halten (vor allem in den höheren allgemeinbildenden Lehranstalten), bei dem zunehmenden Priestermangel bedeutet dies aber eine dauernde Minderung der sonstigen ordentlichen Seelsorge, die völlig an den Rand zu geraten droht, sei es hinsichtlich der Zeit, die man ihr widmet, sei es hinsichtlich der gründlichen Auseinandersetzung mit den andrängenden Problemen. Das Presbyterium möchte zu einem richtigen Überblick über die seelsorglichen Schwerpunkte gelangen und Vorschläge ausarbeiten, wie diese aufeinander abgestimmt, wie sie auch personell und zeitlich bewältigt werden können. In diesem Zusammenhang sind auch jene Vorschläge zu sehen, die für eine Zusammenfassung einigermaßen gleich strukturierter Gebiete eintreten, in denen ein geistiges Zentrum der Seelsorgsarbeit möglichst koordiniert und auch disponiert. Unter der Führung eines freigestellten Kreisdekans soll ein Arbeitsteam aus Geistlichen und Laien die für das Gebiet möglichen seelsorglichen Unternehmungen festlegen und sich deren Verwirklichung angelegen sein lassen. Der Kreisdechant mit seinem Arbeitsteam soll mit dem Bischof und den bischöflichen Zentralstellen engen Kontakt pflegen, in seinem Gebiet aber möglichst eigenständig wirken. Eine ähnliche Ausrichtung ist für die Katholische Aktion und die Bildungsarbeit gedacht. Der Sitz des Kreisdechanten soll also dies geistige Zentrum für das Gebiet sein; von dort gehen die Initiativen aus, die dem Klerus und den Laien des betreffenden Gebietes zugute kommen.

Es ist nicht Aufgabe dieser Darlegung, auf die verschiedenen sonstigen Fragen einzugehen, mit denen sich das Grazer Presbyterium befaßt hat. Das dargestellte Problem wurde nur deshalb angeführt, weil es sich heute in vielen Ländern aufdrängt. Wieweit sich das Presbyterium bewährt, kann heute noch nicht gesagt werden. Der Ernst, mit dem es aufgenommen wurde, und der bisherige Arbeitseifer lassen schließen, daß die Mitbrüder darin einen geeigneten Weg intensiverer seelsorglicher Zusammenarbeit sehen. Die vom Konzil erwartete Erneuerung der Kirche wird nur verwirklicht werden, wenn viele Zweige Frucht ansetzen, d. h. in unserem Fall, wenn die collegialitas episcoporum auch in der collegialitas presbyterorum ihre Fortsetzung findet.

FRITZ HOFFMANN

Recht und Spiritualität des kirchlichen Amtes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das wichtigste Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils dürfte die Lehre vom kirchlichen Amt sein, vor allem vom Bischofsamt. Dafür gibt es eine ganze Reihe von Beweisen. Das erste Argument ergibt sich aus der Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung. Die Lehre vom kirchlichen Amt stellte sich den Konzilsvätern wie von selbst als eine Aufgabe, deren Lösung in Konsequenz zum Ersten Vatikanischen Konzil als Ergänzung zur Lehre des römischen Primates geradezu gefordert wurde. Studiert man dazu die Reden der Konzilsväter, die Kundgebungen des Papstes in den letzten ergänzenden Erklärungen zur Constitutio de Ecclesia, so läßt sich auf den ersten Blick erkennen, wie stark die rechtliche Stellung des kirchlichen Amtes im Mittelpunkt der Erörterung, zuweilen des Kampfes stand, insbesondere das Verhältnis des Bischofsamtes zum römischen Primat. Einen weiteren Beweis gibt die theologische Fachliteratur, die vorkonziliare und die das Konzil begleitende, die katholische wie die evangelische. Mögen andere Themen in der Öffentlichkeit im Augenblick von größerem Gegenwartsinteresse gewesen sein, vielleicht auch darum, weil sie publizistisch hochgespielt wurden, das Thema vom kirchlichen Amt betrifft das Wesen der Kirche und ist für ihre eigenste Zukunft, für ihre Entwicklung aus ihrem innersten Wesen heraus von entscheidender Bedeutung.

In der Konzilsaula wie auch außerhalb gab es dabei harte Auseinandersetzungen um rechtliche Kompetenzen und Abgrenzungen. Es ging nicht allein um das Verhältnis von Primat und Episkopat, sondern ebenso um die Stellung des Bischofs in der Diözese, um die kirchenrechtliche Stellung des Episcopus auxiliaris und um die Möglichkeiten einer „Kollegialität" im Umkreis der bischöflichen Kurie. Wie von selbst ergaben sich dabei weitere Fragen, die den Laien in der Kirche betreffen; ich nenne nur das heiße Thema: Amt und Charisma. Mit der Erörterung des Amtes verbindet sich jedoch naturnotwendig auch die Frage nach dessen rechtlichem Charakter und damit die Frage nach dem Recht in der Kirche. Dies liegt schon daran, daß sich die sprachliche Aussage bei der Beschreibung des Amtes auch solcher Begriffe bedienen muß, die der Sphäre des Rechtes entnommen sind. Am konkreten Beispiel des Bischofs gezeigt: Mit diesem Amt verbindet sich schon von der Begriffsbedeutung her die Stellung eines in einer Gemeinde Hervorgehobenen, Ausgezeichneten, dessen besondere Stellung nicht auf einer persönlichen Qualität oder auf einem Charisma beruht, sondern auf einer Sendung, die ihm in der Gemeinde gegenüber den anderen Mitgliedern eine Art amtliche Autorität verleiht. So tauchen im Gefolge des kirchlichen Amtes sofort rechtliche Begriffe auf: Potestas, Iurisdictio, Regimen. Die Aufgabe dieses Beitrages besteht nun nicht darin, die zahlreichen Erörterungen über die Bedeutung des Rechtes in der Kirche um eine weitere zu vermehren. Vielmehr soll gezeigt werden, wie dem Begriff des Amtes auf dem Konzil, vorbereitet und begleitet von der theologischen Literatur, ein bestimmter theologischer Aspekt zugrunde liegt und welcher Art dieser ist. Es geht also auch nicht um eine weitere „Theologie des kirchlichen Amtes"; vielmehr handelt es sich um eine Frage der theologischen Methode, insbesonders ihres Leitbegriffes, ihrer leitenden Ideen. Dieses Ziel sollte mit dem Begriff der Spiritualität zum Ausdruck gebracht werden. Im ersten Teil soll der Begriff der Spiritualität und sein Gebrauch in diesem Thema gezeigt werden, im zweiten Teil das sich gegenseitig ergänzende und fördernde Verhältnis von Recht und Spiritualität, im dritten Teil die Spannung zwischen beiden, ihre Antinomie.

I.

Was ist „Spiritualität"?

Die neueste Auflage des LThK (IX, 975) bringt zu diesem Begriff nur den Hinweis auf einen anderen Begriff, den der „Frömmigkeit". In diesem Artikel kommt die Anwendung des Begriffes nicht über die Bezeichnung „einer dem Laienstand und seinem Weltauftrag zugeordneten Spiritualität", also einer modernen Laienfrömmigkeit hinaus[1]. Lalande[2] bezeichnet Spiritualité als Vie de l'esprit im allgemeinen oder auch im besonderen religiösen Sinn des Wortes. Als „Vie de l'esprit" umgreift der Begriff der Spiritualität für den Glaubenden sowohl die Theologie als auch die Aszese wie auch die Bildung des Menschen: und zwar Theologie als Weisheit, Aszese als Weg der Verwirklichung des vom Theologen erkannten Ideals des Menschen und damit die in Freiheit gewählte Bildung des Menschen[3]. Theologie als Weisheit erschöpft sich nicht in der Zusammenfassung einer Fülle theologischer Aussagen noch in ihrer äußerlichen Ordnung in ein System. Der Gedanke der Ordnung fordert einen ordnenden Gedanken. Und in der Findung des Leitgedankens, der sich als ordnendes Prinzip für einen ganzen Traktat oder gar für ein ganzes theologisches System bewährt, besteht geradezu die Kunst des Theologen. Dies hat Horvath[4] für das theologische Denken des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Koster hat gezeigt, daß die Findung solcher Ideen, in denen implizit die ihnen untergeordnete Theologie enthalten ist, nicht das Ergebnis der theologischen Argumentation als solcher ist[5]. Vielmehr – so möchte ich ergänzen – finden wir darin die reifste Frucht einer „Vie de l'esprit", einer Spiritualität im umfassenden Sinne.

Im übrigen besteht in der Findung des geistigen Ansatzpunktes, des Leitgedankens, des Aspektes die Kunst jeder Geisteswissenschaft, vor allem auch der Philosophie. Und zuweilen hilft in der Darstellung eines Problems die Erhellung eines solchen Aspektes weiter als eine exakte Definition, in der die gebrauchten Begriffe bereits vom jeweiligen Aspekt her die Nuance ihrer Bedeutung erhalten. So sagt Geiger in seinem die Lehre des Aquinaten erhellenden Werk „Philosophie et Spiritualité" in dem Kapitel über die „Einheit des Seins": „Dans la présente communication on se propose, non certes de définir l'être, mais de mettre en lumière un aspect qui semble fondamental et susceptible d'éclairer certains problèmes délicat, notament celui de l'unité de l'être[6]". Nun läßt sich sagen, daß es geradezu die Aufgabe des Theologen ist, die einer theologischen Aussage zugrunde liegende Spiritualität aufzuzeigen und dadurch die theologische Aussage mit der Kraft des geistigen Lebens zu erfüllen. Eine solche Aussage kann im Gebiet der Lehrverkündigung, der Liturgie, des kanonischen Rechts liegen. In dieser Aufgabe liegt jedenfalls die eigenartige Zuordnung der Theologie zum Lehramt der Kirche, näherhin des Theologen, des Magisters sacrae paginae zu seinem Bischof. Diese Stellung des Theologen zum Bischof ist von Chenu dargestellt worden[7]. Sie ist eine dienende Stellung, jedoch kein Knechtsdienst. Dem Theologen steht bei aller sachlichen Unterordnung unter das Lehramt der Kirche eine eigenartige Autonomie zu, eine Autonomie der Methode und in diesem Sinn eine Freiheit der Untersuchung[8].

---

[1] LThK² IV, 404 f.
[2] Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1962, 1024.
[3] Vgl. dazu L. B. Geiger, Philosophie et Spiritualité, Paris 1963, II, 289.
[4] Vgl. Alexander M. Horvath, Studien zum Gottesbegriff, Freiburg/Schweiz 1954, 41, 43, 70 f.
[5] Vgl. Mannes Dominikus Koster, Von der Findung der theologischen Grundsätze. In: Joseph Ratzinger–Heinrich Fries, Einsicht und Glaube. Freiburg 1962, 284.
[6] L. B. Geiger, a. a. O., 72.
[7] M. D. Chenu, Les théologiens et le Collège Episcopal. In: L' évêque dans l'église du Christ (par H. Bouëssé et A. Mandouze) 1963, 175–191.
[8] A. a. O., 190.

Theologie ist nicht einfache Hinnahme des Glaubens. Ihre Autonomie besteht zwar nicht im Hinblick auf die Glaubensnorm, sie ist keine ontologische, sondern eine transzendentale Autonomie; sie besteht im Hinblick auf die Methode. Sie wird offenbar in der Freiheit der Wahl des Aspektes oder Leitgedankens[9]. Eine Theologie der Inkarnation kann ihren Ansatzpunkt in der Verschiedenheit der Naturen setzen, sie kann aber auch die Einheit des Wortes zum Prinzip nehmen. So fand z. B. die Christologie des Nikolaus Cusanus ihre eigenartige Formung durch die Wahl des leitenden Aspektes[10].

Die innere Geschlossenheit und Konsequenz des theologischen Systems ist der Erweis seiner Echtheit. Die Wahl des Leitgedankens und die Konstruktion des ganzen theologischen Lehrgebäudes auf diesen hin ist mehr als Wissenschaft. Sie darf als Kunst bezeichnet werden. Der theologische Aspekt, der Leitgedanke eines theologischen Systems vereinigt in sich eine bestimmte Glaubenserfahrung mit der Formulierung eines Prinzips theologischer Argumentation. Damit wird eine Idee des Glaubens zur inneren treibenden Kraft theologischer Formeln. Es ist ungemein wichtig, diesen Zusammenhang in der theologischen Arbeit des nun beendeten Konzils zu erkennen. Für den Konzilstheologen hingegen besteht gerade darin die eigentliche Aufgabe, die theologischen, näherhin dogmatischen, kanonistischen, liturgischen Aussagen des Konzils in die Übereinstimmung mit dem recht gewählten theologischen Aspekt zu bringen. In dieser Harmonie möchte ich den Ausdruck der Spiritualität des Zweiten Vaticanums erblicken. Ich hoffe, daß in den folgenden Überlegungen der Begriff der Spiritualität noch deutlichere Umrisse erhält.

II.

Zuordnung von Recht und Spiritualität

Bevor wir in die Erörterung des zweiten Teilthemas eintreten, sei noch einmal auf das eigentlich methodologische Anliegen dieser Ausführungen hingewiesen. Es geht uns hier nicht in erster Linie um ein theologisches Beweisen aus der Schrift, aus der Tradition, aus Lehre und Praxis des kirchlichen Glaubens, also – wie es Ernst Fincke im Hinblick auf ein kritisches Wort von Edmund Schlink zum Amtsverständnis der Reformation formuliert hat – nicht um „Wahrheit überhaupt", sondern um die „Denkweise", um die „Art, aus bestimmten Prinzipien Folgerungen zu ziehen[11]". Natürlich ist Methode ohne eine Sache, ohne ein Gegenstandsgebiet, auf das sie angewandt wird, eine Nichtigkeit. Andererseits wird das Gegenstandsgebiet erst durch die methodische Durchdringung in seinen mannigfachen Bezügen erhellt. So begegnen wir gerade im Neuen Testament Tatsachen, Vorgängen, Handlungen, deren Bedeutsamkeit weit über das einzelne Faktum hinaus reicht und dessen Faktizität schlechthin überholt. Als Beispiel seien die Worte zitiert, mit denen Ernst Fincke die Einsetzung des Petrus-Amtes als einen Beleg für die von Christus gewollte Vielfalt des kirchlichen Amtes aufweist: „Unter den Zwölfen gibt Jesus einem, dem Apostel Petrus, eine besondere Stellung, ohne daß man erkennen könnte, welche Funktion ihn denn nun von den anderen unterscheidet und welche Notwendigkeit dafür bestand, solange Jesus selbst unter ihnen weilte. Offenbar folgt Jesus dabei, wie schon bei der Wahl der Zwölf, einem Strukturgesetz seiner Kirche: Das Amt soll nie in einer Einerleiheit, sondern grundsätzlich und darum von Anfang an in abgestufter Gliederung da sein[12]." Das Zitat ist dem 1964

[9] Vgl. Horvath und Kosters a. a. O. (s. o. Anm. 4 und 5).

[10] R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues. Freiburg 1956, 158–172, 178 ff., besonders 308–312.

[11] Ernst Fincke, Das Amt der Einheit. (Mit Beiträgen von Wilhelm Stählin, Johann Heinrich Lerche, Laurentius Klein, Karl Rahner.) Stuttgart 1964, 102.

[12] A. a. O. 102.

im Schwabenverlag erschienenen Werk „Amt der Einheit" entnommen, dessen Titel die Überschrift des Beitrages von Ernst Fincke ist. In ihm finden wir viele Argumente wie auch Belege aus Schrift und Tradition für eine Theologie des kirchlichen Amtes, insbesondere des Bischofsamtes. Hier seien vor allem, dem Thema entsprechend, die Formprinzipien einer solchen Theologie hervorgehoben. Das kirchliche Amt hat seinen Grund in der Idee des Leibes Christi[13]. Diese Idee ist nach mehreren Seiten hin folgenschwer. Sie begründet die Sichtbarkeit des Amtes ebenso wie seine sakramentale Tiefe. Die Verborgenheit der Gnade verbindet sich im kirchlichen Amt mit der Sichtbarkeit und äußeren Feststellbarkeit menschlichen Tuns. Darin liegt der Zeichencharakter des sakramentalen Handelns begründet. Das sakramentale Zeichen ist jedoch mehr als ein äußeres Signal dafür, daß etwas Verborgenes, Geheimnisvolles geschieht. Es ist zugleich Zeugnis für den sich dem Menschen hinneigenden Gott, ein Zeugnis Gottes für die Menschen und vor den Menschen. Und wie Christus das Zeugnis für die Heilstat seiner Auferstehung nur bestimmten Menschen als Auftrag übergab, zu denen er ausdrücklich sagte: „Ihr sollt meine Zeugen sein" (Apg 1, 8), und denen er sich um dieses Zeugnisses willen als Auferstandener besonders offenbarte (Apg 10, 41), so hat er auch das kirchliche Heilstun an eine besondere Bevollmächtigung geknüpft, die Ordination, die zugleich Weiheakt und Rechtsakt ist.

Für die Einheit von Weihe und Recht im kirchlichen Amt läßt sich heute eine Reihe von Zeugnissen und Hinweisen erbringen, insbesondere dafür, daß Weihe auch Recht begründet. Auf diesen Zusammenhang fällt auch Licht durch die Bedeutung der Salbung als Rechtsakt im Alten Testament, die Ernst Kutsch ausführlich untersucht hat[14]. An dem von Kutsch als „Sonderfall" angesehenen Akt der Salbung Salomos (1 Kön 1)[15] durch den Priester Zadok und durch Nathan hebt Reventlow das Miteinanderwirken von Priester und Prophet hervor und bezeichnet dies als beispielhaft für das legitimistische Südreich. David wollte seinem Nachfolger Salomon die höchste, auf Jahwe selbst zurückgehende Legitimität sichern[16]. Der Ordinierte, der Gesalbte ist nicht nur Zeuge Gottes vor den Menschen, sondern auch Anwalt der Menschen vor Gott. Diese Bedeutung des Gesalbten ist ebenso alttestamentliches Gedankengut, wie es der neutestamentlichen Aussage über Jesus als „den getreuen Zeugen" (Offenb 1, 5) zugrunde liegt. Entscheidend ist freilich, daß die rechtliche Seite der Ordination nicht von der sakramentalen Seite gelöst und isoliert wird. Das Zusammen von Recht und Geistigkeit im kirchlichen Amt entspricht der Einheit des Bildwortes vom Leibe Christi, das wie kein anderes geeignet ist, die Einheit in der Vielheit zu veranschaulichen. Und vielleicht zeigt sich hier auch ein Weg, dem tiefsten Anliegen Rudolf Sohms gerecht zu werden, wenn man es nicht mehr nur als absoluten Protest gegen das „Recht in der Kirche" betrachtet, sondern in der Warnung vor einer Isolierung des Rechtes und seiner Überbewertung, wenn Fincke Recht hat mit seinem Urteil: „Sohm hat in einer leider immer noch wenig bekannten und bleibend gültigen Weise geschildert, wie in den Ämtern der Urkirche Wortverkündigung, Liturgie und Liebesdienst ineinander greifen[17]". Fincke setzt die Betrachtung dieser Polarität von Einheit und Vielheit des kirchlichen Amtes mit folgenden Worten fort: „Der Dienst der Propheten und Lehrer, in dem man heute vor allem den „Dienst am Wort" sehen würde, wird in der Didaché (Kap. 15) als „Leiturgia" bezeichnet, und es wird angeordnet (Kap. 13),

---

[13] Der Begriff „Volk Gottes" schließt nicht die geistige Tiefe des hierarchischen Amtes so in sich, daß sie unmittelbar aus ihm gefolgert werden kann.

[14] Ernst Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. Berlin 1963.

[15] A. a. O. 56.

[16] Vgl. die Rezension des genannten Werkes durch Henning Graf Reventlow, ThLZ 90 (1965) 181–183.

[17] E. Finke a. a. O., 101, wo hingewiesen wird auf R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, 69–99.

ihnen die Erstlinge zu geben mit der Begründung: „Denn sie sind eure Hohenpriester". Die Verwaltung des Wortes wie der Gaben war ein liturgisches Tun in der Sphäre des Priesterlichen. Van der Leeuw zieht aus seiner Vertiefung in das neutestamentliche Amt den Schluß: „Dieses Amt ist seinem Wesen nach ein Priesteramt in allen seinen besonderen Formen, die die Urkirche kannte. Die falsche Gegenüberstellung von sacerdotium und ministerium, dem Opferamt und dem Dienst am Wort, können wir nur ablehnen[18]."

Auf dem II. Vatikan. Konzil waren es gerade die Stimmen der orientalischen Bischöfe, die auf den Zusammenhang von Weihe und Recht, von Sakramentalität und iurisdiktioneller Sendung hingewiesen haben. Als die vielleicht klarste und entschiedenste Äußerung sei die Rede des Maronitischen Bischofs von Sarba (Libanon), Michel Doumith, zitiert[19]: „Nach der allgemeinen Lehre von den Sakramenten vermittelt das Sakrament dem Empfänger sicher die Rechtfertigungsgnade, aber in der speziellen Ausrichtung auf die Erfüllung einer bestimmten, im Sakrament intendierten Aufgabe. Die in der Bischofsweihe intendierte Aufgabe ist das „Weiden der Herde", enthält also zugleich einen Auftrag und eine Vollmacht. Daß diese Aufgabe sich nicht auf die Vollmacht des Heiligens beschränkt, mit der, wenn auch eng, die Vollmacht des Lehrens und Leitens verbunden würde, sondern daß sie in ein und derselben Weise die Vollmacht des Heiligens, des Lehrens und des Leitens umfaßt, ergibt sich aus der alten Praxis und den liturgischen Büchern:

a) Aus der alten Praxis: Daß alle bischöflichen Vorrechte auf der Weihe selbst beruhen, ergibt sich daraus, daß der Geweihte sein Amt gleich nach der Weihe ausübt, ohne irgendeine andere Bedingung. Der Geweihte wird Lehrer oder vielmehr authentischer Herold des Evangeliums; er wird Bischof mit der Vollmacht, andere zu ordinieren; er wird Hirte oder Mitglied des Kollegiums, das in der Nachfolge der Apostel steht. Und dies sogar so weit, daß der neue orientalische Kodex (Kanon 396, 2) anerkennt, der Bischof erhalte die Jurisdiktion und das Recht, die Einkünfte anzunehmen, sobald er die Bischofsweihe erhalten hat, was im lateinischen Recht der kanonischen Einsetzung vorbehalten ist (CIC Kanon 349).

b) Aus den liturgischen Büchern: Die liturgischen Bücher, in denen die Bedeutung des Sakramentes und die Absicht der Kirche ausgedrückt werden, sagen klar, daß das Bischofsamt, welches die Weihe verleiht, alle bischöflichen Vorrechte enthält, ohne jegliche Beschränkung oder Scheidung. Im leoninischen Sakramentar lesen wir: „Verleihe ihnen den bischöflichen Stuhl, um deine Kirche zu regieren . . .". Im koptischen Ritus: „Gieße die Gnade aus über deinen Diener, den du zum Bischof erwählt hast, damit er die Herde weide . . .". Im antiochenischen Ritus: „Sende über deinen Diener den Heiligen Geist, damit er die Kirche weide und leite . . . und verleihe ihm alle Vollmacht, die du den Aposteln deines eingeborenen Sohnes verliehen hast . . .". Wenn alle diese Worte meinen, was sie sagen, dann muß zugegeben werden, daß das Amt, die Herde zu weiden, in ein und derselben Weise die Vollmacht des Heiligens, Lehrens und Leitens umfaßt, kurz, die apostolische Vollmacht."

Diese Gedanken sind übrigens in die Constitutio de ecclesia aufgenommen worden[20]. Was an dem Wort des Maronitischen Bischofs besonders auffällt, ist das Bewußtsein für den geistlichen, d. h. spirituellen Grund der bischöflichen Vollmachten. Es sei in diesem Zusammenhang auf eine Unterscheidung in der Wortbedeutung aufmerksam gemacht. Für viele verbindet sich noch auf Grund eines traditionellen

---

[18] Vgl. Fincke a. a. O.; G. v. d. Leeuw, Sakramentales Denken (Übersetzung), 1959. 219.

[19] Vgl. Yves Congar, Hans Küng, Daniel O'Hanlon (Herausgeber), Konzilsreden. Einsiedeln 1964, 50–52.

[20] Vgl. Cap. III n 21: Episcopalis consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi.

Verständnisses mit dem Wort „geistlich" die Bedeutung einer Standesbezeichnung. „Geistlich" wird somit gleichbedeutend mit „klerikal" verstanden. Das Wort „Geistlichkeit" ist bis heute für die Bezeichnung des geistlichen Standes mit Beschlag belegt und somit ungeeignet, das wiederzugeben, was mit „Spiritualité" gemeint ist. So helfen wir uns mit dem verdeutschten Begriff „Spiritualität", um damit den „geistlichen Grund" des kirchlichen Amtsverständnisses auf dem Zweiten Vaticanum zu bezeichnen. Dieses geistliche Amtsverständnis ist ein ganz wichtiges Merkmal sowohl der Konzilsarbeit wie auch der in den Konstitutionen aufgestellten und gültigen Formulierungen. Zum Beweis dafür seien folgende Hinweise gegeben. Nur sehr sparsam wird im Text der im juristischen Sprachgebrauch entschiedenste Begriff der Jurisdictio gebraucht. Wörtlich taucht er nur einmal in der Constitutio de ecclesia[21] auf, und zwar in einer negativen Formulierung. An einer anderen Stelle[22] ist er aus dem emendierten Text wieder verschwunden und hat keinen Eingang in den promulgierten Text gefunden. Wo von der gesetzgebenden und richterlichen Vollmacht des Bischofs gesprochen wird[23], ist diese ganz und gar in den Zusammenhang mit seiner pastoralen Verantwortung und noch mehr in seiner spirituellen Verbindung mit Christus, dem Haupt der Kirche, gesehen. Aus dieser Sicht heraus hat das Konzil schließlich die tiefen Worte über die Einheit des Priestertums gefunden: „Die Priester, von Gott als Mitarbeiter des bischöflichen Ordo bestellt, um dem Volke Gottes zu dienen, begründen mit dem Bischof das eine Priestertum (unum presbyterium), das viele Aufgaben (Ämter) in sich schließt[24]". Überhaupt wird die Konstitution beherrscht von dieser Idee des einen Priestertums Christi, das von der ganzen Kirche getragen wird und in vielen Ämtern und Gnadengaben zur Auswirkung kommt. Die ganze Kirche ist Trägerin dieses Priestertums Christi. Wie dieses nur eines ist und als dieses eine *das* Mysterium des menschlichen Heiles und der menschlichen Erlösung bedeutet, dennoch aber in vielerlei Aussagen theologisch umschrieben und den Gläubigen verkündet zu werden pflegt, so erfolgt auch die Verwirklichung des Erlösungsmysteriums durch die Kirche auf vielerlei Weise, und zwar in mannigfachen Ämtern und vielfältigen Gnadengaben, wobei man noch besonders darauf hinweisen kann, daß sich all diese Wege wie konzentrische Kreise um einen Mittelpunkt legen. Dieser Mittelpunkt ist in der Kirche die Eucharistie, in der sich Sakrament und Kerygma vereinen, da sie zugleich sakramentales Mysterium und Verkündigung der Erlösungstat Christi ist[25].

Nun zeigt die Konstitution über die Kirche erstens eine einheitliche Begründung der Aussagen über das kirchliche Amt in der Heilsbedeutung der Person Jesu Christi. Zweitens rückt sie an die Seite des kirchlichen Amtes den Laienstand, der nicht nur in einer Unterordnung zur Hierarchie gesehen wird, sondern dessen Rechte und unvertretbaren Aufgaben für das Wohl des Gottesvolkes genannt werden. Schließlich wird drittens die Bedeutung der Charismen ausdrücklich erwähnt. Wenn auch der Begriff „Charisma" sehr allgemein und in vorsichtig umschriebener Weise gebraucht wird, er ist doch da. Mehr noch! Die Bischöfe werden ausdrücklich angesprochen, die Gläubigen so zu leiten und ihren Diensten und Charismen eine solche Beachtung zu schenken, daß alle in ihrer Weise zu dem gemeinsamen Werk beitragen[26]. Die für Hierarchie und Laienstand gemeinsame Aufgabe, den „Leib Christi darzustellen", bewirkt eine Gleichheit der Würde und eben dieser Aufgabe der Aedificatio Corporis Christi. Es gibt wohl in der ganzen Theologiegeschichte keine ähnliche Aussage, die so entschieden die Würde und

---

[21] Cap. III n. 23. [22] Cap. III n. 28. [23] Cap. III n. 27. [24] Cap. III n. 28.

[25] Karl Rahner hat gezeigt, wie sich gerade in der Eucharistiefeier die Darstellung der Gesamtkirche in der Einzelkirche vollzieht. Vgl. K. Rahner–J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Freiburg 1961, 26.

[26] Cap. IV n. 30.

Gleichheit der Berufung im Mysterium Christi für Hierarchie und Laienstand darstellt. Und hier rühren wir an ein letztes, überaus wichtiges Auslegungsprinzip der rechtlichen Aussagen des Konzils, besonders in der Constitutio de ecclesia: Alle einzelnen Aussagen sind im Zusammenhang des gesamten Textes zu lesen und zu verstehen. Methodisch gesehen, bilden Aussagen über den Laienstand und seine besonderen Ministeria und Charismata ein Regulativ zu den Aussagen über die Officia, Munera und Jura des kirchlichen Amtes, das zweite Regulativ neben dem der geistlichen Begründung dieser Rechte, die wir bereits eingehend betrachtet haben und die einen inneren Wandel der Rechte und Ämter in *Dienste* bewirken.

III.

Spannung zwischen Recht und Spiritualität.

Die bisherigen Darstellungen dürfen jedoch nicht dazu führen, die Problematik des Themas als gelöst zu betrachten. Eine unkritische Lektüre der Konzilsschemata, besonders der ausformulierten Konstitutionen könnte leicht den Eindruck einer vollkommenen Harmonie hinterlassen. Wer die konziliare Arbeit selbst aus der Nähe unmittelbarer Teilnahme verfolgt hat, weiß, daß auch hinter den geglätteten Formulierungen einer Constitutio noch spannungsgeladene Gegensätze bestehen, die eine weitere Arbeit der Theologen und Kanonisten erfordern[27]. Eine Harmonisierung im Sinne einer vollkommenen Übereinstimmung ist nicht erreicht worden und ist auch unerreichbar. Aus mehreren Gründen!

Es wird schon innerhalb des Rechtes selbst immer eine gegensätzliche Spannung bestehen zwischen dem göttlichen und natürlichen Recht und dem gesetzten Recht, der Rechtssatzung. Im Blick auf das II. Vatikan. Konzil erklären sich die meisten kritischen Äußerungen an der Arbeit der päpstlichen Kurie aus dieser Spannung. Auch der beste Gerichtshof unterliegt der jede menschliche Möglichkeit überfordernden Aufgabe, das „heilige" Recht in jeder Rechtserwartung, jedem Rechtsanspruch entsprechende Satzungen, Formeln und Entscheidungen zu bringen. Da Konzilien aber Glaubensversammlungen sind und darum Aussagen und Entscheidungen aus dem Glauben, aus der Spiritualität der göttlichen Offenbarung tätigen, werden sie auch immer das heilige Recht des göttlichen Wortes im Bereich der höchsten Kurie der Kirche zu Gehör bringen. Seit es eine römische Kurie gibt, haben Konzilien auch immer deren Reform auf ihrem Programm gehabt. Dies bedeutet niemals eine grundsätzliche Gegnerschaft zur römischen Kurie noch ist es gar als Ruf nach ihrer Abschaffung anzusehen. Kein Papst und kein Bischof kann ohne Kurie das Amt der Leitung ausüben. Darum war auch zu erwarten, daß von den sogenannten „konservativen Konzilsvätern" Worte der Verteidigung für die bestehenden Rechtsinstitutionen und Gepflogenheiten gesagt wurden.

Neben diese im Wesen des Rechtes selbst liegende Spannung tritt eine zweite, die sich aus der Vielfalt der Ämter erhebt. Gewiß verläuft eine Linie der Einheit von den vielen Ämtern zurück zur Einheit des Hauptes: Christus. Jedoch schon die Kirche der apostolischen Väter, ja des Neuen Testamentes selbst zeigt uns die Einheit in der Vielfalt, die Einheit des Leibes Christi in der Vielfalt der Dienste und damit der Ämter. In einer lebendigen Vielfalt liegen die Ämter aber nicht isoliert mit genau umgrenzten Zuständigkeiten nebeneinander, sondern sie greifen ineinander, überschneiden sich. Ich nenne als Beispiel nur zwei sich in dieser Weise überschneidende Linien: Primat und Episkopat, Episcopus residentialis und Kollegialität.

---

[27] Man vergesse nicht das Gewicht geschichtlicher Traditionen! Auch in der Verwaltung der Diözesen hatte sich in den letzten Jahrhunderten immer stärker das „monarchische" Prinzip durchgesetzt. Die Domkapitel haben eine der römischen Kurie ähnliche Entwicklung zu „Verwaltungsorganen" durchgemacht.

In beiden Begriffspaaren begegnen wir Formen des kirchlichen Amtes, die sich in einem Verhältnis der Polarität gegenüberstehen. Wer die innerkonziliare Arbeit kennt, der weiß auch um die Tatsache, daß die Spannung zwischen „monarchischer" (sit venia verbi!) und synodaler Ausgestaltung des kirchlichen Amtes in der Ortskirche genau so problematisch ist wie in der Gesamtkirche.

Ein dritter Grund der Spannung zwischen Spiritualität und Recht besteht in der tiefen Verschiedenheit ihres intentionalen Seins. Ein anschauliches Beispiel möge das hier Gemeinte verdeutlichen. Ein kirchliches Amt kann unter verschiedenen Aspekten oder Sinngebungen gesehen werden, etwa unter dem Begriff der Hirtenvollmacht oder der Hirtensorge oder des Priesteramtes. So erscheint der römische Bischof jeweils in einem verschiedenen Blickpunkt als Träger des Jurisdiktionsprimates, als mit aller Verantwortung und Sorge beladener Hirt, als Pontifex maximus. In analoger Weise läßt sich das Beispiel des Ortsbischofs zeichnen. Gewiß kann man sagen, daß in der Person des Amtsinhabers die Einheit der verschiedenen Aufgaben hergestellt wird. Die theologische Sprache und auch die Sprache der kirchlichen Verwaltung wird jedoch in der Vielfalt der Disziplinen geübt. Diese Vielfalt verändert die Aussage über einen Glaubensgegenstand von der jeweiligen Disziplin her sehr wesentlich. Es bestehen doch große, sehr entscheidende Unterschiede darin, wie sich der Dogmatiker, der Exeget, der Liturgiker, der Kanonist zu einem Gegenstand des Glaubens äußert. Diese wichtige Tatsache ist in der Festgabe für Gottlieb Söhngen in einer wirklich meisterhaften Methodologie der theologischen Disziplinen herausgearbeitet worden[28]. Nun hat auch das Recht seine eigene Sprache und muß diese haben. Und es wird diese Sprache, diese Art der Formulierung auch auf Gegenstände des Glaubens anwenden.

An zwei Beispielen läßt sich zeigen, wie der Aspekt des Rechtes entscheidende Nuancen des theologischen Verständnisses herbeigeführt hat. Das erste Beispiel bietet der römische Primat, der in seiner praktischen Durchführung starke Impulse von der Ausübung der richterlichen Gewalt her erfahren hat[29]. Die Entwicklung begann unter dem Einfluß der stadtrömischen Verhältnisse sehr früh. Aus diesem Rechtsdenken heraus formulierte der päpstliche Legat Philippus vor dem Konzil zu Ephesus am 11. Juli 431, indem er das biblische Bild von den Schlüsseln gebrauchte: „Petrus lebe bis zu dieser Zeit und immer in seinen Nachfolgern und übe das Richteramt aus (Iudicium exercet)" (D 112). Diese Formulierung wurde wörtlich vom Ersten Vaticanum übernommen (D 1824). Das zweite Beispiel bietet die Bezeichnung „monarchischer Episkopat", die sich noch immer in Lehrbüchern und in der Literatur findet. Bouëssé, ein Teilnehmer des französischen Symposions über das Bischofsamt in l'Arbresle 1960, sagt zu diesem Sprachgebrauch: „Affirmer que l'Église est une monarchie est d'un simplisme dangereux[30]". Gewiß, auch Thomas von Aquin setzt das Gottesreich in Analogie zu irdischen Ordnungen, wenn er die Bischöfe mit den Statthaltern eines Königreiches vergleicht. Doch vergißt Thomas über diesem Vergleich nicht den biblischen Gedanken des Gottesreiches[31]. Dennoch birgt die Vokabel „monarchisch" in sich die Gefahr einer gefährlichen Vereinfachung. Die Vereinfachung besteht darin, daß man das kirchliche Amt einseitig unter den Aspekt der rechtlichen Ordnung setzt. Gefährlich ist diese Vereinfachung aus doppeltem Grund: Der biblische Ursprung der Reichsgottesidee verblaßt. Zugleich bedeutet Vereinfachung auch Einseitigkeit. Dies aber ist der Tod der Vie de l'esprit. Kirche ist im tiefsten Wesen, wie Karl Rahner

---

[28] Joseph Ratzinger–Heinrich Fries, Einsicht und Glaube. Freiburg 1962.

[29] Vgl. Klaus Mörsdorf, Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Primatialgewalt im Lichte des kanonischen Rechtes. In: Ratzinger–Fries, a. a. O., 478.

[30] H. Bouëssé, Echanges au sein du Collège Episcopal. In: Évêque, a. a. O., 206.

[31] Vgl. IV. Sent. d. 20 q. 1 a. 4 (ed. Moos, 1033 n. 121; 1034 n. 125).

sagt, Werk des Hl. Geistes[32], und darum gibt es für die Kirche keine größere Gefahr als das Erlöschen des Geistes, den Niedergang der Spiritualität. Dies muß ebenso vermieden werden wie eine Preisgabe des Rechtes. Da das Recht verwirklicht wird in der Ausübung der richterlichen Gewalt, sei es gesetzgebend, verwaltend oder richterlich-entscheidend, muß immer wieder darauf verwiesen werden, daß alle richterliche Gewalt „ihrem Wesen nach eine nur subsidiäre Gewalt ist[33]".

Diese Bemerkungen zur Antinomie von Recht und Spiritualität sollen uns erinnern, wie sehr die Verwirklichung der Konzilsaussagen in die Verantwortung der Theologen gegeben ist. Ähnlich wie beim Tridentinum wird der Erfolg dieses Konzils von der „nachkonziliaren" Arbeit abhängen. Jedoch wird diesmal die Entscheidung auf dem Gebiet der Theologie fallen, das heißt im Leben des Geistes (Vie de l'esprit), in Erfüllung der vom Konzil erstrebten Spiritualität. Diese Aufgabe erfordert Treue, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit unseres Theologisierens im Blick auf die immer in neuer Weise lebendige Offenbarung und in Verantwortung vor einer an den Pforten der Wahrheit fragenden Gegenwart.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Grundgestalt und Strukturen der Messe

Überlegungen anläßlich der Liturgiereform[1]

In unseren Gemeinden ist gegenwärtig, nach dem Liturgiedekret des 2. Vatikanischen Konzils und den entsprechenden Durchführungsbestimmungen, im Sprachgebrauch des Kirchenvolkes oft die Rede von der „neuen Liturgie" im Gegensatz zur „alten", bis dahin gebräuchlichen. Sinnvollerweise sollte man aber von der „erneuerten Liturgie" sprechen, denn es handelt sich bei diesen Reformen ganz und gar nicht um etwas Neues, sondern – ganz im Gegenteil – um die Klärung der Grundstrukturen von etwas sehr Altem, ja sogar des Ursprünglichen, des Tuns Christi und der apostolischen Gemeinde, das durch die Liturgiereform nur wieder deutlicher hervorgekehrt werden soll. Das Liturgiedekret gibt als Grund und Ziel aller Maßnahmen an: daß „das Opfer der Messe auch in der Gestalt seiner Riten seelsorglich wirksam werde" (Art. 49) und „die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde" (Art. 50). Daher „soll der Meß-Ordo so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten" (Art. 50). Damit ist gesagt, daß der bisherige Ordo überarbeitungsbedürftig geworden war, weil Sinn und Zusammenhänge eben nicht mehr auf den ersten Blick klar und durchschaubar waren, weil sich vielerlei Verfremdungen der ursprünglichen Struktur, zeit- und frömmigkeitsgeschichtlich bedingte Zutaten oder auch Überwucherungen und Verdoppelungen in die ursprünglich klare Disposition des Kults eingeschlichen hatten. „Deshalb sollen die *Riten* unter treuer Wahrung ihrer Substanz *einfacher* werden. Was im Laufe

---

[32] Vgl. K. Rahner–J. Ratzinger, Episkopat und Primat, a. a. O., 30–35. (Abschnitt 4: Episkopat und Charisma.)

[33] Vgl. Mörsdorf, a. a. O.

[1] Dieser Artikel entstand aus drei Vorträgen, deren Ziel war, einen Überblick zu geben und die Strukturen der alten wie der nun erneuerten Liturgie deutlich zu machen. Auf reiche und detaillierte Literaturangabe wurde darum verzichtet; sie hätte nur unvollständig gegeben werden können oder den Rahmen des Aufsatzes gesprengt. Jeder Interessierte findet weiterführende Literatur in den einschlägigen Artikeln des Lexikons für Theologie und Kirche (10 Bd., Freiburg 1957–65) oder im Handbuch der Liturgiewissenschaft (2 Bd., Freiburg 1963–65. Hg. v. A. G. Martimort).

der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich *eingefügt* wurde, soll *wegfallen*. Einiges dagegen, was durch die Ungunst der Zeit *verloren gegangen* ist, soll, soweit es angebracht oder nötig erscheint, nach der altehrwürdigen Norm der Väter *wiederhergestellt* werden" (Art. 50).

Darin liegt deutlich eine Rückkehr zu den Ursprüngen, zwar keine sklavische, doch aber eine wohlüberlegte und unserer Zeit angepaßte, wie schon im 1. Teil der Konstitution in den „Allgemeinen Regeln" ausgeführt ist. „Damit die *gesunde Überlieferung* gewahrt bleibe und dennoch einem *berechtigten Fortschritt* die Tür aufgetan werde, sollen jeweils *gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen* vorausgehen, wenn einzelne Teile der Liturgie revidiert werden. Darüber hinaus sind sowohl die *allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie* zu beachten als auch die Erfahrungen, die aus der jüngsten Liturgiereform und den weithin schon gewährten Indulten gewonnen wurden. Schließlich sollen *keine Neuerungen* eingeführt werden, *es sei denn*, ein wirklicher und sicher zu erhoffender *Nutzen der Kirche* verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, daß die *neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen*. Auch soll nach Möglichkeit verhütet werden, daß sich zwischen den Riten benachbarter Gegenden auffallend starke Unterschiede ergeben" (Art. 23).

Alle Reform soll demnach die gesunde Überlieferung mit berechtigten Erfordernissen der jeweiligen Zeit verbinden. Es gibt nun aber „allgemeine Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie", die deutlicher hervorzukehren sind. Welcher Art sie sind, ist nach der Konstitution durch Überlegungen und Studium zu klären, und zwar solche theologischer Art, etwa über den Opfercharakter der Messe und Christi Heilswirksamkeit und Gegenwart in der Eucharistiefeier; pastoral-praktischer Art, so über den möglichen und tätigen Mitvollzug der Meßfeier durch die Gläubigen je nach ethnisch-kultureller und geschichtsmorphologischer Situation oder die Verwendung der Muttersprache; aber auch durch Überlegungen historischer Art. Während das Liturgiedekret selbst zahlreiche solche theologischen und besonders auch praktisch-pastoralen Hinweise und Erklärungen gibt, sind die historischen fast ganz fortgelassen. Es sollen daher im Folgenden vorwiegend geschichtliche Überlegungen angestellt und Fragen nach der Tradition gestellt werden, wobei dann sofort auch ihr theologischer und praktischer Zweck herausspringt. Zunächst ist zu klären, was Christus tat, als er seinen Aposteln auftrug, zu seinem Andenken genau *das* zu tun, was er tat (Lk 22, 19). Dann ist zu untersuchen, wie die frühen Gemeinden dieses mandatum Domini verwalteten, welche Gestalt ihre Zusammenkünfte hatten und welche bleibenden und für die Zukunft nahezu unveränderlichen Strukturen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier erhielten. Nur im Überblick kann dann versucht werden, Elemente zu benennen, die diese Strukturen überlagert und eventuell verändert oder undurchsichtig gemacht haben.

I

Als *Quellen für das Tun Christi*[2] stehen uns zur Verfügung die eigentlichen „Einsetzungsberichte" bei den Evangelisten Markus (14, 22–25), Matthäus (26, 26–29) und Lukas (22, 15–20, dem eng 1 Kor 11, 23–25 anzuschließen ist). Hinzunehmen muß man bei Johannes aus der Verheißungsrede des Himmelsbrotes die Stelle 6, 51. 53–58. Die Formgeschichte des Neuen Testamentes hat uns gelehrt, daß sich Bezugnahmen auch sonst in den Evangelisten finden, so bei der Speisung der Fünftausend (Mk 6, 41 f.; Mt 14, 19; Lk 9, 16; Joh 6, 11) und bei der Speisung der Viertausend (Mk 8, 6; Mt 15, 36); Anklänge finden sich wohl auch beim Mahl der Emmausjünger (Lk 24, 30),

[2] H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20 (Neutest. Abh. 20, 1) Münster 1955; ders. Art. Abendmahl LThK 1 (1957) 26–32. P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960. H. Zimmermann, Die Eucharistie als Paschamahl des Neuen Bundes (Liturgie in der Gemeinde II, Salzkotten 1956, 189–197).

die Christus an seiner spezifischen Art des „Brotbrechens" erkannten. Diese Stellen bestehen, so wie wir sie heute haben, aus älteren und jüngeren Traditionsstücken: sie stellen sowohl das Tun Christi dar wie das der Urgemeinde. Die Unterschiedlichkeiten in den Berichten leiten sich davon her, daß die Berichterstatter bereits auch die Liturgiefeiern ihrer Gemeinden mit darstellen, vermutlich diese auch noch ausdrücklich am Tun Christi normieren wollen. Das erhellt auch daraus, daß schon ganz deutlich Theologoumena einfließen: Paulus betont besonders das enge Verhältnis der Eucharistie zu Kreuzestod und Wiederkunft Christi, Johannes die Realität von Speise und Trank etc. An der substantiellen Kontinuität von Christi Tun und dem der Gemeinden kann man aber billigerweise nicht zweifeln, es sei denn, man zweifle von vornherein auch an Jesu Messianität, damit dann auch an der soteriologischen Wertung seines Todes und an seinem Willen zu einer Zukunftsstiftung für seine Kirche. Nur vom liberalistischen a priori einer Diskrepanz zwischen dem verkündenden und handelnden Jesus und verkündeten Christus, einer vom ursprünglichen Kerygma abweichenden und letztlich als Mißverständnis dastehenden „Gemeindetheologie" her ließen sich Zweifel an einer solchen Kontinuität anmelden. Doch besteht dazu historisch nicht der geringste Anlaß. Es ist nämlich ausdrücklich zu betonen, daß die Gemeinsamkeiten der Überlieferung bei weitem gegenüber deren gelegentlicher Lückenhaftigkeit überwiegen.

In den Texten lassen sich drei Überlieferungsströme voneinander abheben: der Text bei Markus (14, 12–26a) und die daran sich anlehnende Redaktion des Matthäus (26, 27–30a); ferner eine Sondertradition bei Lukas (und Paulus, Lk 22, 7–38; 1 Kor 11, 23–25), die aber aus der Markustradition aufgefüllt erscheint; und schließlich der Bericht bei Johannes (13, 1–17, 26, um 6, 51–58 zu erweitern). Einen gemeinsamen „Urbericht" des eigentlichen Herrentuns haben wir nicht; er wäre in aramäischer Sprache vorauszusetzen. Doch gehen die Überlieferungsströme nahe an die Zeit Christi heran: Der Paulusbericht in 1 Kor stammt schon aus den vierziger Jahren und mit ihm hängt der Lukasbericht eng zusammen; die Markustradition hat die sehr altertümliche, noch ganz im Alttestamentlichen gründende Wendung vom „Bundesblut" (Mk 14, 24; vgl. Mt 26, 28), von dem 2 Mos 24, 5 die Rede ist und die sich auf den Jer. 31, 31 verheißenen Neuen Bund bezieht.

Der Charakter des letzen Abendmahles ist übereinstimmend nach allen Quellen ein *Festmahl* gewesen (Mk 14, 30; Lk 22, 7–13; Joh 13; 1 Kor 11, 23), bei dem man Wein zu kredenzen pflegte. Die jüdischen Sitten des Festmahls hatten längst hellenistische Gewohnheiten übernommen, denn man lag – wie bei den Symposien – auf Polstern, Weingenuß, Gespräche und Unterhaltung durch Darbietungen etc. gaben dem ganzen Mahl seine eigene Gestalt. Es zog sich bei Lichterschein bis in die Nacht hinein. Dagegen wurde das meist kärgliche Abendessen von den Juden schon am Spätnachmittag oder frühen Abend eingenommen, solange es eben noch hell war; man saß oder hockte am Boden, trank gewöhnlich auch keinen Wein. Das jüdische Festmahl hatte aber – trotz der offenbaren fremden Einflüsse – seine eigene jüdische Gestalt bewahrt durch den Ritus des kultischen Brotbrechens am Anfang mit seiner Lobpreisung, so daß man es geradezu als „Vortischgebet" bezeichnen kann, und durch die Eigenart einer „Bechereucharistie" am Schluß, einer Art „Nachtischgebet", das der Hausvater oder ein von ihm Beauftragter sprechen mußte und das von allen mit „Amen" beantwortet wurde. Darauf trank der Hausvater aus seinem Becher, worauf alle aus dem ihren tranken. Bei den opulenteren Festmählern müssen wir allgemein je eigene Trinkgefäße voraussetzen, nicht einen gemeinsamen, die Runde machenden Gemeinschaftsbecher. Daß Christus den einen Becher herumreichte und Deuteworte dazu sprach, war eben eine Besonderheit, von der noch zu sprechen ist.

Christi Abendmahl war zudem ein bewußtes *Abschiedsmahl* (Mk 14, 25; Mt 26, 29; Lk 22, 15). Es ist daher auf die Zwölfe beschränkt (Mk 14, 17. 20; Lk 22, 14). Während dieses Mahles wird daher auch die messianische Herrschaftsvollmacht auf sie übertragen (Lk 22, 28–30), die zahlreichen letztwilligen und normhaften Abschiedsworte und -handlungen sind um dieses Geschehen herum gelagert. Brotreichung und Becherrunde sind ausdrückliche Abschiedsgaben (Lk 22, 15 f.).
Eine schon lange ventilierte Frage ist, ob das letzte Abendmahl ein *Paschamahl* war. Nach den Berichten der Synoptiker scheint das zunächst völlig eindeutig und unbezweifelbar (Mk 14, 12–16; Mt 26, 17–19; Lk 22, 7–13). Doch fällt auf, daß vom eigentlichen Genuß des Paschalammes nicht die Rede ist, daß auch Paulus nicht von der Paschanacht spricht, sondern einfachhin von der „Nacht, in der er verraten wurde" (1 Kor 11, 23) und daß Johannes (in einer relativen Spätzeit) den Zusammenhang mit dem Pascha gar nicht mehr erwähnt. Wir werden gleich sehen, daß zur Zeit der Abfassung der Evangelien Christus selbst längst „unser Pascha" war und deshalb am Bericht vom Genuß des alten Osterlammes kein besonderes Interesse mehr bestand. Aber der Zusammenhang mit dem Pascha ist durch einen anderen Umstand von Johannes ganz besonders betont und hervorgehoben: Der Herr stirbt um die Stunde, als auf dem Tempelvorplatz die Paschalämmer geschlachtet werden; er selbst ist das wahre neue Pascha.
Wir können in den evangelischen Berichten nur mehr Fragmente eines alten Paschamahlberichtes erkennen, besonders deutlich bei Lk 22, 15–18, dann – ergänzt und gekürzt – bei Mk 14, 12–18a. 25 und Mt 26, 17–20. 29. Über diese unmittelbaren und wörtlichen Anklänge und ausdrücklichen Erwähnungen des Pascharituals (das wir noch beschreiben wollen) hinaus finden wir nun aber für dieses zahlreiche Kennzeichen angegeben, die ihm besonders eigentümlich sind. Das rituelle Pascha mußte in Jerusalem gegessen werden. Während der Herr sonst abends nach Bethanien (Mk 11, 11) oder an den Ölberg ging (Mk 14, 26; Mt 26, 30; Lk 22, 39; Jo 18, 1), blieb er an diesem Abend bis nach dem Genuß des Mahles in Jerusalem (Mk 14, 13–16; Mt 26, 18; Lk 22, 10–13), um erst dann die Stadt zu verlassen. Auch die vom Pascharitual verlangte Zehnzahl der Mahlgenossen, die – falls sie zu keiner Familiengemeinschaft in Jerusalem gehörten oder von ihr eingeladen waren – geradezu eine eigene Familie mit den ihr eigenen starken Bindungen bildeten, war mit den Zwölfen erfüllt. Wir wiesen schon darauf hin, daß dieses Mahl, wie es 2 Mos 12, 8 für das Pascha gefordert war, bei Nacht stattfand. Auch das Brechen des Brotes „während des Mahles" (Mk 14, 22; Mt 26, 26) und nicht vorher ist ein Paschakennzeichen. Der Lobgesang am Ende des Mahles (Mk 14, 26; Mt 26, 30) müßte der 2. Teil des Pascha-Hallel (aus den Psalmen 115–118) gewesen sein. Aber vor allem die Deutworte über Brot und Wein lassen sich am leichtesten aus ähnlichen und nur dort vorkommenden Gewohnheiten des Pascha erklären. Die neuere Forschung erkennt daher zunehmend, daß eine Herleitung dieses Mahles lediglich von kultisch überformten Chabura-Mählern oder vom bloßen Sabbat- oder Pascha-Kiddusch oder aus hellenistischen Wurzeln (Lietzmann, Laum, Dölger) nicht ausreichend ist, sondern daß man die spezifische jüdische Paschatradition zu Hilfe nehmen muß (Dalman, Jeremias, Marxsen, Schürmann), weil sich sonst der durchaus alttestamentliche Gedächtnischarakter, nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung eines einmaligen historischen Heilsereignisses und der Hinweis auf die künftige messianische Vollendung, nicht ausreichend erklären läßt. Selbst wenn wir wahrscheinlich niemals Klarheit darüber erhalten können, ob das letzte Pascha Jesu am 14. oder 15. Nisan, also mit oder ohne Paschalamm begangen ist oder ob es gar schon am Dienstagabend nach dem Kalender von Qûmram gefeiert worden ist[3], so besteht doch – und das ist hier allein wichtig –

[3] A. Jaubert, La date de la Cène, Paris 1957.

ein sicherer und unbestreitbarer ideeller und von Christus beabsichtigter Zusammenhang mit dem jüdischen Pascha: Christus überbietet und vollendet in diesem Mahl den Alten Bund und dessen Pascha.

Dieses Pascha der Juden war nun primär ein *Gedächtnismahl.* Alljährlich, beim ersten Frühjahrsvollmond, erinnerte man sich der Großtaten Jahwes an seinem Volke beim Auszug aus Ägypten, angefangen vom „gnädigen Vorübergang" (pascha, pesach) an den Häusern der Israeliten, während er alle Erstgeborenen der Ägypter schlug (2 Mos 12, 29), über die Rettung durch das Meer hindurch bis zum Bundesschluß am Sinai mit dem Bundesmahl im Blute der Friedopfer (2 Mos 24, 4–11): Man erinnerte sich der eigenen Volkwerdung durch den Bundesschluß.

In nachexilischer Zeit und ebenso zur Zeit Jesu wurde das Pascha nach einem festen Ritual gefeiert, das eine Kombination aus der deuteronomischen und priesterlichen Gesetzgebung darstellte und uns in der Mischna[4] überliefert ist. Der Ritus des Pascha[5] bestand aus den vorbereitenden Akten und dem Mahl selbst. Am Vorabend des 14. Nisan, sofort nach dem Abendessen, sollte das ganze Haus nach allem gesäuerten Brot (Chamez) durchsucht werden, das noch bis zum nächsten Vormittag verzehrt, dann aber verbrannt werden mußte. Vor dem Sonnenuntergang des 14. Nisan wurden unter dem Gesang des Hallel im Tempel die Lämmer nach Opferritus geschlachtet. Der Hausvater tötete sein Tier selbst, die Priester fingen das Blut auf, vergossen es am Fuß des Brandopferaltars und verbrannten das Fett. Der Gläubige trug sein Lamm nach Hause, es wurde dort am Spieß gebraten und im Paschamahl von der Familie verzehrt. Pilger waren entweder bei verwandten oder befreundeten Familien eingeladen oder schlossen sich zu „Genossenschaften" oder „Bruderschaften" (Chaburoth, Sg. Chabura) zusammen, der Vornehmste oder sonstwie Ausgezeichnetste übernahm die Stelle des Hausvaters. Eine solche Situation wird bei Lk 22, 7–13 vorausgesetzt.

Das Mahl selbst nahm man nach Möglichkeit in einem festlich geschmückten und erleuchteten Raum ein. Nach Lk 22, 12 war beim Letzten Abendmahl ein großes Obergemach, mit Tischpolstern für ein Bankett nach schon genanntem hellenistischem Brauch ausgestattet. Hatte man anfangs das Mahl noch nach 2 Mos 12, 11 stehend und in Wanderhaltung gegessen, die Lenden umgürtet, Sandalen an den Füßen und den Stab in der Hand, dazu in Eile wie vor der Flucht aus Ägypten, so war zur Zeit Christi bereits allgemein die Sitte des Liegens bei Tisch auch beim Pascha eingedrungen, freilich sehr zum Schaden der Symbolträchtigkeit und des Memorialcharakters, der freilich sonst überall deutlich in der Paschahaggada zum Ausdruck kommt. Dieser Brauch des Liegens ist – wohl wegen des Freudecharakters des Pascha – von der Mischna ausdrücklich legitimiert[6]. Das Mahl verlief nun so, daß der Hausvater zunächst unter Danksagung einen 1. Becher mit dem „Gewächs des Weinstocks" (vgl. Lk 22, 17 f.) segnete; dann wurden „Bitterkräuter" aufgetragen (ein Lauchgemüse, das in Salzwasser und Essig getaucht war) und ein Fruchtmus. Ein solcher Mahlbeginn mit einem Schüsselgericht war ungewöhnlich, denn ein jüdisches Mahl mußte sonst mit dem rituellen Brotbrechen nebst Danksagung beginnen. Nachdem dann auch das eigentliche Mahl bereitgestellt worden war, beging man den Gedächtnisritus, eine Anamnese, die ausgelöst war durch die Frage des Sohnes: „Ma nischtana halajela . . . warum unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten . . .?" (vgl. 2 Mos 12, 26). Der Hausvater mußte nun

---

[4] 2. Seder Mo'ed, Traktat 3, Pesachim.

[5] H. L. Strack–P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV, 1; 41–76, München 1956[2] (4. Exkurs, Das Passahmahl). Der heutige Brauch ist zu ersehen aus Z. Raban, Die Pessach-Haggadah mit deutscher Übersetzung, Tel Aviv 1963.

[6] Pesachim 10, 1: Selbst der Ärmste soll beim Mahle liegen können und vier Becher Wein genießen dürfen.

die Speisen, besonders die ungewöhnlichen und für dieses Fest spezifischen, erklären; so das Pascha selbst: „Es ist das Paschaopfer für Jahwe, der in Ägypten die Häuser der Israeliten (schonend) überging, als er die Ägypter schlug und so unsere Häuser rettete" (2 Mos 12, 27); die „Bitterkräuter", „weil die Ägypter das Leben unserer Väter in Ägypten bitter gemacht haben"; die ungesäuerten Brote (Mazzoth), die das Volk Israel in der Eile und noch vor dem Durchsäuern mit sich genommen hatte (2 Mos 12, 34), als das „armselige Brot" (Tränenbrot, lachma 'anja), „das unsere Väter in Ägypten (und in der Wüste) gegessen haben". Der Hausvater hob bei den Deuteworten über die Mazzoth diese hoch, dann schenkte man den 2. Becher ein.

Danach setzt der Hausvater den Auszugsbericht[7] fort: „. . . Einst waren wir Knechte des Pharao in Mizrajim (Ägypten), da führte uns der Ewige, unser Gott, heraus von dort, mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arme. Und hätte der Heilige, gelobt sei er, unsere Vorfahren nicht aus Mizrajim herausgeführt, so wären wir, unsere Kinder und alle unsere Nachkommen den Pharaonen in Mizrajim dienstbar geblieben; darum, wären wir auch alle weise, alle verständig, alle erfahren und alle schriftgelehrt, so ist es dennoch unsere Pflicht, vom Auszug aus Mizrajim zu erzählen; und jeder, der ausführlich vom Auszug aus Mizrajim erzählt, ist lobenswert."

Ferner war dann davon die Rede, daß „der Allgegenwärtige, gelobt sei er, seinem Volke die Tora gegeben". Dann deckte man die Mazzoth zu und der Hausvater hob den „zweiten Becher", der schon vorher eingeschenkt war, in die Höhe und sprach: „Wehi schäamdah . . ." „Und das erhielt unsere Vorfahren und uns immer aufrecht; denn nicht etwa einer nur erhob sich, uns zu verderben, sondern in jedem Zeitalter stand man wider uns auf, uns zu vernichten, und der Heilige, gelobt sei er, rettete uns aus ihrer Hand . . .". Damit wurden die Rettungstaten Gottes im Heiligen Land forterzählt, die einmündeten in den 1. Teil des Hallel, die Psalmen 113 und 114. Nun erhielt jeder einen Bissen Mazze, ungesäuertes Brot, das in die Bitterkräuter eingetaucht war, und trank aus dem „zweiten Becher", womit nun das Sättigungsmahl mit dem Genuß des Paschalammes begann. Nach dem Mahl, zur Danksagung, wurde ein 3. Becher[8] gereicht, dann der 2. Teil des Hallel gesungen (Psalmen 115–118) und zum Schluß, zum Ausklang, noch der 4. Becher getrunken, der zur Zeit Christi vielleicht noch nicht oder nicht allgemein gebräuchlich war, da der Herr „nach dem Lobgesang" (Mk 14, 26; Mt 26, 30) sogleich zum Ölberg hinaus ging. Das Pascha sollte um Mitternacht beendet sein.

Das eigentliche Paschamahl besteht somit deutlich aus zwei im Grund selbständigen Elementen, einem Festmahl und einem Anamnese-Ritus. Das Mahl enthält Bestandteile, die wir bei jedem profanen Essen auch heute voraussetzen: Fleisch (Oster-

---

[7] Die zum Teil jüngeren Erweiterungen der heutigen Haggadah verbleiben völlig in den Intentionen der alten und stellen nur Paraphrasen oder weitere Exemplifikationen dar.

[8] Es ist eine alte, wohl nicht eindeutig lösbare Frage, ob bei der Becherreichung Christi der 2. Becher (so vielleicht nach Mk 14, 23 zu vermuten) oder der 3. Becher „nach dem Mahl" (Mt 26, 27; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) gemeint ist. Dieser 3. Becher hieß wegen der (Nachtisch-)Danksagung gemeinhin der „Becher des Segens" und war beim Pascha wie bei jeder anderen Festmahlzeit fixer Bestandteil. Das würde bedeuten, daß Brotreichung und Bechertrunk, ursprünglich durch die ganze Mahllänge getrennt, erst später durch eine deutliche Parallelisierung zusammengeschlossen und aus dem Mahlritus herausgelöst wurden. Auch die Aufforderungsformel dieser Danksagung hätte sich in den christlichen Eucharistiegebeten erhalten. Vgl. H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier (Münchener Theol. Zeitschrift 6 [1955] 107–131).
Es wäre aber m. E. formgeschichtlich nicht auszuschließen, daß diese Danksagungsgebete später mit dem 2. Becher verbunden wurden, der (speziell in jüngeren Schichten der Haggadah) besonders der Anamnese diente und durch die Kontrastwirkung gegenüber dem „Tränenbrot" deutlicher das Gegensatzpaar Unfreiheit–Erlösung, Knechtschaft–Besitz des Landes zum Ausdruck brachte. Wir werden die Entscheidung darüber suspendieren müssen und können, da sie für unsere Betrachtung weniger wesentlich ist.

lamm), Kohlehydrate (an Stelle unserer Kartoffeln oder Mehlspeisen, Brot, und zwar hier Mazzoth, ungesäuertes Brot), Gemüse (Lauch oder „Bitterkräuter"), Zukost (Fruchtmus) und Wein. Die Anamnese enthält den Bericht vom Auszug aus Ägypten, der Gesetzgebung und der Hilfe Gottes bei der Eroberung des Landes Kanaan, interpretiert aber nun weiterhin die Mahlelemente in der oben beschriebenen Weise. Es ist unverkennbar, daß die Anamnese so die das ganze Mahl übergreifende Gestalt hergibt: das Mahl wird selbst Gedächtnis, die einzelnen Speisen werden Symbole des Gedächtnisses. Andererseits bleibt die Anamnese herauslösbar, so wenn man die durch Deuteworte und einen eigenen Lobpreis (eucharistia) hervorgehobenen Mahlelemente ihres eigentlichen Sättigungscharakters entkleidet und zu Symbolen reduziert, wie es in der Urgemeinde tatsächlich geschah.

Durch die Pascha-Anamnese wurde so aus diesem Mahl ein Gedächtnismahl, genauerhin ein *Bundesgedächtnismahl*. Ein solches Gedächtnis wurde aber nun nicht betrachtet als rein kommemorativ, sondern geradezu als eine „sakramentale" Gegenwärtigsetzung und Aktualisierung: Bei der Feier soll „in jedem Zeitalter jeder sich so ansehen, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen[9]". Die vergangene Heilstat Gottes wurde im Pascha gnädig Gegenwart, zugleich aber klang darin die eschatologische Erwartung an. Jeder Jude betet – ganz im gleichen Sinne – heute im Paschamahl: „Dieses Jahr Knechte, künftiges Jahr freie Leute im aufgebauten Jerusalem", in jenem Jerusalem also, in das hinein vom Himmel her sich der messianische endzeitliche Tempel hinabgesenkt hat. In diesem Zueinander von Zeichen und Wort nennt Thomas von Aquin das Pascha mit Recht ein Sakrament des Alten Bundes[10]. In gleicher Weise sind die Erfordernisse des Sakramentes bei Augustin[11] erfüllt: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.

Ein besonderer Hinweis sei noch gegeben zum ungesäuerten Brot, das bei diesem Mahl allein gebraucht werden durfte, nachdem am Vortag schon alles gesäuerte Brot (Chamez) verzehrt oder verbrannt worden war. Die Zeitgenossen Jesu kannten zweierlei Brot, das „Bauernbrot" mit Sauerteig und das ungesäuerte „Beduinenbrot". Bei den Juden gebräuchlich war im allgemeinen nur das gesäuerte Brot, das im Himmelreichgleichnis (Mt 13, 33; Lk 13, 21) als Analogie gebraucht ist: Das Himmelreich gleicht einem Sauerteig, den nahm ein Weib, mengte ihn unter drei Maß Mehl, bis das Ganze durchsäuert war. Ein solcher Backvorgang setzte eine bodenständige, bäuerliche Bevölkerung voraus, weil man dazu einen fest gebauten Steinofen brauchte, in dessen vorbeheizter Höhlung das Brot aufgehen und als großer, noch relativ flacher runder Laib gar werden konnte. Anders der Backvorgang bei den Beduinen, die einen solchen Ofen natürlicherweise nicht hatten. Die Beduinenfrau nimmt zum Bereiten der Brote noch heute einen großen, flachen Stein, deckt ihn mit Brennmaterial (Zweigen, trockenem Kamelmist) zu und zündet es an, so daß der Stein sich stark erhitzt, fegt dann die Asche ab und streicht den ungesäuerten Teig auf die Steinplatte und erhält so ein sehr dünnes und flaches Fladenbrot, auch Aschenbrot genannt (3 Kön 19, 6). Die Getreidestärke wird also lediglich durch Zerstoßen oder Mahlen, Anfeuchten und Erhitzen aufgeschlossen und für den menschlichen Genuß brauchbarer gemacht, doch noch nicht fermentiert. Es ist dies gegenüber dem noch urtümlicheren Rösten der Ähren und Körner über dem Feuer (3 Mos 23, 14; Jos 5, 11; Rt 2, 14; 1 Kön 17, 17) oder dem Backen der Brote in der Asche selbst (Is 44, 19) bereits eine fortgeschrittenere Backtechnik, doch der des Backofens weit unterlegen. Israel aß solches schlechteres Brot in der Zeit der Fronarbeit und auf dem Wüstenzug, weshalb es der Hausvater

[9] Pesachim 10, 5; vgl. schon 2 Mos 13, 4 präsentisch: „Heute seid ihr ausgezogen".
[10] S. Th. III qu 60 a 3.
[11] Tract. in Joannem, Tr. LXXX, 3.

beim Pascha auch „Tränenbrot", „armseliges Brot" nannte und zum Symbol der Unfreiheit vor dem „Besitz des Landes" deklarierte. So wurde dieses Mazze-Brot im Pascha zum Symbol der Unfreiheit schlechthin. Auf diese Weise wurde aus Brot und Wein in der Pascha-Anamnese ein jedem leicht verständliches Kontrastpaar: Brot der Unfreiheit – köstlicher Becher der Freude; Fernsein von Gott – Besitz des Landes und gütige Vorsehung und Führung Jahwes. So wurde aus diesem Freudenbecher ganz selbstverständlich der „Becher des Bundes". Daß sich in jüngerer Zeit um diese beiden Mahlelemente weitere symbolistische Ausdeutungen legten, braucht hier nicht zu interessieren, zumal auch diese messianisch sind. Wesentlich war und ist, daß Brot und Wein Symbole des „berith", des Bundes Jahwes mit seinem Volke waren und von jedem Juden so verstanden wurden.

Vor diesem Hintergrund, dem sakramentalen Paschaverständnis der Zeitgenossen Jesu und der Symbolträchtigkeit von Lamm, Brot und Wein wird das Tun Christi erst deutlich und uns tiefer verständlich: Christus stiftet einen neuen Bund, reicht die Symbole novi et aeterni testamenti und erklärt sich identisch mit diesen Elementen, er ist unter den alten Bundeszeichen Brot und Wein unter den Seinen gegenwärtig: Nicht mehr Tränenbrot und Bundesbecher, sondern sein Fleisch und Blut sind da vorhanden. Jedem der Apostel war aus dem damaligen Paschaverständnis, der sakramentalen Heilsgegenwart Gottes, sofort einsichtig, was da geschah, es bedurfte keiner weiteren „mystagogischen Katechese". So handelt es sich beim Tun Christi nicht primär um eine „Neustiftung", sondern um eine „Umstiftung" des Alttestamentlichen. Christus stiftet mit den schon vorhandenen, gleichsam kultisch aufbereiteten Gaben das neue Pascha, das *Bundes-Gedächtnismahl des Neuen Bundes*. Damit wird der bei Jer. 31, 31 ff. verheißene eschatologische Bund eingesetzt (Mt 23, 8; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), nach Mk 14, 28 und Mt 26, 28 durch sein Blut der alte Bund vom Sinai abrogiert. Sein Blut tritt an die Stelle des alten Bundesblutes, das (2 Mos 24, 8) Moses zur Besprengung des Volkes nahm mit den Worten: „Seht, das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund dieser Worte geschlossen hat", dieses Mahl tritt an die Stelle des anderen Bundesmahles am Sinai: „Dann aßen sie (die Israeliten) und tranken" (2 Mos 24, 11). Christus tritt also bei diesem Mahl selbst an die Stelle des Paschalammes, er ist hinfort „*unser Pascha*", wie es schon in den vierziger Jahren in 1 Kor 5, 7 heißt. Was er im Abendmahlssaal im Symbol tut, harrt der „Vollendung im Reiche Gottes" (Lk 22, 16). „Sooft ihr nämlich dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den *Tod* des Herrn, bis er kommt" (1 Kor 11, 26). Christus spricht nach der Sättigung und dem Bechertrunk die doppelte Todesprophetie aus (Lk 22, 16. 18), die nicht bloß – gegen J. Jeremias – ein „Entsagungsgelübde" oder bloßer „eschatologischer Ausblick" ist, auch nicht bloß die Bezeichnung seines Todes als „heilsam" – gegen Harnack, Spitta, M. Barth –, sondern die Aussage über den bundeskonstituierenden Charakter seines freiwillig übernommenen Sühneleidens, das in der paulinisch-lukanischen Theologie im Lichte des Sühneleidens des Ebed-Jahwe (Is 53), bei Mk und Mt noch stärker in der soeben genannten Bundesopfervorstellung von 2 Mos 24, 8 ff. steht. Wesentlich ist in der doppelten Leidensvoraussage die Auferstehungsgewißheit; das „nicht mehr, bis . . .". Leiden und Tod weisen über sich hinaus in die Eschata.

Diese Zusammengehörigkeit von Abendmahl-Pascha und Opfertod erhält auch dadurch eine besondere Eindringlichkeit, weil beide Ereignisse an einem und demselben Tag stattfanden. Uns Heutigen ist das weniger deutlich, weil wir den Tag um 24 Uhr resp. 0 Uhr beginnen lassen. Für die Zeitgenossen Jesu – wie überhaupt für die Antike – endete der Tag mit dem Sonnenuntergang, „wenn der Schnitter seinen Lohn bekam", das Tagwerk getan war und für den Soldaten die Vigilien, die Nachtwachen begannen. Mit der Dämmerung begann der neue Tag und währte

bis zum nächsten Sonnenuntergang. Innerhalb dieser 24 Stunden vom „Abend des Gründonnerstag" bis zum „Abend des Karfreitag" vollendete sich die freiwillige Hingabe Christi in den Tod durch Gefangennahme, Geißelung, Kreuzigung und Grablegung, schon im sakramentalen Symbol vorhergefeiert am Abend vor seinem Leiden, in der gleichen „Nacht, in der er verraten wurde" (1 Kor 22, 23). Letztes Pascha und Sühnetod sind – auch zeitlich – in eins zu sehen. Beide Male ist Christus der Handelnde, beide Male ist er auch das Paschalamm, sacerdos et victima des *einen* und nicht wiederholbaren Opfers. Was im Symbol gefeiert wird, ist kein vom realen Sühneleiden unterschiedenes Opfer, sondern sakramentale re-praesentatio, Hineinsetzen in die jeweilige Gegenwart. Der Schlachtungsritus braucht daher nicht mehr in der Anamnese wiederholt zu werden, das Pascha Christus ist ein für allemal geschlachtet (Hebr 9, 27 f.; 10, 10). Er ist als Sühneopfer real gegenwärtig unter den Bundeszeichen von Brot und Wein, woran die Darreichungsformeln emphatisch erinnern, die eine wie immer geartete Gleichnisdeutung nicht zulassen. Die gereichte Gabe (τοῦτό; Subjekt) *ist* der Leib (Prädikat), der Wein *ist* das Blut, dazu in der Vollgestalt der Einsetzungsorte bei Lukas (Lk 22, 19 f.) der *hingegebene* Sühneleib und das *vergossene* Sühneblut (ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Genau das geschah in der rituellen Schlachtung des Opfers: *Hingabe* der Opfermaterie durch den Opfernden, *Verschütten* des Blutes am Brandopferaltar. Brot und Wein sind danach, über die Symbole des gnädigen Bundesschlusses und -schutzes Gottes hinaus, Opfermaterie.

Etwas sehr Wesentliches hat sich aus der bisherigen Betrachtung ergeben: Die Stiftung des Neuen Bundes durch Christus und in seinem Blute geschah im Zusammenhang eines *Mahles*, und das Gedächtnis geschieht mit einem Mahl entnommenen Symbol*speisen*. Jedes Mahl konstituiert Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit, Brüderlichkeit, Gemeinde. Das wurde im Abendmahlssaal in besonderer Weise deutlich im Essen des einen Brotes und Trinken aus dem einen Becher, im Genuß der Speisen aus der einen Schüssel (Joh 13, 26; vgl. Lk 22, 21). Christus ist der Tischherr, aber als einer, der dient (Lk 22, 27), der ihnen die Füße wäscht (Joh 13, 1–17) und den noch beim Mahl unter ihnen entstehenden Rangstreit schlichtet (Lk 22, 24–27) mit dem Hinweis auf eigenes Verhalten[12].

Fassen wir nun das bisher Betrachtete einmal nach der Grundstruktur zusammen, so ist vor allem deutlich die *Mahlgestalt*, an die sich alle anderen Elemente anschließen bzw. in sie einfügen[13]. Natürlich ist der sakramentale Opfercharakter in keiner Weise geleugnet[14], aber die für die Zukunft gesetzte Gestalt der Herrenstiftung ist phänomenologisch nicht primär eine „Opferung", d. h. die gewaltsame oder blutige Vernichtung der Opfermaterie und ihre Übereignung an Gott, sondern das *Mahl*. Das Opfer ist aber hinwiederum nicht verflüchtigt ins „Rein-Geistige", sondern hat sein konkrete Form in den sichtbaren, genießbaren Gaben des Mahles[15]. Dieses Mahl ist sakramentale Repräsentation des neuen Bundesschlusses im hingegebenen Fleisch und vergossenen Blut Christi, unserm neuen Pascha, ist die Verkündigung seines Todes, bis er wiederkommt (1 Kor 17, 26), ist das Mahl, das Kirche und Brüderlichkeit konstituiert, vinculum pacis et unitatis.

---

[12] Vgl. Joh 13, 15 ff.: Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe.

[13] R. Guardini, Besinnung vor der Feier der hl. Messe, Mainz 1939, 74: „Tragende Grundgestalt der Messe ist das *Mahl*. Das *Opfer* tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen . . ., nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung". Vgl. dazu H. Schürmann, Die Gestalt . . . a. a. O. 107 f. u. die Anm. 5 und 6.

[14] In der jüngeren Diskussion geht es in diesem Zusammenhang der Gestaltfrage nicht mehr um das reformatorisch-gegenreformatorische Problem, ob die Messe ihrem *Wesen* nach Opfer oder Mahl sei, sondern um die Weise, wie die Opferwirklichkeit in der Mahlgestalt so zum Ausdruck kommt, daß man von der Messe als einem sacrificium visibile (Denz. 938) sprechen kann.

[15] Es sei nur daran erinnert, daß nach vielen Theologen in der getrennten Setzung von Fleisch und Blut das Abbild des Todes zu erblicken sei, wenn die Meinung auch nicht zwingend ist.

Alle Reform der Messe muß diese Grundstruktur der Eucharistie deutlich machen[16]. Daraus ergeben sich zahlreiche wesentliche Forderungen praktischer und pastoraler Art: Meß- und Kommunionfrömmigkeit und -meditation und -häufigkeit; der Vorrang des Genusses der eucharistischen Gaben vor der bloßen Anbetung und Schauung; die wohlbedachte Zuordnung von Altar und Tabernakel; Form, Gestaltung und Stellung des Altars im Kirchenraum; dem Altar zugewandte Bestuhlung; Ort der Kommunionspendung in Altarnähe; Standort des Priesters bei der Zelebration etc. Daraus ergeben sich fernerhin zahlreiche Folgerungen für Katechese und Meßunterweisung, manche Korrekturen oder mindestens Akzentverschiebungen bis ins Liedgut hinein[17].

II

Es kann nun nicht die ganze Geschichte der Entfaltung des Herrenauftrags in der frühen Kirche gegeben werden. Es mag genügen festzustellen, daß die Mahlstruktur in der frühen Zeit klar und eindeutig erhalten bleibt. Das erhellt besonders daraus, daß es schwierig ist, festzulegen, ob beim „Brotbrechen" als sehr früher Form christlicher Gemeinschaftsmähler[18] die Eucharistiefeier mitgemeint ist oder nicht. Dabei handelt es sich in der Didache und im Ignatiusbrief wohl schon sicher um Eucharistiefeiern, ähnlich wie 1 Kor 10, 16 und auch beim „Brotbrechen am ersten Wochentag" Apg 20, 7. 11. Die enge Verbindung von Eucharistie und Sättigungsmahl (Agapenmahl) ist auch sonst bezeugt[19]. Das Gemeindebewußtsein und die Bruderliebe, die sich vor allem in der karitativen Fürsorge für die Bedürftigen äußerten (Apg 4, 34–37), fanden im Gottesdienst selbst spontanen Ausdruck. Darin folgt die frühe Gemeinde vielleicht dem Vorbild Christi und der noch aus dieser Zeit herrührenden gemeinsamen Kostenbestreitung, vielleicht auch der Struktur des Pascha aus Sättigungsmahl und Anamnese, vielleich auch einem ganz allgemeinen jüdischen Brauch der Verbindung von Festesfreude und Armenbetreuung[20].

Diese Verbindung von Mahl und Eucharistie mag bald zu Mißhelligkeiten geführt haben (1 Kor 11, 17–23; evtl. auch Apg 6, 1): Es entstanden Spaltungen. Das wird vermutlich auf die antike Tischsitte des Essens in Tischgruppen zurückgehen. Man aß gewöhnlich aus gemeinsamen Schüsseln und trank aus dem gemeinsamen Becher[21]. Aus der Natur solchen Essens ergibt sich von selbst, daß eine Mahlgruppe nicht über etwa ein Dutzend Teilnehmer hinausgeht, weil sonst der einzelne wegen der größeren Entfernung nicht mehr mit der Hand an die Schüssel reicht[22]. So

---

[16] H. Schürmann weist mit Recht darauf hin, daß sowohl die Anamnese beim Tun Christi wie die parallelisierte eucharistische Doppelbehandlung in der Liturgie der apostolischen Gemeinde (mit ihrer Bindung an ein abendliches Sättigungsmahl) ihre relative Eigenständigkeit besitzt, die sich noch zu vergrößeren scheint bei der Verlegung auf den Morgen und der schließlichen Bindung an einen (synagogalen) Wortgottesdienst: „Es muß dabei gesagt werden, daß die zeichenhafte Mahlgestalt infolge der Überbetonung des Danksagungsaktes irgendwie verschoben, gesprengt, irritiert ist" (a. a. O. Anm. 5). Doch bleibt auch dann noch bestehen, daß die Gestalten von Brot und Wein dem Essen, also dem Mahl zugeordnet sind, auch wenn sie als Fleisch und Blut Christi die Opfermaterie darstellen.

[17] Z. B. nicht wir „opfern" Brot und Wein in der Gabenbereitung; Problematik einseitiger Anbetungslieder während des Kanon etc.

[18] Apg 2, 42. 46; 20, 7. 11; Didache 14, 1; Ignatius M. ad Ephes. 20, 2.

[19] Apg 20, 11; 1 Kor 11, 20 ff.; Didache 9; 10.

[20] J. Gewiess, Art. Brotbrechen LThK 2 (1958) 706 f. (mit Literatur).

[21] Dieser Brauch – besonders der einfachen Leute – reicht ja gelegentlich noch in unsere Zeit hinein, etwa bei bäuerlichen Erntearbeiten etc.

[22] Ich fand solche Disposition für gemeinsames Essen noch in altchristlichen Klosterrefektorien wie im Simeonkloster in Assuan: auf dem Boden befinden sich mehrere ringförmige Aufmauerungen, auf denen zweifellos die Essenden saßen herum um die vorauszusetzende gemeinsame Schüssel in der Ringmitte.

bestand jede altchristliche Mahlgemeinschaft sogleich aus verschiedenen Gruppen, die sich – gut erklärlich – nach sozialem Stand, ethnischer Zugehörigkeit (Apg 6, 1) oder wie auch immer begründeter Sympathie sonderten. Daraus entstanden leicht Unbehagen, ja sogar offener Streit. Wir vermögen uns ohne Schwierigkeit vorzustellen, wie sich in Korinth Gewerbetreibende und Sklaven zu verschiedenen Gruppen zusammenfanden, die Vermögenderen aber bald, eben um Aufsehen zu vermeiden, die üppigere Mahlzeit schon zu Hause einnahmen und bloß der Form halber noch mitaßen: „Nimmt doch ein jeder sein eigenes Mahl beim Essen vorweg; der eine hungert, während der andere betrunken ist" (1 Kor 11, 21).
Wir können vermuten, daß solche Ärgernisse, auch Ungelegenheiten aus erheblicherem Weingenuß, zur Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie geführt oder sie mindestens mitveranlaßt haben und daß man nunmehr die Eucharistiefeier in den frühen Morgen verlegte. Das brachte aber bedeutsame Wandlungen mit sich, zunächst einmal in der inneren Disposition des Raumes der Gemeindefeier: Das Ausräumen der Tische bis auf den einen, an dem der Vorsteher die Eucharistie feierte; die Umgruppierung im Raum aus Einzelgemeinschaften zu einer einzigen größeren Gruppe, die den Tisch umstand; das Gegenüber von Liturgen und Mitfeiernden, wobei der Tisch den idealen und zunächst auch noch lokalen Mittelpunkt bildete, bis er sich vermutlich schnell gegen eine Wand hin verschob; das Stehen der feiernden Gemeinde statt des Sitzens oder Liegens; eine Veränderung des Tisches von einer größeren, relativ tief gelegenen Platte zu einem sehr viel kleineren, aber vermutlich hochbeinigen Tisch oder Dreifuß; die Reduktion des Mahles als Sättigung auf ein stärker symbolisches Genießen der dargereichten Opfermahlelemente von Brot und Wein.
Noch ein Weiteres brachte diese Änderung mit sich: Ein solches symbolisches „Brotbrechen" aus Bereitstellung der Gaben, Danksagung und Kommunion war ein relativ kurzes Geschehen, nunmehr ärmlich in seiner Gestalt und unbefriedigend von der Emotion her. Ich möchte vermuten, daß der Drang nach Bereicherung, aber auch die empfundene Notwendigkeit der Belehrung und des gemeinsamen Betens mit dazu führte, nach Abspaltung des Sättigungsmahles Elemente einer anderen, auch schon bereitstehenden Gottesdienstform aufzunehmen: den *Wortgottesdienst der Synagoge*[23]. Dieser ging zurück auf die Zeit der Gefangenschaft in Babylon und die Diaspora, war seinem Wesen nach ohne Opfer und entsprang dem ganz natürlichen Bedürfnis nach dem gemeinsamen Gebet und der Belehrung. Die Bestandteile ergaben sich aus der Natur solcher Versammlungen von selbst: Begrüßung, Gebetsaufforderung, eventuell mit Angabe der Gebetsintention, Gebetspause, lautgesprochenes Gebet eines einzelnen (nicht notwendig eines Leviten) und Gebetszustimmung durch das „Amen" der Gemeinde; dann Lesung oder sicher schon bald Lesungen aus Tora und Propheten (Parasche und Haphthare) durch einen dazu Befähigten und des Lesens und Schreibens Kundigen; Überbrückung der Pausen zwischen den Lesungen, die durch das Herbeiholen und Forttragen der Buchrollen entstanden, durch Psalmengesang; anschließend Erläuterung der Texte durch eine oder mehrere Ansprachen, Schlußgebet, Schlußsegen und Entlassung. Solche gottesdienstliche Formen waren der Urgemeinde geläufig, die Apostel kannten sie, auch Christus „ging seiner Gewohnheit nach am Sabbat in die Synagoge" (Lk 4, 16 f.). Christi Selbstoffenbarung in Nazareth schloß sich an die Haphtharenlesung aus Is 61, 1 f. an (Lk 4, 17–22). Die urchristliche Mission unter den Juden geschah mit Vorliebe im Synagogengottesdienst (Apg 13, 24 f; 14, 1; 16, 13; 17, 2 und öfter). So lag es nahe, synagogale Formen des Wortgottesdienstes zu übernehmen oder mindestens schon vorher geübte Weisen der Vorlesung, Belehrung

[23] Strack–Billerbeck a. a. O. IV, 1, 115–152 (7. Exkurs, Das altjüdische Synagogeninstitut) und 153–188 (8. Exkurs, Der altjüdische Synagogengottesdienst).

oder des Gesprächs während eines Symposion-Mahles an ihnen zu normieren[24]. Christus selbst hatte das Vorbild einer solchen Verbindung von Mahl und Unterweisung beim Letzten Abendmahl gegeben. Auch das Verhalten des hl. Paulus in Troas (Apg 20, 7 ff.) bestätigt diese Praxis. Sie könnte sich auch spiegeln in der Mahnung Eph 5, 18–20: Statt des reichlichen Weingenusses beim (Sättigungs-) Mahl lieber zueinander reden in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern. Ferner dürfen wir vermuten, daß die apostolischen Schreiben schon vor der Trennung von Mahl und Eucharistie anläßlich dieser Gemeindefeiern verlesen wurden, vielleicht auch schon vor der Eucharistiefeier, weil manche Grußformeln am Schluß der Apostelbriefe wie Einleitungsformeln urchristlicher Eucharistiefeiern klingen.

Die synagogalen Formen des Wortgottesdienstes hatten bereits in langer Tradition die verschiedenen Funktionen differenziert und auch eine innere Disposition des Versammlungsraumes entwickelt: Der Synagogenvorsteher[25] hatte als Vorsteher und Leiter der Versammlung seinen festen Sitz auf dem „Mosesstuhl" (Mt 23, 2), gelegentlich inmitten eines Dreier- oder Siebenerkollegiums[26], stets aber am „vornehmsten Platz[27]". Er bestimmte die Vorleser und den (oder die) Prediger, wurde gelegentlich auch unterstützt von einem Chazzan oder Zeremoniar. Vermutlich waren auch schon der Mosesstuhl und der Ort der Verlesung (Ambo, Bema) erhöht. Die Gemeinde saß – nach allen Synagogenruinen zu urteilen – an drei Raumseiten, im offenen Dreiviertelkreis um das Vorlesepult. Ob es schon – für den responsorialen oder antiphonarischen Gesang der Psalmen – eine Art Schola gab, ist nicht mehr auszumachen, doch könnte sie immerhin vorhanden gewesen sein. Bemerkenswert ist auch das „hierarchische Gegenüber" von Vorsteher und Gemeinde.

Die Trennung von Sättigungsmahlzeit und Eucharistiefeier, die Verlegung der letzten auf den Morgen und möglicherweise auch schon die Bindung an einen synagogalen Wortgottesdienst ist zuerst in dem bekannten Brief Plinius' des Jüngeren an Trajan (Ep 10, 96; um 111/13) bezeugt und schildert den Brauch im kleinasiatischen Bithynien: Die Christen seien gewohnt, an einem bestimmten Tag vor Morgengrauen (stato die ante lucem) sich zu versammeln und für Christus, ihren Gott, im Wechsel einen Hymnus zu singen; dabei verpflichteten sie sich auch, kein Verbrechen zu begehen; dann gingen sie auseinander, um zu späterer Stunde wieder zusammenzukommen zu einem harmlosen Mahl.

Durch den Philosophen und Martyrer Justinus erhalten wir ein erstes geschlossenes Bild der christlichen Meßfeier[28]. Sein Bericht gilt sicher nicht für Rom allein, sondern – mit geringen örtlichen Sonderungen – für das ganze zwischen seiner palästinischen Heimat und der Hauptstadt gelegene Gebiet. Er schreibt (c 65): „Nachdem wir den, der unseren Glauben angenommen und sich uns angeschlossen hat, also getauft haben, führen wir ihn in die Versammlung derer, die sich Brüder nennen und verrichten dort gemeinsame Gebete für uns selbst, für den Neugetauften und für alle anderen, die sich allerorts befinden . . . Haben wir die Gebete beendigt, so begrüßen wir einander durch einen Kuß. Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Mischwein gebracht. Dieser nimmt

---

[24] Eine direkte Übernahme des ganzen Synagogengottesdienstes ist kaum anzunehmen, der örtliche Brauch mag sehr verschieden gewesen sein. Über die zahlreichen Varianten judaisierender Christen und christianisierender Juden wissen wir relativ wenig. Unlängst machte Asher Hiram (Jerusalem) auf dem Kongreß für christliche Archäologie in Trier (Sept. 1965) glaubhaft: die bekannte Synagoge von Dura-Europos aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts sei wegen ihrer messianischen Ikonographie den Minim, die zusammen mit den Nazarenern in der 12. Benediktion des Achtzehnbittengebetes genannt sind (Strack–Billerbeck a. a. O. IV, 1, 212 f.), zuzuschreiben. Diese jüdisch-christliche Sekte hätte demnach ein vollends jüdisches Gebetshaus gehabt.

[25] Archisynagogos: Mk 5, 35 f.; Lk 8, 49; 13, 14; Apg 18, 8. 17. –

[26] Plural Archisynagogoi: Mk 5, 22; Apg 13, 15.

[27] Vgl. Mt 23, 6; Mk 12, 39; Lk 11, 43; 20, 46.

[28] In den Kapiteln 65–67 der um 150 in Rom verfaßten ersten Apologie.

es in Empfang und sendet dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes Lob und Preis empor und führt eine Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind, des weiteren aus. Wenn er die Gebete und die Danksagungen vollendet hat, so ruft das ganze anwesende Volk zustimmend: Amen. Amen ist ein hebräisches Wort und bedeutet: Es geschehe. Hat der Vorsteher Dank gesagt und das ganze Volk beigestimmt, so teilen die Diakone, wie sie bei uns heißen, jedem der Anwesenden von dem Brote und dem Weine nebst Wasser, worüber die Danksagung gesprochen wurde, zum Genusse mit und bringen davon den Abwesenden ... — (c. 66): Und diese Speise selbst wird bei uns nunmehr Eucharistie genannt. An ihr darf niemand teilnehmen, der nicht, von der Wahrheit unserer Lehrer überzeugt, im Bade der Taufe gereinigt ist ... — (c. 67): ... Und an dem nach der Sonne benannten Tage versammeln sich alle, die sich in den Städten oder auf dem Lande befinden, zu gemeinsamer Feier, und dann werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit erlaubt. Wenn der Vorleser seinen Dienst beendigt hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er eindringlich mahnt, diese schönen Lehren im Leben zu befolgen. Alsdann stehen wir alle insgesamt auf und verrichten Gebete. Aber nach Beendigung des Gebetes wird, wie oben bereits gesagt, Brot herbeigebracht und Wein mit Wasser, und der Vorsteher sendet Gebete in gleicher Weise wie auch Danksagungen, soviel ihm möglich ist, empor. Das Volk stimmt zu, indem es Amen spricht. Dann findet die Austeilung dessen, worüber die Danksagung gesprochen ist, an alle Anwesenden statt und wird den Abwesenden davon durch die Diakone zugeschickt. Übrigens geben auch sonst noch die Wohlhabenden, die wollen, nach Belieben, was jeder will. Das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, der damit den Waisen und Witwen zu Hilfe kommt . . .[29]." Nach den Berichten des Justinus ist die sonntägliche Eucharistiefeier nunmehr auf den Morgen verlegt und gänzlich von den Agapenfeiern getrennt; auch ist sie mit einem nach synagogalem Vorbild geformten Wortgottesdienst verbunden. Wir haben damit die für die Zukunft verbindliche Grundgestalt der Messe klar ausgeprägt vor uns.

Wir fassen einstweilen zusammen: Ausgangspunkt der Eucharistiefeier ist das Abschiedsmahl Christi mit seinen Jüngern, höchstwahrscheinlich ein Paschamahl, mit Christi umstiftenden Deutungsworten über die Mahlelemente von Brot und Wein, die als sein hingegebenes Fleisch und vergossenes Blut auf seinen Tod hinweisen und sein Sühneopfer repräsentieren. Grundgestalt dieser Feier bleibt – nach Wegfall der Sättigungsmahlzeit und der dabei notwendigen vielen Speisetische – die Eucharistie über die Mahlgaben von Brot und Wein an dem einen Tisch. Priester und Volk stehen dabei einander gegenüber, wobei der Tisch vermittelt. Bemerkenswert ist – besonders bei Justinus – die Hervorhebung des „Amen" der Gemeinde als Bestätigung und Zustimmung. Mit der Eucharistiefeier verband sich seit der frühen Zeit der Wortgottesdienst aus Elementen der synagogalen Liturgie, in der wiederum das Gegenüber von Lehrer und Hörern die Grundgestalt abgibt, diese nun gegliederter und differenzierter durch eine Mehrzahl von Ämtern und Funktionen, speziell auf seiten der Vorsteher. Die Gemeinde ist – als Ganzes oder vertreten durch einzelne – beteiligt durch Akklamationen – etwa das „Amen" oder sonstige responsa – und den Wechselgesang.

Trotz des doppelten Gegenüber von Celebrans resp. Lehrer und Gemeinde ist nicht unbedingt anzunehmen, daß solche Belehrung durch den Vorsteher von der gleichen Stelle her, also auch über den Tisch der Eucharistie hinweg, erfolgte. So mögen sich früh zwei Zentren der Doppelgestalt der Meßfeier gebildet haben: der Tischaltar des Liturgen und der Sitz des Lehrers[30].

---

[29] J. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 30 f.

[30] Ein zweiter Teil über die strukturverfremdenden und -verdeckenden Elemente folgt.

JOSEF JACOB †

Konversion

I. *Der Begriff.*

Unter „Konversion" versteht die Kirche in ihrem Rechtsbuch „Die Rückkehr eines akatholischen Christen zur katholischen Kirche[1]" oder einfach die „Heimkehr in die Kirche[2]". Schon diese Begriffsbestimmung enthält im Kern die ganze Problematik, die mit einem Übertritt aus einer nichtkatholischen Kirchengemeinschaft zur katholischen Kirche gegeben ist. Konversion ist nämlich der Schritt eines Menschen, der religiös-konfessionell zunächst dort steht (verschuldet oder nicht verschuldet), wo er an sich nicht stehen soll, nun aber erkennt, daß er zu der als wahr erkannten Religionsgemeinschaft zurückkehren will und muß und diesen Willen auch in die Tat umsetzt.

Aber dieser Schritt läßt sich vom katholischen Standpunkt aus zweifach sehen und deuten, je nach dem kirchlichen Selbstverständnis, das einer in sich ausprägt. Bis zu Johannes XXIII. und Paul VI. dachte man mehr oder weniger so: Rückkehr geschieht aus (verschuldeter oder unverschuldeter) Häresie oder Schisma. Der Konvertit muß seine Irrtümer aufgeben und die Dogmen annehmen. Die Kirche nimmt die verlorenen Söhne wieder gerne auf und ist froh, daß sich ihr unveränderlicher Offenbarungs- und Gnadenschatz, ihre festgeprägte, christliche Lebensform auf weitere Glieder ausdehnen kann. Seit einigen Jahren aber denken wir völlig anders. Im unveränderten Bewußtsein, der einen, einzigen und wahren Kirche Christi anzugehören, sind wir auch der Schuld eingedenk, die diese Kirche ihrerseits an der unseligen Spaltung hat. Ferner wissen und anerkennen wir, daß die nichtkatholischen Christen unschätzbare Eigenwerte christlicher Erkenntnis und christlichen Lebensvollzuges mitbringen, wenn sie zur katholischen Kirche übertreten und sie damit bereichern. Von hier aus, so schlägt ein Konzilsvater vor, wäre es besser, nicht mehr von Konversion, sondern von „Zugang" zu sprechen, der den anderen Christen offenstehen soll, und weist damit mit Nachdruck darauf hin, daß wir alle zuerst zu Christus konvertieren müssen[3]. Wie immer man den Übertritt benennen mag, dieses Denken muß heute jeder Benennung zugrunde liegen. Und auf dem Grunde dieser Erkenntnis wollen wir – abgesehen vom kirchenrechtlichen und liturgischen Aspekt – kurz sprechen:

II. *Von der theologischen Problematik der Konversion*[4].

1. *Einige theologische Grundsätze.*

Das theologische Problem der Konversion erwächst aus dem Spannungsverhältnis, in dem zwei wichtige theologische Aussagen zueinander stehen: 1. Die katholische Kirche hat das Bewußtsein, daß sie die eine, einzige, wahre und heilsnotwendige

---

[1] *Heinemann*, H. Artikel „Konversion" I, in: LThK², Bd. 6, 520.

[2] *Pfab*, Josef, Konversion und Reversion, Kirchenrechtliches für die Krankenseelsorge (Kleine Schriften zur Seelsorge 2), Freiburg/Brsg. 1965², 24.

[3] Vgl. *Huyghe*, Gérard (Bischof), Wir alle müssen konvertieren, in: Konzilsreden (herausgegeben von Yves *Congar*, Hans *König*, *Daniel O'Hanlon*), Einsiedeln 1965, 147/148.

[4] Hauptliteratur: *Rahner*, Karl, Über Konversion, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1959³, Bd. 3, 441–453; *derselbe*, Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen, in: Catholica, H. 16 (1962), 1 ff.; *Gemmel*, Wilhelm, Der Konvertitenunterricht (Kleine Schriften zur Seelsorge 15), Freiburg/Brsg. 1964, 65–68; *Walter*, E., Artikel „Konversion" II, in: LThK², Bd. 6, 520/521; *Brem*, K., Konvertit und Kirche, Nürnberg 1961; *Pribilla*, Max, Konfessionskunde und konfessionelle Verständigung, in: Stimmen der Zeit 137 (1939/40), 148–156.

Kirche Jesu Christi ist, 2. auch im außerkatholischen Christentum gibt es echtes und wahres christliches Leben, zusammen mit allem Unechten und Unwahren. Vom ersten Satze ausgehend, der zum Wesensbestand des Selbstverständnisses der Kirche gehört, gibt es die *Möglichkeit von Häresien*, d. h. die Möglichkeit von Abspaltungen von der Kirche, die ihrer wesenhaften Einheit und Einzigkeit widersprechen. Ebenfalls auf dem Hintergrund dieses Satzes gibt es angesichts der Tatsächlichkeit von solchen Abspaltungen die *Möglichkeit der Konversion*. Die *Notwendigkeit der Konversion* ist begründet in der Erkenntnis von der Heilsnotwendigkeit der Kirche[5].

Vom zweiten Satz ausgehend (freilich im Lichte des ersten gesehen), lassen sich auch einige fundamentale Einsichten ableiten. Echte Konversion ist grundsätzlich für den Konvertiten ein Gewinn. Die wahren christlichen Werte, die ihm in seiner bisherigen Konfession eigen waren, verliert er nicht, das ihm Fehlende gewinnt er. Was er mit seiner Konversion aufgegeben hat, war ja nichts genuin Christliches. Sein wahres Christsein ist mit dem Übertritt erst voll zu sich selbst gekommen, zur Vollgestalt emporgetragen worden.

Weiter muß man sagen: nicht nur der Konvertit gewinnt, auch die Kirche. Denn er kommt aus einer christlichen Gemeinschaft, in der der Geist Christi wirksam ist, christliche Werte und Formen geschaffen hat, die eben nur dort zur Verwirklichung kamen, nicht in der katholischen Kirche. Der Gewinn für die Kirche ist zwar kein wesentlicher in dem Sinn, daß ihr als wahrer Kirche Werte zugetragen würden, ohne die sie nicht die wahre und einzige sein kann, aber doch in jeder Hinsicht bedeutungsvolle, durch die ihr Wesen eine reichere Ausprägung erfährt.

Und noch ein Drittes muß hervorgehoben werden, was sich aus dem gerade Gesagten ergibt: Weil der Konvertit genuin christliches Eigengut in die Kirche mitbringt, kann und soll er in seiner christlichen Eigenprägung auch weiterhin erkennbar bleiben. Denn nur so wird ein steriles Aufgesaugtwerden durch spezifisch katholische Lebensform vermieden, eine schablonenhafte Proselitenmacherei; nur so erfährt die Darstellung der wahren und einzigen Heilswirklichkeit, wie sie Christus in der katholischen Kirche gewollt hat, die ebenfalls gottgewollte Bereicherung. In all diesen Momenten zeigt sich uns deutlich die ökumenische Bedeutung der Konversion.

2. *Theologisch-menschliche Probleme um den Konvertiten.*

Der einzig berechtigte Fall einer der theologischen Sachlage entsprechenden Konversion ist folgender: Will ein Nichtkatholik zur Kirche übertreten, dann muß er eine entsprechende Einsicht in die Einheit, Einzigkeit, Wahrheit und Heilsnotwendigkeit der Kirche haben. Hat er die, ganz gleich, wie sie in ihm geworden ist, dann ist er verpflichtet, dieser Erkenntnis Folge zu leisten[6]. In concreto ist es sehr schwer, eine solche hinreichende Erkenntnis zu beurteilen, sowohl von seiten des Konvertiten selbst wie von seiten derer, mit denen er seinen Übertritt bespricht. Jedenfalls beginnt für den andersgläubigen Christen die Frage nach der Konversion akut zu werden, sobald der ernsthafte Zweifel erwacht, ob die eigene Kon-

---

[5] Es kann durchaus sein, daß auch ein Katholik besten Glaubens ist, in einer *anderen* christlichen Gemeinschaft die Wahrheit zu finden und deshalb zu ihr übertritt. Objektiv handelt er falsch, subjektiv braucht das nicht zu sein. Nun definiert zwar das 1. Vatikanische Konzil, daß niemand, der den wahren Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen hat, eine gerechte Ursache haben könnte, ihn aufzugeben (Denz. 1815). Aber „welche von den vielen Interpretationen dieses Kanons man auch für die richtige halten mag, keine gibt einem Dritten das Recht, einen bestimmten Menschen, der den katholischen Glauben aufgibt, sicher einer auch schweren Schuld vor Gott zu zeihen" (*Rahner*, Schriften . . ., Bd. 3, 442, Anm. 1).

[6] Es gibt viele Zeugnisse großer Gestalten neuzeitlicher Konvertiten. Eine der eindringlichsten und theologisch besonders durchgearbeitete Darstellung ist die von Kardinal *Newman*, J. H., Apologia pro vita sua, London 1864.

fession die von Gott gewollte Form des Christentums ist und andererseits die Ahnung zunimmt, daß sich die katholisch nennende Kirche wirklich die im Glaubensbekenntnis gemeinte Una Sancta ist.

Wie menschlich-problematisch aber eine echte Konversion sein kann, soll nur kurz angedeutet werden: Die aus wirklicher Überzeugung aufsteigende Notwendigkeit der Konversion kann unter Umständen vom Konvertiten große und größte Opfer fordern. Abgesehen von den Formen der inneren Umwandlungsstadien, die zeitlich und erlebnismäßig in allen Spielarten möglich sind, besonders die langdauernden als schmerzlich und quälend empfundenen, abgesehen auch von allen Nachteilen familiärer, wirtschaftlicher, soziologischer und politischer Art, die sich im Gefolge einer ehrlich vollzogenen Konversion einstellen können, sind jene Schwierigkeiten wohl die schmerzlichsten, die selbst am Mark der Gewissensüberzeugung, konvertiert zu sein, nagen können. Gemeint ist hier etwa folgendes: Der zur katholischen Kirche Übergetretene erlebt die wahre Kirche Christi plötzlich als eine Kirche von Sündern, die nur unvollkommen oder so sehr verzerrt das Idealbild Christi von seiner Kirche darstellt. Allmählich erlebt er auch, von Tag zu Tag vielleicht mehr, was er durch den Gehorsam gegen den Willen Christi „verloren" hat. Er findet unter seinen neuen Glaubensbrüdern vielleicht viel weniger Gebetsgeist, viel weniger Liebe zur Hl. Schrift, zu geringe Intensität lebendigen Glaubensvollzuges, zuwenig erlebte und gelebte Liturgie und zu profane Gestaltung des christlichen Alltags. Vielleicht hat er all das vor seiner Konversion religiös viel tiefer und glutvoller erlebt[7]. Immerhin wird sich der Konvertit in einem tiefen Sinn trösten können, das getan zu haben, was er tun mußte: Christus in seiner Kirche gefunden zu haben.

Von hier aus ergibt sich für die Katholiken eine überaus wichtige ökumenische Aufgabe, nämlich die eines möglichst zeugniskräftigen christlichen Lebens, das die Kirche in ihren Einzigkeitsansprüchen als glaubhaft erweist. Selbstverständlich ist eine Konversion nicht immer von solcher menschlich-theologischer Problematik, zumal die meisten, wirklich echten Konversionen eingeleitet und getragen werden vom Kontakt mit lebendig vollzogenem katholischem Leben.

Das *einzig gültige, hinreichende und erforderliche Motiv* zur wahren Konversion ist also die Überzeugung von der Einheit, Einzigkeit, Wahrheit und Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche. Alle anderen Motive, die nicht so weit gelangen, rechtfertigen keinen Übertritt. Wohl kann es berechtigterweise sein, daß die erste Absicht oder auch der Beginn der Vorbereitungen einer Konversion unter dem Anstoß eines ungenügenden Motivs zustande kommt. Aber der Konvertit muß sich vor der Aufnahme in die Kirche zur oben genannten Überzeugung durchgearbeitet haben. *Ungenügende Beweggründe* können etwa sein: alle jene, die ihre Wurzeln in der Opportunität haben wie etwa: *bevorstehende Heirat* mit einem katholischen Partner, wenn der Wunsch nach Konversion nicht aus ungeheuchelter Gläubigkeit, sondern aus Traditionsgebundenheit der katholischen Familie, aus freundlicher Nachsicht gegenüber dem Partner oder dessen Familie, aus Rücksichten um des lieben Friedens willen usw. wach wird. Ferner *Vereinsamung:* Der Konvertit möchte persönlichen Halt, gesellschaftliche Verwurzelung, Heimat finden; oder *Schwärmerei*, die sich etwa beeindrucken läßt vom Glanz oder der Ästhetik der Liturgie usw.

---

[7] Hier wird ein Problem sichtbar, das auch auf anderen Gebieten christlichen Lebens spürbar ist. So etwa bei einem jungen Menschen, der bisher ein ziemlich selbständiges, lebendiges, bekenntnisfreudiges Christen-Leben inmitten der Welt geführt hat, und eines Tages in einen Orden eintritt. Nicht selten erleben solche Christen eine Art Uniformierung, Mechanisierung ihres religiösen Vollzuges, der ihnen mit der Zeit schmerzlich zu Bewußtsein kommen kann. Er bedarf innerhalb einer geschlossenen Ordensgemeinschaft einer Umstellung und einer neuen Art der persönlichen Initiative im religiösen Leben.

Ist ein nichtkatholischer Christ der Überzeugung, daß an sich keine Kirche *die* Kirche Christi ist, weil es ein solches Ideal unter sündigen Menschen nicht geben könne, tritt er aber zur *katholischen Kirche über, weil sie ihn anspricht,* so wäre das ebenfalls ungerechtfertigt. Teilt ein anderer diese Überzeugung nicht und tritt er der katholischen Kirche nur deshalb bei, weil ihm ihre *Geschlossenheit, ihre geschichtliche Stabilität, ihre Ordnung* und andere derartige Vorzüge imponieren, so wäre er kein echter Konvertit. Übertritte dieser Art können sogar echter Verrat am bisher gelebten Christentum sein, denn sie würden echte christliche Werte aufgeben, die der erwählten Kirche aber gar nicht echt und wahr ergreifen.

III. *Die ökumenische Problematik der Konversion.*

Einzelkonversionen sind kein greifbarer ökumenischer Gewinn, wenn es sich nicht gerade um eine bedeutende Persönlichkeit handelt[8], zumal man bedenkt, daß es in einem Lande während eines Jahres unter Umständen mehr Kirchenaustritte geben kann als Konversionen[9]. Manche meinen deshalb, man solle auf Einzelkonversionen keinen Wert legen. Im übrigen sei heute die Zeit gekommen, das Übel der Spaltung im ganzen zu beseitigen. Man solle also auf geschlossene Gruppen ausgehen, die dann auch von der Kirche gewisse eigene Rechte zuerkannt bekommen könnten. Das sei wichtig, um das positive Erbe der Reformation oder des evangelischen Christentums mitzubringen in die Mutterkirche.

Der Gedanke hat unzweifelhaft etwas Wahres und Zügiges an sich. Die Antwort aber wird lauten müssen: das eine tun, das andere nicht lassen. Man darf nie das Einzelgewissen und die berechtigte, von der Gnade getragene Entscheidung einer Person durch kirchenpolitische bzw. kirchenstrategische Erwägungen überrumpeln. Selbstverständlich sind der Kirche korporative Eingliederungen immer erwünscht, heute mehr denn je zuvor, aber auch die Konversion einzelner. Wollte man nur auf den Übertritt ganzer Gruppen warten, wie viele ehrlich suchende Einzelpersonen müßten dann auf einen Zeitpunkt hoffen, den niemand voraussagen kann! Jede Konversion ist ein Stück jener Geschichte, in der die Christenheit zur Einheit strebt.

Von andersgläubigen Christen werden die Konversionen zur katholischen Kirche zuweilen als eine geradezu ökumenische Belastung empfunden. Und zwar wegen des Absolutheitsanspruchs der Kirche, die heilsnotwendige zu sein. Hierauf bleibt uns keine Antwort übrig, als die Karl Rahners: „Wo das von anderen Christen als belastend für das ökumenische Gespräch empfunden wird, wo der katholischen Kirche ein solcher Wille zu Konvertiten als unökumenisch ausgelegt werden könnte, müssen die nichtkatholischen Christen verstehen, daß dieser Wille zu ‚Proselyten' im Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche gründet und ebenso von ihrer Seite als Tatsache zu ertragen ist wie alles andere, was sie von der katholischen Kirche trennt[10]."

---

[8] Allerdings ist im allgemeinen auch bei solchen Konversionen festzustellen, daß ihre ökumenische Bedeutung zugunsten der katholischen Kirche nicht allzu groß ist.

[9] So waren z. B. „im Jahre 1959 . . . in Gesamtdeutschland zu verzeichnen: 14.826 Übertritte, davon 13.134 aus den evangelischen Kirchen und 6187 Rücktritte; diesem Zuwachs von insgesamt 21.013 stehen aber 35.553 Austritte gegenüber". (*Gemmel,* ebd., 66, siehe Anm. 4.

[10] In: Catholica, 1 f. (Anm. 4).

KARL HÖRMANN

Moraltheologische Sonderbehandlung der Sterilisation?

In dieser Zeitschrift hat sich bereits ein Artikel[1] mit der These befaßt, die Weihbischof *J. M. Reuß* (Mainz) Ende 1963 zur Diskussion stellte[2], nämlich daß zur berechtigten Vermeidung der Schwangerschaft Eingriffe in biologisch-physiologische Gegebenheiten und Abläufe im Hinblick auf den Vollzug der Kopula (chirurgische Sterilisation oder hormonale Behinderung der Eireife) zulässig sein können. Diese Ausführungen haben ebenso wie die in dieselbe Richtung zielenden von L. Janssens[3] und W. van der Marck O. P.[4] ein lebhaftes Echo gefunden[5]. Reuß selbst hat seine Meinung gegenüber A. Günthör O. S. B. erneut dargelegt[6]. Die folgenden Zeilen sollen zu einem Punkt der Erörterung einen kleinen Beitrag leisten.

Weihbischof Reuß ist der Auffassung, der sterilisierende Eingriff (durch chirurgische Operation oder durch Medikamente) werde in der moraltheologischen Beurteilung anders behandelt als sonstige Eingriffe in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe des menschlichen Organismus. Wohl werde die sogenannte *indirekte* Sterilisation (die zu Heilzwecken vorgenommen wird, wobei die Unfruchtbarkeit nicht beabsichtigt, sondern nur zugelassen wird) wie sonstige Entfernung von Organen oder Unterdrückung von Funktionen gebilligt, wenn das Wohl des Ganzen sie erfordere. Der *direkten* Sterilisation (dem Eingriff, der in der Absicht vollzogen wird, die Unfruchtbarkeit herbeizuführen) werde jedoch eine *Sonderstellung* zugewiesen: Sie werde als absolut unerlaubt betrachtet, und zwar deshalb, weil sie kontrazeptive Maßnahme sei; man nehme sie damit in der Beurteilung aus dem Bereich der sonstigen Eingriffe, der dem fünften Gebot zugeordnet werde, heraus und verfahre mit ihr, da sie dem sechsten Gebot zugehöre, anders als mit den übrigen Eingriffen[7].

Vielleicht lassen sich die Dinge aber auch anders sehen. Die Rechtfertigung von Eingriffen in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe wird allgemein im sogenannten *Ganzheitsprinzip* gesucht: Organe dürfen entfernt und Funktionen dürfen unterdrückt werden, wenn dies zur Rettung des Ganzen notwendig ist, da der Teil dem Ganzen untersteht und das Ganze wichtiger ist als der Teil. In der letzten Zeit nun hat man für manche sittlichen Probleme Lösungen als annehmbar bezeichnet, die voraussetzen, daß die Fruchtbarkeit manchmal absichtlich ausgeschaltet werden darf, mit anderen Worten, daß manchmal direkt sterilisiert werden darf. Den Frauen, denen die Gefahr der Vergewaltigung droht, haben bekannte Moraltheologen zur Vermeidung der Empfängnis aus einem solchen erzwungenen Verkehr den Gebrauch zeitweilig sterilisierender Medikamente

---

[1] A. Auer, Eheliche Hingabe und Zeugung. Zu einem Diskussionsbeitrag des Mainzer Weihbischofs Dr. J. M. Reuß, Theol.-prakt. Quartalschr. 112 (1964) 121–132.

[2] J. M. Reuß, Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem, Theol. Quartalschr. (Tübingen) 143 (1963) 454–476.

[3] L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes, Ephemerides Theologicae Lovanienses 39 (1963) 787–826.

[4] W. van der Marck O. P., Vruchtbaarheidsregeling, poging tot antwoord op een nog open vraag, Tijdschrift voor theologie 3 (1963) 378–413.

[5] Vgl. L. M. Weber, Zur Frage der Geburtenregelung, Theologie der Gegenwart 7 (1964) 125–133; A. Günthör OSB., Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über Ehe und eheliche Hingabe, Theol. Quartalschr. 144 (1964) 316–350; K. Demmer MSC., Eheliche Hingabe und Zeugung, Scholastik 39 (1964) 528–557.

[6] J. M. Reuß, Nochmals zum Thema „Eheliche Hingabe und Zeugung". Eine Antwort an P. Anselm Günthör OSB., Theol. Quartalschr. 144 (1964) 445–476.

[7] Theol. Quartalschr. 144 (1964) 468f.

zugestanden[8]. Manche schließen dann weiter, daß sich in ähnlicher Weise die Ehefrau schützen dürfe, die von ihrem Mann in unverantwortlicher Weise zum Verkehr genötigt wird[9]. Ja man meint, die Frau durch Medikamente zeitweilig oder sogar durch chirurgischen Eingriff auf Dauer sterilisieren zu dürfen, wenn ihr Organismus zwar empfangen, aber infolge unheilbaren Mangels das empfangene Kind nicht zur Reife bringen kann[10]. Wenn diese Lösungen stimmen, ergibt sich, daß die direkte Sterilisation nicht absolut unzulässig ist und daß die kirchliche Verurteilung der direkten Sterilisation[11] wohl eine richtige sittliche Erkenntnis ausspricht, aber noch nicht in adäquater Formulierung, sondern dahin zu ergänzen ist, daß eine *normale Fruchtbarkeit* (d. h. die Fähigkeit, das Kind zu empfangen *und* zur Reife zu bringen) bei *freier geschlechtlicher Betätigung* nicht direkt ausgeschaltet werden darf[12].

Zur Rechtfertigung stützt man sich jedenfalls auf das *Ganzheitsprinzip*: Die Frau schaltet durch Medikamente zeitweilig ihre Fruchtbarkeit aus, um zu verhindern, daß die schwere Schädigung, die ihr leib-seelisches Wohlbefinden durch die Vergewaltigung erleidet, durch die aufgezwungene Schwangerschaft noch bedeutend vergrößert wird[13]. Diese Anwendung der Drogen hat den Charakter einer zulässigen Schutzmaßnahme, soweit es sich um einen rein aufgezwungenen Verkehr handelt, gegen den keine wirksame Hilfe zur Verfügung steht[14]. Die Absicht der der Frau geht nicht auf eine sterile Kopula; sie will die Kopula überhaupt nicht, sondern fürchtet sie; vielmehr sterilisiert sie ihren Organismus, um, wenn sie sich

---

[8] P. Palazzini–F. X. Hürth–F. Lambruschini, Una donna domanda: come negarsi alla violenza? Studi cattolici 5 (1961), Nr. 27, 62–72; M. Zalba SJ., Casus de usu artificii contraceptivi, Periodica de re morali, canonica, liturgica 51 (1962) 167–192, bes. 172–180; J. Fuchs SJ., De castitate et ordine sexuali. Romae [3] 1963, 95 f.; J. M. Reuß, Theol. Quartalschr. 144 (1964) 468. Anders L. Bender OP., Usu pilularum evitare conceptionem ex stupro, Angelicum 39 (1962) 416–439.

[9] Vgl. B. Häring CSSR., Naturgemäß-gottgewollte Wege verantworteter Elternschaft, in: Moderne Ehe und Kinderzahl (Schriftenreihe des Kathol. Familienverbandes Österreichs 15) 18 f; Naturgemäße Wege verantworteter Elternschaft, Theol. d. Gegenw. 6 (1963) 130.

[10] Vgl. Herder-Korrespondenz 16 (1962) 471; F. Böckle, Insemination, Sterilisation und moderne Methoden der Geburtenkontrolle, in: Offene Fragen zwischen Ärzten und Juristen (Studien und Berichte der Kathol. Akademie in Bayern 20). Würzburg 1963, 121.

[11] „Casti connubii", Denzinger–Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Friburgi Br. [32] 1963, 3723 (DS); S. Off., 21. 2. 1940, DS 3788; Pius XII., Ansprachen 29. 10. 1951, 7. 9. 1953, 8. 10. 1953, 12. 9. 1958, Acta Apostolicae Sedis 43 (1951) 843 f., 45 (1953) 606, 675, 50 (1958) 743 f., bei Utz–Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Freiburg (Schweiz) 1954–1961, 1065. 1138. 2322. 5451 f.

[12] Vgl. F. Böckle, a. a. O., 121, Anm. 14. – L. L. McReavy, The Dutch Hierarchy on Marriage Problems, The Clergy Review 49 (1964) 115: „If, as seems reasonable to hold, the intrinsic malice of the condemned form of sterilization is only realized when the act seeks to deprive the *voluntary* exercise of one's sexual faculty in intercourse of its naturally procreative potentiality, then the use of steroids as a safeguard against the effects of an unjustly enforced act of intercourse would not be contrary to the Holy Office decree." – J. Fuchs sagt zwar: „Unerlaubt ist . . . jeder sterilisierende Eingriff in die Zeugungsfähigkeit des Menschen, der diese Fähigkeit dauernd oder zeitweilig auszuschließen versucht" (Die Diskussion um die „Pille", Stimmen der Zeit 174. Bd., 89, 1963/64, 410), schränkt aber an anderer Stelle selbst ein: „Principium de illicita sterilizatione directa non se refert ad inducendam sterilitatem physicam ut talem, sed ad eam inducendam cum intentione reddendi sic infoecundam copulam voluntariam (vel debitam)" (De castitate et ordine sexuali 96; ähnlich Arzt und Christ 9, 1963, 77). Gegen die Zulässigkeit der direkten Sterilisation bei „sinnlos gewordener Empfängnisfähigkeit" bringt J. Fuchs Bedenken vor, wenn er sie auch nicht mit aller Entschiedenheit ablehnt (Arzt und Christ 9, 1963, 78 f.).

[13] L. L. McReavy a. a. O.: „It is an opinion which can easily be reconciled with the principle of totality in the use of the human body, whereby one is entitled to suppress a physiological function (here ovulation) when its operation is likely to be the occasion of serious harm to the body as a whole (here the physical and mental shock of an enforced pregnancy"; J. Fuchs, De castitate et ordine sexuali 95: „principium totalitatis".

[14] Die Voraussetzung der Unfreiwilligkeit des Verkehrs betonen J. Fuchs, Moraltheologie und Geburtenregelung, Arzt und Christ 9 (1963) 77; N. Seelhammer, Zur Diskussion um die Frage der Geburtenbeschränkung, Trierer theol. Zeitschr. 73 (1964) 100.

schon der Kopula nicht erwehren kann, nicht für eine noch größere Schädigung ihres leib-seelischen Ganzen anfällig zu sein[15]. Auch im Fall der „sinnlos gewordenen Konzeptionsfähigkeit" (die das Kind nicht zur Reife zu bringen vermag) versucht man, die Erlaubtheit der direkten Sterilisation mit dem Ganzheitsprinzip zu begründen: Diese Konzeptionsfähigkeit soll ausgeschaltet werden, damit im Interesse der ganzmenschlichen Persönlichkeit die anderen Funktionen der Geschlechtlichkeit erhalten bleiben[16]. So gesehen, scheint die direkte Sterilisation nicht eine Sonderbehandlung zu erfahren: Der Eingriff wird dann, und nur dann, als zulässig angesehen, wenn er durch das Ganzheitsprinzip gerechtfertigt werden kann. Entspricht dies nicht der Regel, wie sie in „Casti connubii" gelehrt wird, der Mensch dürfe die Glieder seines Leibes nur zu deren natürlichen Zielen gebrauchen und sie nur in dem Fall zerstören oder verstümmeln oder sich auf andere Art zu den natürlichen Funktionen ungeeignet machen, wenn auf andere Weise für das Wohl des ganzen Leibes nicht vorgesorgt werden kann?[17]

Wie steht es aber mit der direkten Sterilisation bei *gesunder Fortpflanzungsfähigkeit und freier Betätigung* der Geschlechtlichkeit? Verläßt man, wenn man sie ablehnt, die allgemeinen Maßstäbe hinsichtlich der Eingriffe in biologisch-physiologische Gegebenheiten und Abläufe und fängt man mit der Sonderbehandlung an? Weihbischof Reuß meint, man tue es, und er sieht den Grund dafür darin, daß das Zeugungsziel ungebührlich den anderen Zielen der Kopula übergeordnet und daher als die Kopula grundlegend spezifizierend angesehen werde[18]. Wenn diese (vom Kirchenrecht[19] ausgesprochene und nur in einem ganz bestimmten Sinn gültige) Überordnung aufhöre, verliere die direkte Sterilisation ihre Sonderstellung und könne so wie die übrigen Eingriffe uneingeschränkt dem Ganzheitsgesichtspunkt unterstellt werden. Ist es aber so unumstößlich sicher, daß die Ablehnung der direkten Sterilisation bei gesunder Fruchtbarkeit und freier Geschlechtsbetätigung mit der erwähnten Überordnung des Zeugungszieles steht und fällt? Wie Weihbischof Reuß selbst darlegt[20], zeigt die Heilige Schrift zwei Ausrichtungen des Geschlechtlichen auf: die ganzmenschliche Gemeinschaft von Mann und Frau und die Zeugung[21]. Keine von ihnen darf wohl als unwesentlich bezeichnet werden. Mit Recht betont man heute sehr nachdrücklich, daß jede Vernachlässigung der Liebe zwischen Mann und Frau in der geschlechtlichen Betätigung einen Fehler ausmacht. Ebenso wird man wohl auch weiter darauf bestehen müssen, daß der Mensch nicht eine unter den gegebenen Umständen mögliche Ausrichtung seiner frei gesetzten Kopula auf das Kind aus ihr herausnehmen darf. Ohne die Frage der Über- und Unterordnung von Gattenliebe und Fortpflanzung zu berühren[22], kann man doch

---

[15] J. Fuchs a. a. O., 95 f: „sterilizat enim seipsam, rationabiliter sic disponens de facultate in bonum suiipsius (principium totalitatis), non vero sterilizat copulam *suam*, qui talem nec vult nec perficit, dum solummodo sit (physice vel moraliter) incapax resistendi copulae ex parte aggressoris peractae".

[16] Vgl. F. Böckle a. a. O., 121; B. Häring, Das Gesetz Christi. Freiburg i. B. [6] 1961, III 261; dazu die Kritik von J. Fuchs, De castitate et ordine sexuali 97 f, und Arzt und Christ 9 (1963) 78 f.

[17] „nec possint ea destruere aut mutilare aut alia via ad naturales functiones se ineptos reddere, nisi quando bono totius corporis aliter provideri nequeat" (DS 3723).

[18] Theol. Quartalschr. 144 (1964) 469.

[19] Codex Iuris Canonici can. 1013 § 1; S. Off., 1. 4. 1944, DS 3838; Pius XII., Ansprachen 26. 6. 1940, 18. 9. 1951, 26. 11. 1951, 12. 9. 1958, Utz–Groner 1149. 1265. 1082 f. 1118. 5457.

[20] Theol. Quartalschr. 143 (1963) 457–462.

[21] Wie A. Mitterer, Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien 1949, 110, sagt, soll die Paarung „gattendienlich" und „kinddienlich sein. Vgl. E. McDonagh, Marriage: Source of Life, Irish Theological Quarterly 29 (1962) 273–287.

[22] Im Anschluß an G. Kelly SJ., Contraception and Natural Law, Proceedings, Eighteenth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America (June 24–27, 1963), 25–45, betont J. J. Lynch SJ., Notes on Moral Theology, Theological Studies 25 (1964) 234 f., daß es nicht so sehr auf die Überordnung des Zeugungszieles ankommt, wie vielmehr darauf, daß dieses Ziel ebenso wie die Gattenliebe für den ehelichen Akt eine wesentliche Rolle spielt.

von einer grundlegenden Spezifizierung der Kopula durch beide Sinnziele oder durch den Gesamtsinn der Geschlechtlichkeit sprechen. Sie ist, soweit es auf das Tun des Menschen ankommt, als „Ausdruck personaler Liebe in gleichzeitiger Offenheit auf Zeugung[23]" oder als „lebenspendender Liebesakt[24]" zu verwirklichen. In solcher Schau aber ist es kaum wahrscheinlich, daß man die direkte Sterilisation bei gesunder Fortpflanzungsfähigkeit und freier geschlechtlicher Betätigung durch das Ganzheitsprinzip rechtfertigen kann, selbst wenn man die „Ganzheit" nicht nur auf die leib-seelische Ganzheit des Gatten, der sterilisiert werden soll, einschränkt, sondern in sie den Ehepartner einbezieht, wie Weihbischof Reuß tut[25]. Liegt ein durch den Menschen selbst absichtlich sterilisierter freier Verkehr im wahren Interesse dieser Ganzheit? Als Grundgesetz der Kopula, durch die die eheliche Liebe ausgedrückt und gepflegt werden soll, werden Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit bezeichnet[26]. Betrifft die „Ganzheitlichkeit" nur den vollständigen Ablauf oder auch die Fülle des Inhalts? Wenn letztere auch mitgemeint ist[27], dann ist zu fragen, wie es mit dieser Fülle steht, falls Gatten das Element der unmittelbaren Kinddienlichkeit aus ihrem Verkehr durch Eingriff in die biologisch-physiologischen Gegebenheiten und Abläufe hinausschaffen. Geben sie einander in der Kopula noch, was sie geben könnten, wenn sie sie nicht mehr „Ausdruck personaler Liebe in gleichzeitiger Offenheit auf Zeugung", nicht mehr „lebenspendenden Liebesakt" sein lassen, nicht mehr Verleiblichung einer Liebe, die sich selbst zum Kind hin übersteigt und in ihm ihr substantiales Zeichen findet?[28]. Liegt eine solche Beeinträchtigung der Sinnfülle des Liebesaktes (besonders auf längere Dauer) im Interesse der Ganzheit, der durch sie gedient werden soll? Stellt sie eine wahre ganzheitlich-personale Therapie dar?[29]. Kann also die direkte Sterilisation bei gesunder Fortpflanzungsfähigkeit und freier geschlechtlicher Betätigung durch das Ganzheitsprinzip gerechtfertigt werden?

Aus diesen Überlegungen ergibt sich wohl, daß bei Ablehnung der direkten Sterilisation (falls man sie für nötig hält) der Ganzheitsgesichtspunkt berücksichtigt werden muß. Umgekehrt muß man auch, wenn man sie unter gewissen Voraussetzungen (auch über die hinaus, die schon für eine „nicht normale" Fortpflanzungsfähigkeit genannt wurden) für zulässig hält, auf den Nachweis bedacht sein, daß ein solcher Eingriff die Sinnfülle des Liebesaktes nicht wesentlich beeinträchtigt

---

[23] K. Demmer, Scholastik 39 (1964) 542, will lieber von der „Spezifizierung einer jeden copula durch den Gesamtsinn der Sexualanlage" sprechen und diesen als „Ausdruck personaler Liebe in gleichzeitiger Offenheit auf Zeugung" definieren; der Ausdruck personaler Liebe sei das generische Element, die Offenheit auf Zeugung das spezifische; die Gesamtstruktur sei zu respektieren.

[24] „life-giving act of love", G. Kelly a. a. O.; vgl. J. J. Lynch, Th. Studies 25 (1964) 234; L. M. Weber, Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. Freiburg–Basel–Wien 1963, 41; L. M. Weber, Ehenot – Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten. Freiburg i. Br. 1965, 122; J. Fuchs, Stimmen der Zeit 174. Bd., 89 (1963/64) 408.

[25] Theol. Quartalschr. 144 (1964) 472. – K. Demmer, Die hormonale Behandlung der Schwangerschaftsphobie, Scholastik 39 (1964) 197–219, stellt heraus, daß es bei Eingriffen um das Wohl der Gesamtpersönlichkeit geht (201) und daß dabei „die umgreifenden Zusammenhänge der menschlichen Person" zu beachten sind (206).

[26] A. Auer, Theol.-prakt. Quartalschr. 112 (1964) 130: „Die katholische Moraltheologie wird daran festhalten, daß nur Ganzheitlichkeit (keine Unterbrechung) und Unmittelbarkeit (kein Dazwischenschalten von Mitteln) der ehelichen Hingabe ihren umfassenden Sinn zu erfüllen vermögen. Die Moraltheologie kann nicht davon abgehen, daß diese beiden Prinzipien der Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit allein die vollkommene Form der geschlechtlichen Hingabe konstituieren."

[27] L. Janssens, Eph. Th. Lov. 39 (1963) 819: „Incarner ce don total sans réserves et sans restrictions, telle est le sens intrinsèque de l'acte conjugal".

[28] Vgl. A. Mayer, Seelische Krisen im Leben der Frau. München [2] 1954, 80–82; J. Fuchs, De castitate et ordine sexuali 97; J. Fuchs, Stimmen der Zeit, 174. Bd., 89 (1963/64) 414 f; A, Günthör, Theol. Quartalschr. 144 (1964) 354 f.

[29] Vgl. K. Demmer, Scholastik 39 (1964) 201–204. 206.

und daher eben vom Ganzheitsprinzip her gerechtfertigt werden kann. Weihbischof Reuß beteuert, es gehe ihm nicht vordergründig darum, das Eheleben zu erleichtern, vielmehr liege ihm daran, es mit der Forderung der Kopula als liebender ganzheitlich-menschlicher Hingabe seinsgerechter zu machen; die Ehe werde damit nicht leichter gemacht, die Not der Eheleute werde dadurch aber auch nicht gesteigert[30]. Der Suche nach dem Richtigen, durch dessen Erkenntnis und Verwirklichung allein der Not gründlich abgeholfen werden kann, mögen auch diese Zeilen dienen[31].

OTTO SCHOBESBERGER

Steuermoral

In Heft 1/1965 dieser Zeitschrift behandelte der Moraltheologe Karl Böcklinger „Die Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis". Ausdrücklich ist dabei die pastoraltheologische Zielsetzung der Abhandlung betont, und daher wird eine Kritik nur von diesem Standpunkt ausgehen dürfen. Der Autor des Artikels teilt ganz richtig die zu behandelnde Frage nicht dem Tugendbereich der Wahrhaftigkeit zu, sondern dem der Gerechtigkeit. Auch Thomas v. Aquino betrachtet die Steuer, die der einzelne zu leisten hat, im Rahmen der Gerechtigkeit als Ausdruck der Erkenntlichkeit für die Mühewaltung der Obrigkeit[1], und die Erweisung dieser Erkenntlichkeit ist nach ihm eine strenge Gerechtigkeitspflicht[2]. Thomas faßt bei Erörterung dieses Themas jedoch mehr die obrigkeitliche Person ins Auge, entsprechend der damals üblichen Betonung der absoluten Gewalt des Herrschers. Auch Leo XIII. folgt noch eindeutig dieser Auffassung. „Quadragesimo anno" hingegen begründet die Verpflichtung zur Entrichtung der Steuer bereits aus der Gemeingerechtigkeit[3].

Ungeachtet dieser unbestrittenen Pflicht schiebt hier Böcklinger eine Vorfrage ein, die jedoch für den einzelnen Steuerpflichtigen und auch für den Seelsorger unlösbar erscheint, da beiden die hiefür erforderlichen Tatsachenkenntnisse mangeln. Er fragt nämlich zunächst, ob die Steuern berechtigt sind und postuliert hiefür drei Voraussetzungen, die jedenfalls zur Zeit Christi und Pauli, aus deren Aussprüchen Thomas v. A. wie Böcklinger die Verpflichtung zur Steuerleistung ableiten[4], nicht gegeben waren und daher auch in unserer Zeit nicht Kriterium der Steuerpflicht sein können[5].

Die drei Voraussetzungen, damit von gerechten Steuerforderungen gesprochen werden kann, sind:

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.

---

[30] Theol. Quartalschr. 144 (1964) 446 f.

[31] Über den Stand der Frage unterrichten F. Böckle, Bulletin zur kirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung, Concilium 1 (1965) 411–426 und E. McDonagh, Die neuere englischsprachige Literatur zur Moraltheologie der Ehe, ebd. 427–440.

[1] S. th. II, II, qu 102, a 2, ad 3.

[2] Kommentar zu Röm 13, 7.

[3] Quadragesimo anno 45 ff.

[4] Mt 22, 21: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist". Röm 13, 7: „Zoll, wem Zoll gebührt".

[5] Vgl. auch Leo XIII. Sapientiae christianae / Über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger / vom 10. 1. 1890.

3. Die Steuerlasten müssen gerecht auf die einzelnen (nach ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit) verteilt werden.

Schon die erste der genannten Voraussetzungen ist für den einzelnen Steuerpflichtigen schwer überprüfbar. Deswegen wurden einerseits die diesbezüglich noch strengen Ansichten Leos XIII. gerade in unserer Zeit zwangsläufig einer Revision unterworfen. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß naturrechtlich der Konsens des beherrschten Volkes auch dem Usurpator schließlich die Ordnungsmacht in die Hand gibt. Nur zu leicht aber findet der Mensch dort, wo ihm ein positives Gesetz hindernd im Wege steht, Scheingründe, um sich einer Verpflichtung zu entziehen und sich seinem Gewissen gegenüber zu rechtfertigen[6].

Die zweite Voraussetzung findet wohl auch bei Thomas eine Stütze. Er meint, daß keine Steuer, die die von der Notwendigkeit gezogenen Grenzen überschreitet, erhoben werden solle[7]. Dies zu beurteilen ist jedoch nicht Aufgabe und Recht des einzelnen. Es handelt sich hier vielmehr um eine Verpflichtung, die den Regierenden auferlegt ist. Der in „Quadragesimo anno" weitergesponnene Gedanke der Gemeingerechtigkeit schließt geradezu die Möglichkeit einer Überprüfung durch den einzelnen aus, ob der von der Obrigkeit finanzierte Aufwand wirklich für das Gemeinwohl erforderlich sei. Wenn Böcklinger meint, es müsse überprüft werden, welche staatspolitische Linie die Regierungsparteien in ihrer Steuerpolitik verfolgen, und der totale Versorgungsstaat abzulehnen sei, so kann man ihm, soweit er damit einen allgemeinen Grundsatz meint, wohl zustimmen. Der einzelne vermag aber auch damit nichts anzufangen, da er in der allgemein fortschreitenden Begriffsverwirrung nur noch einen sich mehrenden Gleichklang der politischen Zielsetzungen aller Regierungsparteien festzustellen vermag, wobei die einen das gleiche politische Ziel mit sozialer Gerechtigkeit, die anderen es auch mit christlicher Nächstenliebe zu begründen suchen. Angesichts der unaufhaltsam fortschreitenden Kollektivierung des Gemeinschaftslebens, die die persönliche Rechtssphäre des Individuums zu zermalmen droht, mag die heutige Betonung der Gemeingerechtigkeit und der Verantwortung des Christen für seine Mitbrüder in aller Welt durch die Kirche vielleicht unausgegoren und überspitzt erscheinen. Tatsächlich hat die Christenheit in Richtung auf die soziale Verantwortlichkeit noch viel nachzuholen[8].

Die dritte Voraussetzung ist schließlich ebenso problematisch wie die beiden vorgenannten; denn alle Steuertarife sind Menschenwerk und insofern unvollkommen. Auch der Begriff der „mäßigen" Steuer, für den Leo XIII. in „Rerum novarum" eintritt, ist durchaus relativ und zu messen am Realeinkommen des einzelnen. Kann aber der einzelne Steuerzahler sich ein Urteil darüber anmaßen, ob er mehr zu bezahlen hat, als gerechterweise von ihm zu fordern ist? Der eine wird sich im Vergleich zum anderen je und je ungerecht besteuert fühlen. Hier dürfen aber nicht persönliche Wünsche und Triebe zu Scheinargumenten verleiten, sondern immer wieder nur die reine Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit.

Aus seinen drei Voraussetzungen leitet nun Böcklinger weiter ab, daß niemand verpflichtet sei, mehr Steuern zu zahlen, als gerechterweise von ihm als materieller Beitrag zum Gemeinwohl verlangt werden kann. Daß man nicht alle geforderten

---

[6] Auch Thomas von Aquino weicht der mit diesem Fragenkomplex zusammenhängenden Frage nach der Berechtigung des Tyrannenmordes aus, obwohl er in der zu seiner Zeit bestehenden Institution des Kirchenbannes und der als Folge zu verhängenden Reichsacht ersprießliche Anhaltspunkte zur Erörterung des bis heute ungelösten Themas gefunden hätte. Thomas sieht vielmehr in der Willkürherrschaft eine göttliche Strafe für eigenen Ungehorsam gegen Gott.

[7] De regimine principum III, 11.

[8] Auch nach Thomas v. A. vermag das Einzelindividuum nur als Teil der Gemeinschaft, in die es hineingestellt ist, zu bestehen, allerdings als Teil der vollkommenen Gemeinschaft.

Steuern bezahlen müsse, ergebe sich daraus, daß man annehmen müsse, daß ein Teil der Steuern ungerecht sei. Ferner komme durch diese Handlungsweise niemand zu Schaden, weil fast alle Steuerzahler so handeln und einen Teil der Steuern hinterziehen, der Staat aber trotzdem seine Bedürfnisse decke.

Diese Ansichten und Folgerungen bedürfen nun allerdings einer Richtigstellung nicht nur aus dem vorher Gesagten, sondern auch aus grundsätzlichen moraltheologischen Erwägungen. Abgesehen davon, daß der einzelne nicht zu erkennen vermag, was der Staat gerechterweise von ihm fordern kann, darf der Christ niemals eine Rechtfertigung der eigenen Fehlhaltung im abwegigen Verhalten seiner Umwelt suchen wollen. Gerade dem Christen verbleibt dann die ihn im Gewissen bindende Pflicht, anders zu sein als die anderen und zu retten, was zu retten ist, dies um der Menschen willen, deren Gemeinschaft er teilt.

Damit erscheint auch der weitere Ratschlag, daß nicht alles im Steuerbekenntnis einbekannt werden müsse und eine Ausflucht gesucht werden dürfe, widerlegt. Freilich darf sich der Steuerpflichtige (mit Böcklinger) aller sittlich erlaubten Mittel bedienen, um ein richtiges und trotzdem für ihn günstiges Steuerbekenntnis zu erstellen. Darin liegt sittlich und steuerrechtlich kein Widerspruch. Der Christ muß zum Beispiel bei der Auswahl der Betriebsausgaben nicht skrupelhaft kleinlich zu seinem eigenen Nachteil sein. Der Staat hat sich ja das Prüfungsrecht vorbehalten, und in der Praxis ergeben sich oft genug Zweifel, ob eine Ausgabe dem betrieblichen oder dem privaten Sektor zuzuzählen ist. Hier *im Zweifel* (!) zu seinen Gunsten zu entscheiden, ist das unbestreitbare Recht des Steuerpflichtigen. Er ist jedoch auch im Gewissen gebunden, eine eindeutig private Ausgabe nicht fälschlicherweise als Betriebsausgabe zu erklären. Er würde auf diese Weise bewußt Steuern hinterziehen.

Böcklinger stellt seine Erörterungen zwar als „Grenzmoral" hin, will aber seine Ratschläge auch für den „heroischen" Christen gelten lassen. Für diesen speziell läßt er die Möglichkeit offen, sich an einen gewissenhaften Steuerberater zu halten. Wenn er ihm alle Unterlagen zur Verfügung stelle, könne er dem Steuerberater die sittlich tragbare Auswahl der einzubekennenden Werte überlassen. Eine Lüge liege deswegen nicht vor, weil der Staat durch Hinzuzählung der geläufigen Korrektur die tatsächlichen Werte ermitteln könne. – Nun, auch hier gilt das bereits Gesagte, daß der Christ *im Zweifel* (!) wohl berechtigt ist, die für ihn günstigste Variante zu wählen, er darf aber keineswegs die Gewissenslast, der er sich gerne entledigen möchte, auf einen anderen – den Steuerberater – abschieben. Wohl wird man die berechtigte Kritik Böcklingers an den oft für den einfachen Steuerzahler zu komplizierten Steuergesetzen nicht überhören dürfen. Auch die Mahnung an den Staat, den Geist des Mißtrauens und des Kampfes nicht aufkommen zu lassen, wird ernst zu nehmen sein[9]. Es scheint aber offensichtlich zu weit gegangen, wenn Böcklinger eine „falsche" eidesstattliche Erklärung nach dem Grundsatz: „wer gerechterweise Steuern verheimlichen darf, darf auch eine entsprechende Erklärung abgeben" zu entschuldigen sucht. Daß auch der Steuerbeamte verpflichtet ist, in seinem Dienst dem Gebot der Gerechtigkeit und Liebe zu entsprechen, ist an sich selbstverständlich.

Einer nochmaligen Überprüfung bedürfen auch die weiteren Ausführungen hinsichtlich der Frage, ob der Christ die Klugheit der Schlange oder die Einfalt der Taube bei der Abfassung des Steuerbekenntnisses anwenden soll. Ein Menschenfeind verstößt in seiner ich-bezogenen Haltung *immer* gegen die Nächstenliebe. Er kann sich daher gar nicht in Anwendung der Ratschläge Böcklingers „auf das

[9] Es sei in diesem Zusammenhang an die im gleichen Ernst mahnenden Worte Pius' XII. an die Teilnehmer am Kongreß des Internationalen Instituts für öffentliche Finanzen am 2. Oktober 1948 erinnert.

gerade tragbare sittliche Minimum" beschränken, ohne im Gewissen schwer zu fehlen. Andererseits ist es sittlich irrelevant, was der Steuerhinterzieher mit den („erlaubterweise") hinterzogenen Steuergeldern macht. Die Hinterziehung wird sittlich nicht zu verantworten sein, gleichgültig, „ob . . . die Steuer aus Geiz, Geldgier oder aus rein materialistischer Gesinnung" hinterzogen wurde (was an sich schon hinlänglicher Beweis für die sittliche Fehlhaltung des Hinterziehers wäre) oder ob der Hinterzieher „einen Hausstand gründet oder auch sonst eine offene Hand hat". Auch hier ist zu bedenken, daß der Diebstahl nicht dadurch gerechtfertigt wird, daß man aus dem Diebsgut Almosen gibt, wie überhaupt das Böse nicht dadurch gut wird, daß man mit Hilfe des Bösen auch Gutes tut.

Man wird also feststellen müssen, daß die Steuerhinterziehung – die bewußte, vorsätzliche Abgabenverkürzung – auch sittlich immer verwerflich sein wird; daß hingegen die fahrlässige, selbst auch die grob fahrlässige Abgabenverkürzung sittlich indifferent bleibt, weil der Steuerpflichtige den Unrechtsgehalt seines Tuns nicht zu erkennen in der Lage war. Ebenso ist auch die im Gesetz angebotene Ausnützung steuerlicher Vorteile oder in Zweifelsfällen die Entscheidung zu eigenem Gunsten sittlich erlaubt.

Eine letzte Betrachtung ist dem Verhältnis des Steuerbekenntnisses zum Kirchenbeitrag gewidmet. Hier wird die Umkehrung des Prinzips deutlich erkennbar. Wenn die Leistung der staatlichen Steuern Gewissenspflicht ist, so ist es für den Christen zweifellos auch die Leistung des Kirchenbeitrages. Zwar konzediert Böcklinger, daß eine sittlich erlaubte Abgabenverkürzung auch eine sittlich erlaubte Kirchenbeitragsverkürzung zur Folge haben kann. Dann aber heißt es: „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."

Hier sei zunächst darauf verwiesen, daß in der Praxis Bescheidberichtigungen zugunsten des Steuerzahlers häufig genug vorkommen, oft erst nach Jahren, etwa nach Aufhebung eines rechtswidrigen Bescheides durch den Verwaltungsgerichtshof. Solche Berichtigungen sind nach der für Oberösterreich geltenden Kirchenbeitragsordnung jedoch meist bedeutungslos und bewirken keine Änderung des Kirchenbeitrages, da solche Berichtigungen nur innerhalb von sechs Jahren nach Ablauf des Bemessungsjahres beantragt werden können. Diese bedauerliche Einschränkung wirkt berechtigterweise auch lähmend auf die von Böcklinger postulierte Gewissenspflicht, einen nachträglich erhöhten Steuerbescheid der kirchlichen Finanzbehörde vorzuweisen. Böcklinger unterscheidet nicht zwischen den möglichen Ursachen einer solchen Bescheidberichtigung. Diese kann dadurch erforderlich geworden sein, daß die Abgabenbehörde eine Steuerhinterziehung feststellte. In diesem Fall mag eingeräumt werden, daß der gläubige Christ dann auch im Gewissen verpflichtet ist, den berichtigten Steuerbescheid der kirchlichen Finanzbehörde vorzulegen. In all jenen Fällen, in denen eine Bescheidberichtigung zum Nachteil des Steuerpflichtigen im Zuge einer Betriebsprüfung deshalb erfolgte, weil wegen formeller Mängel die Ordnungsmäßigkeit der Buchhaltung verworfen wurde und sich die Finanzbehörde deshalb zur Schätzung der Betriebsergebnisse berechtigt glaubte, oder deshalb, weil Bewertungskorrekturen zu einem höheren Steuerergebnis geführt haben, wird man aber wohl schwerlich eine Gewissenspflicht zur freiwilligen Beantragung der Berichtigung des Kirchenbeitragsbescheides konstruieren können. In diesen Fällen nämlich sieht der Steuerpflichtige meist die Rechtmäßigkeit der Steuererhöhung nicht ein, sondern fügt sich der stärkeren staatlichen Gewalt. Er würde es daher unbegreiflich finden, daß die Kirchenbeitragsstelle an dem ihm

seiner subjektiven Anschauung nach zugefügten Unrecht ihrerseits nun partizipieren wollte.
Gewiß wird man sagen können, daß die bestehenden Steuergesetze jedes Staates als Menschenwerk nur Stückwerk und daher unvollkommen sind. Im Interesse der Ordnung des Gemeinwesens wird man aber nicht zulassen können, daß der einzelne, der sich von der Ordnungsnorm der Gemeinschaft zu hart betroffen glaubt, sich selbst zum Richter über das Gesetz, dem er unterworfen ist, erhebt. Er ist vielmehr auf die erlaubten Mittel der Rechtserkämpfung angewiesen und ist zweifellos auch berechtigt, an den staatlichen Gesetzen Kritik zu üben und auf deren Mängel hinzuweisen. Die einsichtsvolle Staatsführung wird sich aus eigenem bemühen, über berechtigte Klage mangelhafte Gesetze zu verbessern.

MITTEILUNGEN

ERICH KLAUSENER

Die Wahrheit in der Presse

Am Gallusbrunnen im Schatten des Münsters von St. Gallen fiel mein Blick auf drei Bürgerhäuser, die an dem kleinen friedlichen Plätzchen liegen. Das eine hieß „Zum Jäger", das andere „Zum Straußen" und das in der Mitte „Zur Wahrheit". Ich ging auf das Haus „Zur Wahrheit" zu, und meine Vermutung bestätigte sich. In diesem Haus waren eine Druckerei und ein Verlag. Soweit ich erkennen konnte, werden dort wohl nur Bücher gemacht. Büchermacher können wohl den Mut haben, ihr Haus „Zur Wahrheit" zu nennen; denn sie haben viel Zeit, gründlich zu überlegen und abzuwägen, was sie schreiben wollen. Sie stehen nicht unter dem Druck des Termins und der Fülle von Nachrichten, deren Extrakt und Übersicht die Leser jeden Morgen gedruckt erhalten wollen. Ein Zeitungsverlag würde wohl kaum auf sein Haus „Zur Wahrheit" schreiben. Ein Zeitungsmann könnte allenfalls sagen: „Wir möchten informieren, so gut wir es können. Wir bemühen uns immer, wahrhaftig zu sein. Aber ob wir immer die Wahrheit zu sagen vermögen – wer vermag das?"

Manchmal kann ein Journalist tatsächlich mit Pontius Pilatus fragen: „Was ist Wahrheit?" Oft haben die Tatsachen mehrere Seiten, und jede ist die Wahrheit. Es ist schwer, die ganze Wahrheit zu sagen, schon im täglichen Leben und erst recht in der öffentlichen Meinung. Das ist auch nicht nur eine Frage nach der persönlichen charakterlichen Integrität. Es ist nicht nur eine moralische Frage. Es ist eine Frage von Sachverstand, Geistesschärfe, Fähigkeit, Ausbildung, Kontaktfähigkeit, ja sogar eine Frage der öffentlichen Resonanz, ob da jemand Wahrheit hören will, ob er den, der da Information vermittelt, schätzt, anerkennt, ob er ihn ernst nimmt.

Hier sollen nun einige Gedanken aufgegriffen werden, die Papst Pius XII. zu diesem Fragenkomplex in verschiedenen Ansprachen geäußert hat[1]. Denn es will scheinen, als habe dieser Papst, der zweifellos ein großer Wegbereiter zum „aggiornamento" der Kirche war, gerade auf diesem Feld vieles so gut gesagt, daß es kaum besser ausgedrückt werden kann.

Pius XII. bezeichnet die Arbeit der Presse als ein

[1] Alle im folgenden angeführten Zitate sind – mit einer Ausnahme – entnommen dem 1. und 3. Band A. F. Utz–J. F. Groner „Soziale Summe Pius' XII.", Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1954 bzw. 1961. Die angegebenen Nummern entsprechen der Numerierung dieses Werks.

„*Werk des Lichtes*[2]".

Es ist eine Arbeit, die er bezogen sieht auf Menschenwürde und Menschenrecht. Für Pius XII. ist der Mensch ganz Mensch, wenn er die Welt, in der er lebt, soweit das für ihn möglich ist, zu übersehen vermag. Aber nicht nur das: er ist nur Mensch, wenn er sich über diese Welt auch ein Urteil zu bilden imstande ist. Denn erst überlegtes, verantwortetes Urteilen setzt den Menschen in die Lage, wirklich auch gut und verantwortbar zu handeln. So spricht der Papst direkt von einem „Menschenrecht auf eigene Urteilsbildung[3]", und er verpflichtet den Journalisten, „den Menschen ihr begründetes Recht auf eigenes Urteil, eigene Überzeugungen zurückzugeben[4]".

Es ist zwar richtig, daß die Menschen niemals so viel erfahren haben wie in unserer Zeit. Wir sind informiert von einer Stunde auf die andere, daß auf den Philippinen ein Vulkan ausgebrochen, daß in Brasilien ein Flugzeug abgestürzt ist und in Indonesien ein Putschversuch stattfand. Aber wenige geben sich Rechenschaft darüber, daß durch die Fülle der Informationen dem Menschen auch Urteile aufgedrängt werden, daß die Massenmedien „das Bewußtsein des einzelnen" formen, „ohne daß er es merkt[5]".

Pius XII. sah die sittliche Aufgabe des modernen Journalismus darin, daß er den Menschen wieder zum Selbstbewußtsein zurückführt, daß er ihm nicht Urteile aufdrängt, sondern, im Gegenteil, immer die journalistische Methode so durchschaubar macht, daß der Leser in der Lage bleibt, seine eigene Wertung zu vollziehen. Pius XII. war ein nüchterner Mann. Er war sich klar darüber, daß nur wenige „in Anbetracht ihrer Veranlagung und Bildung imstande" sind, journalistische „Erzeugnisse kritisch zu bewerten[6]". Aber das erhöhe nur die Verantwortung des Journalisten gegenüber der Menschenwürde. Seine Aufgabe ist es, den Menschen zu dienen, seiner geistigen Vervollkommnung, eben dadurch, daß er die Urteilsfähigkeit stärkt und so wirklich einen „Dienst des Lichtes" am Menschen vollzieht. In den verschiedensten Wendungen hat Pius XII. die Arbeit der Presse als

„*Dienst an der Wahrheit*"

bezeichnet. Was hat er hier unter Wahrheit verstanden? Vor Journalisten hat Pius XII. einmal das Problem so umschrieben: „Die Wahrheit, von der Wir reden, ist einmal die *Wahrheit der Kenntnisnahme*, wobei Sie die Ereignisse wirklich so sehen, wie sie sich zugetragen, sodann die *Wahrheit der Darstellung*, wobei Sie getreulich über die Ereignisse berichten, so wie Sie sie gesehen haben, und sie nach keinen anderen Gesichtspunkten *beurteilen* als denen der Gerechtigkeit und Liebe[7]".

Diese Gesichtspunkte hat Pius XII. auch so dargestellt: „Es handelt sich nicht nur darum, Tatsachen, Statistiken und materielle Ergebnisse von Nachforschungen zu veröffentlichen. Es gilt auch, deren Wahrheitsgehalt zu überprüfen, ihre Ursachen anzugeben, ihre Folgen abzumessen oder wenigstens annähernd zu erahnen, kurz gesagt, sie durch entsprechende Kommentare zu erhellen." Dementsprechend fordert der Papst vom Journalisten „eine zähe Geduld und Ausdauer im Nachforschen, eine absolute Ehrlichkeit in der Auslegung, ein künstlerisches Vermögen in der Darstellung, welche die wesentlichen Punkte herauszustellen imstande ist,

---

[2] Ansprache an das Koordinationskomitee für das Nachrichtenwesen in der UNO (24. 4. 1956, französisch) Nr. 5167.

[3] Ansprache an Teilnehmer des Internationalen Katholischen Pressekongresses (17. 2. 1950, französisch, AAS XLII 1950, S. 251/57) Nr. 2150.

[4] Brief des Substituten des Staatssekretariats an Charles Flory, Präsident der Sozialen Wochen Frankreichs („L'Osservatore Romano", 22. 7. 1955, französisch) Nr. 5203.

[5] ebd. Nr. 5196.

[6] Ansprache an Presseleute der USA (27. 4. 1946, englisch) Nr. 2097.

[7] ebd. Nr. 2098.

ohne die Wahrheit zu entstellen oder zu verschweigen, was gesagt werden muß, erst recht ohne das Unwissen oder den guten Glauben zu mißbrauchen". Schließlich weist der Papst darauf hin, daß „auch der sachlichste Bericht Werturteile einschließt und Entscheidungen nahelegt[8]".

Hinter jedem einzelnen dieser Sätze steht eine Fülle von Problemen, die im einzelnen beleuchtet werden müssen. Da ist zunächst

die Wahrheit der Kenntnisnahme.

Zwar ist Pius XII. optimistisch genug zu sagen: „Für gewöhnlich ist in bedeutenden Dingen die Wahrheit nicht so verborgen, daß eine ehrliche und sorgfältige Erforschung sie nicht finden könnte[9]." Aber das Problem liegt im zweiten Teil dieser Feststellung. Nimmt der Journalismus sich heute wirklich genug Zeit zu sorgfältiger Erforschung selbst der Wahrheit in bedeutenden Dingen, oder gilt nicht weithin – wenigstens in der deutschen Presse – das Prinzip, das erste Gesetz des Journalisten sei die Aktualität? Manchmal kann man geradezu von einem Fetischismus der Aktualität sprechen. Das Neue, das Sensationelle, das Überraschende gewinnt dadurch einen Rang, der ihm von der Sache her nicht zukommt.

Das mögen einige Beispiele verdeutlichen. Da ist ein Mord geschehen. Die Mordkommission verhaftet einen Verdächtigen. Das ist für den Redakteur eines Massenblattes so gut wie eine Schlagzeile, wenn man außerdem auch noch das Bild des Verdächtigen besitzt. Dann wird im Eifer des Gefechts, in der Schnelligkeit der Arbeit meist gar nicht mehr genau hingehört, wie weit der Tatverdacht eigentlich reicht. Der Reporter ist geneigt zu sehen, was er um seiner Meldung willen gern sehen möchte. Aus dem Verdächtigen wird der Mörder. Er steht dann mit seinem Bild am Pranger der Öffentlichkeit. Wie oft haben wir schon erlebt, daß so ein Unschuldiger angeprangert wurde. So kann Voreiligkeit, mangelndes Sichvergewissern über die Tatsachen einen Menschen in seiner Würde verletzen, ja in allem Ernst ihm schweren Schaden an Leib und Seele zufügen.

Eine sorgfältige Geschichte der Journalistik wird aber auch jenen Fällen nachgehen müssen, in denen Nachrichtengebung den Lauf der weltpolitischen Ereignisse entscheidend beeinflußt hat. Sie wird z. B. untersuchen müssen, wie das Regime Diem in Südvietnam zu Ende ging. Heute ist man doch weithin sich darüber einig, daß der ermordete südvietnamesische Staatspräsident niemals eine Buddhistenverfolgung entfesselte, daß eine sehr geschickt gezielte Nachrichtengebung zum Teil recht unbedeutende Ereignisse maßlos übersteigert und verzerrt hat, daß entscheidende Zusammenhänge unterdrückt und für die Weltöffentlichkeit unglaubhaft gemacht wurden. Das Regime Diem mag kein Ideal für Südvietnam gewesen sein, aber es war ein unersetzbarer Faktor der Ordnung. Niemand wird heute ernsthaft sagen können, daß alle Nachrichten, die in der Welt über dieses Regime verbreitet wurden, der Wahrheit entsprachen. Hier liegt zweifellos ein Beispiel dafür vor, daß Mangel an gründlicher Kenntnisnahme der Tatsachen zu verheerenden Folgen für ein Volk geführt hat.

In diesem Fall kommt auch noch das tragische Moment hinzu, daß wahrscheinlich viele Leute, die damals Nachrichten über Vietnam weitergaben, glaubten, im Namen der Freiheit und des Menschenrechts zu handeln, daß sie aus idealistischen Motiven sich engagierten und überzeugt waren, das Gute zu tun, tatsächlich aber das Elend nur vergrößerten. Man kann eben das Gute nur tun, wenn die Nachrichten, die man weitergibt, wirklich verläßlich sind.

---

[8] vgl. Anm. 2/Nr. 5168.

[9] Ansprache an amerikanische Vertreter des Zeitungs-, Rundfunks- und Fernsehwesens (24. 3. 1952, englisch) Nr. 2095.

Es gibt keine Wahrheit in der Presse ohne diese Wahrheit der Kenntnisnahme. Pius XII. weist mit Recht auf die schwerwiegenden Folgen hin, die entstehen, wenn „ein Journalist im Ungestüm der Beschäftigung einen Irrtum in seinen Artikel hineinschlüpfen läßt" oder wenn er „Berichte ohne genügende Untersuchung ihrer Quellen" annimmt. Solche Sorglosigkeit oder Fahrlässigkeit könne „vor allem in Zeiten schwerer Krisen allzuleicht schwerwiegende Folgen nach sich ziehen". In diesem Zusammenhang weist der Papst auf die Pflicht der Journalisten hin, den Lesern „wirklich die Wahrheit zu geben, nichts als die Wahrheit, soweit er sich ihrer überhaupt zu versichern vermag[10]".

Hier ist wohl eine Bemerkung über die *öffentliche Wertschätzung des journalistischen Berufs* notwendig. Der sogenannte „kleine Reporter" ist in der öffentlichen Meinung eher eine Komödiengestalt, einer, der immer hinter Neuigkeiten her ist, der Urtyp des Neugierigen, die Klette, die sich an die Leute hängt, die Verantwortung tragen oder arbeiten müssen, einer, der einfach lästig ist und den jeder anständige Mensch los zu werden versucht. Auch innerhalb des journalistischen Berufs ist der Reporter ein nicht allzusehr geschätzter Mann. Das ist ein Anfangsstadium, durch das jeder einmal gehen muß. Als die vornehmere Arbeit gilt das Redigieren und Kommentieren. Und trotzdem: die Wahrheit der Kenntnisnahme, auf der alles andere ruht, leistet dieser „kleine" Reporter – jedenfalls in vielen Fällen. Auf ihn kommt es an, auf seine Verantwortungsfreudigkeit, auf seine Umsicht, auf seine Beharrlichkeit, die sich nicht mit oberflächlichen Bemerkungen abspeisen läßt, sondern die wirklich versucht, an die Wahrheit heranzukommen. Die kleinen Steine für das große Gebäude der Wahrheit zusammenzutragen, ist lästig, mühsam und wie alle Kleinarbeit heute nicht sonderlich geschätzt.

In diesem Zusammenhang muß aber auch gesagt werden, daß es unstatthaft ist, ein Versagen der Presse, eine Ungenauigkeit der Berichterstattung immer einfach „*den* Journalisten", „*der* Presse" anzulasten. Das Konzil ist nicht von ungefähr für das Recht auf Information eingetreten. Wer in der Öffentlichkeit Verantwortung trägt, hat eine Pflicht, die Öffentlichkeit zu informieren. Denn es entspricht der Würde des Menschen in einem Gemeinwesen, über die Wirklichkeit in seinem Gemeinwesen so unterrichtet zu sein, daß er als Bürger miturteilen und mitverantworten kann. Unzweifelhaft fehlt es hier oft an guter Information durch die Verantwortlichen.

Presse ist jedoch keineswegs nur Instrument, das den Verantwortlichen zur Weitergabe von Informationen zu dienen hat. Vielmehr muß die Presse *Distanz zu jeder Information und jedem Informanten* haben. Sie muß jede Information in Zusammenhänge anderer Informationen einordnen und so prüfen und bewerten. Darum ist in der täglichen Pressearbeit das Sammeln vieler kleiner Materialien und Fakten, neuer und alter, bekannter und schon vergessener Zusammenhänge und Verflechtungen unumgänglich notwendig. Heute werden in der Berichterstattung über die politische und weltanschauliche Situation anderer Länder der Augenblickseindruck eines reisenden „Chefreporters" und seine mehr oder weniger zufälligen Interviews weit überschätzt. Ein zuverlässiges Bild der Lage gewinnt man – vor allem in totalitären Staaten – oft viel eher aus einer sorgfältigen und regelmäßigen Analyse der Publizistik und Literatur eines Landes, der Gesetzestexte, der offiziellen Reden und Kommentare, der Fernseh- und Rundfunkprogramme. Es ist ein intensives, mühevolles Studium und gleicht beinahe historischer Quellenforschung. Aber an dieser Kleinarbeit hängt die Erkenntnis der Wahrheit.

Bei aller Bemühung ist es oft trotzdem fast unmöglich, Vorgänge, vor allem wenn sie

---

[10] Ansprache an Vertreter von Zeitungs- und Rundfunkunternehmungen der USA (21. 7. 1945, englisch) Nr. 2105.

komplexer Natur sind, in den Griff zu bekommen. Es kann also sein, daß ein Journalist eingestehen muß, Vorgänge seien ihm nicht durchschaubar, er könne sich einfach noch kein Bild machen. Ein solches Eingeständnis verlangt erhebliche Charakterstärke. Es ist gar nicht so einfach, auf interessante, aber unsichere Kombinationen zu verzichten und sich auf einige dürre Fakten zu beschränken, wenn man schon den „Aufhänger" für die Meldung hat, von dem man sich vorstellen kann, daß er die Leute interessierte und diskutiert würde. Es ist überhaupt nicht schön, wenn man als Mensch sich eingestehen muß: ich weiß über eine Sache nicht genug. Schließlich leben wir doch in einer Zeit, wo jeder alles weiß und gern über alles redet. Und den Journalisten hält man geradezu für den Mann, der nur in seinem Beruf firm ist, wenn er über alles reden kann.

Zur Wahrheit der Kenntnisnahme muß

die Wahrheit der Darstellung

kommen. Pius XII. fordert „einen wahrheitsgetreuen Bericht . . ., der eindrucksvoll alles Wesentliche des Vorgefallenen wiedergibt[11]". Jede Darstellung nämlich ist eine Auswahl von Tatsachen. Hier sei auf eine Ansprache hingewiesen, die Pius XII. vor Filmberichterstattern gehalten hat. Der Papst sagte, die Kamera könne zwar nicht lügen, „aber sie kann sehr wählerisch sein in dem, was sie vorführt[12]". Die Filmberichterstatter könnten „gewisse Teilsichten in verzerrter und ungerechtfertigter Weise herausstellen, indem sie sie kaum streifen und andere auslassen, so daß die Betrachter der Wochenschauen fast notwendigerweise zu Schlußfolgerungen geführt werden, die unbillig sind und vielleicht gar verderblich[13]".

Jeder weiß heute, wie wählerisch oder wie verzerrend die Kamera sein kann, aber er liest auch im Vor- oder Nachspann jedes Fernsehfilms, daß es in diesem Metier jemanden gibt, der den „Schnitt" macht. Filmmaterial wird geschnitten, das heißt, aus großen Rollen werden kleine Szenen – Bruchstücke – herausgesucht und aneinandergeklebt. Bei jedem Bericht fällt das meiste in den Papierkorb, nicht nur beim Film, auch bei der Presse. Das wichtigste Instrument einer Redaktion ist auch heute noch Rotstift, Schere und Papierkorb. Auswahl muß sein. Ohne Auswahl bekämen wir niemals eine Zeitung. Die Wahrheit darstellen in der Presse kann nie heißen: alles erzählen, sondern heißt zusammenfassen, zusammenraffen, konzentrieren, heißt „schneiden" und auswählen. Es kommt nur darauf an, wie man das macht. Klar ist, daß der Journalist, der eine Tatsache „aus ihrem Zusammenhang herausreißt", „ihre wahre Bedeutung" entstellt[14].

Klassisches Beispiel für die Wahrheit dieses Satzes war in jüngster Zeit die Behandlung, die in der deutschen Presse die Predigt erfuhr, die der polnische Kardinalprimas am 31. August 1965 in Breslau hielt. Wenige Sätze erregten die deutsche Öffentlichkeit, die, wie heute feststeht, völlig aus dem Zusammenhang gerissen worden sind. Kardinal Wyszynski sprach in seiner Predigt u. a. von Ausgrabungen unter alten polnischen und schlesischen Kathedralen, die vor das Jahr 1000 zurückgehen. In diesem Zusammenhang sagte er: „Wenn wir auf die Heiligtümer der Piasten schauen, uns hineinfühlen in ihre Sprache, dann wissen wir: bestimmt ist das kein deutsches Erbgut, das ist polnische Seele". Daraus wurde in der Berichterstattung die Behauptung, Kardinal Wyszynski habe gesagt, „in den Kirchen Schlesiens lebe die polnische Seele".

---

[11] Ansprache an Mitglieder der Vereinigung der ausländischen Presse in Rom (12. 5. 1953, AAS XLV 1953, S. 399/402, französisch) Nr. 2126.

[12] Ansprache an Vertreter von Filmgesellschaften der USA (30. 8. 1945, englisch) Nr. 2155.

[13] ebd. Nr. 2156.

[14] Ansprache an amerikanische Journalisten, die sich auf einer Europareise zum Studium der Ergebnisse des ECA-Planes befanden (23. 1. 1950, englisch) Nr. 2110.

Gewiß ist der Kardinalprimas für das Recht der polnischen Katholiken eingetreten, in Breslau anwesend zu sein. Aber er hat es getan – wenn man die Predigt als Ganzes betrachtet – mit dem Bemühen, nur das „Licht" der Vergangenheit herauszustellen, alle Schatten aber beiseite zu lassen, er wollte „schonend sprechen". Leider ist das in Deutschland nicht beachtet worden. Er hat nämlich so schonend gesprochen, daß seine Predigt den mit den Kommunisten sympathisierenden Pax-Leuten gar nicht gefiel, die darum in der deutschen Breslau-Sondernummer ihres „Tygodnik Katolikow" ihren Wortlaut unterschlugen.

Auch der weitere Zusammenhang der Breslauer Predigt wurde in der deutschen Presse nicht beachtet. Daß der Kardinalprimas in den gleichen Tagen einen sehr scharfen Brief an Ministerpräsident Cyrankiewicz richtete, in dem er die Behinderungen der religiösen Freiheit anprangerte, blieb in der deutschen Presse völlig unbeachtet. Wie kommen solche Verzerrungen durch Verstümmelung zustande? Meist ist es Gedankenlosigkeit, der nur daran liegt, eine „Sensation" zu haben, die „sich verkauft". Im vorliegenden Fall stehen aber vermutlich massive politische Interessen im Hintergrund. Parteileute und mit solchen sympathisierende Informanten hatten ein Interesse daran, daß keine Töne der Versöhnung in das deutsch-polnische Verhältnis kommen. Von ihnen stammt wahrscheinlich die den Zusammenhang übergehende, zugespitzte erste Meldung, die dann von Nachrichtenagenturen allzu vertrauensselig übernommen wurde – und prompt die von den Kommunisten gewünschte Reaktion in Deutschland auslöste. Denn es liegt im Interesse der Ostblock-Politik, die Spannung zwischen Polen und der deutschen Bundesrepublik zu erhalten.

Pius XII. geißelt also mit Recht „einseitige Darstellung, tendenziöse oder eindeutig übelwollende Verstümmelung, vielleicht gar Skeptizismus oder Spott oder, was noch schlimmer, bewußte Unwahrheit, die sich ein falsches Gesicht von Objektivität aufsetzt[15]". Aber gerade Pius XII. hat auch die positive Seite im Arbeitsvorgang journalistischer Darstellung genau gesehen. Er hat gewußt, daß jede journalistische Darstellung darauf zielen muß, den Leser zu erreichen. Er sagt, die Journalisten „stürzen sich auf Geschehnisse . . . und setzen sie der Leserschaft mit einem Kommentar vor, der sie erläutert, sie mit Gefühlstönen unterbaut, ihnen – mit einem Wort – eine Form gibt, die Interesse weckt". Diese Umgestaltung, die der Journalist „am rohen Tatsachenmaterial vornimmt, wird niemand tadeln[16]". „Das Ideal besteht also darin, in größtmöglicher Freiheit Objektivität zu wahren, ohne zugleich jemals die Verbindung mit dem Publikum zu verlieren[17]."

Hier geht es zunächst nicht um Kommentierung einer Nachricht im strengen Sinn, sondern einfach nur um die Aufgabe: wie stelle ich in einer kurzen, geprägten Form einen Tatsachenvorgang den Menschen so dar, daß sie ihn erfassen, miterleben können? Ein Boulevardblatt schrieb vor der Reise des Papstes zur UNO in einer Schlagzeile: „Nur eine Stewardeß begleitet Papst zur UNO". Es ist unleugbar, daß eine Stewardeß mitgeflogen ist. Aber es war sicher nicht das Wesentliche der Reise und ihrer Vorbereitung. Das Boulevardblatt hatte aus einem Riesennachrichtenmaterial in etwa fünf kleinen Absätzen das zusammengefaßt, von dem ein Reporter oder ein Redakteur glaubten, es sei prickelnd für ihre Leser zu wissen, bevor der Papst nach New York flog. Das Fremde und Kuriose findet immer mehr Interesse als ein geistiges Geschehen.

Nun ist freilich oft sehr schwer, das Interesse von Menschen für einen Vorgang zu

---

[15] Ansprache an französische Teilnehmer am Internationalen Kongreß des lateinischen Presseverbandes (3. 6. 1955, französisch) Nr. 5165.

[16] ebd. Nr. 5165.

[17] Ansprache an Vertreter der großen europäischen Presseagenturen (26. 10. 1956, französisch) Nr. 5187.

gewinnen, wenn man das wirklich Wesentliche oder gar nur dieses Wesentliche schildert. Das Wesentliche ist oft sehr nüchtern und einfach. Für viele war nach der großen UNO-Rede die menschlich gewiß bewegende Begegnung des Papstes mit Jacqueline Kennedy wichtiger und menschlich interessanter als das Gespräch mit den Außenministern der vier Weltmächte, darunter dem sowjetischen Außenminister. Das größte Problem für den Journalisten ist, das Wesentliche so darzustellen, daß es die Menschen erreicht, daß es ihnen ins Gefühl geht, daß es sie bewegt. Leider machen sich manche Verleger und Journalisten diese Aufgabe allzu einfach. So hat auch Pius XII. darauf hingewiesen, daß, um das Interesse des Lesers zu wecken, manche versuchen, die Bedeutung von Nachrichten „aufzublasen[18]". „Ein vielleicht harmloses, doch grundloses Geflüster gibt eine Schlagzeile mit großen Lettern ab, und welche Verheerungen kann dies anrichten im Familienleben, im Leben der einzelnen und der Völker[19]!" Andere reizen „die Sinnlichkeit anormal auf", schmeicheln „den selbstsüchtigen oder verderblichen Neigungen des Lesers[20]" und wollen nicht „auf die eitlen Vorteile aus dem niederen Interesse des Publikums und einer gehaltlosen Volkstümlichkeit verzichten[21]".

Aber entscheidend bleibt: jede Nachricht muß dem Leser faßbar gemacht werden – das heißt in jedem Falle: der Journalist muß manipulieren, muß zusammenstellen, und doch fordert der Papst – und jede journalistische Ethik – vom Redakteur, vom Publizisten, daß seine Darstellung nicht verhindern darf, daß der Leser zum Kern der Wahrheit vordringt. Die Mittel, die der Journalist in der Darstellung anwendet, müssen so dezent, so zurückhaltend, so gewissenhaft bleiben, daß sie dem Leser das eigene Urteil nicht einfach versperren. Wer es genau ansieht, spürt, daß hier eigentlich vom Journalisten Eigenschaften eines Künstlers und eines Psychologen verlangt werden.

In diesem Zusammenhang macht der Papst auch noch auf ein anderes Phänomen aufmerksam, das sehr beachtet sein will. Eine Nachricht kann im Menschen eine völlig unsachgemäße Reaktion, etwa Gefühlsausbrüche und reine Instinktreaktionen auslösen. Die Journalisten „haben die Pflicht, derartigen Fehlentwicklungen zuvorzukommen oder ihnen, soweit möglich, entgegenzuwirken[22]". Der Journalist muß bei einer Nachricht bedenken, welche Wirkung sie im Leser auslöst. Er muß sich die Fassungskraft seiner Leser vorstellen können. Es könnte nämlich der Fall eintreten, daß etwas, was er schreibt, den Worten nach ganz wahr ist, aber die Leser, für die er schreibt, die Wahrheit gar nicht auffassen können, sie mißverstehen müssen. Was hier gemeint ist, zeige ein ganz gängiges Beispiel.

In der deutschen Presse werden alle Nachrichten, die jüdische Mitbürger in einem ungünstigen Licht erscheinen lassen könnten, mit großer Vorsicht und Zurückhaltung behandelt. Der deutsche Journalismus ist der Überzeugung, daß solche Nachrichten bei vielen Lesern eine völlig falsche Reaktion auslösen können und ein irgendwo schlummernder Antisemitismus virulent werden könnte. Auf weite Strecken hin ist diese Einstellung sicherlich richtig, wenn ich auch nicht glaube, daß ein völliges Tabu, wie es da und dort geübt wird, wirklich zur geistigen Aufarbeitung des Antisemitismus in Deutschland hilft. Eine ruhige und sachliche Nachrichtengebung muß deutlich machen, daß Juden Menschen sind wie alle anderen Menschen in runder, voller Menschlichkeit, mit ihren Fehlern und Schwächen, ebenso mit ihren guten und überragenden Seiten, so wie es eben in jedem Volk Gute und weniger

---

[18] vgl. Anm. 15/Nr. 5166.
[19] Ansprache an amerikanische Journalisten anläßlich der Eröffnung einer neuen Fluglinie (15. 4. 1957, englisch) Nr. 5181.
[20] Ansprache an die römischen Presseberichterstatter (3. 7. 1955, italienisch) Nr. 5178.
[21] vgl. Anm. 3/Nr. 2145.
[22] vgl. Anm. 20/Nr. 5178.

Gute, Genies, Talente, mittlere Begabungen und sicher auch menschliche Ausfälle gibt. Aber wahr bleibt, der Journalist muß immer bedenken, daß er nicht abstrakt Wahrheit im luftleeren Raum zu sagen hat, sondern daß er Wahrheit so aussprechen muß, daß sie erfaßt und richtig verstanden werden kann.
Und nun haben wir von der

Wahrheit in der Kommentierung

zu sprechen. Für Pius XII. ist es Pflicht des Journalisten, die Meinung der Menschen „auf Wahrheit und Recht auszurichten, sie also zu läutern und zu führen[23]". Daher hat er „der Wahrheit ohne Leidenschaft ruhig und vornehm ins Auge zu schauen[24]". Der Papst fordert von der Presse, „unparteiisch die Wahrheit ihren Lesern darzustellen[25]". Diese Unparteilichkeit forderte er sogar während des Krieges von Journalisten einer kriegführenden Partei[26].

Entscheidend aber für die Führungsaufgabe der Presse ist, daß sie die Nachrichten an der ewigen Wahrheit und den Maßstäben der Naturordnung mißt. „Wenn der Einzelmensch von allen in seinem wahren Wesen als Ebenbild Gottes anerkannt wird, das mit ureigenen Rechten ausgestattet ist, die keine rein menschliche Macht verletzen darf, wenn der Staat in seiner wahren Natur als göttliche Einsetzung gewertet wird, der seine Bürger beschützen und verteidigen soll, nicht aber versklaven darf, wenn die ganze Welt sich zu einem offenen Bekenntnis der unausweichlichen Wahrheit ihrer Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer aller, vereinigt, dann wird die Menschheit einen entschiedenen Schritt zurück zu Gott und zugleich zu Wohlfahrt, Frieden und Sicherheit gemacht haben. Können Sie dieses edle Unternehmen fördern? Ja, gewiß! Denn die Wahrheit braucht eine Stimme, und die mächtigste Stimme, die das große Publikum erreicht, ist heute immer noch die Stimme der Presse[27]." Für Pius XII. ist also der Kommentar, den der Journalist von einem Ereignis gibt, der Versuch, das Ereignis in Kategorien einer Wertordnung darzustellen. Damit aber vermittelt er den Menschen diese Wertordnung und gibt ihnen Maßstäbe für ihr Leben. Daher nennt Pius XII. die Journalistik direkt eine „Kunst der Ideenverbreitung[28]".

Aber Journalistik setzt nicht nur Vorstellungen von Lebensmaßstäben um, sondern ist ihrerseits auch ein Vorbild für menschliches Verhalten in der Gesellschaft. Journalistik zeigt den Menschen, wie man mit dem anderen Menschen verfahren kann oder aber wie man mit ihm verfahren sollte. Hier sei auf einen Satz verwiesen, den Pius XII. zuerst an Presseleute gerichtet hat und der später Aufnahme in die Filmenzyklika „Miranda prorsus" fand. „Der seines Namens würdige Berichterstatter schlägt niemanden nieder, sondern versucht das Versagen, auch die begangenen Fehler zu verstehen und verständlich zu machen. Erklären besagt nicht notwendigerweise entschuldigen, bedeutet aber bereits einen Hinweis auf ein Heilmittel, ist folglich eine positive, aufbauende Leistung[29]". Das alles ist gemeint, wenn Pius XII. fordert, die Tatsachen „nach keinen anderen Gesichtspunkten zu beurteilen als denen der Gerechtigkeit und Liebe[30]".

Es ist in den letzten Jahren in unserem Bereich oft und nachdrücklich über den *Nihilismus in der modernen Journalistik* gesprochen worden. Es ist auch bedrängend, was an hemmungsloser Kritik heute in deutschen Zeitungen geleistet wird. Hier

---

[23] vgl. Anm. 11/Nr. 2127.
[24] ebd. Nr. 2128.
[25] vgl. Anm. 9/Nr. 2095.
[26] Ansprache an rumänische Schriftsteller und Journalisten (27. 10. 1942, französisch) Nr. 2113 f.
[27] vgl. Anm. 14/Nr. 2109 f.
[28] vgl. Anm. 4/Nr. 5197.
[29] vgl. Anm. 8/Nr. 5168 sowie Enzyklika „Miranda prorsus"/Nr. 5300.
[30] vgl. Anm. 7/Nr. 2098.

stehe darum nur der Wunsch, daß aus katholischen Kreisen jeder Journalist ermutigt werde, der in jener Richtung arbeitet, die Pius XII. vorgezeichnet hat. Jene Journalisten, die wirklich versuchen, menschlich zu schreiben, darzustellen, zu kommentieren, die Verständnis auch für den anderen, der nicht unserer Meinung ist, zu wecken versuchen, tun einen echten Dienst des Friedens.

Es ist wohl auch aus der Krise unserer Zeit zu erklären, daß da und dort einige katholische Journalisten glauben, in unsere Blätter „*Holzhammermethoden*" einführen zu sollen. Wahrheit kann man nicht mit dem Dreschflegel verbreiten. Sicher ist auch bei uns Propaganda notwendig. Aber Propaganda, die ein Christ macht, kann sich nicht an Maßstäben ausrichten, mit denen anderswo Propaganda gemacht wird. Der primitivierende Stil des Massengroschenblattes kann nicht in die katholische Journalistik übernommen werden. Viele Leute lieben zwar „klare Fronten", „harte Sprache" und „festes Zuschlagen". Aber im Leben sind die Fronten meist nicht so klar. Der Christ ist immer darauf gewiesen, den Balken im eigenen Auge zu sehen und den Splitter im anderen – das heißt positiv, das Gute beim anderen anzuerkennen, gerade auch angesichts der eigenen Schwäche. Die Wahrheit ist etwas sehr Komplexes, etwas sehr Vielfältiges, und kein Kommentar darf das vereinfachen. Der „Holzhammer" hat zweifellos eine schnelle Wirkung. Er schlägt tot. Sofern er das nicht tut, verletzt und verbittert er. Eine abgewogene Journalistik hat zwar keine schnelle Wirkung. Sie muß darauf warten, daß die Wahrheit sich langsam durchsetzt. Aber für das Reich Gottes hat nun einmal Christus nicht den Holzhammer als Gleichnis verwendet, sondern das Senfkorn, das das kleinste und unscheinbarste unter allen Samenkörnern ist und aus dem dann doch das größte aller Gewächse im Garten hervorgeht. Die Wahrheit ist oft sehr unscheinbar, sehr unbeachtet. Wir können nur hoffen, daß sie sich wie im Gleichnis Jesu Christi durchsetzt.

Journalistik ist eine Kunst von unendlich vielen Möglichkeiten, und es ist schwer zu entscheiden, was in ihr alles möglich und machbar ist. Es ist einfacher zu sagen, was nicht geht und nicht möglich ist. So ist es verständlich, daß Pius XII. die „norma negativa" aller Journalistik sehr deutlich herausgearbeitet hat. Er sagte u. a.: „Wenn es in dieser armseligen Welt ein ‚tempus belli' gibt, eine Zeit des Krieges, und ein ‚tempus pacis', eine Zeit des Friedens, ein ‚tempus loquendi', eine Zeit des Sprechens, und ein ‚tempus tacendi', eine Zeit des Schweigens gibt, so gibt es doch nie ein ‚tempus veri', eine Zeit für das Wahre, und ein ‚tempus falsi', eine Zeit für das Falsche[31]." „Wie oft hat die Erfahrung bewiesen, daß auf die Dauer dem Guten niemals durch Verdrehung der Tatsachen gedient ist[32]." „Keine Gesellschaft, die auf Heuchelei und Falschheit aufbaut, ist sicher[33]." An die Forderungen an Verleger und Journalisten, „die Wahrheit zu geben, nichts als die Wahrheit, soweit er sich ihrer überhaupt zu versichern vermag", schließt Pius XII. das Wort an: „Eine Lügenzunge haßt der Herr – gerade wie Hände, die unschuldig' Blut vergießen, und jeder Gerechte verabscheut ein gelogenes Wort[34]." Daraus folgert Pius XII., „daß, wer immer sich in rechtschaffener Weise in den Dienst der öffentlichen Meinung stellen will, sei es nun die gesellschaftliche Autorität oder die Presse, sich ohne Einschränkung jede Lüge und jede Aufreizung versagen muß[35]."

Andererseits darf aber „auch nicht vergessen werden, daß die Wahrheit und die Gerechtigkeit auch durch eine ‚*Verschwörung des Schweigens*' schwer verletzt werden

---

[31] vgl. Anm. 11/Nr. 2128.
[32] Ansprache an Verleger und Schriftsteller der USA (11. 7. 1946, englisch) Nr. 2103.
[33] vgl. Anm. 14/Nr. 2112.
[34] vgl. Anm. 10/Nr. 2105 f.
[35] vgl. Anm. 3/Nr. 2150.

können[36]." In diesem Zusammenhang ist auch die Mahnung wichtig, die Papst Pius XII. durch den Substituten des Päpstlichen Staatssekretariats der katholischen Presse sagen ließ: „Wahrheitsgetreu berichten heißt auch, in positiver Weise Nachrichten zu suchen und zu verbreiten, die ein genaues Bild vom Leben des Landes und der nahen oder fernen Völker zu geben vermögen . . . Wozu warten, um darüber zu sprechen, bis irgendein aufsehenerregendes Ereignis den Blick auf diese Fragen lenkt? Deshalb vor allem eine schwankende öffentliche Meinung unnötigen Erschütterungen aussetzen, nur weil man es unterlassen hat, ihr rechtzeitig die entsprechenden Informationen zu erteilen, die zu erhalten sie das Recht hatte?[37]" Gibt es heute noch „Verschwörungen des Schweigens"? Vielleicht gibt es nur selten ein Komplott, eine Verabredung, eine gezielte Absicht, Wahrheit zu verschweigen. Aber es gibt ein Leichentuch der Gedankenlosigkeit, mit dem harte Tatsachen auf dieser Welt zugedeckt und für die Menschen unsichtbar gemacht werden. Was heute im Süden des Sudans geschieht, ist in der Welt so gut wie unbekannt. Eine ganze Reihe von Nachrichten erwecken den Eindruck, als würden dort auf das schwerste die Menschenrechte der schwarzen Minderheit dieses arabischen Staates verletzt. Es gibt Hinweise, die den Schluß nahelegen, dort werde diese Minderheit dezimiert. Aber die Weltpresse schweigt dazu.

Die Vorgänge im Südsudan stehen wahrscheinlich an Ernst den Kämpfen im Kongo nicht nach. Der Kongo hat Schlagzeilen gemacht, der Süden des Sudans nicht. Am Kongo, um es ganz nüchtern zu sagen, waren mehrere Weltmächte nicht zuletzt wirtschaftlich interessiert. Am Südsudan ist niemand interessiert. Und da niemand interessiert ist, eine neue Quelle des Ärgers für den Weltfrieden aufzutun, deswegen schweigt man, und es treibt nicht einmal die auf die Straße, die sich sonst immer so leidenschaftlich für die Menschenrechte engagieren, sei es im Kongo, sei es in Vietnam. Unsere Menschenrechtskämpfer sind offenbar nur dort interessiert, wo Weltmächte miteinander konfrontiert sind. Wo ein einfacher, schlichter schwarzer Mann leidet, ohne daß das Scheinwerferlicht der Weltöffentlichkeit auf ihn fällt, da findet ihn leider keiner unserer Menschenrechtsdemonstranten und selbstverständlich auch keiner unserer Kabarettisten. Gegen die menschliche Gleichgültigkeit wird nämlich merkwürdigerweise nur dort gekämpft, wo sie eigentlich gar nicht vorhanden ist. Sicher, es ist sehr schwer für einen Journalisten, Interesse zu wecken am Schicksal des Südsudans. Wir sind eben nicht unmittelbar in die Not dieser schwarzen Minderheit hineinverwickelt. Es ist für uns ein fernes Land, scheinbar wirklich nur eine innersudanesische Angelegenheit. Jedenfalls gibt es das auch noch in unserer zusammengewachsenen Welt, daß einer auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho am Wege halbtot liegenbleibt und der erste Journalist und der zweite Journalist an ihm vorübergehen, weil sie dringend zu anderen Geschäften müssen. Es ist ganz ungewiß, wer ihn aufhebt – den zerschlagenen Schwarzen im Süden Sudans.

Ist das Leichentuch des Verschweigens nicht auch weithin über die Christenheit in der Sowjetunion gebreitet? Es gibt alarmierende Statistiken, wie viele Kirchen in den letzten Jahren geschlossen wurden, wieviel Klöster verschwanden, wieviel Priesterseminare ihre Arbeit einstellten. Aber wir schweigen. Dürfen wir schweigen? Die russisch-orthodoxe Kirche hat heute wieder selbst Stimme in der Welt, im Weltkirchenrat. Ihre Vertreter treten in den Hauptstädten des Westens auf. Dürfen wir ihnen das Sprechen überlassen? Können sie sprechen? Da ist wieder die Frage: Wenn wir sprechen, machen wir es nicht noch schlimmer? Oder gibt es einen Punkt, an dem man keine Rücksicht mehr auf die Folgen nehmen darf? Es ist leicht, über

---

[36] vgl. Anm. 11/Nr. 2127.

[37] Schreiben des Substituten des Päpstlichen Staatssekretariates an den Internationalen Kongreß der katholischen Presse in Wien im Oktober 1957 („Petrusblatt", 13. 10. 1957, S. 1).

den „Stellvertreter" zu reden, der vor 25 Jahren schweigen oder reden hätte sollen. Es ist schwierig, die Frage heute, für die Gegenwart, für diese Stunde zu beantworten. Leider sind die Gründe des Schweigens meist nicht Sorge und Verantwortung, sondern: Gedankenlosigkeit, Konformismus (genauer: Konformismus der Nonkonformisten) und Opportunismus. Es glauben zu viele, die Welt ließe sich beruhigen, wenn man von der Unruhe nicht redet. Aber der Friede ist Ruhe in der Ordnung. Es ist nicht Fortsetzung des kalten Krieges, wenn man auf die Unordnung aufmerksam macht, die den Frieden hindert.

Aber hier bleibt eine Frage von hoher Wichtigkeit für die Praxis des journalistischen Berufs. Muß der Journalist nicht schweigen können? Gibt es nicht in vielen Fällen sogar eine *Verpflichtung des Schweigens?* Diese Frage ist zu bejahen. Das ergibt sich aus dem Gesagten. Es kann sein, daß die Wahrheit zu einem gewissen Zeitpunkt in der Darstellung und in der Kommentierung einfach nicht zu erreichen ist, daß Vorgänge nicht verständlich zu machen sind. Dann muß ein Journalist warten können. Das Schweigen ist die schwierigste Aszese des Journalisten. Aber der Mut zur Wahrheit verlangt manchmal Schweigen.

Gegen die These wird stets eingewandt: wenn die Journalisten besser informiert würden, brauchten sie nicht zu schweigen. Das Recht auf Information ist unbestritten. Das Konzil hat es ausdrücklich herausgestellt. Es fußt in diesem Punkte unmittelbar auf dem, was Pius XII. schon verkündete. Das Konzil sagt: „In der menschlichen Gesellschaft besteht ein Recht auf Information über das, was dem einzelnen und der Gemeinschaft seiner Situation entsprechend zukommt. Der richtige Gebrauch dieses Rechts fordert, daß die Information in der Sache immer wahr und, sofern Gerechtigkeit und Liebe nicht verletzt werden, vollständig sei. Außerdem muß sie in der Form sauber und angemessen sein, das heißt, sie muß beim Sammeln und Verbreiten von Nachrichten das Sittengesetz sowie die berechtigten Ansprüche und die Würde des Menschen heilig halten. Nicht alles Wissen nützt, die Liebe aber baut auf."

Was will das Konzil damit sagen? Für den, der in die Öffentlichkeit hinein, also auch dem Journalisten, Informationen gibt oder Informationen zu geben verpflichtet ist, gelten die gleichen Regeln, die wir bisher für den Journalisten aufgestellt haben. Auch er muß bei allem, was er sagt, genau bedenken, daß die Tatsachen, die er vermittelt, wahr sind und so zur Kenntnis genommen werden können, daß der wahre Sachverhalt klar wird.

Hier entsteht für den Informierenden oft bereits die erste Schwierigkeit. Man verlangt von ihm klare Fakten, aber er vermag sie noch gar nicht zu geben, weil er selber Entwicklungen noch nicht durchschaut, weil Gefahr besteht, daß durch das Sprechen über eine Entwicklung die Entwicklung selbst bereits verändert wird. Der Informierende ist so wie der Journalist verpflichtet, die Wahrheit der Darstellung zu wahren, und dabei hat er, wie wir bereits sagten, auch die Verpflichtung, an die Empfänger der Darstellung zu denken. Es kann also durchaus möglich sein, daß in einem Moment eine Nachricht oder eine Information, die er gibt, einfach nicht verständlich sein kann, daß sie nicht verständlich gemacht werden kann. Wenn also einer, von dem man Informationen fordert, dann und wann sehr schweigsam ist, dann ist er deswegen noch nicht ein schlechter Informant. Man kann auch mit sehr viel Reden schweigen, mit sehr viel Reden von Wahrheiten ablenken. Reden oder Schweigen sagen noch nichts über die Wahrheit. Aber Schweigen spricht manchmal für einen hohen Grad von Verantwortung.

Es ist fast wider alle Vernunft, Ausführungen über die Wahrheit in der Presse mit einem Hinweis auf das Schweigen zu schließen. Aber vielleicht wird in unserer Zeit wirklich zuviel und zu schnell geredet. Es ist ja merkwürdig, daß jene Zeitung im deutschen Sprachraum die größte Hochachtung genießt, die es versteht, oft

tagelang über Ereignisse zu schweigen, ehe sie dann zusammenfassend berichtet. Pius XII. hat einmal gesagt, der „unumstößliche Grundsatz" der Presse, „die neuesten Ereignisse einer möglichst zahlreichen Leserschaft mitzuteilen, und zwar auf die rascheste und regelmäßigste Weise", stelle „fast unmögliche Forderungen[38]". Er forderte auch, um das ganze Maß der Schwierigkeit, vor der die Presse heute steht, voll zu charakterisieren, „daß eine freie Presse ihren Anspruch auf Anerkennung von seiten des Publikums mehr durch aufrichtige Achtung vor den sittlichen Werten als durch ihre Sorge um die technische Vollkommenheit ihrer Leistungen rechtfertigen muß[39]".

Es war nicht die Absicht dieser Darlegungen, alles zu referieren, was Pius XII. zu diesen Problemen gesagt hat. Es sollten aber die *Ansprüche und Schwierigkeiten* geschildert werden, denen sich journalistische Arbeit heute gegenübersieht, um ein wenig Respekt zu erwecken vor diesem Beruf. Gerade im katholischen Raum erfreut der Journalist sich bis zum heutigen Tage nicht der Wertschätzung, die ihm gebührt. Viele ahnen gar nicht, wie kompliziert seine Aufgabe und wie wichtig ihre gute Erfüllung für unser Gemeinwesen ist. Wird nicht selbst in guten, gebildeten, ja sogar intellektuellen katholischen Familien der Beruf des Journalisten nach wie vor für eine „brotlose Kunst" gehalten?

Tatsächlich fordert der journalistische Beruf sittlich und charakterlich gefestigte Menschen, die über ein hohes Maß sachlicher Kenntnisse, umfassender Bildung, aber auch darstellerischer und künstlerischer Kraft verfügen müssen. Der journalistische Beruf ist einer der großen missionarischen Berufe unserer Zeit. Er ist, so wie Pius XII. gesagt hat, *ein Werk des Lichtes, weil er Dienst an der Wahrheit ist.* Wir beklagen oft in recht kurzsichtigem Selbstmitleid, daß es so wenige katholische Journalisten von Rang gibt. Wenn dieser Beruf in seiner ganzen lebensgestaltenden und lebensverändernden Kraft in der katholischen öffentlichen Meinung gesehen würde, so wie ihn Pius XII. geschaut und gewertet hat, würde es sicher mehr junge katholische Menschen geben, die den Mut hätten, das Abenteuer mit der Wahrheit aufzunehmen, die Mühe auf sich zu nehmen, im täglichen Ringen um die Erforschung der kleinen und der großen Tatsachen die Welt durch die Wahrheit irgendwo ein wenig heller, menschenwürdiger, friedlicher zu machen.

HANS HEIMERL

Die Diskussion um das Kirchenrecht

1892 legte der evangelische Jurist Rudolf Sohm seiner Betrachtungsweise des Kirchenrechtes die These zugrunde: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch . . . Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich[1]." Damit sind schon die Hauptpunkte der Diskussion angegeben: der Kirchenbegriff, der Rechtsbegriff und ihre Beziehung zueinander. Sohm dachte an eine unsichtbare Geistkirche, während die sichtbare Christenheit „Welt" bleibt. Das Recht war für ihn mehr oder minder gleich mit staatlichem Recht, auf Zwangsgewalt beruhend. Daher die These vom Widerspruch zwischen Kirche und Recht. Damals bezogen die lutherischen Kirchen ihr Recht noch vom Landesfürsten als ihrem Oberbischof oder Notbischof, das Kirchenrecht war eigentlich ein staatliches Recht für die Kirche. Seither hat sich die gesellschaftliche Ordnung gründlich

[38] vgl. Anm. 11/Nr. 2126.
[39] Ansprache an Vertreterinnen des Canadian Womens Press Club (2. 7. 1955, englisch) Nr. 5189.
[1] R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, S. 1.

geändert; die evangelischen Kirchen waren vor die Notwendigkeit eines eigenen, internen Rechtes gestellt, und damit wurde die theologische Fundierung des Kirchenrechtes aktuell. Heute, nach dieser Entwicklung, schreibt Hans Liermann: „Sohm hat uns – etwas salopp ausgedrückt – den großen Knochen hingeworfen, an dem wir alle immer wieder nagen müssen. Denn im Grund ist alle moderne Theorie über das Wesen des evangelischen Kirchenrechtes nichts anderes als der Versuch, dem Kirchenrecht trotz Sohm die Daseinsberechtigung zu retten. Man empfindet auf der einen Seite, daß in seiner These ein Kern innerer Berechtigung enthalten ist. Auf der anderen Seite kann man sich als Kirchenrechtler den Ast, auf dem man sitzt, nicht ganz absägen[2]." Unter den verschiedenen Ansätzen zu einer theologischen Grundlegung ist die Tendenz zur Sakralisierung und Spiritualisierung des Kirchenrechtes hervorzuheben. Das kirchliche Recht wird als derart geistlich angesehen, daß es etwas ganz anderes ist als das weltliche Recht. Das, zusammen mit der komplizierten theologischen Fachsprache, schreckt manche praktische *Juristen* ab, die sich dann in die rein positive Behandlung des Kirchenrechtes vergraben.

Viele meinen, die Katholiken hätten es leichter als ihre evangelischen Brüder. Für sie ist ihr Kirchenrecht, das kanonische Recht, eine Selbstverständlichkeit, die seit Jahrhunderten eine große und unbestrittene Rolle spielt. Aber gerade heute kann sich die katholische Kirche ihres Rechtes nicht so ganz als eines gesicherten Besitzes erfreuen. Es ist vielmehr eine starke antijuristische Strömung zu beobachten, sogar unter einem großen Teil der Konzilsteilnehmer. Als einer der schärfsten Vorwürfe, den ein Diskussionsredner einem Konzilsschema machen kann, gilt der, daß der Entwurf zu juristisch sei. Diese Tendenzen mögen zum Teil auf das Konto des katholischen Ökumenismus gehen; mit der Aufgeschlossenheit für das Gedankengut anderer christlicher Konfessionen, besonders der evangelischen Christen, sind viele Katholiken auch von deren Haltung gegenüber dem Kirchenrecht beeinflußt worden. Auch in der katholischen Kirche selbst ist der Traum von einer reinen Geistkirche uralt und hat in unserer Zeit im Schlagwort vom Gegensatz zwischen Rechtskirche und Liebeskirche seinen Ausdruck gefunden. Die tieferen Wurzeln des Antijuridismus im katholischen Raum dürften aber in der verinnerlichten Schau der Kirche liegen, die eine der größten Errungenschaften der neueren Theologie ist, aber in ihren Extremen dazu führte, die Rechtsgestalt der Kirche abzuwerten.

Das alles ruft nach einer vertieften *theologischen* Durchdringung des Kirchenrechtes. Diese ist auch tatsächlich im Gange. Freilich taucht bei der theologischen Diskussion des Kirchenrechtes eine andere Frage auf: Je mehr das Kirchenrecht theologisch erfaßt wird, ist es nicht um so mehr aus der Sphäre des Rechtes herausgehoben? Wir stehen wieder vor dem Phänomen der Spiritualisierung, das uns schon, in stärkerem Maße, beim evangelischen Kirchenrecht begegnet ist. Dies ist auch der eigentliche Hintergrund für die *juristische* Diskussion um das Kirchenrecht, die darum geht, ob und wie weit das Kirchenrecht dem allgemeinen Begriff des Rechtes entspricht. Die Antwort hängt natürlich stark vom verwendeten Rechtsbegriff ab – und da gilt beinahe: so viele Köpfe, so viele Meinungen. Wer z. B. die Staatlichkeit oder die äußere Erzwingbarkeit als Wesensmerkmal des Rechtes ansieht, kann dem Kirchenrecht nicht die Qualität des Rechtes zuerkennen, er muß sie aber auch dem Völkerrecht aberkennen. Andere wieder sprechen dem Kirchenrecht sogar unumstrittene Wesenselemente des Rechtes ab, z. B. die Intersubjektivität, die Zweiseitigkeit. Objekt des Kirchenrechtes seien nicht wie beim

[2] H. Liermann, Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht, in: Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht 8 (1961), 291.

Recht im allgemeinen zwischenmenschliche Beziehungen, sondern die Beziehung zwischen Mensch und Gott. Es stelle darum mehr eine ethische als eine rechtliche Norm dar, ihm mangle der dem Recht eigene Befehlscharakter. Besonders in Italien und Spanien erregt die Kontroverse um das Ziel des Kirchenrechtes die Gemüter der Juristen. Manche sagen, das Heil der Seelen sei unmittelbares Ziel des Kirchenrechtes. Dem wird entgegnet, daß dadurch ein rechtsfremdes Element in das Kirchenrecht hineingetragen werde. Das Seelenheil sei ein jenseitiges, über Recht hinausgehendes, transzendentes Ziel. Kurz, es geht auch hier um die Spannung zwischen dem geistlichen, religiösen Element der Kirche und dem Recht als gesellschaftlicher Erscheinung dieser Welt.

Wenn aber in der katholischen Kirche von heute das Kirchenrecht in Frage gestellt wird, so steht hinter der theoretischen, der theologischen sowie der juristischen Diskussion vielfach auch oder sogar hauptsächlich ein *praktisches* Anliegen: man ist mit dem Kirchenrecht, wie es jetzt ist und angewendet wird, nicht zufrieden. Nicht das Kirchenrecht überhaupt, sondern manche seiner Vorschriften oder seine Handhabung stehen zur Debatte. Es ist der Wunsch laut geworden, eine gewisse Überbetonung des Rechtes in der katholischen Kirche einzudämmen. Die übertriebene Furcht vor dem Gespenst der Hypertrophie des Kirchenrechtes, wie sie in manchen Kreisen kultiviert wird, stammt sicher aus einer falschen Einschätzung der Tatsachen. Es ist aber nicht von der Hand zu weisen, daß es da und dort in der Kirche Bürokratisierung und eine Art kleiner Diktatur des Verwaltungsapparates gibt. Ein römischer Kirchenrechtsprofessor schreibt: „Die Erfahrung lehrt, daß jede Gewalt dazu neigt, ihre Grenzen zu überschreiten. Größer als für den eigentlichen Träger der Gewalt – der, je höher er steht, um so mehr seine Verantwortung empfindet – ist diese Gefahr für die Mitarbeiter, die ‚Behörde'. Ihre Entscheidungen nehmen leicht einen anonymen Charakter an, der das Verantwortungsbewußtsein mindert und so leichter zu Übergriffen führt. Nicht von ungefähr kennt das kirchliche Gesetzbuch Strafgesetze für den Mißbrauch kirchlicher Gewalt[3]." Das ist offenkundig keine Besonderheit der Kirche, hier wirkt sich nur die allgemeine Verdichtung der sozialen Beziehungen aus. Die Gemeinschaft, insbesonders der Staat, erfaßt und organisiert in zunehmendem Maße das Leben der Menschen; auch in der Kirche machen sich eben Parallelerscheinungen dazu bemerkbar. Sie werden in mancher Hinsicht verschärft durch Autoritätsformen, die einer früheren Zeit entstammen. Viel wird auch über veraltete Gesetze geklagt, die den heutigen Verhältnissen nicht mehr entsprechen. Anläßlich des Konzils und auf dem Konzil selbst ist eine lange Reihe von Reformwünschen vorgebracht worden.

Das Kirchenrecht steht also in einer sowohl theoretischen als auch praktischen Diskussion. Noch ist es zu früh, die Diskussionsergebnisse festzuhalten, sie lassen sich aber bis zu einem gewissen Grade voraussagen. Die *praktische* Diskussion wird auf jeden Fall zu einem Fortschritt des Kirchenrechtes führen, allem Anschein nach wird es geradezu ein Sprung nach vorn sein, doch nicht ein Sprung in den Abgrund. Wenn man auf die lautstarken Kritiker hört, möchte man meinen, daß *alles* anders werden soll und das Kirchenrecht und die kirchliche Autorität in einer Gemeinschaft der Liebe verschwinden müssen; nach den Konservativen bleibt alles beim Alten, und die kirchliche Autorität übt ihre Herrschaft wie bisher aus. In Wirklichkeit wird sich vieles vom Kirchenrecht ändern und die kirchliche Autorität stärker im Geiste Christi ausgeübt werden. Und das ist der echte Fortschritt. Mit dem Inhalt wird wahrscheinlich auch die Form des Kirchenrechtes Änderungen erfahren. Die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils enthalten zwar eine Reihe von rechtlichen Bestimmungen, diese haben aber eine ganz andere Form als die

[3] W. Bertrams, Das Ethos des Kirchenrechtes, in: Stimmen d. Zeit 158 (1956), 279.

bisher üblichen Gesetze, sie sind eingebettet in die Verkündigung der Lehre Christi für unsere Zeit, in seelsorgliche Anweisungen und Ratschläge. Diese rechtlichen Normen des Konzils sind keine Zwangsjacke des Geistes, sondern vielmehr dessen Gefäß, das so offen steht, daß der Jurist fast fürchten möchte, der Geist könnte sich mangels fester Formen verflüchtigen. Ein neuer Stil der Gesetzgebung macht sich auch auf partikulärer Ebene bemerkbar. Viele Diözesansynoden oder etwa die pastoralen Direktorien der französischen Bischofskonferenz sind etwas ganz anderes als bloße Paragraphensammlungen.

Die *theoretische* Diskussion steht vor der schwierigen Aufgabe, das Wesen des Kirchenrechtes so zu erfassen, daß es sowohl dem Wesen der Kirche als auch dem Wesen des Rechtes gerecht wird. Der Jurist erwartet vom Theologen, daß er nicht einen eigenen Rechtsbegriff für das Kirchenrecht schaffe, der mit dem juristischen Rechtsbegriff nichts mehr gemein hat, sondern daß vielmehr trotz und womöglich wegen der theologischen Durchdringung das Kirchenrecht wahres Recht bleibt. Umgekehrt erwartet der Theologe vom Juristen, daß er seinen Rechtsbegriff so faßt, daß auch das Kirchenrecht darin Platz hat. Für die Juristen des deutschen Sprachraumes bedeutet dies im allgemeinen keine Schwierigkeit. Der eigentlich heikle Punkt, besonders im Gespräch zwischen den Konfessionen, ist der Kirchenbegriff. Die verschiedenen Einstellungen zum Kirchenrecht beruhen größtenteils auf verschiedenen Anschauungen über das Wesen der Kirche. Und hat man einmal den Rechtsbegriff und den Kirchenbegriff festgelegt, so muß man sich noch vor einer Gefahr hüten, die der Grazer Kirchenrechtler Carl Groß schon im vorigen Jahrhundert so beschrieb: „Nicht minder unbefriedigend und unzulänglich muß die Methode erscheinen, wonach zuerst der Begriff von Kirche und der Begriff von Recht . . . definiert und sodann beides in einem Satz zusammengefaßt wird, um den Begriff von Kirchenrecht zu erhalten. Denn das sieht beinahe so aus, als ob man ein Stückchen Salpeter, ein Stückchen Schwefel und ein Stückchen Kohle mit einem Zwirnsfaden zu einem Bündel zusammenbinden und nun meinen wollte, man habe (Schieß)pulver erhalten[4]." Der Begriff des Kirchenrechtes muß vielmehr einheitlich sein.

Für die theologische Grundlegung des Kirchenrechtes ist also die Forderung aufzustellen, daß sie *zugleich* sowohl dem Kirchenbegriff als auch einem echten Rechtsbegriff entspricht, um das Kirchenrecht ganzheitlich darzustellen. Unter den katholischen Kanonisten und Theologen findet nun ein theologischer Gedankengang zunehmend Verbreitung, der diese Forderung erfüllt. Wenigstens der Ausgangspunkt dafür ist uns mit den anderen christlichen Konfessionen gemeinsam, nämlich die Lehre von Christus, wie sie die alten Konzilien definiert haben. Danach ist Jesus Christus zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch, nicht ein Nebeneinander oder eine Vermischung von Gottheit und Menschheit, sondern die Einheit beider Naturen in der einen Person des Sohnes Gottes. Nicht in gleicher, aber in sehr ähnlicher Weise findet sich nach katholischer Überzeugung in der Kirche ein göttliches, ein übernatürliches Element. In ihr wirkt der Geist Christi und ist das Heil Gottes gegenwärtig. Ebenso gibt es aber auch ein menschliches Element in der Kirche. Nicht nur ihre einzelnen Glieder sind Menschen, auch als ganze ist sie menschlich, nämlich eine wahre Gemeinschaft, eine äußere, sichtbare Gemeinschaft. Und dieses menschliche Element bildet mit dem gnadenhaften eine Einheit, wobei das Menschliche das Gnadenhafte manifestiert und bewirkt.

Auf das Kirchenrecht angewendet, ergibt sich daraus: Weil die Kirche eine menschliche, wahre, sichtbare Gemeinschaft ist, gilt von ihr auch das alte Axiom: Wo eine Gemeinschaft, dort auch Recht. Darum ist das Kirchenrecht wahres Recht,

[4] C. Groß, Zur Begriffsbestimmung und Würdigung des Kirchenrechtes, Graz 1872, 5.

mit allen wesentlichen Elementen und Erscheinungsformen einer Rechtsordnung. Das Recht ist kein Fremdkörper in der Kirche, sondern ein notwendiger Ausdruck ihrer Menschlichkeit. Das Kirchenrecht gehört also zur menschlich-gesellschaftlichen Seite der Kirche, aber es steht nicht beziehungslos neben ihrem übernatürlich-göttlichen Leben, sondern wird davon in seinem Wesen durchdrungen, so daß es nicht einmal methodisch als *rein menschliches* Recht vollkommen verstanden werden kann. Die Rechtskirche ist ja mit der Liebes- und Geistkirche identisch. Das Kirchenrecht ist die Ordnung einer Gemeinschaft der Liebe im Heiligen Geist. Es ist nicht bloß objektive Regelung einer kirchlichen Maschinerie, die dann ihrerseits dem Heile des Menschen dient, sondern es ist direkt Dienst an den menschlichen Beziehungen im Hinblick auf Gott durch Christus und in Christus.

KASSIUS HALLINGER

Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti[1]

„Auf dem schmalen Feld der Benediktusregula gibt es kaum eine Scholle, die nicht schon mehrfach umgegraben worden wäre" († M. Seidlmayr). Nur eine einzige Stelle blieb seltsamerweise bis in unsere Tage hinein so gut wie unbeachtet: Der biblische Untergrund des Regeltextes (= RB). Auf diese gewiß auffällige Tatsache hatte *C. Butler* 1929 erstmalig hingewiesen. Professor *D. Zähringer* O.S.B. (jetzt Erzabt in Beuron) regte den Verfasser an, die Forschung von hier aus neu aufzunehmen. Das Wort „neu" besteht zurecht, auch wenn die Arbeit nicht ohne jeden Vorgänger war (71). 1949 hatte *B. Fischer* die Psalmenfrömmigkeit der RB, also einen Teil der Schriftzitate zu untersuchen begonnen. Durch Erfassung sämtlicher Zitate konnte Pawlowsky das Ergebnis seines Vorgängers nicht unerheblich ergänzen.

Für das Bibelverständnis der RB ergibt sich nun, daß von 141 Schriftworten und 188 (bzw. 232) biblischen Anklängen nur 42 Stellen (etwa 12 %) ein Schriftwort im übertragenen Sinn verwenden (72). Entgegen den überwuchernden allegorisierenden Tendenzen seiner Zeit hält also die RB tunlichst am ursprünglichen Sinn des Offenbarungswortes fest. Was nicht heißen soll, daß Benedikt, wie *I. Herwegen* gemeint hat[2], nie auf eine bildliche oder rein ornamentale Verwendung biblischer Gedanken verfallen wäre. Die bewußt idealisierende These des großen Abtes von Maria-Laach wird von zwei langen Listen der typologisch bzw. akkommodiert angewandten Schriftworte (75–85) eindrucksvoll widerlegt.

Welche Vorstellung die RB selbst vom Schriftwort letzten Endes hat und dem Leser zu vermitteln trachtet, sucht der Verfasser von mehreren Stellen her sichtbar zu machen. Da finden sich einmal jene knappen, scheinbar absichtlos hingeworfenen direkten Aussagen (34–50), die Leben und Wirkkraft des Gotteswortes betont hervorheben (deificum lumen, vox divina, medicamina scripturarum usw.). Ferner findet man jene aufschlußreichen Einleitungsformeln (60–70), die denselben theologischen Realismus verraten. Für das Schriftverständnis der RB ist schließlich der heilsgeschichtliche Aspekt aufschlußreich, unter dem die Zitate gesehen und ausgewählt werden (89–100). Aus den Themengruppen ragen die bekannte patristische Idee der Heimkehr in den Schöpfer-Anfang, das Volk-Gottes-Thema, der Dienstgedanke und das Thema der Danksagung hervor. Ein kurzes Kapitel über die Hl. Schrift im Leben der Mönchsgemeinde (50–55) zeigt, wie sowohl das Gotteslob

[1] Zum gleichnamigen Werk von *Sigismund Pawlowsky*. Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. IX. (122.) Verlag He der, Wien 1965. Kart. S 65.–, DM/sfr 10.50.

[2] Sinn und Geist der Benediktusregel 28.

als auch der Alltag der Mönche von der Bibel geprägt wird. Ein weiteres Kurzkapitel gibt Aufschluß über Zahl und Verteilung der Zitate (56–61). Unter allen heiligen Büchern bevorzugt die RB das Psalmenbuch (51 Zitate). Mit 15 Zitaten folgt an zweiter Stelle das Matthäusevangelium. Der Registeranhang mit seinen Listen der Zitate, der Anklänge, der Bibel- und Regelstellen (101–119) unterstreicht von neuem das Urteil von *L. Hunkeler*, der 1947 festgestellt hat, daß nur ganz wenige Schriften der religiösen Literatur so im Schriftwort verankert sein dürften wie die RB[3]. Die Leichtigkeit, mit der dem Schöpfer des Regeltextes biblische Einzelworte und Anklänge in die Satzstruktur einfließen, verrät zweifelsohne ein jahrelanges betendes Eindringen in die Heiligen Bücher. *E. Heufelder* hat diese Beobachtung lange vor dem Verf. der vorliegenden neuen Untersuchung gemacht und in seinem Buch ausgewertet[4].

Beurteilung: Vorbehalte, die gegen Einführung und den einen und anderen Punkt der Untersuchung anzumelden sind, ändern nichts an der grundlegenden Tatsache, daß die Forschung Verf. gegenüber für die geleistete Arbeit sich zu Dank verpflichtet weiß. Einige weiterführende Hinweise seien hier angefügt. Die Frage der Bildungseinflüsse des Schöpfers der RB dürfte heute nicht mehr aus dem Regeltext allein bzw aus den Fioretti Gregors d. Gr. zu beantworten sein (16–33). Es dürfte sich vielmehr empfehlen, mit Arbeiten von *M. Pontet*, *C. Spicq*, *D. Hofmann*[5] u. a. Kontakt zu nehmen, um auf den Hintergrund des patristischen Schriftverständnisses die Stellung bzw. den Eigenstand der RB zu veranschaulichen. Unerläßlich erscheint insbesondere die Konfrontierung des Magistertextes mit der RB. Nachdem die Magisterforschung beide Texte so nahe nebeneinander gerückt hat, kann das Problem nicht mit einem einfachen Hinweis auf die (verzeichnende) Berichterstattung von *B. Steidle*[6] beiseite geschoben werden (14, Anm. 11). Die heutige Erforschung der RB kann keineswegs auf die Gegenüberstellung des redaktionell nahestehenden Magistertextes verzichten. Bis zur Klärung des Prioritätsverhältnisses[7] dürfte es sich auf jeden Fall empfehlen, die jeweils zu untersuchende Lehre von jedem Urhebernamen zunächst einmal zu trennen. Es bedarf noch zahlreicher Textvergleiche, bis es sich mit Sicherheit sagen läßt, daß beispielsweise Benedikt (und kein anderer) eine Stelle aus dem Deuteronomium vor Augen hatte (62) oder daß Benedikt Christus den Namen „Vater" gibt (82). Bei näherem Zusehen wird es oft so sein, daß der Text bescheiden antwortet: *Mea doctrina non est mea.* – Weitab vom Text liegen dem gegenüber die Qumran-Parallelen (28–30). Die Berichterstattung hierüber geht am Schnittpunkt des Themas (Schriftverständnis!) völlig vorbei. Das Problem der außerchristlichen Einflüsse, das in diesem Zusammenhang angeschnitten wird, sucht der Verf. in vordergründiger Weise durch Abweisung der nie ernst genommenen Ausführungen von Hans *Grünewald* zu erledigen (24–28). Die eigentliche Frage bleibt infolgedessen unbeantwortet. Es wäre gerade hier von Interesse gewesen, einmal sauber vom biblischen Kern des Mönchtums und der RB alle jene Vorstellungen zu scheiden, die sich auf biblische Grundlagen eben nicht so ohne weiteres zurückführen lassen.

Verf. hat nicht bemerkt, daß das Verhältnis der RB zur Hl. Schrift in den letzten

---

[3] Vom Mönchtum des hl. Benedikt. Basel 1947, 36.

[4] Der Weg zu Gott. Dülmen 1948, 152 ff.

[5] *M. Pontet*, L'Exégèse des Saint Augustin prédicateur. Paris 1944. *C. Spicq*, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen age. Bibliothèque thomiste 26. Paris 1944. *D. Hofmann*, Der Geist Gottes in der Hl. Schrift. Untersuchungen zum Schriftverständnis und zur Schriftlesung Gregors d.Gr. (Diss. Masch.) Roma (S. Anselmo) 1959. Unentbehrlich für die Behandlung der biblischen Grundlagen der RB sind die einschlägigen Ausführungen von *A. de Vogue* (unten Anm. 11), vgl. Register (539).

[6] Vgl. Theol. Revue 61, 1965, 3.

[7] *D. Meyvaert*, Scriptorium 17, 1963, 104 f.

Jahren bereits mehrfach beleuchtet worden ist. So ist ihm zweifellos entgangen, daß nicht nur *B. Fischer*, sondern auch *R. Schutz* (1943), *E. v. Severus* (1953) und *R. Schnackenburg* (1959) nach den biblischen Grundlagen der RB wie des Mönchtums überhaupt gefragt haben[8]. Der explosive Charakter des von ihm angerührten Problems scheint ihm überhaupt nicht zu Bewußtsein gekommen zu sein. Seine Gedankengänge verlaufen infolgedessen in den überlieferten, apologetisch abgesicherten Bahnen, die fremde, d. h. außerchristliche Einflüsse leugnen. Eine Zusammenfassung dieser Sicht der Dinge hat soeben erst *U. Franke-Heinemann* gegeben[9].

In der zentralen Frage des Bibeltextes der RB vermag Verf. über die Untersuchungen von *P. Paulus Volk* (1930) nicht hinauszugelangen. Ein endgültiges Urteil wird erst die abschließende Ausgabe der *Vetus Latina* ermöglichen (30–33). Verf. hat sich eine „möglichst gründliche Analyse der biblischen Grundlagen der RB" (15) zu geben vorgenommen. In diesem Zusammenhang sei vor allem auf einen Punkt, auf die biblische Autoritätsbegründung von RB 5^{6} und 5^{15}, der Finger gelegt. Das dort angezogene, den amtlichen Sendboten geltende Herrenwort *Qui vos audit, me audit* (Lk 10, 16) hat seit 1961 eine lebhafte Grundlagendebatte hervorgerufen, deren Ende bislang noch nicht abzusehen ist. *B. Hegglin*[10] wollte wissen, daß Benedikt im Abt den Stellvertreter des Bischofs gesehen und deshalb das den Aposteln geltende Lukaswort zur Begründung der äbtlichen Autorität benutzt habe. *A. de Vogue* bestätigte, daß tatsächlich Kassian so etwas wie die apostolische Sukzession der klösterlichen Befehlsträger gelehrt habe, ohne indes jemals sich des Lukaswortes zu bedienen[11]. *Hch. Bacht* konnte darauf verweisen, daß schon Basilius d. Gr. die monastische Verwendung des Lukaswortes kennt[12]. Die Lösung der Frage verschiebt sich also lediglich nach rückwärts. Keine Antwort auf die Grundlagenfrage sei die Einbettung der äbtlichen Autorität in eine quasi-apostolische Sukzession. Sucht man aber nun nach einer brauchbaren Lösung in den „möglichst gründliche(n) Analysen" des zu besprechenden Werkes, so darf man lange suchen. In der Liste der im Text besprochenen Schriftstellen (118) fehlt ausgerechnet Lk 10, 16. Da das Lukaswort nicht im ursprünglichen Wortsinn von RB 5^{15} verwandt wird, müßte jene Autoritätsbegründung gegebenfalls bei der Gruppe der typologischen (78 f.) oder akkommodierten Abbiegungen (81–87) besprochen sein. Aber auch hier ist jede Nachforschung zwecklos. Etwas mehr Kontakt mit der zeitgenössischen Literatur hätte den Verf. vor dieser Unterlassung bewahren können.

An kleineren Ausstellungen seien notiert: Vorlagen müssen richtig wiedergegeben werden. Verf. sagt (59), daß RB 4^{77} (Quod oculus non uidit) eindeutig aus 1 Kor 2, 9 entnommen sei und nicht aus Is 64, 3 wie die Hanslik-Edition sage. In Wirklichkeit zitiert R. Hanslik[13] die Korintherbriefstelle, der er lediglich zum Vergleich den Isaiasbeleg beifügt. RB 48^{7} ist nicht eine Regelung der Handarbeit schlechthin, wie Verf. anzunehmen scheint (35), sondern es liegt hier eine Ausnahmeregelung vor (si necessitas loci exegerit). Ob die RB ihre Dekane ausgerechnet von Hieronymus und Kassian übernommen haben muß, wie Verf. (62) meint, sei dahingestellt. Verf. übersieht, daß es in der Umgebung des Urhebers der RB so etwas wie eine

---

[8] *R. Schutz*, Origines évangeliques du monachisme bénédictin. (Diss. Masch.) Lausanne 1943. *E. v. Severus*, Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums. Geist und Leben 12 (1953) 113–122. *R. Schnackenburg*, Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien. Geist und Leben 32 (1959) 420–433.

[9] *Uta Franke-Heinemann*, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen 1964.

[10] Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung . . . Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 5. St. Ottilien 1961, 22–35.

[11] La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît. (s. l.) 1960, 272 f. Die Frage der biblischen Gehorsamsbegründung wird 266–288 behandelt.

[12] Der Abt als Stellvertreter Christi. Scholastik 39 (1964) 402–407, hier 406.

[13] CSEL 75, 1960, 34.

lebendige Tradition gegeben hat, die ebenso gut oder noch viel mehr als irgendein geschriebener Text Übernahmen nahegelegt hat. Die Behauptung (50), „das benediktinische Leben" kenne drei Formen der Betätigung: Opus dei, lectio und Handarbeit, ist unter dem Aspekt der geschichtlichen Wirklichkeit zu eng gefaßt. Simplizius ist nicht in der Reichenau zu suchen (13). Der Abt des Lateranklosters in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s heißt Valentinian, nicht Valerian (17). Das englische Kloster heißt Wearmouth, nicht Wiremouth (32). Zur Frage der Geschichtlichkeit der Gregorberichte (16 f.) vgl. K. Hallinger[14]. Le bon sens romain, nicht romains (28). La figura centrale, nicht figure c. (33). Das *attonitis auribus* (47) dürfte nicht mit *Th. Michels* als das Heraufbeschwören einer Theophanie, sondern weit natürlicher als extendierender spätlateinischer Sprachgebrauch zu deuten sein. Die Übersetzung der *lectio divina* mit *Geistesarbeit* (53) ist für das 6. Jh. entschieden zu „hoch gegriffen". Druckfehler finden sich S. 34, 60, 74, 83 u. ö.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Einsetzung des Bischofsrates.

Ein Bischofsrat an der Seite des Papstes wurde schon in den vorausgehenden Sitzungsperioden angekündigt und vom Konzil in dem Schema „Über die pastoralen Aufgaben der Bischöfe" ausdrücklich gewünscht. In der 1. Generalkongregation der 4. Session (15. 9. 1965) verlas der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Pericle Felici, im Auftrag des Papstes vor dem Plenum der Kirchenversammlung das Motuproprio „Apostolica sollicitudo", durch das der Bischofsrat oder die Bischofssynode am Sitz des Papstes in Rom errichtet wurde. Das päpstliche Dokument selbst sagt über Einsetzung und Zweck dieser Einrichtung u. a.: Die Bischofssynode, durch die aus den verschiedenen Gegenden des Erdkreises ausgewählte Bischöfe dem obersten Hirten der Kirche wirksamere Hilfe leisten, wird in der Weise errichtet, daß es sich um eine zentrale kirchliche Einrichtung handelt, die eine Vertretung für den gesamten Episkopat darstellt, von ständiger Dauer und von solcher Struktur ist, daß seine Funktion zeitlich begrenzt und nach Gelegenheit ausgeübt wird (n. I). Sie hat ihrer Natur nach die Aufgabe, zu informieren und zu beraten. Sie kann ebenfalls Entscheidungsvollmacht haben, wenn ihr diese Vollmacht durch den Papst übertragen wird, dem es in einem solchen Falle zukommt, die Entscheidung der Synode zu ratifizieren (n. II). Sie ist direkt und unmittelbar der Autorität des römischen Papstes unterstellt, der dafür zuständig ist, die Synode einzuberufen und den Tagungsort festzusetzen, die Wahl der Mitglieder zu bestätigen, die Reihenfolge der zu behandelnden Fragen zu bestimmen, der Synode selbst oder durch andere vorzustehen (n. III). Sie kann einberufen werden als Generalversammlung, als außerordentliche Versammlung und als Sonderversammlung (n. IV). Mitglieder dieser Synode sind die Patriarchen, Großerzbischöfe und Metropoliten, außerdem die Bischöfe, die von den einzelnen nationalen und – wo es solche nicht gibt – übernationalen Bischofskonferenzen gewählt werden, dazu 10 Vertreter aus Klerikerorden sowie die Kardinäle der römischen Kurie (n. V). Die Bischöfe, die die einzelnen nationalen Bischofskonferenzen vertreten, werden in folgender Anzahl gewählt: einer für jede nationale Bischofskonferenz bis zu 25 Mitgliedern, zwei für solche bis zu 50 Mitgliedern, drei für solche bis zu 100 Mitgliedern, vier für jede nationale Bischofskonferenz von über 100 Mitgliedern (n. VIII). Der Papst

[14] Studia Anselmiana 47 (1957) 231 ff.

kann, wenn er will, die Zahl der Mitglieder der Bischofssynode noch erweitern (n. X). (Motuproprio vom 15. September 1965; AAS, LVII, 1965, 775–780.)

Aufhebung der Reservation für verschiedene Segnungen.

Die „Instruktion zur ordnungsmäßigen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie" vom 26. September 1964 bestimmt in Nr. 77: „Die bisher reservierten Segnungen, die im Römischen Rituale stehen (tit. IX, cap. 9, 10 und 11), können fortan von jedem Priester vorgenommen werden, ausgenommen die Segnung von Glocken für benedizierte Kirchen und für Oratorien (cap. 9, n. 11), die Segnung des Grundsteines einer neuen Kirche (cap. 9, n. 16), die Segnung einer neuen Kirche oder eines öffentlichen Oratoriums (cap. 9, n. 17), eines Antimensiums (cap. 9, n. 21), eines neuen Friedhofes (cap. 9, n. 22), ausgenommen auch die päpstlichen Segnungen (cap. 10, n. 1–3) und die Segnung und Errichtung von Kreuzwegstationen (cap. 11, n. 1), die dem Bischof vorbehalten sind." Damit ist für eine große Anzahl von Benediktionen die Reservation aufgehoben; außer den soeben genannten Ausnahmen können alle Segnungen des Rituale Romanum bzw. der Collectio Rituum jetzt von jedem Priester vorgenommen werden. Dies gilt z. B. für die Segnung der Paramente, der Kelch- und Altarwäsche, die feierliche Segnung von Kreuzen u. dgl. Die Segnung und Errichtung von Kreuzwegstationen ist auch weiterhin ein Privileg des Franziskanerordens. Der Bischof kann aber die ihm reservierte Segnung und Errichtung (can. 349 § 1 n. 1 CIC) jetzt – im Gegensatz zu früher – in besonderen Fällen anderen Priestern übertragen. Ergänzend dazu erklärt die hl. Paenitentiarie, daß alle Priester, die auf Grund der in der Instruktion erwähnten Fakultät Gegenstände, die im Rituale Romanum, tit. IX, cap. 10, n. 4 und cap. 11, n. 2 ff. genannt werden, unter Anwendung der vorgeschriebenen Formel segnen, bis auf weiteres diese Gegenstände auch mit jenen Ablässen versehen können, die derzeit darauf verliehen werden. Die eigentlichen Weihen (Konsekrationen) bleiben weiterhin den Bischöfen bzw. jenen Prälaten und Geistlichen, die hiezu besonders bevollmächtigt sind, vorbehalten.
(Declaratio der S. Paenitentiaria Apostolica vom 6. März 1965; AAS, LVII, 1965, 547.)

Der Vatikan verleiht keine Kunstwerke mehr.

Die fast 500 Jahre alte, weltberühmte Marmorgruppe der „Pietà" von Michelangelo bildete während der Weltaustellung in New York einen Hauptanziehungspunkt für den Besuch des vatikanischen Pavillons. Nach Schluß der Ausstellung ist das viel bewunderte Kunstwerk wieder nach Rom zurückgekehrt. In der Presse wurde dazu bemerkt, daß die „Pietà" mit der Fahrt nach Amerika ihre erste und letzte Reise gemacht habe; denn nun verleiht der Vatikan keine Kunstwerke mehr. Während des Sommers erging tatsächlich in dieser Sache eine Verordnung, die besagt: Der Hl. Stuhl, der die Werke der Kunst wie ein kostbares und unersetzliches Zeugnis für die Geschichte der Zivilisation, der Kultur und der Geistesart der Völker betrachtet, bewahrt mit besonderer Sorge die geschichtlichen Kostbarkeiten und künstlerischen Werke, die in seinem Besitz sind, und wendet zu diesem Zweck alle Vorsichtsmaßnahmen und alle technischen Mittel an, die möglich sind. In der Furcht, daß die Erfüllung der häufigen Bitten um Überlassung von Kunstwerken aus seinem Besitz die Unversehrtheit dieser Werke gefährden könnte, hat der Hl. Stuhl verordnet, daß die Erfüllung solcher Bitten an genaue Normen gebunden sei. Dazu werden die im Besitz des Hl. Stuhles befindlichen Kunstwerke in 3 Gruppen eingeteilt: a) die päpstlichen Sammlungen künstlerischen und archäologischen Inhalts, die sich in der Vatikanstadt befinden; b) alle Kunstwerke, die sich auf den von den Lateranverträgen genannten Besitzungen befinden, ebenso in den päpst-

lichen Basiliken, von denen im Konkordat (mit Italien) die Rede ist; c) alle Kunstwerke und Sammlungen, die von Schenkungen und aus Nachlässen stammen und außerhalb des Vatikanstaates aufbewahrt werden.
In Anbetracht ihres außergewöhnlichen geschichtlichen oder künstlerischen Wertes und weil sie wesentliche Bestandteile des traditionellen Erscheinungsbildes des Vatikans bilden, wo sie sichtbar und zugänglich sind den Besuchern (wie die Museen, Galerien und die Basilika) oder den Studierenden (Bibliothek und Archiv), werden die Kunstwerke der 1. und 2. Gruppe zum Zwecke einer Kunstschau, Ausstellung oder einer sonstigen festlichen Kundgebung nicht mehr ausgeliehen werden. Diese Praxis stimmt mit jener überein, die schon seit einiger Zeit zwischen den größeren Museen der Welt gehandhabt wird. Ansuchen betreffend Kunstwerke der 3. Gruppe werden nur berücksichtigt, wenn der religiöse Charakter des Ansuchens und der Veranstaltung gegenüber profanen Motiven im Vordergrund steht. Strenge ausgeschlossen von jedem Verleih sind jene Denkmäler, Gegenstände und Kunstwerke, die wegen ihrer Gebrechlichkeit, Empfindlichkeit hinsichtlich klimatischer Veränderungen, wegen ihres Erhaltungszustandes oder wegen der Unsicherheit der Transportmittel sich nur unter großem Risiko an einen anderen Ort verbringen lassen oder die wegen ihres großen Wertes nicht entfernt werden können von dem Ort, wo sie aufgestellt sind, oder von dem Raume, für den sie bestimmt sind. Die gegenwärtige Verordnung tritt mit dem Tag der Veröffentlichung in Kraft.
(Verordnung des Staatssekretariates vom 2. Juli 1965, veröffentlicht am 5. September 1965 in den AAS, LVII, 1965, 677–679.)

Militärseelsorge in Deutschland.
Bereits durch Art. 27 des Konkordates zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933 und besonders durch das Motuproprio „Decessores Nostros" des Papstes Pius XI. vom 19. September 1935 waren Satzungen für die katholische Militärseelsorge in Deutschland erlassen bzw. bestätigt worden. Außerdem erging von der Konsistorialkongregation am 23. April 1951 ganz allgemein eine Instruktion „Sollemne semper" über die Wehrmachtsvikare. Unter dem Datum vom 31. Juli 1965 veröffentlichte das Staatssekretariat neue „Statuten für die Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland". Wie einleitend festgestellt wird, handelt es sich nicht um eine vollkommen neue Regelung, sondern mehr um eine Modifizierung oder Anpassung der früheren Bestimmungen an die heutigen Verhältnisse. (AAS, LVII, 1965, 704–712.)

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.

ADOLPH WALTER, *Hirtenamt und Hitler-Diktatur.* (183.) Morus-Verlag, Berlin 1965. Kart.

ARNOLD FRANZ XAVER, *Pastoraltheologische Durchblicke.* Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie. (319.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam. DM 17.80.

BENEDIKTINERABTEI GÖTTWEIG/NÖ. (Herausgeber), *Der hl. Altmann, Bischof von Passau.* Sein Leben und sein Werk. Festschrift zur 900-Jahr-Feier 1965. (168 S., 113 Abb.) Verlag Abtei Göttweig/NÖ. 1965. Leinen S 150.–, brosch S 100.–.

BENOIT PIERRE, *Exegese und Theologie.* Gesammelte Aufsätze. (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) (336.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 38.–.

BERTRAND VAN BILSEN, *Aufbauende Pastoral.*

Ein Beitrag zur Erneuerung der Seelsorge. (108.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 52.–, DM/sfr 8.50.

BETZ OTTO (Herausgeber), *Das Wagnis mit der Welt.* Christliches Zeugnis in unserer Zeit. (180.) („Pfeiffer-Werkbücher" Bd. 43) Verlag J. Pfeiffer, München 1965. Kart. DM 8.70.

BLIEWEIS THEODOR, *Der Hausbesuch des Priesters.* Notwendigkeit, Formen und Praxis. (149.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 60.–, DM/sfr 9.80.

BLOMME ROBERT, *Widerspruch in Freiheit.* Eine Analyse des heutigen Sündenbewußtseins und der Sünde. (144.) (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Bd. 5) Lahn-Verlag, Limburg 1965. Kart. DM 14.80.

BRO BERNARD (Herausgeber), *Gott allein genügt.* Eine Botschaft beschaulicher Klöster an Kirche und Welt. (308.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 19.80.

CARROUGES MICHEL, *Volk Gottes-Mythos und Wirklichkeit.* Eine Standortbestimmung. (162.) (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Bd. 6) Lahn-Verlag, Limburg 1965. Kart. DM 12.80.

COOLS P. J. (Herausgeber), *Die biblische Welt.* Ein Handbuch zur Heiligen Schrift in zwei Bänden. I. Bd.: Das Alte Testament. (660.) II. Bd.: Das Neue Testament. (354.) Walter-Verlag, Olten 1965. Leinen.

CRUCHON GEORGES, *Einführung in die dynamische Psychologie.* Die Person und ihre Umwelt. (311.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Leinen DM 19.80.

DANIÉLOU JEAN, *Vom Ursprung bis Babel,* Gen 1–11. (102.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. Linson DM 7.80.

DESAING MARIA-PETRA, *Der immer neue Ruf.* Marie de l'Incarnation, die erste Missionarin der Kirchengeschichte. (242.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rhld. 1965. Leinen DM 12.80.

DOCTOR COMMUNIS, *Acta et commentationes* Pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis XVII/III, Roma 1964. *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* XVIII/I, (317.) Roma 1965, Officium libri catholici.

DOMS HERBERT, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft.* (IX u. 145.) (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe Bd. 2) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Leinen DM 17.80.

EGENTER RICHARD/MATUSSEK PAUL, *Ideologie, Glaube und Gewissen.* Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie. (215.) Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf., München 1965. Leinen DM 12.80.

FEINER JOHANNES/LÖHRER MAGNUS, *Mysterium salutis,* Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. I. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik. (XLIII u. 1034.) Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln 1965.

FILTHAUT THEODOR, *Kirchenbau und Liturgiereform.* (56 S., 13 Bildtafeln) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Brosch. DM 10.80.

FREIBURGER RUNDBRIEF, *Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente.* XVI./XVII. Folge 1964/65. Nr. 61/64. (176.) Freiburg im Breisgau. Brosch DM 12.–.

FREIBURGER RUNDBRIEF, *Die Konzilserklärung* zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden. (Sonderdruck.) (43.)

GOHLKE PAUL, *Die ganzen Zahlen im Aufbau der Welt.* Eine Einführung in die Theorie der ganzen Zahlen. (86.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 6.80.

GONZALEZ GARNICA MIGUEL, *Naturaleza del Apostolado seglar y de su dependencia de la Jerarquia.* (XV u. 169.) Instituto „San Raimundo de Penafort", Salamanca 1965. Brosch.

GSCHWEND KOLUMBAN, *Die Depositio und Elevatio crucis* im Raum der alten Diözese Brixen. Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen. (XIX u. 174.) Sarnen 1965. Kart. Lire 2000.

GUNKEL THEO, *Bau aus lebendigen Steinen.* Worte der Weisung zur Aufgabe und Sendung der Gemeinde. Ausgewählt und herausgegeben von A, Scherer. (160.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 13.80.

HÄRING BERNHARD, *Macht und Ohnmacht der Religion.* (250.) (Herder-Bücherei Bd. 236.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 3.95.

HEYRMAN J., *Allein mit Gott.* Betrachtungen zu den liturgischen Texten für jeden Tag des Kirchenjahres. Bd. III. (341.) Verlag Herder, Wien 1965. Leinen S 127.–, DM/sfr 20.50.

HOSTIE RAYMOND, *Das Gespräch in der Seelsorge.* (223.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S. 88.–.

INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE PRIESTERHILFE MAASTRICHT (Herausgeber), *Die Ausbildung der Theologiestudenten in den westeuropäischen Ländern.* Akten des zweiten Kongresses über die europäische Priesterfrage. Europaseminar, Rothem, 1.–3. September 1964. (124.) Kart.

JEAN LE PRESBYTRE, *Die Jahre auf der Universität.* Entscheidung für Beruf und Lebensform. (179.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S 65.–.

KASPER WALTER, *Das Absolute in der Geschichte.* Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. (XXVIII u. 439.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Leinen DM 45.–.

KASPER WALTER, *Dogma unter dem Wort Gottes.* (149.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Kart. DM 9.80.

KNOCH OTTO, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie* im theologischen Aufriß des ersten

Clemensbriefes. (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 17.) (483.) Verlag Peter Hanstein, Bonn 1964. Brosch. DM 42.–, Leinen DM 47.–.

KRÄTZL HELMUT, *Die kirchliche Aufbauanleihe in Österreich.* Eine kirchenrechtliche Untersuchung. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd. XII.) (252.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 98.–, DM/sfr 15.80.

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte.* Der Weg Christi durch die Jahrhunderte. (198, 81 Abb., 14 Karten) Kösel-Verlag, München 1965. Leinen DM 6.80.

LAIS HERMANN, *Dogmatik I. Teil.* (284.) (Berckers theologische Grundrisse Bd. IV.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rhld. 1965. Leinen DM 14.80, Kart. Studentenausgabe DM 12.80.

LANGEMEYER BERNHARD, *In der Nähe des Herrn.* Schriftmeditationen. (107.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rhld. 1965. Leinen DM 6.80.

LECLER JOSEPH, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation.* Bd. I (567.), Bd. II (647.) Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen DM 78.–.

LECLERCQ JACQUES, *P. Vincent Lebbe.* Der Apostel des modernen China. (562.) Verlag Herder, Wien 1965. Leinen S 185.–, DM/sfr 29.80.

LIÉGÉ ANDRÉ, *Der glaubhafte Christ.* Überlegungen mit jungen Menschen. (203.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam. DM 12.80.

LOTZ JOHANNES B., *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament.* (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Leinen DM 16.80.

MADINGER HERBERT, *Herr, was willst du, daß ich tue?* (152.) Verlag Herold, Wien 1965. Pappband S 54.–.

MANTEY FRANZ, *Blaise Pascal als Deuter menschlicher Existenz.* (23.) (Beiträge zum theologischen Dialog, Heft 1.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1965. Kart. DM 1.20.

MANTEY FRANZ, *Religion als Gegenstand menschlicher Wissenschaft.* (48.) (Beiträge zum theologischen Dialog, Heft 2.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1965. Kart. DM 2.20.

MATANIĆ ATANASIO, *Spiritualitá cattolica contemporanea.* Saggio di sintesi e di bibliografia. (Istituto pedagogico francescano.) (102.) La scuola editrice, Brescia 1965. Kart. Lire 900.

MAYER RUDOLF, *Einleitung in das Alte Testament.* I. Teil Allgemeine Einleitung. (168.) Max-Hueber-Verlag, München 1965. Leinen DM 11.80.

MICHEL DE KERDREUX, *Johannes XXIII. in der Nachfolge Christi.* Thomas von Kempen und Therese von Lisieux als Leitbilder eines Papstes. (147.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rhld. 1965. Leinen DM 8.80.

MÜHLEN HERIBERT, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz.* Zum Problem der theologischen Denkform. (51.) Verlag Aschendorf, Münster 1965. Kart. 6.80.

MÜLLER MANFRED, *Beiträge zur Theologie Ottos von Freising.* (St. Gabrieler Studien, XIX. Bd.) (XVI u. 96.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1965. Kart. S 82.–, Hln. S 96.–.

OHLMEYER ALBERT, *Reichtum der Psalmen.* Erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten. 2. Bd. (279.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Plastikband DM 7.50.

OLLIVIER CLAUDE, *Hieronymus.* (118.) (Die Kirchenväter. Ihr Leben und Zeugnis. Bd. 5.) Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Geb. DM 7.50.

OSWALD J. (Herausgeber), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. 1962/63. (335, 55 Abb.) Verlag Institut für ostbairische Heimatforschung Passau.

RAHNER KARL, *Biblische Predigten.* (232.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 16.80.

RAHNER KARL/SEMMELROTH OTTO (Herausgeber), *Theologische Akademie I.* (116.) Pappband DM 6.80. *Theologische Akademie II.* (118.) Pappband DM 6.80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965.

RAST TIMOTHEUS, *Von der Beichte zum Sakrament der Buße.* Eine katechetische Besinnung zur rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher und theologischer Begründung. (269.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 19.80.

RATZINGER JOSEPH, *Vom Sinn des Christseins.* Drei Adventspredigten. (74.) Kösel-Verlag, München 1965. Kart. DM 5.50.

REITER ERNST, *Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt* (1560–1590) und die Trienter Reform. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hg. von Hubert Jedin, Heft 91/92.) (XII u. 361.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1965. Kart. DM 48.–.

ROMANIUK KAZIMIERZ, *Wegweiser in das Neue Testament.* Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Hl. Schrift.) (128.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 5.80.

ROST HANS, *Zweitausend Jahre Bibel.* Ein kulturgeschichtlicher Bericht. (192.) („Pfeiffer-Werkbücher" Bd. 42.) Verlag J. Pfeiffer, München 1965. Kart. DM 8.70.

RÖTZER JOSEF, *Kinderzahl und Liebesehe.* Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis. (100 S. Text, 36 S. Anhang) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 60.–, DM/sfr 9.80.

SCHEFFCZYK LEO (Herausgeber), *Theologie in Aufbruch und Widerstreit.* Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert. (Sammlung Dieterich Bd. 300.) (IL u. 522.) Verlag Carl Schünemann, Bremen 1965. Leinen DM 19.80.

SCHENKER ADRIAN, *Das Leben der heiligen Katharina von Siena* (Legenda maior des Raimund von Capua). (194.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 12.80.

SCHERER MICHAEL EMILIO, *Domingos Machado, der Restaurator.* Beitrag zur Geschichte

der Benediktiner in Brasilien. (162.) Verlag der Bayerischen Benediktinerakademie, München, Abtei St. Bonifaz 1965. Kart.

SCHINLE M. GERTRUDIS, *Christus schauen.* Gedanken über das kontemplative Gebet. (72.) Verlag Ars sacra Josef Müller, München 1965. Leinen DM 6.40.

SHLÖSSER FELIX, *Kirche - Anspruch und Ärgernis.* Die Botschaft des Konzils an unsere Zeit. (214.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965. Leinen DM 13.80.

SCHLOMBS WILHELM, *Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche.* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 8. Bd.) (150.) Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1965. Brosch. DM 18.–.

STOLPE SVEN, *Das Mädchen von Orléans.* Das Schicksal der Jeanne d'Arc. Mit einer Einführung von Ida Friederike Görres. (420.) 3. Aufl. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. Leinen DM 15.80.

STOLPE SVEN, *Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden.* (265.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1961. Leinen.

STOLPE SVEN, *Königin Christine von Schweden.* (423.) 2. Aufl. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1964. Leinen.

STRAELEN HENRY VAN, *Asiatisches Tagebuch.* (306.) Echter-Verlag, Würzburg 1963. Leinen.

STRAELEN HENRY VAN, *Man the lonely*, Preface to Existentialism. (62.) Mruzen/Tokyo, Luzac/London.

STRAELEN HENRY VAN, *The far east must be understood.* (151.) Luzac/London.

STROLZ WALTER, *Widerspruch und Hoffnung des Daseins.* (194.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Leinen DM 13.80.

TILLMANN FRITZ, *Die sonntäglichen Evangelien* im Dienste der Predigt erklärt. Neu bearbeitet herausgegeben von Paul Goedeke. (733.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 44.–.

TRILLING WOLFGANG, *Denn Staub bist du . . .* Eine Einführung in den Bericht vom Paradies und Sündenfall. (147.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 11.80.

THURIAN MAX, *Maria.* (244.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Leinen DM 19.80.

VOLK LUDWIG, *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934.* (XXII u. 216.) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B, Bd. 1.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Leinen DM 29.50.

VRANCKX LUC, *Soziologie der Seelsorge.* Grundlagen und Ausblicke für eine soziologisch orientierte Seelsorge. (174.) (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Bd. 4.) Lahn-Verlag, Limburg 1965. Kart. DM 14.80.

VRIES WILHELM DE, *Orthodoxie und Katholizismus* – Gegensatz oder Ergänzung? (143.) Herder-Bücherei Bd. 232. Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 2.80.

WIDDER ERICH, *Vilma Eckl – Wesen und Werk.* (68 S., 18 Vierfarben-, 59 Schwarzweißtafeln, 6 Skizzen.) OÖ. Landesverlag, Linz 1965. Leinen S 218.–.

WILLINGER FRANZ, *Indien.* Menschen, Religion, Kulturen, Probleme. (144., 90 Bilder.) Buchgemeinschaft Welt und Heimat, St. Pölten 1965. Pappband S 125.–.

WÖLFEL EBERHARD, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem.* Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XL, Heft 5.) (VII u. 275.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1965. Kart. DM 45.–.

WOLF ERNST (Herausgeber), *Verkündigung und Forschung.* Theologischer Jahresbericht 1960/62. Lieferung 3. (149–256.) Chr.-Kaiser-Verlag, München 1965. Kart. DM 2.90.

W. VAN DER MARCK, *Liebe und Fruchtbarkeit.* Aktuelle Fragen der Geburtenregelung. (94.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam. DM 5.80.

YVES DE MONTCHEUIL, *Zeugnis für die Wahrheit.* (Reihe: Erlöstes Dasein.) (191.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Kart. DM 12.80.

ZANDER VERA, *Seraphim von Sarow.* Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759–1833). (176.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 16.–.

ZEHRER FRANZ, *Die Botschaft der Parabeln.* Über Gott. (130.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1965. Kart. S 49.–.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Christkönigsbund, Miltenberg am Main

Der Geist des Christentums – ein Geist des Glaubens. 1. *Was heißt glauben?* (31.)

Der Geist des Christentums – ein Geist der Freiheit. 1. *Freiheit – recht verstanden.* (31.)

Der Geist der Christentums – ein Geist der Dankbarkeit. 1. *Es ist etwas Großes um die Dankbarkeit.* (29.)

Der Geist des Christentums – ein Geist der Freude. 1. *Das Christentum – die Religion der Freude.* (31.) Von Saturnin Pauleser. Jedes Heft DM –.60.

Fatimaverlag, Graz

Gespräch der Liebe. Dialog, aber wie? (36.) Von Leo Maria Schölzhorn. Brosch. S 8.70, DM 1,25, sfr 1.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

MUCK OTTO, *Christliche Philosophie.* (Berckers Theologische Grundrisse, Bd. III.) (240.) Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer 1964. Leinen DM 12.80, brosch. DM 9.80.

Der Verfasser wirkt schon seit 1959 als Dozent der Fernkurse der theologischen Laienbildung, woraus sogleich das Anliegen und auch die Darstellungsart des vorliegenden Werkes verständlich wird. Er will den um theologische Bildung bemühten Laien eine zweifache Hilfe bieten: 1. Seine Leser, die einmal als Laienkatecheten oder in anderen vorgeschobenen Posten des Berufslebens als Laienmissionäre unseres christlichen Glaubens wirken wollen, sollen das Werkzeug erhalten, ihre Gedanken logisch zu ordnen und sie dann in ansprechender Form den Mitmenschen mitzuteilen. Sie müssen darum in das philosophische Denken eingeführt und darin methodisch geschult werden. Der Verfasser bietet darum im 1. Teil einen Abriß der Logik und der Erkenntniskritik. 2. Seine Leser müssen über diese bloße formale Schulung hinaus in jene Problematik auch inhaltlich eingeführt werden, um die es heute praktisch in der Auseinandersetzung des Christen in der Welt immer geht. Darum umreißt der 2. Teil in einer Metaphysik die Erfahrung der Wirklichkeit, das erfahrene Seiende selbst und schließlich die Gründe des Wirklichen. Der 3. Teil faßt dann nach dem Vorbilde des großen Kant alle Erfahrung in den drei höchsten und letzten Ideen zusammen: Mensch, Welt, Gott. Nur die streng scholastische Zucht ermöglichte es dem Autor, in dem engen Rahmen von nur 228 Textseiten einen kompletten Kurs der gesamten christlichen Philosophie zu bieten. Dabei ist aber doch diese Schulung so gründlich, daß jeder, der diese wenigen Seiten wirklich studiert hat, sich an alle theologischen Probleme heranwagen kann. Es sei dem Verfasser eigens gedankt, daß er in unserem geschwätzigen Zeitalter der Versuchung der seichten Popularisierung widerstanden hat.

Graz *Johannes Fischl*

PADBERG RUDOLF, *Personaler Humanismus.* Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals. (189.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 12.–, Kart. DM 9.–.

Die Frage nach dem Humanismus ist nicht nur für die Pädagogik dringlich zu stellen, sie ist auch eine Herausforderung an die Pastoraltheologie geworden. In allen geistigen Räumen wird dieser Begriff als der jeweilige epochale Höhepunkt oder als das zu erstrebende Ziel verkündet. Das Wort Humanismus hat immer mehr Deutungen erfahren. Der Verfasser will die Frage nach dem echten Humanismus stellen. Der geschichtliche Anlaß dazu ist Erasmus von Rotterdam, der Humanist schlechthin.

Man kann dem Verf. nur dankbar sein, daß er es gewagt hat, diesen Humanisten von einem falschen geschichtlich gewordenen Bild zu befreien (21 ff., 34 ff.). Die Umbruchszeit vom Mittelalter zur Neuzeit war natürlich angetan, einen Mann wie Erasmus zweideutig und zwiespältig zu machen. Die schweren religiösen Auseinandersetzungen waren dafür bester Nährboden (39 ff.). Padberg betont die Lauterkeit des Erasmus. Sein mitmenschliches Verstehen ist nicht Taktik gewesen, sondern ehrliches Eingehen auf den Menschen und die entsprechenden Sinnzusammenhänge. Erasmus setzt sich im Gespräche mit seinen Zeitgenossen zusammen, studiert die Auffassung seines Gesprächspartners und hat auch den Mut, aus Einsicht in Zusammenhänge und Gründe die eigene Meinung zu revidieren.

Neben diesem echten humanistischen Zug weist Padberg noch auf, wie Erasmus entschieden den Weg des Christlichen geht. Er zeigt dies an Hand seiner humanistischen Forderungen: sprachliche Gewandtheit im Umgang mit dem andern (eloquentia 95 ff.), dazu eine echt menschliche Begegnungsfähigkeit von einem umfassenden Ordnungsdenken her (humanitas 102 ff. im Sinne von Offenheit) und letzlich eine lebensgestaltende Frömmigkeit (pietas 111 ff.). Um sie zu erfüllen, ist immer wieder die Rückkehr und Rückbesinnung auf die Väter und die Heilige Schrift notwendig. Auf dieser muß jeder Pädagoge und jeder andere aufbauen in Wort und Leben. In dem Begriff Theologia biblica (120 ff.) ist Erasmus' Bildungsprogramm enthalten. Seine Forderungen heißen darum: für alle und vor allem Lektüre der Bibel und Erneuerung des Lebens aus dem Geist des Evangeliums. Damit ist aber der Mensch ausgerüstet zum Bestehen jeder Situation, auch eines Umbruchs, der vieles zusammenbrechen läßt. Mit dem wachen Gewissen wächst die Mündigkeit. So zeigt Padberg auf, daß dieser Humanist uns heute auf der Suche nach dem Humanismus des Humanum Entscheidendes und Wegweisendes zu sagen hätte.

Bedeutsam an der Untersuchung P.s ist der Aufweis, daß eine geistesgeschichtliche Bewegung, wie der Humanismus, sich nicht deckt mit dem Denker oder auch den Denkern des Humanum, sondern daß diese Bewegung die philosophisch gestellten Sinn- und Wertfragen auf eine Zweckmäßigkeit hin vereinseitigen und damit verfälschen. Für die „Lichtung" ist dem Verf. zu danken; dieser Beitrag ist darum mehr als nur eine geschichtliche Studie, er ist ein Beitrag zum Problem der Bildung des Menschen überhaupt.

Leider ist es dem Verf. nicht ebensogut gelungen, den Humboldtschen Humanismus in den Griff zu bekommen. Die kritischen Anmerkungen

dazu, z. B. Rückzug auf das eigene Selbst, auf die eigene Innerlichkeit und eine Abkehr von den äußeren Dingen (130 ff., 139 ff.) sind zwar berechtigt, aber der Schluß: sie lassen eine tragende pädagogische Kraft nicht zu, ist etwas hart und einseitig. Vielleicht müßte man für die Humboldt'sche Position und ihre Ideale des Humanum das damalig geltende Weltbild und Weltverständnis beachten, das bestimmt war von der Monadologie des Leibniz. Ihr Ausgangspunkt ist die Tätigkeit des Menschen, des Subjektes. Dementsprechend erstellt Humboldt als pädagogisches Ideal seines Humanismus die vollendete Persönlichkeit, die in der inneren Freiheit und Unabhängigkeit von außen ihre Höhe hat. Das äußere ist nur Mittel zum Zweck (135 ff.). Nicht der Dialog und die Offenheit zum andern und zu den Dingen bestimmen die pädagogische Richtung (142 ff.), sondern die vielfache Entfaltung der inneren individuellen Möglichkeiten und Energien. Die vom Verfasser festgestellte Tatsache der völligen Einbergung in eine objektive Ordnung, in eine von Gott gesetzte und getragene Wirklichkeit bei Erasmus entgegen der Position Humboldts mit der Mitte des schöpferischen Menschlichen entspricht zwar der Wirklichkeit, aber offenbart nur ein anderes Weltverstehen und den Mangel der theologisch-philosophischen Durchdringung des Neuen, das uns am heutigen dynamischen Weltbild und Weltverständnis noch nicht gelungen ist.

Es ist gut, die Verschiedenheiten zuerst einmal herauszustellen, um daran dann „letzte Sinneinheiten" doch vielleicht entdecken zu können. So ist z. B. wissenssoziologisch zu unterscheiden zwischen den verschiedenen Gedanken über Wesen und Sinn der Sprache sowohl bei Erasmus als auch bei Humboldt (152 ff.), doch die philosophische Frage beginnt dann erst, nämlich ob nicht in beiden Positionen das „Gottebenbildliche" des Menschen sich kundgibt. Vielleicht ist es notwendig, den neuen Humanismus nicht nur zu kritisieren, sondern ihn im Fortschritt des Verstehens aus der Vereinseitigung herauszuführen. Dann erfüllt sich wohl das Anliegen des Verfassers, dem auch seine Schrift dienen will, daß der Humanismus „eine lebendige und weiterwirkende pädagogische Kraft" bleiben muß.

Krefeld *Alexander Senftle*

APOLOGETIK

WACKER PAULUS, *Theologie als Ökumenischer Dialog.* Hermann Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart. (571.) Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1965. Geb. DM 49.–, kart. DM 45.–.

Es ist dem Menschen als geschichtlichem Wesen eigen, für die Bewältigung der Gegenwart und die Gestaltung der Zukunft in die Vergangenheit zurückzuschauen, um von dorther Anregung und konkrete Hinweise für das Heute und das Morgen zu empfangen. Das gilt auch für das intellektuelle Gebiet, für die Theologie und den „ökumenischen Dialog". Freilich ist mit der erwähnten Geschichtlichkeit des Menschen auch sein Wissen darum verbunden, daß jede Zeit ihr spezifisches, eigen- und einzigartiges Gepräge hat und daß daher die Vergangenheit nie zur Gänze übernommen werden, nie ein fertiges „Rezept" für die Lösung der Gegenwarts- und Zukunftsprobleme bieten kann. Wenn deshalb W. von dem richtigen Gedanken ausging, daß in den Werken eines so universalen und keinem wirklichen Problem des menschlichen Geistes sich verschließenden Theologen und zugleich das Christentum der alle umfassenden Nächstenliebe auch in seinem persönlichen Leben so tief realisierenden Menschen wie H. Schell reiches ökumenisches Gedankengut vorhanden sein muß und tatsächlich vorliegt, so ist er sich doch auch bewußt, daß trotz der von ihm herausgestellten erstaunlichen Aktualität zahlreiche Thesen Schells manche Gedankengänge dieses Theologen korrigiert, weitergeführt, vertieft bzw. als der Gegenwartsproblematik nicht adäquat angesehen werden müssen. Aber gerade ein solches Vorgehen geschieht ganz im Geiste Schells, der genau dieser Methode in seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit folgte. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß wir es bei W.s Buch nicht mit einer rein historisch-theologischen Arbeit zu tun haben, sondern daß seine Absicht auch und besonders dahin geht, Schell für die Gegenwart zu interpretieren.

Um diese Aufgabe durchführen zu können, hat W. wesentliche Probleme und Ergebnisse der Kontroverstheologie der Gegenwart auf breitem Raum zusammengetragen. Die Konfrontation Schells mit der Gegenwart unter ökumenischen Gesichtspunkten läßt fast alle Zentralthemen heutiger Theologie überhaupt zur Sprache kommen, so den Gottesbegriff, wobei sich Schells Einsicht, daß das Gottesbild wesentliche Aufschlüsse über alle anderen Aspekte einer Religion oder Konfession gibt, als fruchtbar und für das Verständnis weiterer Hauptthesen der evangelisch-lutherischen Theologie bedeutsam erweist; ferner die christologischen Probleme, die Soteriologie, das Problem der Rechtfertigung, die Ekklesiologie, die übernatürliche Offenbarung in ihrer ekklesiologischen Funktion, die Mariologie u. a. Dem Leser wird die Übersicht über das umfangreiche Werk, seine Zielsetzung und Ergebnisse wesentlich dadurch erleichtert, daß der Inhalt fast eines jeden Kapitels, das ja jeweils mit einem Hauptthema oder Hauptgegenstand des ökumenischen Dialogs zusammenfällt, am Ende in einigen Punkten zusammengefaßt wird.

Das Verdienst dieser Arbeit liegt einerseits darin, daß hier ein weithin vergessenes Teilgebiet der Schellschen Theologie wieder ans Tageslicht hervorgeholt und für das ökumenische Gespräch nutzbar gemacht wird, andererseits darin, daß hier der Leser einen auch geschichtlich gut fundierten Einblick in die Arbeit heutiger Kontro-

verstheologie erhält, wenn auch – wie der Verfasser selber betont – infolge der „Vielschichtigkeit heutiger evangelischer – auch lutherischer – Theologie" manches fragmentarisch bleiben mußte und nur die großen Leitgedanken der evangelisch-lutherischen Theologie der Gegenwart im deutschen Sprachraum angesprochen werden konnten. Anzumerken wäre noch, daß das Buch in seiner ursprünglichen Form von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen worden ist.

Würzburg *Hubertus Mynarek*

BIBELWISSENSCHAFT, AT

AUGUSTINUS AURELIUS, *Über den Wortlaut der Genesis.* Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. (Deutsche Augustinusausgabe: Carl Johann Perl.) II. Band: Buch VII bis XII. (XXXV u. 348.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 24.–, kart. DM 20.–.

Aus Patrologie und Exegese dürfte genügend über den augustinischen Genesiskommentar noch erinnerlich sein oder auch nicht. Die neue deutsche Ausgabe sollte doch den Appetit anregen, wieder zu einem Vater zu greifen. Das VII. Buch trägt die Überschrift: „Mit Hilfe des Verses ‚Und Gott hauchte ihm den Odem des Lebens ins Angesicht' wird die Frage nach der *Seele* erörtert". Es sind Fragen, die auch heute noch die Geister beunruhigen: Ist die Seele Gott wesensgleich, ist sie aus vorgegebener Materie erschaffen wie der Leib, besteht sie aus körperhaften Elementen? Was die Ärzte über den menschlichen Leib denken? . . . Aus diesen herausgegriffenen Titeln sieht man schon, daß der Bibeltext als solcher bloß der Anreger für die Entwicklung und Darstellung der christlichen Anthropologie ist. Ein einziger Vers genügt, um Augustinus in die tiefsten theologischen Tiefen und Fernen zu vertragen. Die Frage nach dem Wesen des Menschen durchzieht eigentlich die ganzen vier Bücher VII–X. Das 10. Buch geht näher auf den Ursprung der Seelen ein. Im 11. Buch wird ein neuer Themenkreis angegangen, nämlich Sünde und Teufel, überhaupt das Problem des Bösen in der Welt. Das 12. Buch hat Augustinus erst später seinem Genesiskommentar angefügt. Es handelt über das Paradies, den dritten Himmel, in den Paulus entrückt wurde, und über die vielfältige Weise der Visionen. Dieses Buch gilt als das Enchiridion der mystischen Theologie überhaupt.

Die Wirkungen, die vom Genesiskommentar ausgingen, sind daher nicht primär exegetischer als vielmehr theologisch-dogmatischer Art. Exegetisch geht man heute doch ganz anders an den Text heran. Aber trotz historisch-kritischer Methode bleiben auch heute noch die Gedanken Augustins über das Wesen der Welt und des Menschen, über Gott und das Böse aktuell. Sie können zur Aufhellung unserer Glaubenskenntnis beitragen. Die Glaubenserkenntnis vollzieht sich ja nicht bloß horizontal in unserer Zeit, sondern auch vertikal, zurück bis zu den Ursprüngen. Was ein Geist, wie Augustinus erkannt hat, kann nicht in Vergessenheit geraten. In einer Zeit der Umgestaltung der Kirche haben die Väter des Glaubens mehr denn je das Wort. Ein Werk von Augustinus zu empfehlen, mag abgeschmackt klingen. Solche Werke sprechen für sich. Der Genesiskommentar ist ein schweres Buch, weil dem Denker darin alle Dinge schwer werden. Der Übersetzer braucht nicht eigens gerühmt zu werden, da er als guter Hermeneut bekannt ist. Gerade ein kompliziertes Werk stellt auch an den Übersetzer große Anforderungen. Soweit ich nachprüfen konnte, ist genau und flüssig verdeutscht worden. Rühmenswert ist der Sachindex, der in den Leitworten eine Konkordanz ersetzt, so daß es nicht schwierig wäre, ein Referat etwa über die Engel, die Erkenntnis, Fleisch, Gottes Geist usw. nach dem Genesiskommentar auszuarbeiten. Zum Schluß sei nur auf das Mahnwort verwiesen: Tolle, lege!

AUGUSTINUS AURELIUS, *Die Auslegungen der Psalmen.* (Lateinisch-deutsche Ausgabe: Hugo Weber.) I. Lfg. (320.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Brosch. DM 20.–.

Während die anderen Werke Augustins, etwa seine Vorträge über das Johannesevangelium und über den ersten Johannesbrief, schon lange deutsche Bearbeitung gefunden haben, fehlte bis heute noch eine vollständige Übertragung der „Auslegungen der Psalmen" in unsere Sprache. Dies hat wahrscheinlich den Grund in der Art dieses Buches. Augustinus hat seinen Psalmenkommentar nicht in einem Atemzug geschrieben. Die Psalmen durchziehen wie ein goldener Faden seine ganze Lehr- und Predigttätigkeit. Seine Gedanken über die Psalmen liegen in zweifacher Art vor, entweder als kurze, erklärende Glossen oder als ausgeführte Predigten. Die I. Lieferung bringt uns die Glossen zu den ersten 17 Psalmen. Man findet hier auch philologisch-kritische Bemerkungen, wie sie damals möglich waren; denn auch Augustinus suchte sich zuerst einen guten Text zu verschaffen. Hierin ist er durch die moderne Psalmenforschung überholt. Sein überzeitliches Verdienst liegt aber in der theologischen Betrachtung. Die Psalmen sind überall „Christus durchscheinend". Gerade dieser Aspekt ist geeignet, die Psalmen christlich aufzufüllen.

Man könnte hier das Problem des tieferen, volleren Schriftsinnes aufwerfen. Sicher ist es erste Pflicht der Exegese, den Literalsinn zu erarbeiten. Daß man aber dabei nicht stehenbleiben darf, zeigt bereits die Exegese des Auferstandenen, der die Jünger darauf hinwies, in den Psalmen sein Antlitz zu suchen. Von diesem Ausgangspunkt läßt sich die Väterexegese wohl am ehesten verstehen. Der Übersetzer zitiert am Schluß des Vorwortes einen alten Augustinushymnus, der auch für die deutsche Ausgabe gelten kann: „Und welch süßen Nektarwein / schenkst Du aus den Psalmen ein".

OHLMEYER ALBERT, *Reichtum der Psalmen.* Erschlossen von Heiligen aller Zeiten. (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1965. Plastikband. DM 7.50.

Man könnte das Büchlein ein florilegium patristicum nennen. Anders als in der nachreformatorischen Zeit, wo man die Väter als fontes fidei et morum mit Eifer las und edierte, ist heute der Zugang zu den Quellen durch den Schwund der lateinischen Sprachkenntnisse erschwert. Trotzdem bergen die Väterschriften einen Glaubensschatz, der nicht oft genug ausgeschöpft werden kann. Insonderheit bilden die Psalmen die Mitte einer gebeteten Theologie. Die ausgewählten Texte in der Reihenfolge der 150 Psalmen gewähren einen wertvollen Einblick in die Art, wie man Psalmen las und verstand. Nicht das philologische, sondern das theologische Interesse stand im Vordergrund. So gesehen, bildet das Büchlein eine wertvolle Ergänzung zur heutigen Psalmentheologie.

Graz *Claus Schedl*

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.–.

Der Alte Orient ist nicht mehr stumm, er redet zu uns in Bildern und in Schriften. Die Bibel ist, menschlich gesehen, ein Kind jenes Alten Orients und trägt seine Züge. Tag für Tag müht sich die Wissenschaft, diese Züge richtig zu deuten. Der biblische Schöpfungsbericht und die ihm angeschlossene Urgeschichte (Gn 1–11) ist eingebettet in jene uralten Kulturen des Vorderen Ostens und muß von dort her gesehen werden. Eine ganz große Hilfe dazu für weitere Kreise von Bibellesern will das Werk Holzers bieten. Es möchte der fragenden und zweifelnden Volksseele über die Schwierigkeiten hinweghelfen, die sich für den reifen Menschen aus der Lesung der „Urgeschichte" fast immer ergeben. Holzer weist zu diesem Zwecke eindringlich hin auf die Unterscheidung zwischen Einkleidung und Lehrinhalt der fraglichen Kapitel. Er stellt die Themen ganz kurz zusammen (12), bringt jedesmal den heiligen Text in äußerst würdiger Aufmachung und setzt ihn sodann hinein in seine altbiblische Umwelt, die er in Wort und Bild eindrucksvoll erstehen läßt. Wenn Holzer schreibt: „Des Menschen Vorfahre ist der Mensch" (50), so kann er sich dabei auf echte wissenschaftliche Autorität berufen. Hat doch der Berliner Prof. Max Westenhöfer als Schüler Virchows und als nur den nackten Tatsachen verschriebener Anatom sein stammesgeschichtliches Werk mit dem Ergebnis abschließen können: „Der Vorfahr des Menschen ist der Mensch".

Entstanden ist der stattliche Band aus einer Artikelreihe in der St. Pöltener Kirchenzeitung. Mit seinen Schwarzweißbildern und Farbtafeln lockt er zum Anschauen, Betrachten, zur besinnlichen Lesung. Wenn auch die Art der Darstellung den journalistischen Jargon nicht verleugnen kann (und will), so ist das Buch doch eine ernste Auseinandersetzung über brennende Fragen und ein Werk der „Aufklärung" für viele suchende Menschen. Man fragt sich nur, wieso dieser Prachtband so billig sein kann: er kostet nur S 64.– und kann auch deswegen bestens empfohlen werden. Er sollte in keiner Familie auf dem Bücherbrett fehlen.

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.

Wieder ein Versuch, wie ihn Augustinus schon gemacht hat, die „Genesis ad litteram" zu interpretieren. Aber ein Versuch, der sich gelohnt hat. Die besondere Eigenart und Güte dieser Übersetzung kommt wohl daher, daß Goldberg Dozent für Judaistik ist und damit ein Kenner der alten jüdischen Traditionen, die wohl geeignet sind, manches (neue) Licht über dunkle Stellen des Pentateuch zu werfen. Den beiden Mosesbüchern ist eine allgemeine Einleitung in den Pentateuch überhaupt beigegeben, wo auf wenigen Seiten das Wesentliche derart gerafft geboten wird, daß man es nicht kürzer und (wohl vielfach auch) nicht besser sagen könnte. Man überzeuge sich selber davon.
In den speziellen Einführungen in die einzelnen Bücher finden wir alle modernen Aspekte aufgezeigt und dabei einen recht nüchternen Sinn; wenn es z. B. heißt, daß die Schöpfungsberichte und die Paradieserzählung nicht einfach adaptierte Mythen sind, sondern in der ganzen Sinnrichtung der Darstellung der Mythos abgelöst ist von seinem Gegenteil, von der Geschichte. Die 6 Tage des Hexa-emeron sind in der Bibel „zu einem einmaligen, unwiederholbaren in die geschichtliche Zeit hineinreichenden Akt" (111) geworden. Bei Gn 11 und 12 wird die Glaubensaussage dieser Kapitel theologisch treffend hervorgehoben. Und was zu Gn 15 über den alttestamentlichen Glaubensbegriff bemerkt wird, müßte immer wieder gesagt werden. Das hebräische Wort hä-ämin meint ein restloses Vertrauen, ein Sich-ausliefern des Glaubenden an den Mann seines Vertrauens „mit Haut und Haar", freilich nicht blindlings, sondern nach dem paulinischen „scio, cui credidi". Die Exegese zu Ex 3, 14. 15 ist von wissenschaftlicher Bescheidung auf das absolut Sichere: Es solle wohl hier (unter dem Jahweh-Namen) keine philosophische Aussage gemacht werden über das „Sein" der Gottheit (203). Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß das hier praktizierte Leitwortsystem (Näheres sieh S. 7) sich als fruchtbar erwiesen hat, so daß eine Originaltreue und eine Kraft des Grundtextes erhalten blieb, die in Staunen setzen.
Goldberg hat seine Übersetzung für die gläubige, heilbringende Lesung geschrieben, nicht so sehr für den ewig-suchenden „Bibelforscher". Goldberg ist nicht der Meinung, „daß die Wissenschaft sonderlich zum Glaubensverständnis der Heiligen Schrift beitragen kann. Sie fördert jedoch das

Sachverständnis . . ." (5). Ob dieser Satz wohl von allen Lesern richtig verstanden werden wird? Auf jeden Fall ist der vorliegende erste Band ein gar guter Anfang einer neuen deutschen Bibel. Möge Gott darin aufs neue zu seinem deutschen Volke sprechen und gehört und verstanden werden!

TRILLING WOLFGANG, *Im Anfang schuf Gott . . .* Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. (141.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 10.80.

Aus einer Fülle von weitläufigen Untersuchungen über das Heptaemeron in Gn 1 ist hier eine Zusammenfassung der neuen Methoden und ihrer bisherigen Ergebnisse geboten.

Im 1. Teil findet man eine Art Propädeutik mit Einführung in die neue Situation der Exegese, die sich aus vertiefter Kenntnis der Geschichte, der Archäologie und der semitischen Sprachen ergeben hat. Trilling zeigt dabei, daß auch die literaturgeschichtliche Betrachtung trotz mancher Gefahren gute Früchte gezeitigt hat. Selbstverständlich mußte auch über die „Quellen" oder Schichten des Pentateuchs und über deren Zusammenwachsen zur fertigen Thorah gesprochen werden. Auf Claus Schedls neue These konnte noch nicht eingegangen werden, was bei einer Neuauflage wohl geschehen wird. In der Frage nach der Herkunft des Schöpfungsberichts folgt T. seinem Gewährsmann H. Renckens: Das Hepta-emeron sei eine Rekonstruktion von Urtatsachen auf Grund geschichtlicher Rückschau und eines „aus der Gottes- und der eigenen Existenzerfahrung gewonnenen Glaubens" (14).

Der 2. Teil bringt Text und Erläuterung und einen Einblick in den Aufbau nach dem Wochenschema. Die literarische Gattung ist gelehrter Traktat, dogmatische Abhandlung, „erwachsen aus Studium und Glaubensreflexion" (102). Der Mythus ist durch das Wissen überwunden, „das Wissen aber, das auf der Analyse der Erscheinungswelt beruht, ist der Schöpfermacht Gottes untergeordnet und dient bei Beschreibung seines Schöpfungswerkes dem höheren Ruhm des Schöpfers selbst" (103). Mit diesen Worten S. Hermanns leitet T. über zu einer theologischen Zusammenschau, worin er darlegt, daß die altgewohnte Unterscheidung zwischen Inhalt und Form, die den dogmatischen Gehalt aus den Texten „herauskristallisieren" will, rationalistisch sei und nicht zum Ziele führe. Der einzige, auch als solcher klar formell erkennbare Satz dogmatischer Art stehe im ersten Vers, *daß* nämlich Gott die ganze Welt erschaffen hat (104). Alles übrige ist so aus einem Guß gearbeitet, daß es nicht gestattet ist, zwischen Form und Inhalt zu scheiden. Es gehe vielmehr um die Erkenntnis, welche inneren Leitbilder der Hagiograph selber vor Augen hatte. Der erste Charakterzug des Hepta-emeron sei die absolute Transzendenz Gottes; dann der Aufweis der Ordnung in der Welt mit ihrer Sinnfülle; in der sichtbaren Welt sei der Mensch Krönung des Werks. Göttliches Wirken ist jedoch voll innerer Dynamik, die zur Ruhe hinführe und zur Heiligung. Auch der Mensch strebt durch alle Verwirrungen und Katastrophen auf einen Gottessabbat zu, in welchen einzugehen wir uns ein Leben lang (nach Hbr 4, 9 f.) mühen sollen.

Das Büchlein hat am Schluß 22 Seiten Anmerkungen mit zahlreichen willkommenen Erläuterungen und Literaturangaben; außerdem noch ein Literaturverzeichnis mit den wichtigsten Publikationen über die in Frage stehende Materie; auch ein Sachregister ist beigegeben. Das Büchlein ist eine sehr praktische Bereicherung der gemeinständlichen bibeldeutenden Literatur.

DIE GESPROCHENE SCHRIFT, *Psalmen.* Neu übersetzt von Fridolin Stier. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Platte PAT 482–62, 30 cm M. DM 25.–.

Die Sprechplatte bringt die Psalmen 1, 12, 22, 42/43, 73, 139, 130, 51, 90, 121, 23, 126, 46 und 8. Der letzte und der erste Psalm sind auch in hebräischer Sprache (vom Übersetzer) gesprochen. Deutscher Sprecher ist Wolfgang Büttner. Zur Übersetzung kann man nur wieder sagen, was sich bei Stiers Job-Interpretation gezeigt und bei seinem Markus-Evangelium wiederholt hat: Sie ist wortgetreu und spiegelt die Urwucht des Grundtextes einmalig wieder, wobei Schönheit und Kultur der deutschen Sprache Höhepunkte erfahren. Wenn zur hebräischen Wiedergabe eine kritische Anmerkung erlaubt ist, dann die, ob nicht vielleicht doch etwas weniger Pathos dem Text mehr gerecht würde.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

BIBELWISSENSCHAFT, NT

PFISTER WILLIBALD, *Das Leben im Geist nach Paulus.* Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens. (Studia Friburgensia, Neue Folge 34.) (XIV u. 91.) Universitäts-Verlag, Freiburg (Schweiz) 1963. Brosch. DM/sfr 12.–.

Das schon mehrfach behandelte Thema wird vom Verf. mit großer Gründlichkeit und beachtlicher Literaturkenntnis angefaßt, wie es bei der Dissertation eines Schülers von C. Spicq ja gar nicht anders sein kann. In vier Kapiteln (Geist und Heiligung, Geist und Leben, Wandel im Geiste, Geist und Sohnschaft) bemüht sich Pf. alle in Frage kommenden Paulustexte, besonders 1 Thess 4, Gal 5 und 6, 1 Kor 6, Röm 8 sorgfältig zu analysieren und auszuwerten. Auch der hebr. Text des A. T.s wird vielfach herangezogen (10, 31, 41, 53 u. a.).

Wichtig scheint mir u. a. die Feststellung, daß der Ausdruck to pneuma hagion sowohl eine Person wie ein Charisma bedeuten kann, letzteres ist entweder eine „unpersönliche Kraft" (15)

oder der „individuell zugeteilte Gottesgeist" (27). Daß die Entscheidung darüber bei einzelnen Stellen oft recht schwierig ist und zu Kontroversen Anlaß geben kann, hat erst jüngst das recht unterschiedliche Echo auf das Buch von J. Hermann, Kyrios und Pneuma (München 1961) gezeigt (nach welchem der Völkerapostel vom Heiligen Geist als dritte göttliche Person überhaupt nirgends spricht) und das Pf. noch im Schlußteil seiner Arbeit verwerten konnte (vgl. auch S. 2., Anm. 4). Der Verf. setzt sich auch mit namhaften Autoren wie E. Schweizer, B. Rigaux und R. Bultmann kritisch auseinander (2, 15, 73) und zeigt so manche neue Aspekte auf.

Beim paulinischen „Beten im Geiste" spielt bekanntlich das hebr. Wort Abba eine nicht unwichtige Rolle (vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6). Es gehört zweifellos zur ipsissima vox Jesu, ist aber kein vokativ benützter Status emphaticus, wie man bislang fast allgemein angenommen hat – so auch noch H. Schlier in seinem Komm. zum Galaterbrief (1962) 199 („lieber Herr Vater") – sondern Abba ist, wie Joachim Jeremias in der Festschrift für A. Wikenhauser (1953) nachgewiesen hat, eine der aramäischen Kindersprache entnommene Diminutivform (etwa unser „Väterchen" oder „Vati"). Kein Jude hätte es gewagt, Jahwe mit diesem familiären, absolut unliturgischen Wort anzusprechen. Jesus hat es als erster getan, und der „Geist" leitete auch die Jesu-Jünger bzw. alle Christen an, mit Gott so vertraulich zu sprechen (vgl. 81). Wenn diese neue Deutung von Abba wirklich richtig ist, so wäre sie ein wertvoller Gewinn für die Christologie.

Druckfehler sind mir nur wenige begegnet (8, 79, 90), desgleichen einige veraltete Auflagen im Literaturverzeichnis (Oepke, Schlier, Schnackenburg, Wikenhauser etc.). Das sonst übliche Personen- und Sachverzeichnis am Schluß muß sich der Leser selbst anfertigen, vielleicht ist es um der hohen Druckkosten willen weggelassen worden. Den Doktorhut hat sich der Verf. mit dem tiefschürfenden Werk jedenfalls redlich verdienst.

Wien *Johann Kosnetter*

KIRCHENGESCHICHTE

HERNEGGER RUDOLF, *Macht ohne Auftrag.* Die Entstehung der Staats- und Volkskirche. (477.) Walter-Verlag, Olten 1963, Leinen DM 28.–.

Der dem Rezensenten persönlich bekannte Vf. ist ein großer Idealist und als solcher leidet er an der Geschichtlichkeit seiner, unserer Kirche, die er „ohne Flecken oder Runzeln und anderes mehr, sondern heilig und ohne Makel" (Eph. 5, 27) durch die Jahrhunderte bis auf uns gekommen sehen möchte. Es betrübt und bedrückt ihn, daß diese Kirche, anstatt weltabgewandt und einsam der endzeitlichen Vollendung entgegenzuwandern, sich schon sehr bald und allzu tief mit der Welt und in weltliche Händel eingelassen hat, wobei sie nicht nur ihrer Sendung untreu wurde, sondern ihre innere Substanz einbüßte. Zwei Tatsachen sind es, welche die Kirche auf Abwege brachte:

Erstens die artfremde Ehe mit der Antike. Dadurch wurde es möglich, daß schon Irenäus das Christentum zu einer Gesetzesreligion umbiegen konnte (82). Der Raum „für das schöpferische Wirken des schöpferischen Geistes wurde immer mehr eingeengt, die Maschen des Gesetzes enger gezogen" (89). Die Liebesethik wurde von der Materialethik abgelöst (99), der Gehorsam verdrängte die Liebe und wird zur Grundlage für Roms Herrschaftsideologie (101). Justin der Martyrer macht aus dem Christentum eine Philosophie (39), Clemens von Alexandrien treibt den Hellenisierungsprozeß des Christentums weiter voran (46), ja: „In Clemens hat der Hellenismus die christliche Botschaft besiegt" (48). So kam nicht die ursprüngliche Botschaft Christi ins Abendland, sondern ein christlich verbrämter Hellenismus (49). Die christliche Botschaft wurde durch eine hellenistische Heilslehre ersetzt (51). Origenes endlich bereitete den Weg zum Eintritt der breiten Masse in die Kirche, womit der entscheidende Schritt von der Diasporakirche, der Kirche der Gläubigen oder Pneumatiker, zur Volks- und Staatskirche getan war (66). Das ursprüngliche Christentum ist aber bei dieser Synthese von Antike und Christentum auf der Strecke geblieben (433).

Nicht minder artfremd war die Liaison der Kirche mit dem Staate und Kaiser in der konstantinischen Wende. Die Verbindung mit Rom brachte es mit sich, daß die Kirche für die kommenden Jahrhunderte zu einer potenziellen Macht in der Politik wurde (433), belastete sie aber auch mit einer ungeheuren Hypothek an Schuld: Religions- und Missionskriege, Zwangsbekehrung und Inquisition (421). Aus dem Evangelium wird eine Ideologie (421). Verrechtlichung, Formalismus, Ritualismus und Legalismus sind die Folgen (425). Nach Herneggers Meinung war also schon um das Jahr 250 (Origenes starb um 254/55) Christi Botschaft entschärft, ja verfälscht. Was blieb übrig? „als religiöse Gruppe hat die Kirche gesiegt, nicht als Religion" (431). Eine niederschmetternde Bilanz, falls die Thesen des Autors richtig wären.

Das interessante Buch, das von einer großen heimlichen Liebe zur Kirche geschrieben ist, reizt auf fast jeder Seite zum Widerspruch, läßt Zweifel aufkommen an der Richtigkeit der Interpretation geschichtlicher Fakten, Erscheinungen und Einrichtungen. So etwa, um nur drei Beispiele zu nennen, die Erklärung des Verfassers über die Entstehung des „Standes der Vollkommenheit" (54), des kirchlichen Exorzismus (69) und der Heiligenverehrung (71). Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Verf. das reiche Material in das Prokrus-

tesbett seiner vorgefaßten Meinung zwängt, einseitig soziologisch und rein profanhistorisch die Kirche betrachtet und ihr darum theologisch nicht gerecht wird. Vieles ist einseitig gesehen, was wahrscheinlich auf die vom Vf. benützte Literatur zurückzuführen sein wird.

Der wesentlichste Einwand gegen die Gesamtkonzeption des Buches scheinen uns jedoch die Fragen zu sein, die sich bei der Lektüre aufdrängen: 1. Wo bleibt bei des Vf.s Betrachtung des Weges der Kirche in der Geschichte noch Platz für die Leitung dieser Kirche durch den Hl. Geist, den Christus ihr versprochen hat? Und hat Christus seiner Kirche nicht zugesichert, daß er bei ihr sein wird bis zur Vollendung der Weltzeit? Wie ist damit die Behauptung, das Christentum sei schon um 250 auf der Strecke geblieben, in Einklang zu bringen? 2. Müssen wir uns nicht immer wieder fragen, wie ernsthaft wir an die Menschwerdung Christi glauben, daß also Christi Leib buchstäblich der Leib Gottes ist, wenn wir fast irre werden ob der menschlichen, oft allzumenschlichen Züge im Antlitz des Geschichtsleibes der Kirche, die Christus gestiftet hat? Ist das Göttliche, einst in Christus durch seinen Leib verdeckt, in seinem geheimnisvollen Leib, der Kirche, wirklich verlorengegangen?

Herneggers Buch ist eine Herausforderung an die Fachleute fast aller theologischen Disziplinen, an den Dogmatiker ebenso wie an den Exegeten, den Kirchenhistoriker wie an den Rechtshistoriker. Wenn dies erreicht wird, dann hat das Buch gute Dienste geleistet – für die Kirche.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

SANTIFALLER LEO (Herausgeber), *Römische historische Mitteilungen*, 6. u. 7. Heft (1962–64). (353.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1964/65. Brosch. S. 184.–.

Das Doppelheft bringt neben dem Jahresbericht und einigen Kurzbeiträgen fünf größere Arbeiten. *J. Lenzenweger* („Albrecht II., Herzog von Österreich, und die Päpste von Avignon", 29–71) schildert die leider vergeblichen Vermittlungsversuche Albrechts II. († 1358) in dem Ringen zwischen Ludwig dem Bayern († 1347) und den Päpsten Johannes XXII., Benedikt XII. und Klemens VI. Nach Ludwigs Tod nützte Albrecht seine guten Beziehungen zu Avignon, um verdienten Personen päpstliche Vergünstigungen zu verschaffen. Eine Fülle unbekannter Details von lokalgeschichtlichem Interesse konnte der Verfasser den päpstlichen Registern entnehmen. *A. A. Strnad* („Libertas ecclesiae und fürstliche Bistumspolitik", 72–112) untersucht die Einflußnahme Rudolf IV., des Sohnes Albrechts II., auf die Besetzung der Bistümer. Es gelang ihm in Avignon, die Bestellung des Petrus von Rosenberg für Passau mit zu hintertreiben und den habsburgfreundlichen Kandidaten des Domkapitels, Albert von Winkel, durchzudrücken. In Brixen mußte sogar der Elekt des Kaisers, Lambert von Born, seinem Kanzler Johannes Ribi von Platzheim (oder Lenzburg) nachstehen. *J. Rainer* („Projekte zur Errichtung eines Bistums Graz", 113–136) informiert über die Bestrebungen Friedrichs III., Herzogs Karl von Innerösterreich und des späteren Kaisers Ferdinand II., Graz zum Sitz eines Bischofs zu machen. Obwohl Papst und Kaiser dafür waren, scheiterten die Verhandlungen am Widerstand des Bischofs von Seckau und den Stainzer Kanonikern, die Domherrn werden sollten, während deren Propst nicht abgeneigt war, Bischof zu werden. *R. Ritzler* („Die Verschleppung der päpstlichen Archive unter Napoleon I.", 144–190) kommt zu dem Ergebnis: „Während ihres Pariser Aufenthaltes blieben die Archive so lange intakt, als sie in der Obhut des französischen Archivars waren. Sobald sie aber nach dem Sturz Napoleons unter die Aufsicht der päpstlichen Kommissare gestellt worden waren, kamen mehrere Schriftstücke abhanden. Die größten Verluste jedoch verursachten die mit der Rückführung der Archive Beauftragten des Hl. Stuhles" (158 f.). Etwa ein Drittel der Akten ging durch den Verkauf an Feinkostläden und Kartonfabrikanten verloren. *L. Santifaller* besorgte die Herausgabe der Briefe, die W. Fraknói, der Gründer des Ungarischen Historischen Institutes in Rom, an Th. v. Sickel geschrieben hat (191–351). Sie bringen viele interessante Details über vatikanische Verhältnisse und politische Ereignisse in der österreichisch-ungarischen Monarchie. Ein Namensverzeichnis von 11 Seiten beweist die Bedeutung und Reichweite dieser Briefe.

CHORHERRENSTIFT KLOSTERNEUBURG (Herausgeber), *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg*. (182 S., 35 Abb.) Neue Folge, Bd. 4. Festschrift für Alphons Lhotsky, 2. Teil. Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1964. Leinen S 180.–, kart. S 150.–.

Sinnvoll wird zuerst mit dem Aufsatz von *P. Uiblein* über Johannes Stadel von Rußbach eine Brücke zwischen Wien und Klosterneuburg geschlagen, da dieser Universitätslehrer des 14. Jahrhunderts später in das Stift eintrat. Der Beitrag über „Die Kriegsrüstungen des Stiftes bis 1500" von *F. Fritz* überschreitet den Rahmen einer lokalhistorischen Studie und berichtet viel über die Hussitenkriege, die Zeit des Faustrechts nach dem Tode Albrechts V. († 1439) und die Kriege gegen Böhmen und Matthias Corvinus. Die biographische Arbeit von *G. Gerhartl* über Michael Altkind († um 1475), Bischof von Petena (in Istrien) und Propst von Wiener Neustadt, interessiert besonders auch den Oberösterreicher, da Altkind seine Karriere in Spital am Pyhrn begann und an der Ausarbeitung der Statuten für das neugegründete Kollegiatsstift Mattighofen wesentlich beteiligt war. *H. Wolfram* beschäftigt sich mit Cornelius, einem unehelichen Sohn Maximilians I., der 1527 Koadjutor des Klosterneuburger Propstes Georg II. werden wollte, sowie mit der übrigen unehelichen Nachkommenschaft Maximilians

(vier Söhne und sechs Töchter), so daß ein wirklicher Beitrag zur Maximilian-Forschung geleistet wird. Kardinal Matthäus Lang war kein Sohn des Kaisers (S. 84, Anm. 36). Dieser Nachweis wird dadurch gestützt, daß Maximilians Sohn Georg u. a. deswegen als Koadjutor von Salzburg nicht durchzubringen war, weil „in unseren Gegenden am Beginn des 16. Jahrhunderts noch starke Widerstände" bestanden, „Bastarde als Kirchenfürsten zu postulieren" (90). Wenn das für Georg galt, dann hätte es auch für Matthäus gegolten.

Den Beziehungen des Habsburgers Maximilian III. († 1618, Stifter des Herzogshutes) zu Klosterneuburg geht *G. J. Kugler* nach. Äußerst interessant sind die Ergebnisse *G. Winners* über „Die niederösterreichischen Prälaten zwischen Reformation und Josephinismus".

Wie an einem Seismographen lassen sich hier für den, der zu deuten versteht, die kirchengeschichtlichen Ereignisse ablesen. Der Priestermangel nach dem Sieg der Reformation bedingte eine starke Überfremdung. Priester anderer Orden, Länder und Schulen wurden Äbte und Pröpste in Niederösterreich. Fast zwei Drittel aller Prälaten des 17. Jahrhunderts waren Ausländer, die vielfach bei den Jesuiten (Germanikum, Ingolstadt, Dillingen, Graz) ausgebildet worden waren. Erst im Zuge der Gegenreformation setzten sich wieder österreichische Klostervorstände durch. Schade, daß Winner nicht auch die soziale Herkunft der Prälaten untersucht hat. Hierzu hätten ihn etwa die Forschungen von *E. Krausen* (München) anregen können, der für den süddeutsch-österreichischen Raum mit der Meinung von „Bauern-" oder „Adelskonventen" in der Barockzeit aufräumen und die überwiegende Mehrzahl der Prälaten dem Bürgertum zuweisen konnte (vgl. Jahresbericht der Görresgesellschaft 1963, 55). Mehrere kunstgeschichtliche Arbeiten, die sich mit den zwei Reliquien-Monstranzen der Klosterneuburger Schatzkammer (*H. Fillitz*), den Tapisserien des Gobelinzimmers des Stiftes (*E. Neumann*) und den Ansichten von Klosterneuburg des J. Ch. Brand (*H. Aurenhammer*) befassen, runden den Band würdig ab.

NIELEN JOSEF MARIA, *Christliche Gestalten.* (335.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen.

Das Buch, das sich als geistliche Lesung eignet, enthält 24 Essays, die aufzeigen wollen, *wie* Christus in Menschen Gestalt annehmen kann.

Dabei ist der zeitliche Bogen weit gespannt: von Nikodemus über Augustinus und Hrabanus Maurus zu Ernest Psichari (Enkel von Ernest Renan), einem heiligmäßigen Offizier des ersten Weltkriegs. Die Sprache der einzelnen Beiträge ist einfach, klar und lebendig. Das ökumenische Anliegen ist – besonders in den Aufsätzen über J. M. Sailer und W. Solowjew – unverkennbar. Befremdend wirkt die eigenwillige Periodisierung, die z. B. Friedrich von Spee († 1653) zum Hochmittelalter rechnet. Die Feststellung, daß Rimbaud „auf das katholische Geistesleben der Neuzeit bestimmenden Einfluß" ausgeübt habe (321), wird in dieser allgemeinen Form kaum zu halten sein.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

LORENZ WILLY, *Die Kreuzherren mit dem roten Stern.* (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Zeitgeschichte der Sudetenländer, Bd. 2.) (141.) Königstein/Taunus 1964.

Der Verfasser hat mit dem ihm eigenen historischen Spürsinn in vier Kapiteln den wechselvollen Ablauf des einzigen in Böhmen entstandenen Ordens der katholischen Kirche – des Kreuzherrenordens – aufgezeigt. Der Beginn der ursprünglich als Spitalsorden gegründeten Kreuzherren führt uns in die Zeit des Königs Przemysl Ottokar I. v. Böhmen und seiner Gemahlin Konstanze, deren Tochter *Agnes* ganz aus dem Geist des hl. Franz von Assisi als Gründerin des Hospitals (6. Jänner 1233) eines Minoriten- u. Klarissinnenklosters zunächst anzusehen ist.

Agnes scheint als Ideal eine enge räumliche Verbindung des Minoriten- u. Klarissinnenklosters und des Hospitals vorgeschwebt zu haben. Das Spital befand sich ganz in der Nähe St. Kastulus in Prag. Das Hospital von St. Franz dagegen wird zuerst und nur allein am 6. 2. 1233 genannt. Obgleich die Kreuzherren die Papstbulle vom 14. April 1237 als die eigentliche Gründungsurkunde betrachten, so vollzog sich die Ordensbildung vielmehr in allmählicher Weiterbildung des Besitzstandes. Am 6. Juni 1253 werden bereits die Brüder von St. Franz an der Prager Brücke, Erbauung eines neuen Hauses an der Prager Brücke, genannt. 1271 führen sie die Bezeichnung „Ordo stellatorum de Praga" und besaßen zwölf Häuser u. a. in Prag, Breslau, Wien, Mies, Brüx, Eger, Bunzlau und Wladislaw in Polen, ferner in Schlesien Glatz, Münsterberg, Schweidnitz und Liegnitz. Das luxemburgische Jahrhundert mit seiner ausgebreiteten städtischen Kultur kam auch den einzelnen Niederlassungen der Spitalbrüder von St. Franz zugute. Unter Karl IV. nahm der Meister von St. Franz den vierten Rang in Böhmen nach dem König ein. Im 15. Jhdt. sollten infolge der Hussitenkriege sehr viele Hospitäler des Ordens nicht mehr bestehen, so in Aussig, Leitmeritz, Mies, Klattau und Schüttenhofen.

Doch schon im nächsten Jahrhundert vollzog sich im Orden eine wesentliche Umwandlung, eine „Klerikalisierung". Da die Kranken nur noch eine untergeordnete Rolle zu spielen begannen, zerfiel der Orden in zwei Klassen, in Priesterherren und in dienende Brüder: aus „Kreuzträgern" wurden „Kreuzherren". Aus ihnen ging *Anton Brus*, wohl der größte der Kreuzherren, als „supremus magister" hervor; er war ein Freund des Petrus Canisius und wurde sicherlich durch dessen Einfluß unter Ferdinand I. 1558 Bischof von Wien, ja nach 140 Jahren erhielt Böhmen in ihm am 5. 9. 1561 wieder einen Erzbischof. Das Prager Erzbistum hatte unter Brus zu einem Großteil von dem

Besitz und den Einkünften des Kreuzherrenordens gelebt, ohne diesen wäre es auch später nicht lebensfähig gewesen. Durch eine erzwungene Personalunion – fünf Erzbischöfe im 16. und 17. Jhdt. wurden dem Orden als Obere gleichsam aufgenötigt – standen den Metropoliten nach den böhmischen Religionswirren die Einkünfte des Ordens zur Verfügung. Nicht mit Unrecht konnte A. Frind in seiner „Kirchengeschichte Böhmens" von einer „Kreuzherrendiözese" in Westböhmen sprechen, da in 110 Säkularpfarren Kreuzherren den Dienst versahen. Durch Kaiserin Maria Theresia erhielt der Orden in Ungarn (Burg in Ofen) besondere Aufgaben, nachdem bereits Karl VI. 1733 die Karlskirche in Wien den Kreuzherren übergeben hatte. Die weiteren Schicksale des verdienstvollen Ordens – seit 1948 üben nur noch zwei Ordensangehörige die Seelsorge in der Mutterkirche in Prag aus, 1959 ging die Karlskirche in Wien dem Orden verloren – lesen wir im 4. Kapitel des Werkes, das ein wesentlicher Baustein in der Kirchengeschichte Böhmens ist. Ein Verzeichnis der Prager Großmeister und der Breslauer Meister sowie ein ausführliches Register und 9 Bildtafeln schließen diese ausgezeichnete Arbeit ab, die vor 25 Jahren gemacht, nach gründlicher Erforschung verschiedener Archive in Prag, Wien, Budapest, Breslau und Pöltenberg bei Znaim ergänzt und jetzt erst publiziert wurde.

Seckau/Steiermark *Benno Roth*

DOGMATIK

OTTO STEPHAN, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit.* Überlegungen zur dogmatischen Anthropologie. (122.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 7.80.

Der Autor will eine alte Wahrheit unter einem neuen Gesichtspunkt betrachten: Das Bild-Sein des Menschen vor Gott ist ein „Sein in Geschichtlichkeit". Er versucht, „den Menschen als Bild Gottes vor dem Horizont der Heilsgeschichte zu verstehen und die Begrifflichkeit ‚Bild' mit Hilfe des Begriffes ‚Geschichtlichkeit' zu interpretieren" (17). Auch wenn ihm die neuscholastische Theologie zu Ende des vorigen Jahrhunderts „weitgehend nichts anderes war als eine schlecht bemäntelte Philosophie ‚des Allgemeinen'" (14 f.), bleibt Otto doch der Tradition stark verbunden. Er behandelt denn auch die „Geschichte des Bildproblems" in der Theologie von Irenäus über die Scholastik und Luther bis Karl Barth und Emil Brunner in einem verhältnismäßig ausführlichen Kapitel (78–112: Die Seitenangaben des Inhaltsverzeichnisses sind, abgesehen vom ersten Kapitel, alle unrichtig). Er leugnet nicht das Allgemeine, das Bleibende, das Wesen, die Essenz; aber ihm geht es in seiner Arbeit um die Existenz, um das Einzelne, das Konkrete, den konkreten Menschen, wie er ist, nein – wie er *vor Gott* ist. Denn nicht philosophisch, sondern theologisch will er das Thema behandeln; und die Theologie kann nicht von Gott absehen, wenn sie vom Menschen spricht; oder, wie der Verfasser etwas überspitzt sagt: „Für die dogmatische Anthropologie ist letztlich nur das interessant, was der Mensch vor Gott ‚ist' – und das heißt: wie er handelt, wie er sich entscheidet, für oder gegen Gott" (40). Damit ist auch das Schlüsselwort gegeben: das Handeln, die Entscheidung, das macht die Geschichtlichkeit des Menschen aus. Geschichtlichkeit heißt: entweder zu Gott hin oder von Gott fort (24). Geschichte ist also Heilsgeschichte.

Otto verkennt nicht die Tatsache der „objektiven" Heilsgeschichte; aber der Mensch muß diese zu seiner eigenen „subjektiven" Heilsgeschichte machen (vgl. 43 f.).

Die beiden zentralen Wahrheiten der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Gottessohnes sind die Voraussetzung dafür, daß der Mensch Abbild Gottes sein kann. Weil Gott sich selbst ausspricht im ewigen Wort, darum ist auch der Mensch Wort, und er „vollzieht" sein „Wort-Sein" in der Antwort, die er Gott auf seinen Anruf gibt. Weil der Mensch „auf das menschgewordene Bild Gottes hin entworfen ist" und weil er „mittels dieser Bildbeziehung auf den Brennpunkt der Heilsgeschichte hingeordnet ist", deshalb kann er „nur als heilsgeschichtlich existierend verstanden werden" (119). Auch die Bibel hat keinen statischen, sondern einen dynamischen Bildbegriff. Im besonderen redet das Neue Testament immer wieder von der Notwendigkeit, sich ständig Christus, dem Abbild des Vaters, anzugleichen.

Ist auch im einzelnen nicht alles gleich klar und überzeugend und wird manchmal die Freude an der Lektüre durch unschöne, gewaltsame Wortbildungen vermindert, so gelingt es dem Verfasser doch im ganzen, seine These glaubwürdig zu begründen: „Der gottebenbildliche Mensch existiert in dialogaler Geschichtlichkeit, die ihr Urbild in der Existenz des fleischgewordenen Bildes Gottes hat" (121).

Wels/Oberösterreich *Peter Eder*

MORALTHEOLOGIE

VINCENT BERNARD und ANNIK, *Ehefreude und Kinderzahl.* Menschliche Erfahrungen und ärztliche Winke. (182.) Räber-Verlag, Luzern 1964. Paperback DM/sfr 12.80.

Das Erscheinen dieses Buches ist wärmstens zu begrüßen. Die Autoren, ein französisches Ärzteehepaar, schildern darin, wie sie in der Stadt Nantes das Lebenswerk des im Jahre 1960 im Alter von 48 Jahren an einem Herzleiden allzu früh verstorbenen praktischen Arztes Dr. Guy Van der Stappen weiterführen. Die das Gewissen so vieler gläubig katholischer Ehepaare belastende Frage nach den sittlich rechten Wegen zu verantworteter Elternschaft hat Van der

Stappen ganz im Sinne der „Regulierung der Nachkommenschaft" nach Papst Pius XII. zu lösen versucht und damit ungeahnte Erfolge erzielt. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch mithelfen wird, im deutschsprachigen Raum die weit verbreitete ungerechtfertigte Skepsis und Abwehr gegen die periodische Enthaltsamkeit in eine Offenheit gegenüber den noch kaum genutzten positiven Möglichkeiten der Zeitwahl umzuwandeln. Manche Rezensionen dieses Buches in anderen Zeitschriften lassen bereits – wenn auch bisweilen in ein fast ungläubiges Staunen gekleidet – einen derartigen Gesinnungswandel erkennen.

In feiner und edler Weise wird geschildert, welche Grundhaltung für die richtig durchzuführende Zeitwahl notwendig ist. Die persönlichen Bekenntnisse, die immer wieder angeführt werden, lassen erkennen, welch großen Einfluß die Erzieherpersönlichkeit Van der Stappens auf die ratsuchenden Ehepaare ausübte. Es werden einige tausend Ehepaare gewesen sein, auf die Van der Stappen in diesem Sinne Einfluß nehmen konnte. Darin liegt ein Hauptwert des Buches, daß es aufzeigt, wie notwendig eine Erziehungsarbeit an den Eheleuten ist und man nicht bei der reinen „Methodenfrage" steckenbleiben darf. Man müßte bereits im Brautunterricht beginnen, eine Gesamtschau der Ehe zu entwickeln und auch den Problemen um die verantwortete Elternschaft nicht auszuweichen. Sowohl der Arzt, der im Rahmen des Brautunterrichts oder bei Ehefortbildungskursen zu sprechen hat, als auch Braut- und Ehepaare werden aus der Lektüre dieses Buches reichen Gewinn schöpfen. Der Priester wird neuen Mut fassen, daß sein Zuspruch im Beichtstuhl, man möge sich doch mehr und besser über die Zeitwahl informieren lassen, kein utopischer Rat ist. Der bekannte schweizer Frauenfacharzt Dr. Werner Umbricht hat ein Nachwort geschrieben, das für die Auswertung der Messungen der Aufwachtemperatur maßgebliche Ergänzungen bringt. Damit wird das Buch zu einem zuverlässigen Führer in der Festlegung sicher unfruchtbarer Zeiträume im Zyklus der Frau.

Temperaturmethode und eheliche Fruchtbarkeit. Eine praktische Einführung von einem Frauenarzt. (228.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Paperback DM/sfr 19.80.

Das Buch, eine Übersetzung aus dem Französischen, führt ein in die Physiologie des Zyklus der Frau sowie in die Möglichkeiten der Temperaturmessung zur Bestimmung von fruchtbaren und unfruchtbaren Tagen der Frau. Der anonyme Verfasser stützt sich in vielen Teilen auf veraltete Literaturangaben (*Knaus* ist mit seinem Werk aus dem Jahre 1934 zitiert und nicht mit der wesentlich erweiterten Neuauflage 1950, die 1953 in unveränderter Auflage nochmals erschienen ist). Im allgemeinen wird die Auffassung und der Wissensstand der französischen Schule wiedergegeben, wie er sich um 1959 darstellte. Es ist eine Eigenart der französischen Schule, daß sie geradezu apodiktisch den Tag des Eisprunges auf einen ganz bestimmten Tag im Verlauf der Temperaturkurve fixiert und so zu irrtümlichen Anwendungen Anlaß gibt. Daß dies auch in diesem Buch geschieht, ist um so verwunderlicher, als die maßgebliche Arbeit über die Variabilität des Eisprunges in seiner Beziehung zum Verlauf der Aufwachtemperatur von *Buxton* und *Engle* (1950) im Literaturverzeichnis aufscheint. Seither sind weitere Arbeiten erschienen, die gezeigt haben, daß der Eisprung in einem bestimmten und vom Verlauf der Temperaturkurven her zu bestimmenden Zeitraum erfolgen kann, der einige Tage umfaßt. An diesen Tatsachen darf man nicht mehr vorbeigehen, und selbst eventuell zu vermutende didaktische Gründe dürften nicht dazu verleiten, derart starre Schemata zu geben, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Obwohl in den zahlreichen Abbildungen auch atypische Temperaturkurven gebracht werden, vermitteln die immer wieder dargestellten deutlichen und abrupten Übergänge von der niedrigeren zur höheren Temperaturebene mit den abgebildeten großen Temperaturunterschieden ein irreführendes Bild, da sie in Wirklichkeit nur selten anzutreffen sind. Die auffallende Regelmäßigkeit dieser Übergänge (wie in Abb. 55a, 56a und 57a) wurde vom Rezensenten in dieser Aufeinanderfolge bei ein und derselben Frau bei Tausenden von mit Hilfe der Aufwachtemperatur kontrollierten Zyklen noch nie vorgefunden. Vom Gebrauch des beschriebenen „Fruchtbarkeitskalenders" muß dringend abgeraten werden, da die Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer ungewollten Schwangerschaft bei einem derartigen Verhalten größer ist, als man nach den Ausführungen des Buches annehmen könnte. Das Kapitel „Eine zweite Methode der Geburtenregelung, die völlige Sicherheit bietet" (132 ff.) bringt dankenswerte Verhaltensregeln welche die angegebene Sicherheit gewährleisten, aber durch eine zu rigorose Anwendung eine lange Zeit der Enthaltsamkeit verlangen.

Vöcklabruck/OÖ. *Josef Rötzer*

SOZIALWISSENSCHAFT

LIEDERIK DE WITTE, *Kirche–Arbeit–Kapital.* Aus dem Niederländischen von Georg Hermanowski. Deutsche Bearbeitung von Nell-Breuning. (180.) (Band 9 der Reihe „Taschenbücher für wache Christen".) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Kart. DM 6.80.

Daß der flämische Professor für Katholische Soziallehre und Leiter der Schulung der belgischen katholischen Arbeiterführer die Sozialenzykliken und Sozialansprachen der Päpste gründlich kennt, zeigt der erste Blick. Es handelt sich bei diesem Buch um keine Einführung in die Soziallehre der Kirche schlechthin, sondern um die gründliche Behandlung der Lehre der

Päpste von der Stellung der Person in der menschlichen Gesellschaft, vom Eigentum, von der menschlichen Arbeit, von der Stellung des Arbeiters im Unternehmen und endlich von gesellschaftlicher Ordnung nach Leistungsgemeinschaften.

Man kann sagen, daß es die heute brennendsten gesellschaftspolitischen Probleme sind, die hier zur Sprache kommen. Der Vorzug des Buches liegt in seiner Methode, die behandelten Fragen *genetisch* darzulegen, d. h. ihre Entwicklung von Leo XIII. bis Johannes XXIII. aufzuzeigen. Der Verfasser findet, daß sich die Gedanken der Päpste fast durchwegs nach dem Schema: „vorbereiten–durchdenken–anwenden" entfalten. Im Durchdenken zeigt sich, was an einem aufgestellten Prinzip zeitgemäße Ausformung, was endgültiger Gehalt ist. Wir meinen, daß man dieser Methode in der Darstellung der Soziallehre der Päpste überhaupt den Vorzug geben sollte. Dann könnte man ihren eigentlichen Gehalt erkennen und die zahlreichen und bedauerlichen Mißverständnisse vermeiden.

Naturgemäß ist das Kapitel „Die menschliche Persönlichkeit in der Gemeinschaft" etwas schwächer geraten. Die päpstliche Soziallehre deutet ja die philosophischen Wurzeln ihrer Erkenntnisse mehr an, als sie sie ausführt. Deshalb ist es auch schwer, aus den Enzykliken und Ansprachen die volle Sozialphilosophie herauszuholen. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen wird nicht tiefer begründet als mit den Begriffen „Geben" und „Empfangen". Am meisten stört in diesem Kapitel das Schwanken der Terminologie. So werden die Begriffe „Person" und „Persönlichkeit" unterschiedslos gebraucht, was philosophisch verhängnisvoll sein kann. Gemeinhin versteht man in der Philosophie den Begriff „Person" in einem ontologischen Sinn, den Begriff „Persönlichkeit" hingegen in einem ethischen Sinn als die zur vollen Entfaltung gelangte Person. Es wäre deshalb besser von „Personrechten" und nicht von „Persönlichkeitsrechten" zu reden, denn auch das Kind, die ethisch nicht entfaltete Person, besitzt die menschlichen natürlichen Grundrechte. Es mag sein, daß sich diese Vermischung der Terminologie durch das häufige Zitieren der deutschen Ausgabe der Ansprachen von Pius XII. durch *Utz–Groner* ergibt, da diese Autoren das italienische „persona" fast immer mit „Persönlichkeit übersetzen, was nicht richtig ist. Wenn man allerdings die Sozialphilosophie von A. F. Utz kennt, so weiß man, daß dahinter ein Programm steht.

In klassischer Form wird die Entwicklung der Eigentumsfrage abgewickelt, wobei sich – wie in den anderen Kapiteln – gerade die vorangestellten kurzen Skizzen zum „Zeitrahmen" als sehr nützlich und klärend erweisen. Man wird aber kaum sagen können, daß nunmehr die Sozialfunktion des Eigentums die Individualfunktion überwiege (69 f.). Hier wäre es vorteilhaft gewesen, sich differenzierter auszudrücken. In den Kapiteln über die Stellung der menschlichen Arbeit und die Unternehmensstruktur zeigt sich die eigentliche Stärke des Verfassers: seine vorsichtige, unseres Erachtens richtige Interpretation von Pius XII. und Mater et Magistra. Die äußerst heiklen Fragen der Selbstfinanzierung, der Lohngerechtigkeit, der Gewinnbeteiligung und der „produktiven Leistung" des Arbeiters werden so abgehandelt, daß auch der vorsichtige Unternehmer nicht abgeschreckt wird. Wohltuend wirkt auch das Herausheben des personalen Gesichtspunktes bei der Gerechtigkeit (153). Was z. B. im „Katholischen Soziallexikon" (Tyrolia, Innsbruck 1964) bedauerlicherweise kurz „abserviert" wird, kommt im letzten Kapitel bei de Witte voll zur Geltung: eine nüchterne Erwägung zum Gedanken einer „leistungsgemeinschaftlichen Ordnung" der Gesellschaft. Es wirkt in diesem umstrittenen Problem geradezu befreiend, wenn das Neue dieser Gesellschaftsordnung etwa charakterisiert wird mit: „Demokratie nicht allein im politischen, sondern im ganzen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben" (169).

Nachdem die Überarbeitung und Anpassung an unsere Verhältnisse von einem so kompetenten Fachgelehrten wie O. von Nell-Breuning durchgeführt wurde, kann man dieses Buch als zuverlässigen Führer durch die wichtigsten praktischen Fragen der katholischen Soziallehre bezeichnen. Es eignet sich gleichwohl für die Arbeit in Männerrunden und den Unterricht in der höheren Schule wie für die Vortragstätigkeit des Fachmannes.

Linz/Donau *Georg Wildmann*

KIRCHENRECHT

CADET JEAN, *Le laicat et le droit de l'Église.* (357.) Collection „La Vie Nouvelle", Les Éditions Ouvrières, Paris 1963. Kart. NF 12.60.

Die Titelgebung läßt zunächst vermuten, daß der Verfasser den Versuch gemacht haben könnte, die Linie über die theologische Erörterung hinaus zum Verständnis einer noch zu schaffenden Rechtsordnung über die Stellung des Laien zu ziehen. Die äußerst knappe Gesetzgebung des Codex mag dazu vielleicht anregen; dennoch ist Cadet dieser Versuchung widerstanden und hat sich einer verfrühten Aussage enthalten. Sein Anliegen gilt dem Verständnis des Rechts, seiner Einordnung in den Organismus der Kirche und der aus ihm erwachsenden Gehorsamspflicht. Dabei kommt dem Verfasser sowohl seine Belesenheit als auch sein vorsichtig abwägendes Urteil zustatten, besonders dann, wenn er sich in ein Spannungsfeld begibt, das zu sehr vom Schlagwort geprägt wird. Mit behutsamer Hand werden die Widersprüche, die sich aus der scheinbaren Gegensätzlichkeit von Liebe und Recht, Freiheit und Gehorsam, Geist und Buchstabe, Heiligkeit und Hierarchie ergeben, angefaßt und auf ihren ursprünglichen Wahrheitsgehalt zurückgeführt.

Dieser Gedanke verleiht dem zweiten Teil des Werkes seine Bedeutung und teilweise Berechtigung, wenn der Verfasser in gemeinverständlicher (vielleicht etwas schablonenhafter) Weise einen Überblick über die Verfassung der Kirche gewährt (Primat, Römische Kurie, Diözesanverfassung, Katholische Aktion). Auch im juristisch geprägten Organismus behält der einzelne seine Verantwortlichkeit sowie seine durch die Taufe verliehene Aufgabe zur Ausübung des Apostolates, denn das Gesetz befreit nicht vor der persönlichen Entscheidung, ertötet nicht die Initiative, sondern hat nur zu dienen. Mag die Perfektionierung der Gesetzgebung Analogien zwischen Kirche und Staat schaffen, das Leitbild der Gesetzesanwendung erhält in der Kirche eigene Züge, die das kanonische Recht davor bewahren, einem Legalismus zum Opfer zu fallen. Im Anhang bringt der Verfasser einige Bemerkungen zu einer Theologie des Verhältnisses von Kirche und Staat. Klar und überzeugend wird die Grenzziehung vorgenommen und damit aufgezeigt, wo der Staat für sich den unmißverständlichen Begriff einer „laikalen" Gesellschaft in Anspruch nehmen kann. Ebenso geglückt ist die Sinndeutung der „indirekten" Gewalt, die der Verfasser vom geschichtlichen Ballast befreit und sie in ihrer zeitlosen Bedeutung umschreibt: die Kirche übt die Gewalt über das Zeitliche aus, indem sie durch das Gewissen der Christen auf die Welt wirkt.

Wien *Alexander Dordett*

PASTORALTHEOLOGIE

MÜLLER ALOIS, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche.* Eine pastoraltheologische Untersuchung. (317.) Verlag Benziger, Einsiedeln 1964. Leinen sfr 19.80.

Der allgemeine Eindruck, daß es in der Kirche ein Gehorsamsproblem gibt, wird bestätigt durch Äußerungen höchster kirchlicher Stellen und durch die Literatur zu diesem Thema. Die Situation, skizzenhaft gezeichnet, ist etwa diese: Infolge soziologischer Entwicklungen findet der heutige Mensch keinen unmittelbaren Zugang zur institutionellen Autorität, obwohl er aufgeschlossen ist für die Wahrheit und das Gute; er reagiert höchst empfindlich gegen Mißbrauch elterlicher Autorität und leidet zugleich am Mangel echter elterlicher Autorität; er erwartet, daß er am Befehl in irgendeiner Form mitbeteiligt sei, und sei es nur dadurch, daß der Befehlende ihn mitdenkt im Hinblick auf die Auswirkung des gegebenen Befehls; er ist dem Vertreter göttlicher Autorität gegenüber nur in dem Maße zum Gehorsam bereit, als dieser sich selbst zurücknimmt und dadurch das Göttliche transparent werden läßt. Aus dieser Lage ergibt sich von selbst, daß das Verhältnis Befehl–Gehorsam ein vielschichtiges Problem ist, was leider in Abhandlungen über den Gehorsam vielfach übersehen wird.

Nun liegt zu diesem alle Glieder der Kirche angehenden Thema die Untersuchung des Fribourger Pastoraltheologen vor, die als ein Standardwerk zu dieser Frage anzusehen ist. Das Werk gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil befaßt sich mit den theologischen Voraussetzungen und Grundlagen. Der Vf. gibt darin einen umfassenden und kritischen Überblick über die seit 1939 erschienene Literatur zum Gehorsamsproblem (1. Kap.), befragt die Kirchengeschichte nach Ursprung und Entwicklung der Kirchengewalt (2. Kap.), stellt dann die dogmatische Aussage über die Kirchengewalt heraus (3. Kap.) und geht im 4. Kap. der Moraltheologie des Gehorsams nach. Im zweiten Teil wendet sich der Vf. den „Voraussetzungen von seiten des heutigen Menschen" für das Befehl-Gehorsams-Verhältnis zu und handelt darin von der „Anthropologie des Gehorsams" (5. Kap.) und der heutigen „psychologisch-soziologischen Situation" (6. Kap.). Der dritte Teil „Die pastoraltheologischen Erfordernisse" zieht die praktischen Folgerungen der bisherigen Untersuchung und spricht von der Stellung des Katholiken heute zum Gehorsam in der Kirche (7. Kap.) und bringt schließlich im Schlußkapitel die Lösung der Problemfrage, wie „heute Gestalt, Bereiche und Ausmaß kirchlichen Befehlens und Gehorchens sein sollen, damit die Kirche sowohl der Wahrheit ihres Wesens als auch der Erfüllung ihrer Sendung in der gegenwärtigen Menschheit am besten gerecht wird" (255). Eine ausgezeichnete Bibliographie, ein ausführliches Personen-, Sach- und Autorenregister beschließen das Werk.

Es ist hier unmöglich, im einzelnen den Ertrag an neuen Einsichten, Erkenntnissen und bisher unausgesprochenen Wahrheiten und kritischen Hinweisen darzulegen, mit denen der Leser in jedem Kapitel bereichert wird. Das Buch, das wir in den Händen der Befehlenden ebenso wie in denen der Gehorchenden sehen möchten, ist ein Musterbeispiel harmonischer Einheit von exakt wissenschaftlicher Arbeit, umfassender Behandlung des gestellten Themas und klarer, fesselnder Darstellung.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

MENGES WALTER/GREINACHER NORBERT (Herausgeber), *Die Zugehörigkeit zur Kirche.* Bericht über die 7. internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein/Taunus. (Schriften zur Pastoraltheologie, Bd. IV.) (188.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 19.80.

Seit der ersten internationalen Tagung katholischer Religionssoziologen (1948) bis zur siebten (1962) hat die Religionssoziologie im inner- und außerkirchlichen Bereich Ansehen und Anerkennung gefunden; in den pastoralen Schwer- und Brennpunkten der Welt sind eine ganze Reihe von Zentren für religionssoziologische Forschung entstanden. Im pastorellen Alltag jedoch scheint diese junge Wissenschaft noch

nicht die gebührende Aufnahme gefunden zu haben; dort hilft man sich oft lieber mit seelsorglichen Bauernregeln. Freilich bieten die oft nur sehr vorsichtig und verschlüsselt vorgelegten religionssoziologischen (Teil-)Analysen und Forschungsergebnisse und ihre pastoraltheologische Anwendung und Einordnung große Schwierigkeiten für die Seelsorge-Praxis.

Dieser IV. Band bringt die Referate zum Thema „Die Zugehörigkeit zur Kirche". Die sich daraus ergebenden Fragen – von großer Wichtigkeit angesichts des sozialkulturellen Wandels und einer laisierten Industriegesellschaft – wie: Art und Formen, Vollzug und Grade der Zugehörigkeit; Festigkeit bei „Volks-Kirche" und „Kerngemeinde"; Zunahme der „Vorhofreligion (Mensching) bei der von einer Universalreligion gebotenen Ausbreitung; die Verstärkung der Bindung an die Kirche etc. werden vom historischen und statistischen, vom psychologischen und sozialpsychologischen Aspekt wie aus der Perspektive der vorindustriellen und industriellen Strukturform der Kirche beleuchtet, wodurch wieder viele weitere Fragen aufgeworfen werden.

Wenn auch in allen Beiträgen soziologische Ansätze für Seelsorge und Apostolat aufgezeigt werden (besonders bei H. Carrier, E. Pin, W. Goddijn), so ist es F. Boulard („Religiöse Zugehörigkeit und Pastoral"), der wohl keine pastorellen Schlußfolgerungen zieht, aber doch sehr konkret den Beitrag aufzeigt, den die soziologischen Untersuchungen über die Zugehörigkeit zur Lösung von pastoralen Problemen – im Katholizismus des Westens – leisten können (156) und welche unmittelbare seelsorgliche Konsequenzen sich ergeben aus einer realistischen Sicht der Pfarrei, die „von einer Gemeinschaft des primären Typs zu einem Sozialsystem sekundären Typs umgewandelt werden muß" (168 f.), damit dann die Pfarre „mit Hilfe von primären Gemeinschaften, Wohnvierteln oder spezialisierten Gruppen" betreut werden kann (166). Pastorell wichtig erscheint auch eine Feststellung Carriers (155), daß für das Gefühl der Zugehörigkeit die Grundeinstellung des Mitglieds zu seiner Gruppe entscheidend ist. Auch E. Pin formuliert – als hypothetisches Urteil: „Die religiöse Zugehörigkeit (kann) nicht ohne eine religiöse Mikrostruktur zu einer festen Einstellung werden". Und da sich die Kirche nicht mehr – wie früher – auf die zivile Gesellschaft zur Sicherung ihrer Mikrostruktur stützen kann, „muß sie selbst diese kleinen Gruppen aufbauen, die ihr eine eigene Mikrostruktur geben" (132).

Für die Leser, die nicht Fachsoziologen sind und daher die Fachsprache nicht perfekt beherrschen, könnte ein „Fremdwörter-"Verzeichnis gute Dienste leisten; für kurze Anmerkungen, die die Autoren der Beiträge etwas näher vorstellen, wäre man ebenfalls sehr dankbar. Schade, daß die im abschließenden Beitrag von C. Ward genannte Bibliographie nicht angefügt worden ist.

Linz/Donau *Walter Suk*

STAUBER FRANZ (Herausgeber), *Erntedank.* Ein Werkbuch für Erntedankfeiern. (247.) Fährmann-Verlag, Wien 1965. Lam. kart. S 69.–.

Es ist beachtlich, wie in der gesamten Neuorientierung der Pastoral die einzelnen Bewegungen der Katholischen Aktion, besonders die Jugendführungen, nicht müde geworden sind, im Rahmen ihrer Apostolatsarbeit auch die aktuellen Seelsorgehilfen zu sehen. Das vorliegende Buch über die Erntedankfeiern ist wieder eine sichtbare Frucht. Vorläufer dieser Ausgabe waren einige kleinere, vervielfältigte Behelfe. Tatsache ist, daß im deutschen Sprachraum kein Erntedankbuch dieser Form existiert. Darum ist die Herausgabe dem Autor und dem Fährmann-Verlag zu danken.

Das Buch entstand auf Grund der Sammlung der Beiträge von 28 Mitarbeitern. Es bringt Anregungen und Vorschläge zum Erntedank, handelt über die Liturgie zum Erntedankfest, umfaßt eine Sammlung von Sprüchen, Sprechchören, Gedichten und bringt Gedanken für Predigten und Reden; auch hat es eine Sammlung von Erzählungen, Liedern und Spielen eingebaut. Es ist ein guter Versuch, der weitere Ausführungen und Unterlagensammlungen anregt, aber für den offenen Leser und praktischen Seelsorger brauchbare Anleitungen für die Gestaltung dieses Festes liefert. Wenn auch der Schwerpunkt auf den ländlichen Erntedankfeiern liegt, so wird es auch für die Stadtseelsorge interessant sein. Besonders der Jugendseelsorger wird danach greifen, da das Erntedankfest in vielen Pfarrgemeinden von der Jugend her gestaltet wird.

Wünschenswert wären mehr Vorschläge für unsere moderne Zeit. Die Sprüche, Spiele, Gedichte oder auch Gebete sind doch eher aus einer vergangenen arbeitstechnischen Auffassung geformt. Die positive Bedeutung der Maschine für die Ernte und die positive Beurteilung des technischen Fortschrittes scheint in den Beiträgen zuwenig auf. Zu betonen wäre, daß der Erntedank alle angeht und dabei der bäuerliche Produzent nicht isoliert als Dankender antreten soll. Trotz eines Artikels über den Hunger in der Welt sind die Gebete und verschiedenen Beiträge zuwenig weltweit ausgerichtet. Dies alles deutet darauf hin, daß wir im katholischen Bereich noch wenig Autoren haben, die die moderne ländliche und bäuerliche Welt mit ihrem großen Umbruch miterlebt und mitverstanden haben und daß daher diese auch in ihren Erzählungen, Spielen und sonstigen schriftlichen Darlegungen noch stärker aus der Tradition des bäuerlichen Erntedankfestes schöpfen. Diese Anregungen müßten bei der Weiterführung dieses sehr wertvollen Behelfsbuches berücksichtigt werden.

Linz/Donau *Alois Wagner*

RAHNER KARL, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch.* (303.) Kösel-Verlag, München 1965. Leinen DM 25.–.

Man greift mit großer Erwartung zu diesem Buch. Wenn je einer zu dem ignatianischen Exerzitienbuch etwas zu sagen und neues zu sagen hat, dann sicher Karl Rahner. Das Vorwort bringt die Enttäuschung: es ist kein Original-Rahner, sondern Nachschriften. Karl Rahner gab vor Jahren schon Exerzitien in Pullach und im Germanikum. Einige Hörer schrieben mit. (Peter Lippert hat sich das seinerzeit verbeten.) Aus dem Stenogramm wird schließlich ein hektographierter Text – ohne Zutun des Verfassers. Schließlich wird dieser Text noch einmal überarbeitet – wiederum ohne Zutun, „ohne Kontrolle" des Verfassers. Und dies ist das vorliegende Buch. Die Gedanken des Meisters sind also zweimal gesiebt.
Seinerzeit haben Zuhörer von Peter Lippert, ohne daß er es hindern konnte, seine Fastenpredigten nachgeschrieben und nach seinem Tode herausgegeben – aber darin ist Lippert kaum mehr zu spüren. So ist es begreiflich, wenn wir uns fragen, ob nun in dem vorliegenden Buch noch Karl Rahner zu erkennen sei. Und man ist beglückt, wenn man von der ersten Zeile an den wirklichen Karl Rahner erfährt. Freilich, und das ist sehr bedauerlich, kommen gerade die Fundamentsbetrachtungen zu kurz. Ebenso kann das Buch nicht verleugnen, daß es ein Mosaik ist, bei dem viele Steinchen abhanden gekommen sind. Aber das, was erhalten ist, ist herrlich genug, um sich über dies Buch zu freuen und allen zu empfehlen, die Exerzitien geben müssen oder die selbst Exerzitien machen. Selbstverständlich hält sich Rahner gewissenhaft an den Text des Meisters. Besonders eindringlich unterstreicht er den Wahl-Charakter. Bei den einzelnen Betrachtungen spürt man, daß der Sprecher Theologe ist, aber es ist kein Schaden, wenn die Betrachtung auch die Arbeit des Theologen durchschimmern läßt und also keine leichte Kost ist, dafür aber eine um so nahrhaftere. Natürlich wird sich das Interesse des Lesers ganz besonders auf jene ignatianischen Themata stürzen, die unserem modernen Empfinden am wenigsten zugänglich sind, etwa die Betrachtung von den zwei Fahnen, und man ist überrascht, wie überzeitlich jene Gedanken sind, die auf dem Grund des Textes ruhen und eben nun vom Verfasser herausgehoben werden. So ist dieses Buch den wesentlichen Werken über die Exerzitien zuzurechnen.

ROSCHE JOHANNES, *Leben in Gottes Hand.* (160.) 3. Aufl. Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 36.–, DM/sfr 5.80.

Wenn ein Betrachtungsbuch (oder sollen wir dies Bändchen der geistlichen Lesung zuordnen?) bereits im 20. Tausend erscheint, dann muß etwas dahinter sein. Es sind sehr komprimierte Gedanken, die aus „der seelsorglichen Praxis" herauskristallisiert wurden und daher wirklich sich zur Betrachtung eignen. Der Bogen ist allerdings weit gespannt – vom Gottesbild bis zur Praxis des täglichen Lebens. Ich könnte mir denken, daß der Leser dies Buch sich greifbar zur Hand behält und etwa jeden Morgen oder jeden Abend ein Stücklein liest und es nachklingen läßt, betrachtend und betend – ich glaube, so würde dies Buch am ehesten seinen Zweck erreichen. Und dieser Zweck ist Erziehung zu einem wirklichen Christenleben.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

RICHTER STEPHAN (Herausgeber), *Das Wagnis der Nachfolge.* (189.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen DM 11.80.

Die Kirche, das Volk Gottes auf Erden, ringt um ein neues Wesensverständnis ihrer selbst, um so zu einem glaubwürdigen Zeugnis befähigt und ihrer Aufgabe und Sendung lebendig bewußt zu werden. In dieses freimütige Fragen, Forschen und Neubesinnen der Kirche ist auch der Ordensstand miteinbezogen. Welche Aufgabe und Rolle fällt dem Rätestand im „Heute Gottes" zu? Die Frage nach dem Ursprung, den eigentlichen Absichten der Stifter und ihrer Verwirklichung heute ist damit gestellt.
Das vorliegende Buch hat sich nicht die Aufgabe gestellt, die vorhin gestellte Frage zu beantworten, es berichtet aber in den Beiträgen der Mitarbeiter von den bereits feststellbaren neuen Ansätzen und Aufbrüchen des Ordensstandes, gibt wertvolle Anregungen und Hinweise und eröffnet Ausblicke in die Zukunft. Mit Abstand der wertvollste Beitrag des Buches ist *Urs von Balthasars* „Theologie des Rätestandes". Auf knapp 50 Seiten bietet Balthasar eine tiefschürfende theologische Darlegung und Begründung des Ordensstandes mit Einschluß der Weltgemeinschaften (mit Recht nennt L. Kaufmann Balthasar den Theologen des Ordensstandes). Dieser Beitrag allein schon rechtfertigt die Herausgabe des Buches, denn seine Gedanken, Hinweise und Untersuchungen können allen Ordensgemeinschaften und Ordensleuten unschätzbare Hilfe für die notwendige Neubesinnung bringen. *Dom Leclercq* O.S.B. unterrichtet über „Überlegung und Neubesinnung im heutigen Mönchtum" benediktinischer Prägung, *Suso Frank* O.F.M. behandelt die „Rolle des kontemplativen Mönchtums im Missionsland". *Hans Albert Timmermann* bietet in seinem Beitrag „Der neue Weg der Instituta saecularia" einen umfassenden Bericht über die Weltgemeinschaften. *Stephan Richter* durch persönlichen Besuch und Kenntnis der einschlägigen Literatur berufen, gibt einen interessanten Einblick in die „Neuentdeckung der Orden in der evangelischen Christenheit" (man wünschte, sein Beitrag wäre sprachlich ausgefeilter in Druck gegangen). Der letzte Beitrag stammt aus der Feder *Robert Svobodas* O.S.C., der sich Gedanken macht „Um die Zukunft der caritativen Genossenschaften". Alle Beiträge verdienen das ernsthafte Interesse des Lesers. So bietet das Buch einen

guten Querschnitt über Situation und Aufbruch im Ordensleben. Einige Druckfehler (auf den Seiten 9, 30, 33, 41, 48, 105, 156) sind der Korrektur entgangen.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

PETER FABER, *Memoriale.* Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach den Manuskripten übersetzt und eingeleitet von Peter Henrici. (Lectio Spiritualis, Bd. 5.) (382.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963. Leinen.

„Am Tag der Erscheinung des Herrn . . . empfand ich großen geistlichen Trost" (178). Nach diesem Muster beginnen viele der 443 Eintragungen des geistlichen Tagebuches von Petrus Faber. Der Inhalt ist etwas eintönig, der Stil trocken. Dennoch wird man durch die Lektüre des Buches reich beschenkt. Nicht nur, weil man das Ringen mit sich selbst an einem nach Heiligkeit strebenden Menschen unmittelbar miterleben kann, sondern vor allem, weil man der Sorge dieses Jesuiten um das im Glauben zerrissene Deutschland inne wird. Zur Zeit, da man sich bei Streitgesprächen (Faber selbst nahm an solchen teil: Worms, Regensburg) und in Streitschriften gern wild beschimpfte, wird dieser irenisch gesinnte Priester nicht müde, vor allem um die Wiedervereinigung (48 u. 113) und für die Protestanten (52, 57) zu beten. Der um sich greifende Rationalismus (180, 210), der Priestermangel (205) und der von so vielen verletzte Zölibat (208) bedrücken ihn, doch nie läßt er sich zu harten Worten hinreißen.

Faber findet auch echte Ansatzpunkte der Überbrückung unterschiedlicher Lehrmeinungen. Übersteigerte „Lohnmoral" und naiven „Fiduzialglauben" lehnt er gleichermaßen ab (71, 140, 224). Doch sind die Werke nicht wertlos: Gott ist es, der ihnen ihren Wert verleiht. Andererseits gibt es den echten Fiduzialglauben, aber er kommt, will er nicht Vermessenheit sein, aus der Liebe und zielt auf die Werke. „Das ist der rechte Glaube, der mit der Liebe Hand in Hand geht!" (140). Was Faber über den Sprachgebrauch in der Theologie, der nicht in Kryptozismus und Manierismus ausarten darf, zu sagen hat (229), wäre heute sehr beherzigenswert.

Ein dem Buch beigegebener Briefanhang (315–379) zeigt uns den vielbeschäftigten Seelsorger und läßt erkennen, daß das Memoriale „nur gleichsam die Innenansicht" (315) eines wahrhaft apostolischen Menschen darstellt. Auch sein Wirken zielt auf Versöhnung. Einige Verhaltensregeln für ökumenisch tätige Seelsorger könnten geradezu auf dem 2. Vaticanum gesprochen sein (374). Wir sind für die hier vorgelegte Übertragung wirklich dankbar, auch wenn sich kleinere Mängel entdecken lassen. Auf 237, Anm. 1, wird etwa auf Tagebucheintragungen zurückverwiesen, die in Wirklichkeit nicht abgedruckt sind (118). Gelegentliche sprachliche Entgleisungen (wie der Konjunktiv „bräuchte", 376) wären wohl vermeidbar gewesen.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

ARAVALLES JUAN, *Wie beten?* Übersetzt im Karmel von Mayerling. (79.) Verlag Ars sacra, München 1965. Leinen DM 6.50.

„Wie beten?" ist eine Anleitung zum Beten, näherhin zum innerlichen Gebet. Es will zur Einübung des Herzensgebetes in Betrachtung und Beschauung verleiten. Aufbauend auf den Erfahrungen der christlichen Lehrer des Gebetes, ganz im Geiste der hl. Therese von Avila und des hl. Johannes von Kreuz schrieb der spanische Jesuit (1549–1609) diese Gebetsanleitung voll innerer Glut. Viele praktische Vergleiche (61!) lockern auf und ergeben eine vortreffliche Würze. Das Buch besticht durch Klarheit, Prägnanz und Tiefe.

Gott ist der Transzendente, aber auch der Immanente: die uns durch die Taufe geschenkte Liebe. Aravalles macht es sich zur Aufgabe, den Leser zum Erleben des innewohnenden Gottes zu führen. Der Weg geht von der Abdichtung nach außen (Noah hat seine Arche mit Pech gegen die zersetzende Wirkung des von außen eindringenden Wassers abgedichtet), vom Stoßgebet (Durchstoßen!) über die Ent-zündung in der geistlichen Lesung zum erkennenden Betrachten, zur Be-schauung und zur Vollendung im Erleben der Vereinigung mit Gott. Maß für die Qualität des Betens sind nicht die sekundären Gefühlsmomente, sondern die Erfüllung des göttlichen Willens.

Der Verfasser ist nicht nur selbst ein großer Beter, sondern er versteht auch das Metier des Lehrens ausgezeichnet. Freilich bleibt auch hier das Wort des Augustinus („Wenn du mich nicht fragst, so weiß ich es, wenn du mich aber fragst, weiß ich es nicht") wahr. Die letzten Höhen der Vereinigung mit Gott im Gebet sind für den Menschen „unsagbar" schön. Für den Weg aber dorthin bietet das Buch, wenn auch nicht gerade für den Anfänger, eine echte Hilfe.

Linz/Donau *Gunter Janda*

MORANT PETER, *Unser Weg zu Gott.* Das Vollkommenheitsstreben im Geiste des hl. Franziskus. (341.) Thomas-Verlag, Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 12.80.

Wer dieses Buch für die geistliche Lesung, zur Vorbereitung von geistlichen Vorträgen und zu ähnlichen Zwecken zur Hand nimmt, wird reich beschenkt. In leicht verständlicher Sprache werden die übernatürlichen Wirklichkeiten, auf denen unser Weg zu Gott beruht, und die Haltungen, in denen er zur konkreten Verwirklichung kommt, dargelegt. An der Gestalt des hl. Franziskus wird jeweils anschaulich und greifbar gezeigt, wie der von der Gnade ganz durchdrungene Christ in die Vereinigung mit Gott eingeht. Der Verfasser hat es verstanden herauszustellen, was die franziskanische Geisteshaltung den Christen zu jeder Zeit, vor allem aber in der unsrigen, sagen will.

Der Weg zu Gott wird in drei Hauptteilen beschrieben. *Die Hinkehr zum Vater* aus der Sünde wird durch Gottes Gnade ermöglicht und verlangt

vom Menschen die Umkehr des Herzens, das Vertrauen auf die Vorsehung und die Haltung der Freude. *Die Vermittlung durch Christus* gewährt uns die Teilnahme an seinem Erlösungswerk im Wort Gottes, in der hl. Eucharistie und in der Kirche. Christus ruft uns auch zu seiner Nachfolge, die wir vor allem durch die Haltungen des Gehorsams, der hl. Einfalt, der Armut, Demut und Keuschheit sowie durch unsere Arbeit und die apostolische Tätigkeit vollziehen. *Das Einswerden im Heiligen Geist* führt zur Vollkommenheit in der von Gott gewirkten Läuterung, im Gebet, in der Gottes- und Nächstenliebe. In der mystischen Vereinigung wird die vollendete Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott vorausgenommen, während der Tod das Tor zur endgültigen Vereinigung öffnet.

Man könnte vielleicht in der Anordnung und Gliederung des Stoffes zuweilen anderer Meinung sein als der Verfasser. Diese Tatsache stellt jedoch den Wert dieses Erbauungsbuches, bei dem es nicht um letzte wissenschaftliche theologische Präzision geht, keineswegs in Frage. Manchmal könnte man bedauern, daß der hl. Franziskus in seiner Eigenart vielleicht nicht ganz zu Wort kommt, so z. B. wenn die Stufen des mystischen Lebens nach dem Werk „Die innere Seelenburg" der hl. Theresia von Avila beschrieben werden und der hl. Franziskus als Mystiker unter Voraussetzung des theresianischen Schemas gesehen wird. Der Wert des Buches wird in seinem Wesen dadurch nicht berührt. Es sei allen, die ernsthaft den Weg zu Gott gehen wollen, aufrichtig empfohlen.

Rom *Anselm Günthör*

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.

Das Buch hat zwei Teile: der erste Teil (über 70 Seiten) zeichnet (in Anlehnung an die Dogmatik) den Christentod als Abbild des Christustodes. Im zweiten Teil („Zeugnisse christlichen Sterbens") wird das christliche Sterben (als Grundelement mönchischen Seins) an 89 Beispielen vom Tod heiliger Frauen und Mönche in lebendigen Bildern konkret aufgezeigt. Bei jedem Abschnitt finden wir eine gute Quellenangabe und kurze Lebensdaten der Heiligen (von Antonius dem Einsiedler, † 17. 1. 356 bis Hugo von Cluny, † 27. 4. 1109).

Die Lektüre wird gerade dem *modernen* Menschen viel geben, weil es seine Leere und Hilflosigkeit dem Tod gegenüber mit echt christlichem Geist erfüllt. Die Seelsorger finden in dieser Zusammenstellung soliden Stoff für die Predigt und für Einkehrtage, die besinnliche Betrachtung wird *jeden* Leser bereichern. Die Verfasserin hat unserer Zeit mit ihrem Werk eine Abhandlung „De arte bene moriendi" geschrieben und ruft dem 20. Jahrhundert ein Memento mori im Geiste Christi zu.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

LITURGIK

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.

Das Buch ist eine Aktensammlung des Mainzer Kongresses vom Frühjahr 1964. Beachtung verdient der den Referaten vorangestellte Brief von *Romano Guardini* mit den kritischen Fragen: „Ist vielleicht der liturgische Akt und mit ihm überhaupt das, was „Liturgie" heißt, so sehr historisch gebunden – antik oder mittelalterlich oder barock –, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?" „Es klingt hart, so zu sprechen", sagt Guardini selbst. Ist es realistisch, so zu sprechen, wenn das Konzil die Richtung gewiesen und Erneuerung als Ziel festgelegt hat? Doch können Guardinis Fragen sehr wohl vor Überheblichkeit gegenüber der Vergangenheit und vor Illusion in der Zukunft bewahren. Die Referenten der drei Vormittage zeigten jeweils die großen Linien des Themas auf und die Richtung für die Verwirklichung, indes drei Pfarrer aus Großstädten am Nachmittag den Schritt von der Theorie in die Praxis mit ihren Problemen und Anforderungen vollzogen.

Im 1. Referat gab Prälat *J. Wagner*, Leiter des liturgischen Institutes von Trier, eine gedrängte Übersicht über die Liturgiekonstitution, ihre Geschichte und Leitmotive. Zentralgedanke, der alle Kapitel durchzieht, ist das Paschamysterium. Stark ausgeprägt ist das ekklesiologische Motiv, das die Konstitution zu einer Lehre von der Kirche „in nuce" macht. Bedeutsam ist auch ihre Schriftnähe: die Konstitution atmet den Geist der Bibel. Mit wenigen Worten werden die entscheidenden und wesentlichen Aussagen der einzelnen Kapitel umrissen. Begreiflicherweise konnte der Koreferent *E. Tewes*, Stadtpfarrer in München, nicht von der Verwirklichung der ganzen Konstitution in einer Pfarrei handeln, er beschränkte sich auf die Eucharistiefeier, für die eine neue Epoche angebrochen ist. Eingehend auf die Grundakte des Gottesdienstes und ihrer Verwirklichung im Gemeindegottesdienst, betont er die Versammlung der Gläubigen, in der Christus gegenwärtig ist, den Ernst der Verkündigung statt bloßer „Vormesse", die Wichtigkeit der Volksbeteiligung durch Akklamation, Psalmengesang und „vollziehendes Beten" (vom Geist der Liturgie geprägtes, vom einzelnen angeeignetes und getragenes Gebet). Gottesdienst ist die „Mitte der Seelsorge".

J. A. Jungmann referierte am 2. Tag über Wesen und Würde des christlichen Gottesdienstes. Eine übersteigerte Ehrfurcht vor dem Gottesdienst hat zur Trennung von Klerus und Volk dabei geführt. Die Konstitution bezeichnet die ganze Versammlung der Gläubigen als Träger des Gottesdienstes, sie sind das heilige Volk des neuen und ewigen Bundes. Die pneumatische Gegenwart des Herrn (im Hl. Geiste) in der Versammlung der Gläubigen bestimmt die Würde des Gottesdienstes, an der auch der Mensch von heute teilnimmt, wann immer er sich mit den Gliedern des Gottesvolkes als Kirche versammelt. Die heutige Lage und die Haupthindernisse, die sich einem gottesdienstlichen Leben entgegenstellen, zeigt auf *J. E. Mayer*, Stadtpfarrer in Wien. Er nennt Ausfallserscheinungen im Glaubensleben, liturgiewidrige Arten der Frömmigkeit und Versagen im sittlichen Leben. Nahziel der Liturgiereform sollte sein, daß nicht nur die Volksgesänge, sondern auch die Priestergebete (Präfation, Schlußdoxologie) in der Volkssprache gehalten werden und das deutsche Kirchenlied liturgischen Rang erhält. Fernziel ist ihm eine ganz in der Muttersprache gefeierte Messe. Das Paschamysterium ist das Thema des 3. Tages. *J. Pascher* legt Werden und Sinn der verschiedenen Paschafeiern in der Kirche dar, angefangen vom Wochenpascha (Sonntag) zum Jahrespascha (Ostern); daneben ein Vierteljahrpascha (Quatember) und ein Heiligenpascha, das den Tod jedes Getauften als Eingang in das Mysterium des Leidens und der Auferstehung Christi deutet. Die Teilnahme der Gemeinde am Paschamysterium behandelt der Züricher Stadtpfarrer *E. Egloff*, der konkret die Feier der Hl. Woche mit seiner Pfarre schildert und den Seelsorgern eine Menge praktischer Anregungen gibt. Nicht allem wird man zustimmen können. So schlägt er vor, anstelle der Taufwasserweihe in der Osternacht die Firmung durch den Pfarrer spenden zu lassen. Das Buch endet mit dem Schlußwort des Mainzer Bischofs, das auf einen entscheidenden Punkt hinweist: „Unsere Verantwortung ist es, daß eine Erneuerung der Liturgie auch zur Erneuerung durch die Liturgie werde. Gott möge seinen Segen dazu geben."

Freiburg/Schweiz *Robert Trottmann*

VERSCHIEDENES

EMMERICH ADOLF/DÖRSAM LENI, *Lateinamerika – Hölle oder Hoffnung?* Briefe eines unbekannten Streiters Christi aus Brasilien. (151.) Credo-Verlag, Wiesbaden 1964. Kart. DM 11.50.

Der (anscheinend aus Jugoslawien gebürtige: vgl. S. 41 f.) Schwabe Adolf Emmerich (geb. 1915) ging (nach Gymnasialstudien am Freiburger Friedrichsgymnasium) 1935 nach Brasilien, wo er 1944 für die Diözese Assis im Staate São Paulo zum Priester geweiht wurde. Leni Dörsam, die Leiterin des Mainzer Pax-Christi-Sekretariats, hat eine Reihe ausführlicher Tagebuchberichte Pfarrer Emmerichs, über den ihre Pax-Christi-Gruppe die Patenschaft übernommen hat, geschickt zusammengestellt und in verdienstvoller Weise einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Bei dem wachsenden Interesse, das die europäische Christenheit der priesterarmen Kirche Lateinamerikas entgegenbringt, sind solche Veröffentlichungen sehr zu begrüßen. Die Briefe und Berichte Emmerichs stammen aus den Jahren 1957–59 und schildern sehr anschaulich dessen Wirken in den weit ausgedehnten Pfarreien Campos Novos Paulista und Ibirarema. Neben der Betreuung dieser beiden Mammutpfarreien (mit je zwei Außenkapellen) erteilte Emmerich noch allwöchentlich Religionsunterricht am Franziskanergymnasium São Bento in Marília (Nachbardiözese).

Der besondere Wert der Veröffentlichung liegt in der Zeugniskraft des apostolischen Alltags und der gelebten missionarischen Spiritualität eines sehr aktiven, ganz übernatürlich eingestellten und von einem unerschütterlichen Vertrauen auf die göttliche Vorsehung beseelten Priesters in der konkreten Situation dieser beiden Landgemeinden im Staate São Paulo. Diese Situation hätte auch im Titel genau umrissen werden sollen. Der Buchtitel „Lateinamerika – Hölle oder Hoffnung?" entspricht nicht dem Inhalt: Brasilien ist nicht ganz Lateinamerika, und zwei Landgemeinden im Staate São Paulo sind bei weitem nicht ganz Brasilien. Warum verschiedene Ortsnamen leicht verballhornt wurden, will nicht recht einleuchten, da doch an Hand des *Anuário Católico do Brasil* alles leicht aufgeschlüsselt werden kann. Besonders *Mariana* für *Marília* ist eine sehr unglückliche Wahl, da ein Erzbistum Mariana wirklich existiert (im Staate Minas Gerais). 21 wohl ausgewählte Fotos helfen dem Leser, Brasilien als ein Land der Kontraste zu erleben. Die Einleitung zu Emmerichs Briefen scheint nicht gerade glücklich.

Münster/Westfalen *Werner Promper*

ERLINGHAGEN KARL, *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland.* (Herderbücherei, Band 195.) (253.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 3.95.

Bis in das vorige Jahrhundert reichen die beunruhigenden Feststellungen der deutschen Katholiken zurück, daß die Protestanten sie mit einem höheren Bildungsstand überflügelt hätten. Schon die Generalversammlungen der deutschen Katholiken zu Mainz 1892, zu Köln 1894 und zu Bonn 1900 haben die Bildungsinferiorität der Katholiken zum Gegenstand der Beratungen gemacht. Der Universitätslehrer Freiherr von Hertling und der Rechtsanwalt Konstantin Fehrenbach, beide spätere Reichskanzler, sowie der Gründer des „Hochland", Carl Muth, und andere führende Männer zeigten verschiedenste Symptome der katholischen Bildungsinferiorität auf, diskutierten ihre Gründe und suchten Möglichkeiten der Abhilfe. Mit dem Aufblühen zahlreicher katholischer Organisationen und Verbände nach dem ersten Weltkrieg und mit dem wachsenden Erfolg der

Zentrumspartei zeigten sich zwar beachtliche Fortschritte auf allen Gebieten katholischen Kulturschaffens. Die Katholiken gewannen zusehends an Ansehen und Selbstvertrauen, wenn auch auf Grund langjähriger im Kulturkampf erzwungener kultureller Unterernährung die Basis noch sehr schmal war. Die Zerstörungswelle des Nationalsozialismus brachte den ungewollten Vorteil, die traditionellen kulturkämpferischen Gegensätze aufzuheben, doch scheint der Bildungswille der deutschen Katholiken noch nicht stark genug, um dieses Defizit zum Verschwinden zu bringen.

Wie stellt sich dieses Defizit heute dar? Welches sind die Gründe dafür? Was kann dagegen getan werden? Dies legt Erlinghagen in diesem Herder-Taschenbuch exakt und eingehend dar. Der Verfasser ist Inhaber des Lehrstuhles für Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik an der Phil.-theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. Er will mit dieser Schrift weder anklagen noch verteidigen, sondern zur Selbstbesinnung aufrufen. Man hört nicht selten den Vorwurf, Erlinghagen schieße mit seinen Ausführungen neben das Ziel, weil man den Stand der Bildung weder messen noch statistisch festhalten noch unter bestimmten Bevölkerungsgruppen vergleichen könne. Doch stellt er ausdrücklich fest, daß er unter Bildung hier ausschließlich Schulbildung von der Grundschule bis zur Universität, ja bis zu den akademischen Berufen verstehe, um dem Nebel der Mutmaßungen und der leeren Behauptungen auszuweichen. Man wird ihm dankbar sein dürfen, daß er in seiner Diagnose dort ansetzt, wo die Krankheit am deutlichsten sichtbar wird und daß er von klar erfaßten Symptomen aus nach den Ursachen und Hilfsmitteln sucht.

Wie ist dieses Defizit heute? Mit dem Blickpunkt auf die Ausbildung an den höheren Schulen und Universitäten legt der Verfasser ein ausführliches Tatsachenmaterial vor und vergleicht unter Zuhilfenahme zahlreicher Erhebungen und Statistiken die katholischen Studierenden an wissenschaftlichen Hochschulen, die katholischen Schüler an weiterführenden Schulen und die Katholiken in führenden Stellungen mit evangelischen und sonstigen Gruppen. Die Ergebnisse sind besorgniserregend, vor allem am Anteil der katholischen Studierenden an Hochschulen und Universitäten, besonders aber auch am Anteil der Katholiken an führenden Stellungen und hier wieder an Hochschulprofessoren, so daß sich nach den heutigen Entwicklungen kaum eine Besserung abzuzeichnen scheint.

Wie ist es zu diesem Rückstand gekommen? Erlinghagen nennt zuvorderst die kirchenfeindliche Politik mit der Aufhebung des Jesuitenordens und seiner fast monopolhaften Bildungsstätten, mit der Säkularisation des weltlichen Besitzes katholischer Kirchenfürsten, Abteien und Klöster und damit des materiellen Substrates vieler katholischer Höherer Schulen und Universitäten und schließlich mit dem „Kulturkampf des Bismarckschen Preußen-Deutschland. Durch diese Entwicklungen und Maßnahmen wurden die Katholiken in eine inferiore soziale Stellung gedrängt, die ihnen den Aufstieg in führende Gruppen verwehrte. Auch die meist ländliche Struktur in den katholischen Räumen im Gegensatz zu dem vielfach in Städten konzentrierten Protestantismus mit besserem Zugang zu den Bildungsstätten wird man in Betracht ziehen müssen, ebenso die Ehelosigkeit katholischer Priester und Ordensleute, der gegenüber aus Pastorenfamilien oft hervorragende Gelehrte und kulturschöpferische Kräfte entstammen. Neben solchen äußeren Gründen aber stellt die Schrift auch die tiefgreifenden weltanschaulichen Hemmungen dar, die dem deutschen Katholizismus den Anschluß an die modernen geistigen Entwicklungen und die mutige Auseinandersetzung mit ihnen versperrte.

Was ist dagegen zu tun? Vor allem drängt Erlinghagen mit Recht auf eine geistige Neuorientierung hin, die sich im Konzil weithin angebahnt hat, die aber in einer umfassenden „Theologie der irdischen Wirklichkeiten" eine neue, positive Einstellung zur Welt und zu ihrer Bewältigung erbringen muß und die auch in einer lebensbezogenen theologischen Ausbildung wirksam werden muß. Als praktische Maßnahmen regt er Hirtenbriefe und Pastoralkonferenzen an, fordert alle Verantwortlichen auf, wo immer es möglich und zweckdienlich ist, aufklärend zu wirken und auf den Wert und auf die Möglichkeiten bildungsmäßigen Aufstieges hinzuweisen, die katholische Begabtenförderung zu forcieren, das höhere Schulwesen und den zweiten Bildungsweg auf dem Land auszubauen, Lernstuben an Heimen einzurichten, wenn das Elternhaus nicht „gymnasialreif" sein sollte, u. ä. Möge dem in der Erwachsenenbildung tätigen Rezensenten der Hinweis erlaubt sein, daß die dringende Empfehlung, der katholischen Erwachsenenbildung in den deutschen Diözesen und Pfarrgemeinden ein noch stärkeres Augenmerk zuzuwenden, um auf diesem zukunftsweisenden Sektor nicht neuerlich überrundet zu werden, in diesem Zusammenhang sicher auf fruchtbaren Boden gefallen wäre.

Die Bedeutung dieses Büchleins reicht weit über die deutschen Grenzen hinaus. Viele der dargestellten Fakten finden sich auch im übrigen deutschsprachigen und europäischen Katholizismus und geben sicher auch dort zum Nachdenken Anlaß. So hat die Schweizer Zeitschrift „Civitas", Monatsschrift des Schweizer Studentenverbandes, Luzern April 1965, ähnliche Zahlen für die Schweiz veröffentlicht, die ja auch ein ähnliches Zahlenverhältnis zwischen Katholiken und Protestanten aufweist. Mit Stand von 1960 betrug des Defizit der Schweizer Katholiken an akademischen Berufen 6,3 % und an Hochschulstudenten 6–8 %. Wie fruchtbar wäre es, wenn auch für Österreich, wo allerdings kein katholisch-protestantisches Zahlenverhältnis zugrunde gelegt werden könnte, über den Bildungsstand etwa der Kirchentreuen gegenüber den Fernstehenden eine ähnlich solide und aufschlußreiche Untersuchung zur Verfügung stünde.

Linz/Donau *Franz Mittermayr*

PAUL DE VOOGHT

Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense (August 1965)*

Wenn man von Jan Hus spricht, ist es schwer, nicht zu enttäuschen. Er wurde und wird immer noch oft ein Reformator genannt[1]. Wie soll man das Zugeständnis erreichen, daß er die großen protestantischen Thesen nicht einmal geahnt hat? Er wird in der Kirchengeschichte als Schüler Wiclifs geführt. Gegen welchen Strom muß man da schwimmen, um der Überzeugung den Weg zu bahnen, daß er Wiclif unermüdlich im katholischen Sinne korrigiert hat! Er ist so oft als der fanatische Feind der Deutschen dargestellt worden, daß sein Wort: „Ich habe einen guten Deutschen lieber als einen schlechten Tschechen" nur schwer Gehör findet. Dieser „Nationalheld" hat sich auch darüber beklagt, daß die Seinen seine grausamsten Feinde seien; aber die „Seinen" halten sich allzu oft die Ohren zu, wenn ihnen dieses traurige Wort ins Gedächtnis gerufen wird[2].

Doch wenn auch Hus lange Zeit für die Historiker, die Philosophen und die christlichen Konfessionen ein Zankapfel gewesen ist, so kann man heute erfreulicherweise feststellen, daß die Kontroversen sich zum Dialog entwickeln. Dieser Wille zur Unterredung war besonders spürbar in den Ausführungen der tschechischen Historiker und Philosophen beim *Symposium Hussianum Pragense* im August 1965[3]. Die vorliegende Studie möchte gerne ein positiver Beitrag in diesem Sinne sein. Ich hatte dabei ständig drei grundlegende Berichte vor Augen, die beim Symposium vorgelegt wurden: den von Kalivoda, der einen neuen, vergeblichen (wie ich glaube) Versuch unternommen hat, den antikatholischen Charakter der Lehre von Hus zu zeigen; den von Molnár, der Hussens Persönlichkeit darstellte in ihrer Beziehung zu den hussitisch-protestantischen Überzeugungen; den von Macek, der uns die Berührungspunkte zwischen Hussens Persönlichkeit und dem Marxismus-Leninismus aufzeigte.

*

Unter den drei Vortragenden scheint der Dialog am schwierigsten mit Kalivoda. Er gibt noch immer nicht zu, daß Wiclif und Hus zum Mittelalter gehören und Hus überdies noch zum Katholizismus. Er vertritt die Ansicht, daß Wiclif im Gegensatz zu den christlichen patristischen und mittelalterlichen Denkern eine „kosmische Metaphysik" entworfen habe und daß Hus sie in eine gewisse „Philosophie des Menschen" umformte[4], die einmündete in Hussens Theorie vom Gehorsam in den „mittleren Akten". Bei der Ausarbeitung dieser Theorie in seinem Traktat De Ecclesia, im besonderen gegen Thomas von Aquin und den heiligen Bernhard, habe sich Hus ganz offen nicht nur vom thomistischen, sondern auch vom vorthomistischen Katholizismus getrennt[5].

Meines Erachtens kann das Problem, das Kalivoda aufgeworfen hat, nicht durch philosophische Überlegungen gelöst werden, und es erscheint unnütz, zu solchen seine

---

*) Dieser Artikel erscheint gleichzeitig Französisch in der Zeitschrift Istina (Paris).

[1] In der Studie von Molnár, die später noch behandelt wird, nimmt der gelehrte Professor der Comenius-Fakultät mit gutem Recht gegen diese Einseitigkeit Stellung. Molnár analysiert mit viel Scharfsinn die erste und die zweite Reform, die er einander gegenüberstellt (S. 9 bis 17 des vervielfältigten Textes seines Vortrages beim Symposium). Im folgenden werde ich diesen Vortrag ebenso wie die Vorträge von Kalivoda und Macek, die in gleicher Form vorliegen, durch die bloße Angabe ihrer Namen zitieren.

[2] Erst kürzlich wieder Bartoš (*Communio Viatorum*, Bd. VII, 65—74, französische Übersetzung. Tschechische Fassung in *Hus, stále živý*, Prag 1965, 104—116). Siehe meine Entgegnung in *Comm. Viat.* Bd. VII.

[3] Veranstaltet vom historischen Institut der Akademien der Wissenschaften der Tschechoslowakei aus Anlaß des 550. Todestages von Huß.

[4] Kalivoda, 4. [5] Ebd., 12.

Zuflucht zu nehmen, da sich ja die Lösung schwarz auf weiß in Hussens Texten selber findet. Es genügt, diese zu lesen. Wenden wir uns also unmittelbar Hussens Werken zu, die vom Gehorsam und den „actus medii" handeln.

Zuerst ist festzustellen: Hus hat den Gehorsam als eine echte Tugend betrachtet. Seine Lehre über die Frage beschränkt sich nicht, wie man manchmal zu glauben geneigt ist, auf ein *Vademecum* des ausgesprochenen Revolutionärs. Weder in seinen Ideen noch in seinem Verhalten ist Hus ein Anarchist oder ein unsozialer Mensch gewesen. Er hat die Notwendigkeit des Gehorsams als für einen Christen unerläßliche Tugend erkannt[6]. Er hat unterschieden zwischen einem ausreichenden Gehorsam, der sich in allem unterwirft, was verpflichtend ist, und einem vollkommenen Gehorsam, der sich dem Urteil des Oberen in allem unterwirft, was nicht schlecht ist[7]. In De Ecclesia definiert er den Gehorsam als „einen Willensakt des vernünftigen Geschöpfes, durch den es sich seinem Vorgesetzten freiwillig, aber nicht blind unterwirft (discrete)[8]."

Im Hinblick darauf, daß der Gehorsam erleuchtet sein soll, braucht er Kriterien. Was Hus am häufigsten anführt, ist das Gesetz Gottes. Wenn das, was von den Menschen geboten wird, das Gesetz Gottes ist, dann ist der Gehorsam unbedingt nötig. Im entgegengesetzten Fall muß der Gehorsam gegen Gott den Vorzug genießen gegenüber der Unterwerfung unter die menschlichen Befehle. Diesen bisweilen den Gehorsam zu verweigern, gehört also zum Begriff des wahrhaft Gehorsamen. Hus unterscheidet Akte, die so weit gut sind, daß sie in keinem Falle schlecht werden können (Gottes- und Nächstenliebe), und Akte, die innerlich so schlecht sind, daß nichts sie gut machen kann (Gottes- und Menschenhaß). Die menschliche Autorität hat keinerlei Einfluß auf die Akte dieser zwei Gattungen. Sie sind unabänderlich, die einen geboten und die anderen verboten ohne das Eingreifen irgend einer menschlichen Autorität. Etwas anderes ist es mit Handlungen, deren Wesen durch die Umstände oder die Absicht geändert werden kann (Fasten ist gut, aber eitle Ruhmsucht kann es verderben), und mit Akten, die manchmal „mittlere oder neutrale" genannt werden (bauen, laufen . . .), die an sich keine sittliche Spezifizierung haben. Sie können zum Gegenstand von Vorschriften und von Verboten werden. Aber was immer auch die gegebenen Anordnungen sein mögen, sie sind immer zu messen an dem Maßstab des göttlichen Gesetzes. Jedes menschliche Gesetz muß dem Gesetz Gottes untergeordnet sein, und den gottlosen Geboten schlechter Prälaten muß man Widerstand leisten[9].

Ein zweites Kriterium wird in Hussens Theorie vom Gehorsam geboten. Es ergibt sich aus der Tatsache, daß Hussens Moral streng auf das göttliche Gesetz ausgerichtet ist. Nun unterscheidet aber die jahrhundertalte katholische Tradition im Gesetz Gottes, wie es durch Jesus Christus verkündet worden ist, Gebote und Räte. Christus hat den Verzicht auf Privateigentum und Ehe nicht vorgeschrieben, sondern nur geraten. Es ist daher der kirchlichen Autorität nicht erlaubt, aus dem Zölibat noch auch aus der Ehe noch aus dem Privateigentum, noch aus der vita communis eine Verpflichtung zu machen. Es ergibt sich daraus, daß gewisse gute, ja sogar hervorragende Akte (heiraten, ehelos bleiben; seine Güter behalten, sie den Armen geben) nicht Gegenstand bindender Vorschriften werden können. Diese Bestimmung erklärt und nuanciert

---

[6] Ich halte mich dabei an die Ausführung über den Gehorsam in der Schrift *De Ecclesia*, die Hus mitten in der Krise des Protestes und des Widerstandes gegen die Maßnahmen geschrieben hat, die seinetwegen von der Obrigkeit ergriffen wurden. Hus hat dieselbe Lehre, allerdings in friedlicherer Stimmung, in seinem Kommentar zum *1. Petrusbrief*, c. 5, dargelegt (*Hist. et. Mon*, Nürnberg 1558, Bd. II, f. 174 v). Vergl. meine *Hussiana*, Löwen 1960, 38—45.

[7] Vollkommen ist der Gehorsam der Ordensleute. Im Gegensatz zu Wiclif hat Hus das monastische Leben immer in Ehren gehalten. Vgl. P. De Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss*, Löwen 1960, 80—81.

[8] *De Ecclesia* (im folgenden DE) c. 17 (Ausgabe S. H. *Thomson*, Cambridge, USA, 1956 [im folgenden: Thom.], 152).

[9] *DE*, c. XIX (*Thom.* 175—178).

nur das Grundkriterium, das sich nicht ändert: die menschlichen Gebote müssen den göttlichen Geboten untergeordnet werden.
Ein letztes Kriterium wird auch oft von Hus herangezogen. Die guten Akte dürfen nur soweit vorgeschrieben werden, als sie vernünftig sind *(in mensura librata ratione)*[10]. Hus gibt so zu, daß sich der Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern nur auf die äußere Disziplin des Familienlebens erstreckt. Dienstboten sollen ihren Vorgesetzten nur in der Erfüllung ehrbarer Dienstaufgaben gehorchen. Gattinnen sind ihrem Gatten nur in dem untergeordnet, was *maritalem exterius licitam conversationem* betrifft[11]. Am häufigsten wird der Maßstab der Vernunft im Kapitel XXI geltend gemacht. Hus handelt dort im einzelnen von den Umständen, die auf die Sittlichkeit der Handlungen Einfluß üben. Er spricht dort von der *mensura debita rationis*[12]. Er teilt der Vernunft die leitende Rolle zu *(oportet rationem esse directricem)*[13].

Wie weit diese Lehre in ihrer Gesamtheit katholisch und traditionell ist, läßt schon eine schematische Übersicht erkennen. Aber wir müssen den Aufweis im einzelnen geben. Vergleichen wir zunächst Hus mit Thomas von Aquin.
Wir stellen sogleich fest: was Hus über das Gesetz Gottes als oberste Norm geschrieben hat, der alle menschlichen Gebote untergeordnet sein müssen, ist die Lehre des heiligen Thomas. Die Summa theologica hat auch — lange vor Hus — erklärt, daß „die Gebote der Prälaten manchmal denen Gottes entgegengesetzt sind" und daß man ihnen in diesem Falle nicht gehorchen darf[14]. Es gibt also nach Thomas sowohl wie auch nach Hus eine gewisse Art von Gehorsam, die nicht gut ist. Danach ist klar, daß die Unterscheidung zwischen dem ausreichenden Gehorsam und dem vollkommenen Gehorsam, wie Hus sie vorlegt, bei ihm auch aus der Summa theologica kommt[15]. Letzten Endes gibt es nach Thomas und nach Hus, der auf die Summe zurückweist, einen dreifachen Gehorsam: „Einen für das Heil hinreichenden Gehorsam, der in allem gehorcht, was Pflicht ist; einen anderen, vollkommenen Gehorsam, der in allem gehorcht, was erlaubt ist; einen dritten, unvernünftigen Gehorsam, der sich auch in dem unterordnet, was verboten ist[16]." Der Vollständigkeit halber wollen wir noch hinzufügen, daß Thomas die traditionelle Unterscheidung zwischen Gebot und Rat ganz offenbar gekannt und anerkannt hat. Es erübrigt sich, das besonders betonen zu wollen. Sein ganzer Traktat über das religiöse Leben beruht auf dieser Unterscheidung[17].
Von größerer Bedeutung für unsere Frage ist der Platz, den Thomas v. A. der *mensura rationis* in der Unterscheidung menschlicher Gebote zuweist. Wenn Hus seine Gedanken über die Grenzen des hinreichenden Gehorsams entwickelt, ist ihm daran gelegen festzustellen, daß er sich dabei an die Lehre des Heiligen hält *(concordat Thomas 2 a 2 ae)*[18]. Das stimmt, wenngleich Hussens Ausführungen nur ein ziemlich farbloser Absud der viel solider aufgebauten Lehre des *Doctor communis* sind.
Die Summa theologica legt zunächst dar, daß der Untergebene den Gehorsam verweigern muß dem Befehl eines niedrigeren Vorgesetzten, wenn dieser nicht übereinstimmt mit dem eines höheren Vorgesetzten: „Wenn der Kaiser etwas befiehlt und Gott etwas anderes, muß man den Befehl des Kaisers zurückweisen und den Gottes ausführen[19]." Die Summe legt weiter dar, daß der Untergebene nicht zum Gehorsam verhalten ist, wenn ihm der Vorgesetzte einen Befehl gibt, für den er nicht zuständig ist. Wie dem auch sei, „kein Mensch ist jemals einem anderen Menschen unterworfen hinsichtlich der inneren Regung seines Willens[20]." Man könnte schwer mit mehr

---

[10] *DE*, c. 20 (*Thom.* 186). [11] *DE*, c. 17 (*Thom.* 153). [12] *DE*, c. 21 (*Thom.* 194). [13] Ebd. 199.
[14] *S. th.*, 2 a 2 ae, q. 104, art. 5, sed contra.
[15] *DE*, c. XVII (*Thom.* 153).
[16] *S. th.*, 2 a 2ae, q. 104, art. 5, ad 3.
[17] Ebd. 1 a 2 ae, q. 183 f.
[18] *DE*, c. 17 (*Thom.* 153).
[19] *S. th.*, 2 a 2 ea, q. 104, art. 5, in c. [20] Ebd.

Nachdruck die grundsätzliche Freiheit jedes Menschen gegenüber seinesgleichen behaupten. Es versteht sich von selbst, daß der Gehorsam eine staatsbürgerliche Tugend ist, „ohne die das menschliche Leben (*humanarum rerum status*) kaum möglich wäre[21]", aber diese Tugend fordert niemals die innere Zustimmung. Die erforderte Unterwerfung betrifft nur die äußeren Akte (*quae exterius per corpus agenda sunt*)[22]. Hier macht Thomas eine zweite Einschränkung. Der Gehorsam gegenüber Menschen beschränkt sich nicht nur auf die äußeren Akte. Von diesen Akten ist noch ausgeschlossen „alles, was zur Natur des Körpers gehört"[23]. Darin ist der Mensch nur zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet; denn, so schreibt Thomas, in ihrer Natur sind alle Menschen gleich[24]. Hier haben wir also nach der Bejahung der geistigen Freiheit aller Menschen die Bejahung ihrer grundsätzlichen Gleichheit. Der Aquinate macht sofort die Anwendung seines Prinzips: Was die Erhaltung des körperlichen Lebens und die Zeugung einer Nachkommenschaft anlangt[25], kann der Mensch nicht zum Gehorsam gezwungen werden. Infolge dessen sind die Dienstboten nicht verpflichtet, ihren Herren zu gehorchen, noch auch die Kinder ihren Eltern, wenn es gilt, eine Ehe zu schließen oder jungfräulich zu bleiben, oder in jeder anderen Angelegenheit derselben Art[26]. Da also die innere seelische Regung und alles, was die Natur des Körpers betrifft, als Gegenstand des Gehorsams ausgeschlossen ist, bleibt nur übrig, daß der Untergebene zum Gehorsam gegenüber seinem Vorgesetzten allein in der Materie verpflichtet ist, in der er sein Vorgesetzter ist (*secundum rationem superioritatis*) und nur soweit die Lenkung seines Tuns im Rahmen des sozialen Lebens betroffen ist (*ad dispositionem actuum et rerum humanarum*)[27].

Wie man sieht, hat Hus nichts erfunden, wenn er die Grenzen des hinreichenden Gehorsams darlegt. Er hat recht, seine Übereinstimmung mit Thomas zu unterstreichen, doch gibt seine Ausführung nur sehr oberflächlich die Schlußfolgerungen seines Vorbildes wieder. So unterläßt er es, die beiden Grundsätze anzuführen, auf denen sie aufbauen und die dem thomistischem Denken seine menschliche Tiefe geben: Die grundlegende Gleichheit aller Menschen und die grundsätzliche Freiheit des Menschen gegenüber dem Menschen. Dadurch hat er weniger klar als Thomas den Standpunkt festgelegt, von dem aus Handlungen, die weder auf das absolute Gut noch auf das vollständig Schlechte hinzielen, Objekt von Geboten und Verboten werden können. Für Thomas sind alle diese Handlungen frei, ausgenommen jene, die wegen ihrer Notwendigkeit für die Gemeinschaft den Autoritäten der Gemeinschaft unter dieser besonderen Rücksicht unterworfen sind. Darum sind essen oder fasten, heiraten oder ledig bleiben, Privateigentum besitzen oder darauf verzichten, bauen oder spinnen, auf Reisen gehen oder daheim bleiben, und viele andere mehr oder weniger wichtige Dinge nicht an sich Gegenstand des Gehorsams. Manche dieser Tätigkeiten können es höchstens indirekt werden infolge ihrer Auswirkung in der Gemeinschaft. Grundsätzlich sind sie den Befehlen der Oberen nicht unterworfen, weil die Menschen gleich und frei sind und berufen, Gott frei zu dienen[28].

---

[21] Ebd., art. 6, in c. [22] Ebd., art 5, in c.

[23] Ebd. [24] Ebd. [25] Ebd. [26] Ebd. [27] Ebd.

[28] Der tiefgründige Humanismus des Aquinaten zeigt sich auch in seiner Auffassung des Naturgesetzes als streng identisch mit dem göttlichen Gesetz. Es herrscht nach ihm zwischen beiden nur ein gedanklicher Unterschied. Troeltsch (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1911, 25) hat das richtig gesehen. Das natürliche Licht der Vernunft unterscheidet das Gute und Böse. Aber da der Schöpfergott auch Urheber der menschlichen Vernunft ist, entdeckt der Mensch, wenn er das Naturgesetz mit der ihm von Gott dazu gegebenen Vernunft entdeckt, eben dadurch das ewige Gesetz Gottes. So ist also dasselbe Gesetz Naturgesetz, insofern als der Mensch es durch die Vernunft feststellt, und ewig göttliches Gesetz, insofern es der göttlichen Intelligenz gegenwärtig und mit Gott gleichwesentlich ist. Diese thomistische Auffassung ist streng rational und findet in eben ihrer Rationalität ihre Kraft und Wendigkeit. Einerseits bestimmt sie den Menschen zur eigenen Vorsehung und gibt ihm ein Naturgesetz auf einer

Großen Wert und besondere Beachtung schenkt Hus den Umständen bei Bestimmung der Sittlichkeit der Handlungen durch das „Maß der Vernunft"[29]. Hus beruft sich in dieser Frage nicht ausdrücklich auf Thomas v. A., das war auch überflüssig, denn die Einstellung der katholischen Theologen ist so allgemein dieselbe, daß die Berufung auf einen einzigen sich nicht auszahlt. Erinnern wir uns jedoch an das anscheinend Vergessene, daß nach Thomas die menschliche Handlung nicht deshalb schon gänzlich gut ist, weil sie entsprechend ihrer Natur gesetzt wird. Viele andere Elemente sind noch erfordert, schreibt er ausdrücklich, nämlich die entsprechenden Umstände *(debitae circumstantiae)*. Daraus folgt, daß die Tat, die nicht in diesen Umständen gesetzt wird, schlecht ist[30]. Das ist auch der Gedanke, den Hus im Kapitel XXI seiner Schrift *De Ecclesia* entwickelt. Es ist noch folgendes zu bemerken: Wenn auch alle Theologen einstimmig die Umstände als Bedingungen der Sittlichkeit der Handlungen werten, so sind sie doch manchmal uneins in ihrer Aufzählung und Klassifikation. Hus hat peinlich genau die Liste des Aquinaten übernommen, ausgedrückt im Vers: „quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando"[31]. Thomas hat sie von Cicero entlehnt. Man muß hinzufügen, daß der Einfluß der Umstände auf die Sittlichkeit der Akte eine klare Erkenntnis des elementaren gesunden Menschenverstandes ist. Man darf nun aber nicht meinen: Hussens Berufung auf einen Gedanken, den Thomas Cicero entnommen hat, bedeute, daß Hus plötzlich die gebahnten Wege der mittelalterlichen Scholastik verlassen und schnurstracks irgendeine rationalistische Moral angenommen habe (Thomas ist sich auch nicht untreu geworden, als er Cicero zitierte). Die *mensura librata ratione*[32], die über die Umstände urteilt, ist die dem göttlichen Gesetz unterworfene Vernunft, die sich sogar mit diesem identifiziert; denn ihr erstes Gebot besteht darin, sich nicht davon zu entfernen *(innuit mensuram debitam rationis sic ut praecipiens non declinet a divinis conciliis)*[33]. Hus schreibt auch, daß jedes Gebot vernünftig sein muß, aber er fügt hinzu: In den Augen Gottes *(oportet praeceptum ... esse ... rationabile apud deum)*[34]. Im Kapitel XXI wird diese Vernunft beleuchtet durch das Beispiel Christi *(primum exemplar Christum)*[35], durch die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes, im besonderen durch den „Widerstand des heiligen Paulus gegenüber Petrus", und durch die Lehre von der brüderlichen Zurechtweisung (Mt. 18, 15), durch die patristischen und kanonischen Schriften, durch die *consuetudo*

---

unbestreitbaren Grundlage: nicht auf der Klasse oder der Rasse oder irgendeiner geschichtlichen Situation, sondern auf der in allen gleichen Natur. Andererseits läßt sie Möglichkeiten des Fortschrittes offen. Die menschlichen Wissenschaften schreiten voran, so daß der Mensch wächst in der Erkenntnis seiner selbst, die er durch das von Gott gegebene Licht der Vernunft hat. Er kann erleuchteter werden, und wird es tatsächlich in der Aufgabe, seine eigene Vorsehung zu sein, und dieser Fortschritt in Intelligenz, Kenntnissen und Vernunft ist kraft der Natur der Dinge immer ein Fortschritt im göttlichen Licht. Was am gründlichsten die thomistische Auffassung kennzeichnet, wenn man sie mit der Wiclifs vergleicht, ist ihre kompromißlose Vernünftigkeit. Für Thomas ist die natürliche Ordnung unzerstörbar. Sie besteht und wird bestimmt, ohne daß das Evangelium, die Offenbarung, das Alte oder das Neue Testament sich einmischen. Für Wiclif ist nichts gerecht und gut außerhalb des Evangeliums. Es gibt keine eigentliche natürliche Vernünftigkeit. Es spannt sich keine Brücke zwischen dem Christen und dem Menschen, der das Evangelium, die Gnade und die Liebe nicht annimmt. Eine widersinnige Auffassung, wie mit gutem Recht oft bemerkt worden ist. Erst kürzlich: R. R. Betts, *Richard Fritz Ralph, Archbishop of Armagh and the Doctrine of Dominion*, in *Essays in British and Irish History* . . ., London 1949, 57.

[29] *DE*, c. XXI. (*Thom.* 192 ff).

[30] *S. th.*, 1 a 2 ae, q. 18, art. 3, in c. Vgl. ebd. art 2 und q. 18, art. 10—11; In libr. Sent., dist. 40, art. 3.

[31] *DE*, c. XXI. (*Thom.* 201); *S. th.*, 1 a 2 ae, q. 7, art. 3; *De Malo*, q. 2, art. 6, in c. Vgl. *L. Marchal*, Art.: *Moralité de l'acte humain: Dict. théol. cath.*, Bd. X. Sp. 2461.

[32] *DE*, c. XX. (*Thom.* 186).

[33] *DE*, c. XXI. (*Thom.* 194).

[34] *DE*, c. XXI. (*Thom.* 204).

[35] *DE*, c. XXI. (*Thom.* 200).

ecclesiae. Dadurch, daß Hus in dieser Weise die Vernunft geltend gemacht hat, hat er sich nicht vom thomistischen und vorthomistischen Katholizismus getrennt[36].
Die *mensura rationis* als sittliches Kriterium, die Theorie der „mittleren und neutralen" Akte und die Wertung der Umstände als Elemente der Sittlichkeit erscheinen also in Hussens Werk nicht als Ausdruck einer besonderen Philosophie des Menschen oder als Widerhall der „kosmischen Metaphysik" von Wiclif, im offensichtlichen Widerspruch zum Katholizismus. Diese Lehrelemente sind aus der katholischen Tradition entlehnt. Die Darstellung, die Hus davon gibt, stützt sich zu einem guten Teil ausdrücklich auf die Summa theologica (2 a 2 ae). Man muß noch hinzufügen, daß sie davon nur ein Abklatsch ohne große Tiefe und ohne viel Genauigkeit ist. Die Philosophie von der menschlichen Person, die frei und grundsätzlich gleich ist in allen ihren Individuen, muß man bei Thomas v. A. suchen. Neben der meisterhaften Sprache der Theologischen Summe sind Hussens Darlegungen nur eine ziemlich armselige Abschrift eines allzu eilfertigen Schülers.

*

In den Kapiteln über den Gehorsam zitiert Hus nach Thomas v. A. vor allem den heiligen Bernhard. Der Grund dafür liegt darin, daß sich seine Gegner auf diesen berufen hatten, um ihn zu erledigen. Infolge dessen beruft sich Hus gerne auf ihn, und zwar soviel als möglich zu seinen Gunsten. Zuerst in der Frage der Wachsamkeit. Da ja nicht jeder Gehorsam grundsätzlich gut ist und da in Hussens Augen die kirchlichen Autoritäten, mit denen er im Zwiespalt ist, ihn mit Geboten und Verboten verfolgen, die für ihn unannehmbar sind, ist die Frage der Wachsamkeit wichtig. Und ausgerechnet der heilige Bernhard bietet Hus in dieser Materie einen besonders zutreffenden Text. Er schreibt in der Tat ironisch an einen Mönch, dessen Gehorsam unüberlegt gewesen war: „Ah! Der gar gehorsame Mönch, dem nicht ein Jota von den Worten seiner Oberen entgeht! Er achtet nicht auf die Natur des Befehls und er meint, alles sei in Ordnung, sobald man ihm einen Befehl gegeben hat. Ist das der unverzügliche Gehorsam? Wenn das richtig ist, dann liest man umsonst in der Kirche: ‚Prüft alles; was gut ist, behaltet' (*1. Thess.*, 5, 21). Wenn das richtig ist, dann können wir aus dem Evangelienbuch streichen: ‚Seid klug wie die Schlangen'; denn die nachfolgenden Worte genügen: ‚Und einfältig wie die Tauben.' Ich sage nicht, daß die Befehle der Oberen von den Untergebenen diskutiert werden sollen (*judicanda*), wenn sich darin nichts gegen die göttlichen Anordnungen findet. Aber ich erachte als notwendig die Wachsamkeit gegen das Böse, und die Freiheit, ohne Bosheit zu mißbilligen. Man hält mir entgegen: ‚Ich habe nicht zu fragen. Wer befiehlt, soll die Verantwortung auf sich nehmen!' Aber sage mir, bitte, wenn er dir ein Schwert in die Hand drückte und dich bewaffnete, um ihn zu töten, würdest du ja sagen? Und wenn er verlangte, du sollest ihn in das Feuer oder in das Wasser stürzen, würdest du gehorchen? Würde man dir nicht vorwerfen, du habest einen Mord begangen, weil du ihn nicht zurückhieltst, als du es noch konntest? Nimm dich daher in Acht, damit du dich nicht unter dem Vorwand des Gehorsams einer sehr großen Sünde schuldig machst[37]." In dem Punkt der Wachsamkeit steht also Bernhard ganz zu Hus oder vielmehr Hussens Gedanke ist ganz der des heiligen Bernhard. Der blinde Gehorsam wird weder von dem einen noch von dem anderen zugelassen.

Kommen wir nun zu dem Text, den Hussens Gegner gegen ihn auswerten zu können glaubten. Hus zitiert ihn ausführlich. Der heilige Bernhard behauptet zuerst, daß der

---

[36] Auch in diesem Punkt war Wiclif mittelalterlich geblieben.

[37] *DE*, c. XIX. (*Hist. et Mon.*, Bd. I, fol. 239r). Der Text von *Thom*, ist hier ziemlich mangelhaft, vgl. P. L. 182, 100. Hus fügt hinzu, daß der hl. Bernhard fünf Bedingungen für den richtigen Gehorsam in seiner Predigt über das Kommen des Herrn gezählt hat. Aber man liest diese Bedingungen in keiner der Predigten des hl. Bernhard zu diesem Thema. Man findet sie hingegen in der 41. Predigt *De diversis.*: P. L., 183, 656—658 (F.-M. Dobiáš und A. Molnár, *Mistr Jan Hus o Církvi*, 286).

Gehorsam gegenüber Menschen nicht in Betracht komme, wenn es sich um das absolut Gute oder Böse handelt. In den beiden Fällen ist die Gehorsamspflicht gegenüber Gott klar ohne das Dazwischentreten irgendeines menschlichen Gebotes. Bernhard fährt fort: „Zwischen diesen beiden Extremen (absolut Gutes tun oder gänzlich Schlechtes verweigern) gibt es Zwischendinge, bei denen die Sittlichkeit der Handlung abhängt von den Umständen der Art, des Ortes, der Zeit oder der Person. In Fällen dieser Art wird der Gehorsam notwendig, wie zum Beispiel in dem Fall vom Baum des Guten und des Bösen, der in der Mitte des Paradieses stand. In ähnlichen Fällen steht es uns nicht zu, unsere Meinung den Ansichten der Vorgesetzten aufzuzwingen. In diesen Fällen dürfen die Gebote und die Verbote der Prälaten auf keinen Fall mißachtet werden[38]." Den letzten Teil des Textes wiederholt Hus im Kapitel XXI, und da er anderer Meinung ist, gibt er dort seine Antwort.

Sie besteht darin, daß er sagt, das Verbot für Adam und Eva im Paradies sei nicht das Verbot eines „mittleren Übels" gewesen (das heißt eine Tat, die je nach den Umständen gut oder böse hätte sein können), sondern das Verbot eines absolut Bösen. Die Untersuchung der Umstände beweist es nach Hus. Erstens ist es Gott selbst, der seine Stimme hier hören ließ. Zweitens war das Gebot Gottes sicherlich nützlich. Drittens war dieses Gebot dem Menschen gegeben worden, der im Paradies mit Glück überhäuft war. Unter diesen Umständen das göttliche Gebot zu verletzen, hieß etwas absolut Böses tun[39]. Das Beispiel beim heiligen Bernhard beweist daher nicht, daß ein Untergebener unter den gewöhnlichen Bedingungen des irdischen Lebens notwendig immer gehorchen müsse in „mittleren" Dingen, wie Adam und Eva es hätten tun sollen in einer absoluten Sache. Sie haben schlecht gehandelt, indem sie gegen Gott ungehorsam waren, aber das beweist nicht, daß der Christ immer schlecht handelt, wenn er seinen Vorgesetzten nicht gehorcht.

Hussens Antwort geht also darauf hinaus, daß er das Beispiel nicht akzeptiert, das Bernhard bringt[40]. Aber wenn auch das Beispiel schlecht gewählt ist, die Theorie ist trotzdem nicht falsch. Wie wir gesehen haben, nimmt Hus die „mittleren" Akte an und gibt zu, daß genau diese es sind, die Gegenstand eines Befehles oder einer Vorschrift sein können. Ferner, wenn er sagt, daß der Gehorsam nicht blind sein dürfe, kennt er keine beredtere Stimme als die des heiligen Bernhard, der seiner Meinung ist. Gerade das beweist, daß Bernhard, als er den Ungehorsam der Stammeltern als Beispiel dafür anführte, was man nicht tun darf, den Menschen nicht einen ausnahmslosen Gehorsam gegen alle Gebote auferlegen will, die nicht offenbar sündhaft sind. Hus zweifelt übrigens gar nicht daran, daß Bernhard zu seinen Gunsten gesprochen hätte, wenn er in seinem Falle seine Meinung abgeben hätte können[41]. Und er hat recht. Im gleichen Brief an den Mönch Adam schreibt Bernhard, daß die actus medii vorgeschrieben oder verboten werden können, „indifferenter et bene pariter et male", das heißt unter Umständen, wo der Gehorsam je nach dem Fall zu einer indifferenten oder guten oder schlechten Tat führt. Im letzten Fall darf der Untergebene nicht gehorchen *(sed male nullatenus in his a subditis obediri)*[42]. Hussens Feinde, die mit dem Beispiel vom irdischen Paradies, wie es Bernhard anführt, argumentierten, um ihn zu überzeugen, daß er des Ungehorsams gegenüber den Prälaten schuldig sei, täuschen sich also doppelt. Das Beispiel ist nicht *ad rem* und in der Anwendung, die sie machen, widersprechen sie dem Denken des Heiligen. „Denn", so schreibt dieser immer noch im selben Brief, „nicht einmal der Papst kann das absolut Böse befehlen[43]."

---

[38] *DE*, c. XIX (*Thom.* 174).
[39] *DE*, c. XXI. (*Thom.* 194).
[40] Hus hätte ganz einfach entgegnen können, daß in dieser Materie ein Beispiel nicht gilt für einen Fall, dessen Umstände anders sind.
[41] DE, c. XXI. (Thom. 195).
[42] P. L. 182, 96.
[43] P. L. 182, 98.

Tatsächlich ist Hus in der Frage des Gehorsams, der actus medii und der Umstände der Handlungen wie in seinem ganzen Werk streng innerhalb der Grenzen des katholischen und mittelalterlichen Denkens geblieben[44]. Im Laufe seiner Ausführung erklärt er, er werde vom menschlichen Handeln so sprechen, wie jedermann davon spreche[45].

Er hätte es nicht besser sagen können. Genau das hat er auch getan. Eine kurze Überlegung genügt übrigens, um zu überzeugen, daß er nicht anders hätte handeln können. In diesem ganzen Teil der Schrift *De Ecclesia* verteidigt er sich ja gegen die Sanktionen, die von der kirchlichen Autorität gegen ihn ergriffen worden waren. Er wollte zeigen, daß er gegen sie auf dem Gebiete des Glaubens und der Kirchen recht habe. Wie hätte er das tun können, wenn er gerade die Grundlagen des christlichen Denkens durch irgendeinen Rationalismus geleugnet hätte, der zu jener Zeit noch unerhört war? Mußte er sich nicht auf die vom Glauben erleuchtete Vernunft, die christliche Moral und die katholische Lehrtradition berufen? Wie hätte er sich unter diesen Umständen auf etwas anderes berufen können?

Hussens Haltung wäre dann um so seltsamer und unerklärlicher gewesen, da sie im Widerspruch gestanden wäre mit der Lehre seines ganzen Lebens[46]. Hus war vor allem ein Prediger des Evangeliums Jesu Christi an die Massen. Der größte Teil seiner Werke sind Predigten an das Volk, Bibelkommentare, geistliche Werke. Selbst seine theologischen Traktate und seine Streitschriften zielen darauf ab, die christliche Lehre vorzutragen, sie zu verbreiten und sie im katholischen Sinn zu verteidigen. Ja noch mehr: Wenngleich ein eifriger Jünger Wiclifs, darauf bedacht, ihn zu lesen und zu kopieren, widerspricht er doch seinem Meister in allen Fragen, in denen sich Wiclif vom überlieferten Glauben entfernt hat, und er achtet sorgfältig darauf, die ketzerischen Stellen für seinen Gebrauch umzuschreiben. Im Gegensatz zu Wiclif bleibt er der sakramentalen Auffassung des Priestertums treu. Er hält innerhalb des Priestertums fest am Rangunterschied zwischen Bischof und Priester sowie an der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien. Er hält an der Messe fest. Er verwirft Wiclifs Theorie vom Fortbestehen des Brotes in der Eucharistie und er bewahrt die Begriffe der Wesensverwandlung und der Realgegenwart *vi verborum et per realem concomitantiam*. Er gibt seine Einstellungen zu diesem Punkt in Konstanz auch dann nicht auf, als seine Nacheiferer in Prag schon die Kommunion *sub utraque* eingeführt haben. Er verwirft nicht die Ablässe und die Gemeinschaft der Heiligen, sondern er beschränkt sich darauf, die frevelhaften Ablässe zu bekämpfen, die Johannes XXIII. denen verliehen hat, die ihn in seinem Krieg gegen Gregor XII. unterstützten. Der Traktat über die Ablässe, den er bei dieser Gelegenheit schrieb, ist gerade in dieser Hinsicht das bedeutsamste Dokument, das er je verfaßte. Er ist buchstäblich gespickt mit Sätzen und ganzen Paragraphen, die aus Wiclif entlehnt sind, und doch zeigt keine Schrift besser als diese, mit welcher Sorgfalt Hus aus dem Werk seines Meisters auszuwählen wußte, indem er jeden Ausdruck wegließ, der auch nur ein wenig verdächtig war. Wenn er zu diesem Zweck einen Satz bei Wiclif in zwei Teile schneiden, einen Teil aufnehmen und den anderen weglassen mußte, scheute Hus vor der Operation nicht zurück. Mit der gesamten Sakramentenlehre behielt Hus insbesonders das Bußsakrament und die Ohrenbeichte. Als er in Konstanz zum Tod verurteilt war, verlangte er einen Priester, der seine Beichte hören sollte. Wiclif hatte — vergessen wir das nicht —

---

[44] Genau das ergibt sich auch aus der Studie, die Mánek Hussens Auffassung über den Gehorsam gewidmet hat. (*Hus, stále živý*, 20—37): Der Ungehorsam war nicht Hussens Lebensprogramm. Er hat die Autorität des Papstes und der Bischöfe nicht geleugnet, aber er hat von denen, die vorgaben, Christus zu vertreten, gefordert, daß sie seinem Beispiel folgten, und er hat die Verweigerung der Unterwerfung unter schlechte Gebote gepredigt. Kaminsky kam zum gleichen Befund (The Religion of Hussite Tabor, dans M. Rechcigl, The Czechoslovak Contribution to world Culture, Paris, 1964, 216).

[45] Ad sensum loquencium circa actus humanos (*DE*, c. XIX.: *Thom.* 175).

[46] Zu diesem ganzen Paragraphen vergleiche meine *Hussiana*.

behauptet, daß man ebensogut bei einem Laien wie bei einem Priester beichten könne, er sah im Sakrament nicht mehr als eine fromme Übung persönlicher Devotion. Wenngleich Hus von Wiclif die Definition der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten übernommen hat, behielt er doch nicht minder den Begriff der hierarchischen Kirche bei. Er zweifelte nicht am Fegefeuer[47]. Er griff das monastische Leben nicht an. In allen diesen Punkten blieb Hus gänzlich fern von Wiclif und verhielt sich immer zurückhaltend gegenüber den Reformisten, die ihn in Prag umgaben: Jakoubek, der „schon zu Lebzeiten des Hus meist voreiliger war als der Meister Jan"[47a] und der die Kommunion unter beiderlei Gestalten einführte; Nikolaus von Dresden, der das Fegefeuer leugnete; Simon von Tišnov, der bei der Quodlibet-Disputation zu Prag im Jänner 1916 einen Vortrag von solcher Dreistigkeit hielt, die bei weitem die von Hus übertrifft[48].

*

Wenn es also vergeblich ist, in Hussens Theologie einen antikatholischen Charakter zu suchen, ist es noch vergeblicher, dort revolutionäre Ideen über den Aufbau der Gesellschaft finden zu wollen. Wiclif wirkte sicher mehr als Hus auf die Sozialstrukturen seiner Zeit, sei es auch nur durch seine Leugnung des Priestertums als Institution; ein Gedanke, der zur Unterdrückung der Kleriker als Klasse geführt hätte, wenn er damals angenommen worden wäre. Bei Hus findet sich nichts dergleichen. Er stellte nicht nur den Aufbau der Gesellschaft in drei Klassen niemals in Frage, sondern er hieß ihn ausdrücklich gut. Er schreibt, daß die streitende Kirche die Kleriker umfaßt, die berufen sind, dem Gesetz Christi tadellos zu dienen; die Adeligen, die den Auftrag haben, notfalls mit Gewalt *(compellere)* die von Jesus Christus erstellte Ordnung aufrecht zu halten; die *vulgares* (wie soll man heute dieses Wort übersetzen, ohne ihm einen äußerst geringschätzenden Sinn zu geben?), die bestimmt sind, den beiden anderen Klassen nach dem Gesetz Jesu Christi zu dienen *(ministrare)*[49]. Hus zweifelte nicht am Recht auf Privateigentum; er führt es als typisches Beispiel eines Rechtes an, das keine menschliche Autorität aufheben kann. Jesus Christus hat den Rat gegeben, darauf zu verzichten, aber er hat nicht befohlen, es zu tun[50]. Noch typischer für seine Zugehörigkeit zur mittelalterlichen Ideenwelt ist seine Meinung über die Todesstrafe. Jemand zu töten, ist in seiner Moraltheologie eine jener an sich schlechten Taten, die jedoch eine rechte Absicht lobenswert machen kann. Wenn jemand, so schreibt er, die Kirche verseucht, ist es eine gute, von Gott selbst sanktionierte Tat, ihn vom Leben zum Tod zu befördern[51]. Seine Richter in Konstanz waren derselben Ansicht. Sie übergaben Hus dem Scheiterhaufen kraft eines Grundsatzes, den der Verurteilte selbst gepredigt hatte.

Daher ist nichts natürlicher als die Tatsache, daß sich die treuesten Freunde Hussens nach seinem Tode im Lager der Gemäßigten befanden. Man hat sich darüber manchmal verwundert[52], doch zu unrecht. Peter von Mladoňovice, sein treugesinnter und ergebener Biograph, und Johann von Jesenic, sein unermüdlicher Ratgeber und seine

---

[47] Kaminsky hat es kürzlich bestätigt (*Master Nicholas of Dresden: The old color and the new . . .*, Philadelphia 1965, 19).

[47a] F.-M. Bartoš, M. Jan Rokycana, in Jvětci a Kacîři, Prag 1949, 198.

[48] F.-M. Bartoš, *Husitská Revoluce*, Prag 1965, 21.

[49] *DE*, c. XVII (*Thom.* 149). Macek hat gut bemerkt, daß Hus bei der Scheidung der Menschen in Klassen die Ecken beträchtlich abgestumpft hat. Es gibt nicht nur die drei Stände! Hus klassifiziert die Menschen auch in gute und böse, und er erinnert die reichen und die mächtigen, daß sie die Pflicht haben, nicht stolz zu sein und ihre Sendung zu erfüllen (Macek, 19 u. 20), das beweist einmal mehr, wie sehr Hus als Christ dachte.

[50] *DE*, c. XX. (*Thom.* 184).

[51] *DE*, c. XIX. (*Thom.* 175).

[52] So Fiala in der Einführung zu Fr. Heřmanský, *Petra z Mladoňovic Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, Prag 1965, 52—55, ebenso wie Kejř, *Husitský právník M. Jan z Jesenice*, Prag 1965, 109—112, 115, 123.

juridische Stütze, hielten sich immer von den Extremisten fern. Wenn man sich ein genaues Bild von Hussens Meinungen macht, kann man darin nichts Überraschendes sehen. Gerade weil sie seine besten Schüler waren, verstanden ihn Maldoňovice und Jesenic besser und blieben den extremen Meinungen fern, die auch Hus niemals geschätzt hatte.

Es scheint daher sinnlos zu behaupten, daß Hus das Christentum, die Kirche und die Gesellschaft bekämpft habe[53]. Hus hat gewiß gekämpft gegen die Verirrungen der Kirche seiner Zeit, aber er hat ihre innere Struktur nicht angegriffen. Er hat — und mit welchem Eifer! — die gute Lebensführung der Seelsorger gefordert. Er hat die Priester aufgefordert, das göttliche Wort zu verbreiten und auf die Simonie zu verzichten. Er hat der Bestellung der Bischöfe durch die Christen selbst, nicht durch eine ferne und simonistische Macht, den Vorzug gegeben. Einer seiner Wünsche war eine gerechtere Verteilung der Existenzmittel unter den Priestern. Alle diese Reformen hat er propagiert, aber er hat nie die Aufhebung irgendeines Dogmas oder irgendeiner wesentlichen Disziplin verfochten, noch auch den Umsturz der bestehenden politischen und sozialen Strukturen[54]. Hus ist paradoxerweise am wenigsten „Hussit" gewesen unter allen denen, die ihm auf der Bahn des Reformismus vorausgegangen, ihn begleitet und ihm nachgefolgt sind. Er hat alle seine Ideen und seine ganze Energie aus den Überzeugungen geschöpft, die er von der traditionellen Lehre der Kirche her besaß[55].

War also Hus überhaupt kein Reformator, in keiner Weise ein Revolutionär? War er etwa ein zweiter Franz von Assisi oder ein zweiter Thomas von Štítné? Offenbar nicht. Ein beträchtlicher Teil seines menschlichen Lebens spielte sich in einem erbitterten Kampf gegen seine kirchlichen Oberen ab. Das allein würde genügen, um ihn nicht zu verwechseln mit dem Poverello von Assisi oder einer anderen Gestalt dieser Art. Der große Konflikt seines Lebens inspirierte auch die langen Kapitel über den Gehorsam, die er in seinem Traktat über die Kirche einfügte. Sie sind symptomatisch für seine ganze Existenz. Wenn darin, wie wir soeben gesehen haben, auch kein eigentlicher Widerspruch zur Lehre der Kirche aufscheint, macht sich doch eine heftige Meinungsverschiedenheit über die konkrete Anwendung der Grundsätze auf seinen Fall bemerkbar. Befindet sich Hus in der Lage, in der die von den Oberen gegebenen Gebote befolgt werden müssen oder nicht? Ja, so glauben die Theologen, seine Gegner. Nein, entgegnet Hus. Hier liegt der ganze Konflikt. Die Theologen sind der Ansicht, daß Hus das Volk von Böhmen aufwiegelt zum Ungehorsam gegen die „Prälaten" und zur Respektlosigkeit gegen den Papst, die Bischöfe und die Priester[56]. Sie glauben auch,

---

[53] Es sei denn, daß man die Kirche mit gewissen Sozialstrukturen verwechselt, in denen sie damals eingeschlossen war.

[54] Man mache uns nicht den Vorwurf, wir verwechselten „die Machtinteressen und die Lehre der Kirche im XV. Jahrhundert mit den Grundlagen des christlichen Glaubens" (Macek, 8). Hat etwa die Kirche im XV. Jahrhundert mit dem christlichen Glauben nichts zu tun gehabt? Selbst im XV. Jahrhundert war er das wichtigste in ihrem Denken und Leben. Es hat immer gute Priester und eifrige Christen gegeben. Ein Mann wie Thomas von Štítné und viele andere stehen nicht nur für sich allein. Die politische und soziale Lehre der Kirche war übrigens auch am Beginn des XV. Jahrhunderts nicht das, was man sich manchmal vorstellt. Gerson und d'Ailly z. B. dachten wie Thomas von Aquino, daß die beste Regierungsform ein gewisses Gleichgewicht zwischen den Grundsätzen des Königtums, der Aristokratie und der Demokratie aufweise.

[55] Mit gutem Recht läßt Ebertová (*Hus, stále živý*, 87—103) nicht gelten, daß man Hus die der heutigen sozialistischen Welt vertrauten Ansichten über die gleichmäßige Verteilung der Güter und die Aufhebung der Klassenunterschiede zuschreibe. Das hieße die Geschichte ignorieren, schreibt sie. Hus hat aber, schreibt Frau Ebertová, nicht weniger eine revolutionäre Haltung eingenommen, indem er eine christliche Lebensführung seitens derer verlangte, welche die Bürgerschaft regierten. Hussens Forderungen ergeben sich allerdings nicht aus einer eigentlichen Soziologie, sondern aus seinem Glauben, den er aus der Schrift schöpfte und der sich auf die Ethik und auf die Reform der Sitten auswirkte.

[56] *DE*, c. XVII (*Thom.* 148); ebd. c. XX (*Thom.* 183); F. Palacký, *Documenta* . . ., Prag 1869, 478.

daß der Prozeß, den man ihm gemacht hat, unter regelrechten Bedingungen geführt wurde und daß es Hussens Pflicht ist, dem Rechnung zu tragen und daher seinen Beschlüssen zu gehorchen[57]. Sie sind also der Ansicht, daß der von Hus geforderte Gehorsam berechtigt ist, da man von ihm ja weder verlangt, eine wesentlich schlechte Handlung zu vollbringen, noch auch sich gegen einen gänzlich guten Akt zu sträuben[58].

Hus entgegnet, alle actus medii könnten nicht unterschiedslos befohlen werden (was auch die Meinung der Theologen sein müßte, falls sie nicht ihren gesunden Menschenverstand verloren hatten), und vor allem, daß in seinem Fall die Vorwürfe, die man ihm macht, ungerecht sind, die Prozesse illegal, und daß ihn daher nichts zum Gehorsam verpflichte (worin ihm die Theologen in keinem Fall beipflichten konnten). Bei seiner Weigerung, den Prozeß anzuerkennen, der gegen ihn geführt wird, wie auch beim Prozeß eines ganzen Lebens, den er gegen die „Prälaten" anstrengt, denkt und handelt also Hus nicht als Revolutionär (er will Recht bekommen vor den Instanzen der Kirche, nicht sie stürzen), aber sein Widerstand und seine Anklagen schaffen eine revolutionäre Lage. In seinen theologischen Stellungnahmen zum Gehorsam gibt es nichts, was nicht auch die strengste Theologie bestätigen könnte, aber indem er über seinen eigenen Fall anderer Meinung ist als die „Prälaten", versetzt er sich in eine Lage, die ihr Ende auf dem Scheiterhaufen findet.

Hus ist in Konstanz gestorben durch das tragische Zusammentreffen zweier Umstände. Der erste ist, daß eine Art staatliches Gericht mehr Aufmerksamkeit der revolutionären Lage schenkte, die der Angeklagte wider seinen Willen zu schaffen drohte, als den genauen Ideen eben dieses Angeklagten. Da man aber doch „genaue Ansichten" brauchte, um ihn verurteilen zu können, nahm der Gerichtshof allzu gläubig eine gewisse Anzahl von falschen Anklagen und tendenziösen Auslegungen an und machte ihm theologische Lehren zum Vorwurf, von denen man zumindest sagen kann, daß ihre Irrgläubigkeit in jenem Augenblick nicht evident war. Hus starb also, weil er sich weigerte, Lehren als die seinen anzuerkennen, die es nicht waren, und als häretisch anzuerkennen, was man ihm als solches nicht beweisen konnte. Er starb durch die Schuld eines Gerichtes, das sich nicht enthalten konnte, an ihm Häresien zu finden, und durch seine eigene Weigerung, zu lügen und sich als Häretiker zu bekennen. Wenn er auch das Konzil von Konstanz nicht als ökumenisch anerkannte[59], blieb er doch der katholischen Kirche treu, aber die Zwielichtigkeit seines Loses bewirkte, daß sich viele Gegner der Kirche mit ihm identifizierten[60].

Tatsache ist, daß die schon vor ihm in Böhmen lebendige Reformbewegung nach seinem Tode viel stärker wieder einsetzte. Gerade Hussens Martyrium war dafür einer der mächtigsten Beweggründe. Die Grundcharta des bewaffneten Widerstandes gegen den Kreuzzug Martins V., die berühmten 4 Artikel, faßten die Ideen zusammen, die Hus mehr oder weniger ausdrücklich gepredigt hatte. Er hatte wirklich gegen die Sünden der Kleriker und gegen die Reichtümer der Prälaten gekämpft[61]. Er hatte die Freiheit

---

[57] *DE*, c. XXII (*Thom.* 209); *Doc.*, 480.

[58] *DE*, c. XVII (*Thom.* 148); ebd. c. XVIII (*Thom.* 157); ebd. c. XX (*Thom.* 183); ebd. c. XXI (*Thom.* 192); *Doc.* 478.

[59] Es handelt sich offenbar um den Teil des Konzils von Konstanz, an dem Hus teilnahm, aber gerade diesen Teil wollen viele katholische Theologen auch heute noch nicht als ökumenisch betrachten. Vgl. P. De Vooght, *Les Pouvoirs du concile et l'Autorité du pape*, Paris 1965.

[60] Im folgenden wird die Rede sein vom Hussitismus und vom Marxismus. Ich glaube nicht, daß man noch auf den „nationalistischen Mythos" zurückkommen müßte. Wenn Hus einen Ehrenplatz im Pantheon der großen Männer Böhmens verdient hat, ist es offenkundig, daß er dort nicht als Held des tschechischen Nationalismus gelten kann. Er hat seine Heimat geliebt, aber er hat nicht gekämpft und ist nicht gefallen im Kampf für die Heimat oder die tschechische Nation.

[61] Die vier Artikel verlangten die Kommunion unter beiden Gestalten, die freie Predigt des Gesetzes Gottes, die Bestrafung der Todsünden und den Verzicht der Kleriker auf Besitz.

der Predigt gefordert, er hatte im letzten Augenblick den Kelch gebilligt, der bald das Symbol wurde, unter dem die Hussiten kämpften. Die Hussiten-Kriege mit ihrem ganzen Schrecken haben, wie später die böhmischen Brüder mit der ganzen Schönheit ihres aszetischen Lebens, aus Hussens Erbe geschöpft. Noch 1921 erstand die tschechoslowakische Kirche aus dem Andenken an sein Martyrium. Ansichten, die er und die Waldenser vertraten, sind verschiedene Wege gewandelt, aber zumindest, als ihre Vorkämpfer sie bis zum Bruch mit Rom trieben, waren sie da noch echte Schüler des Mannes, der im katholischen Glauben lebte und starb?

*

Beim *Symposium zu Prag* hat Molnár in klarer und bestimmter Weise gezeigt, wie Hus seines Erachtens dem Hussitismus und dem Protestantismus angehört. Er hat hingewiesen auf Hussens Ton in seinem Brief vom März 1411 an den Engländer Richard Wyche. Ausnahmsweise zwar, aber doch sehr real, sprach Hus da beinahe wie das Haupt einer Sekte, das sich bewußt ist, der bestehenden Kirche eine christliche Gemeinschaft entgegenzusetzen, die sich um neue Werte schart[62]. Auch in dem Traktat *De Ecclesia*, fährt Molnár fort, ist das Parteigänger-Bewußtsein stark. Ich bin davon etwas weniger überzeugt. Ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Hus als Katholik seine Sache vor einem katholischen Gericht verfocht. Er bemühte sich, allerdings vergeblich, zu beweisen, daß er auf Grund des katholischen Glaubens unschuldig ist. Aber ich gebe zu, die Hartnäckigkeit, die er dabei einsetzt, der absolute Glaube an sein gutes Recht, das tragische Ende seines Prozesses haben ihn in der Folge zur Höhe einer typischen Gestalt emporgehoben für jene, die nicht mehr wie er gegen gelegentlich ungerechte Richter kämpfen, sondern gegen die Kirche als solche, als deren notwendige und unausbleibliche Folge Richter dieser Art schließlich erschienen waren. Auch Hussens Berufung auf Jesus Christus (25. Juni 1410) gewinnt im Lichte der späteren Geschichte einen bezeichnenden Wert und ein Aufsehen, das sie damals nicht hatte. Der Schrei eines verfolgten Gerechten hallt in der Christenheit gar schnell wider als die endgültige Anklage gegen ein System, dem es nicht gelungen war, sich zu reformieren, und als die absolute Behauptung des Rechtes eines Christen, bis zu Christus zu gehen, ohne sich an den Papst zu wenden. Hussens Ausdauer vor dem Konzil von Konstanz ist Herrn Molnár ebenfalls aufgefallen. Das Argument verliert allerdings ein wenig von seiner Kraft, wenn man die besonderen Umstände dieser Kirchenversammlung bedenkt. Hus hat damals am ökumenischen Wert eines Konzils ohne Papst zweifeln können, ohne daß seine katholische Rechtgläubigkeit im geringsten betroffen gewesen wäre. Aber auch da vergaß die nachfolgende Geschichte die Nuancen und die Einzelheiten und hielt nur das Bild des unschuldigen Christen fest, der von den Kardinälen und Prälaten zum Scheiterhaufen verurteilt worden war. Sie sah in ihm den Martyrer, der mit seinem Leben die Behauptung der Rechte des Gewissens gegen die Tribunale der traditionellen Christenheit bezahlte. Diesen Ansichten, die allerdings nicht alle ganz exakt sind, gab die hussitische Bewegung noch mehr Gewicht. Die Hussiten wandten sich gegen das Konzil, die Böhmen gegen den Kaiser, die tschechische Bevölkerung gegen den deutschen Volksteil, die Städte und der verarmte Adel gegen die katholischen Herren. Wenn dieser historische Prozeß stattfand, bei dem übrigens vielfache, gegensätzliche Bestrebungen mitspielten, die alle nicht ganz sauber waren, ist es verständlich, daß sich Hussens Persönlichkeit, so wie sie nach seinem Martyrium in Böhmen erschien, in eine antikatholische geschichtliche Kraft verwandelte, welche die Hussiten-Kriege beseelte, die böhmischen Brüder inspirierte und später auf den

[62] Ich hatte selbst zu diesem Brief geschrieben, daß Hus, „von seinem Korrespondenten von den ausgetretenen Wegen der theologischen Spekulation weggezerrt, in den freien Äußerungen, die ihm aus dem Herzen quollen, schon beinahe als das Haupt einer Sekte erscheint". (*L'Hér. de Jean Huss*, Löwen, 1965, 147.)

Lutheranismus und den Calvinismus einwirkte[63]. Wenn man den Vereinfachungen und Übertreibungen rückschauender Betrachtungen Rechnung trägt, kann man anerkennen, daß Hus, ohne es zu wollen, manchmal die Seite angeschlagen hat, die nach ihm den anti-römischen Orchestern den Ton angeben sollte. Er hat die „schlechten Prälaten" einer Kirche, an die er immer noch glaubte, zu sehr bekämpft, um nicht auch zur Gemeinschaft derer zu gehören, für die der Protest gegen dieselbe Kirche zur Grundhaltung wurde.

*

Gehört Hus auch zum Marxismus? Seit der Machtübernahme der Kommunisten in Prag ist über diese Frage in der Tschechoslowakei viel geschrieben worden, was heute die Autoren selbst für überholt halten[64]. Es scheint daher wertlos, darauf zurückzukommen. Um so mehr, als beim *Symposium* zu Prag Macek, ohne gänzlich darauf zu verzichten, den Martyrer von Konstanz zu marxisieren, die marxistische Auslegung Hussens beträchtlich den Darstellungen undogmatischer Geschichtsschreibung genähert hat. Einerseits wird Hus in seiner Eigenart als Mann der Kirche, als mittelalterlicher Universitätslehrer und Volksprediger belassen. Andererseits wird die Gesellschaft seiner Zeit in ihrem durchaus nicht schmeichelhaften Lichte dargestellt: der beträchtliche, krasse Unterschied unter den Klassen, der Sittenverfall, die Kämpfe zwischen dem König und dem Erzbischof, die inflationistische Wirtschaft, die Käuflichkeit der Pfründen, die aus der Kirche ein kommerzielles Unternehmen machte, wo das Gesetz von Angebot und Nachfrage herrschte; der Gegensatz zwischen dem reich mit Pfründen ausgestatteten hohen Klerus und einem klerikalen Proletariat in verzweifelter Lage, die Einfluß- und Machtkämpfe zwischen dem König und dem hohen Adel, die Suche nach Maßnahmen für den niederen, verarmten Adel, der eifersüchtig war auf die Rolle der großen Herren und neidisch auf die Reichtümer der Kirche. Zu den sozialen Schwierigkeiten kamen noch Komplikationen, die sich aus dem Zusammenleben der Nationalitäten in Böhmen ergaben. In den Städten kämpften die tschechischen Bürger um ihre Rechte. In der Verwaltung des Landes erhob sich der Adel gegen den ausländischen Einfluß. An der Universität verstanden sich die tschechischen und die deutschen Professoren schlecht. Der hohe Klerus sah mit Bitterkeit, wie die besten Pfründen von Ausländern besetzt waren. Der niedere, allzu zahlreiche Klerus hatte keine ausreichende Existenzgrundlage und suchte sich den Lebensunterhalt in bürgerlichen Berufen zu verdienen. Die Staatsgewalt zeigte sich unfähig, die Ordnung wiederherzustellen. König Wenzeslaus verlor die Stütze der Kirche und stritt sich mit den Adeligen, die ihm mehr als eine Niederlage zufügten.

Nun ist in dieser krisenhaften Gesellschaft die Kirche, wie Macek unterstreicht, tatsächlich der mächtigste Faktor des sozialen Lebens durch ihre Reichtümer, ihre wirtschaftlichen Interessen, ihren Landbesitz, ihren politischen Einfluß, ihre Lehre und ihre Moral. Der Klerus ist bei Hof und an der Universität mächtig, die Kirche spielt eine Rolle nicht nur auf geistigem, gefühlsmäßigem und konfessionellem Gebiet, sondern auch im kulturellen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich. Die religiösen Führer sind auch Lehensherren, denen zu ihren religiösen Ämtern und den Sakramenten die Steuern und Frondienste geleistet werden. Infolge dessen hat Hus, der sich nicht auf einen rein beschaulichen Beruf beschränkt hat, sondern die christliche Reform der

---

[63] Molnár, 3—9. Doch kann ich nicht Molnárs Meinung teilen, der schreibt: Hus habe mit seiner Berufung auf Jesus Christus „den Rahmen des kanonischen Rechtes gesprengt" (Hus und seine Berufung auf Jesus Christus: Communio viatorum, Bd. VII, 1965, 96). Nach katholischer Lehre haben die Gewissensrechte immer den Vorrang vor den kanonischen Rechten, obgleich sich beide für gewöhnlich nicht widersprechen.

[64] Zweifelsohne im Hinblick auf diese Schriften spricht Macek heute von den anfänglichen Kinderkrankheiten des Marxismus-Leninismus in der Tschechoslowakei (Macek, 2). Vgl. das, was ich in der *Rev. d'Hist. éccl.*, Bd. 58 (1962), 493—500, geschrieben habe, und in dem Band, *Das Konzil von Konstanz*, Fribourg 1964: *Huss et ses juges*, 152—164.

Sitten gepredigt hat, notgedrungen auf die Gesellschaft gewirkt, der er gepredigt hat. Er ist ein sozialer Reformer gewesen. Hus hat sich – schreibt Macek – nicht innerhalb der Grenzen des Glaubens eingeschlossen. Er ist dem christlichen Volk und der Gesellschaft nicht ferngeblieben[65]. Das ist richtig, vorausgesetzt, daß zwischen dem Glauben und dem Interesse für das christliche Volk kein Gegensatz besteht, sondern wie auch bei Hus die Beziehung von Ursache und Wirkung. Gerade aus seinem Glauben heraus hat Hus seine Stimme erhoben. Macek macht noch darauf aufmerksam, daß Hus, wenn er die Menschen vor der Sünde retten wollte, dadurch allein schon einer größeren Gerechtigkeit unter ihnen zum Siege verhalf[66]. Ferner, daß Hus „die konkreten Bedingungen eines gerechten Feudalismus verkündete"[67]. Diese Bemerkungen sind sehr richtig. Hus predigte die Buße und die Bekehrung. Daß diese Predigt in dem Maße, in dem sie Wirkungen erzielte, zu einer sozialen Erneuerung führen mußte, unterliegt keinem Zweifel, da ja die Überzahl der Sünden Sünden gegen den Nächsten sind. Die Sünden vermindern, das bedeutet doch, eben dadurch die Gesellschaft der Menschen angenehmer zu machen. Hussens Werk ist also ohne jeden Zweifel „eine soziale Macht[68]" für den Fortschritt gewesen. Das bedeutet klarerweise nicht, daß Hus darauf ausging, die Kirche zu zerstören, die feudale Gesellschaft umzustürzen, die Philosophie und das Leben auf den militanten Atheismus zu begründen, die Diktatur des Proletariates zu errichten . . .; aber wenn die tschechischen Kommunisten trotz der Tatsache, daß fast alles und vor allem das Wichtigste Hus von Marxismus – Leninismus trennt, ihn wegen seiner Menschenliebe ehren wollen, wegen seines Eintretens für die soziale Gerechtigkeit, wegen seiner Leidenschaft für die Wahrheit überhaupt, so kann man sich darüber nur freuen.

*

Hus ist eine geschichtliche Persönlichkeit. Unabhängig von jeder Philosophie und von jedem religiösen Bekenntnis ist es wichtig, ihn in seiner Geschichtlichkeit zu erfassen. Die Deutung kommt erst hinterher, und das Mindeste, was man von ihr fordern kann, ist, daß sie die Tatsachen weder leugnen noch ihnen widersprechen soll. Auf diesem Boden ist es unbestreitbar, daß der neue Dialog zu Fortschritten geführt hat. Wir sind nicht mehr weit davon, uns einig zu werden darüber, was Hus gewesen ist und was er getan hat. Über die Bedeutung seines Lebens und seines Werkes Einstimmigkeit zu erreichen, ist schwierig und wird es immer sein, da die geschichtliche Interpretation notgedrungen immer abhängig ist von der Philosophie und dem Glauben, den man dazu mitbringt. Für den Katholiken ist Hus ein katholischer Priester, ein nach den Methoden mittelalterlicher Hochschulen geformter Theologe, ein Erklärer der Hl. Schrift und des Sentenzenwerkes, ein Autor geistlicher Schriften und ein Prediger des Evangeliums an die Massen. Sein Wortschatz, die Form seines Denkens und (mehr noch als der literarische Ausdruck) seine Liebe zu Jesus Christus und den Werten des Evangeliums machen ihn dem Katholiken sogleich vertraut. Hus erscheint ihm als ein Bruder in Christus und als ein Kollege in den theologischen Wissenschaften. Aus einem gemeinsamen religiösen Erleben heraus bewertet er den Menschen und sein Werk. Für den Hussiten oder den Protestanten gehört Hus dem Heldenzeitalter der ersten bedeutenden Revolten gegen die römische Kirche an, die legalistisch und feudal, verdorben und verweltlicht war. Ihrer Auffassung nach hat er für das reine Evangelium gekämpft, für

[65] Macek, 16 und 17. [66] Macek, 18; vgl. Macek, 24.

[67] Macek, 18 und 24. Ich hatte schon vor Herrn Macek geschrieben, daß Hus in einem gewissen Sinn auf die Stärkung der feudalen Gesellschaft hingearbeitet habe, da er sie von ihren Fehlern reinigen wollte (*Rev. d'Hist. éccl.*, Bd. 58, 499). Maceks Formulierung scheint mir besser zu sein als die von Kaňák (*Hus, stále živý*, 18), der meiner Meinung nach zu Unrecht schreibt, daß Hus sich bemühte, eine neue Wertskala aufzustellen, in der er sich antifeudal und modern zeigte. Was Hus wollte, war, in der einzigen politischen Gesellschaft, von der er eine genaue Vorstellung hatte, d. h. in der feudalen Gesellschaft die christlichen Prinzipien angewendet zu sehen, die so alt sind wie das Evangelium.

[68] Macek, 24.

die Kirche der Prädestinierten, für die Freiheit des Wortes Gottes, die Armut, die Reinheit, den Kelch des Herrn. Dem Marxisten erscheint seine Persönlichkeit notwendigerweise eher abstoßend; alle seine kennzeichnenden Züge sind ihm eben so viele Rätsel oder eben so viele Gründe zur Abneigung. Aber der Marxist besitzt einen Magneten, der aus den „täuschenden" Erscheinungsformen der Geschichte die kennzeichnenden Elemente der sogenannten „objektiven" Wahrheit heraushebt. Im Falle von Hus liegt seine Bedeutung vor allem in seinem fortschrittlichen Beitrag im Kampf gegen den Feudalismus ... Laufen wir nicht alle Gefahr, uns mehr oder weniger im Mythos zu verirren? Wäre es nicht das beste, das fruchtbarste, wenn wir, einig über die Persönlichkeit als solche, festhielten vor allem an den positiven Werten, die Hus unbestreitbar auch heute noch für alle Menschen guten Willens hat? Es kommt weniger darauf an, lang und breit darüber zu reden, was Hus bekämpft hat: mit einem Wort, die wechselnde Gestalt der menschlichen Sünde, aber es ist dringend nötig, mit ihm nach dem wesentlichen Ziel des menschlichen Bemühens zu streben: das Leben der Menschen menschlicher zu machen, indem wir uns tagtäglich anstrengen, uns selbst zu reformieren, und zwar — zumindest für jeden Christen — im Glauben und in der Liebe Jesu Christi[69].

H. VAN STRAELEN

Christentum und östliche Religiosität

Wir leben in einer Zeit, die zu großen Erwartungen berechtigt. Die Theologie der Kirche erlebt eine stille Revolution. Zum Teil war das II. Vatikanische Konzil die Ursache, daß plötzlich ein neues Denken zutage trat. Obschon viele (Bischöfe nicht ausgenommen) es anfangs für selbstverständlich hielten, daß die religiösen Lehren der letzten fünfzig Jahre vollkommen ausreichend seien, haben sie zuletzt entdeckt, wie tiefgehend und bedeutsam der neue Aufbruch ist. Daß es dabei auch Gefahren gibt und manche Theologen vielleicht zu weit gehen hinsichtlich unseres Verhaltens den Nicht-Christen gegenüber, läßt sich nicht bestreiten. Darum ist es ein großes Glück, daß in Rom zur Leitung der Kirche ein Mann steht mit ausgezeichneter Erfahrung nach einer fast 30jährigen Arbeit an der Kurie[1]. Paul VI. hatte eine Aufgabe zu

[69] S. R. Horský, *Kazatelské a pastýřské dílo M. Jana Husi*, in *Hus, stále živý*, 68, sowie J. Mánek, *Húsuv spor o autoritu*, ebd. 36.

[1] In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium, 24. Juni 1965, sagte der Papst mit Rücksicht auf die Umgestaltung des „delikaten und traditionellen Organismus" der römischen Kurie aus seiner Erfahrung in der Zentralregierung: „Das Bessere ist immer möglich und verpflichtend. Und das ist es, was wir durch stufenweise Veränderung zu tun versuchen, auch wenn so etwas nicht immer neu und einschneidend erscheint." (Herder Korrespondenz, Aug. 1965, 502).
Ein holländischer Jesuit, der in keiner Weise mit der Kurie zusammengearbeitet hat, hat dieses Kollegium scharf kritisiert. Aus persönlicher Erfahrung kenne ich die Mitglieder der Kurie als sehr eifrig arbeitende, selbstlose, tief geistige, demütige und wohlinformierte Menschen, die unaufhörlich im Kontakt stehen mit den neuesten Strömungen überall auf der Welt. Ich kann deshalb Univ.-Prof. Hubert Jedin nur zustimmen, wenn er auf dem Stuttgarter Katholikentag sagte: „In der deutschen Öffentlichkeit wird die römische Kurie oft als ein Hindernis des echten Fortschritts, als retardierendes Moment empfunden. Man übersieht, daß sie eine ganz wesentliche Funktion ausübt. Sie verkörpert eine Tradition, die nunmehr fast ein Jahrtausend alt ist, sie verfügt über unersetzliche Erfahrungen in der Leitung der Weltkirche. Es wäre nicht nur töricht, es wäre geradezu verhängnisvoll, diesen Traditionsfaktor ausschalten zu wollen; er ist nicht nur eine Bürokratie, die man ja auch braucht, er ist wesentlich mehr. Das Neue und das bewährte Alte, Fortschritt und Tradition, müssen sich zusammenfinden, um die bestmögliche Lösung zu gewährleisten. So hat man es auf dem Trienter Konzil gehalten, so wird es auch jetzt sein müssen." (Herder Korrespondenz, Okt. 1964, 12).

übernehmen, die kaum lösbar war: Er mußte Nachfolger eines Papstes sein, der mit tiefer Einfachheit das Christentum plötzlich in den fremdesten Bereichen relevant erscheinen ließ. Schon bald nach seiner Wahl sagte Papst Paul VI. zu den Kurialen in der Benediktionsaula: sie brauchten eine übernationale Sicht und eine gründliche ökumenische Ausbildung; sie sollten weniger an ihre traditionellen Ehren und Vollmachten denken und bereit sein, diese mit den Bischöfen der ganzen Welt zu teilen; ihre Aufgabe sei der Dienst an den anderen. Der Papst ließ die Möglichkeit der Bildung eines internationalen Senates von Bischöfen durchblicken, der ihn bei der Leitung der Kirche beraten solle[2].

Nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils erhebt sich die große Frage: welchen Widerhall seine Beschlüsse in der ganzen katholischen Welt, besonders in den Missionsländern finden werden. Wird das Prinzip der Kollegialität, das von der großen Mehrheit der Bischöfe angenommen wurde, in seiner praktischen Anwendung auf Schwierigkeiten stoßen; und wenn ja, wird das Prinzip bleiben und wie? Wird die neue Haltung im Ökumenischen eine wirkliche Macht in der katholischen Gemeinschaft werden oder wird sie bloß am Papier stehen? Werden die Erklärungen über die Juden, Moslim und die religiöse Freiheit unsere Haltung tatsächlich ändern? Wird die Schau der Kirche als Gottesvolk mit Bischöfen, Priestern und Laien, denen allen aufgetragen ist, die Welt zu retten, das Pfarrleben hier in Japan oder anderswo ändern? Das sind wichtige Fragen. Denn die ganze Arbeit der Bischöfe in Rom hatte keinen Sinn, wenn in der „Kirche der Welt" nichts geschähe. Es ist keine Übertreibung, auf diese Gefahr hinzuweisen. Das Los der päpstlichen Rundschreiben der letzten 60 Jahre zeigt: es kam eine gewisse Bewegung in die Welt, aber hat sich dadurch etwas geändert? Man sah in ihnen ideale Vorschläge, die nicht sehr brauchbar waren fürs praktische Leben[3]. Könnte es den Beschlüssen und Dekreten des Konzils nicht ebenso ergehen? Sicher werden Fortschritte gemacht, wenn auch langsam und behutsam. Ein Schritt nach vorne wird sein die Herausgabe einer gemeinsamen Bibel für die Christen aller Konfessionen. Eine von den Missionaren in Japan sehr begrüßte Erneuerung war das Sekretariat für die Nicht-Christen. Sein Leiter Kardinal Marella kennt Japan gut und erhielt dieses Amt wegen seiner profunden Kenntnis der religiösen Ethnographie[4].

So wie wir jetzt einen eindrucksvollen ökumenischen Dialog haben, werden wir in Zukunft vielleicht ein Gespräch erleben zwischen Katholizismus und anderen großen Religionen. Über dieses Thema schreiben viele Autoren, die keine Erfahrung mit

---

[2] In der ersten Generalkongregatoin der Vierten Session am 15. September 1965 hat der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, das Motu proprio „Apostolica sollicitudo" verlesen, durch das der gewünschte Bischofsrat errichtet wird. (Der deutschen Text ist veröffentlicht in Herder Korresp. Nov. 1965, 642—43.) Aber dieser Bischofsrat hat nur die Aufgabe, zu informieren und zu beraten und ist direkt und unmittelbar der Autorität des Papstes unterstellt.

[3] Bereits vor einem Jahr erschien die Enzyklika „Ecclesiam suam". Ich traf aber nur wenige Priester, die dieses wichtige Dokument ganz durchgelesen hatten. Ein Viertel der Befragten hatte nicht eine Zeile davon gelesen.

[4] Am Pfingstfest 1964 sprach der Papst zu den Seminaristen über die Funktionen dieses neuen Vatikanischen Sekretariates. „Kein Pilger, mag er noch so weit von seiner Heimat entfernt sein, religiös oder geographisch, wird in Rom als Fremdling betrachtet, Rom, das heute seiner Sendung treu bleibt, die die kath. Religion ihm gab, insofern, als es die patria communis ist. Laßt euch sagen, daß die Dringlichkeit der Verpflichtung, diese Katholizität zu verwirklichen, mit Ungestüm in die Segel der Kirche bläst. Seht das Apostolat des Klerus und der Kirche heute. Seht die Missionen. Seht das Ökumenische Konzil. Seht das rastlose Bemühen der Kirche, auf redliche und von Ehrfurcht getragene Weise in Dialog zu kommen mit allen Menschen, mit allen Formen des modernen Lebens, mit all den Strömungen auf dem sozialen und politischen Sektor, denen sie auf der Ebene absoluter Aufrichtigkeit und wahrer Menschlichkeit begegnen möchte. Seht den Eifer, mit dem die Kirche den noch getrennten christlichen Brüdern wieder nahe zu kommen sucht. Seht die Mühe, die sie sich macht, um auch zu den Angehörigen anderer Religionen engere, wenn auch nur rein menschliche, Beziehungen zu finden." (AAS 56, 1964, 432)

Hindus und Buddhisten haben[5]. Die Probleme sind zu verwickelt und die Meinungen selbst unter Fachleuten verschieden. Zwischen dem Theologisieren und der direkten Missionsarbeit besteht ein großer Unterschied. Dem Theologen fehlt die persönliche Erfahrung vom geistigen Klima in der Mission, und dem Missionar fehlt die Zeit, um ausführliche Abhandlungen zu schreiben. So kommt zwischen beiden kaum ein Gespräch zustande. Nun müßte aber der Theologe nicht nur über die Missionen und die Nicht-Christen nachdenken, sondern auch einige Jahre Missionspraxis erleben, um das buddhistische oder hinduistische Klima an Leib und Seele zu erfahren. Dann würde er wohl etwas vorsichtiger werden in seinen Aussagen über Nicht-Christen und nichtchristliche Religionen[6].

Es sei dem Autor gestattet, in diesem Artikel seine persönliche Meinung zu diesem Thema darzulegen, die er sich gebildet hat als Missionar, der länger als ein Vierteljahrhundert in Asien gelebt hat.

*

Buddhismus und Christentum sind früh aufeinander gestoßen, aber es ergab sich kaum ein Dialog. Historiker entdeckten oft erstaunliche Ähnlichkeiten im Schrifttum beider, so daß wir eine wirkliche Beziehung zwischen beiden annehmen sollten. Namhafte Wissenschaftler aber bezeichnen solche Annahmen als willkürlich und phantastisch. Keine der beiden Religionen spielt eine Rolle in der klassischen Literatur der anderen. Der Buddhismus beeinflußte erstmalig das westliche Gedankengut in der Philosophie Schopenhauers. Nach ihr sei der Buddhismus tiefer als das Christentum, und die Hindus seien tiefsinnigere Denker als die Europäer. „Ein zweiter Einfluß indischer, einschließlich buddhistischer Ideen setzte ein zu Beginn unseres Jahrhunderts, als Männer wie R. Otto, der Marburger Theologe und Autor des klassischen Buches ‚Die Idee des Heiligen' einen ständigen literarischen Dialog zwischen dem Christentum und den indischen Religionen begannen[7]." Die Diskussion dauert seither an, sowohl im Osten als auch im Westen; im Osten auf seiten des indischen Hinduismus, des japanischen Buddhismus und auch der neuen Religionen heute. Jedermann kennt die Flut der Bücher über Zen und Yoga.

Gibt es einen gleichen Einfluß des Christentums auf den Buddhismus? Zur Beantwortung der Frage sind drei Wege zu betrachten, auf denen ihn das Christentum beeinflußt haben könnte: *der direkte missionarische Weg, der indirekte kulturelle Weg und der Weg des persönlichen Gesprächs.* Wie bekannt ist, hat die Missionsarbeit nur wenig Einfluß auf die gehobenen Schichten der asiatischen Nationen ausgeübt, obwohl die Bekehrungen führender Persönlichkeiten sicher einen qualitativen Erfolg der Missionierung beweisen. Das trifft besonders für Japan zu. Denn die japanischen Intellektuellen, die zu uns kommen, stellen im wahrsten Sinn des Wortes eine Elite dar, indes jene Leute im Westen, die dem Zen und Yoga anheimfallen, oft Eigenbrötler, aus dem Gleichgewicht geratene Artisten sind, die zeitweilig nach exotischer Abwechslung verlangen. Im indischen Hinduismus sind die Volksmassen der christlichen Missionierung gegenüber aufgeschlossener, wie die südindische Kirche zeigt. In der höheren Gesellschaft ist es eher ein christlicher Humanismus, der bedeutende Persönlichkeiten ergriffen hat, ganz besonders im Neo-Hinduismus. In allen asiatischen Religionen ist der indirekte kulturelle Einfluß des Christentums entscheidend und nicht die Missionsarbeit, wenigstens zur Zeit noch.

---

[5] Ich denke hier besonders an K. Rahners Schrift „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" (Schriften zur Theologie, Bd. V., 136—158), die A. Röper popularisierte („Die anonymen Christen", Grünewald Verlag, Mainz 1963); ferner an Schlettes „Die Religionen als Thema der Theologie" sowie an viele von Missiologen geschriebene Artikel.

[6] Der protestantische Theologe Emil Brunner hat während zweier Jahre Vorlesungen in Tokyo gehalten und dabei seine Ansicht über die nichtchristlichen Religionen geändert.

[7] P. Tillich, Christianity and the encounter of the world religions, 59—61.

Der dritte Weg des persönlichen Gesprächs, um Zugang zur buddhistischen Spiritualität zu schaffen, nimmt langsam zu. Einige Textbücher, für das buddhistische Laienapostolat geschrieben, zeigen offensichtlich, daß die ganze äußere Aufmachung auf unserem Katechismus und den katholischen Lehrbüchern beruht[8]. Ich möchte aber betonen, daß buddhistische Textbücher nur der *Methode*, nicht aber dem *Inhalt* nach mit unseren religiösen Schriften vergleichbar sind. Sätze wie „Kami wa shinri de aru" (Gott ist die Wahrheit) und „Kami wa ai de aru" (Gott ist die Liebe) sind seltene Ausnahmen und kaum noch Buddhismus zu nennen. Denn wenn wir auf die gegenseitige Beeinflussung von Christentum und Buddhismus im ganzen schauen, müssen wir zugeben, daß sie bis heute nur sehr gering ist. Sicherlich kann sie nicht verglichen werden mit dem ungeheuren Einfluß, den das Christentum auf die neueren Religionen ausgeübt hat[9].

Ein Gespräch zwischen den Vertretern verschiedener Religionen hat mehrere Vorbedingungen. Die erste ist, daß jeder Partner den Wert der religiösen Überzeugung des anderen anerkennt und des Dialoges würdig erachtet. Als Christen sollten wir versuchen, die Spuren von Gottes Anruf an das japanische Volk zu entdecken. Indes scheinen die höheren Manifestationen der japanischen Religionen keine praeparatio evangelica zu sein, wie manche behaupten. Ich kann auch K. Rahner nicht beipflichten, für den das Nicht-Christentum ein anonymer Typ des Christentums ist. Katholische Theologen, die ein Gespräch zwischen getrennten Christen in Gang bringen können, müssen sich nicht deshalb schon eignen für einen Dialog mit Hindus oder Buddhisten.

Es sei hier am Rande bemerkt: *Manche Enthusiasten bringen den „Ökumenismus" in Gefahr*, da sie seine traditionelle Wortbedeutung auszuweiten suchen. Ziel und Zweck der ökumenischen Bewegung sollte die Wiedervereinigung all derer sein, die Christi Botschaft angenommen haben und in seinem Namen getauft sind. Antisemitismus und Rassenvorurteile auszumerzen, die Beziehungen zwischen Christen und Moslim zu verbessern, sind lobenswerte Bestrebungen, aber sie dürfen nicht unter der Flagge des „Ökumenismus" segeln. Römische Katholiken, östliche Orthodoxe, Anglikaner und Protestanten stehen in engerer Bindung, und ihre Durchforschung wird die besten Geister der verschiedenen christlichen Gemeinschaften auf Jahre hinaus beschäftigen. Wird aber der Dialog auch auf Nichtchristen ausgedehnt, so werden wir dasselbe erleben wie größere Universitäten in Amerika: als dort vor allem Katholiken und Protestanten diskutierten, fanden sie irgendeine Plattform der Übereinstimmung. Mit der Aufnahme neuer Gruppen (Unitarier, Buddhisten, Juden, Moslim, Christian Scientists, Bahais, Mormonen usw.) in die Koordinierungsausschüsse wurde die Übereinstimmung so selten, daß diese Universitätsversammlungen völlig handlungsunfähig wurden. Das beweist: *Die Christen werden ihre Energien zersplittern beim Versuch, die Nichtchristen in ihre gegenwärtige ökumenische Bewegung einzubeziehen. Daß*

---

[8] Ein Buch z. B. hatte als Titel:

Shukyo to wa, nanzo	Was ist die Bedeutung von Religion?
Ningen no mokuteki wa, nan da	Was ist das Ziel des Menschen?
Shukyo no mokuteki	Das Ziel der Religion
Kagaku to shukyo	Wissenschaft und Religion
Tetsugaku to shukyo	Philosophie und Religion
Dotoku to shukyo	Moral und Religion
Kyoiku to shukyo	Erziehung und Religion

Man kann darin Sätze lesen wie: „genau wie die Philosophie, versucht die Religion das tiefste Wesen der Dinge zu ergründen. Wo die Philosophie endet, beginnt die Religion." In verschiedenen Erläuterungen stieß ich wiederholt auf Beispiele aus der Hl. Schrift, z. B.: „Genau wie Buddha erreichte Christus Erleuchtung durch Versuchungen."

[9] Vgl. C. Offner/H. van Straelen SVD, Modern Japanese Religions. New York, Tokyo, Leiden 1963.

sich alle Menschen: Christen, Moslim, Juden, Buddhisten und Hindus besser verstehen, ist wünschenswert, ist aber kein speziell ökumenisches Ziel.
Die zweite Vorbedingung ist, daß jeder fähig ist, seine Religion mit Überzeugung darzulegen, so daß das Gespräch tatsächlich eine ernsthafte Gegenüberstellung wird. Drittens ist eine Art gemeinsamer Plattform nötig, die einen Dialog ermöglicht, und viertens die Offenheit der Gesprächspartner für Kritik, die sich gegen die eigene religiöse Anschauung richtet. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, so kann die Begegnung von zwei und mehr Religionen fruchtbar sein, doch zweifle ich sehr, ob das je zutreffen wird für den Dialog mit Hindus und Buddhisten.

Sicher ist ein Dialog mit Orthodoxen, Protestanten, Juden und sogar Moslim möglich. Dabei werden wir immer auf große *Unterschiede in der Denkweise zwischen Ost und West stoßen*[10]. Wer länger in Asien gelebt hat, weiß genug von der undurchschaubaren Art des östlichen Geistes. Er kann über eine „praktische Wahrheit" reden, die unwahr ist, er kann mit Gefühlen denken, hat eine ausgesprochene Abneigung gegen klare Logik, leugnet das evidente Widerspruchsprinzip. Damit berühren wir das schwierige Problem der verschiedenen Denkart. Wir im Westen folgen normalerweise einem logischen Beweisgang mit festen Begriffen, klaren Unterscheidungen und Einteilungen. Der östliche Geist ist jeder Analyse und Unterscheidung abgeneigt[11], er vereinigt Denken und Fühlen, Intellekt und Affekt, verwechselt und mischt immer wieder abstraktes Denken und konkretes Erleben. Das bestätigt jeder, der versucht hat, mit Buddhisten oder Hindus in ein Gespräch zu kommen[12].

Das Rechtsdenken z. B. ist ein abstrakter Vorgang, bei dem evidente Prinzipien als Realitäten behandelt werden. Aber der nicht westlich geschulte Inder nimmt Prinzipien nicht als Tatsachen, was zum Teil die weit verbreitete Unehrlichkeit erklärt, die in der indischen Geschäftswelt zu finden ist. Der Inder denkt, handelt und sieht alles in bezug auf seine eigenen unmittelbaren Interessen; ihn beschäftigt nur, was für ihn, seine Familie oder seiner Interessengruppe von Vorteil ist. Jede unpersönliche, sachliche, objektive Betrachtungsweise, jede Ehrenhaftigkeit als Verhaltenskodex ist für ihn

---

[10] Vgl.: The Ways of thinking of the Eastern peoples", von H. Nakamura, Tokyo, 1960.

[11] Den übersteigerten Schwärmereien über die große Denkkraft, verborgen im Hinduismus und Buddhismus, sollte man als kleines Gegengewicht stellen: „On the notions of East and West." In dieser Publikation schreibt der bekannte Dr. Zwi Werblowsky, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der hebräischen Universität in Jerusalem: „Es gibt genügend Grund um anzunehmen, daß der orientalische Geist mit seinem intuitivem Erfassen, seiner mystischen Identitäten, seiner kosmischen Partizipation und besonders mit seiner ausgesprochenen Geringschätzung für aristotelische Logik und mit seiner Identität der Gegensätze, sich ziemlich der primitiven Mentalität nähert". (Nihonbunka-Kenkyusho-kiyo, no. 13, okt., 63, 6)

[12] Ich möchte hier ein praktisches Beispiel anführen, das ich kürzlich von einem schottischen Rechtsanwalt hörte, der in Bombay lebt. Während der Besprechung eines Geschäftsvertrages mit einem indischen Rechtsanwalt, der eine indische Manufakturgesellschaft vertrat, erhob er Einspruch gegen den Wortlaut des Vertrages. Ein Teil ihres Gespräches verlief, wie folgt: Schotte: „Ich kann Ihren Vertrag so nicht annehmen: Er deckt die Risiken meines Klienten nicht." Inder: „Was meinen Sie?" Schotte: „Nun, angenommen in Ihrem Betrieb wird gestreikt und die Maschinen können nicht geliefert werden. Meine Firma würde dann ..." Inder (unterbrechend): Was veranlaßt Sie, anzunehmen, daß wir einen Streik haben werden?" Schotte: „Ich sagte nicht, daß Sie einen Streik haben werden, nur, daß seine Möglichkeit in den Vertrag einbezogen werden muß." Der Inder ungehalten: „Sie nehmen an, daß wir einen Streik haben werden, doch es wird nicht zutreffen." Schotte: „Alle Eventualitäten müssen in den Vertrag eingeschlossen werden und ein Streik ist eine solche. Sie wissen das genauso gut wie ich." Der Inder atemlos: „Keineswegs! Es wird keinen Streik geben!" Schotte: „Sehen Sie, lassen wir den Streik fallen und nehmen wir etwas anderes. Angenommen Ihre Maschinen würden rosten oder irgendeinen Fehler haben ..." Inder, gramvoll: „Nun glauben Sie, daß unsere Maschinen schlecht sind. Sie handeln in schlechtem Glauben. Es ist unmöglich, einen Vertrag in dieser Gesinnung abzuschließen." Der Schotte ging nach zwei Stunden, die Meinungsverschiedenheit blieb ungelöst. Er hatte einen westlichen Geist, der logisch denkt. Der des Inders funktioniert anders.

irrelevant. Die Geschäftsmoral wie das Rechtssystem in Indien sind ein 200 Jahre alter britischer Drill, der den indischen Charakter nicht verändert hat.
Nicht selten erklärten mir Leute aus dem Westen, daß sie lieber mit einem Moslem verhandeln als mit einem Hindu, da selbst ein geriebener Moslem in seiner Mentalität direkter, gerader, durchschaubarer ist. Ist ein Moslem unehrlich, so weiß er es, und er weiß auch, daß sein Partner es weiß. Beide haben einen sozial und religiös sanktionierten Verhaltenskodex. Ob sich einer daran hält, ist eine andere Frage, aber es gibt ihn doch. Der Koran ist ein praktisches Dokument mit einer Tafel von Geboten – Du sollst, Du sollst nicht –, die für den Westler, der selbst an den Dekalog und die Evangelien gewöhnt ist, verständlich sind. Beide, sowohl der Christ wie der Moslem, wissen, was sie tun und lassen sollen. Hingegen ist das heilige Buch der Inder, die Bhagavad Gita, unklar in bezug auf Gut und Böse, wie wir es verstehen. „Der Herr ist überall und immer vollkommen", erklärt Sri Krishna, „was kümmert er sich um die Sünden der Menschen oder ihre Rechtschaffenheit?" Das Gebiet, das im Westen von der christlichen Ethik mit ihrem individuellen Verhaltenskodex und ihrem Zug zur sozialen Reform ausgefüllt ist bzw. in der Welt der Moslem von den moralischen Vorschriften des Koran, blieb im indischen Denken leer. Die persönliche Art der Vereinigung des Menschen mit Brahman ist zwar ausführlich in den heiligen Büchern beschrieben, aber die sittliche Haltung des Menschen, sich und anderen gegenüber, wird vernachlässigt.

Die *Lehre vom Karma* (im Zusammenhang mit der Reinkarnation) führt das gegenwärtige Übel auf falsche Taten des vorausgegangenen Lebens zurück. Darum ist es für den einzelnen nicht nötig, sich mit seinen Problemen auseinanderzusetzen und ihre psychologische Ursache hier und jetzt zu erforschen. Seine gegenwärtige Lage ist das Ergebnis der Vergangenheit, und die Taten der Gegenwart schaffen das zukünftige Leben. Selbst wenn der Inder (das gilt auch von vielen Japanern) nicht mehr an das Karma glaubt, so bewirkt es doch seine *unpsychologische Haltung*. Konfrontiert mit einer Lage, die durch seine eigene geistige oder neurotische Struktur verursacht ist, schaut er nicht wie der Westler nach innen, um die Ursache zu finden und zu beheben; er nimmt sie als unabwendbar an und beraubt sich so der Möglichkeit einer Änderung. Mit anderen Worten: Er unterscheidet nicht Probleme, die von außen auferlegt werden, und solche, die von innen kommen. Wenn nämlich die Ursache für das Leiden eines Menschen nicht in der Gegenwart, sondern in einer früheren Existenz liegt, hat es keinen Sinn, sich jetzt zu fragen und zu erforschen, da keinerlei Selbstanalyse die frühere Existenz ändern kann. Die persönliche Initiative in Anbetracht schwieriger Lebenslagen wird so auf ein Minimum reduziert. Das Elend ist eben Ergebnis falscher Handlungen in einer früheren Inkarnation. Für den Hindu, der an das Karma glaubt, liegt die Tugend nicht darin, daß er sich selbst oder seine Lage ändert, sondern darin, daß er seine Pflicht tut[13]. Der Karma-Glaube führt zum Chaos, zu Armut, Unsauberkeit, Unordnung und auch zu einer gewissen sittlichen Verwirrung, so daß man sich fragt, wo da die geistige Botschaft Indiens sei? Aber trotz aller Verwirrung, Unsauberkeit und Unordnung besitzt Indien eine *tiefe Geistigkeit geheimnisvoller Art*, weil sie keinen institutionellen Ausdruck hat. Sie durchdringt das Leben an gewissen Stellen intensiver, bleibt aber im ganzen Land stets irgendwie spürbar. In dieser eigenartigen Atmosphäre liegt Indiens bezaubernde Macht, die selbst jene Westler beeindruckt, die keine unmittelbare Berührung mit dem Lande hatten.

[13] Eine indische Frau, die die unerfreulichen Tatsachen ihres Familienlebens mitteilte, sagte am Ende: „Dies ist aber mein Schicksal, ich muß meine Pflicht tun." Unglücklicherweise neigt ein Hindu dazu, das als sein Schicksal anzusehen, was eigentlich seine Schuld ist. Die Frau hätte mit Sicherheit etwas tun können, um ihr Los zu verbessern, wenn sie es gewollt hätte. Aber die Sicht des Karma verursacht Resignation, bestenfalls eine philosophische Resignation, schlimmstenfalls einen vollkommenen Mangel an Härte gegen sich selbst und einen schreienden Mangel an Mitleid anderen gegenüber, wie jeder Indienreisende erfahren kann.

Wie soll man also zu einem Dialog mit diesen Hindus kommen? Ich habe über diese Frage mit vielen Missionaren und Gelehrten in ganz Indien diskutiert, und immer deutlicher zeigen sich die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich aus dem enorm hohen geistigen Stolz ergeben, der von den intellektuellen Hindus zur Schau getragen wird[14]. Soll ein Dialog mit Hindus und Buddhisten letzten Endes möglich sein, so müßte er meines Erachtens *mit dem Daseinsziel aller Dinge beginnen* und nicht mit dem Vergleich der gegensätzlichen Auffassungen von Gott, vom Menschen, vom Heil, von der Geschichte. In diesem Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus können *zwei Telos-Formeln* angewandt werden: Im Christentum ist das Ziel jedes Menschen und jedes Dinges mit dem Reiche Gottes verbunden. Im Buddhismus wird das Ziel jeder Sache und jedes Menschen im Nirvana erreicht. Dies sind natürlich Kurzformeln für eine Unmenge von Voraussetzungen und Folgerungen, aber gerade deswegen sind sie nützlich für den Beginn wie für das Ende des Dialoges. *Beide Termini sind Symbole:* Das Reich Gottes ein soziales und personalistisches Symbol (vom Herrscher, der ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit errichtet), das Nirvana ein ontologisches (aus der Erfahrung des Endlichen, der Trennung, der Blindheit, des Leidens und ihrer Entsprechung außerhalb der Endlichkeit im letzten Seinsgrund).

Trotz dieses großen Unterschiedes ist ein Dialog zwischen diesen zweien vielleicht möglich. Der Buddhismus und noch mehr der Hinduismus gründet auf einer *negativen Wertung der Existenz.* Im Christentum steht das Reich Gottes den Weltreichen gegenüber, besonders dem dämonischen Wirken, das in der Geschichte wie im persönlichen Leben sichtbar wird. Das Nirvana steht im Gegensatz zur scheinbar wirklichen Welt als die wahre Wirklichkeit, von der die Einzeldinge kommen und zu der sie zurückkehren. Doch ergeben sich sogleich *bedeutende Unterschiede.* Das Christentum sieht die Welt als Schöpfung und darum als ihrem Wesen nach gut. Die große christliche Aussage: omne ens est bonum steht schon in der Genesis, nach der Gott alles schaute, was er geschaffen hat, „und siehe, es war sehr gut". Darum trifft das abwertende Urteil des Christentums nicht die geschaffene, sondern die gefallene Welt. Im Buddhismus ist die Tatsache, daß es eine Welt gibt, sozusagen das Ergebnis eines ontologischen Sturzes in die Endlichkeit und Begrenzung. Die Folgen dieses grundlegenden Unterschiedes sind ungeheuer. Im Christentum wird das Letzte und Höchste in persönlichen Begriffen symbolisiert, im Buddhismus dagegen in unpersönlichen Kategorien wie im absoluten Nichtsein. Im Christentum ist der Mensch verantwortlich für die Tat und wird als Sünder betrachtet. Im Buddhismus ist der Mensch eine endliche, begrenzte Kreatur mit Selbstbehauptung, Blindheit und Leiden an das Rad des

---

[14] In einem der zahlreichen Bücher der Ramakrishna-Bewegung lesen wir unter dem Titel: „Indien soll die Welt erobern": „Es gibt kein Leugnen der Tatsache, daß Indien eine große geistige Botschaft an die Welt zu überbringen hat, und die Ramakrishna-Bewegung hat ernstlich die Aufgabe übernommen, sie zum Wohl der Menschheit zu verbreiten."
„Die indischen Denker haben eine tief verwurzelte Überzeugung, daß Indien das große geistige Warenhaus der Welt ist, und es ist ein oft wiederholtes Wort, daß Indien eine Botschaft ganz eigener Art der Welt zu bringen hat. Diese Ansicht wird nicht nur von Indern, sondern auch von großen westlichen Gelehrten vertreten, die sich geistig aufgemacht haben, die Wahrheit anzunehmen, wo immer sie sich findet. Tatsächlich hat die Größe der geistigen Kultur Indiens viel Anerkennung in der Welt ringsum gefunden, und die wichtige Rolle, die von der neuen religiösen Bewegung gespielt wird, kann kaum überschätzt werden. Die überragenden literarischen, philosophischen und wissenschaftlichen Geister fast aller Länder haben mehr oder weniger den Geist der vedantischen Lebensauffassung angenommen und haben eifrig dieses Prinzip als das Allheilmittel für alle zerstörenden Übel, denen die moderne Welt unterworfen ist, aufrechterhalten."
„In der Tat, was Indien angeht, gibt es nichts Herrlicheres und Besondereres als diese Art geistigen Dienstes, die von dem großen Lehrergeist des Ostens begonnen wurde, um eine grundlegende Änderung in der geistigen Verfassung der Menschheit zustande zu bringen. So ermahnt uns der große Swami, ‚Auf, Indien, erobere die Welt mit deiner Geistigkeit!' Die einzige Bedingung für das nationale Leben, eines wachen und lebendigen nationalen Lebens, ist die Eroberung der Welt durch das indische Gedankengut."

Lebens gebunden[15]. Ob hier der Dialog zu einem Ziele führen wird mit der klaren Feststellung der Unvereinbarkeit beider? Vieles wird von der zukünftigen Entwicklung des Buddhismus abhängen. Es mag sein, daß eine realistischere Sicht der Geschichte im kommenden Dialog eine Rolle spielen wird. Die Geschichte selbst hat den Buddhismus dazu gezwungen, Geschichte ernst zu nehmen[16].

Wie immer die Dinge liegen mögen: Mir scheint, daß alle praktischen Probleme, die Osten wie Westen gemeinsam sind, vor allem das Zusammenschrumpfen unseres kleinen Planeten neben vielen anderen Faktoren schließlich Buddhisten und Christen zusammenführen wird, wenigstens auf einer sozialen Ebene und praktischen Arbeitsgrundlage. Papst Paul VI. schrieb in seiner Enzyklika „Ecclesiam suam": „Wir möchten uns mit ihnen zur Förderung und Verteidigung gemeinsamer Ideale der religiösen Freiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, Kultur, der sozialen Wohlfahrt und zivilen Ordnung vereinigen." Aber er fügt hinzu: „Die Ehrlichkeit zwingt uns, offen unsere Überzeugung zu erklären, daß es nur eine wahre Religion gibt, die Religion des Christentums." *Ob uns eine kulturelle und soziale Zusammenarbeit in ihrer Wechselwirkung auf religiösem Gebiet näher zusammenbringen wird, ist die Frage*, die man heute nicht endgültig beantworten kann. Die Schwierigkeiten scheinen enorm, wenn nicht unüberwindlich zu sein.

Natürlich gibt es *Gutes und Wahres in den nichtchristlichen Religionen*, was sie befähigt hat, die Jahrhunderte zu überdauern. Das wollen wir freudig anerkennen. Aber es gibt keine Wahrheit und nichts Gutes in ihnen, was sich nicht in einer reineren und vollkommeneren Form im Christentum wiederfindet. Und das zu hören, ist hart für einen Nichtchristen. Der Hinduismus lehrt die Immanenz Gottes, der Mohammedanismus die Souveränität Gottes, der Buddhismus die Vergänglichkeit unseres jetzigen Lebens, der Konfuzianismus die Würde unserer irdischen Beziehungen und die der menschlichen Gesellschaft. Aber finden sich alle diese Wahrheiten nicht auch im Christentum? Und das trifft zu bei allem Guten, das wir irgendwo finden. *Es gibt keine Wahrheit, die nicht schon in Christus wäre, und zwar in ihrer* reichsten und vollkommensten Form. Aber wie können wir das jemals unseren buddhistischen Freunden beibringen? Die Teilwahrheiten der nichtchristlichen Religionen sind im Christentum nicht nur da, sie sind hier ausgeglichen und vervollkommnet. Der Hinduismus lehrt die Nähe des Göttlichen, daß Gott in uns wohnt, ja, daß wir Gott sind als Teil des höchsten kosmischen Wesens, das das Universum durchdringt; aber er leugnet, daß Gott persönlich ist. Der Mohammedanismus lehrt die Größe Gottes, aber er vergißt seine Liebe; er weiß, daß Gott König ist, aber nicht, daß er auch Vater ist. Der Buddhismus lehrt die Vergänglichkeit dieses irdischen Lebens, übersieht aber,

---

[15] P. Tillich, a. a. O. 63—66.

[16] Das buddhistische Japan will Demokratie und stellt die Frage nach ihrer geistigen Begründung. Die Führer wissen, daß der Buddhismus nicht in der Lage ist, eine solche Begründung zu liefern, und suchen etwas, was nur in Verbindung mit dem Christentum erscheint, nämlich die Haltung gegenüber jedem Individuum, die in ihm eine Person sieht, ein Wesen von unbegrenztem Wert und gleichen Rechten im Angesicht des Letzten. Die christlichen Eroberer zwangen den Japanern die Demokratie auf. Sie nahmen sie an, aber dann fragten sie: Wie kann sie funktionieren, wenn die christliche Wertung eines jeden Menschen ihre Wurzeln weder im Shintoismus noch im Buddhismus hat?
Die Tatsache, daß sie keine Wurzeln hat, wird deutlich in einem Dialog wie dem folgenden: Der buddhistische Bonze fragt den christlichen Philosophen, „Glauben Sie, daß jede Person seine Substanz hat, die ihr wahre Individualität verleiht?" Der Christ antwortet, „Sicherlich!" Der Buddhist fragt, „Glauben Sie, daß Gemeinschaft zwischen Individuen möglich ist?" Der andere antwortet positiv. Dann sagt der Buddhist, „Ihre zwei Antworten sind miteinander unvereinbar. Wenn jede Person eine Substanz hat, ist keine Gemeinschaft möglich." Darauf antwortet der Christ. „Nur wenn jede Person eine eigene Substanz hat, ist Gemeinschaft möglich, denn Gemeinschaft setzt Trennung voraus. Sie, buddhistischer Freund, haben Identität, aber nicht Gemeinschaft." Dann beginnt man zu überlegen: Ist eine japanische Demokratie unter diesen Prinzipien möglich? (P. Tillich, a. a. O. 74—75)

daß Gott uns auftrug, zu wirken, solange es Tag ist. Der Konfuzianismus lehrt, daß wir inmitten eines großen Systems von geheiligten Beziehungen leben, aber er vernachlässigt das Übernatürliche und vergißt, daß wir darin lebendige Hilfe und persönliche Freundschaft mit Gott haben.

Weiter muß beachtet werden, daß *nur das Christentum diese Güter bewahren und ihre Dauer verbürgen kann.* In den nichtchristlichen Religionen sind sie derart verschmolzen mit unhaltbaren und fremden Elementen, daß sie schließlich mit diesen verschwinden werden. Fast in jedem Land des Ostens und besonders in Japan kann man alte sittliche und soziale Werte vergehen sehen, weil sich ihre Sanktionen, auf denen sie beruhten, aufgelöst haben und nicht ersetzt werden konnten[17]. Die guten alten Werte, die die nichtchristlichen Religionen sicher haben, scheinen heute nur noch im Schutz ihrer wahren Heimat in Christus leben zu können. Darum müssen sich die Missionare soweit wie möglich an die östliche Lebensart und Denkweise anpassen, aber sie dürfen nicht glauben, daß sie damit schon die Hälfte ihrer Aufgaben gelöst hätten. In einer Zeit, die charakterisiert ist durch die Auflösung individueller Kulturen und durch Bildung einer Einheitskultur, in der sich bald die ganze Menschheit treffen wird, *muß die Ansicht unserer missionarischen Aufgabe nur im Sinne der Anpassung modifiziert werden.* Schauen wir auf Afrika, blicken wir auf Japan! Jeden Tag überzeugen wir uns mit eigenen Augen, wie dieses Land sich in seinem Äußeren nach Westen ausrichtet. Ich muß gestehen, daß ich nervös werde, wenn ich Theologen, die nie eine praktische Erfahrung mit nichtchristlichen Kulturen gemacht haben, erklären höre, daß unser geringer Missionserfolg nur der Unterlassung der Anpassung der christlichen Botschaft an die fremden Kulturen zuzuschreiben sei. Sie sind der Ansicht, daß die gegenwärtige Evangelisation und Theologie typisch westliche Erscheinungsformen sind und deshalb außerhalb des Verständisses der Asiaten und Afrikaner liegen. Natürlich wissen die Missionare besser, daß dies nicht der wahre Grund ist für die geringen Missionserfolge.

Aber ist nicht der Marxismus auch eine westliche Entdeckung, die dennoch auf der ganzen Welt verstanden und angenommen wurde? Ist nicht unsere technische Zivilisation, Physik, Medizin, Philosophie[18] typisch westlich? Und doch werden diese bald gemeinsamer Besitz der ganzen Welt sein. Und was die Vergangenheit betrifft, so war das Christentum seinem Ursprung nach hauptsächlich Ergebnis des semitischen Geistes und ganz in ihm verwurzelt. Und doch wurde es verstanden und angenommen in der sehr verschiedenen gräco-romanischen Welt. Anpassung ist nicht das Panpharmakon, das alles heilen kann. Selbstverständlich werden wir mit der psychologischen Anpassung fortfahren, aber auch das wird nicht immer zum Erfolg führen. Früher oder

---

[17] Heutzutage ist es Mode, von einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen" zu sprechen. Was E. Gössmann von Japan schreibt, gilt für verschiedene Länder Asiens: „Eine Theologie der Religionen ist für Japan eigentlich Romantik, weil sie allzu leicht einen Zustand der Vergangenheit verklärt. Wichtiger ist die Erkenntnis, daß dieses Land sich in einem nach-christlichen Zustand befindet. Deshalb ist auch, so einsichtig bestimmte katechetische Einzelergebnisse sind, die Thesen von der Präevangelisation geistesgeschichtlich nicht richtig angesetzt. Japan befindet sich nicht mehr in Hinbewegung auf das Christentum, sondern in Wegbewegung. Das Christentum ist schon in den allgemeinen geistigen Mischungsprozeß eingegangen, ebenso wie die vom eigentlich Religiösen ablösbaren Lebenshaltungen aus Buddhismus und Shintoismus." („Religiöse Herkunft, profane Zukunft?" Hueber-Verlag, München, 1965, 266).

[18] „Die meisten japanischen Philosophen meinen, Philosophie gebe es nur im Westen und nicht im Osten. Diese Meinung verrät die Neigung der Japaner, ihre eigene Tradition zu vernachlässigen. Sie wollen sich nicht in die orientalische Philosophie vertiefen und meinen, das ‚darsanam' sei nur eine Art Religion, und Konfuzianismus und Taoismus seien nur altmodische Lebensweisheiten. Weil sie ihre eigene Tradition nicht im philosophischen Sinne ernstnehmen, sind viele Japaner von Kant, Hegel, Jaspers, Heidegger und anderen ‚christlich erzogen' und auf der anderen Seite von Feuerbach, Marx und anderen in den Materialismus eingeführt worden." (E. Gößmann, a. a. O. 243)

später müssen wir etwas über die Einzigartigkeit unserer Religion sagen, über die ganz besondere Botschaft, die Christus uns gegeben hat.

Es scheint nicht ungefährlich, wenn man das Christentum mit anderen Religionen vergleicht und dabei immer nur das betont, was sie gemeinsam haben. Die japanischen Christen wenigstens haben diesen Vergleich nicht gern. Im Hörsaal oder im bloßen Geschichtsstudium ist diese Methode zu vertreten, als Grundlage der Missionsarbeit taugt sie nicht. *Die wesentliche Aufgabe ist, zu entdecken, was das Christentum der Welt zu geben hat, was keine andere Religion auch nur annähernd geben kann. Das* müßte klar und deutlich herausgestellt werden. Wenn hierin das Christentum von den anderen Religionen nicht radikal verschieden ist, wenn es nicht das Licht bringt, das ohne Schatten ist, wenn es nicht Wahrheiten in irrtumsloser Form bietet, dann gibt es nicht viel zugunsten des missionarischen Antriebs zu sagen. Laut Bekenntnis von jüngeren Missionaren lähmt Daniélous Satz: „Se convertir n'est rien renier" ihre Aktivität und löscht das apostolische Feuer aus. Freilich verlangt das Kerygma dieser Wahrheiten vom Verkünder viel Takt, wenn auch die leiseste Verletzung der empfindlichen Gefühle der Hörer vermieden werden soll. Aber selbst in diesem günstigsten Fall können wir nicht immer auf Erfolg rechnen.

ERICH KLAUSENER

Zur Entwicklung im deutsch-polnischen Verhältnis

„Am 15. August 1965 jährt sich zum 20. Male der Tag, an dem August Kardinal Hlond, Primas von Polen, die Dekrete über die Errichtung der neuen kirchlichen Organisation in den Westgebieten des wiedergeborenen Vaterlandes unterzeichnete und die Ordinarien als kirchliche Verweser für diese Gebiete berief. Mit speziellen Befugnissen ausgestattet, die ihnen Kardinalprimas Hlond erteilt hatte, übernahmen sie am 1. September desselben Jahres die kirchliche Verwaltung." Mit diesen Worten beginnt ein am 23. Juni 1965 in Warschau von allen polnischen Bischöfen unterzeichneter Hirtenbrief. Darin wurden Polens Katholiken aufgefordert, mit den Gläubigen im Ermland, in Pommern und im Land von Oppeln Gott zu danken „für die Rückkehr ihrer Lande zum polnischen Vaterland, für die wiederaufgebauten Gotteshäuser und für die volle Wiederherstellung des kirchlich-religiösen Lebens".

In Deutschland hat man diese Feiern anfangs zwar registriert, aber sie machten keine Schlagzeilen. Das geschah erst, als Kardinalprimas Stephan Wyszynski am 1. September vor den versammelten polnischen Bischöfen und 20.000 Gläubigen zum Abschluß der Gedenkfeierlichkeiten predigte. Liest man heute die Meldungen über die Breslauer Feierlichkeiten noch einmal nach, stellt man fest, daß die erregte Reaktion der deutschen Öffentlichkeit viel weniger durch Worte des Kardinals als durch die „Zur-Schaustellung christlicher und politischer Embleme" ausgelöst wurde, wie die Hamburger Zeitung „Die Welt" berichtet[1]. Die Berichte wurden in fast allen Zeitungen durch entsprechende Bilder belegt.

Diese Bilder setzten den Akzent, unter dem alles bewertet wurde, was Anfang September in Breslau geschah. Dabei wird man bedenken müssen, daß der deutsche

[1] „Die Priester trugen Meßgewänder, auf denen das polnische Staatswappen angebracht war." Die Welt, Nr. 203 vom 2. September 1965. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (Nr. 203 vom 2. September 1965) schrieb: „Bis in die Äußerlichkeiten der Zeremonien drückt sich die Absicht des polnischen Episkopats aus, den Zusammenhang zwischen polnischem und schlesischem Gebiet zu demonstrieren: Selbst die Meßgewänder der zelebrierenden Priester und die Gewänder der Ministranten dienten diesem Zweck, sie zeigten den polnischen Adler, das Wappen Schlesiens und das der schlesischen Hauptstadt Breslau."

Katholizismus in den letzten vier Jahrhunderten wahrscheinlich noch nie zu einem ausgeglichenen und geklärten Verhältnis zur eigenen Nation gekommen ist. Waren die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts weitgehend vom Bedürfnis bestimmt, im Deutschen Reich nicht als Staatsbürger zweiter Klasse zu gelten, sondern im Gegenteil, nationale Zuverlässigkeit möglichst eindrucksvoll unter Beweis zu stellen, so beherrscht heute das kirchliche Bewußtsein in Deutschland die Furcht, man könne die christliche Botschaft irgendwie in falscher oder unangemessener Weise für nationale Belange mißbrauchen. Diese Furcht ist aus der Geschichte des Dritten Reiches begreiflich. Die deutschen Katholiken machen nun ihre möglicherweise zeitgebundenen Erkenntnisse über das Verhältnis von Volk und Kirche zum Maßstab, an dem sie auch das Verhalten der Kirche in anderen Völkern messen. Nicht nur der polnische Adler auf dem Meßgewand in Breslau erregt Ärgernis, sondern auch das Sternenbanner in den katholischen Kirchen der USA. Wenn freilich die Franzosen auf ihren Meßgewändern die Bourbonenlilie zeigen, so wird dies meist nicht mehr als nationales Symbol verstanden. Wie immer man im einzelnen zur Einstellung der deutschen Katholiken in diesen Fragen stehen mag — die Bilder von Breslau lösten den Eindruck aus, der polnische Episkopat, insbesondere Kardinal Wyszynski, vermische in unzulässiger Weise nationale und kirchliche Fragen.

Was die deutschen Katholiken aus der Predigt Kardinal Wyszynskis zunächst erfuhren, waren Bruchstücke. Die Deutsche Presse-Agentur (dpa) hatte keinen eigenen Korrespondenten in Breslau. Sie übernahm eine Meldung der englischen Reuter-Agentur. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (a. a. O.) veröffentlichte einen „Bericht unseres Redaktionsmitgliedes", aber dieser Bericht war aus Frankfurt datiert, offenbar also eine Kompilation aus verschiedensten Agenturmeldungen. Nach diesem Bericht hat Kardinal Wyszynski in Breslau gesagt: „Wenn wir umherblicken auf diese Gotteshäuser, wissen wir, daß wir nicht deutsches Erbe übernommen haben. Es ist nicht die deutsche, es ist die polnische Seele, die aus diesen Steinen zu uns spricht. Diese Gebäude hier haben gewartet und gewartet, bis sie schließlich in polnische Hände zurückkehrten." ... „Wyszynski sagte, die geistlichen Güter und die Kirchen in den deutschen Ostgebieten seien ‚nicht früherer deutscher Besitz, sondern ein Erbe der polnischen Herzöge, die während des Mittelalters in diesen Gebieten regierten'. Weiter sagte Wyszynski: ‚Wenn wir uns die Altäre betrachten, die hier von den früheren herzoglichen Familien der Piasten errichtet wurden, dann wissen wir, daß sie nicht einstiger deutscher Besitz sind, sondern die Seele Polens verkörpern.' " Offensichtlich ist hier der gleiche Satz in Fassungen verschiedener Agenturmeldungen mehrfach hintereinandergesetzt. Im Leitartikel der gleichen Nummer der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" wird die Quintessenz der Kardinalspredigt bereits zu dem Satz vergröbert, „daß die Altäre in Schlesien, Pommern und dem südlichen Ostpreußen ‚die Seele Polens' verkörperten".

Auch die deutsche „Katholische Nachrichten-Agentur" hatte keinen eigenen Berichterstatter in Breslau. Am 2. September berichtet KNA — auch hier nach dem bereits erwähnten Hinweis auf die polnischen Adler — vorsichtig: „In seiner Festansprache wies Kardinal Wyszynski wiederholt darauf hin, daß die ‚wiedergewonnenen Westgebiete' uralter polnischer Boden seien, wovon selbst die Gebäude Breslaus zeugten. Als Begründung für den Anspruch der polnischen Kirchenprovinz auf endgültige Eingliederung der in den deutschen Ostgebieten gelegenen Diözesen argumentierte Kardinal Wyszynski, daß es völlig unrichtig sei, zu behaupten, die katholische Kirche Polens habe in diesen Gebieten ein deutsches Erbe übernommen." Dann aber fügt KNA einen Satz hinzu, der sich sonst leider nirgendwo in deutschen Pressemeldungen fand: „In seiner Predigt klangen betont aber auch Worte der Versöhnung durch, die in dem Angebot für eine friedliche und auch freundschaftliche Zusammenarbeit mit allen Menschen gipfelten, die zu einer Verständigung im Interesse der Erhaltung und

Stärkung der religiösen Werte entschlossen sind." Aber auch bei KNA wird am folgenden Tag ein Kommentar zur Kardinalspredigt überschrieben: „Die ‚polnische Seele' Schlesiens." Als einziges „wörtliches" Zitat aus der Predigt findet sich der Satz: „Wenn wir auf diese Gotteshäuser blicken, dann wissen wir, daß es nicht die deutsche, sondern die polnische Seele ist, die aus diesen Steinen zu uns spricht. Diese Gebäude hier haben gewartet und gewartet, bis sie schließlich in polnische Hände zurückkehrten."

Warum stellen wir dies so eingehend dar? Nirgendwo in der deutschen Presse findet sich Anfang September ein eindeutiger Text der Predigt des polnischen Kardinalprimas. Die Meldungen der internationalen Nachrichtenagenturen haben nur einige Satzfetzen übermittelt, aus denen man offenbar in Deutschland versuchte, die Tendenz der Predigt zu kompilieren. Dieses Verfahren wäre verständlich, wenn man inzwischen jede Kommentierung der Rede aufgeschoben hätte bis zum Vorliegen des authentischen Wortlauts der Predigt. Leider ist aber heute die Neigung zu vorschnellen Kommentaren nicht nur ein Berufsübel unter Journalisten[2].

Wann wurde der volle Wortlaut der Predigt des polnischen Kardinalprimas in Deutschland wirklich bekannt? Im Posener Kirchenblatt „Przewodnik Katolicki" (Nr. 39 vom 26. 9. 1965) erscheint ein umfangreicher Text der Predigt, der in Deutschland zunächst vielfach als der vollständige angesehen wird. Nun kann es aber mancherlei Gründe geben, warum zumal in einem totalitären Staat der Text einer Predigt nicht vollständig veröffentlicht werden kann. Im Oktober tauchte dann in Deutschland eine deutschsprachige Ausgabe des „Tygodnik Katolikow" auf. Die deutschsprachige Sonderausgabe des in Warschau und Breslau erscheinenden Blattes der regimefreundlichen PAX-Gruppe enthielt im Bericht über die Breslauer Feierlichkeiten nur merkwürdig farblose Sätze aus der Rede Kardinal Wyszynskis. Wörtlich brachte das Blatt dann einen größeren Absatz aus der Predigt des Kardinals in Allenstein, an den sich dann, durch einige Punkte getrennt, ein Absatz anschließt, der tatsächlich aus der Breslauer Predigt stammt, was aber für den Leser nicht erkennbar war. Die Zurückhaltung des regimefreundlichen PAX-Blattes ist auffällig. Sicher könnte man einmal den Grund darin sehen, daß gerade diese Zeitung es nicht wünscht, Kardinal Wyszynski, der in scharfem Gegensatz zur PAX-Gruppe steht, herauszustellen. Es könnte aber auch sein, daß die PAX-Journalisten die Breslauer Predigt des Kardinals keineswegs für so aggressiv hielten, wie sie in Deutschland verstanden worden war. Der vollständige Text der Predigt wurde endlich Mitte Oktober in Deutschland bekannt. Nun lag das Ereignis anscheinend für den Berufsjournalismus so weit zurück, daß es den eisernen Gesetzen der Aktualität widersprach, den Text noch zu veröffentlichen. So ist er im Grunde bis heute weitgehend unbekannt geblieben[3].

*

Was hat nun Kardinal Wyszynski wirklich in Breslau gesagt? Er knüpfte in seiner Predigt zunächst an ein Wort aus dem Evangelium des vorangegangenen Sonntags an: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht." Gewiß, so sagt der Kardinal, Christus habe

---

[2] KNA meldete am 5. September: „‚Wir respektieren die schwierige Lage derjenigen, die sich im kommunistischen Machtbereich aufhalten müssen. Das oberste Gebot ist jedoch die Wahrheit.' Mit diesen Worten ging am Samstag, 4. September, in Berlin Staatssekretär Dr. Peter Paul Nahm in seiner Eigenschaft als Präsident des Katholischen Flüchtlingsrates auf die jüngsten Äußerungen des polnischen Kardinals Wyszynski zur Geschichte Breslaus und der deutschen Ostgebiete ein... Diese ‚Töne' aus Breslau, so fuhr der Präsident des Katholischen Flüchtlingsrates fort, dienten nicht der Verständigung. Außerdem gingen die Feststellungen des Kardinals an historischen Tatsachen vorbei, wenn er Schlesien als polnisches Gebiet bezeichne. Man dürfe auch nicht die Erbauer der Altäre im Breslauer Dom und die Gebete vieler Jahrhunderte in deutscher Sprache übergehen."

[3] So konnte das katholische Männerblatt „Mann in der Zeit" (Auflage: 690.000!) in einem an sich ganz auf die Versöhnung zwischen Deutschland und Polen zielenden Artikel in seiner Nummer vom Jänner 1966 noch einmal ein angebliches Zitat aus der Breslauer Predigt wiederholen, das sich im Text der Kardinalspredigt in dieser Form gar nicht findet.

bei diesen Worten das Ganze der großen Liebe, die sich der Welt offenbart aus dem Herzen des Vaters, im Auge gehabt. Aber er glaubt, die Worte dann doch auf die jüngste Geschichte Polens anwenden zu können, in denen er „Zeichen der Liebe Gottes" sieht, der „der Vater des Lebens und nicht des Todes" ist. Dann stellt Kardinal Wyszynski die Breslauer 20-Jahr-Feier in den Zusammenhang mit der Polen heute völlig beherrschenden Tausendjahrfeier der Christianisierung des Landes. Die zwanzig Jahre kirchlicher Aufbauarbeit in den ehemals deutschen Gebieten hätten „ihre edlen und tiefen Wurzeln so tief, daß wir sie mutig hineinnehmen können in das herrliche Millennium des christlichen Polen".

Kardinal Wyszynski fährt dann fort: „Es geziemt sich, geliebte Kinder, aus der Geschichte das hervorzuholen, was edel ist. In die Geschichte fallen freudige und schmerzliche Momente. Vielleicht gibt es der schmerzlichen mehr, vielleicht bleiben sie uns tiefer im Gedächtnis als die freudigen, denn sie verwunden, sind ein Dorn, den man nicht aus dem Herzen herausreißen kann und durch den die Vergangenheit verwundet ist. Gut jedoch handelt jener, der nüchtern auf die Geschichte schaut und es vermag, aus ihr alles hervorzuholen, was edel ist, was der Mensch erzielt hat, unterstützt durch die Gnade Gottes und die brüderliche Liebe, um zu beleben die gegenwärtige Generation und die, die kommen. Unter den Historikern fehlt es nicht an Pessimisten, aber es fehlt auch nicht an Realisten, die ich Optimisten nennen würde. Eine mächtige Alchemie des Bösen, sei sie noch so ergiebig, kann nur Gott dienen, denn Er allein vermag aus dem größten Bösen noch irgend etwas Gutes herauszuholen, so daß wir singen: ‚Felix culpa! — glückliche Schuld, die du so einen Erlöser hattest!' In der Geschichte des Volkes und in seinem Leben geschieht es sehr oft so, daß nicht das, was Böse und Unglück ist, sondern vor allem das, was Liebe ist, als dauerhafter Beitrag und erquickender Erwerb bleibt, aus dem der Mensch lebt und mit dessen Hilfe er mutig in die Zukunft schreitet. Blicken wir daher in die Vergangenheit, um aus ihr das hervorzuheben, was Freude und Trost ist, was dauert und Kraft gibt für die Zukunft.

Während wir auf dem Breslauer Pflaster stehen bei dieser sehr ehrwürdigen Kathedrale, die ebenfalls ihre Tausendjahrfeier begeht, richten wir unseren Blick von hier weit nach Norden zur Wiege der Breslauer Diözese — auf den Lechhügel, nach Gnesen." Kardinal Wyszynski beschreibt nun die Gnesener Zusammenkunft König Boleslaw Chrobrys und Kaiser Ottos III. am Grabe des heiligen Märtyrers Adalbert. Von Gnesen aus, so stellt er fest, seien die Bistümer Breslau, Krakau und Kolberg unter der Metropole Gnesen gegründet worden: „Von nun an hat Polen schon seine Metropole, hat also eine eigene Kirchenorganisation, eigene Bischöfe und einen eigenen Metropoliten. Sie macht sich unabhängig von den Einflüssen fremder Menschen, die uns nicht verstehen. Der Wille des Heiligen Vaters — bei einer klugen Politik des polnischen Herrschers — bewirkt, daß geistige, gemeinschaftliche, nationale, religiöse und politische Kräfte und Energien sich von nun an äußern werden im entsprechenden Geiste für unsere nationalen Belange und für das junge polnische Staatswesen."

Von seiner weiteren historischen Betrachtung sagt dann der Kardinal, daß er beschlossen habe, „heute allein mit Hilfe von Lichtern zu sprechen", er meint, daß er nur die positiven Elemente der Vergangenheit berühren wolle. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, stellt er das Wachstum des Glaubens in den ersten beiden Jahrhunderten des Breslauer Bistums dar, um dann von der „wunderbaren Gestalt der schlesischen Hedwig" zu sprechen. Sie sei „eine Zierde der schlesischen Piasten und zugleich eine heilige Tochter der Kirche Christi". Weiter sagt der Kardinal von der Heiligen: „Es belehren uns Historiker der polnischen religiösen Kultur, daß ganze Generationen des Breslauer Gebiets von ihrem Leben lebten und auf ihm die Erziehung aufgebaut haben. So hat diese heilige Patronin Schlesiens, berühmt geworden in ganz Polen, trotz aller Unterschiede, Leiden und Schmerzen ein herrliches Beispiel für ihre Zeitgenossen, für

die Nachkommen und für uns heute hinterlassen, indem sie zusammenführte, vereinigte, Mut zum Leben aufrechterhielt, aussöhnte und besänftigte[4]." Der Kardinal sprach dann weiter vom Sohn der heiligen Hedwig, dem Herzog Heinrich dem Frommen, der auf der Liegnitzer Walstatt fiel: „Ich selber, Sohn der Provinz Podlachin, vergesse es nicht, wie in meinem Elternhaus der Vater, als er mich die Anfänge der Geschichte lehrte, in die Knabenseele eine tiefe Ehrfurcht vor dem christlichen Ritter einprägte, der es vermochte, für das Vaterland zu sterben. Oh, wie notwendig wären uns solche Beispiele der Aufopferung und des völligen Sich-selbst-Vergessens, um nur unserem heiligen Vaterland zu dienen mit allen Werten, die es braucht."

Nach einem Hinweis auf die selige Jolantha, eine Klarissin, wendet sich dann der Kardinal dem zu, was er vor Augen sieht: „Schaut auf die herrlichen Heiligtümer, die uns auf der Dominsel umgeben. Das sind Zeugen unserer uralten Anwesenheit hier. Die ganze heutige Stadtmitte Breslaus — sein Stolz — entstand zu polnischen Zeiten. Aus diesen Zeiten — der Piasten und Tschechen oder der zwei verbrüderten Völker — stammen die Heiligtümer, die gewartet und gewartet haben, bis ihr Warten in Erfüllung ging. Vielleicht durch Asche, Kreuz, Leid und Tod, vielleicht durch Verlust glorreichen Ruhmes, aber sie haben sich endlich erhoben durch die Arbeit eurer Hände, du arbeitsames schlesisches Volk! — durch die Hilfe des eigenen Staates und Anstrengung des Volkes, durch den Siegel der Kirche Christi. Das sind Zeugen unserer herrlichen Vergangenheit und unserer uralten Anwesenheit hier, ein Stolz aus polnischen Zeiten. Die ganze Stadtmitte Breslaus, die wieder entstand, das ist Licht und Strahl früherer Zeiten, die heute zu uns sprechen und die für uns ein wunderbares Argument sind.

Man könnte berühren, wenn auch nur kurz, die traurigen Momente, die die schlesische Erde durchlebt hat — die Übermacht der religiösen Entzweiung. Sprechen wir vorsichtig, sprechen wir schonend ... Im Augenblick dieser Entzweiung versteckten sich polnische Volkstraditionen im katholischen religiösen Lied, in der familiären Sitte. Und dort retteten sie sowohl die katholische Religiosität als auch das Polentum bis auf unsere Zeit.

Und noch ein Strahl! Es ist nötig zu erwähnen, daß, obwohl Jahrhunderte vergingen, eine sichtbare Verbindung Breslaus mit der Gnesener Metropole weiterhin blieb. Die Grenzen teilten Breslau vom übrigen Polen. Dennoch war Schlesien, politisch schon nicht mehr mit dem Mutterlande verbunden, kirchlich verbunden mit der Gnesener Metropole. Bis zum Jahre 1821 gehörte das Breslauer Bistum zur Gnesener Metropole. Eine feindselige Hand wollte dieser Gemeinschaft ein Ende setzen. Vielleicht war es dieselbe Hand, die das Zentrum der Stadt zerstört und in Schutt verwandelt hat, worüber der Chronist aus der Zeit der Belagerung, ein Breslauer Pfarrer, Zeugnis ablegt? Dennoch verdorrte diese Hand! Wie einst bis zum Jahre 1821, so auch heute, existieren wunderbare Spuren der Anknüpfung zur früheren Vergangenheit: zur Verbindung des Breslauer Bistums mit ganz Polen und mit der Gnesener Metropole.

Solche Strahlen und erquickende Lichter könnte man, Geliebte im Herrn, aus der Vergangenheit viele hervorholen. Aber nicht unsere Sache ist es, in diesem Augenblick Historiker zu spielen, wir fühlen uns dazu durchaus nicht vorbereitet. Aus der fernen Vergangenheit wählen wir das, was erquickt, den Geist aufrichtet, was für uns ein

[4] Viele Deutsche empfanden es schmerzlich, daß die Herkunft der heiligen Hedwig hier nur mit dem kleinen Hinweis „trotz aller Unterschiede" angedeutet wird, aber erwähnen wir immer, daß Elisabeth von Thüringen eine ungarische Königstochter war? Auch die Erfahrung der Gegenwart sagt: wo eine Fürstin den Monarchen eines fremden Landes heiratet, gibt sie ihre Heimat auf und wird Glied des anderen Volkes. In der Botschaft der polnischen Bischöfe an den deutschen Episkopat wird andererseits gerade im Absatz über die heilige Hedwig in bewegender Weise von ihrer deutschen Herkunft gesprochen. Sie wird geradezu als die Heilige des Brückenbaues zwischen beiden Völkern apostrophiert.

rechtfertigendes Argument ist für unsere Anwesenheit heute hier, für das Gebet und das ‚Te DEUM' des Breslauer Gebiets[5]!"

Nachdem Kardinal Wyszynski dann den polnischen Namen für Breslau „Wrocław" als „Rückkehr des Ruhms" gedeutet hat, knüpft er noch einmal an die älteste Vergangenheit an: „Heute, im tausendjährigen Polen, haben wir die Gewohnheit, zu den ältesten Geburtsscheinen zu greifen. Wir suchen sie in unterirdischen Gängen, graben Grabhügel auf, alte Trümmer und Schlösser. Aber interessant, daß wir das meiste in den sakralen Denkmälern der Vergangenheit finden. Die Kirche, geliebte Kinder, hat ein wundervolles Talent, die Vergangenheit mit Ehre zu umgeben. Die Kirche ist ein hervorragender Konservator der Vergangenheit. Es genügt, durch die katholischen Heiligtümer zu gehen, um sich zu überzeugen, daß sie Museen der religiösen und nationalen Kultur zugleich sind. Richtig handeln daher die Archäologen, die Männer der Wissenschaft und die Konservatoren, wenn sie die edlen Geburtsscheine unserer tausendjährigen Vergangenheit in den Trümmern und in unterirdischen Gängen der Heiligtümer suchen. So haben sie das Herz der Posener Kathedrale untersucht, das unterirdische Gewölbe der Gnesener Kathedrale. So haben sie auch die unterirdischen Räume der Breslauer Kathedrale durchschritten.

Vor einigen Tagen stand ich vor den Ausgrabungen in Lednica bei Gnesen. Neben dem einen Heiligtum wurde in den letzten Monaten ein zweites ausgegraben. Auf dem Boden der Trümmer des Heiligtums — wohl aus den Zeiten der Dabrówka[6] — fand man ein Bischofskreuz. Auf diese Art zieht sich unsere Geschichte eigenartig in die Länge und vertieft sich. Die polnische Eiche senkt ihre Wurzeln immer tiefer in die vaterländische Erde hinein. Wir entziffern, Geliebte im Herrn, steinerne Relikte. In den Kathedralen aus dem Jahre 1000 erkennen wir unsere Zeichen. Diese steinernen Relikte und wunderbaren Zeichen der Vergangenheit reden: Wir waren hier! Ja! Wir waren hier! *Und wieder sind wir da!* Wir kehrten ins vaterländische Haus zurück. Wir erkannten die unversehrt gebliebenen Zeichen, wir verstehen sie. Wir verstehen diese Sprache! Das ist unsere Sprache! Die Steine rufen zu uns von den Wänden! Die Asche, die in unterirdischen Gängen blieb, die die Erde aufgesammelt hat, spricht zu uns in der Muttersprache. Wie zu unserem Chopin die masurischen Weiden mit leichtem Rauschen redeten, so sprechen in der Muttersprache zu uns die Relikte, die aus der Erde unter tausendjährigen Kathedralen geborgen wurden.

Am einfachsten und am erfolgreichsten ist es, an die Heiligtümer anzuknüpfen. Wenn wir auf die Heiligtümer der Piasten schauen, uns hineinfühlen in ihre Sprache, dann wissen wir: bestimmt ist das kein deutsches Erbgut, das ist polnische Seele! Daher waren sie niemals und sind kein deutsches Erbgut! *Das sind unsere Spuren,* königlichen Piastentums! Sie reden zum polnischen Volk ohne Kommentar. Wir brauchen keine Erklärungen, ihre Sprache verstehen wir gut."

*

Das ist der vollständige Text der umstrittenen Passage — aber keineswegs das Ende der Schwierigkeiten. Denn — das ist eine Binsenwahrheit — Kardinal Wyszynski hat nicht deutsch, sondern polnisch gesprochen. Es bleibt also die Frage, ob unsere Übersetzung an einem entscheidenden Punkte wirklich korrekt ist. Unsere Übersetzung, die das „Zentralkomitee der deutschen Katholiken" vorlegte, stammt zweifellos aus der Feder eines Mannes, der Polnisch wie seine Muttersprache spricht. Aber wo er übersetzt: „Bestimmt ist das kein deutsches Erbgut", findet sich bereits in der deutschen

[5] Daß der Kardinal ausdrücklich bemerkt, er wolle nicht „Historiker spielen", sollte alle ermutigen, die kritische Anmerkungen zu seiner Geschichtsperspektive vorzubringen haben. Man wird zwischen Polen und Deutschen über gemeinsame Geschichte sprechen müssen, wie dies zwischen Deutschen und Franzosen schon geschieht.

[6] Dabrówka, Schwester des Böhmenherzogs Boleslaw I., Nichte des hl. Wenzel, Ehefrau Mieszkos I. — gestorben 977 in Gnesen (Anm. d. Übersetzers).

Sonderausgabe des „Tygodnik Katolikow" die Formulierung: „Es ist kein von den Deutschen hinterlassenes Erbe."
Nun hat inzwischen Prälat Franz Wosnitza, der langjährige Generalvikar des Bistums Kattowitz, der heute in Köln lebt, darauf aufmerksam gemacht, dieser Satz heiße polnisch: „to nie jest dobro po=niemieckie." Wörtlich heißt das: „Das ist nicht nach=deutsches Gut." Prälat Wosnitza hat darauf aufmerksam gemacht, daß dies ein gesetzestechnischer Ausdruck ist, der sich in jenen Verordnungen findet, durch die der polnische Staat alles verlassene deutsche Eigentum, auch die Kirchen, Pfarrhäuser und Klöster usw., zum polnischen Staatseigentum erklärt. In die Sprache einer unseligen deutschen Vergangenheit übersetzt, hieße „nach=deutsches Gut" genau: „Feindvermögen". Der polnische Primas wollte also in Breslau sagen: Diese Kirchen sind kein Feindvermögen!
Der Satz also, der in Deutschland so alarmierend gewirkt hat, ist gegen jene Verordnungen gerichtet, nach denen die Kirche für die katholischen Gotteshäuser, die sie in Schlesien, Pommern und Ostpreußen benutzt, dem Staat gewaltige Steuern zahlen muß, die das kirchliche Wirken auf das schwerste belasten. Leider sind diese schwierigen Verhältnisse, unter denen die Kirche in diesen Gebieten arbeiten muß, in Deutschland kaum bekannt[7]. So ist denn in der deutschen Reaktion auf die Breslauer Predigt des Kardinalprimas viel zu sehr von deutschen Überlegungen ausgegangen worden. Die deutschen Kritiker beachteten nur das Faktum, daß der Kardinal im alten deutschen Breslau gesprochen habe, sie beachteten nicht die Wirklichkeit, daß er in dem heute unter polnischer Verwaltung stehenden Breslau sprach. Wer das aber beachtete, konnte schon früh — d. h. bevor der vollständige Text der Predigt vorlag — zu anderen Überlegungen kommen:
„Nirgendwo in Polen ist der Kampf gegen die Kirche so scharf wie in den sogenannten ‚Westgebieten'. Nirgendwo sind ihre Arbeitsmöglichkeiten durch vielerlei administrative Maßnahmen, vor allem steuerlicher Art, so eingeengt. Ernsthafte Beobachter fragen, wie lange die Kirche diese Belastung noch durchzustehen vermag. Nun sagt der Warschauer Kardinal den Machthabern Polens, es sei das Unvernünftigste, in diesen Gebieten gegen die katholische Kirche zu kämpfen. Denn das einzige Element, an das sie in diesen Gebieten als polnische Tradition anknüpfen könnten, sei das katholische. Wie immer in seiner Rede solche Überlegungen überhöht und mit (wie uns nach dem bisherigen uns vorliegenden Wortlaut erscheint) höchst fragwürdigen historischen Argumenten begründet sind — es ist die unmittelbare Not, aus der solche Gedanken entspringen[8]."

Die Breslauer Predigt des Kardinals enthält gegen Schluß noch zwei bemerkenswerte Hinweise. Kardinal Wyszynski bezeichnet seinen Vorgänger Kardinal Hlond als einen „vorausschauenden mächtigen Staatsmann", der „gut die polnische Staatsraison herausfühlte, als er schnellstens polnische Priester und polnische Hierarchen zu den Heiligtümern entsandte, die aus zerstörten und zerrissenen Herzen in polnischer heimischer Sprache sprechen". Kardinal Wyszynski fährt dann fort: „Diese polnischen Hierarchen können wir heute zu denen zählen, die sich am meisten um die Organisation der kirchlichen Administration verdient gemacht haben ... Wir neigen vor ihnen das Haupt."
Dazu muß man wissen, daß alle Administratoren, die Kardinal Hlond 1945 einsetzte, später von der polnischen Regierung ihrer Ämter enthoben und durch Kapitelsvikare — zum Teil Priester höchst zweifelhaften Charakters — ersetzt wurden. Auch in den Abmachungen von 1956 konnte nicht erreicht werden, daß alle diese Administratoren

[7] Vgl. Pierre Lenert: „Die Wahrheit über die katholische Kirche in Polen", Morus-Verlag, Berlin 1964, u. a. Seite 29 f.
[8] „Petrusblatt", Katholische Kirchenzeitung für das Bistum Berlin, Nr. 37 vom 12. September 1965.

wieder in ihre alten Ämter zurückkehrten. Kardinal Wyszynski konnte sie zwar teils wieder zu Administratoren ernennen, aber mußte ihnen andere Sitze zuweisen. Der aus seinem Amt entfernte Breslauer Administrator Prälat Karol Milik jedoch blieb weiter ohne verantwortliches Amt. Aber gerade ihn hat Kardinal Wyszynski bei der 20-Jahr-Feier in Breslau besonders herausgestellt. Er feierte das Hochamt, währenddessen Kardinal Wyszynski predigte. Das PAX-Blatt „Tygodnik Katolikow" erwähnt diese Tatsache bemerkenswerterweise nicht. Kardinal Wyszynski erinnert sich in seiner Predigt daran, daß er mit Prälat Milik „durch die zerpflügte Kathedrale" geschritten sei, „die ohne Gewölbe war, noch voll von Trümmern". Er habe damals voll Bewunderung auf diesen Priester geschaut: „Wieviel Glaube war dort, Lebenskraft, Tapferkeit, wieviel Überzeugung, daß es keine unmöglichen Dinge gibt." Er verheißt dann Prälat Milik den Dank des Vaterlandes.

Schließlich müssen die Sätze beachtet werden, die Kardinal Wyszynski am Ende seiner Predigt im Blick auf die Regierung seines Landes sagt: „Die Kirche, das ist kein Rivale, das ist ein *Verbündeter!* Die Kirche, geliebte Kinder, verlangt nicht nach irdischer Macht. Sie verlangt nur Liebe, Achtung vor ihrem Sendungsauftrag und dem Recht des Volkes Gottes auf Freiheit der Ehre Gottes; sie erwartet solche Rechte im Vaterland, die sie sich durch ihre Arbeit, Treue und Geduld verdient hat."

Wer diese Sätze — deren zweiter Teil bezeichnenderweise im Posener Kirchenblatt „Przewodnik Katolicki" fehlen — liest, wird kaum sagen können, wie es in manchen der ersten Kommentare geschehen ist, die polnische Kirche habe sich mit den Zielen des Regimes identifiziert. Gerade diese letzten Sätze der Predigt zeigen, wie differenziert das Verhältnis der katholischen Kirche auch in dieser Frage gegenüber dem polnischen Staat ist. Diese Differenzierung kann nur deutlich werden, wenn wir uns bestimmte Aspekte der politischen Atmosphäre in Polen vergegenwärtigen. Sie soll durch Beobachtungen eines neutralen Berichterstatters deutlich gemacht werden.

Dr. Fred Luchsinger berichtete in der „Neuen Zürcher Zeitung[9]" aus Warschau: „Mit Zwangsläufigkeit landet jedes politische Gespräch mit Leuten aus dem Kreis des Warschauer Regimes bei Deutschland. Auch wenn man es, der Eintönigkeit müde, von einer andern Seite her aufzäumt — kaum fällt beiläufig das Wort ‚deutsch', taut der polnische Gesprächspartner auf: Na, endlich kommen Sie zu unserer großen Frage — und schon ist man wieder auf dem Gleis, auf das alle Weichen zu führen scheinen. Zwanzig Jahre nach Kriegsende kaum eine Bücherauslage in der Hauptstadt, aus der einem nicht drohende oder zerbrochene Hakenkreuze entgegenblickten; furchtbare Dokumentarbilder von Exekutionen und Leichenhaufen aus den Konzentrationslagern an den Kiosken; da fährt in Kartonattrappe ein Schwert durch einen Wehrmachtshelm, da in Großmontage über Warschau abkippende Stukas des Aggressors von 1939." Luchsinger weist darauf hin, daß manche Reden deutscher Politiker solcher Propaganda „wöchentlich neue Munition liefern". Die entscheidende Schwierigkeit im deutsch-polnischen Verhältnis sieht er aber in einer anderen Tatsache: „Die ‚Westverschiebung' Polens ist ein wahrhaft diabolischer Zug Stalins gewesen. Sie hat die deutsch-polnische Reibungsfläche im Westen zu einer dauerhaften Einrichtung gemacht und der Sowjetunion mit der Fuchtel der Deutschenfurcht ein Mittel verschafft, polnische Politik in Zucht, wie sich heute zeigt, sogar in mehr oder weniger freiwilliger Zucht, zu halten." Dr. Luchsinger, führender Außenpolitiker seines Blattes, als nüchterner Beobachter der internationalen Szene weit über die Grenzen seines Landes hinaus bekannt, resümiert dann seine Beobachtungen: „Auch für den westlichen Beobachter, der das Gewicht der Vergangenheit und der Emotionen nicht leicht nimmt und der die objektiven Proportionen des weitreichenden Deutschlandproblems in die Rechnung einzustellen sucht, ist aber offenkundig, daß an der Besessenheit, die Warschau in den deutschen Fragen

[9] Fernausgabe Nr. 283/65, Blatt 2 vom 15. Oktober 1965.

zeigt, jenseits ihrer soliden Gründe einiges gespielt, zu politischen Zwecken gespielt ist. Sie ist für das Regime Gomulka, nicht anders als für die sowjetische Propaganda selber, ein Mittel, um die so weitgehende Identifizierung mit Moskau, die manche Hoffnungen des Oktober 1956 enttäuscht hat, plausibler zu machen und zu rechtfertigen; sie mag auch ein Mittel sein, um von Aspekten des Lebens unter kommunistischer Herrschaft abzulenken, die manche Leute unmittelbarer berühren, etwa von der chronischen, akuter gewordenen Wirtschaftsmisere oder von der Beschneidung der Freiheit kulturellen Schaffens, über die sich manche Intellektuelle so heftig — und offen — beklagen. Das Mittel ist um so wirksamer, da es nicht von der Ideologie entlehnt werden muß, mit der man die in diesen Dingen demonstrativ gleichgültige Masse auch der Polen ohnehin nicht in Bewegung setzen kann, sondern an den nationalen Instinkt appelliert, der auch in nichtkommunistischen Kreisen, etwa des polnischen Katholizismus, hoch entwickelt ist."

Hier ist nun der bemerkenswerte Unterschied zwischen kirchlichen Äußerungen, etwa bei der 20-Jahr-Feier in Breslau, und der staatlichen Sprachregelung. In den kirchlichen Dokumenten fehlt nicht nur — was viele vielleicht für selbstverständlich halten — der in den politischen Dokumenten übliche ständige Hinweis auf den Revanchismus der Bundesrepublik und die Bedrohung Polens durch die Deutschen, sondern die polnischen Bischöfe waren offensichtlich um eine Atmosphäre der Versöhnung auch nach Deutschland hin bemüht. Selbstverständlich ist der polnische Episkopat in jeder Stunde mit der gesamten öffentlichen Meinung Polens darin einig, daß die Oder-Neiße-Linie die unabänderliche Grenze Polens ist. Aber die Begründungen, die für diese Unabänderlichkeit gegeben werden, sind andere. Schon im Hirtenbrief der polnischen Bischöfe vom 23. Juni 1965 fiel die Schilderung auf, die vom Jahr 1945 gegeben wurde: „In die zerstörten Städte Niederschlesiens, des Ermlands und Pommerns wanderten oft ratlose, erschöpfte Menschen ein, ausgepumpt durch die Jahre der Gefangenschaft, des Terrors und der Flucht. Es drückte sie die Last der ungewissen Zukunft."

Noch deutlicher wurde der Breslauer Titularerzbischof Dr. Boleslaw Kominek in einer Rede, die er Ende August in Breslau hielt: „Wichtig ist die Tatsache, daß wir aus dem Abgrund der Erniedrigung nicht als Triumphatoren, nicht als triumphale Sieger, sondern schmerzend, blutend und verletzt, dabei lebend hervorgegangen sind. Wir wurden als Volk gerettet und nicht zerschlagen, wie geplant war . . . Als Volk, bis aufs äußerste erschöpft, fanden wir uns in diesen Landen. Nicht vorher! Wir kamen hierher, als wir am Ende unserer Kräfte waren. Ein Martyrium bis an die Grenzen der Ausdauer verwandelte sich in eine neue Chance des Durchhaltens und der Entwicklung. Und diese Chance wurde uns gegeben, wir fanden sie vor, wir erhielten sie als Fundament unserer Nachkriegsregeneration. Bitte zu beachten: Vergessen wir nicht, daß, von unserer Seite gesehen, die Sache ganz anders aussah als die expansiven Forderungen nach Lebensraum. Für uns war das Gebot des letzten Moments — die Pflicht —, das Leben und die Existenz zu wahren, und zwar unter den einzigen Gegebenheiten, die uns der Ablauf der Geschichte anbot."

An anderer Stelle hat Erzbischof Kominek davon gesprochen, daß die sogenannten „polnischen West- und Nordgebiete" für Polen eine Frage der Existenz seien und das Recht auf Existenz eines Volkes vor dem Recht auf Heimat gehe.

Übrigens findet der aufmerksame Leser in den gleichen Dokumenten Hinweise darauf, daß die polnischen Bischöfe keineswegs alles verteidigen, was nach dem Kriege geschehen ist. So heißt es im Hirtenbrief vom 23. Juni 1965: „Die moralischen Verluste des zweiten Weltkrieges waren zwar weniger augenfällig, aber viel größer, als wir oft glauben. Diese Mängel traten besonders in den Westgebieten zutage. Man mußte ihnen unverzüglich abhelfen." Und Erzbischof Kominek sagte in der genannten Vorlesung, die Tatsache allein, „daß wir aus der Feuersbrunst gerettet wurden, daß wir Möglichkeiten besitzen zu einer neuen Entwicklung und Gutes neu zu schaffen", sei

ein Aufruf: „Deshalb ist es uns nicht erlaubt, böse und vernichtende Methoden zu unterstützen, solche, wie sie gegen uns angewendet wurden."

Auch in der Darstellung der deutschen Vergangenheit waren bereits in Breslau sehr differenzierte Töne zu hören. So sagte Erzbischof Kominek: „Das polnische Volk stand während der Besatzung am Abgrund seiner Existenz. Schlagworte wie ‚ausrotten' und ‚ausradieren' waren nicht nur Phrasen eines Wahnsinnigen, der den Begriff der Vorsehung mißbrauchte, sondern wurden zu einem systematisch und konsequent durchgeführten Programm — und zwar während des letzten Krieges am konsequentesten gegenüber den slawischen Völkern und dem jüdischen Volk — aber auch gegenüber den sich bemerkbar machenden kritischen Geistern des deutschen Volkes." Der Erzbischof erinnert an deutsche Widerstandsgruppen, sagt dann zunächst: „Am gottlosen Mord und an der Vernichtung ganzer Völker beteiligten sich Zehntausende — wenn nicht mehr — von Befehlshabern, und Millionen von Menschen waren an diesen Untaten als Vollstrecker beteiligt." Er fordert darum ein öffentliches Bekenntnis der Schuld. Er erinnert daran, daß auch Reinhold Schneider das gefordert habe, und sagte am Schluß dieser Überlegungen: „Mein persönlicher Freund, Pfarrer Dr. Metzger, ein großer Freund der slawischen Völker, der im Jahr 1944 in Berlin wegen angeblichen Landesverrats hingerichtet wurde, besuchte mich im Februar 1940 in Kattowitz und bat um Verzeihung für das schreckliche Unrecht, das die Deutschen Polen angetan haben. ‚Das Unrecht, welches wir der Menschheit angetan haben und auch weiterhin antun werden, ist so schrecklich, daß wir es durch Generationen hindurch gutmachen müssen — wenn das überhaupt möglich ist.' "

Auch von Vergebung ist in Breslau gesprochen worden, am deutlichsten wiederum im Hirtenbrief der polnischen Bischöfe vom 23. Juni 1965: „Die polnischen Katholiken werden nicht vergessen, daß sie Glieder einer menschlichen Familie und gemeinsam mit anderen Völkern erlöst sind durch das kostbare Blut Christi. Dieser einmalige Preis macht sie zur allgemeinen Kirche. Sie werden den Unwillen anderen Völkern gegenüber bezwingen und sich allen in christlicher Herzlichkeit zuwenden. So brachte dies schon einmal Kardinal Hlond in dem bereits erwähnten Hirtenbrief zum Ausdruck: ‚Wir wollen mit allen in Frieden und Brüderlichkeit leben. Wir wollen gute, auf gegenseitiges Vertrauen gestützte Beziehungen zu unseren Nachbarn haben. Wir haben viel verziehen, sehr viel. Und heute verzeihen wir nochmals alles. Wir widersagen dem Haß. Wir suchen keine Rache. Wir wollen ein aktiver Teil der Ordnung und der internationalen Verständigung und Zusammenarbeit sein[10].'"

*

So stehen wir immer wieder vor der Frage: Weiß man in Deutschland eigentlich genug von Polen? Wissen die deutschen Katholiken genug von ihren polnischen Glaubensgenossen? Bei genauerer Orientierung über die wirklichen Verhältnisse und die veröffentlichten Tatsachen hätte niemand in Deutschland nach der Breslauer Predigt behaupten dürfen, Kardinal Wyszynski identifiziere sich mit der Politik der Regierung seines Landes. Denn in jenem Hirtenbrief zur 20-Jahr-Feier (am 23. 6. 1965 veröffentlicht) bekennen zwar die Bischöfe ihren Willen zur Zusammenarbeit in Schlesien, Pommern und Ostpreußen, aber sagen gerade in diesem Zusammenhang: „Wichtig ist, daß unserem guten Willen die Respektierung und Garantie der Rechte des Menschen entgegenkommt, seiner Rechte auf Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit, wovon Johannes XXIII. so schön in seiner Enzyklika ‚Pacem in terris' sprach. Die Kirche steht auf dem Standpunkt der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Freiheit des persönlichen und öffentlichen Kultes, der Freiheit, unsere Kinder im Geiste der katholischen Weltanschauung, des katholischen Glaubens und seiner Moral zu er-

[10] Den zitierten Hirtenbrief schrieb Kardinal Hlond am 24. Mai 1948. Diese Jahreszahl sollte jeden Deutschen nachdenklich machen.

ziehen. Die Respektierung dieser Freiheiten und ihre Gewährleistung bedeutet, auf festem Fels dauerhaft zu bauen."

Und gerade als sich in der deutschen Presse der Sturm wegen der Breslauer Äußerungen des Kardinalprimas erhob, wurde — freilich völlig unbeachtet von der deutschen Öffentlichkeit — der Text eines Schreibens bekannt, das Kardinal Wyszynski namens des polnischen Episkopats am 29. April 1965 an Ministerpräsident Cyrankiewicz richtete[11]. Darin wird ein langer Katalog von Beschwerden vorgelegt, die zeigen, wie stark die Kirche in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt und bedrängt ist. Der Brief schließt mit der Forderung, daß „jeder Diskriminierung, die gegenwärtig in Polen herrscht, ein Ende" gesetzt wird. Zuvor hieß es: „Wenn der Wiederaufbau unseres Landes nicht von einem mit Gewalt auferlegten kämpferischen Atheismus gefesselt wäre, könnte er ein verlockendes Modell für die ganze Welt sein."

Die ausführliche Darstellung der Breslauer Ereignisse im August und September des vergangenen Jahres mag heute, nachdem die Versöhnungsbotschaften zwischen dem polnischen und deutschen Episkopat ausgetauscht wurden, als historisch und überholt erscheinen. Aber viele Töne und Untertöne, die da und dort in der deutschen Presse anklingen, lassen es als notwendig erscheinen, Zusammenhänge und Wurzeln, aus denen diese Botschaften der Versöhnung gewachsen sind, aufzuzeigen. Es könnte allzu leicht der Eindruck erweckt werden, jene Botschaft des polnischen Episkopats sei eine ganz plötzliche, unerwartete Konversion. Das ist falsch. Das trifft nicht den Kern der Sache. Darin könnte wieder deutsche Rechthaberei liegen, die den Weg in die Zukunft verbaut. Man muß vielmehr ehrlich sagen: es waren schon lange aus der katholischen Kirche Polens Stimmen vernehmbar, die den Wunsch auf Versöhnung aussprachen. Und vielleicht haben wir Deutschen diese Töne viel zu spät gehört. Es gab allerdings auch in Deutschland verschiedene Gruppen und Kreise, die sich sehr intensiv um ein neues Verständnis zu Polen mühten. Dazu gehört die Pax-Christi-Bewegung, dazu gehört der Bund der Deutschen Katholischen Jugend. Das Jahr 1965 brachte Fahrten der Katholischen Jugend nach Auschwitz. Diese Reisen waren mehr als bloße Gedenkstättenfahrten, sie waren die Aufnahme eines wirklichen Kontakts.

Die Gerechtigkeit fordert aber auch, darauf hinzuweisen, daß man auf keinen Fall die Verbände der Heimatvertriebenen zum Prügelknaben des deutsch-polnischen Verhältnisses machen darf. Sicher gibt es emotional überladene Reden, sicher gibt es Menschen, die vollkommen in der Vergangenheit leben und nicht die veränderte Zeit und die veränderte Welt begriffen haben, die nichts aus der Geschichte gelernt haben — dies zweifellos auf beiden Seiten — ganz sicher auch in manchen Gruppen der Heimatvertriebenen. Aber zwei Fakten dürfen unter keinen Umständen übersehen werden. Der Führung der Heimatvertriebenenverbände ist es in den letzten beiden Jahrzehnten gelungen, jede Radikalisierung dieser Gruppen zu verhüten. Auch in den Heimatvertriebenenverbänden gilt es ebenso wie in allen anderen ernst zu nehmenden politischen Gruppen der Bundesrepublik als unumstößlicher Grundsatz, daß die politischen Wünsche dieser Gruppen nur auf friedlichem Wege in das Gespräch gebracht werden dürfen[12]. Dieser Wille zum Frieden muß zur Kenntnis genommen werden.

Aber es ist auch ein zweites Faktum zu beachten. Innerhalb vor allem der Gruppen der katholischen Heimatvertriebenen ist in den letzten Jahren intensiv darüber diskutiert worden, wie man sich friedliche Lösungen für die Zukunft vorstellen könnte, die beiden Völkern gerecht werden, dem Lebensrecht sowohl des polnischen wie des deut-

---

[11] „Informations catholiques internationales", Paris, Nr. 248, 15. September 1965, S. 34 ff.

[12] So schreibt die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" am 6. September 1965 über den „Tag der Deutschen" in Berlin: „Der Bund der Vertriebenen gedachte der Vertreibung aus den deutschen Ostgebieten vor 20 Jahren und gab seiner Entschlossenheit Ausdruck, bei künftigen Friedensverhandlungen mit allen friedlichen Mitteln um jeden Fußbreit deutschen Bodens zu ringen."

schen Volkes. In diesen Diskussionen hat sich sehr ernste Einsicht in die Haftung des deutschen Volkes für die Schuld der Vergangenheit zu Wort gemeldet, ist auch Einsicht in die Wirklichkeiten, die in den heute unter polnischer Verwaltung stehenden ehemals deutschen Gebieten bestehen, sichtbar geworden. Wahrscheinlich sollte man diese Diskussion nicht nur Sache von Heimatvertriebenenverbänden sein lassen. Wahrscheinlich müßte die deutsche Öffentlichkeit intensiver mit den Heimatvertriebenen ins Gespräch kommen; denn es darf nicht der Eindruck entstehen, als habe nur eine ganz bestimmte Gruppe des Volkes die Last der Vergangenheit zu tragen.

Wie soll es weitergehen? Es muß alles getan werden, daß Polen und Deutsche mehr voneinander erfahren, daß nicht immer wieder irgendwelche aus dem Zusammenhang der Motive und Absichten gerissene Wortfetzen zwischen beiden Völkern wie aufreizende Fahnen hängen bleiben. Man wird sich in die gemeinsame Geschichte vertiefen müssen. Man wird auch gemeinsam genauer darüber nachdenken müssen, was für einen Christen Voraussetzung des Friedens ist, wie nach der Lehre der letzten Päpste Frieden auf dieser Welt verwirklicht werden könne. Vielleicht führt auch ein solches gemeinsames Miteinanderdenken einen Schritt weiter. Der Weg wird weit sein; denn zuviel ist verschüttet. Aber Zeichen der Hoffnung sind da. Uns Deutschen schien oft eine der härtesten Stimmen aus Polen die der gläubig katholischen Dichterin Zofia Kossak-Szatkowska. Von ihr nun, die selbst in Auschwitz inhaftiert war, lasen wir in der deutschsprachigen Ausgabe des „Tygodnik Katolikow" dieses:

„Der Haß ist ein Gift, er zerstört nicht nur den Feind, sondern auch diejenigen, die er beherrscht.

Polen ist ein christliches Land. Ein Christ darf nicht hassen. Da man demnach den Glauben mit dem gewaltigen Gefühl des Hasses vereinbaren wollte, begann man in Polen zu beten. Man betete, Gott möge gestatten, daß man nach dem Kriege nie wieder einen Deutschen zu sehen bekäme. Daß man seine Sprache nicht mehr hören und vergessen könne, daß dieses Volk existiert. Dieses naive Halbmittel beruhigte die Gewissen nicht, denen das Leben immer wieder die Frage stellte: Bist du ein Christ oder nicht?

... Mein ältester Sohn, ein begabter Bildhauer, wurde in Auschwitz ermordet. Ich kenne das genaue Todesdatum nicht, ich weiß nicht, wo seine Asche zerstreut wurde. Meinen jüngeren Sohn, einen achtzehnjährigen Angehörigen der Armia Krajowa (Heimatarmee), rettete in Hamburg, wo er als Kriegsgefangener arbeitete, eine Deutsche vor dem Hungertod. Unter Einsatz ihres eigenen Lebens rettete sie ihn, weil er ihrem an der Front gefallenen Sohn ähnlich sah. An diese mir unbekannte deutsche Frau denke ich oft mit größter Dankbarkeit. Das Problem ist demnach kompliziert.

Ein hochrangiges Problem läßt sich nur auf höchster Ebene entscheiden. Es gelingt nicht oft und nicht leicht, diese Ebene zu erklimmen, aber einen anderen Ausweg gibt es nicht.

Ich möchte nicht falsch verstanden werden. Wenn man im Feind den Nächsten sieht, so bedeutet dies nicht, auf die Wachsamkeit zu verzichten, die Lehren der Geschichte zu vergessen, sich geistig und materiell zu entwaffnen. Keinesfalls. Das fordert der Glaube nicht, denn das wäre Unvernunft. Obige Bemerkungen betreffen die Selbstverteidigung vor dem Gefühl des Hasses, dem größten Feind der menschlichen Seelen."

In Deutschland sollten wir den Blick lenken auf den Franziskanerpater *Maximilian Kolbe*, der in Auschwitz für einen Gefährten das Leben hingab, und auf den Weihbischof *Michael Kozal*, der in Dachau starb. Sie beide stehen für 2000 polnische Priester, die in deutschen Konzentrationslagern starben. Für beide wurde der Seligsprechungsprozeß eingeleitet. Wir sollten diese Prozesse mit unserem Gebet begleiten. Zugleich sollten wir aber auch in unser Gedächtnis zurückrufen die Erinnerung an drei Priester des Bistums Berlin: an Pfarrer *August Fröhlich* aus Rathenow, der 1942

im Konzentrationslager Dachau starb, weil er sich für polnische Zwangsarbeiterinnen eingesetzt hatte, die mißhandelt worden waren, an Pfarrer *Joseph Lenzel* aus Berlin-Niederschönhausen, der im gleichen Jahre im KZ Dachau umkam, weil er nicht kontrolliert hatte, ob Polen in deutschen und Deutsche in polnischen Gottesdiensten in seiner Kirche gewesen waren, an Pfarrer *Albert Willimsky* aus Stettin-Podejuch, der schon 1940 im Konzentrationslager Sachsenhausen sein Leben ließ, weil er in einer Bemerkung das Recht der Polen auf die Verteidigung ihrer Heimat anerkannt hatte. Das Lebensopfer dieser Priester und vieler anderer, die in gleicher Weise unbeirrbar nach Recht und Gewissen lebten, muß die Schritte zum Frieden ermutigen[13].

PASTORALFRAGEN

JOSEF STEINDL

Gelübdeverpflichtung und Zölibatsverpflichtung

In seinem ersten Weltrundschreiben „Ad Petri Cathedram" verkündete der unvergeßliche Papst Johannes XXIII. der Welt: „Hauptzweck dieses Konzils wird es sein, das Wachstum des katholischen Glaubens zu fördern, die Sitten des christlichen Volkes zu erneuern und die kirchlichen Rechtsnormen den Bedürfnissen und dem Denken unserer Zeit anzupassen[1]." Diese pastorale Zielsetzung des Konzils unterstrich und vertiefte der Papst noch in der Eröffnungsrede zum Konzil am 11. Oktober 1962, als er sagte, die Kirche wolle den „Irrtümern, den Notwendigkeiten und Chancen unserer Zeit Rechnung tragen", nicht mehr wie einst „mit großer Strenge" die Irrtümer verurteilen, sondern „lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden, als die Waffe der Strenge erheben ... Sie will sich damit als eine sehr liebevolle, gütige und geduldige Mutter erweisen, voller Erbarmen und Wohlwollen zu ihren Kindern, die sie verlassen haben"[2]. Papst Paul VI. erklärte bei der Eröffnung der 2. Session des II. Vatikanischen Konzils am 29. September 1963, daß er den von seinem Vorgänger „eingeschlagenen Weg wieder aufnehmen" wolle und daß ihm die „pastorale Zielsetzung des Konzils jetzt als noch dringlicher und fruchtbarer erscheine als früher"[3].

Gestützt auf diese Worte höchster kirchlicher Autorität und ermutigt durch eine in jüngster Zeit sich zögernd anbahnende Dispenspraxis der Kirche soll mit diesem Beitrag ein pastorales Anliegen aufgegriffen werden, das zu den heißen Eisen der kirchlichen Disziplin gehört: die Frage nach der Rekonziliation zivilgetrauter Priester mit der Kirche. Der Kirche, die sich von ihrer Frühzeit an mit Berufung auf Gal. 4, 26 Mutter nennt und als solche versteht, kann und darf das Los jener Söhne und deren Familien nicht gleichgültig sein, die — die Schuldfrage sei hier ausgeklammert — aus irgendeinem Grunde ihren priesterlichen Dienst verlassen, die Verpflichtung zum Zölibat abgeschüttelt und eine Zivilehe geschlossen haben. Auf Grund ihres universalen Heilsauftrages muß sich ihre mütterliche Liebe und Sorge auch diesen Unglücklichen zuwenden.

In der zur Zölibatsfrage erschienenen Literatur wird das Problem zwar nach allen Seiten betrachtet, etwa darauf hingewiesen, daß es zwischen dem Zölibat des Weltpriesters und der im Ordensstande gelobten Keuschheit keinen Unterschied in der „Sache" gebe; es wird, wenn auch nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit, auf den verschiedenen Rechtsgrund der Verpflichtung zur vollkommenen Keuschheit im Ordensstand und im Weltpriesterstand hingewiesen. Nirgends aber findet sich,

---

[13] Vgl. Heinz Kühn, Blutzeugen des Bistums Berlin; Morus-Verlag, Berlin 1952.

[1] Orientierung, 23 (1959), 151. [2] Herder-Korrespondenz, 17 (1962), 83 ff.

[3] ebd. 18 (1963), 87.

so weit wir sehen können, ein Hinweis auf die verschieden gehandhabte Dispenspraxis der Kirche, wenn es darum geht, von der in der Ordensprofeß gelobten oder durch den Empfang der höheren Weihe übernommenen Verpflichtung zur Keuschheit zu dispensieren. Mit anderen Worten: Die Kirche befreit großherziger von einer Verpflichtung, die aus einem Gott gegebenen Versprechen erwächst, als von einer Verpflichtung, die in einem rein positiven Kirchengesetz gründet. Dieser Umstand soll im folgenden bewiesen und beleuchtet werden.

1. *Die Gelübdeverpflichtung*

Die Moraltheologie und das kanonische Recht definieren das Gelübde als ein mit freiem Willen und mit Überlegung Gott gemachtes Versprechen (can. 1307 § 1). Drei wesentliche Elemente gehören somit zu einem Gelübde:

a) die feste Entschiedenheit des Gelobenden. Ein Gelübde ist mehr als ein bloßer Vorsatz. Während ein Vorsatz verschiedene Grade der Festigkeit und Entschiedenheit zuläßt, ist das Gelübde ein Versprechen an Gott, verbunden mit dem festen Willensentschluß, sich Gott gegenüber zu einer bestimmten Leistung zu verpflichten. Aus diesem Versprechen erwächst dem Gelobenden die sittliche und rechtliche Treuepflicht;

b) wesentlich ist ferner, daß das Versprechen in Freiheit und mit Überlegung gegeben werde. Die Absicht, sich Gott gegenüber zu einer Leistung zu verpflichten, muß frei und unabhängig und nach klarer und reiflicher Überlegung erfolgen. Wegen des ernsten Charakters der amtlichen Gelübde hat der kirchliche Gesetzgeber darum Mindestaltersgrenzen festgelegt, das vollendete 16. Lebensjahr für zeitliche Gelübde und das vollendete 21. Lebensjahr für ewige Gelübde (can. 573);

c) das entscheidendste Element der Begriffsbestimmung des Gelübdes liegt aber darin, daß das Gelübde ein Gott gemachtes Versprechen ist. Das Gelübde ist ein Akt der Gottesverehrung, ist Lob und Dienst Gottes. Das gültige Gelübde schafft eine besondere Bindung des Gelobenden an Gott, stellt, soziologisch gesehen, eine unmittelbare Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und dem Gelobenden her. Daraus ergibt sich, daß die nähere Unterscheidung der Gelübde nach Inhalt (persönliche, sachliche, gemischte), Form (bedingte, unbedingte, ausdrückliche oder stillschweigende) oder kirchenrechtlicher Wirkung (öffentliche, private, feierliche oder einfache), unwesentlich ist. Jedes Gelübde schafft eben seinem Wesen nach eine unmittelbare Beziehung und Bindung an Gott.

Da das Gelübde Kult, Akt der Gottesverehrung ist, berührt es naturgemäß auch die Kirche als die von Christus gestiftete Kultgemeinschaft. Häring sagt darüber: „Das Gelübde des einzelnen ist ein Mitvollzug mit der priesterlichen Aufgabe der Kirche; umgekehrt ist auch die Kirche irgendwie mitwirkend. Sie nimmt selbst die privaten Gelübde in ihren fortwährenden Opfer- und Weihedienst hinein. Das öffentliche Gelübde muß bewußt ihren Händen übergeben und von ihr angenommen und bestätigt werden. Darum hat die Kirche hier ein besonderes Recht, Bedingungen aufzustellen, von deren Einhaltung sie ihre notwendige Mitwirkung abhängig macht. Aus diesem Grunde hängen die kirchlichen Wirkungen der Gelübde ausschließlich von dem (nicht willkürlichen) Willen der Kirche ab. Sie allein hat zu bestimmen, welchen Gelübden sie Öffentlichkeitscharakter zuerkennt und mit welchen rechtlichen Wirkungen ... Die Kirche ist zuständig für die Prüfung zum ‚Stande' der Gelübde (Ordensstand). Sie ist auf Grund ihrer Hirtengewalt verpflichtet zu kluger Führung beim Geloben und in der Erfüllung des Gelobten. Auf Grund ihres priesterlichen Amtes sind die Gelübde gewissermaßen die ihren, so daß sie von ihr (letztlich von Christus) Wert und Verdienst erhalten. Auf Grund ihrer Lösegewalt hat die Kirche *stellvertretend* das Recht, im Namen Gottes die Gelübde auszulegen und zu lösen beziehungsweise auf die Einhaltung zu drängen[4]."

[4] Häring, Das Gesetz Christi II, 1961, 274.

Die Kirche besitzt also auf Grund ihrer Lösegewalt *stellvertretend* im Namen Gottes das Recht, von Gelübdeverpflichtungen zu befreien, und sie übt dieses Recht tatsächlich auch aus, sei es im verwaltungsgerichtlichen Weg oder auf gnadenrechtlichem Weg (Dispens). Die Kirche hat in ihrem Gesetzbuch (cc. 647, 648) genau die Bedingungen und Normen festgelegt, wann im verwaltungsgerichtlichen Verfahren bestimmte kirchliche Obere (Ortsordinarien, Generalobere, Klosteräbte) Religiosen beiderlei Geschlechtes mit zeitlichen Gelübden entlassen können und die so Entlassenen damit auch von ihren Gelübdeverpflichtungen entbunden sind, sofern sie nicht eine höhere Weihe empfangen haben. Dabei ist noch zu beachten, daß die Entlassungsgründe weder sittliche Mängel der Ordensperson sein müssen (es genügt schon der Mangel der erforderlichen Begabung) noch überhaupt auf seiten der Ordensperson vorliegen müssen (schon schwere Notlage der Ordensgemeinschaft stellt einen Entlassungsgrund dar)[5]. Weiter verfügt das Gesetzbuch der Kirche (can. 669), daß Professen mit ewigen Gelübden, die aus dem Orden entlassen werden, an die Ordensgelübde gebunden bleiben, sofern nicht die Konstitutionen der betreffenden Ordensgemeinschaft oder Indulte des Apostolischen Stuhles etwas anderes verfügen. So bestimmen beispielsweise die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, daß „die Gelübde aller Professen a votis simplicibus, etiam perpetuis, durch den Akt der Entlassung gelöst werden"[6]. Neuerdings verfügen die Konstitutionen der meisten laikalen und auch zahlreicher klerikaler Verbände eine Lösung der ewigen Gelübde mit der Entlassung[7].

Viel öfter aber macht die Kirche Gebrauch von ihrer Dispensgewalt. Von dieser aber gilt, daß sie nur *stellvertretender Art* ist. Letzten Endes ist es ja nicht die Kirche, der das Gelübde gemacht wurde, sondern Gott selber ist damit gemeint, er nimmt es an und er ist darum auch der Gesetzgeber. Weil die Kirche in Ausübung ihrer Dispensgewalt stellvertretend tätig wird, hängt die Gültigkeit jeder Dispens vom Vorliegen gerechter Gründe ab.

Als gerechte Dispensgründe gelten u. a. die Förderung des Seelenheils des Bittstellers (Befreiung von seelischem Zwang, von Ängstlichkeit und Skrupelhaftigkeit), mangelhafte Einsicht in die Tragweite bei Ablegung der Gelübde, das Wohl der Kirche, Verlust des Berufes. Gerade der letztgenannte Dispensgrund stellt einen der am häufigsten vorgebrachten Dispensgründe dar — und wird in der Praxis der Dispenserteilung auch akzeptiert, selbst wenn es sich um Dispens von feierlichen Ordensgelübden handelt und der Dispenswerber bereits die Subdiakonats- oder Diakonatsweihe empfangen hat! Wie ist die Milde der Kirche in solchen Fällen zu erklären und zu rechtfertigen? Häring sagt dazu: „Bei Dispens von Ordensgelübden wird es oft vorkommen, daß der Betreffende, der um Dispens ersucht, zwar von seiner Person her keinen gerechten Grund hat, daß aber die Kirche trotzdem Grund genug hat zur Erteilung der Dispens, weil es schließlich immer auch um das Wohl der Kirche und der betreffenden Ordensgemeinschaft geht. So, wenn der Betreffende seinen Eifer völlig verloren hat, einer der ewig Unzufriedenen ist, Unfrieden und Unzufriedenheit stiftet oder innerhalb und außerhalb des Klosters Ärgernis erregt. Für ihn wäre das freilich zunächst kein Grund, Dispens zu erbitten, sondern vielmehr ein zwingender Grund, unter Gebet und Buße zum früheren Eifer zurückzukehren. Wenn er statt dessen seine Opfergaben (seine Gelübde), die er feierlich auf den Altar der Gottesverehrung gelegt hat, durch sein schlecht motiviertes Dispensgesuch von Gott und der Kirche zurückfordert, so sündigt er zwar gegen seine Gelübde, aber der kirchliche Obere wird mit Rücksicht auf die Ordenszucht und die Ehre der Gemeinschaft die Dispens geben können beziehungsweise geben müssen, falls kein Gesinnungswechsel zu erhoffen ist... Der Dispensierte oder durch eigene Schuld Entlassene ist wirklich von seinen

---

[5] Hanstein, Ordensrecht, 1958², 284 f.
[6] Schönsteiner, Grundriß des Ordensrechtes, 1930, 659 Anm. 1.
[7] Hanstein, 292.

Ordensgelübden gelöst, da er ja aus dem Ordensstand ausscheidet, in Hinsicht auf den er sie abgelegt hat. Er ist jedoch durch die ungerecht erzwungene Dispens nicht gelöst von der Sünde der Untreue und ebensowenig von der Pflicht der besonderen Sühneleistung für die Gott verweigerte Opfergabe[8]."

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß die Kirche von den Verpflichtungen, die aus *Gott gemachten Versprechen* entspringen, entbindet, wenn dies im Wohle der Bittsteller oder durch das Wohl der Kirche begründet ist.

2. *Die Zölibatsverpflichtung*

Die Verpflichtung zum Zölibat gründet im kirchlichen Gewohnheitsrecht und im positiven Kirchengesetz und wird mit dem Empfang der höheren Weihe (Subdiakonat) übernommen. Wer sich freiwillig zum Empfang der höheren Weihe entscheidet, übernimmt damit die Verpflichtung zum Zölibat nicht anders als die übrigen geistigen Standespflichten, wie etwa die Gehorsamspflicht (can. 127, 128), die Verpflichtung zur Verrichtung des kirchlichen Stundengebetes (can. 135) oder die Pflicht zur Übernahme des Dienstes in der Diözese (can. 128).

Die Ansicht der sogenannten Gelübdetheorie, welche die Verpflichtung zum Zölibat aus einem bei Empfang der Subdiakonatsweihe stillschweigend abgelegten Gelübde entspringen läßt, wird von der überwiegenden Mehrzahl der Kanonisten abgelehnt. Die genannte Theorie hat nicht nur die Geschichte der Entwicklung der Zölibatsgesetzgebung gegen sich — die Art und Weise der Durchführung der diesbezüglichen Bestimmungen der Kirche bilden kein Ruhmesblatt der Kirchengeschichte[9] —, sondern auch die Praxis der Kirche, die vom Weiheempfänger kein Gelübde verlangt, weshalb auch dem Weiheempfänger nicht unterstellt werden darf, daß er ein Gelübde, welcher Art immer, abgelegt habe. Die Gelübdetheorie kann zwar darauf hinweisen, daß auf manchen Synoden (Toledo 527, Orange 441, Arles 443) von den Weihekandidaten vor Empfang des Subdiakonates ein förmliches Gelübde der Enthaltsamkeit verlangt wurde. Diese Praxis eines votum castitatis verschwand aber sehr bald wieder, und so sah sich die Gelübdetheorie zu einer Hilfskonstruktion gezwungen mit der Behauptung, daß mit dem Empfang der Subdiakonatsweihe ein votum castitatis tacitum seu implicitum verbunden sei, d. h. jeder Kandidat des Subdiakonates lege somit stillschweigend oder einschlußweise das Keuschheitsgelübde ab, und dieses Gelübde habe auf Grund kirchlichen Gesetzes ehevernichtende Kraft. Klar und prägnant sagt hiezu Mörsdorf: „Der Streit um den Verpflichtungsgrund des Zölibates ist alt und war dem Gesetzgeber wohl bekannt. Da sich der Gesetzgeber indessen nicht zur Gelübdetheorie bekannt hat, vielmehr ebenso wie das Tridentinum (sess. XXIV can. 9) klar zwischen der auf dem Gesetze der Kirche beruhenden Zölibatspflicht der Geistlichen höherer Weihe und der kraft amtlichen Gelübdes gegebenen Pflicht der Religiosen unterscheidet (vgl. cc. 985 n. 3, 1072, 1073, 2388 § 1), ist die Gelübdetheorie abgelehnt. Wie Papst Pius XII. am 8. Dezember 1950 vor dem Religiosenkongreß unter Hinweis auf die verschiedene Bindung des Religiosen und des Weltgeistlichen anführte, hindert dies jedoch nicht, daß der Weltgeistliche *privat und aus eigenem Antrieb* die dem Religiosen eigenen Bindungen übernimmt. Damit wird anerkannt, daß die Zölibatspflicht der Geistlichen höherer Weihen als allgemeine Pflicht nicht auf einem Gelübde, sondern auf dem Kirchengesetz beruht. Diese Grundlage ist ausreichend, weil das kirchliche Gesetz nicht bloß nach außen wirken, sondern auch das Innenleben formen will, und zudem fester und strenger als jene der Gelübdetheorie. Wollte man, was de lege ferenda erwogen werden könnte, für die Gelübdetheorie eintreten, so müßte mit Rücksicht auf die hohe Bedeutung des Zölibates für das Gemeinschaftsleben der

[8] Häring, 280 f.

[9] cfr. Schönsteiner, Grundriß des Eherechts, 1937, 315 ff; Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, II, 1955, 663 ff; Pfliegler, Der Zölibat, 1965, 32 ff.

Kirche nicht ein privates, sondern ein amtliches Gelübde (votum publicum) angenommen werden. Hierzu aber bedürfte es einläßlicher gesetzlicher Bestimmungen[10]." Gegen die Gelübdetheorie spricht endlich auch die Tatsache, daß nach geltendem Kirchenrecht die Gelübdeablegung „ausdrücklich" zu geschehen hat, d. h. der Profeßkandidat muß eine ausdrückliche Erklärung abgeben (can. 572 § 1 n. 5). Während die Kirche früher auch die professio tacita anerkannte, versagt sie ihr heute die Anerkennung. Würde sich der Gesetzgeber zur Gelübdetheorie bekennen, so wäre es unerklärlich, daß er sich in einer so bedeutungsvollen Sache wie es der Zölibat ist, mit einem stillschweigenden Gelübde zufrieden gäbe.

So gründet also nach der besser fundierten Meinung die Verpflichtung zum Zölibat in der auf Gewohnheit und Gesetz beruhenden Ordnung der Kirche. Trotz dieser Tatsache pflegt die Kirche von der durch ihr Gesetz auferlegten Verpflichtung ungleich schwerer zu dispensieren wie von der aus einem Gott gemachten Gelübde entspringenden Verpflichtung. Während die Kirche, wie oben dargelegt wurde, bestimmten kirchlichen Personen das Recht einräumt, in den vom Gesetz vorgesehenen Fällen Professen mit zeitlichen und sogar ewigen Gelübden zu entlassen, womit dann auch die Lösung von den Gelübdeverpflichtungen verbunden ist, enthält das kirchliche Gesetzbuch keine so weitgehende Möglichkeit, von der Verpflichtung des Zölibates zu befreien. Der Codex macht eine einzige Ausnahme: In Todesgefahr können Subdiakone und Diakone vom Ortsoberhirten oder, wenn dieser nicht mehr angegangen werden kann, vom Pfarrer oder vom nottrauenden Priester, ja auch vom Beichtvater (von diesem aber nur für den inneren Bereich) vom trennenden Ehehindernis der höheren Weihe befreit werden (cc. 1043, 1098, 1044). Auf eine Anfrage hin, ob Ortsoberhirten auf Grund des can. 81 des Codex und unter Beachtung der dort festgelegten Bestimmungen Subdiakone und Diakone vom Zölibat dispensieren können, erklärte die Interpretationskommission am 26. Jänner 1949, daß den Ortsoberhirten diese Vollmacht nicht zukomme[11].

„Bei Diakonen und Subdiakonen pflegt der Apostolische Stuhl durch Gnadenakt von der Zölibatspflicht zu befreien; eine ähnliche Dispenspraxis hat sich in jüngster Zeit auch für Priester angebahnt[12]." Damit sind wir bei unserem pastoralen Anliegen angekommen, von dem eingangs die Rede war.

3. *Die Bitte an die Kirche*

Da der Zölibat positives Kirchengesetz ist, von dem die Kirche theoretisch und praktisch dispensieren kann und nun tatsächlich auch zu dispensieren bereit ist, damit die Gewissen der in Zivilehe lebenden Priester und ihrer Frauen beruhigt, ihr Verhältnis kirchlich geordnet und diese Unglücklichen mit der Kirche ausgesöhnt werden können, so lautet unsere inständige Bitte an die Kirche: Als liebevolle und gütige Mutter möge die Kirche den *ernstlich um Aussöhnung bemühten zivilgetrauten Priestern zum frühest möglichen Zeitpunkt die Gnade gewähren, ihr matrimonium attentatum in eine rechtmäßige, sakramentale Ehe umzuwandeln.*

Das Los dieser Unglücklichen ist bekannt: Infolge der Exkommunikation sind sie und ihre Frauen ausgeschlossen vom Empfang der heiligen Sakramente. Sie leiden zumeist, auch wenn ihre bürgerliche Ehe glücklich zu nennen ist, in ständiger Gewissensnot und seelischer Unruhe, die dann um so schmerzlicher empfunden wird, wenn die Kinder aus solchen Ehen zur Erstkommunion und zur Firmung geführt werden. Wie die Erfahrung lehrt, besteht überdies oft auch die Gefahr für Glaube und Sitte dieser Kinder und Gefahr der Entfremdung gegenüber der Kirche, sobald sie in die Jahre der Entscheidung eintreten. Wer sich diese traurige Bilanz vor Augen hält, wird nicht

---

[10] Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, I, 1953, 270.
[11] AAS, 41 (1949), 185.
[12] Mörsdorf, Zölibat, Lexikon f. Theologie u. Kirche, X, 1965, 1399.

verkennen können, daß es vom pastoralen Standpunkt aus höchst wünschenswert ist, daß jene Verhältnisse so früh als möglich geordnet werden, damit die erwähnten Gefahren für die Kinder ausgeschaltet und den Eltern die Gewissensruhe und das aktive Leben in und mit der Kirche wieder geschenkt werden können.
Allen Priestern aber gilt die liebevolle Anweisung des Artikels 35 der Römischen Diözesansynode 1960: „Priester, die sich Tadel oder anderen Strafen ausgesetzt oder vielleicht bedauerlicherweise die Kirche verlassen haben, sollten niemals aufhören, auf die Gnade des Herrn und die Menschlichkeit und Anständigkeit ihrer kirchlichen Oberen zu vertrauen. Andere Priester, zumal solche, die jenen freundschaftlich verbunden sind, sollten, von der himmlischen Liebe getrieben, eifrig darauf bedacht sein, solches Vertrauen in jenen zu stärken. Gegenüber allen diesen unglücklichen Menschen, die in ihrem Abfall verharren, soll die Regel Anwendung finden, die Pius XI. so fruchtbar gefunden hat: Je weniger wir zu den Menschen über Gott reden, um so mehr steht es uns an, zu Gott über Menschen zu reden. Also soll in diesen Dingen, die wahrhaft traurig sind, niemand der Freundlichkeit seiner Mitpriester oder des Trostes in seiner Anfechtung oder auch, wenn die Verhältnisse es verlangen, weltlichen Beistandes beraubt werden[13]." Den geradezu revolutionären Charakter dieser Anweisung über die Behandlung abtrünniger Priester kommentierte P. Domenico Grosso S. J. mit den Worten: „Wir sollten nicht erstaunt sein, zu hören, daß dieser Artikel wirklich vom Hl. Vater diktiert worden ist, spiegelt er doch die ganze seelsorgerische Teilnahme, mit der Johannes XXIII. sein Pontifikat auszeichnet. „Unglücklich" ist in der Tat die angemessene Bezeichnung für diejenigen, welche einst zum Klerus gehörten und heute abtrünnig sind. Bisher hat die Kirche aus Gründen, die jedermann ersichtlich sind, gegenüber solchen Personen eine sehr feste Haltung eingenommen. Sie hat wohl gegen niemand sonst ebensolche Maßnahmen ergriffen, denn während sie jederzeit bereit ist, den Reumütigen aufzunehmen, ist sie in ihren Bedingungen unerbittlich gewesen. Häufig hat jedoch diese Haltung der kirchlichen Behörden Priester, die sich von sittlichen oder psychologischen Überlegungen leiten ließen, dazu bestimmt, alle Beziehungen zu diesen unglücklichen Kollegen abzubrechen, selbst wenn sie früher ihre Freunde gewesen waren. Das hat nicht selten dahin geführt, daß die infelices schließlich ihren Glauben verloren haben. Die römische Synode hat solche Vorurteile endgültig auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Jedermann hat ein Recht auf Gottes Gnade, daher sind Priester, welche gehalten sind, sich um Seelen zu kümmern, die der göttlichen Gnade bedürfen, dazu auch ihren früheren Kollegen gegenüber verpflichtet. Ja, sie haben sogar noch einen stärkeren Anspruch, denn diese Männer bedürfen des Verständnisses und der Vergebung noch mehr. Es ließen sich viele Skandale vermeiden, wenn diese Regel in allen Fällen beachtet würde[14]."

LEONHARD M. WEBER

Aspekte der Unverheiratetenseelsorge

Immer häufiger beobachten Seelsorgsgeistliche, daß der priesterliche Heilsdienst an den Unverheirateten in zunehmender Weise schwierig wird. Das ist an und für sich nicht erstaunlich, da die Pastoration fast überall mit neuen Problemen zu ringen hat. Doch stellt sich gerade im Hinblick auf die Unverheirateten die ernst zu nehmende Frage, ob und inwieweit sich ihre Lebensaussichten und damit auch ihre Lebensformen und Lebensgefühle verändert haben, so daß die bisher gewohnten Seelsorgsmethoden bei ihnen nicht mehr oder doch nicht mehr genügend ankommen. Jedenfalls weisen ver-

[13] zit. nach Rynne, Die zweite Reformation, Köln 1964, 56.
[14] Civiltà Cattolica v. 5. 11. 1960, 57 f.

schiedene Publikationen auf einen solchen Wandel hin[1] und verlangen – manchmal etwas einseitig nur auf die Bedürfnisse der unverheirateten Frau ausgerichtet[2] – eine theologische und seelsorgliche Neubesinnung und eine entsprechende Anpassung der pastoralen Bemühungen an die konkreten Gegebenheiten von heute[3].

1. *Statistische Daten und Überlegungen*

Die internationale katholische Zeitschrift „Missi"[4] hat die Jännernummer 1964 unter dem Titel „Le célibat dans le monde" den Interessen der Unverheirateten gewidmet. Die einzelnen Beiträge behandeln aber nicht in erster Linie den religiösen Zölibat der Priester und Ordensleute noch das christliche Charisma der Jungfräulichkeit, sondern beschäftigen sich ausgiebig mit der Tatsache, daß es in der heutigen Welt über 250 Millionen erwachsene Menschen gibt, die während ihres ganzen Lebens ehelos bleiben. In der Einführung zu dieser Sondernummer heißt es, daß ihr Inhalt eine „Offenbarung" für fast alle Leser bringen werde. Nur wenige gäben sich darüber Rechenschaft, daß, bezogen auf die ganze Welt, unter den erwachsenen Menschen auf drei Personen immer eine unverheiratete kommt. Darum sei es an der Zeit, daß sich das innerkirchliche Denken, das bis anhin vor allem den Ehestand und den Stand zölibatärer Gottverbundenheit betont habe, weiterentwickle und mit der Frage konfrontiere, welche Aufgabe den ledigen Menschen schlechthin zukomme. Denn auch diesem dritten, zuwenig beachteten Stand gebühre im Raum der Kirche und ihrer nachkonziliaren Entfaltung der entsprechende Platz.

Ins einzelne gehend, berichtet diese Zeitschrift, daß in Japan unter zehn verheirateten Männern einer sei, der sich nicht vereheliche. In Großbritannien treffe es einen auf nur acht, in den Vereinigten Staaten Nordamerikas einen auf sechs. Für Frankreich und Belgien sei das Verhältnis 1:5, für Portugal 1:4, für Schweden 1:3 und für Irland sogar 1:2. Sozusagen überall erweise sich (bei einer mittleren Proportion von 6:5) die Zahl der unverheirateten Männer als größer denn die der unverheirateten Frauen. Das zeige deutlich, daß bei der Unverheiratetenfrage auch ein Problem des Mannes und nicht nur ein solches der Frau aufscheine. Das der Frau trete allerdings – neben anderen Ursachen nicht zuletzt wegen der unterscheidenden Anrede „Fräulein" – stärker ins Bewußtsein der Leute.

Wer diese statistischen Angaben nachprüft, kommt zum Ergebnis, daß sie als globale Schätzungen richtig und darum für die pastoralen Bedürfnisse verwertbar sind. Der wissenschaftlich arbeitende Pastoralsoziologe wird allerdings hinter die eine oder andere Zahl mit Recht ein Fragezeichen setzen. Denn es ist auf Grund der in den einzelnen Ländern gemachten Erhebungen, zumal der Volkszählungen und ihrer nachträglichen Auswertungen, nicht möglich, die genaue Anzahl der Männer und Frauen zu ermitteln, die über das Heiratsalter hinaus dauernd ledig bleiben[5]. Bei den Sterbestatistiken der unverheiratet Verstorbenen sind nämlich auch die Jugendlichen mitgezählt, und die Verhältniszahlen zwischen den Ledigen und Verheirateten der einzelnen Jahrgänge können natürlich keine Auskunft darüber geben, welche der dreißig-

---

[1] *E. Stern*, Die Unverheirateten, Stuttgart 1957; *R. Bohne*, Das Geschick der zwei Millionen, Düsseldorf 1960; *A.-M. Carré*, Ehelosigkeit, Berufung oder Schicksal?, Mainz 1961; *H. von Miller*, Ledigenheime, Bonn 1962.

[2] Die Frau. Wesen und Aufgaben, hrsg. von *A. Scherer*, in: Wörterbuch der Politik, Heft 6, Freiburg i. Br.[2] 1953, 49–66; *I. F. Görres*, Von Ehe und Einsamkeit. Ein Beitrag in Briefen, Donauwörth-Zürich[3] 1954; Le Célibat laïc féminin, Editions ouvrières, Paris 1962; *G. Reidick*, Die Lebensprobleme der unverheirateten Frau, in: Katechetische Blätter, Jahrg. 88 (1963), 67–76.

[3] Vgl. die Artikel „Célibat", in: Lexikon Catholicisme, Bd. 2, 754–756, und „Unverheiratetenfrage", in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 10, 537–538.

[4] Missi, Magazine d'Information Spirituelle et de Solidarité Internationale, Nr. 276, Lyon 1/1964.

[5] Vgl. dazu Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. 2, 988–989.

oder vierzigjährigen ledigen Männer und Frauen später doch noch heiraten werden und welche nicht. Es läßt sich deshalb je nach der Genauigkeit der Statistiken und ihrer Auszählung nur für einen bestimmten Zeitpunkt sagen, wie viele z. B. der Dreißig- bis Vierzigjährigen oder der Vierzig- bis Fünfzigjährigen ledig, verheiratet, geschieden, verwitwet (eventuell auch wiederverheiratet, wiedergeschieden, beziehungsweise wiederverwitwet) sind. Daraus kann man unter Berücksichtigung der Heiratszahlen und ihrer Schwankungen annähernd berechnen, daß die Zahl jener erwachsenen Männer und Frauen, die nicht heirateten, z. B. um das Jahr 1960 herum für Deutschland, Österreich und die Schweiz zwischen 12 bis 15 Prozent, für Frankreich und Belgien zirka 18 Prozent, für Schweden oder Irland über 25 bis 30 Prozent betragen hat. Indes sind die statistischen Angaben nicht aller Länder miteinander gut vergleichbar. Bis zur Lebensmitte überwiegt die Quote lediger Männer, dann diejenige lediger Frauen. Seit 1960/61 zeigt die Heiratszahl Europas weithin eine stationäre oder leicht sinkende und nur noch in wenigen Ländern eine steigende Tendenz. So läßt sich unter Zuhilfenahme der Geburten- und Sterbezahlen der Schluß ziehen, daß es nicht nur eine sozial bedeutende Zahl unverheirateter Menschen gibt, sondern daß diese Zahl in den kommenden Jahren mindestens absolut, wahrscheinlich aber auch in ihrem relativen Verhältnis zu derjenigen der Verheirateten noch ansteigen wird.
Dies zu bedenken, ist für eine Planung der Pastoration hilfreich. Aber für die kirchliche Sorge an den Unverheirateten und für die Erziehung und Ertüchtigung der Jugend auf ein möglicherweise auch eheloses Leben hin zählen selbstverständlich noch andere Daten wesentlich mit. Auch diese werden immer neu ins Auge gefaßt und auf ihre aktuelle Gültigkeit hin geprüft werden müssen.

2. *Pastorale Ansätze*

Als Konsequenz des bisher Gesagten besteht wohl eine der Aufgaben des Seelsorgers darin, daß er jenen Unverheirateten, deren Ehelosigkeit weder christlich geprägt ist noch auch von vornherein christlich geprägt sein will, in einer sie ansprechenden Weise begegne. Zwei Arten pastoraler Ansätze stehen ihm zur Verfügung: solche, die von den konkret-menschlichen Gegebenheiten ausgehen (a), und solche, die darüber hinaus einen deutlichen Bezug zum Religiösen und Kirchlichen aufweisen (b). Indessen will diese Doppelschichtigkeit in der seelsorglichen Kontaktnahme den innerweltlichen Sinn des Unverheiratetseins nicht wieder verneinen oder herabmindern. Sie will nur zum Ausdruck bringen, daß das Leben der Unverheirateten immer auch vom Glauben her verstehbar ist und im vielschichtigen Ganzen der Kirche eine wachsende Bedeutung hat.

a) Es gibt heute eine nicht geringe Zahl wissenschaftlicher, technischer, politischer, sozialer und künstlerischer Aufgaben und Berufe, welche die Menschen einerseits so erfüllen können, daß sie kaum an eine Verehelichung denken und andererseits auch derart in Anspruch nehmen und verbrauchen, daß sie sich die eheliche Gemeinschaft für immer oder doch wenigstens auf viele Jahre hin versagen müssen. Nicht wenige einflußreiche Männer und Frauen sind darum geneigt, sich unter solchen Umständen bewußt und frei für ein zölibatäres Leben zu entscheiden, um so in einer anspruchsvollen, alle menschlich verfügbaren Kräfte aufrufenden Stellung zu stehen und von ihr aus der Gemeinschaft und damit zugleich jedem einzelnen zu dienen. Es handelt sich hier meist um Persönlichkeiten, zu denen auch der Seelsorger emporschaut, und deren Leben, zumal wenn es ein solches aus dem Glauben an Gott ist, Leitbild und Ansporn für viele bedeutet. In einer weniger ausdrücklichen und darum bereits abgeschwächten Form gilt das über den freien Entschluß zur Ehelosigkeit Gesagte mutatis mutandis natürlich auch für zahlreiche Frauen und Männer, die als Fürsorger, Ärzte, Erzieher, Forscher, Schauspieler usw. oder auch im Sport, Tourismus, auf Schiffen und Flugzeugen tätig sind. Doch ist ihr Dasein menschlich und sittlich meist weniger geschützt, und das Unverheiratetsein kann dann plötzlich zur Einsamkeit und damit zu einer qualvollen Prüfung des Lebens werden.

Nicht selten begegnet der Seelsorger auch Menschen, die nur durch die Umstände des Lebens in bestimmte Arbeitsbereiche und Stellungen hineingetrieben und wider ihren Willen darin festgehalten wurden, so daß ihnen eine Eheschließung praktisch verwehrt blieb. Andere, zumal Mädchen, haben sich einem schönen, sie beglückenden und auch erfüllenden Beruf mit solcher Hingabe und Freude gewidmet, daß darob die günstige, noch unbeschwerte Zeit für eine Verehelichung plötzlich verstrichen ist. Ihre Einstellung zur Ehelosigkeit ist dann anders als die der vorsätzlich ehelos gebliebenen.

Wieder andere Menschen, und es sind sogar deren viele, haben eine etwas zurückhaltende oder sogar reservierte Art. Sie sind wenig kontaktfreudig, vielleicht sogar schüchtern, behindert, kränkelnd, verschlossen oder auch psychisch belastet, von unsteten, perversen, homophilen oder sonst für eine Heirat wenig geeigneten Tendenzen erfüllt. Einige von ihnen suchen, soweit sie sich heute nicht eher und richtiger einem Therapeuten anvertrauen, den Seelsorger auf. Ob er ihnen selber wirklich zu raten und zu helfen vermag? Oder ist das vielleicht ein Ort, der die Notwendigkeit des seelsorglichen Teams erkennen läßt? Auf alle Fälle wird der Priester sich bemühen, das Unverheiratetenproblem nicht allein unter dem Gesichtswinkel des Kranken und Abnormalen zu beurteilen, selbst wenn er mit seiner eigenen Lebensstellung nicht ganz zurecht kommt und sich andererseits auch eingestehen muß, daß sogar berühmte Zölibatäre, die den Lauf der Geschichte entscheidend mitgeprägt haben, solchen Gebrechen und Leiden unterworfen gewesen sind.

b) Als Männer des Glaubens werden manche Seelsorger fragen, ob sie schließlich nicht doch am besten vom Wort der Heiligen Schrift ausgingen, das in prägnanter Form sozusagen alle wesentlichen Aspekte der Ehelosigkeit aufzeigt und darüber hinaus jenen christlichen Horizont eröffnet, unter welchem das Ledigbleiben nicht nur erträglich, sondern letztlich sinnvoll und fruchtbar wird: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es gibt Ehelose (Eunuchen, Eheuntaugliche), die vom Mutterschoß an so geboren sind, und es gibt Ehelose (Eunuchen, Eheuntaugliche), die von den Menschen der Kraft beraubt wurden, und es gibt Ehelose (Eunuchen, Eheuntaugliche), die um des Himmelreiches willen sich selbst zur Ehelosigkeit entschlossen (zu Eunuchen, zu Eheuntauglichen gemacht) haben. Wer es fassen kann, der fasse es![6]"

Abgesehen davon, daß der Sinn dieses Bibeltextes unter Exegeten diskutiert wird — es besteht z. B. heute eine Meinung, der Herr habe hier zum menschlichen Problem der Eunuchen Stellung bezogen und diese gegen die allgemeine Verachtung in Schutz genommen —, ist es gewiß eine vornehme Aufgabe jedes Seelsorgers, seinen priesterlichen Dienst am Wort der Offenbarung zu orientieren und dieses Wort auch in der Zeit von heute lebendig werden zu lassen. Zudem mag jeder Seelsorger beachten, daß an dieser Stelle nicht etwa von der Jungfräulichkeit, sondern von der Ehelosigkeit die Rede ist. Auch wird nirgends behauptet, daß jene Ehelosen, die vom Mutterschoße an so geboren oder von den Menschen ihrer Kraft beraubt wurden, nicht durch Gottes Fügung mit jenen identisch werden könnten, die um des Himmelreiches willen sich selbst zur Ehelosigkeit entschließen. Dabei braucht die unwiderstehliche „Gewalt" der Gottesherrschaft nicht von Anfang an so zu drängen, daß eine Ehe einfach unmöglich bleibt. Ein solches Erfahren kann auch langsam über einen Menschen kommen. Deshalb ist es möglich, daß ein Eheloser z. B. erst nach Jahren erkennt, daß sein Ledigsein eine christliche Aufgabe bedeutet. Muß doch jeder Mensch sich schließlich zu dem finden, was er von der Berufung Gottes her schon ist[7]. Selbst Paulus dürfte zunächst nicht um der Basileia willen ehelos geblieben sein. Erst später, als die erleuchtende Kraft Christi

[6] Mt 19, 10—12.

[7] Näheres darüber bei *L. M. Weber*, Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit, in: Quaestiones disputatae, Bd. 19, Freiburg i. Br. [2]1965, 93—95.

über ihn hereingebrochen war, hat er sein Unverheiratet- und Ledigsein als „ungeteilten Dienst" des Herrn erfahren und darum auch gegenüber der Ehe als das „Bessere" befürwortet[8]. Gewiß gibt es nur einen Paulus. Aber der Herr ist auch heute mächtig, jemand so zu erleuchten, daß er sein zölibatäres Los als Gnadengabe erkennt – und dies, obwohl wir es sonst grundsätzlich ablehnen, dort von einem Charisma zu sprechen, wo bloß nachträglich eine „Tugend" aus der Not konstruiert wurde. Aber schließlich hat – und das ist in diesem Zusammenhang das Eigentliche und Wichtigste – auch die ungewollte und nie angenommene Ehelosigkeit im Leben der Kirche noch ihren zeichenhaften Sinn.

3. *Einzelfragen*

Bevor dieser letzte, von G. Reidick entfaltete Gedanke in einem weiteren Zusammenhang fortgeführt wird, sollen hier noch einige seelsorglich wichtige Einzelfragen kurz erörtert werden.

a) Das pastorale Denken der Gegenwart wagt es nicht mehr so wie einst den durch die Traditionen der Seelsorge und neuerdings wieder durch die Enzyklika „Sacra virginitas"[9] und durch verschiedene Konzilsdekrete sehr empfohlenen Weg christlicher Jungfräulichkeit den wider ihren Willen unverheiratet Gebliebenen einfachhin als das eine wesentliche, nun zu ergreifende Ideal aufzuzeigen. Es scheint nämlich, daß ein solches Vorgehen von den heute lebenden Frauen nicht nur abgelehnt, sondern von den Gebildeten unter ihnen in Übereinstimmung mit den psychologischen Erkenntnissen und Erfahrungen auch als falsch und gefährlich bezeichnet wird. Selbst eine religiös veranlagte Frau vermag nicht einfach an Stelle der ihr versagten Mannesliebe die ausschließliche Hingabe an Christus zu erwählen. Natürlich kann es sein, daß sich unter dem scheinbaren Nichtgelingen der Lebenspläne und unter dem abgeforderten Verzicht auf die Ehe eine Berufung verbirgt, die erst langsam und allmählich spürbar wird und in dem Maße immer klarer hervortritt, als Gott alles fortwährend mißlingen läßt, was ein Mensch von sich aus aufzubauen versucht hat. Es ereignet sich dann das, was Papst Pius XII. im Anschluß an die Johannesstelle 11, 28 den Leiterinnen der Katholischen Aktion Italiens sagte: „Die junge Christin, die gegen ihre Absicht unverheiratet bleibt, aber unentwegt an die Vorsehung des himmlischen Vaters glaubt, erkennt in den Wechselfällen des Lebens die Stimme des Meisters, der zugegen ist und sie ruft[10]." Darum wird der Seelsorger auch fernerhin gerne auf die Gnadengabe der Jungfräulichkeit hinweisen, ihren christlichen Gehalt gläubig ausbreiten und sie in diskreter Weise als mögliches Angebot des Herrn, als Anruf und Geschenk des Gottesgeistes hinstellen, gleich einer Frage, die vielleicht im Gang der Zeit von dieser oder jener Frau noch eine positive Antwort fordert. Aber er wird sich hüten, den Ehelosen eine Scheinlösung nahezulegen, durch die sie nur menschlich verbogen und religiös gefährdet würden. „Die Christusliebe ist so wenig ‚Ersatz' für die eheliche Liebe, wie sie auch nicht in ‚Konkurrenz' stehen kann zur Liebe zwischen Mann und Frau[11]."

b) Das Problem zeigt sich aber auch von der Kehrseite. Was die Wissenschaft an neuen Einsichten über den Wert des Geschlechtlichen, den Sinn der Partnerschaft und die Bedeutung des Männlichen und Weiblichen für die zwischenmenschlichen Beziehungen, die Kraft und Tiefe der Liebe und die personale Entfaltung und Reifung herausgearbeitet hat, ist nicht ohne Wirkung auf die Ledigen geblieben. Auch sie erheben neue Ansprüche. Der Stil ihres Lebens hat sich (zumindest in unseren Gegenden) gründlich gewandelt. Sie machen ihren Einfluß im Gesamt der menschlichen Gesellschaft geltend. Sie wollen keine Menschen zweiten Ranges sein. Sie wissen, daß man ihrer

---

[8] 1 Kor 7, 32–38.
[9] AAS, Bd. 46 (1954), 161–191.
[10] AAS, Bd. 37 (1945), 284–295, 286.
[11] *G. Reidick*, in: Katechetische Blätter, Jahrg. 88 (1963), 75.

bedarf und daß ihre Leistungen unentbehrlich sind. Sie ertragen es darum äußerst schlecht, wenn der Stand der Verheirateten gleichsam privilegiert wird, und sie erachten es als ungerecht und falsch, wenn das soziale Leben mehr oder minder nur auf die Verehelichten hin ausgerichtet ist. Solange die Forderungen der Unverheirateten nur in dieser Richtung laufen und darum vor allem die Eigenständigkeit und Sonderart hervorheben, die ihnen zukommt, ihren Anteil am Aufbau des öffentlichen Lebens und ihren wachsenden Beitrag an Wissenschaft und Technik, ist das wohl weitgehend in Ordnung. Wenn die Unverheirateten jedoch auch jene Form geschlechtlicher Einigung suchen, die sonst die eheliche Verbundenheit und Treue, dieses Ein-Leib-Werden, begründet, und wenn es ihnen die heutige Gesellschaft — vor allem in der Form des Sexualkonsums — beinahe hemmungslos anbietet, so ist die gesunde Ordnung und das glückliche Einvernehmen in erheblicher Weise gestört. Es ist zwar eine altbekannte Tatsache, daß die vollständige geschlechtliche Enthaltsamkeit für die meisten Menschen etwas Schweres bedeutet. Aber vieles andere ist auch schwer, und es wird trotzdem gefordert. Auch wird man nicht übersehen dürfen, daß die unverbindlichen Sexualverhältnisse gerade zu jenen Ursachen gehören, welche die volle Entwicklung der Frau wie des Mannes beeinträchtigen, die reife Entfaltung ihrer Liebe hintanhalten und das persönliche Gleichgewicht des einzelnen wie auch seine Beziehungen zur Mitwelt in einem hohen Ausmaß durcheinanderbringen. Die Öffentlichkeit hat hier eine große Aufgabe. Sie kann dafür sorgen, daß die günstigen Daseinsformen der Unverheirateten, der erquickende Reichtum des nicht gebundenen Geistes und Herzens, die frohe Vielgestalt edler Freundschaft, die personale Würde und Freiheit des Individuums — und was es sonst noch an Werten des zölibatären Lebens gibt — in Film, Radio und Fernsehen, im Aufbau der Wirtschaft und in allen Schichten der Kultur angemessen zur Geltung kommen. Dabei ist vorausgesetzt, daß dies in einer nicht moralisierenden und womöglich auch nicht wertenden Weise geschieht, sondern einfach so, daß die tragenden Leitbilder des Unverheiratetseins ehrlich besprochen, bejaht und dargestellt werden.

Denn es wirkt verwirrend, wenn alle zivilisatorischen Einrichtungen so tun, als ob sich das gesamte Leben nur um die Ehe oder sogar nur um die geschlechtliche Einigung drehe. Auf der anderen Seite ist es selbstverständlich ebenso falsch, wenn in gutgemeinten pastoralen Erwiderungen die Ehelosigkeit als die einzig keusche Lebenshaltung hingestellt oder das Ehesakrament so verstanden wird, als ob seine erste Aufgabe darin bestehe, die Gatten zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu befähigen.

Und es ist zweifelsohne betrüblich, wenn vom Ehelosen gesagt wird, er müsse der Menschheit beweisen, daß man der Falle der Ehe auch entgehen könne, oder wenn die sexuelle Abstinenz als die wichtigste Voraussetzung des moralischen und religiösen Lebens gefeiert wird.

c) Die Unverheiratetenseelsorge stellt den Priester sehr oft auch vor das Problem des unehelichen Kindes und der damit verbundenen Konsequenzen. Es gibt unverheiratete Frauen aus allen sozialen Schichten, auch intelligente, charaktervolle und religiös hochstehende, die eines oder mehre uneheliche Kinder haben. Zuweilen kommt es vor, daß eine unverheiratete Frau sich ein Kind erzwingt, um ihre mütterlichen Anlagen, Fähigkeiten und Sehnsüchte zu erfüllen. Die Gegenwart weiß auch von unverheirateten Frauen zu berichten, die aus mütterlichen Neigungen ein oder mehrere Kinder angenommen haben[12], und es gibt — so utopisch dies klingen mag — sogar solche, die auf diese Weise ein unerwünschtes Kind einer Kollegin vor der Abtreibung bewahren konnten. Jedoch besteht in allen diesen Fällen die Gefahr, daß das Kind egoistisch geliebt und nicht für das Leben freigegeben wird. Dadurch kann es der Energielosigkeit und Vereinsamung verfallen oder in eine Protesthaltung hineingeraten. Auch die Art und Weise, wie das Kind seine tatsächliche Situation und den Mangel des väterlichen

[12] Dazu *A.-M. Carré*, Ehelosigkeit, Berufung oder Schicksal? Mainz 1961.

Elementes erfährt, kann für seine wie auch seiner Mutter Zukunft entscheidend sein[13]. Eine eindeutig christliche Haltung gegenüber den Unehelichen und ihren personalen Rechten scheint, wie die Erfahrung zeigt, eine nicht leicht zu bewältigende Aufgabe zu sein. Daß auch das II. Vatikanum diese Aufgabe gesehen und erwähnt hat, ist dem Seelsorger eine wesentliche Hilfe.

4. Christliche Gesamtschau

Seit geraumer Zeit haben viele Seelsorger das Verlangen, ihre eigenen pastoralen Erfahrungen und Einsichten aus dem Jetzt des kirchlichen Lebens und seiner theologischen Entfaltung zu bereichern. Wie auf den anderen Gebieten, so ist auch bezüglich der Unverheiratetenseelsorge eine Neubesinnung zu verzeichnen. Es besteht z. B. der ehrliche Versuch, die oft geäußerte Behauptung, daß die kirchliche Lehrverkündigung den Unverheirateten in der Welt nicht gerecht werde — sie überhaupt nicht verstehe —, anzunehmen und aufzufangen. Und es geht bei diesem Versuch keineswegs darum, den Vorwurf selbst nur mit einer billigen Apologie zu überrunden oder mit der Berufung auf einen allgemeinen Glaubenssatz wieder abzutun. Vielmehr besteht die Absicht, den ganzen Problemkreis der Unverheirateten zunächst von der innerweltlichen Wirklichkeit her zu studieren und dann gläubig zu überdenken. Deshalb wehrt sich die Pastoraltheologie auch gegen jene Art der Ledigenseelsorge, die auf halb verstümmelten und fast zu Schlagwörtern degradierten Bibeltexten aufbaut, wie: „Heiraten ist gut, Ledigbleiben ist besser", oder: „Wer ehelos bleibt, kümmert sich um die Sache des Herrn, wer dagegen heiratet, sorgt sich um die Dinge in der Welt[14]."

Sie sucht nach einer situationsgerechten Antwort auf die anstehenden Fragen und fordert deshalb eine differenzierte Weiterentwicklung der tridentinischen Lehre. Diese hat zwar die Überlieferungen der Patristik und Scholastik erklärt und verteidigt, aber mit dem Satz, daß „der Ehestand dem Stand der Jungfräulichkeit nicht vorzuziehen sei und daß es besser und seliger sei, in Zölibat und Jungfräulichkeit zu verharren, als sich in der Ehe zu vermählen[15]", selbstverständlich nicht die gegenwärtigen Problemstellungen vor Augen gehabt. Daß die aktuellen Fragen aber einer christlichen Vertiefung und einer Zusammenschau mit den Daten und Zeugnissen der Tradition bedürfen, hat das Zweite Vatikanische Konzil klar zum Ausdruck gebracht; es hat mit seiner Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute"[16] selbst einen mutigen Schritt zu wagen versucht.

Was nun die christliche Existenz der Ehelosen in der Welt betrifft, so kommt dieses Problem zu dem bereits genannten vom Verhältnis der Ehe zur Jungfräulichkeit (beziehungsweise zum religiös gedachten Zölibat) als ein anders gelagertes hinzu. Es ist gut, wenn seine Andersartigkeit auch deutlich hervorgehoben wird. Denn abgesehen davon, daß auch Ehe und Jungfräulichkeit (beziehungsweise religiös gedachter Zölibat) unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet werden können — gewiß auch unter solchen, welche die Ehe der Jungfräulichkeit als ebenbürtig erweisen[17] —, interessieren sich die ehelosen Menschen der Gegenwart kaum noch für die Frage, welcher Stand der vorzüglichere sei. Wichtig ist ihnen vielmehr, daß auch sie der Kirche nötig sind. Das geistliche Rangempfinden liegt ihnen ferne — „Wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht[18]" —, und die wertende Gegenüberstellung von Ehe und

---

[13] Zum ganzen Problem vgl. *G. Reidick*, Gott sagt trotzdem Ja, Meitingen 1963; *B. Schadendorf*, Uneheliche Kinder, München 1964; *J. Wenner-L. M. Weber*, Uneheliche, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 10, 476—478. Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute", Nr. 27.

[14] Vgl. 1 Kor 7, 1 u. 32—33.

[15] Denz. 980; D[32] 1810.

[16] Promulgiert in der öffentlichen Sitzung vom 7. Dezember 1965.

[17] Vgl. *L. M. Weber*, in: Mysterium magnum, 114—118.

[18] Mt 20, 27; vgl. 23, 11.

Jungfräulichkeit ist darum auch ein denkbar schlechter Ansatz für die Aufarbeitung der Unverheiratetenfrage. Doch kommt in der neuesten Formulierung dieser Gegenüberstellung[19] deutlicher als früher der Unterschied zwischen der Christus geweihten Jungfräulichkeit und der sonstigen Ehelosigkeit zum Ausdruck. Deshalb stellt sich jetzt dem Theologen auch vom kirchlichen Lehramt her die Aufgabe, nach der Zeichenhaftigkeit nicht nur der Ehe und der Jungfräulichkeit, sondern auch des Unverheiratetseins zu fragen[20]. Und vielleicht kann der Theologe bereits erkennen, daß auch die nichtgewollte und nie eigentlich angenommene Ehelosigkeit ihre signifikative Bedeutung im Ganzen der Kirche hat.

Während die Ehegatten die tatsächlich schon jetzt begonnene Liebeseinheit Christi mit der Kirche darstellen, verdeutlichen die jungfräulichen Menschen, zwar noch in der Verhüllung des Glaubens, zum voraus die neue und endgültige Existenzform des Gottesreiches, die in Christus bereits angebrochen ist. Die unverheirateten Menschen aber, denen weder die Gnadengabe der Ehe noch die der Jungfräulichkeit zuteil wurde, versinnbilden das Hoffen der Kirche, die unentwegt auf den Herrn harrt und nach seinem Kommen Ausschau hält. Deshalb kann dem schmerzhaften Allein- und Ledigsein eine ähnliche Berufung zukommen wie der ehelichen Zweieinheit und Treue. Ehe und Ehelosigkeit ergänzen sich wie zwei Lebensformen der Kirche. Die Kirche ist Gattin und Braut des Herrn. Sie gehört Christus schon völlig an, „denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes[21]". Und trotzdem muß er die Braut erst herrlich gestalten, ohne Flecken und Runzeln, heilig, makellos und rein[22]. Die Vermählung steht noch aus, denn „es sprechen der Geist und die Braut: ‚Komm!' ". Und „wer es hört, der spreche: ‚Komm!'[23]". Vielleicht werden es immer mehr Menschen hören, weil die Kirche auch ihre eigene Schwäche und Niedrigkeit, d. h. ihr Unvermähltsein, das nicht Jungfräulichkeit und noch nicht Ehe ist, immer deutlicher erkennt. So wird eine wachsende Zahl von Menschen, von Ehelosen — versinnbilden sie nicht die auch noch unvermählte Kirche? — sprechen: „Komm!" „Herr Jesus, komm[24]!" Wenn er aber kommt — „Ja, ich komme bald[25]!" —, wird er alles in allen sein, und die Ehelosen werden wie die Verehelichten und die Jungfräulichen in ihm leben, weil er in ihnen lebt.

---

[19] In Nr. 10 des Konzilsdekretes „Über die Ausbildung der Priester", promulgiert in der öffentlichen Sitzung vom 28. Oktober 1965, heißt es: „Um die Pflichten und die Würde der christlichen Ehe, die ein Bild der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche ist, sollen die Priesteralumnen gebührend wissen; sie sollen aber klar den Vorrang der Christus geweihten Jungfräulichkeit erkennen, so daß sie in reiflich überlegter und großmütiger Wahl sich in ganzer Hingabe von Leib und Seele dem Herrn weihen."

[20] Vgl. dazu und zum folgenden *G. Reidick*, in: Katechetische Blätter, Jahrg. 88 (1963), 72–76.

[21] Offb 19, 7.

[22] Eph 5, 27.

[23] Offb 22, 17; vgl. 21, 2 u. 9. — Der Gedanke, daß der Ehebund Christi mit seiner Kirche erst in der Vollendung ganz offenbar wird und daß dies für das Hoffen der Menschen auf die Endzeit Bedeutung hat, ist auch in Nr. 12 des Konzilsdekretes „Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens" und in Nr. 16 des Konzilsdekretes „Über den Dienst und das Leben der Priester" (beide Dekrete promulgiert am 28. Oktober 1965) im Zusammenhang mit den Ausführungen über den Zölibat eigens hervorgehoben.

[24] 1 Kor 16, 22.

[25] Offb 22, 20.

BERNHARD LISS

Das halbgelöste Problem der Feuerbestattung

Geschichte der Feuerbestattung

Obwohl die Erdbestattung älter ist, finden wir die Leichenverbrennung schon in prähistorischer Zeit. Zeugen dafür sind zahlreiche neolithische Brandgräber.

Im Altertum gilt die Feuerbestattung als Regel bei den Germanen, Kelten und Slawen. In Rom bestanden beide Arten nebeneinander, doch dominierte die Verbrennung bis in die Kaiserzeit; sie galt auch als vornehmere Form. Erst die Christianisierung beseitigte die Feuerbestattung in Rom völlig, so wie die Kirche auch bei den Germanen die Erdbestattung durchsetzte. Bei den Griechen setzt sich die Erdbestattung seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. durch, nachdem noch bei Homer die Verbrennung der Regelfall war. Babylonier und Assyrer praktizierten zeitweise beides. Bei den semitischen Völkern konnte sich die Feuerbestattung nicht durchsetzen. Die Juden betrachteten die Erdbestattung als gottgewollt, obwohl das Alte Testament ein ausdrückliches Verbot der Leichenverbrennung nicht kennt. Das klassische Land der Leichenverbrennung ist Indien. Von hier aus gelangte diese Sitte mit dem Buddhismus auch nach China und Japan.

Die Kirche hat überall dort, wo sie sich durchsetzen konnte, die Feuerbestattung verdrängt. Entscheidend für die Forderung nach der Erdbestattung war neben dem jüdischen Vorbild die Grablegung Jesu, die als beispielhaft für den Christen angesehen wurde. Es findet sich aber in altchristlicher Zeit keine Polemik gegen die Leichenverbrennung, weil sie ja nicht im Gegensatz zum Auferstehungsglauben oder zu einem anderen Dogma steht.

Einen neuen Akzent erhält die Frage in der Renaissance und zur Zeit der Aufklärung. Der erste massive Versuch, die Feuerbestattung im Kampf gegen den christlichen Auferstehungsglauben durchzusetzen, wird in der Französischen Revolution unternommen, allerdings ohne Erfolg. Einen wesentlichen Durchbruch findet diese Idee erst durch die Entscheidung der Freimaurer auf dem internationalen Kongreß in Neapel 1869, die Leichenverbrennung als Waffe gegen die Kirche zu unterstützen. Zur gleichen Zeit wurde auch auf den internationalen medizinischen Kongressen 1869, 1871 und 1878 aus hygienischen Gründen dafür geworben. 1873 konnten die technischen Schwierigkeiten durch die Erfindung des Regenerativofens (F. Siemens) überwunden werden. Dadurch war die praktische Durchführung in größerem Umfang möglich geworden. Am ständigen Steigen der Zahl der Leichenverbrennungen in der Folgezeit hatte auch die marxistische Bewegung großen Anteil. Sichtbaren Ausdruck fand diese Haltung in der Gründung des „Vereins der Freidenker für Feuerbestattung" im Jahre 1905. In der jüngsten Zeit sind jene Kräfte, die im 19. Jahrhundert für die Leichenverbrennung geworben haben, wohl noch spürbar. Doch muß zur Kenntnis genommen werden, daß eine neue Situation dadurch eingetreten ist, daß hygienische, ästhetische und praktische Gründe für die Feuerbestattung immer mehr angeführt werden und daß die weltanschaulichen Motive im Rückgang begriffen sind.

Der bisherige kirchliche Rechtsstandpunkt

Die Förderung der Erdbestattung durch die Kirche entspringt einer tiefen Ehrfurcht vor dem menschlichen Leibe. Es wurde aber die Leichenverbrennung nie als Gegensatz zum Auferstehungsglauben angesehen. Das zeigt die ausnahmsweise Erlaubnis zur Verbrennung im Notfall, zum Beispiel bei Seuchen. Aber der antikirchliche Zug der modernen Bewegung für die Feuerbestattung hat die ablehnende Haltung der Kirche verstärkt. Im CIC wird die Verbrennung der Leiche ausdrücklich verboten; eine derartige Verfügung darf von den Angehörigen nicht ausgeführt werden (can. 1203). Wer die Verbrennung seiner Leiche anordnet, wird in can. 1240 zusam-

men mit Apostaten, Exkommunizierten, Selbstmördern, Duellanten und öffentlichen Sündern genannt; solchen ist das kirchliche Begräbnis zu verweigern; ihre Bestattung hat in nicht geweihter Erde zu erfolgen (can. 1212).

Änderung der kirchlichen Vorschriften

Eine neue Situation ergibt sich durch eine Instruktion des Heiligen Offiziums vom 5. Juli 1963, die unter dem Titel „De cadaverum cremationе" in den AAS vom 24. Oktober 1965 veröffentlicht ist.

Im ersten Teil des Textes wird die Haltung der Kirche zum ganzen Problemkreis kurz erläutert. Die Erdbestattung war und ist weiter als die normale christliche Praxis anzusehen. Die Beerdigungsriten zeigen ihre symbolische und religiöse Bedeutung. Die Strafen des Codex werden als Antwort auf feindselige Angriffe gegen christliche Sitten und Überlieferungen interpretiert. Ausdrücklich wird bekräftigt, daß die Einäscherung objektiv nicht eine Leugnung christlicher Dogmen bedeutet, wenn sie auch subjektiv in diesem Sinne gefördert wurde. Als Beleg dafür werden auch bisher zugestandene Ausnahmen angeführt.

Dann wird die neue Situation anerkannt, in der nicht mehr im früheren Ausmaß weltanschauliche Gründe für den Wunsch nach der Feuerbestattung maßgebend sind. Es wird auch erklärt, daß heute häufiger akzeptable Umstände einer Erdbestattung im Wege stehen. Angeführt werden „hygienische, wirtschaftliche und andere Gründe öffentlicher oder privater Natur", die nichts mehr mit „Haß gegen die Kirche oder die christlichen Sitten" zu tun haben.

Diese Gründe werden mit Wohlwollen berücksichtigt und es wird häufigen Bitten um Milderung der bisherigen kirchlichen Disziplin entsprochen. In diesem Sinne werden die Canones 1203 und 1240 abgeändert. Ihre Bestimmungen sollen in Zukunft nur dann Geltung haben, „wenn feststeht, daß die Verbrennung zum Ausdruck der Leugnung christlicher Dogmen, aus sektiererischer Geisteshaltung oder aus Haß gegen die katholische Religion und Kirche verfügt wurde".

Folgerichtig wird auch erklärt, daß beim Fehlen einer antikirchlichen Gesinnung der Sakramentenempfang und die öffentlichen Fürbitten nicht zu verweigern sind.

In einem letzten Punkt folgt dann noch eine Einschränkung. Der Ritus des kirchlichen Begräbnisses und die nachfolgenden Fürbitten dürfen niemals am Ort der Verbrennung selbst („in ipso loco cremationis") abgehalten werden.

Schwierigkeiten aus der neuen Rechtslage

Bis zum Erscheinen der Instruktion war die pastorelle Situation verhältnismäßig einfach. Wer die Einäscherung aus vernünftigen Gründen wünschte, konnte darauf hingewiesen werden, daß er damit — wenn auch ungewollt — eine Bewegung unterstütze, die einen glaubenslosen und antikirchlichen Ursprung hat. Mit diesem Argument konnte im Sinne einer Solidarität der Gläubigen das Opfer des Verzichtes auf einen persönlichen Wunsch verlangt werden. Nun aber sind gewisse Gründe für die Feuerbestattung von der Kirche anerkannt, und es dürfen Sakramentenempfang und öffentliche Fürbitten nicht mehr verweigert werden. Durch die Einschränkung im letzten Punkt der Instruktion wird aber die Einsegnung eines Verstorbenen praktisch unmöglich gemacht, denn die Leiche wird im Normalfall nach der Totenbeschau in die Aufbahrungshalle des Krematoriums gebracht, wo kirchliche Zeremonien nicht stattfinden dürfen. In den diözesanen Ausführungsbestimmungen werden nämlich die Worte „in ipso loco cremationis" so ausgelegt, daß eine Einsegnung „in den Räumen des Krematoriums" nicht erlaubt wird. Dadurch ergibt sich aber in der Praxis ein Widerspruch zur Grundtendenz der Instruktion.

Wer die kirchlichen Zeremonien wünscht, müßte die Leiche zunächst in die Aufbahrungshalle eines Friedhofs überführen lassen. Damit sind aber beträchtliche Mehrkosten verbunden, die sich der wirtschaftlich Schwächere nicht ohne weiteres leisten

kann. Eine Bevorzugung des Reichen kann aber nicht im Sinne der neuen Bestimmungen sein. Sie würde auch dem Geist des 2. Vatikanischen Konzils widersprechen.
Verwirrend für die Gläubigen wirken auch die verschiedenen lokalen Gegebenheiten. In Orten, in denen nur eine Aufbahrungshalle für die Trauerfeierlichkeiten zur Verfügung steht, sowohl für die zur Erdbestattung als auch für die zur Feuerbestattung bestimmten Leichen, gibt es keine Schwierigkeiten. Wo aber Friedhof und Krematorium örtlich auseinanderliegen, ist für einen Katholiken, der gläubig und mit den Sakramenten versehen gestorben ist, die kirchliche Zeremonie nicht möglich. Für den normalen Menschen ergibt sich hier der Eindruck einer Wortklauberei, deren Sinn kaum einzusehen ist.
Hier liegt auch die große Schwierigkeit für den Seelsorger, auf dessen Schultern die Last gelegt ist, kirchliche Gesetze und Verordnungen durchzuführen und zu erklären. Die Gläubigen sind durch die Agenturmeldungen über den geänderten kirchlichen Standpunkt informiert worden. Manche sehen nun die Möglichkeit, daß sich ihr Herzenswunsch erfüllen kann, ohne daß sie dadurch mit der Kirche in Konflikt kommen. Nehmen wir als Beispiel einen konkreten Fall: Ein Mann wünschte die Einäscherung seiner Leiche, damit die Angehörigen leichter den Bestattungsort besuchen können. In den konfessionellen Friedhöfen der Stadt war nämlich kein Grab mehr zu bekommen. Der kommunale Friedhof liegt aber so weit von der Wohnung entfernt, daß ein Besuch des Grabes eine Wegzeit von ca. drei Stunden fordert. Der Urnenhain dagegen ist in fünf Minuten zu erreichen. Der Mann, ein treuer Christ, stirbt nach Empfang der hl. Sakramente. Seine Angehörigen können es nun nicht verstehen, daß wohl für den Verstorbenen die Seelenmesse gefeiert werden kann — dabei geht die ganze Familie zur Kommunion —, daß aber bei der Verabschiedungsfeier im Weiheraum des Krematoriums kein Priester mitwirken darf. Bei diesem Anlaß kommen ja die Menschen zusammen wie sonst beim Begräbnis. Mit welchem Argument soll der Seelsorger den Hinterbliebenen die Tatsache erklären, daß Sakramentenempfang und Messe möglich sind, die Exequien aber nicht gehalten werden dürfen?
Besonders schwierig ist die Lage des Priesters, wenn er Angehörigen gegenübersteht, die gefühlsmäßig nach dem Todesfall verständlicherweise sehr empfindlich sind und die der Kirche mit einer gewissen Distanz gegenüberstehen. Was soll er sagen, während er denkt, daß neue Bestimmungen ja wirklich vernünftig und realistisch sein sollten und die Gesprächspartner mit ihren peinlichen Fragen nach dem Sinn der Neuerung einen wunden Punkt treffen? Es muß der Eindruck entstehen, daß die Kirche zwar dem Gläubigen eine Freiheit gewährt, ihn aber gleichzeitig diskriminiert und wie früher als Ketzer behandelt, wenn er von dieser Freiheit Gebrauch machen will. Gerade in einer Zeit, in der von höchster Autorität das aggiornamento als Wesensbestandteil der kirchlichen Erneuerung verkündet wurde, erwartet der denkende Zeitgenosse einsichtige und konsequente Entscheidungen. Halbe Lösungen, die in der Praxis das nehmen, was in der Theorie zugestanden wird, empfindet man als unaufrichtig. Der verantwortungsbewußte Seelsorger befindet sich in einer ausweglosen Situation. Durch die Bestimmungen der vorgesetzten Behörde ist er gebunden. Er soll sich aber auch eine gesunde Logik und einen sicheren Instinkt für das Denken des Volkes bewahren. Soll er dem Gespräch ausweichen? Soll er sich verständnislos stellen? Soll er durch ein ehrliches Wort die kirchliche Autorität bloßstellen?
Vom pastorellen Standpunkt aus ist auch noch zu bedenken, daß durch die Einschränkung der Instruktion eine wertvolle Möglichkeit zur Verkündigung der christlichen Botschaft von Tod und Auferstehung ungenützt bleiben muß. Bei einer Feuerbestattung ergibt sich nämlich die einzige Gelegenheit dazu bei der Verabschiedungsfeier, die im Weiheraum des Krematoriums stattfindet.
Schließlich sei noch am Beispiel eines konkreten Falles aufgezeigt, welche paradoxen Situationen sich aus der gegenwärtigen Rechtslage ergeben können. Ein Katholik

wurde versehen. Es wurde für ihn auch die Seelenmesse in der Pfarrkirche gefeiert. Da die Angehörigen bei der eigentlichen Trauerfeier aber auf ein religiöses Wort nicht verzichten wollten, haben sie ins Krematorium einen altkatholischen Geistlichen eingeladen. Das ist sicher nicht zu billigen. Aber die Lösung solcher Ungereimtheiten wird sicher nicht durch neue Verbote erreicht werden können.

Ursache der unrealistischen Vorschriften

Bei der Instruktion handelt es sich um ein typisches Dekret, das am „Grünen Tisch" ausgearbeitet wurde. So entscheidende Neuerungen müßten auf einem genauen Studium der örtlich verschiedenen Gebräuche aufbauen oder sich auf einen Rahmen beschränken, wobei die Einzelbestimmungen nach Ländern verschieden ausgearbeitet werden sollten.

Die Verlautbarung in den Diözesen mit den Ausführungsbestimmungen und die Stellung verschiedener lokaler Autoritäten zum Problem ist u. a. beeinflußt von einer mangelhaften Vorstellung der konkreten Umstände. Der Ort der Trauerfeier ist hierzulande grundsätzlich vom Verbrennungsofen getrennt. Außerdem liegen Verabschiedungsfeier und Einäscherung meistens auch zeitlich auseinander. Bedacht wurde auch wohl die Tatsache zuwenig, daß Angehörige und Bekannte traditionsgemäß zur Verabschiedungsfeier kommen, bei der sinngemäß der Priester anwesend sein sollte, und nicht zur Beisetzung der Urne. Der allgemeine Usus kann durch eine kirchliche Vorschrift aber nicht einfach geändert werden. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob eine solche Änderung anstrebenswert wäre.

Bei der Stellungnahme zu einem Problem von so praktischer Bedeutung ist eine leitende kirchliche Institution überfordert, wenn alle Auswirkungen in Betracht gezogen werden sollen. In unserer komplizierten Gesellschaft ist es an keiner Stelle mehr möglich, alles zu überblicken. Im vorliegenden Fall hätte man wohl die Meinung der unmittelbar betroffenen Seelsorgepriester einholen müssen, wenn man peinliche Folgen nach menschenmöglicher Voraussicht vermeiden wollte.

Eine wichtige Grundeinstellung muß auch noch erwähnt werden. Wenn man auf neue Wünsche eingehen will, darf man es nicht mit halbem Herzen tun. Von einer Erlaubnis muß man auch Gebrauch machen dürfen, ohne dann schief angeschaut zu werden. In der Gemeinschaft der Kirche darf niemand zum Christen zweiter Güte degradiert werden, wenn er in freier Entscheidung einen Weg wählt, der ihm nicht verboten ist. Ressentiments gegen eine Sache, die man immer ablehnen mußte, sind menschlich verständlich. Man muß sich aber auch um ihre Überwindung bemühen, wenn einmal ein Schlußstrich gezogen wird.

Möglichkeiten zur Lösung des Problems

Als der Text der Instruktion erschien, wurde von denen, die mit der Endgültigkeit solcher Verordnungen rechnen, der Vorschlag gemacht, die Worte „in ipso loco cremationis" weit zu interpretieren. Da der Weiheraum des Krematoriums ja nicht der eigentliche Ort der Verbrennung ist, könnte man sagen, daß hier der Priester seine geistliche Funktion ausüben dürfe. Auf dieser Grundlage ist auch eine Lösung unter stillschweigender Duldung der zuständigen kirchlichen Autorität in einer österreichischen Stadt versucht worden. Aber die Übersetzung in verschiedenen Amtsblättern „in den Räumen des Krematoriums" und ausdrückliche Verbote einer solchen Auslegung haben eine allgemeine Bereinigung der Frage auf dieser Grundlage unmöglich gemacht.

Eine voll befriedigende Lösung scheint nur durch eine zusätzliche Erlaubnis des Heiligen Offiziums möglich zu sein, die einer Abänderung der Instruktion gleichkommt. Offiziell ist eine solche noch nicht greifbar. Aus der Praxis möchte ich aber folgenden Fall berichten. Von Angehörigen eines Verstorbenen wurde im Jahre 1965 die Beisetzung einer Urne verlangt. Die Leiche war in München verbrannt worden.

Dort hatte ein katholischer Priester die kirchlichen Zeremonien bei der Einäscherungsfeier im Krematorium vollzogen. Den Angehörigen erklärte der Seelsorger, daß er mit Erlaubnis seines Ordinariates handle. Die entsprechende Genehmigung sei mit Berufung auf die zuständige römische Stelle Ende Jänner 1965 allen Seelsorgsstellen des Erzbistums gegeben worden. Auf das betreffende Dokument kann hier nicht eingegangen werden, weil seine Publikation laut Anweisung des Heiligen Offiziums nicht gestattet ist.

Es wäre zu erwarten, daß eine Möglichkeit, die in deutschen Diözesen besteht, auch in Österreich geschaffen werden sollte. Der Weg, die zusätzliche Erlaubnis des Heiligen Offiziums zu erreichen, scheint offen zu sein. Bei Redaktionsschluß ist allerdings für Österreich noch keine Regelung in diesem Sinne geschehen, obwohl in München das Problem schon seit einem ganzen Jahr aus der Welt geschafft ist. Man kann wohl sagen, daß eine entsprechende Initiative möglichst bald ergriffen werden sollte, denn die Zeit drängt, soll nicht durch unverständliche Halbheiten die kirchliche Erneuerung ihre Glaubwürdigkeit verlieren.

Die tiefere Bedeutung des Falles

Über den konkreten Anlaß hinaus ergeben sich aus der dargelegten, etwas verunglückten Neuregelung der kirchlichen Bestimmungen, betreffend die Feuerbestattung einige tiefere Erkenntnisse. Zunächst zeigt sich, daß die autoritäre Behandlung von Fragen, die das praktische Leben der Kirche betreffen, nicht zweckmäßig ist. So wie für die Ausarbeitung von Lehrdokumenten des Konzils Fachtheologen zugezogen wurden, müssen bei seelsorglichen Fragen die entsprechenden Fachleute befragt werden, also Priester, die aktiv in der praktischen Seelsorge tätig sind.

Sinngemäß wären für die Zukunft Gremien zu schaffen, in denen der Seelsorgeklerus ein echtes Sprachrohr findet. Das ist in größtmöglichem Maße dort gegeben, wo nicht nur vom Bischof bestellte „Räte" gehört werden, sondern Priester, die von ihren Mitbrüdern das Mandat der Klerusvertretung haben. Wie ein konkreter Versuch zeigt, wird eine solche Wahl einhellig begrüßt und ernst genommen. Wo zur Mitentscheidung aufgerufen wird, ist auch zu erwarten, daß die Mitverantwortung bei der praktischen Arbeit im selben Maße steigt. Es sei nur angedeutet, daß ein *Pastoralrat* des Klerus mit der Zeit wahrscheinlich für viele Fragen die Ergänzung durch einen *Laienrat* fordern wird.

Die Reaktion der Gläubigen auf die erste Ankündigung einer Neuregelung der kirchlichen Haltung zur Feuerbestattung hat gezeigt, daß im Volk bedeutend weniger Widerstände gegen Neuerungen bestehen, als man in leitenden Behörden oft annimmt, besonders wenn es nicht um einen Zwang zu etwas geht, sondern um ein größeres Maß an persönlicher Freiheit in Fragen, die eine verschiedene Einstellung erlauben. Im Zuge der großen kirchlichen Erneuerungsbewegung, die Papst Johannes XXIII. ausgelöst hat, sind der Kirche in der Welt von heute große Chancen erwachsen. Man glaubt an unseren Willen zum Dialog, zum Verstehen der Sorgen des modernen Menschen, zur gemeinsamen Verantwortung aller Glieder des Gottesvolkes. Die praktischen Auswirkungen des vielgerühmten Konzilsgeistes werden darüber entscheiden, ob die guten Ansätze in engen Gesetzen verkümmern müssen oder ob eine großzügige Neuorientierung bisher brachliegende Kräfte für die christliche Lebensentfaltung wecken kann.

JOSEF SPIELBAUER

Wohnviertelapostolat

Die äußere Gestalt des Wohnviertelapostolats (WVA)[1] läßt sich mit wenigen Sätzen beschreiben: Das Gebiet einer Pfarrei wird in kleine, überschaubare Bezirke von 20 bis 30 Familien (Haushalte) aufgeteilt. Für jeden Bezirk wird ein Helfer bestellt. Er soll womöglich in diesem Bezirk wohnen und sich christlich-brüderlich um die Leute seines Bezirks kümmern, als Christ und Glied der Kirche mit allen Kontakt aufnehmen.

I. Das tragende Anliegen.

Rührige Großstadtseelsorger haben sich schon lange Helfer gesucht, Männer und Frauen, die Pfarrbriefe und Einladungen austrugen, bei Sammlungen mithalfen und sonstige, recht schätzungswerte Dienste leisteten. Ganz von selber wurden diese Helfer für den Bezirk, den sie regelmäßig aufsuchten, irgendwie zuständig. Solche Tätigkeit wird aber erst zum Apostolat, wenn sie nicht bei Dienstleistungen für die kirchliche Verwaltung stehenbleibt, sondern befähigt und angeleitet wird, einen Heilsdienst auszuüben, Seelsorge in laiengemäßer Form.

Der Heilsauftrag

Im 4. Kapitel der Konstitution über die Kirche sagt das Vaticanum II (Nr. 33): „Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch die Taufe und Firmung bestellt. Durch die Sakramente und vor allem durch die Eucharistie wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt und genährt, die die Seele des ganzen Apostolates ist. Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in jenen Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo sie nur durch die Laien anwesend und wirksam werden kann. So ist jeder Laie kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst, „nach dem Maße der Gaben Christi". (Eph 4,7.) — Außer dem Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu mehr unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten. (Phil 4, 3 u. Rö 16, 3ff.) So obliegt allen Laien die erhabene Last, dafür zu wirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche. Es soll daher auch ihnen in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche voll Eifer teilzunehmen."

Hier ist klar ausgesprochen, worum es im echten Apostolat geht: Um Teilnahme an der Heilssendung der Kirche[2]. WVA steht somit nicht im Dienst des Seelsorgers, d. h. es nimmt nicht ihm einige Arbeit ab, aus Gefälligkeit, sondern es vertritt mit seiner Tätigkeit die Gemeinde, die Kirche! Denn die Ge-

[1] Eine ausführliche Darstellung des Aufbaues und der Tätigkeit des WVA geben meine Bücher: Sorge um die andern, 1965, Seelsorge durch Laien, 1962, Kirche in den Häusern, 1963, alle im Seelsorgeverlag, Freiburg i. Br. Sorge um die andern ist ein kurzgefaßter Abriß, gedacht als erste Einführung der Laien. Seelsorge durch Laien ist ein ausführliches Handbuch über Spiritualität und Praxis des WVA. Kirche in den Häusern ist für die Seelsorger bestimmt.

[2] Das Dekret des Vat. II. über das Apostolat der Laien sagt fast gleichlautend in Nr. 3: „Allen Christen wird also die herrliche Last auferlegt, daran mitzuwirken, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen auf der Welt erkannt und angenommen wird."

meinde ist Kirche und dafür verantwortlich, daß sich das Heil unter allen ihren Gliedern entfalten und auswirken kann, daß niemand verlorengeht inmitten einer Pfarrei, die von Christus das Heil für alle empfangen hat[3]. Der Pfarrer hat als Hirte seiner Gemeinde die Aufgabe, jeden lebendigen Christen in seinen besonderen Heilsauftrag einzuführen und ihn in der Durchführung dieser Aufgabe zu unterstützen[4].

Ferment der Gemeinde

Eine Gemeinde darf nicht in die Gruppen der Kirchentreuen und der Fernstehenden auseinanderfallen, wie dies häufig der Fall ist. Die einen wollen von den anderen nichts wissen, schließen sich gegeneinander ab. Die Altargemeinde muß sich öffnen für die Fernstehenden in liebender Sorge. Sie muß um ihren Heilsauftrag für alle wissen und sich dazu bekennen. Dies geschieht ganz bewußt durch das WVA, das Ausdruck dafür ist, daß eine Gemeinde ihren Heilsauftrag von Christus angenommen hat[5]. Es ist außerordentlich wichtig, daß eine WVA-Gruppe von der ganzen Gemeinde bejaht wird. Die Helfer[6] dürfen nicht als Wichtigtuer und Außenseiter dastehen oder gar als Spitzel des Pfarrers, als sein Instrument „gegen" die Gemeinde. Nein, WVA vertritt die Gemeinde in ihrem Heilsauftrag und muß das Apostolatsanliegen in der Gemeinde immer heimischer machen.

Es muß durch sein Wirken zum Sauerteig werden und beispielhaft vorleben, was mehr und mehr Grundhaltung der ganzen aktiven Pfarrgemeinde werden soll: Die wache Sorge um die religiös Hilflosen und „Ausgeplünderten", die aus sich nicht mehr die Kraft aufbringen, den Weg des Heiles zu gehen (vgl. Lk 10,30 ff). Es ist wichtiger, daß durch das WVA die ganze Gemeinde vom apostolischen Geiste durchformt wird, als daß durch die Gruppe Bekehrungen erzielt werden. Apostolat darf nicht Sache einiger weniger bleiben!

Wenn schon die missionarische Gemeinde der Typ ist, der heute dringend gefordert wird, dann ist es genuine Aufgabe des WVA, Schrittmacher für diesen Geist zu werden. Eine Gemeinde kann ja geistig nur gewandelt werden durch eine Gruppe, eine Elite, die in ihrer Mitte wirkt und Beispiel gibt.

Eigentätigkeit der Laien

Weil WVA keine bloße Hilfsorganisation des Pfarrers, sondern mit echter Heilssorge in laiengemäßer Form beauftragt ist, darum hat es nicht bloß Aktionen durchzuführen, die vom Pfarrer geplant und gesteuert sind (Botengänge, Meldungen, Sammlungen). All das kann und soll vom WVA getan werden. Namentlich am Anfang kann es sich dadurch in den Bezirken einführen und bei allen vorsprechen.

---

[3] Vgl. Kirche in den Häusern, 64.

[4] Dekret über das Apostolat der Laien (Nr. 25): „Die Bischöfe, Pfarrer ... mögen sich vor Augen halten, daß das Recht und die Pflicht zur Ausübung des Apostolates allen Gläubigen, Klerikern und Laien gemeinsam ist und daß auch Laien in der Auferbauung der Kirche eine ihnen eigentümliche Rolle innehaben. Darum mögen sie brüderlich mit den Laien in der Kirche und für die Kirche arbeiten und diesen in deren apostolischen Werken eine besondere Sorge schenken. — Zur Unterstützung der besonderen Formen des Laienapostolates mögen geeignete und wohlausgebildete Priester sorgfältig ausgewählt werden."

[5] Vgl. Kirche in den Häusern, 65.

[6] Am einfachsten nennt man die Mitglieder des WVA „Helfer" oder „Mitarbeiter". Die Bezeichnung Wohnviertelapostolat ist ein rein technischer Ausdruck, zum Unterschied gegen Berufs-, Stände-, Altersgruppenapostolat. Sie drückt zwar genau aus, was gemeint ist: Präsenz der Kirche im Wohnbereich, ist aber sprachlich nicht schön und umständlich. Nie darf man die Mitglieder des WVA „Wohnviertelapostel" nennen. Vor der Gemeinde spricht man am besten nur vom „Helferkreis". Vgl. Kirche in den Häusern, 33, Anm. 26.

Wichtiger ist aber, daß die Helfer lernen, von sich aus Aufgaben zu entdecken und aufzugreifen und die Kirche im Wohnviertel gegenwärtig zu machen[7]. Es handelt sich dabei weithin um kleine Dinge, die kaum auffallen, auch gar nicht auffallen sollen. Sie wirken, weil sie keinen propagandistischen Beigeschmack haben: ein freundliches Wort; ein gelegentliches Gespräch, das zur christlichen Meinungsbildung beiträgt; eine Gefälligkeit, die ganz unbetont und selbstverständlich geschieht; die angenehme Art, Freud und Leid mit den anderen zu teilen. Dadurch bahnen sich Kontakte an, die es ermöglichen, dem Heil auch bei Menschen wieder Zugang zu verschaffen, die sich ihm sonst bewußt versperren. Apostolat darf nie aufdringlich werden. Es muß die Freiheit des andern respektieren, in Ehrfurcht, Geduld und Ausdauer. Nicht darum geht es, Bekehrungen um jeden Preis zu erzielen, sondern in Liebe zu dienen und den Erfolg in aller Demut Gott zu überlassen. Solche Güte ist mehr als bloßes „gutes Beispiel". Sie hält sich mit großer Wachsamkeit dauernd offen für den Bruder und geht auf ihn zu, sobald sie spürt, daß er zugänglich wird und Hilfe braucht[8]. Wenn einmal das Vertrauen gewonnen wurde, ergeben sich immer wieder Situationen, die zu echtem Heilsdienst genutzt werden können und müssen. Der Helfer muß zum guten Engel in seinem Bezirk werden.

Soziologische Utopie?

Nun entwerfen allerdings soziologische Forschungen[9] ein so entmutigendes Bild von der Struktur der Nachbarschaft in der Großstadt, daß man versucht sein könnte, den Wohnbezirk als völlig ungeeignete Grundlage für ein eigenes Apostolat zu betrachten: Beherrschend ist der Wille zur Distanz. Im Wohnbereich will man für sich sein, von niemand eingesehen und niemandem verantwortlich. Die Wohnung bietet fast die einzige Möglichkeit, sich der Aufdringlichkeit des modernen Lebens zu entziehen. Kontakte mit Nachbarn, die sich nicht vermeiden lassen, sind von einem unpersönlichen Zeremoniell des Anstands und der Berechnung geregelt: Man grüßt sich, ohne damit die Distanz aufzugeben. Man hilft sich gegenseitig in bestimmten Situationen aus, ohne sich binden zu wollen. Man möchte dem Klatsch entgehen. Konfessionelle Zugehörigkeit hat auf nachbarliche Beziehungen wenig Einfluß. Religion ist Privatsache. Man begegnet einander nur als Mensch, nicht als Christ ...

Diese Kennzeichen treten in verschiedener Dichte und Mächtigkeit auf, je nach Alter der Siedlung, sozialer Schicht und völkischer Eigenart ihrer Bewohner. Aber fast überall muß man die Feststellung machen, daß Christus und seine Kirche im Wohnviertel der Großstadt fast nirgends mehr anzutreffen ist ...

Daraus ergeben sich tiefgreifende Schäden für die Seelsorge[10]. Die Glaubensschwachen suchen und finden in diesem Milieu die Möglichkeit unterzutauchen und verlieren sich immer mehr. Die religiös Eifrigeren isolieren sich wie in einer Thermosflasche, um ihre eigene religiöse Wärme nicht zu verlieren. Daraus ergibt sich auch für den Kirchenraum ein fühlbarer Mangel an echter liturgischer und brüderlicher Gemeinschaftsfähigkeit. Die meisten bringen ihre Distanzhaltung aus dem Wohnbereich in die Kirche mit. So nehmen

---

[7] Seelsorge durch Laien sucht den Blick für diese Aufgaben zu schärfen. Es ist nicht gemeint, daß jeder Helfer jederzeit alles tun kann, was dort aufgeführt ist.

[8] Dekret über das Apostolat der Laien (Nr. 6): „Apostolat besteht nicht nur im Zeugnis des Lebens; ein wahrer Apostel sucht nach Gelegenheiten, Christus auch mit seinem Wort zu verkünden, sei es den Nichtgläubigen, um sie zum Glauben zu führen, sei es den Gläubigen, um sie zu unterweisen, zu stärken und sie zu einem einsatzfreudigen Leben zu erwecken; denn die Liebe Christi drängt uns!"

[9] H. Klages, Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit in der Großstadt. Köln und Opladen, 1958.

[10] Vgl. Kölner-Aachener-Essener Pastoralblatt 1962, 332 ff.

sie auch aus der Feier der Eucharistie kaum den Auftrag mit, Christus zu den Menschen zu tragen. Sie behalten ihn für sich[11].

So werden die Kräfte nicht entbunden, die der Kirche zum Heil für alle gegeben sind. Unsere Seelsorge wirkt kaum nach außen. Sie bewahrt die Schwachen nicht und sucht die Verlorenen kaum mehr. Der Glaube an das Heil, das uns von Christus für alle anvertraut wurde, wird in hohem Maße unglaubwürdig. Die Frage ist nun: Müssen wir vor diesen Gegebenheiten einfach kapitulieren oder müssen wir daraus einen um so fordernderen Aufruf hören, namentlich jetzt nach dem Konzil?

Es genügt nicht, daß der „Betrieb" in unseren Kirchen und Pfarreien einigermaßen weitergeht. Wir müssen Christus in jene Bereiche bringen, wo er heute völlig abwesend ist, in das Leben außerhalb der Kirche. Das sind wir Christus und der Welt schuldig. Auch unsere Guten verwirklichen ihre christliche Berufung nur in einer Kümmerform, wenn von ihnen nichts mehr ausstrahlt. Die Frage, ob wir vor den soziologischen Gegebenheiten kapitulieren, rührt an den Lebensnerv[12]!

Ein gutes WVA sucht voll Zuversicht in das Niemandsland vorzudringen. Daß das keine leichte Aufgabe ist, daß es da keine raschen und auffallenden Erfolge geben kann, daß es viel Hoffnung wider alle Hoffnung braucht, ist jedem Einsichtigen klar; daß die hohen Anforderungen an die Helfer auch sorgfältige Auswahl und solide Förderung erfordern, ebenfalls.

II. Grade der Verwirklichung

Das Ideal wird, zumal am Beginn einer Entwicklung, nur in sehr verschiedenem Ausmaß erreicht werden. Völlig ungenügend, weil noch kein Apostolat, ist ein Helferkreis, der rasch zusammengerafft wird aus gutmütigen alten Leuten, für Botengänge und Sammlungen. Mögen solche Dienste für die kirchliche Verwaltung recht schätzenswert sein, es wäre doch Mißbrauch des Wortes, das Ganze als WVA zu bezeichnen.

Eine brauchbare Anfangsform

Der Pfarrer sucht mit seinen engsten Mitarbeitern eine gute Anzahl von Leuten namentlich aus: Männer, Frauen, Ledige und Ehepaare, in den besten Jahren, einen guten Querschnitt der Pfarrei[13]. Nach mindestens drei Einführungsvorträgen[14] wird jedem sein Bezirk zugeteilt[15]. Alsbald werden Aufgaben gestellt, die es jedem Helfer ermöglichen, jeden Christen in seinem Bezirk anzusprechen (Pfarrbrief, Einladung u. ä.).

Von Anfang an werden aber die Helfer angeleitet, die gewonnenen Kontakte selbständig weiterzupflegen und zu apostolischer Bemühung zu nutzen. Ihr Blick muß dafür geschärft und ihre Phantasie angeregt werden. Darum geht es in den regelmäßigen Fortbildungsabenden[16], zu denen sie mindestens monatlich zusammengerufen

---

[11] Zum Typ des „religiösen Selbstversorgers" vgl. Seelsorge durch Laien, 36.

[12] Trotzdem bleibt Diskretion und Geduld eine wesentliche Haltung für alle Arbeit im Apostolat! Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien (Nr. 13): „Durch die brüderliche Liebe, die sie am Leben, an den Arbeiten und Leiden und Sehnsüchten ihrer Brüder teilnehmen läßt, und durch die sie die Herzen aller allmählich und unaufdringlich für das Wirken der Heilsgnade vorbereiten." „Viele Menschen können nur durch ihnen nahestehende Laien das Evangelium hören und Christus erkennen."

[13] Eine bloße Frauengruppe würde nicht der Idee des WVA entsprechen!

[14] Vgl. Kirche in den Häusern, 73—126. Paulus, Zeitschrift f. missionarische Seelsorge, 1959, Heft 1/2.

[15] Vgl. Kirche in den Häusern, 26.

[16] Stoff dazu bietet Seelsorge durch Laien reichlich!

werden. An jedes Thema schließt sich eine Aussprache und Aufgabenstellung an. Über ihre Erfahrungen und Erlebnisse können die Helfer diskret nach dem Vortrag oder einzeln dem Pfarrer oder der Pfarrschwester berichten. Zur geistlichen Vertiefung treffen sie sich zur regelmäßigen Apostolatsmesse[17] oder einmal zu einem Einkehrtag, zu Exerzitien. Bald bildet sich ein treuer Kern heraus, der gerne mitarbeitet und den ganzen Kreis zusammenhält. Für kleinere Gruppen von 20 bis 30 Helfern mag diese Form auf lange Zeit ausreichen. Bei größeren Gruppen, mit 50, ja 100 Mitgliedern, besteht die Gefahr, daß viele in der Gruppe nie heimisch werden und allmählich wegbleiben. So bröckelt alles ab. Großgruppen müssen unbedingt geteilt werden.

Die ideale Hochform

Nach der ersten Einführung und einiger Zeit der Erprobung muß man dazu übergehen, die Gesamtgruppe in Zellen von 10 bis 15 Helfern aufzuteilen[18]. Dabei geht es nicht bloß um eine Organisationsform, sondern um Lebensgesetze der Zelle! In ihr erfolgt ein geistlicher Lebensaustausch: Die Helfer begegnen sich aus dem Glauben, teilen einander von ihrer Glaubenskraft mit, verwirklichen die christliche Liebe untereinander. Sie handeln als Gruppe, beschließen als Gruppe, tragen jede Aktion gemeinsam und stehen gemeinsam Erfolg und Mißerfolg durch[19], geben der Gruppe Rechenschaft über ihre Tätigkeit. So erleben sie Kirche in ihrer Zelle und werden fähig, dem Herrn aktive Gegenwart im Wohnviertel zu verleihen. Einzig die Zelle vermag den Rückhalt zu geben, der nötig ist, um die Belastungen durchzustehen, die sich unweigerlich aus einer längeren und exponierten Tätigkeit im Apostolat ergeben. Die Zelle trifft sich regelmäßig (monatlich), möglichst in der Wohnung eines Helfers. Für jedes Treffen empfiehlt sich eine feste Abfolge in folgenden Punkten:

1. Gemeinsames Gebet oder Schriftwort, das Christus in die Mitte ruft.

2. Arbeitsbericht, den jeder Helfer geben muß. Dabei geht es nicht um Überwachung, auch nicht um Feststellung der Leistungen, sondern um Gemeinschaft in der Arbeit. Durch diesen Bericht nimmt jeder am Wirken des andern teil, tragen alle Erfolge und Mißerfolge miteinander, regen sich an und korrigieren sich gegenseitig durch ihren Erfahrungsaustausch[20]. Der Arbeitsbericht muß freilich aufrichtig und in brüderlichem Vertrauen geleistet und entgegengenommen werden[21]. Die Erfahrung zeigt, daß ohne Arbeitsbericht Apostolatsgruppen kaum am Leben bleiben!

3. Weiterbildung. In jeder Zusammenkunft muß die Zelle im Glaubenswissen und in ihren pastoralen Kenntnissen weitergeführt werden, durch den Seelsorger oder ein Mitglied der Zelle. Ein praktisches Handbuch kann die Grundlage bilden[22]. Wichtig ist, daß durch das anschließende Gespräch das Dargebotene gemeinsamer Besitz aller wird.

---

[17] Durch die Sakramente, vor allem durch die Eucharistie, wird jene Liebe mitgeteilt und genährt, die gleichsam die Seele des gesamten Apostolates ist." (Dekret über das Apostolat der Laien, Nr. 3.)

[18] Vgl. Kirche in den Häusern, 40—56, Seelsorge durch Laien, 107 ff.

[19] „Was du in Gemeinschaft tun kannst, sollst du nie allein tun" (Grundsatz der christlichen Arbeiterjugend).

[20] „Gruppen sollen die Bildung zum Apostolat fördern. Sie sind oft sogar der normale Weg zu einer harmonischen Bildung zum Apostolat. Denn in ihnen findet man die theoretische, geistliche und praktische Bildung vereint. Ihre Mitglieder besprechen mit ihren Gefährten und Freunden in kleinen Gruppen die Methoden und Ergebnisse ihrer apostolischen Tätigkeit und konfrontieren ihr tägliches Leben mit dem Evangelium." (Dekret über das Ap. d. Laien, Nr. 30.)

[21] Die Regeln der Verschwiegenheit s. Seelsorge durch Laien, 73 f.

[22] Seelsorge durch Laien ist eigens für diesen Zweck geschrieben und abgestimmt.

4. Aufgabenstellung. Jedesmal muß eine konkrete Aufgabe gestellt werden: Beobachtung von Zuständen; Versuch der Meinungslenkung, indem man sich gütig und wohlwollend ins Gespräch einschaltet; Hausbesuch; Gebet und Opfer für bestimmte Menschen; Entdeckung und Meldung oder auch Betreuung von „Fällen". Manche Aufgaben wird der Pfarrer stellen, andere ergeben sich aus dem eben besprochenen Thema der Weiterbildung[23]. Es muß nicht jedesmal eine ganz neue Aufgabe gesucht werden. Oft ist eine Vertiefung einer schon früher übernommenen Aufgabe wichtiger.

5. Festlegung der nächsten Zusammenkunft und Schlußgebet. Wo die Pfarrgruppe nur in zwei oder drei Zellen aufgeteilt werden muß, kann der Pfarrer die Zellen selbst führen, wobei er nicht bei jeder Zusammenkunft anwesend sein muß. Wo sich eine größere Zahl von Zellen ergibt, müssen sie unbedingt von „Verantwortlichen" geführt werden. Sie treffen sich mit dem Pfarrer regelmäßig zu einer „Runde der Verantwortlichen", nach den gleichen Gesetzen wie die Zelle: Gebet; Arbeitsbericht über die Zusammenkunft der Zellen; Weiterbildung in dem Thema, das später in der Zelle besprochen werden soll; Aufgabenstellung für die Zellen; Schlußgebet[24].

Das eine oder andere Mal im Jahr werden alle Zellen zu einem gemeinsamen Treffen unter Leitung des Pfarrers zusammengeführt. Eine solche Begegnung tut gut, damit alle spüren, daß ihnen die ganze Pfarrei aufgegeben ist.

Übergangsformen

Vielleicht eignen sich nicht alle Helfer für die Zellenarbeit. Trotzdem wäre es schade, auf ihre Apostolatstätigkeit ganz verzichten zu müssen. Man wird dann die Gesamtgruppe noch lange weiterführen. Dabei fallen unweigerlich jene Leute auf, die sich zu intensiverer Arbeit eignen. Sie können zu einer oder mehreren Zellen zusammengeführt werden und als Zellen das Rückgrat der Großgruppe bilden.

WVA muß eine Elite werden. Nur so wird seine Tätigkeit ein wirksamer Faktor im Gemeindeleben. Den Helfern wird viel zugemutet, darum müssen sie mit viel Liebe gefördert werden.

III. *Lebenselemente*

Das WVA ist besonders wichtig in größeren Pfarreien. Es hat aber seine Bedeutung auch in den zusammengewürfelten Pfarreien und Siedlungen kleinerer Städte. Immer muß seine Gestalt und Tätigkeit den Verhältnissen angepaßt werden. Bestimmte Lebenselemente dürfen aber nie fehlen:

Missionarische Seelsorge

WVA kann nur dort bestehen, wo die ganze Seelsorge missionarisch ausgerichtet ist. Dafür ist zu allererst der Pfarrer verantwortlich. Er muß alles beseelen. In das WVA muß viel investiert werden, es macht also viel Arbeit. Erst recht trägt es dem Seelsorger Arbeit zu, wenn es gut in Gang gekommen ist: Christen brauchen den Priester, nachdem sie vom WVA für eine Begegnung mit ihm vorbereitet wurden. Nur wo der Seelsorger diese Arbeit aufgreift und annehmen will, kann das WVA arbeiten. Es trägt aber auch dazu bei, daß der Seelsorger sich immer mehr echter Seelsorge widmen kann. Wo von seiner Seite die Bereitschaft dazu fehlte, könnte WVA nicht existieren.

Spiritualität

Echtes Apostolat kann nur aus tiefer Gläubigkeit geleistet werden. Es ist ja Dienst am Heil. Umgekehrt wird der schlichte, ehrliche Dienst auch wieder zu immer

[23] Vgl. die Aufgabenstellung nach jedem Kapitel von Seelsorge durch Laien!
[24] Vgl. Seelsorge durch Laien, 84—87.

tieferer Gläubigkeit führen. Apostolat wird zu einem Weg zur Vollkommenheit. Darum bedeutet die Existenz einer guten Apostolatsgruppe für jede Pfarrei einen Gewinn!

Die Helfer müssen zum Apostolischen Gebet angeleitet werden[24]. Dabei geht es weniger um ein festes „Gebetspensum", sondern um die apostolisch aufgeschlossene Haltung bei allem Beten: Die Helfer sollen lernen, täglich am Morgen ihre Berufung neu anzunehmen: „Herr, du hast mich gerufen. Durch mich will deine Liebe Menschen begegnen, für die du am Kreuz gestorben bist. Nimm mich an, ich bin da für dich!" Durch diese tägliche Annahme ihrer Berufung öffnen sie sich immer mehr für die Menschen, die ihnen aufgetragen sind. Wenn sie darüber hinaus sich bemühen, tagsüber immer wieder Gott anzubeten im Namen jener Menschen, unter denen sie sich bewegen[25], wenn sie bei ihrem Nachtgebet jener gedenken, die ihnen tagsüber begegnet sind; wenn sie das hl. Opfer auch im Namen jener mitfeiern, die abwesend sind, mit oder ohne Schuld, deren religiöse Not sie kennen, dann wird der oft so tief eingewurzelte Heilsegoismus immer mehr weichen und Platz machen für echte apostolische Gesinnung. Dann werden die Helfer nicht bloß rührige Aktivisten sein, sondern echte Apostel, die Christus bringen. Pflege der Schriftlesung wird ihr persönliches Verhältnis zu Christus und damit zu den Menschen ebenso vertiefen wie das eifrige sakramentale Leben.

Die Helfer brauchen — oft in ganz persönlicher Führung — geduldige Anleitung dazu, wie sie die Widerwärtigkeiten, die ihnen im Apostolatsdienst begegnen, demütig und willig ertragen können, „um zu ergänzen, was vom Leiden Christi noch aussteht und seinem Leib, der Kirche, zugute kommen soll" (Kol 1, 24)[26]. So wird ihre Tätigkeit fruchtbar und werden sie gefeit, auch harte Krisen durchzustehen.

Gediegene Exerzitien können viel Förderung geben. Sie sollten den Helfern rechtzeitig zugänglich gemacht werden. Wir dürfen die Helfer nicht steckenbleiben lassen, sonst zerbrechen sie an ihren Aufgaben!

Bindung

Wenn der Sinn der Berufung zum Apostolat verstanden wurde, wird es die Helfer von selber dazu drängen, ihre Berufung in einer religiös bindenden Form anzunehmen. Sie werden ihren Dienst nicht bloß aus Gefälligkeit gegen den Pfarrer leisten, ohne Verpflichtung, jederzeit widerrufbar. Gott hat sie gerufen. Der Seelsorger hat ihnen diesen Ruf nur vermittelt und gedeutet. Darum sollen sie auf den Ruf deutlich eingehen, ihn bewußt und gewollt annehmen, im Vertrauen darauf, daß durch eine solche Annahme ihre ganze Tätigkeit fruchtbarer wird.

Diese Annahme kann in Form eines Apostolatsversprechens geschehen[27], das alljährlich an einem bestimmten Tag erneuert wird. Das Fest Mariä Verkündigung eignet sich besonders dazu. Das Versprechen kann in aller Stille gegeben werden oder auch schriftlich, in die Hände des Seelsorgers oder eines bischöflichen Beauftragten, ohne daß sonst jemand davon erfährt. Dann wird aus dem WVA eine pia unio, die vom Bischof bestätigt und gefördert wird, eine Bruderschaft in neuzeitlicher Form[28].

Es muß nicht sein, daß alle Helfer sich zu einem formellen Versprechen entschließen. Der Geist Gottes wirkt in verschiedenem Maße. Aber es gibt den Gruppen festeren Halt, wenn jene, die ihre Berufung schon besser verstanden haben, sich auch nach dem

---

[25] Vgl. Guerre. Zinty, Lebendiges Evangelium, 96.

[26] Seelsorge durch Laien, 88—91. Dekret über das Apostolat der Laien, Nr. 16: „Alle seien eingedenk, daß sie durch den öffentlichen Kult und das Gebet, durch Buße und die freie Annahme der Mühen und Drangsale des Lebens, durch die sie dem leidenden Christus gleichförmig werden (2 Ko 4, 10), alle Menschen erreichen und zum Heil der ganzen Welt beitragen können!"

[27] Vgl. Seelsorge durch Laien, 116—119.

[28] Dekret über das Apostolat der Laien, Nr. 24.

Maße ihres Verständnisses binden. Irgendeine Form von Bindung ist bei allen nötig, vom Wesen des Apostolates her. Apostolat ist ja Berufung und fordert Annahme dieser Berufung.

Ständige Ergänzung des Mitgliederbestandes

Eine WVA-Gruppe ist kein ewiges Werk. Neben einer festen Kernschar wird sie immer auch Leute haben, die nur eine Zeitlang mitmachen, dann müde werden und wegbleiben. Andere werden alt, krank, sterben, ziehen weg usw. Vielleicht erweisen sich einige auch als untauglich und müssen ausgeschieden werden. Es kann auch vorkommen, daß der Teufel deutlich spürbaren Zwiespalt sät und Unruhe stiftet.

Der Seelsorger muß also immer an seinen Gruppen arbeiten, sie ergänzen, weiterführen. Wo die Helfer bereits zum Eigenleben der Zellen gefunden haben, werden sie den Seelsorger dabei kräftig unterstützen. Aber der Seelsorger muß der Inspirator von allem bleiben. Das fordert ihn stark ein und kostet viel Mühe. Aber es geht hier um eine lohnend angesetzte Mühe, lohnend vor allem deshalb, weil sie der Gemeinde zu einer Struktur verhilft, die dem heutigen Kirchenverständnis entspricht und Anruf der Zeit ist.

MITTEILUNGEN

JOHANN PESCHEK

Pfarrer und Kapläne

Es ist sehr erfreulich, daß man beim Konzil auch an die Kapläne gedacht hat. Bischof Leven[1] schildert zum Teil Zustände, die Gott sei Dank nicht in jeder Diözese zutreffen. So mancher Pfarrer ist heute überhaupt über die Tatsache froh, daß er einen Kaplan haben kann. Es gibt freilich auch andere, die lieber alleine arbeiten, als ein aufreibendes Zusammenleben mit einem Mitarbeiter ertragen zu müssen. Wie immer die Situation ist: Stellung, Aufgabe und die Zusammenarbeit mit einem Kaplan sind wert, grundsätzlich überlegt zu werden. Bischof Leven geht es um das zentrale Anliegen, daß der Kaplan selber zur Entfaltung seiner vollen Seelsorgerpersönlichkeit kommt. Ein Hauptanliegen ist ihm dabei die Zusammenarbeit mit dem Pfarrer. — Man könnte sich im Anschluß an diesen Artikel sehr viele Gedanken machen, hier sollen ein paar grundsätzliche Gedanken vorgelegt werden, wie eine Zusammenarbeit zwischen Pfarrer und Kaplan sein könnte.

1. *Brüderlichkeit um des Herrn willen:*

Das heute oft zitierte Wort Christi „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen" öffnet eine neue Dimension der gegenwärtigen Wirksamkeit Christi, und seine Forderung nach Einheit der Liebe unter den Seinen wird von ihm deswegen erhoben, damit die Welt an Ihn glauben kann. Aus der Tatsache der Nachfolge Christi, aus der Voraussetzung für ein fruchtbares apostolisches Leben mitten in der Welt, müßten Pfarrer und Kaplan als priesterliches Team gemeinsamer Berufung versuchen, wie sie diesen Willen Christi erfüllen können.

Es geht hier um eine Brüderlichkeit um des Herrn willen. Zweifellos würde vieles möglich sein bzw. manches verhindert werden können, wenn es gelingt, auf diese Verheißung Christi hin zu leben. Dieses Wort Christi, das zu einer Theologie der

[1] The text of the speech by Auxiliary Bishop *Stephen A. Leven* of San Antonio at the Vatican council during the discussion on the schema on priestly life and ministry. Documentary Service, NCWC News Service, October 20, 1965.

christlichen Gemeinschaft führt, ist vielleicht gerade uns wieder besonders als Verheißung geschenkt.

2. *Brüderlichkeit um der Gemeinde willen:*
Pfarrer und Kaplan sind ortsgebundene Seelsorger, die gemeinsam eben an diesem Ort die Kirche offiziell repräsentieren. Wenn jeder dem anderen hilft, daß er seine ihm eigene Funktion immer besser erfüllen kann, wenn alle miteinander überlegen, wo der einzelne seine Charismen hat und seine Eigenart am besten unter den gegebenen Umständen der Gemeinde Christi schenken kann, wenn alle sich gemeinsam dieser Ortskirche verpflichtet wissen, für die sie leben und da sind — dann müßte doch auch in den schwierigsten und unübersehbarsten Pfarren immer ein Weg da sein.

3. *Brüderlichkeit um unser selbst willen:*
Charles Foucauld hat sein Leben lang Brüder gesucht, mit denen er seine Berufung leben wollte, und hat sie nicht gefunden. Geht es nicht zunächst einmal auch bei uns Weltpriestern darum, daß wir unsere priesterliche Berufung gemeinsam leben können? Zweifellos ist vieles Sache des eigenen priesterlichen Lebens. Wer aber noch nicht einem übertriebenen Individualismus verfallen ist, stellt sich doch sicher ernst die Frage, ob nicht auch wir Weltpriester im Grunde im „Mitbruder" eben den Bruder brauchen. Wenn uns eine echte Eschatologie der Brüderlichkeit sagt, daß jeder einmal für den anderen ein Teil seiner Vollendung ist (falls wir die Wahrheit vom mystischen Leib Christi und seiner Glieder ernst genommen haben), dann ließe sich diese Wirklichkeit auch schon in dieser Zeit wenigstens bruchstückhaft verwirklichen.
Männer, die die besondere Gabe des Weihepriestertums empfangen haben, die durch ihren Zölibat zum Leben einer einzigen Liebe berufen sind, die normalerweise durchschnittlich auch ganz vernünftige Menschen sein können, die denselben Bildungsgang absolviert haben, solche Männer müßten doch menschliche und geistliche Brüderlichkeit verwirklichen können. Müßten wir nicht noch weit mehr Versuche machen, wie wir Weltpriester gemeinsam unsere Berufung leben können?

4. *Praktische Folgerungen aus diesen Überlegungen:*
1. Die gemeinsame priesterliche Berufung muß auf dem Fundament eines gemeinsamen Lebens aufgebaut werden. Der Pfarrhof soll ein echtes Daheim bieten können. Alle menschlichen Werte, die das menschliche Zusammenleben schöner machen, Humor und Fröhlichkeit etc. müssen gepflegt werden. Wenn ein Seelsorgerteam nicht mehr für eine gemütliche Stunde Zeit hat, dann ist etwas krank. Bei Versetzungen sollte man, soweit es möglich ist, auch beachten, daß ein Team in der Pfarre geschaffen wird, das auch menschlich zusammenpassen kann, sonst gehen ungeheure Kräfte schon damit verloren, daß man einander ertragen muß.
2. Wenn wir Priester auch in Seelsorgeanliegen nicht den Rat reifer Laien übergehen sollen, dann ist es um so selbstverständlicher, daß in der jeweiligen Pfarrseelsorge grundsätzlich nichts geschieht, was nicht vorher gemeinsam besprochen und überlegt wird. Eine systematische Seelsorge wird ohne das gemeinsame Planen kaum möglich sein.
3. Jeder soll in Ehrfurcht dem anderen Hilfe sein bei der Funktion, die er zu erfüllen hat. Dann werden wohl kaum die Kapläne einen Pfarrer überspielen, und umgekehrt wird auch der Pfarrer alles tun, daß sich seine Kapläne persönlich und zum Wohl der Gemeinde voll entfalten können.
4. Pfarrer und Kapläne müßten im Ernst den Versuch eines gemeinsamen geistlichen Lebens wagen.
Z. B. Gemeinsames Beten des Offiziums, die Konzelebration, Stunden des echten geistlichen Gespräches zur gegenseitigen Weiterbildung, Austausch und Mitteilung theologischer Studien.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Abschluß des II. Vatikanischen Konzils.

Am 8. Dezember 1965, am Feste der Unbefleckten Empfängnis Mariens, wurde das II. Vatikanische Konzil mit einem Festakt vor dem Petersdom in Rom von Papst Paul VI. feierlich abgeschlossen. Es wird wohl als das bedeutendste kirchengeschichtliche Ereignis des 20. Jahrhunderts in die Geschichte eingehen. Das Ergebnis oder die Ernte von 168 Generalkongregationen und neun öffentlichen Sitzungen, von 544 Abstimmungen mit ca. 1,2 Millionen abgegebener Stimmen, besteht in 16 Dokumenten. Bei Beginn des Konzils am 11. Oktober 1962 lagen 16 Bände mit Wünschen und Anregungen und 70 Arbeitsvorlagen oder Schemata vor, die jedoch schon für den Beginn der 2. Sitzungsperiode im Herbst 1963 gewaltig reduziert worden waren.

Übersicht über die Konzilsdokumente.

Zahl	Promulgiert am	Art	Inhalt und Titel des Dokumentes
1.	4. 12. 1963	Konstitution	Die heilige Liturgie „Sacrosanctum concilium".
2.	4. 12. 1963	Dekret	Die sozialen Kommunikationsmittel „Inter mirifica".
3.	21. 11. 1964	Dogmatische Konstitution	Die Kirche „Lumen gentium".
4.	21. 11. 1964	Dekret	Die Ostkirchen „Orientalium ecclesiarum".
5.	21. 11. 1964	Dekret	Der Ökumenismus „Unitatis redintegratio".
6.	28. 10. 1965	Dekret	Die Hirtenpflichten der Bischöfe „Christus Dominus".
7.	28. 10. 1965	Dekret	Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis".
8.	28. 10. 1965	Dekret	Die Priesterbildung „Optatam totius ecclesiae renovationem".
9.	28. 10. 1965	Deklaration	Die christliche Erziehung „Gravissimum educationis momentum".
10.	28. 10. 1965	Deklaration	Die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate".
11.	18. 11. 1965	Dogmatische Konstitution	Die göttliche Offenbarung „Dei verbum".
12.	18. 11. 1965	Dekret	Das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem".
13.	7. 12. 1965	Pastoral-konstitution	Die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes".
14.	7. 12. 1965	Dekret	Die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes".
15.	7. 12. 1965	Dekret	Dienst und Leben der Priester „Presbyteratus ordinis".
16.	7. 12. 1965	Deklaration	Die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae personae".

Für die in Gesetzesform veröffentlichten Konzilsdokumente gilt eine vacatio legis bis zum 29. Juni 1966.

In der breiten Öffentlichkeit hätte man noch einige Entscheidungen des Konzils bzw. des Papstes erwartet. Es wurde bekannt, daß am Ende der 3. Sitzungsperiode 1964

ein Votum über die Mischehe an den Papst überwiesen worden war, damit er es nach Einarbeitung der vorgebrachten Verbesserungsvorschläge durch ein „Motu proprio" publiziere. Vor der ersten Konzilspause im Monat November 1965 hatte der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, angekündigt, der Papst habe vor, einige Dokumente zu disziplinären Fragen zu veröffentlichen, wolle sie aber vorher noch den Bischofkonferenzen zur Stellungnahme vorlegen. Man sprach vor allem von drei Dokumenten: von einem Entwurf über die Reform der Bußpraxis (einschließlich Fastengebot), von einem Entwurf über die Reform des Ablaßwesens sowie von der schon genannten Reform der Mischehengesetzgebung. Aber nur der Entwurf über das Fastengebot ist bisher zu einem Dekret gediehen und veröffentlicht worden. Dieser Umstand kann begründet sein in einem Mangel an einheitlicher Auffassung innerhalb der Bischofkonferenzen oder in einem Widerstand kurialer Stellen, der auch in dem Verbot offenbar wurde, die Stellungnahmen der Bischofkonferenzen öffentlich in der Konzilsaula vorzutragen. Die anderen Entwürfe liegen noch zur Neubearbeitung bei den entsprechenden römischen Stellen. Die Verzögerung wird allgemein bedauert, besonders hinsichtlich der Mischehengesetzgebung, die Gelegenheit geboten hätte, die Ehrlichkeit der eingeleiteten ökumenischen Gespräche zu beweisen und die ökumenische Öffnung zu fördern.

Reform des Heiligen Offiziums.

In seiner Ansprache in der öffentlichen Sitzung am 18. November 1965 kündigte der Papst als ersten Schritt zur Verwirklichung der Reform der römischen Kurie die Reform des Heiligen Offiziums an. Der Hl. Vater äußerte sich damals, daß für strukturelle Änderungen keine große Notwendigkeit bestehe, daß aber doch manches erneuert, vereinfacht und vervollkommnet werden müsse. Mit Datum vom 7. Dezember 1965 wurde das neue Statut für das Hl. Offizium veröffentlicht.

Der erste Teil des Dokumentes enthält die Begründungen für die Reform und die damit verbundenen Zielsetzungen: Die Kirche, zwar göttlicher Stiftung, bestehe aus Menschen und lebe unter Menschen. Deshalb hätten sich Papst und Bischöfe je nach Ort und Zeit für Aufgaben, die sie allein nicht erfüllen konnten, verschiedener Einrichtungen bedient. Aus diesen Erfordernissen entspringen die Einrichtungen der römischen Kurie, welche die Aufgabe hat, den Papst in der Regierung der Kirche zu unterstützen, den Gehorsam gegenüber den bestehenden Gesetzen zu überwachen, neuen Verordnungen zum Wohle der Kirche Nachdruck zu verleihen und eventuelle Streitfälle zu schlichten. Im Wechsel der Zeitumstände waren auch diese Verwaltungseinrichtungen Änderungen unterworfen, waren doch die Päpste immer bestrebt, die Kurie durch Reformen den jeweiligen Notwendigkeiten anzupassen. Diesem Zwecke dienten auch die Konstitutionen „Immensa aeterni Dei" Sixtus' V. und „Sapienti consilio" Pius' X., die dem Inhalt nach fast vollständig in den CIC aufgenommen wurden. Am 11. Juli 1542 hatte Papst Paul III. durch die Apostolische Konstitution „Licet ab initio" die „Kongregation für die Inquisition" gegründet mit dem Hauptzweck, Irrlehren und Vergehen gegen den Glauben entgegenzutreten. Im Jahre 1908 hat der hl. Papst Pius X. den alten Namen in „Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii" umgewandelt. Heute kann dem Schutz des Glaubens besser durch positive Förderung der christlichen Lehre als durch ausschließliche Verfolgung von Irrtümern gedient werden. Außerdem führt der Fortschritt der Kultur dazu, daß die Gläubigen bereiter und lieber der Kirche folgen, wenn sie ein klares Verständnis der Bestimmungen und Gesetze haben.

Der 2. Teil des Dokumentes zählt in 12 Punkten die konkreten Reformbestimmungen auf:

1. Die Kongregation des Hl. Offiziums wird in Zukunft heißen „Congregatio pro doctrina fidei" (Kongregation für die Glaubenslehre); sie hat als solche die Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre auf dem ganzen katholischen Erdkreis zu schützen.

2. Ihr steht (als Präfekt) der Papst vor; Leiter ist ein Kardinal-Sekretär, dem der Assessor, der Substitut und der Promotor iustitiae zur Seite stehen.

3. Zu ihrem Aufgabenbereich gehören alle Fragen der Glaubens- und Sittenlehre.

4. Sie prüft die neuen Lehre und Meinungen, die auf irgendeine Weise verbreitet werden, fördert Studien und Kongresse von Wissenschaftlern, verurteilt Lehren, die sicher den Grundsätzen des Glaubens widerstreiten, wobei die Bischöfe der Ursprungsländer gehört werden müssen.

5. Sie prüft ihr angezeigte Bücher sorgfältig und verurteilt sie, wenn nötig. Es muß aber vorher der Verfasser gehört und ihm Gelegenheit gegeben werden, sich zu verteidigen, wenn nötig, auch schriftlich; ebenso muß der Ordinarius verständigt werden, wie es schon in der Konstitution „Sollicita ac provida" des Papstes Benedikt XIV. vorgesehen war.

6. Sie ist zuständig für alle Fragen des sog. „privilegium fidei".

7. Ihr steht es zu, über Delikte gegen den Glauben zu urteilen nach den Normen des ordentlichen Prozeßverfahrens.

8. Sie wacht über das Sakrament der Buße nach verbesserten und approbierten Normen, die auch den Ordinarien mitgeteilt werden. Der Angeklagte erhält das Recht, sich zu verteidigen und sich einen Anwalt zu wählen unter denen, die von der Kongregation zugelassen sind.

9. Sie hält enge Verbindung mit der Päpstlichen Bibelkommission.

10. Der Kongregation steht eine Gruppe von Konsultoren zur Seite, die vom Papst unter Männern aus aller Welt ausgewählt werden, die sich durch Gelehrsamkeit, Klugheit und Fachwissen auszeichnen. Zu den Konsultoren können Fachleute zum Studium bestimmter Fragen aus der Reihe der Universitätsprofessoren hinzugezogen werden.

11. Die Kongregation geht in doppelter Weise vor, entweder administrativ oder judiziell, je nach der Natur der zu behandelnden Sache.

12. Die Regeln für die interne Vorgangsweise der Kongregation sind durch eine eigene Instruktion zu erlassen, und müssen veröffentlicht werden. (Motu proprio „Integrae servandae" vom 7. Dezember 1965; AAS, LVII, 1965, 952–955.)

In diesem neuen Statut sind somit die Forderungen, die Kardinal Frings in seiner berühmt gewordenen Intervention während der 2. Sitzungsperiode am 8. November 1963 an die Adresse des Hl. Offiziums richtete, trotz des heftigen Widerstandes des Kardinals Ottaviani, im wesentlichen erfüllt. Mit der Namensänderung ging vor allem auch der Vorrang vor den anderen Kongregationen verloren: es ist keine Rede mehr von der „Suprema S. Congregatio". Aus der Tatsache, daß im neuen „Annuario Pontificio" für 1966 die Abteilung für Bücherzensur, der hiefür zuständige Kommissär und die Qualifikatoren nicht mehr genannt werden, glauben manche schließen zu können, daß der Index der verbotenen Bücher schon stillschweigend fallen gelassen wurde oder demnächst offiziell abgeschafft wird. Im soeben behandelten neuen Statut sind dafür jedoch keine Anhaltspunkte gegeben. Im Gegensatz zu diesem Statut haben die drei Kongregationen, an deren Spitze der Papst selber als Präfekt steht (für die Glaubenslehre, Konsistorial- und Ostkirchenkongregation), keinen Kardinal-Sekretär, keinen Assessor und keinen Substituten mehr, sondern dafür den Kardinal-Pro-Präfekten, den Sekretär und den Untersekretär. (Vgl. dazu „L'Osservatore Romano" Nr. 32 vom 9. Februar 1966.)

Aufhebung der Exkommunikation von 1054.

Den eigentlichen Höhepunkt des Abschlusses des Konzils bildete die letzte öffentliche Sitzung am 7. Dezember 1965. In ihr erfolgte als bedeutsamer und eindrucksvoller Akt die Verlesung der gemeinsamen Erklärung über die Aufhebung der Bannbullen

zwischen Rom und Konstantinopel vom Jahre 1054 und der eigentliche Akt der Aufhebung. Die rechtliche, praktische Auswirkung auf eine Wiedervereinigung läßt sich noch nicht genau bestimmen; ohne Zweifel darf aber diese eindrucksvolle Geste als ein bedeutender Schritt auf eine weitere Annäherung der beiden Kirchen hin gewertet werden. Dieser Akt stellt eine Fortführung der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel beim Besuch in Jerusalem im Jänner 1964 dar. Damit ist wieder ein Hindernis für die Aufnahme eines fruchtbringenden Zwiegespräches und für die Vertiefung schon bestehender Kontakte zwischen den beiden Kirchen beseitigt. Als der Papst in der Peterskirche den Abgesandten des Patriarchen umarmte, spendeten die Konzilsväter freudigen Beifall.

Jubeljahr.

Am Vorabend des Konzilsabschlusses wurde ein außerordentliches „kleines Heiliges Jahr" vom 1. Jänner bis zum Pfingstsonntag, 29. Mai 1966 angekündigt. Der Hl. Vater stellte als Ziel dieses Jubiläums, von dem er sich großen Nutzen verspricht, hin, daß der Sinn für die Kirche wachse, daß das tätige Bewußtsein dafür mehr und mehr geweckt werde. „Das Jubiläum ... kann den Christgläubigen guten Willens eine hervorragende Gelegenheit bieten, das christliche Ideal erneut anzustreben, damit die so sehnlichst erwartete Erneuerung im Leben eines jeden, und zwar in der Familie, in der Öffentlichkeit und im sozialen Bereich, Wirklichkeit werde, worauf allein das gerade abgeschlossene Konzil hinzielte." Es sind also pastorale Intentionen, die den Papst zur Ausrufung dieses außerordentlichen Jubiläums veranlaßten. Besonders fällt auf die Betonung der Bischofskirche, der Lokalkirche: „Wir wünschen, daß das hl. Jubiläum, das in jeder Diözese durchgeführt werden soll, seinen Sitz und gleichsam seine Wohnstätte in der Kathedralkirche haben möge und sich auf den einen Bischof, der Vater und Hirte seiner ihm anvertrauten Herde ist, stützen soll. Denn die Kathedralkirche der Diözese, die nicht selten den Eifer unserer Vorfahren in Kunst und Frömmigkeit großartig zum Ausdruck bringt und oft mit wunderbaren Kunstwerken ausgeschmückt ist, zeichnet sich vor allem durch die Würde aus, daß in ihr, wie es schon ihr uralter Name besagt, die Kathedra des Bischofs ihren Platz hat. Diese Kathedra ist gleichsam der Angelpunkt der Einheit, der Ordnung, der Gewalt und des wahren, mit dem hl. Petrus verbundenen Lehramtes. Ja, es kommt noch hinzu, daß die Kathedralkirche wegen der Würde ihres mächtigen Baues ein Zeichen jenes geistigen Tempels ist, der im Innersten der Seelen errichtet wird und durch die Herrlichkeit der göttlichen Gnade leuchtet. Schließlich ist die Kathedralkirche als ein ausdrückliches Bild der sichtbaren Kirche Christi anzusehen, die auf der ganzen Erde betet, singt und anbetet ... Es ist darum eigentlich ganz natürlich, wenn die Gläubigen während des kommenden Jubiläums einzeln oder in Gruppen in der Hauptkirche der Diözese zusammenströmen, um dem Gottesdienst beizuwohnen, Predigten zu hören oder um jenen besonderen Nachlaß der Sündenstrafen zu erlangen, den man mit dem Wort ‚Ablaß' bezeichnet." Auch die Ablaßbedingungen sind ganz auf die konziliare Erneuerung ausgerichtet. Näherhin können die Gläubigen während der Zeit dieses Jubiläums nach Empfang des Sakramentes der Buße und der hl. Kommunion und nach einem Gebet auf die Meinung des Hl. Vaters einen vollkommenen Ablaß gewinnen: 1. Sooft sie *entweder* drei Unterweisungen über die Dekrete des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils oder drei Missionspredigten beiwohnen *oder* andächtig an einer mit entsprechender Feierlichkeit zelebrierten Bischofsmesse in der Kathedralkirche teilnehmen; 2. Nur einmal, wenn sie in dieser heiligen Zeit die Kathedralkirche mit Andacht besuchen und dort das Glaubensbekenntnis in einem von der Kirche gutgeheißenen Text erneuern. Ferner darf der Bischof an einem geeigneten Tage innerhalb dieser Zeit einmal den päpstlichen Segen erteilen, der mit einem vollkommenen Ablaß verbunden ist. Den Beichtvätern werden für diese Zeit besondere Vollmachten eingeräumt zur Absolution von Zensuren und Kirchenstrafen für Glau-

bensdelikte. (Apostolische Konstitution „Mirificus eventus" vom 7. Dezember 1965; AAS, LVII, 1965, 945–951.)

Auf Bitten vieler Bischöfe, die Jubiläumsablässe auch auf solche auszudehnen, die die Kathedrale nur schwer besuchen können, hat der Hl. Vater allen Ortsoberhirten die Vollmacht erteilt, außer der Kathedrale noch eine Kirche oder mehrere Kirchen in der Diözese zu bestimmen, in denen die Gläubigen ebenfalls der Jubiläumsfrüchte teilhaft werden, wenn dies nach ihrer Auffassung zu einer segensreichen Feier des Jubiläums beiträgt. Es können also auch Dekanats- oder Wallfahrtskirchen zu Jubiläumskirchen bestimmt werden.

(Dekret der S. Paenitentiaria Apostolica vom 20. Dezember 1965; AAS, LVII, 1965, 1018.)

Am 5. Jänner 1966 hat die S. Paenitentiaria Apostolica noch einmal eine Zusammenfassung aller Bestimmungen mit Einbeziehung des vorhin genannten Dekrets für die Ablässe des außerordentlichen Jubiläums veröffentlicht, da nicht wenige Ortsoberhirten noch immer Bitten und Zweifel vorgelegt haben. („L'Osservatore Romano" Nr. 4 vom 6. Jänner 1966.)

Die Durchführung der Konzilsbeschlüsse

Mit einem Motu proprio vom 3. Jänner 1966 setzte Papst Paul VI. eine nachkonziliare Zentralkommission und fünf nachkonziliare Spezialkommissionen ein, die die Aufgabe haben, geeignete Normen vorzubereiten, um die Konzilsdekrete in die Praxis umzusetzen. Die fünf Spezialkommissionen sind: für die Bischöfe und die Leitung der Diözesen, für die Ordensleute, für die Missionen, für die christliche Erziehung sowie für das Laienapostolat. Präsidenten, Vizepräsidenten, Mitglieder und Sekretäre dieser Kommissionen sind die gleichen Kardinäle, Bischöfe, Ordensoberen bzw. Prälaten, die die entsprechenden Konzilskommissionen gebildet hatten. Die Zentralkommission hat die Aufgabe, die Arbeit der einzelnen nachkonziliaren Kommissionen zu koordinieren und, wenn nötig, die Konstitutionen und Dekrete des Konzils zu interpretieren. Außerdem bestätigte der Papst das Sekretariat für die Einheit der Christen und erinnerte daran, daß er inzwischen noch zwei weitere Sekretariate errichtet hat: jenes für die Nichtchristen und jenes für die Nichtgläubigen.
Zwei nachkonziliare Kommissionen wurden bereits während des Konzils geschaffen, nämlich die Liturgiekommission und die päpstliche Kommission für die publizistischen Mittel. Außerdem arbeiten bereits die Kommission für die Kodexreform und die zu Beginn der 4. Sitzungsperiode errichtete Bischofssynode.

(Motu proprio „Finis concilio" vom 3. Jänner 1966; „L'Osservatore Romano" Nr. 8 vom 12. Jänner 1966.)

Liturgiesprache beim Offizium der Ordensleute

Eine Instruktion der Ritenkongregation befaßt sich mit der Frage, welche Liturgiesprache, Latein oder Volkssprache, beim Chorgebet und bei den Konventmessen der Ordensleute gebraucht werden müsse. Sie unterscheidet männliche und weibliche Religiosen (Nonnen), klerikale und laikale Gemeinschaften; bei den klerikalen Gemeinschaften solche, die zum Chordienst verpflichtet sind, solche, die diese Verpflichtung nicht haben, und solche, die Seelsorge ausüben in Pfarrkirchen, Wallfahrtsorten oder sonst viel besuchten Heiligtümern. Für diese verschiedenen Gruppen werden ins Detail gehende Weisungen erlassen. Die Grundtendenz ist, die lateinische Sprache möglichst beizubehalten. Für besondere Umstände können – je nach der Größe der Ausnahme und der juridischen Natur der bittstellenden Gruppe – die Religiosenkongregation, die Ortsoberhirten, die Ordenskapitel oder die höheren Oberen den Gebrauch der Volkssprache erlauben.

(AAS, LVII, 1965, 1010–1013.)

Der Papstaltar in den Patriarchalbasiliken

Bisher war die Benützung des Hochaltares in den fünf Patriarchalbasiliken St. Johann im Lateran, St. Peter, St. Paul, Groß-St. Marien und St. Laurentius vor den Mauern in der Stadt Rom und in der Basilika des hl. Franziskus zu Assisi dem Papst reserviert. Aus seelsorglichen Erwägungen, um die Meßfeier einer größeren Gemeinde, Pilger- oder Wallfahrergruppe zu ermöglichen und zu erleichtern, wird diese alte Gepflogenheit, die sich zu einem Sonderrecht entwickelt hat (can. 823 § 3 CIC) für die genannten Basiliken Roms (Assisi wird nicht genannt!) abgeändert in der Form, daß auch andere Prälaten auf dem Papstaltar die hl. Messe feiern können, allerdings nicht an den Tagen, an denen der Papst selber in der betreffenden Kirche eine Funktion vornimmt. In Zukunft können auf den reservierten Papstaltären zelebrieren: der Kardinal-Erzpriester der jeweiligen Basilika und in dessen Abwesenheit sein Stellvertreter, in der Lateranbasilika der Kardinalvikar von Rom oder einer seiner Vicegerenten, in St. Paul und in St. Laurentius vor den Mauern der jeweilige Abt des dazugehörigen Klosters, in jeder Basilika der Bischof, der eine größere Pilgergruppe anführt. Die Erlaubnis dazu gibt dann der jeweilige Vorstand der Kirche.
(Motu proprio „Peculiare ius" vom 8. Februar 1966; „L'Osservatore Romano" Nr. 32 vom 9. Februar 1966.)

Neuordnung der Diözese Rom

Die Stadt Rom genoß schon immer einen besonderen Vorrang und eine besondere Auszeichnung vor den anderen Bischofsstädten des katholischen Erdkreises, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß der Papst selbst Bischof dieser Stadt ist. Da es ihm aber nicht möglich ist, wegen der Regierungsobliegenheiten für die Weltkirche die Amtsgeschäfte des Diözesanbischofs von Rom selbst zu führen, haben alle Päpste unseres Jahrhunderts Regelungen für die Betreuung der Diözese Rom getroffen, damit auch die Seelsorge mit dem sprunghaften Anwachsen dieser Großstadt Schritt halten könne, angefangen vom hl. Papst Pius X., der das Vikariat von Rom neu organisierte, über Benedikt XV. zu Pius XI., der durch die Lateranverträge und durch das Konkordat mit Italien der Seelsorge neue Möglichkeiten gab und viele Kirchen und Institute baute; Pius XII. änderte u. a. die Grenzen der Diözese Rom gegenüber einigen suburbikarischen Bistümern, und Johannes XXIII. berief nach Jahrhunderten wieder eine Diözesansynode für Rom ein. Den heutigen Verhältnissen Rechnung tragend, wird das Gebiet der Diözese Rom in fünf Teile geteilt. Den ersten Teil bildet die Stadt innerhalb der alten Stadtmauern als „Centrum historicum", die anderen Teile liegen an den bekannten Ausfallstraßen Via Appia, Triburtina, Cassia und Magliana. Diese Grenzen können jedoch fließend sein. Wenn eine „Grenzpfarre" in mehrere Territorien hineinreicht, soll sie verwaltungsmäßig zu jenem Teil gehören, in dem die Kirche liegt. Die Leitung der Innenstadt wird einem Vicegerenten anvertraut, die Leitung der übrigen Gebiete je einem Weihbischof, den der Kardinalvikar bestimmt. (Die Vatikanstadt ist ausgenommen.) Der Vicegerent besitzt die ordentliche, die Weihbischöfe besitzen die delegierte Jurisdiktion in der ganzen Diözese Rom, ihre besondere und ständige Sorge und Hirtenpflicht richtet sich aber auf ihr spezielles Territorium. Den Weihbischöfen wird ein für allemal die Vollmacht delegiert, im ganzen Territorium der Diözese Sakramente und Sakramentalien zu spenden, Eheschließungen zu assistieren und alles zu vollziehen, was der Kardinalvikar für ständig oder für einen besonderen Anlaß anordnet.
(Motu proprio „Romanae Urbis dignitatem" vom 2. Februar 1966; „L'Osservatore Romano" Nr. 34 vom 11. Februar 1966.)

Neuregelung des Fastengebotes

Als erstes der erwarteten nachkonziliaren Dokumente erschien die Apostolische Konstitution, die das Fastengebot für die Zukunft in folgender Weise regelt: Das

Enthaltungs- und das Abbruchfasten ist zu beobachten am Aschermittwoch und am Karfreitag; das Gebot des Enthaltungsfastens gilt weiterhin für alle Freitage des Jahres. Zu diesem Enthaltungsfasten sind alle Katholiken verpflichtet, die das 14. Lebensjahr vollendet haben, zum Abbruchfasten alle, die das 21. Lebensjahr vollendet haben bis zum Beginn des 60. Lebensjahres. Diese Bestimmungen treten am Aschermittwoch, 23. Februar 1966, in Kraft.
(Apostolische Konstitution „Paenitemini" vom 17. Februar 1966; „L'Osservatore Romano" Nr. 40 vom 18. Februar 1966.)

LITERATURBERICHT

JOHANN AUER

Literaturbericht zur Dogmatik heute

Das Zweite Vatikanische Konzil, das nach vierjähriger Arbeit zum Abschluß gekommen ist und uns 16 Aktenstücke von verschiedener Größe und Bedeutung geschenkt hat, dürfte in seiner Arbeit allen Theologen klargemacht haben, daß wir in einer theologisch großen Zeit leben, vergleichbar vielleicht mit den Hochzeiten des 4.—5. oder 12.—13. oder 16.—17. Jahrhunderts in der Theologie. Wie diese Zeiten, so ist auch die unsere eine Zeit des Umbruchs, in der in kleineren Abschnitten große Veränderungen, Besinnung auf halb Vergessenes, Durchbrüche zu neuen Einsichten und Ausblicken offenbar werden. Solche Zeiten fordern aber von uns allen, daß wir einmal kurz innehalten und uns besinnen, wo wir in diesem mächtigen Strom der Zeit stehen, um zu verstehen, was um uns und noch mehr mit uns geschieht und was dieses Geschehen von uns selbst fordert.
Wenn so eine Besinnung als „kurzer Literaturbericht zur Dogmatik heute" hier vorgelegt werden soll, ist verständlich, daß es nicht nur und nicht primär um eine Aufzählung der Neuerscheinungen etwa aus dem letzten Jahrzehnt gehen kann. Wenn darum manche Neuerscheinungen hier nicht angemerkt erscheinen, möge man dies mit der besonderen Absicht dieses Berichtes entschuldigen. Es soll vielmehr die neue Literatur uns ein wenig an die „Probleme" heranführen, die heute unserer dogmatischen Theologie gestellt sind[1].

Dabei wird schon im voraus festzustellen sein, daß dieser Bericht heute wenigstens in dreifacher Richtung gewissen Schwierigkeiten begegnet:

a) Die katholische Theologie ist, wie die Kirche selbst, nicht durch nationale Grenzen einzuengen, und es wäre darum heute besonders notwendig, für so einen Bericht auch die nichtdeutschen Erscheinungen beizuziehen. Da jedoch, heute mehr denn je, die katholische Theologie dieser Tatsache reichlich durch „Übersetzungen" Rechnung trägt (vielleicht sorgt das Verlagsinteresse dafür noch mehr als die Theologie selbst), wird der folgende Bericht sich im wesentlichen auf die fremdsprachlichen dogmatischen Werke beschränken können, die auch in deutscher Übersetzung bereits erschienen sind[2].

b) Heute, wie in jeder Zeit des Umbruchs, sind auch die Grenzen zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen sehr in Bewegung geraten, so daß ein Bericht über die dogmatische Literatur nicht möglich ist, ohne nicht auch auf außerdogmatische Strömungen in der Theologie immer wieder hinzuweisen, auch wenn diese hier im einzelnen nicht mit ihrer neuen Literatur vorgestellt werden können[3].

c) Eine noch wichtigere Schwierigkeit entsteht durch die Tatsache der ernsten und echten Begegnung der katholischen Theologie mit der modernen evangelischen Theologie; diese

[1] J. Daniélou, Methoden und Fragen gegenwärtiger Theologie. Dokumente 5 (Köln 1965) 355—359.
[2] Vgl. Concilium (unten Anmerkung 35).
[3] Vgl. H. Vorgrimler, Exegese und Dogmatik, Mainz, Grünewald 1962.

Schwierigkeit ist besonders bedeutsam, weil gerade hier die „Offenheit" der Theologie als „Wahrheitssuche" mit der „methodischen Sicherung" ihrer Wissenschaftlichkeit und der „Glaubensfestigkeit" ihrer Kirchlichkeit in spannungsreiche Konflikte gerät, die nicht aufgelöst, sondern nur durchgestanden und zu neuem Problemverständnis weiterentwickelt werden können[4].

Diese allgemeinen Beobachtungen veranlassen uns, den folgenden Bericht in drei Abschnitten vorzulegen: 1. müssen die Probleme aufgezeigt werden, die das „Neue" im formalen und methodischen Sinn in der Dogmatik und der Theologie überhaupt sichtbar machen; ein 2. Abschnitt möge die für die allgemeine Lage der Dogmatik heute charakteristischen Sammelwerke aufzeigen; der 3. Abschnitt muß zu den einzelnen Sachfragen und Problemen die wichtigste Einzelliteratur vorstellen.

1. Die theologische Situation heute

Wer die Theologie heute in ihrer Besonderheit verstehen will, muß vor jeder Sachfrage einmal dieses neue „Formale" ins Auge fassen; wichtiger als das, „was" neu gesagt wird, ist, warum und wie es neu gesagt wird. In diesem „Warum" und „Wie" ist meist auch der Grund zu finden, warum etwas schon seit langer Zeit Vergessenes wieder entdeckt wird. Neues wird man zunächst sowohl gegenüber dem Alten wie in seiner spezifischen Neuheit erfassen müssen.

Der erste Gesichtspunkt (gegenüber dem Alten) läßt sich einigermaßen verständlich und gültig vielleicht damit erklären, daß unsere katholische Theologie zuerst in der „Gegenreformation" und dann im vergangenen Jahrhundert durch den „Antimodernismus" und die „Neuscholastik" sehr maßgeblich in ihrer formalen Denk- und Sprechweise sich immer wieder an der mittelalterlichen Scholastik orientiert hat, die durch die Vermählung des platonischen Augustinismus mit dem Aristotelismus bei Thomas gebildet in besonderer Weise dem heidnisch-antiken intellektuellen „Sachdenken", vielleicht mit Vorzug des romanisch-abendländischen Bereiches Rechnung getragen hat. Das Denken, das den Geist der Neuzeit geformt hat, der Nominalismus und seine neue Logik, die Mathematik und die positiven Erfahrungswissenschaften, die vor allem Grundlage der modernen Naturwissenschaft geworden sind, waren für die Theologie, in deren Mitte der personale Gott und der Mensch als Person stehen, nicht so geeignet; sie haben jedoch durch Naturwissenschaft und Technik die „Moderne" geschaffen, die ihrerseits wiederum den Menschen als Person und damit auch sein Gottesbild in neuer Weise zum Problem macht[5].

Worin zeigt sich nun die moderne Problematik, die heute eine „Neue Theologie", wenn dieser durch die französische théologie nouvelle schon geschichtlich festgelegte Ausdruck hier ganz allgemein gebraucht werden darf, fordert? Es ist schwer, die zahlreichen Momente, die dieses „Neue" charakterisieren, in ihrer Vielheit und inneren Zuordnung aufzuzeigen. Vielleicht läßt sich der rechte „Einstieg" in diese neue Welt am günstigsten finden, wenn wir von dem eben genannten geschichtlichen Zusammenhang ausgehend sagen: die neue Theologie muß das ihr in besonderer Weise eigene christliche *„Selbstverständnis des Menschen"*[6], in dem das *„Gottesbild der Offenbarung"* immer wieder Ausdruck und Sitz im Leben, Erhellung und Garantie findet, so wie dieses Menschenbild selbst vom Gottesbild der Offenbarung her grundgelegt und bestimmt ist, wieder neu gegenüber einer vom Menschen aufgebauten sachlichen

---

[4] Bernard Lambert OP, Das ökonomische Problem, 2 Bde., Freiburg, Herder 1965; R. Rouse-St. Ch. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung (ev.) Göttingen, Vandenhoeck 1963, 2 Bde.

[5] K. Strunz, Integrale Anthropologie und Kybernetik, Heidelberg, Quelle u. M. 1965; J. Meurers, Das Weltbild im Umbruch der Zeit, Aschaffenburg, Pattloch, 1962.

[6] Im Anschluß an die Festschrift von Fr. Tillmann, Das Bild vom Menschen, Düsseldorf 1934, zahlreiche Monographien bis 1938; als Antwort auf die Schändung des Menschenbildes im 2. Weltkrieg Monographien von J. Bernhart 1946, P. Tischleder 1947, J. Lacroix und H. de Lubac 1948, M. Buber 1948 usw: Überblick zur Literatur: J. Höffner, Trierer Th. Zt. 57 (1948) 117—120; H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung V (1949) 477—551; G. Heberer, Anthropologie, Fischer-Lexikon 15 (1963); W. Pannenberg, Was ist der Mensch, Göttingen, Vandenhoeck 1964.

(nichtmenschlichen) Welt, für diese neue Welt verständlich und doch in den gültigen Aussagen des alten Glaubens formuliert, zur Darstellung bringen. Die Möglichkeiten hierfür sind in den letzten 30 Jahren in besonderer Weise bereitgestellt worden, wie diese Zeit auch die Notwendigkeit dieser theologischen Aufgabe neu aufgewiesen hat. In drei Gedankenkreisen lassen sich diese neuen „Möglichkeiten und Forderungen" unserer Zeit gegenüber der Theologie vorstellen.

a) Der neue philosophische Geist.

Der erste Kreis ist vielleicht durch einen neuen philosophischen Geist zu bestimmen, der in besonderer Weise sich mit den Denkformen der Neuzeit, die in der positiven und kritischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, vor allem seit dem ersten Weltkrieg entwickelt worden sind, den Menschen im Geheimnis seiner „Personalität" neu sichtbar und aussagbar gemacht hat. Hier ist zuerst zu nennen die sogenannte *Existenzphilosophie*[7], insonderheit der eigentliche Metaphysiker dieser Richtung, Martin Heidegger, der seit seinem „Sein in Zeit" (1927) die Theologie zumal in Deutschland (R. Bultmann, K. Rahner) maßgeblich beeinflußt hat. Das Phänomen des „Personalen" als Wesensbestimmung des Menschen wird zunächst in seiner bewußten Erfahrbarkeit als je immer eigener Seinsvollzug erfaßt, um durch die verschiedenen Phänomene der „Icherfahrung" zur Wirklichkeit des „Selbst" immer mehr vorzudringen. Hier liegt wohl der Ausgangspunkt für die seit 1957 immer wiederkehrende Aussage „Theologie ist Anthropologie"[8], die von einer „Anthropozentrik"[9] in der Theologie sprechen läßt.

Damit verbindet sich sehr glücklich die philosophische Idee, die vor allem von der Pariser Jesuitenschule durch ihre Auseinandersetzung mit der Hegel'schen Dialektik[10] erzwungen und bestimmt durch die Auseinandersetzung mit dem Marxismus in Frankreich, in die katholische Theologie eingebracht wurde und von Anfang an, mehr biblisch geformt, durch H. U. von Balthasar in Deutschland Eingang fand, die *Geschichtsphilosophie*[11]. Sie macht die notwendige Geschichtsgebundenheit und Geschichtsträchtigkeit des Menschen, die wesenhafte Geschichtlichkeit der christlichen Existenz aus der geschichtlichen Offenbarung heraus neu sichtbar, was in der Folgezeit für das Verständnis des Dogmas[12] als „des im menschlichen Verständnis erfaßten Glaubensgeheimnisses" von großer Bedeutung wurde.

Zugleich mit diesen beiden philosophischen Ideen entwickelt sich vom personalen Bereich des Menschen her ein neues Verständnis seiner Gemeinschaftsbeziehung, die *Soziologie* in ihrer ursprünglich philosophischen Form als „Metaphysik der Gemein-

---

[7] Positive Einführung: J. M. Bochenski, Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern, Francke 1947 (159—201 M. Heidegger, J. P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers); M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1964[3]; J. B. Lotz SJ, Sein und Existenz, Freiburg, Herder 1965; die kritischen Stimmen von H. Kuhn (1950), H. Knittermeyer und J. Hommes (1953), K. Reidemeister und K. Löwith (1954), F. J. von Rintelen (1951) bleiben einem philosophischem Literaturbericht überlassen.

[8] K. Rahner in Una Sancta 14 (1959) 81; LTK 1 (1957) 623 f; 4 (1960) 991 f.

[9] J. Metz, Anthropozentrik, München, Kösel 1962.

[10] J. Daniélou (vgl. oben Anmerkung 1) 356:

[11] H. U. von Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1950; ds. Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1964; J. Daniélou, Das Geheimnis der Geschichte, Stuttgart, Schwabenverlag 1955; B. Delfgaauw, Geschichte als Fortschritt, Köln, Bachem 1962 (von Heidegger und Teilhard bestimmt); H. Löwith (ev), Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Stuttgart, Urban-B. 1952; O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen, Mohr 1965: Die „Geschichtlichkeit" macht vor allem den Einzelnen und das Einzelne, die Kontinuität und den Fortschritt, Zukunft, Planung und Hoffnung des Menschen vor dem ewigen Handeln Gottes zum Problem.

[12] Besonders das 2. Vatikanische Konzil hat das Problem der „Wandelbarkeit des Glaubensverständnisses" deutlich gemacht; Literatur vgl. Mysterium (s. unten Anmerkung 33) 783—787.

schaft"[13], die später durch die großen, mehr experimentell begründeten Systeme aus Amerika Erweiterung und Vertiefung findet[14]. Das Entscheidende für die Theologie bleibt, daß diese drei neuen philosophischen Grundlegungen bei ihrer Übernahme in die Theologie unmittelbar verbunden werden mit einer neuen „biblischen Theologie", ja geradezu verstanden werden als das Neue, das die jüdisch-christliche Offenbarung über das Menschenbild auszusagen hat. Was im einzelnen, wie wir sehen werden, in der neu verstandenen Anthropologie, noch mehr in der Heilsgeschichte und in der Kirche zum Ausdruck kommt, hat hier seine mannigfaltigen Wurzeln. Zugleich ist die Theologie nicht zuletzt immer wieder durch ihre Auseinandersetzung mit dem Atheismus unserer Zeit zu diesen Klärungen heute gezwungen.

Dieser neue philosophische Geist ist es wohl auch, der eine Sache in der Theologie zum großen Problem gemacht hat, die im neuscholastischen Denken ganz unproblematisch erschien: die „theologische Sprache"[15] als gültige und verständliche Sprache für die Theologie unserer Zeit. Überaus zahlreich sind die Untersuchungen, die nach der neuen „sakralen" Sprache, nach der neuen Sprache für die „Verkündigung" wie auch für die „Theologie" überhaupt fragen. Eben mit dem Geheimnis des eigentlich Personalen ist auch das innere Geheimnis der „Sprache des Menschen" wieder aufgebrochen, und soweit es Theologie mit dem Personalen, nicht nur mit begrifflich faßbaren Sachwahrheiten zu tun hat, nicht „Reden über die Gottesidee", sondern vielmehr der Versuch ist, das „Wort Gottes in uns" zu verstehen und anderen Menschen verkündigend weiterzugeben, ist in der Tat die Sprache von allerletzter Bedeutung.

b) *Naturwissenschaftlich-technische Welt*

Neben diesem philosophischen steht ein zweiter Kreis, die „naturwissenschaftlich-technische Welt"[16], die der Mensch sich aufgebaut hat. Die beiden Komponenten dieser Welt haben je in ihrer Weise die theologische Frage unserer Tage vorwärtsgetrieben: Die *moderne Naturwissenschaft*, vor allem die Atomphysik, hat selbst das alte materialistisch-positivistische Kleid gesprengt und hat ihre eigene Grenze erfaßt, die

---

[13] D. v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg 1930.

[14] W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953; J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer, 1962; L. Vranckx, Soziologie der Seelsorge, Limburg 1965; H. Gehlen-H. Schelsky, Soziologie, Köln 1955; A. Weber, Einführung in die Soziologie, München 1955; R. F. Behrendt, Der Mensch im Lichte der Soziologie, Stuttgart, Urban-B. 1962.

[15] Zur *Kultsprache:* F. Melzer, Unsere Sprache im Licht der Christusoffenbarung, Tübingen 1946; R. Guardini, Die religiöse Sprache (in „Die Sprache" herausg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste), Darmstadt 1959; W. Gössmann, Sakrale Sprache, München, Hueber 1965; L. Lentner, Volkssprache und sakrale Sprache (Geschichte bis zum Ende des Trienter Konzils) Wiener Beitr. zTh. V, Wien, Herder 1964; Zur *Sprache in der Theologie* vgl.: Das Problem des nicht objektivierenden Denkens und Redens in der Theologie, von F. Buri, Zeitschrift fThuK 61 (1964) 352—71, von H. Ott ebd. 327—52; G. Stammler, Ontologie in der Theologie, Kerygma und Dogma 4 (1958) 143—176; E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussagen als oekumenisches Problem, K. u. Dg. 3 (1957) 251—307; M. Heidegger, Der Weg zur Sprache („Sprache" Darmstadt 1959, 93—114); Zur *Auseinandersetzung mit Heidegger* vgl. H. Schweppenhäuser, Archiv für Philosophie 1957 (279—324), 1958 (128 ff); K. u. Dg. 10 (1964) 284—290; H. Jonas, Ev. Th. Jg. 24 (1964) 621—42; Sammelband: Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen, hg. von J. M. Robinson und J. B. Colb, Stuttgart, Zwingli-Verlag 1964; zu den verschiedenen Formen der modernen *Sprachpsychologie, Sprachsoziologie* und *Sprachphilosophie* vgl. L. Weisgerber, Von der Kraft der deutschen Sprache, 4 Bde., Düsseldorf, Schwane 1950; A. Martinet, Grundzüge der allgemeinen Sprachwissenschaft, Stuttgart, Urban-B. 69, 1963; B. R. Liebruchs, Sprache und Bewußtsein, 6 Bde. im Erscheinen, Frankfurt, Akademieverlag 1965.

[16] O. Spülbeck, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin 1964[4]; Vom Atom zum Weltsystem, Stuttgart, Kröner 1954; W. Buttorf, Automation, die zweite industrielle Revolution, 1956; M. Pietsch, Die industrielle Revolution, Herder-Bücherei 93, Freiburg 1961; H. Schelsky, Die sozialen Folgen der Automation, Düsseldorf 1957; L. Boschke, Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende, Düsseldorf, Econ 1962; K. Steinbuch, Automat und Mensch, Kybernetische Tatsachen und Hypothesen mit 493 Nummern Literatur, Berlin, Springer 1963[2].

als Grenze nicht für die Naturwissenschaft, aber für den Menschen, der Naturwissenschaft betreibt, über sich hinaus zum Überbegrifflichen, Unmeßbaren, Unerfahrbaren und schließlich zum „Mysterium" hinter der Erfahrungswelt eine Tür offen läßt, wenn der Mensch selbst als personales Geheimnis (persona est ineffabilis er indefinibilis) nach diesem Geheimnis dialogisch verlangt. Die *technische* Welt hinwiederum hat die Kräfte der Materie in einer Weise frei gemacht, daß sie dem Menschen immer mehr seinen, ihm als leibhaftigem und welthaftigem Wesen notwendigen Raum streitig machen können; ja die atomaren Mächte können, durch ein „Mißgeschick" ausgelöst, dem Menschen seine Lebensgrundlage auf dieser seiner Erde vernichten[17]. Das macht den Menschen in ganz neuer und dringlicher Weise zum „Problem", eben den Menschen, der primär nur in sich den Zugang zu Gott hat, dessen Offenbarung ihm bei aller Geschichtlichkeit unzugänglich bleibt, wenn er nicht die „Gottebenbildlichkeit" in seinem eigenen Wesen als „begnadete Offenheit zum göttlichen Du hin" anerkennt und bewahrt. Diese naturwissenschaftlich-technische Welt hat zugleich unsere Erde und die darauf wohnenden Menschen zu einer jeden tangierenden und vielfach bindenden *„Einheit"* gemacht[18], aus der nun, beinahe mit dem Zwang der Geschichte, der Geist des Ökumenismus unter den christlichen Konfessionen und der Geist des Verstehens gegenüber allen Weltreligionen[19], ja schließlich die Notwendigkeit und der Wille zum *„Dialog aller mit allen"* aufgebrochen ist. Je mehr uns diese neue Weltsituation einsichtig wird, um so mehr wird uns auch die Unausweichlichkeit dieser neuen Haltungen für unsere Theologie deutlich.

c) *Neues Offenbarungsverständnis*

Aber auch das Fundament der Theologie, die *Offenbarung Gottes*[20], in der uns Menschen von Gott dem Unendlichen und Unbegreiflichen gesagt wird, was wir selbst aus unserer Geisteskraft nicht oder nur schwerlich zu finden vermögen, ist zum Problem geworden. Auch das Geoffenbarte wird uns immer nur secundum modum recipientis[21] gesagt, d. h. nach der Weise, wie wir dieses Wort Gottes personal und sachlich aufzunehmen vermögen. Zugleich ist aber auch das „historische Kleid" der *Schrift*offenbarung durch Erweiterung und Vertiefung der Sprachwissenschaften sowie durch die modernen Methoden der Archäologie in neuer Weise für uns verständlich geworden, was die *„Exegese"*[22], die dem objektiven wie dem subjektiven Verstehen der Offenbarung zu dienen hat, zu Fragen geführt hat, die heute nur durchgehalten, längst noch nicht gelöst werden können.

Aufs Ganze gesehen, ist die *„theologische Frage"* dringlich geworden, wie sie schon lange nicht mehr war, zugleich aber auch komplex und problematisch, wie sie vielleicht

---

[17] B. Philbert, Christliche Prophetie und Nuklearenergie, Zürich, Christiana V. 1963.

[18] Vgl. Fr. Baade, Welternährungswirtschaft, Hamburg (rde 29) 1956; ds. Weltenergiewirtschaft (rde 75) Hamburg 1958; W. Pank, Der Hunger in der Welt, Freiburg (HB 38) 1959; Von der Einheit der Welt (Pius XII f. e. internationale Friedensordnung HB 8) Freiburg 1957; — UNO (Vereinte Nationen) seit 24. 10. 1945; — Um die Erklärung der Menschenrechte, Zürich (Europa V.) 1951.

[19] B. Lambert OP, Das ökumenische Problem, Freiburg 1965, 2 Bde; R. Rouse-St. Ch. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung (ev.) Stuttgart 1963, 2 Bde; H. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg (QD 22) 1964; vgl. dazu die Dekrete des Konzils über die ökumenische Bewegung, über die Religionsfreiheit und über die Missionstätigkeit der Kirche.

[20] Lit. Myst. Salutis (unten Anm. 33) 235—238; A. Lang, Fundamentaltheologie I, München 1962[3]; R. Guardini, Offenbarung, Würzburg 1940; W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte (ev.) Göttingen 1963[2]; vgl. Dogm. Konstitution über die göttliche Offenbarung.

[21] Neuplatonische Lehre, vgl. Liber de causis § 9, 11, 19, 23.

[22] J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950; G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug, Essen 1963; H. Schlier, Besinnung auf das NT, Freiburg 1964; Die neue Hermeneutik (Neuland in der Theologie II) Zürich, Zwingli V. 1965; R. Marlé, Das theol. Problem d. Hermeneutik, Mainz, Grünewald 1965; Lit. siehe Bibelwissenschaft.

bisher noch nie war. Dennoch, so darf man aber schon hier wohl sagen, und die folgenden Darlegungen werden es noch mehr zeigen können, ist die „*theologische Sache*" darin nur größer und schöner, verpflichtender und froher machend geworden, und nur ein mangelnder Einblick in die Problematik unserer Zeit läßt manche Unsicherheit bis hinein in die Glaubenssache aufkommen. Darum sei nach dieser kurzen Klärung der Situation die Sache selbst endlich zur Sprache gebracht.

2. *Allgemeine Literatur zur dogmatischen Theologie heute*

Zunächst ist es wichtig zu sehen und zu verstehen, daß das Neue in der Theologie von heute nicht „Revolution" bedeutet, sondern vielmehr eine echte Entwicklung des Bisherigen durch neue Akzentsetzungen darstellt, die zu neuen Besinnungen auf Halbvergessenes und zu Antworten auf neue Fragen an die alte Theologie führten.

Dies wird deutlich nicht nur in der Literatur, es hat sich lebendig gezeigt in den großen theologischen Verhandlungen des Konzils, und man wird wohl den Konstitutionen, Dekreten und Erlässen des Konzils nur gerecht, wenn man sich auf diese Entwicklung besinnt, nicht wenn man nur „konservativ" oder „fortschrittlich" klingende Aussagen daraus auswählen wollte. Ja, man darf vielleicht sagen: Das oft „Unbefriedigende" in diesen theologischen Aussagen ist der eigentliche Ort unseres gegenwärtigen Theologisierens und vielleicht des Theologisierens aller Zeiten; denn wo wir Menschen in unserem natürlichen Denken mit einer sogenannten „theologischen Formulierung" ganz zufrieden sind, da wird sie wahrscheinlich falsch sein, weil sie offenbar das „Geheimnis" mit seinem Dunkel nicht mehr zum Ausdruck bringt und so für die Enge unseres Herzens und die Kurzsichtigkeit unseres Geistes eben „befriedigend" erscheint.

Es seien zuerst in Kürze die wichtigsten zusammenfassenden Werke der dogmatischen Theologie genannt, an erster Stelle die *Dogmatiklehrbücher:* Hier erscheinen zunächst einige „Neuauflagen" von bewährten älteren Werken: Die siebenbändige, thomistisch ausgerichtete und vor allem den Traditionsbeweis pflegende wie spekulativ vertiefende Dogmatik von *M. Scheeben*[23] hat durch mehrere Theologen eine kritische Ausgabe erlebt; ebenso ist die dreibändige, mehr molinistische und dogmengeschichtlich interessierte Dogmatik von *Pohle-Gierens* durch Gummersbach[24], die ganz auf Thomas aufbauende, dreibändige Dogmatik von *Diekamp* durch Jüssen[25] neu aufgelegt worden. Bei diesen Werken sind Geist, Intention und Sprache und nach Möglichkeit auch der Wortlaut des ursprünglichen Werkes gewahrt; nur in Anmerkungen und Texteinschüben wird die neue Literatur und werden neue Fragen nachgetragen. In diese Reihe der Lehrbücher sind wohl auch zwei Neuerscheinungen einzufügen: Die vierbändige, ebenfalls mehr thomistische, vor allem an der Auseinandersetzung mit dem Geist des 19. Jahrhunderts interessierte „Katholische Glaubenskunde" von *M. Premm*[26] sowie die ebenfalls thomistische, mehr der Tradition verpflichtete siebenbändige Dogmatik von *J. Brinktrine*[27]. Auch der solide, um die Ganzheit des positiven Glaubenswissens bemühte und mit reichlichen dogmengeschichtlichen Literaturhinweisen versehene „Abriß der Dogmatik" von *L. Ott*[28], sowie die neueste, vor allem um die begriffliche Bestimmung der theologischen Einzelaussagen ernst bemühte, zweibändige Dogmatik in Bercker's theologischen Grundrissen von *H. Lais*[29] gehören hierher. Man müßte hier wohl auch noch die „Glaubenslehre" als Einführung in das theologische Leben für weitere Kreise von *Daniel Feuling* OSB[30] erwähnen, die das

[23] Freiburg, Herder I[3] 1959; II[3] 1948; III–IV[3] 1961; V[2] 1954; VI[3] 1957; dazu Mysterien d. Christentums 1958[3].
[24] Paderborn, Schöningh, 10. Aufl. I 1952; II 1956; III 1960.
[25] Münster, Aschendorff I[13] 1957; II[10] 1952; III[12] 1954.
[26] Wien, Herder I 1951; II 1952; III/1 1954; III/2 1955; IV 1953.
[27] Paderborn, Schöningh, Gott 1, 1953; Gott 2, 1954; Schöpfung 1956; Christus, Erlösung, Maria 1959; Gnade 1957; Sakramente 1961; Eschatologie-Kirche 1963.
[28] Freiburg, Herder 1965[6].
[29] I Kevelaer 1965. [30] 4. Aufl. Salzburg, O. Müller o. J.

thomistische Gedankengut meditierend aus einem verstehenden Denken heraus in einer ehrfürchtigen, modernen Sprache zur Darstellung bringt.

Von anderer Art ist die fünfbändige „Katholische Dogmatik" von *M. Schmaus*[31], die von Anfang an mehr „in der Auseinandersetzung mit den geistig-kulturellen Bewegungen der Gegenwart" konzipiert wurde und darum das bibeltheologische wie das ökumenische Anliegen mehr berücksichtigt, die Quellen vielfach wörtlich zur Sprache bringt, in der Gotteslehre aus dem Geist des hl. Bonaventura durchgehend vom dreieinigen Gott spricht (nicht die mehr thomistische Scheidung zwischen einer Lehre von dem einen und der Lehre von dem dreieinen Gott beibehält), in der Sakramentenlehre bei aller Auseinandersetzung das Anliegen der Mysterientheologie aufnimmt und die dogmatische Lehre von der Kirche neu entfaltet. Alle bisher aufgeführten Werke stammen jeweils von einem einzigen Verfasser und zeigen darum eine gewisse innere Geschlossenheit in Intention, Gedankengang und Sprache.

Daneben sind nun in neuester Zeit einige *Sammelwerke* entstanden oder im Entstehen, die ganz in der Auseinandersetzung mit den Fragen der Gegenwart konzipiert wurden, dafür aber auch nicht von einem einzelnen Verfasser, sondern von einem Verfasserteam erarbeitet worden sind, Rechnung tragend dem arbeitsteiligen Pluralismus unserer Zeit, was freilich für die geistige Einheitlichkeit eines systematischen Werkes von Bedeutung sein kann. Da ist zunächst das in deutscher Übersetzung als *„Die katholische Glaubenswelt"* vorgelegte vierbändige französische Werk „Initiation théologique"[32] zu nennen. Das Werk umfaßt außer Dogmatik auch die Grundzüge der Moral und eine Einführung in Liturgie, Kirchenrecht und kirchliche Kunst und ist im wesentlichen von Dominikanern geschrieben, dadurch trotz der Vielzahl der Verfasser irgendwie einheitlich in Gedankengang und Sprache: eine wertvolle Einführung in die Theologie für gebildete Laien und eine gut leserliche Rekapitulation mit neuen Anregungen für den Theologen. Dazu gesellt sich ein ganz neuer Versuch eines internationalen Theologenteams von 60 Mitarbeitern, das unter dem Thema *„Mysterium Salutis"*[33] eine fünfbändige Einführung in die dogmatische Theologie selbst im Umschlagtext des soeben erschienenen ersten Bandes also ankündigt:

„(I) Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, (II) Gott als Urgrund der Heilsgeschichte, und die Heilsgeschichte vor Christus, (III) Das Christusereignis, (IV) Das Heilsgeschehen in der Gemeinde des Gottmenschen, (V) Der Weg des erlösten Menschen und die Vollendung der Heilsgeschichte. Die durchgreifende Christozentrik, die Beachtung der ekklesiologischen und eschatologischen Aspekte sowie die Herausarbeitung des anthropologischen und kerymatischen Momentes bringen viele Themen erstmals in der Dogmatik zur Sprache. Wesentlich ist die bibeltheologische Deutung und die ökumenische Besinnung im Dialog mit den getrennten Brüdern, aber auch im Hinblick auf die nichtchristliche Welt." Deutlich werden hier entscheidende Bewegungen des 2. Vatikanischen Konzils zur Wirksamkeit gebracht. Das personalistische und heilsgeschichtliche Denken ist weitgehend maßgeblich, auch wenn aus dem ersten vorliegenden Band, der in Denkweise und Sprache der einzelnen Verfasser große Verschiedenheiten zeigt, ein Urteil über das in kürzeren Zeitabschnitten erscheinende Gesamtwerk nicht möglich ist.

Nur am Rande sei hier auch auf das eben im Erscheinen begriffene französische Werk *„Le Mystère chrétienne"*[34] verwiesen. Von den 33 geplanten Bänden sind bisher fünf erschienen. Unmittelbar mit diesen Werken muß hier wohl auf die auf dem Konzil gegründete internationale theologische Zeitschrift *„Concilium"*[35] verwiesen werden, die gleichzeitig in sieben Sprachen erscheint und die neuesten Fragen der zehn wichtig-

---

[31] München, Hueber I[6] 1960; II[6] 1962; III/1[6] 1958; III/2[6] 1965; IV/1[6] 1964; IV/2[6] 1959; V[1] 1958.
[32] Freiburg, Herder I 1959 (Einleitung, Gott u. Schöpfung), II 1959 (Moral), III 1961 (Heilsökonomie); franz. Org. 1952/3.
[33] Benziger, Einsiedeln-Köln, I 1965.
[34] Paris, Desclée.
[35] Mainz, Grünewald V. 1965.

sten Disziplinen der Theologie je in den zehn jährlich erscheinenden Heften behandelt. Die wichtigsten Neuorientierungen in der Theologie von heute werden durch zwei weitere Sammelwerke vorgestellt: Die *„Fragen der Theologie heute"*, herausgegeben von den Professoren von Chur (Schweiz) J. Feiner, J. Trütsch und Fr. Boeckle[36], behandeln neben grundsätzlichen Fragen der Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moral auch Probleme der Sozialwissenschaften und der Pastoral. Den Beiträgen ist jeweils eine wertvolle Auswahl aus der neuesten Literatur beigegeben. Hier seien auch die zwei umfassenden Sammelbände *„Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica"*[37] genannt, die der damalige Erzbischof von Mailand, G. B. Montini, als Werk der päpstlichen theologischen Fakultät in Mailand herausgegeben hat. 40 Gelehrte aus den verschiedenen Ländern und Orden wie auch Weltkleriker behandeln hier in strenger Wissenschaftlichkeit in italienischer Sprache die großen dogmatischen Fragen, die im Ganzen des Systems heute besondere Beachtung finden.

Lexikalisch endlich sind demselben Thema und Anliegen außer dem soeben zum Abschluß gekommenen *„Lexikon für Theologie und Kirche"*[38] zwei neue Werke gewidmet: *„Wahrheit und Zeugnis"*, herausgegeben von Schmaus und Läpple[39], bietet 88 Beiträge, darunter auch allgemein kulturell bedeutsame Fragen. Das zweibändige *„Handbuch theologischer Grundbegriffe"*[40], herausgegeben von H. Fries, behandelt in 160 Monographien mit besonderer Berücksichtigung der theologisch-begrifflichen Aussagbarkeit wichtige Fragenkomplexe der heutigen Theologie. Wer diese beiden Bände einmal durcharbeitet, erhält einen sehr lebendigen Eindruck von der großen Bewegung, die in unsere Theologie gekommen ist, und von den großen Bemühungen, mit den Fragen unserer Zeit sich ehrlich und verantwortlich auseinanderzusetzen. Im deutschen Sprachbereich sind neben diesen Sammelwerken die *„Schriften zur Theologie"* von Karl Rahner SJ[41] sowie die zweibändige Festschrift für diesen für die Bewegungen in der deutschen Theologie besonders maßgeblichen Theologen *„Gott in Welt"*[42] zu nennen, die mit ihren 70 Beiträgen ein gutes Bild nicht nur für das Geschehen in der Theologie, sondern auch für deren Ausstrahlung in die nichttheologischen Bereiche unseres Geistes- und Kulturlebens heute gibt.

Abschließend sei hier noch auf zwei eben für die dogmatische Theologie bedeutsame geschichtliche Werke hingewiesen: *„Theologie im Aufbruch und Widerstreit"*, herausgegeben von L. Scheffczyk[43], stellt in charakteristischen Textbeispielen die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert vor. *„Katholische Theologie gestern und heute"*, von A. Kolping[44], bietet eine knappe Geschichte der katholischen Theologie vom ersten Vaticanum bis zur Gegenwart. Das neue *„Handbuch der Dogmengeschichte"*, herausgegeben von Schmaus, Geiselmann und Grillmeier[45], konnte leider erst fünf Faszikel zu den fünf geplanten Bänden herausbringen.

---

[36] Einsiedeln, Benziger 1960[3], 567 S.
[37] Mailand, Marzorati 1957, 2000 S.
[38] Freiburg, Herder ed. von J. Höfer u. K. Rahner 1957—1965, 10 Bde.
[39] Düsseldorf, Patmos 1964.
[40] München, Kösel I 1962; II 1963.
[41] Einsiedeln, Benziger I 1954; II 1955; III 1956; IV 1960; V 1962; VI 1965; Sendung und Gnade 1959; vgl. Th. Revue 60 (1964) 147 f; hier wäre auch hinzuweisen auf das umfassende Werk von H. U. von Balthasar, über das Rechenschaft gibt 1965 mit einer umfassenden Bibliographie Berthe Widmer, Einsiedeln, Johannes V. 1965; Ebenso wäre zu nennen das umfassende Werk von E. Przywara, dessen Schriften gesammelt seit 1962 (Einsiedeln, Johannes V. — bisher 3 Bde.) erscheinen, die mehr aus dem Geist der „Philosophie der kath. Theologie" konzipiert sind.
[42] Freiburg, Herder 1964, 2 Bde. herausgegeb. v. J. B. Metz, W. Berg, R. Darlapp, H. Vorgrimler.
[43] Bremen, S. Dietrich 1965. [44] Bremen, Schünemann 1964.
[45] Freiburg, Herder, bisher erschienen IV, 2 Taufe u. Firmung 1956; I, 4 Überlieferung 1962; IV, 4 b Eucharistie im MA 1963; II, 2 a Schöpfung u. Vorsehung 1963; III, 1 a Christologie bis Chalkedon 1965; IV, 3 Buße und Letzte Ölung 1948.

3. *Einzelfragen der dogmatischen Theologie heute in ihrer Literatur*

Der Versuch, nunmehr im einzelnen die theologisch-dogmatischen Fragen an Hand der neuen Literatur aufzuzeigen, scheitert von Anfang an an der Tatsache, daß oft die wichtigsten Fragen noch nicht in Büchern, sondern nur in Zeitschriftenartikeln vorliegen sowie, daß die Masse der Neuerscheinungen in einem kurzen Überblick wie hier in keiner Weise Platz finden kann. Dennoch seien wenigstens einige, nach Möglichkeit die wichtigsten Probleme, mit einiger Literatur vorgeführt. Die meisten dieser Einzelfragen haben mit ihrer Literatur auch aus den Zeitschriften in den obengenannten Sammelwerken schon entsprechende Berücksichtigung gefunden.

Es ist zunächst in Anbetracht der eingangs dargestellten geistigen Situation unserer Zeit verständlich, daß die Hauptbewegungen in bestimmten Gebieten, wie in der Schöpfungslehre, in der Lehre vom Menschen und von der Kirche, deutlich werden. Ein tieferer Einblick in das lebendige Geschehen in der dogmatischen Theologie heute freilich zeigt, daß eigentlich kein Gebiet von dieser Bewegung unberührt bleibt. Es sei darum versucht, einen allgemeinen Überblick zu gewinnen, auch wenn die Literatur hierzu jeweils nur in Auswahl beigezogen werden kann.

Da ist zunächst hinzuweisen auf die mannigfaltigen Bestrebungen, Theologie als solche und damit vor allem ihren systematischen Aufriß aus dem Geist der Gegenwart neu zu konzipieren: Hier ist zu nennen der Vorschlag von *K. Rahner* und H. U. von *Balthasar*[46], *das dogmatische System* mit der Anthropologie zu beginnen, um dann über Christus zu Gott und zum Schöpfer und Heiligmacher weiterzuschreiten, ein Versuch, der wohl, auch wenn er für das moderne Denken einen unmittelbareren Zugang zum Heilsmysterium schaffen könnte, das klassische System, ausgehend vom Mysterium des einen dreieinen Gottes und weiterschreitend über Schöpfung zu Christus und sein Heilswerk wiederaufgreifen müßte, sollte er nicht entscheidende Glaubenstiefen, die dieses klassische System erschlossen hat, verlieren. Auch „Mysterium Salutis" behält darum das seit dem 5. Jahrhundert maßgebende klassische System bei. Noch deutlicher wird diese Frage unserer Zeit an die Theologie im evangelischen Bereich, wo etwa H. R. Müller-Schwefe[47] von einer „abstrakten Theologie" entsprechend dem Surrealismus in der Kunst spricht, und D. Sölle[48] von Bultmanns theologischem Ansatz her, ausgehend von Nietzsches „Gott ist tot" einen ganz neuen Ansatzpunkt in Christus als „Stellvertreter" sucht, dessen „Göttlichkeit" freilich hier fragwürdig erscheint. Doch bleiben wir im katholischen Bereich, und gehen wir kurz die Einzelgebiete der klassischen Dogmatik durch. Hier können wir auf folgende Neuansätze verweisen: Da ist zuerst das Fundament aller Theologie, der *„Glaube als Gläubigkeit"*[49] Gegenstand großer theologischer Diskussion geworden, und die fides qua hat als totalmenschlicher, personal-existenzieller und gnadenhaft dialogischer Akt gegenüber der fides quae, die ebenfalls mehr in heilsgeschichtlichen Wirklichkeiten als in rational zu fassenden Wahrheiten gesehen wird, ganz neues Gewicht bekommen, eine Tatsache, für die die ökumenische Situation nicht nur Ursache, sondern noch mehr Wirkungsbereich ist.

In der Gotteslehre wird dementsprechend das große *Problem des Atheismus*[50] als echte theologische Frage entdeckt und erörtert. Nicht nur nach den psychologischen, soziologischen und philosophisch-weltanschaulichen Gründen dieser Erscheinung wird ge-

---

[46] K. Rahner, Schriften I 9—49.

[47] Der Standort der Theologie in unserer Zeit, Göttingen 1958.

[48] Der Stellvertreter, Stuttgart, Kreuz V. 1965.

[49] H. Volk, Glaube als Gläubigkeit, Mainz 1963; C. Lima, Der personale Glaube, Innsbruck 1949; H. Fries, Glauben und Wissen, Berlin 1960; J. M. Reuss, Glauben heute, Mainz 1962; G. Garrone, Glaube als Mitte der Erziehung, Düsseldorf 1963; umfassende Bibliographie siehe Myst. S. (oben Anm. 33) 899—903; Kl. v. Bismarck-W. Pirks, Glaube u. Ideologie, Mainz (Grünewald) 1965; J. Auer, Was heißt glauben, M. Th. Z. 13 (1962) 235—255.

[50] H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950; H. U. v. Balthasar, Die Gottesfrage d. heutigen Menschen, Wien 1956; M. Reding, Der politische Atheismus, Graz 1960²; J. Lacroix, Wege des heutigen Atheismus, Freiburg 1960; E. Borne, Gott ist tot, Köln 1965.

fragt, die innere Möglichkeit und der Sinn, ja die theologische Bedeutsamkeit auch noch der verschiedenen Formen eines Infragestellens oder einer Verneinung Gottes bis zum organisierten Kampf gegen den Gottesglauben (nicht gegen Gott!) wird untersucht. Daneben hat die Lehre vom *„Heiligen Geist als Person"*[51] und die Bedeutsamkeit dieser Lehre für das Kirchenverständnis zu neuen Überlegungen geführt. Aus demselben Geist heraus sind auch die neuen Untersuchungen über das *„Person-sein Christi"*[52], verstanden aus den evangelischen Ich-Aussagen Christi entstanden; die Lehre von der hypostatischen Union in ihrem Zusammenhang mit der Begnadigung Christi ist dadurch in neuer Weise zur Frage geworden, zu einer bewegenden Frage, weil aus diesem neuen Verständnis Christi heraus *Gnade* an sich[53] neu gesehen werden kann. Die Bestimmung der Gnade als „Selbstmitteilung Gottes" kann im Sinne K. Rahners aus der wesenhaften Liebesnatur Gottes, wenigstens ansatzweise verstanden werden, auch wenn sie über das Glaubensmysterium der Inkarnation, die eine neue personale Vergegenwärtigung des Schöpfers in der Schöpfung durch Verleiblichung bedeutet, zu ihrem Geschöpflichkeitscharakter (gratia increata — gratia creata) gedanklich zurückgeführt werden muß, soll die anthropologische Bedeutsamkeit der Gnade und die volle Geschöpflichkeit des Menschen nicht nur in seiner Leiblichkeit, sondern bis hinein in sein „Person-sein aus dem Geist" gewahrt und recht verstanden werden.

Durch die geschichtlichen Katastrophen, vor allem der letzten 30 Jahre, ist ganz besonders die *theologische Anthropologie*[54] neu zum Problem geworden. Vor allem die Fragen nach dem Ursprung des Menschen, Schöpfung und Evolution, die Hominisation im Zusammenhang mit dem neuen aitiologischen Verständnis der *Schöpfungsberichte der Schrift*[55] hat beinahe alle Fragen in Bewegung gebracht, die sich um das Selbstverständnis des Menschen, um seine Selbstverwirklichung und seine Weltaufgabe wie vor allem um seine eschatologische Existenz bemühen[56]. Man wird nicht irre gehen, wenn man nach Durchsicht der verschiedenen Versuche die „fundamentale Aufgabe" in dieser neuaufgebrochenen theologischen Anthropologie in einer immer umfassenderen Klärung des menschlichen Person-seins sieht, da der Ausgangspunkt des gegen-

---

[51] H. Mühlen, Der Hl. Geist als Person, Münster 1963; ds. Una mystica Persona, Paderborn 1964, wo Kirche als „eine Person in vielen Personen" erscheint.

[52] E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi, Innsbruck 1960; F. Malmberg, Über den Gottmenschen, Freiburg (QD 9) 1960; Weitere christolog. Fragen gingen um die Auferstehung und um das Christusbild Kol. 1: F. X. Durrwell, Die Auferstehung Christi als Heilsmysterium, Salzburg, O. Müller 1958; E. Unger, Christus und der Kosmos (Kol 1, 15), Wien 1953; Fr. Mussner, Christus, das All und die Kirche, Trier 1955; zur Christologie des Teilhard de Ch. vgl. A. Haas, Welt in Christus, Christus in Welt (geistl. Lehre des T. d. Ch., Geist u. Leben 37 (1964) 98—109, 184—201, 272—297, 358—375, 431—459.

[53] Th. Revue 60 (1964) 152—156; I. Willig, Geschaffene u. Ungeschaffene Gnade, Münster 1964.

[54] Vgl. oben Anm. 6; P. Overhage-K. Rahner, Das Problem d. Hominisation, Freiburg (QD 12/13) 1963²; H. Muschalek, Urmensch Adam, Berlin 1963; W. Pannenberg, (ev) Was ist d. Mensch? Göttingen 1964²; von großer Bedeutung ist hier geworden *Teilhard de Chardin*, Der Mensch im Kosmos, München, Beck 1960; und ds. Auswahl aus seinem Werk, Freiburg, Walter 1964; Lit. dazu vgl. N. M. Wildiers, HB 122, Freiburg 1963³; P. Smulders, Theologie u. Evolution, Essen 1962; P. Schoonenberg, Gottes werdende Welt, Limburg 1963; A, Viallet, Zwischen A und O; Zwischen Ja u. Nein, Nürnberg, Glock u. L. 1963; E. Rideau, La pensée du P. d. Ch., Paris 1965.

[55] H. Renckens, Urgeschichte u. Heilsgeschichte, Mainz 1959; Th. Schwegler, Die biblische Urgeschichte im Lichte d. Forschung, München 1960; P. Morant, Die Anfänge d. Menschheit, Linz 1960; J. de Fraine; Adam u. seine Nachkommen, Köln, Bachem 1962; E. Haible, Schöpfung u. Heil, Mainz, Grünewald 1964.

[56] M. Schmaus, Von d. letzten Dingen, Münster 1948; A. Winkelhofer, Das Kommen seines Reiches, Frankfurt 1959; K. Rahner, Theologie d. Todes, QD 2, Freiburg 1961³; Mysterium d. Todes, Frankfurt 1955; L. Boros, Mysterium mortis, Freiburg, Olten 1962;

wärtigen „*Personalismus*"[57] aus der Existenzphilosophie, die ihrerseits weitgehend aus dem Hegelschen Idealismus gespeist ist, unterschwellig vielfach in einem „Spiritualismus" liegt, der die notwendigen Relationen der freien Geistperson zu den Sach- und Ordnungsbezügen dieser Welt, denen der Mensch auf Grund seiner wesenhaften Leibhaftigkeit und Welthaftigkeit verpflichtet ist, leicht übersehen läßt, was nach einem Zeitalter eines übertriebenen (materialistischen) Objektivismus in ein den Menschen nicht weniger gefährdendes Zeitalter eines individualistisch oder massenmäßig bestimmten Subjektivismus führen könnte.

Als Folge wie aber auch als wesentliche Ergänzung zu dieser theologischen Anthropologie ist, angeregt vor allem durch die Encyclica Corpus Christi Mysticum (1942), im 2. Vatikanischen Konzil ein neues „*Selbstverständnis der Kirche*"[58] aufgebrochen, das in der Constitutio De Ecclesia (1964) seinen Niederschlag gefunden hat. Was in dieser Konzilskonstitution als gegenwärtige Lehre der Kirche vorliegt, ist keineswegs theologisch bewältigt und vollendet. Aber es hat dem Personalismus, der in der Not des Individualismus stand und steht, als notwendiges Korrektiv für die einzelnen Gläubigen als Glieder des „Volkes Gottes, das der Leib Christi ist"[59], wie für die Träger des hierarchischen Amtes in der „Kollegialität"[60] einen wesenhaften Gemeinschaftsbezug gegenübergestellt, der in der übernatürlichen Ordnung, im Wirken des dreieinigen Gottes, in der Wirklichkeit des inkarnierten Gotteswortes Christus und in der Gegenwärtigkeit des Geistes Christi in seiner Kirche verankert ist. Die „Grundstrukturen der Kirche"[61] selbst sind zum Problem geworden gerade durch dieses Konzil, das erstmals die gesamte Hierarchie als konziliare Macht im dialogischen Suchen und in den nach außen wenigstens „demokratisch" erscheinenden Mehrheitsabstimmungen konkret und lebendig hat in Erscheinung treten lassen. Als wesentlichste Frucht dieser neuen Kirchendarstellung darf vielleicht die Bestimmung gesehen werden, daß nunmehr die *drei Ämter Christi* (Lehramt, Priesteramt, Königsamt), die schon Eusebius in seiner Kirchengeschichte um 305[62] einleitend als explicite Glaubenswahrheit der Kirche und konstitutiv für das Christusbild der ersten Christen darstellt, schlechthin jedem Menschen zugesprochen werden, der durch die Taufe Glied Christi geworden ist. Auch die

---

[57] B. Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der ev. und kath. Theologie, Paderborn 1963; H. Mühlen, Das Verständnis der Person und die Ev.-kath.-Differenz, Cat. 18 (1960) 108—142; G. Glöge (ev), Der theol. Personalismus als dogmatisches Problem, Kerygma u. D. 1 (1955) 23—41; J. Auer, Personalismus in d. Kath. Theologie, Münchner ThZ 16 (1965) 260—271.

[58] F. Holböck-Th. Sartory, Mysterium Kirche in der Sicht der theol. Disziplinen, Salzburg, O. Müller 1962, 2 Bde; O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt, Knecht 1953; H. de Lubac, Betrachtungen über die Kirche, Wien, Styria 1954; H. Küng, Strukturen d. Kirche (QD 17) Freiburg 1963² (möchte die Kirche mehr konziliar verfaßt sehen); H. Fries, Aspekte der Kirche, Stuttgart 1963; A. Winkelhofer, Über die Kirche, Frankfurt, Knecht 1963; K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, QD 5, Freiburg, 1960²; H. Rahner, Symbole der Kirche, Salzburg, O. Müller 1964; M. Honecker (ev), Kirche als Gestalt und Ereignis (die sichtbare Gestalt d. Kirche als dogmatisches Problem) München, Kaiser 1963.

[59] M. D. Koster OP, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940; Die Kirche, Volk Gottes, Stuttgart (Schwaben V.) 1961; N. A. Dahl (ev), Das Volk Gottes, Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Darmstadt (WBG) 1963.

[60] J. Guyot, Das Apostolische Amt, Mainz, Grünewald 1961; Y. Congar, Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart (Schwaben V) 1964; K. Rahner-J. Ratzinger, Episkopat und Primat, QD 11, Freiburg 1961; R. Schnackenburg, Die Kirche im NT, QD 14, Freiburg 1961; es sei noch verwiesen auf G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale (16.—19. Jh.) Rom 1964; L. Ortiz, J. Y. Blasquez, Joaquin, El Colegio Episcopal, 2 Bde., Madrid 1964.

[61] Vgl. oben Anm. 58.

[62] KG I, 3 „Daß er (Christus) auch jetzt noch von seinen Anhängern auf dem ganzen Erdkreis als König geehrt, als ein Prophet bewundert und als wahrer und einziger Hoherpriester Gottes gepriesen werde" (auf Grund seiner „Salbung") vgl. Dem. ev. IV, 15.

Lehre vom liturgischen Tun der Kirche, in dem das Amtspriestertum seinen besonderen Platz hat, wird dadurch wesenhaft vertieft.

Damit ist auch das neue „Weltamt" des Christen[63] wie das neue *christliche Weltverständnis*[64] grundgelegt, wenn auch um seine nähere Bestimmung noch viel gerungen werden muß, wie das Schema 13 über die „Kirche in der Welt von heute" zeigt. Erst durch dieses neue Weltverständnis hat auch das *Selbstvertändnis der Kirche* als der wesenhaft *„missionarischen Christusgemeinde"*[65] seine Klärung und Abrundung gefunden.

Aus diesen Grundlegungen heraus ist zu verstehen, wie sehr die Anliegen der seit den dreißiger Jahren viel diskutierten *Mysterientheologie*[66] in der Sakramententheologie[67] im dogmatischen Verständnis wie in der liturgischen Verwirklichung[68] durch das Konzil weitgehend zur kirchlichen Lehre erhoben worden sind. Die *Sakramente* sind im Geiste der alten Kirche (der ersten vier Jahrhunderte zumal, die durch das Wirken der französischen Nouvelle théologie[69] in entscheidenden Fragen des Konzils maßgebend geworden sind) nunmehr aus der individualistischen Sphäre heraus in die Ordnung der Kirchengemeinschaft, in das Gemeinschaftsleben des Gottesvolkes erhoben, sind nicht nur Zeichen und Organe der Kirche[70], sondern sind geschichtliche „Begegnung zwischen Gott und Mensch"[71] durch Jesus Christus in seiner Gemeinde auf dem Pilgerweg der Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn. Der Ernst dieses neuen

---

[63] E. Michel, Das christliche Weltamt, Frankfurt, Knecht 1962; F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck, Tyrolia 1962; Th. Suavet OP, Der Weltauftrag der Christen, Augsburg, Winfried W. 1961; J. Cardijn, Laien im Apostolat, Kevelaer 1964; Dynamisches Apostolat, ein Werkbuch für apostolische Zellenarbeit, Hüls/Krefeld 1963; G. Philips, Der Laie in der Kirche, Salzburg, O. Müller 1955; Y. Congar, Der Laie, Stuttgart, Schwaben V. 1959².

[64] G. Thils, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Salzburg, O. Müller o. J.; Geist u. Leben (35) 1962; J. Metz, Weltverständnis im Glauben, Mainz, Grünewald, 1965; J. Ratzinger, Brüderlichkeit, München, Kösel 1960; A. Auer, Der weltoffene Christ, Düsseldorf 1960; Vgl. dazu Theologie der Arbeit von M. D. Chenu OP (1952) H. Rondet S. J. (1955); Th. des Friedens von Comblin (1963); Th. des Schönen von H. U. v. Balthasar (Herrlichkeit, 3. Bde. 1961—1965; Das Ganze im Fragment 1963); Th. des Spieles von H. Rahner (1952); Th. der Heimat von R. Lange (1965); Th. der Zeit von J. Mouroux (1965).

[65] Th. Ohm OSB, Machet zu Jüngern alle Völker, Freiburg 1962 (Lit.); H. de Lubac, Le fondement théologique des missions, Paris 1964; D. Catarzi, Lineamenti di dommatica missionaria, Rom 1958. Zur Frage des Eschatologischen vgl. F. Buri (ev), Theologie der Existenz, 1954; J. Moltmann (ev), Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christl. Eschatologie, München, Kaiser, 1964.

[66] Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947; V. Warnach, Archiv f. L. W 3 (1953) 284—366; J. Betz Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 2 Bde. Freiburg 1955—61;

[67] J. Auer, Die Sakramententheologie heute, Gloria Dei 5 (1951) 56—73; J. Feine, die Sakramente in der Heilsgeschichte, Anima 12 (1957) 111—128; H. Schillebeeckx, Sakramente als Organe der Gottbegegnung, Fragen d. T. (s. o. Anm. 36) 379—401; O. Semmelroth, Personalismus und Sakramentalismus, Festschrift Schmaus, München 1957, 199—218; L. Bouyer, Wort Kirche Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht, Mainz, Grünewald, 1961; K. Rahner, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg 1960; O. Semmelroth, Vom Sinn der Sakramente, Freiburg 1960; M. M. Philipon, Die Sakramente im Leben des Christen, Freiburg 1958; die Literatur zu den einzelnen Sakramenten muß einer eigenen Darstellung überlassen bleiben.

[68] D. Barsotti, Das christliche Mysterium und Wort Gottes, Köln, Benziger 1957; C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, Rom 1958²; L. Bouyer, Liturgical piety, Notre Dame 1955; J. Wagner, Erneuerung der Liturgie aus dem Geist der Seelsorge, Trier, Paulinus V. 1957; H. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, Mainz, Grünewald 1964.

[69] Zusammenfassung gewisser Tendenzen in der französischen Theologie von 1940 bis 1950 (Humani generis): A. Maltha, Die neue Theologie, München 1960; P. Th. Deman, Theologische Revue 48 (1950) 61—82.

[70] Enzyklika C. C. M., AAS XXXV (1943), p. 201.

[71] F. J. Buytendijk, Zur Phänomenologie der Begegnung, Eranos-Jahrbuch 19 (1950) 431—486; H. Schillebeekx (s. o. Anm. 67); Fr. Schulze, Der Mensch in der Begegnung, Nürnberg 1956; O. Semmelroth, Gott und Mensch in Begegnung, Frankfurt 1958².

Sakramentsverständnisses ist die Grundlage der großen *Liturgiereform*, die am Anfang der theologischen Arbeit des Konzils steht, so wie im christlichen Leben das gläubige Tun dem menschlichen Verstehen immer vorausgeht[72].

So mag auch dieser kurze Literaturüberblick mahnen, daß diese Berichte über die großen Bewegungen in der Kirche, daß die neuen Erkenntnisse und Aufbrüche in der katholischen Theologie, für uns nicht „Parolen" sein können, die wir „für andere" im Munde führen, neue Namensschilder, die wir weithin öffentlich zeigen wie Wegweiser, die selber am Wege stehen bleiben[73]. Auch das neue Kirchenbild des Konzils ist ja nicht aus theologischen Überlegungen, sondern aus *geistigen Bewegungen*[74] in Welt und Kirche hervorgewachsen. Gerade die „neuen Wahrheiten" des Zweiten Vatikanischen Konzils sind Wirklichkeiten, die in unserer christlichen und kirchlichen Existenz Realität und Geschichte werden müssen oder keine Wirklichkeiten und damit keine Wahrheiten sind.

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.

ACADEMIA ALFONSIANA, *Studia moralia* III 1965. (442.) Desclé & Socii, Roma. Brosch.

ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MESSERZIEHUNG (Herausgeber), *Wir kommen zu Jesus.* (60 Bildtafeln mit Text.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Halbleinen S 36.—, DM 5.80, sfr 6.20.

ATHENAGORAS I., *Der Patriarch spricht.* Mit einer Einleitung von Yves M.-J. Congar. (56.) Verlag Herold, Wien 1965. Paperback S 39.—.

BEA FERNANDO, *Paul VI.* (190.) Max-Hueber-Verlag, München 1965. Leinen DM 12.80.

BERTRAMS WILHELM, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt.* Die rechtstheologischen Voraussetzungen und deren Auswirkungen. (71.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 7.80.

BEURON ERZABTEI (Herausgeber), *Am Tisch des Wortes,* Heft 7. 6. Jänner: Fest der Erscheinung des Herrn. (72.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart o. J. Kart. DM 4.80.

BISSONNIER HENRI, *Die katechetische Unterweisung zurückgebliebener Kinder.* (191.) Kösel-Verlag, München 1966. Brosch.

BLINZLER JOSEF, *Johannes und die Synoptiker.* Ein Forschungsbericht. (Stuttgarter Bibelstudien 5.) (100.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart. DM 3.80.

BORMANN PAUL, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus.* Ein Beitrag zur Theologie der Verkündigung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XIV.) (216.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Leinen, **DM 18.50.**

BRANDENBURG ALBERT, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* (164.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Kart. DM 8.80.

BRIGHT JOHN, *Geschichte Israels.* Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. (XXVIII u. 556. S., 16 Karten.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen.

CARRE AMBROISE M., *Das Vaterunser in unserem Leben.* Predigten, gehalten in Notre-Dame, Paris. (171.) Bader'sche Verlagsbuch-

[72] Einhundert Jahre, ehe im Donatistenstreit der Sakramentsbegriff geklärt wurde, mußte aus Praxis und Tradition der Ketzertaufstreit beigelegt werden.

[73] Augustinus, sermo 351, 4, 11.

[74] Die wesentlichen Bewegungen, die zu dem neuen Kirchenbild geführt haben, sind: 1. Liturgische B., 2. Bibelbewegung, 3. Ökumenische Bewegung, 4. Nouvelle Theologie, 5. Kirche der Armen, 6. Bewegung für eine bessere Welt (P. Lombardi), 7. Der weltoffene Christ.

handlung, Rottenburg/Neckar, im Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen DM 13.80.

DEISSLER ALFONS, *Die Psalmen.* III. Teil (Ps 90—150). (227.) (Die Welt der Bibel, KK 1/3.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 6.80.

DITTRICH HIERONYMUS, *Realisierung des Glaubens.* Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman. (XI und 311.) Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 1965. Kart. DM 30.—.

ECKERT WILLEHAD PAUL, *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino.* (Heilige der ungeteilten Christenheit, dargestellt von den Zeugen ihres Lebens, herausgegeben von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni.) (326.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen, DM 16.80.

FEIEREIS KONRAD, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie.* Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 18) (XIX und 253.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965. Kartoniert, DM 18.—.

FEIFEL ERICH, *Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott.* Not und Zuversicht der Katechese im Kraftfeld des Unglaubens. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 6) (176.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam.

FITZMYER JOSEPH A., *Die Wahrheit der Evangelien.* Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie. (Stuttgarter Bibelstudien 1) (56.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart. DM 3.80.

FLATTEN HEINRICH, *Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse.* (35.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 2.80.

FRANZEN AUGUST, *Kleine Kirchengeschichte.* (399.) Herder-Bücherei Bd. 237/238. Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 4.95.

GABRIEL LEO, *Integrale Logik.* Die Wahrheit des Ganzen. (XII und 448.) Verlag Herder, Wien 1965. Leinen S 198.—, DM/sfr 32.—.

GAECHTER PAUL, *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium,* (Stuttgarter Bibelstudien 7) (82.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart o. J. Kart. DM 3.80.

GIOVANNA DELLA CROCE, *Er führte mich in die Nacht.* (67.) Verlag Friedrich Gegenbauers Erben, Wil SG/Schweiz o. J. Kart. DM 2.50, sfr 2.80, S 17.—.

GOETZ DIEGO HANNS, *Das Lächeln der Weinenden.* (127.) Verlag Herold, Wien 1965. Paperback S 64.—.

HEGGEN FRANZ (Hg.), *Altersgemäße Kinderbeicht.* Richtlinien und Wege zur kindgemäßen Beichtpraxis in der Diözese Roermond. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik (Bd. 7) (110.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 7.80.

HENRICI PETER (Herausgeber), *Die christliche Armut.* (148.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Linson DM 7.80.

HERMANN INGO, *Das Markusevangelium.* I. Teil (1, 1—8, 26). (117.) (Die Welt der Bibel, KK 5/1.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 6.80.

HILLMANN WILLIBRORD, *Der Brief an die Hebräer.* (105.) (Die Welt der Bibel, KK 4.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 5.80.

HÖFER JOSEF, ROM / RAHNER KARL, MÜNCHEN (Herausgeber), *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Auflage. X. Band: Teufel — Zypern. (16 S., 1448 Sp., 9 Karten, 3 Bildtafeln.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 92.—, Halbleder, DM 102.—.

HOFER MAX, *Die Gesang- und Gebetbücher der schweizerischen Diözesen.* Eine geschichtliche Untersuchung. (XXXV. u. 284.) (Studia Friburgensia, Neue Folge, 41.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1965. Kart. DM/sfr 28.—.

JOANNA A CRUCE, *Das Jesulein im Theresianischen Karmel.* (288.) Verlag Friedrich Gegenbauers Erben, Wil SG/Schweiz 1965. Leinen DM 15.—, sfr 16.50, S 112.20.

KORFF WILHELM, *Ehre, Prestige, Gewissen.* (181.) Verlag J. P. Bachem, Köln o. J. Leinen DM 15.—.

KRANZ GISBERT, *Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge.* (163.) (Schriften zur Pädagogik und Katechetik. Bd. 14.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 9.80, kart. DM 6.80.

KRAUSE OSWALD, *Die Osterpredigt nach dem ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart.* (207.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1965. Leinen DM 28.—.

LOHFINK NORBERT, *Höre, Israel!* Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. (123.) (Die Welt der Bibel, Bd. 18.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 5.80.

MAERTENS THIERRY/FRISQUE JEAN, *Kommentar zum Meßbuch.* I. Bd. Erster Adventssonntag bis sechster Sonntag nach der Erscheinung. (246.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1965. Kart.

MANN JOSEF, *John Henry Newman als Kerygmatiker.* Der Beitrag seiner anglikanischen Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 19.) (XVI u. 200.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965. Kart. MDN 13.—.

MANTHEY FRANZ, *Polnische Kirchengeschichte.* (335.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1965. Leinen DM 22.60.

MARNEGG ELISABETH, *Das Größte aber ist die Liebe.* Ein Buch für „normale" Christen. (100.) Verlag Herold, Wien 1965. Paperback S 59.—.

MAUER O./SCHULMEISTER O./SCHMIDT-HÜS K./BÖHM A. (Herausgeber), *Wort und Wahrheit.* Monatsschrift für Religion und Kultur. Sonderheft *Liturgiereform und Zukunft der Kirche.* Eine Rundfrage über die Auswirkungen der Volkssprache im Gottesdienst. XX. Jg., Heft 11, November 1965. Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, Wien. Kart.

MAYR IGO, *Bahn frei!* Briefe an besinnliche Menschen. (80.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Kart. S 18.—.

MEYER HANS BERNHARD, *Luther und die Messe.* Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XI.) (432.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 28.—.

MICHONNEAU GEORGES / VARILLON FRANCOIS, *Die ungenutzte Chance.* Von der Praxis des Predigens. (280.) Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg/Neckar, im Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen, DM 19.80.

MISSER SALVADOR, *Catequizar.* Problema de renovacion en el contexto de la Iglesia y el mundo de hoy. (454.) Editorial Estela, Barcelona 1965. Kart.

MÜLLER JOSEF, *Die Heilsbotschaft von Genesis 1—11.* Ein Handbuch zur Bibelkatechese über die ersten elf Kapitel der Genesis. (117.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J., Kart. lam. DM 7.80.

MUSSNER FRANZ, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus.* (Quaestiones disputatae 28.) (94.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Brosch. DM 9.80.

NEUMANN SIEGFRIED, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin* auf Grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate. (XXI u. 178.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1965. Kart. DM 28.—.

NEWMANN JOHN HENRY, *Der Anruf Gottes.* Neun bisher unveröffentlichte Predigten aus der katholischen Zeit. (145.) Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg am Neckar, im Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen DM 13.50.

NIELEN JOSEF MARIA, *Begegnungen.* Carl Sonnenschein — Peter Lippert — Theodor Steinbüchel — Johannes Pinsk — Ernst Beutler — Ernst Michael — Martin Buber. (93.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Brosch. DM 6.80.

NIGG WALTER / SCHAMONI WILHELM (Herausgeber), Heilige der ungeteilten Christenheit, dargestellt von den Zeugen ihres Lebens. *Das Leben des seligen Heinrich Seuse.* (232.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 14.80.

OSWALD J. (Herausgeber), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde. 7. Bd. (355.) Institut für ostbairische Heimatforschung Passau 1964/65.

PANIKKAR RAYMONDO, *Christus der Unbekannte im Hinduismus.* Mit einem Geleitwort von Otto Karrer. (Begegnung, eine ökumenische Schriftenreihe, Bd. 11.) (171.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Kart. sfr 11.80.

PFEIL HANS, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung.* Ein Dialog mit den Nichtglaubenden. (140.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth o. J., Pappband DM 7.80.

PRAXMARER BERNHARD, *Die Krankensalbung.* (Kirche und Welt 8.) (40.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 12.—, DM/sfr 1.90.

RAPP URBAN, *Konzil, Kunst und Künstler.* Zum VII. Kapitel der Liturgiekonstitution. (84.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Paperback DM 5.80.

RIEDL JOHANN, *Das Heil der Heiden.* (St. Gabrieler Studien, Bd. XX.) (XXXI und 235.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1965. Kart. S 246.80.

RUF AMBROSIUS KARL, *Briefe an Studenten.* (190.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Paperback DM 7.80.

RUSS HANS ERICH, *Gedanken über die heilige Schrift.* (64.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Kart. S 9.—.

SCHERER ALICE, *Biblische Frauen.* (140.) Taschenausgabe. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Leinen DM 6.80.

SCHERER GEORG, *Ehe im Horizont des Seins.* Zu einem neuen Verständnis der Sexualität. (242.) Verlag Hans Driewer, Essen 1965. Kart. DM 10.80.

SCHLÄPFER LOTHAR, *Das Leben des heiligen Bernhardin von Siena.* (Heilige der ungeteilten Christenheit, dargestellt von den Zeugen ihres Lebens, herausgegeben von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni.) (231.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 14.80.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium* I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. IV/1.) (XXXV u. 524.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 68.—, brosch. DM 64.—.

SCHULTE PAUL, *Die Geheimwaffe des fliegenden Paters.* Ein Rosenkranzbüchlein. (62.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Kart. S 8.—.

SEILER JULIUS, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe.* Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise. (328.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Leinen DM/sfr 28.—.

THILS GUSTAVE/TRUHLAR KARL VLADIMIR (Herausgeber), *Laien und christliche Vollkommenheit.* (256.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 24.80.

THOMA CLEMENS (Herausgeber), *Judentum und christlicher Glaube.* Zum Dialog zwischen Christen und Juden. (230.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1965. Kart. S 78.—.

THURIAN MAX, *Der ungeteilte Christ.* Aktion und Kontemplation. (Herder-Bücherei, Bd. 246.) (121.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 2.80.

TYCIAK JULIUS, *Prophetische Profile.* Gestalten und Gedanken des Zwölfprophetenbuches. (112.) (Die Welt der Bibel, Bd. 19.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 5.80.

WELTE BERNHARD, *Vom Geist des Christentums.* (102.) 2. Aufl., Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. Brosch. DM 7.80.

WIEDENMANN LUDWIG, *Mission und Eschatologie.* Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XV.) (209.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 12.50.

WIPFLER HEINZ, *Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor.* Ein Vergleich. (244 u. XII.) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XLI, Heft 1.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/Westfalen. Kart. DM 38.—.

KLEINSCHRIFTEN

Veritas-Verlag, Linz/D.

Bibel-Quartett. Leben Jesu. (40 Karten.) S 27.—.

Christus im Kirchenjahr. Werkbehelf zur biblischen Erziehung. (48.) S 5.—.

Liebe! Liebe? Liebe: Ein offenes Wort an Mädchen ab 14, für Eltern und Erzieher. Von Rita Wopelka-Brandstätter. (32.) S 5.—, DM 0.80.

Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag

Abendgebet. Von Claus Schedl/Helmut Leeb. (Christus heute, missionarische Gesänge für die Jugend. Nr. 5.) (20.) S 12.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT, AT

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG, *Theologischer Jahresbericht 1960/62,* Lieferung 3. Chr.-Kaiser-Verlag, München 1965.

Die dritte Lieferung des theologischen Jahresberichtes umfaßt die Fachgebiete: Praktische Theologie, Altes und Neues Testament, dazu Varia. Etwa 150 Titel kommen zur Besprechung, eine respektable Fülle, die hier geboten wird. Die Sammelbesprechungen kommen neuen selbständigen Artikeln gleich. In der jetzigen Situation, wo es um die Reform des theologischen Studiums geht, wird der Aufsatz von *R. Bohren:* „Einführung in das Studium der Theologie als Problem der Seelsorge und der Enzyklopädie" besondere Beachtung finden. „Wir stehen ja vor einer geänderten Situation ... Angst vor der Theologie ... Hiatus zwischen Verkündigung und Fachstudium ... Theologischer Stimmbruch." — Ferner ist für die heutige Lage der Exegese kennzeichnend, daß man wieder um den Sensus der Schrift ringt. Dieses Problem wird von *H.-J. Kraus* in dem Aufsatz „Vom Sinn des Alten Testaments" behandelt. Da der Jahresbericht zum Großteil Besprechungen bringt, ist es schwer, eine Besprechung der Besprechungen zu schreiben. Sicher ist, daß hinter dem unscheinbaren Heft eine ungeheure Arbeit steckt, um über den jeweiligen Stand der einzelnen theologischen Fächer zu orientieren. Für solche Arbeit muß man doppelt dankbar sein, wo es bei der Fülle von Neuerscheinungen kaum mehr möglich ist, den status quaestionis zu verfolgen.

OHLMEYER ALBERT, *Reichtum der Psalmen.* Erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten. 2. Band, (279.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1965. Plastikband, DM 7.50.

Das zweite Bändchen verdient die gleiche anerkennende Besprechung wie das erste. Dem Verfasser geht es vor allem darum, den

theologischen Reichtum der Psalmen zu erschließen. Meist bleibt ja die Exegese bei der Erschließung des zeitgeschichtlichen Sinnes stecken. Nun waren es aber die Heiligen, die über die äußere Form hinaus zum tieferen Geheimnis Gottes vordrangen, das die Psalmen besingen. An Texten von 34 „Heiligen" wird der Reichtum des Psalters belegt; meist handelt es sich um Väterstellen, die der benediktischen Tradition des Verfassers naheliegen, aber auch Bourdaloue und Faulhaber fungieren unter den Heiligen. Um Geschmack zu bekommen, nur ein Satz von Makarius dem Ägypter: „Wie die Biene unbemerkt im Bienenkorb das Wachs bereitet, so wirkt unbemerkt auch die Gnade im Herzen ihre Liebe und verwandelt Bitternis in Süße und Härte in Milde (zu Ps 138, 14)."

FÜGLISTER NOTKER, *Das Psalmengebet.* (168.) Verlag Kösel, München 1965. Kart. DM 9.80.

Indes Ohlmeyer den Reichtum der Psalmen mit einem Rückblick auf die Vergangenheit neu zu heben sucht, greift Füglister die Gattungsforschung unsrer Tage auf. Nicht das verborgene göttliche Mysterium will er in erster Linie erschließen, er richtet sein Augenmerk auf die menschliche Form der Psalmen, die sich als Dichtung und Gedichte darbieten. Daher handelt er über die poetische Finalität, die poetischen Gattungen, die poetische Sprache, den dichterischen Vollsinn und das ganzheitliche Psallieren. Hier findet man tatsächlich Anregendes und Neues. Die Darstellung ist lebendig, wie es Vorlesungen entspricht; denn das Buch ist aus Vorlesungen am Römischen Monastischen Institut St. Anselmo hervorgewachsen. Zur dichterischen Form hätte sich noch mehr sagen lassen, wenn der Zahlenaufbau der einzelnen Psalmen berücksichtigt worden wäre. Doch dieses Gebiet ist noch Neuland und harrt weiterer Erschließung.

Mautern/Steiermark *Claus Schedl*

LOHFINK NORBERT, *Das Siegeslied am Schilfmeer.* Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. (273.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1965. Leinen DM 16.80.

Der Titel des Buches samt Umschlaggestaltung sind geschickter Blickfang des Verlages. Und man ist auch momentan betroffen, wenn man erst im 4. Kapitel das „Siegeslied" entdeckt. Aber die anfängliche Täuschung wird nicht zur Enttäuschung; denn man liest mit wachsender Spannung Vortrag um Vortrag — das Buch ist ja eine Sammlung von Vorträgen — und wird dabei gewahr, wie gut gezielte Referate und selbständige Forschung hier einander die Hände reichen. Es geht dabei grundlegend um die Frage nach der heutigen Geltung des AT. Diese wird präzisiert als wesentliche Hinordnung und Offenheit zum NT, das die Fülle enthält und dem nichts mehr hinzuzufügen ist (43). Nachdem Lohfink dies am Werden des AT dargetan hat, packt er im zweiten Artikel mutig das heiße Eisen der „Irrtumslosigkeit" an und versteht es, sie als einen „besonderen Aspekt der Wahrheit der göttlichen Offenbarung" zu sehen (80). In der Erzählung vom Sündenfall — wieder ein heißes Eisen — kommt der Verfasser zur Schlußüberlegung, daß hier wohl ausgesagt werden soll, „daß das Dunkle über den Völkern nicht von Gott kommt", daß hier der „Nachweis der Unschuld Gottes" geliefert wird und daß Gott immer am Werke ist, Licht in das Dunkel hineinzubringen und Segen, der „schließlich alle Völker erreichen soll" (101). Immer sind es wesentliche Dinge, die der Verfasser anrührt. Sehr dankbar wird man ihm auch sein dürfen für das, was er zum Geschichtsverständnis des AT zu sagen weiß. Im AT herrscht ja das Prinzip der Wiederholung, vielleicht könnte man auch sagen, der Konzentrik (auf das eine Notwendige), auf das Wesentliche, d. h. auf das Christliche. Die Anmerkungen verweisen mit genügender Klarheit auf Quellen und einschlägige Literatur, so daß der Leser selber weiterdenken kann, wenn er, von der Wortgewalt und dem kühnen Gedankenschwung aufgescheucht, nicht so schnell wieder zur Ruhe zu kommen vermag.

MAYER RUDOLF, *Einleitung in das Alte Testament.* 1. Teil Allgemeine Einleitung. (168.) M.-Hueber-Verlag, München 1965. Leinen DM 11.80.

Das Buch erinnerte mich an das einstmals beliebte, verdienstvolle Werk von Hudal — Ziegler — Sauer. Der 1. Teil bringt die Einleitung in alterprobter Form und gedrängter Kürze, da das Buch „ja nur ein Leitfaden sein soll, der dem Studierenden das Wichtigste und Notwendigste an die Hand gibt" (12). Es darf von ihm nicht erwartet oder verlangt werden, was es nicht geben will und auch auf dem schmalen Raum nicht geben kann. Was aber geboten wird, ist solide, gemeinverständliche Mitteilung über (meist gesicherte) Ergebnisse alter und neuer Forschung.

Zuerst kommt der Bücherbestand des AT und dessen Einteilung zur Sprache, wobei auf die Tradition der Synagoge hingewiesen wird (15—17). Es folgen Kanongeschichte (18—28) und Textgeschichte mit den Abschnitten über die biblischen Sprachen, Schriften, Schreibmaterialien und über die Arbeit der Masoreten (29—51). Ein weiteres Kapitel (58—97) führt ein in die Übersetzungen. Was anschließend über Textkritik und deren Methoden gesagt wird (98—102), ist geeignet, die Wißbegierde anzuregen, daß man „nach mehr" verlange; dasselbe gilt von der Kurzinformation über Qumram und die Funde vom Wadi Murabba'at (54 f.).

Der Hineinstellung des AT in das Milieu des Alten Orients dient der letzte Abschnitt (103—164), der einen Überblick bietet über sämtliche Völkerschaften, mit denen das biblische Volk irgendwie in Bezug gekommen ist. Daß es zweckmäßig gewesen wäre, „wenn dem allgemeinen Teil der Einleitung noch ein Abschnitt über die literarischen Gattungen des AT hätte beigefügt werden können" (13), empfindet der Autor selber und bedauert diesen Mangel. Aber es „wäre der Umfang des Bandes wieder zu groß geworden" (13).

Mayer weist dafür hin auf A. Deißler, Das Alte Testament und die neuere Exegese. Freiburg 1963. Mit diesem Hinweis sei Mayers Einführung allen jenen sehr empfohlen, die aus Zeitmangel zu keinem größeren Werk greifen können oder erstmalig an das Studium des AT herantreten. Auch als Kurzrepetitorium mag es vielen nützlich sein.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

KIRCHENGESCHICHTE

CATERINA VON SIENA, *Gespräch von Gottes Vorsehung.* (Lectio Spiritualis, Bd. 8) (XXIX und 252.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. Leinen.

Man muß sich fast gewaltsam daran erinnern, daß die Dominikanertertiarin Caterina von Siena, das dreiundzwanzigste Kind eines unbedeutenden Färbers, schon mit dreiunddreißig Jahren starb und weder lesen noch schreiben konnte. Der bestimmende Einfluß, den sie auf Papst Gregor XI. und andere Kirchenfürsten übte, scheint damit kaum vereinbar zu sein. Es geht bekanntlich nicht zuletzt auf das Konto der Heiligen, daß sich der Papst zu (leider vergeblichen) Friedensverhandlungen mit Florenz bereit erklärte und 1376 mit seiner Rückkehr nach Rom das Exil von Avignon beendete. Keineswegs ihre geringste Leistung aber ist das „Gespräch von Gottes Vorsehung", ein Dialog zwischen Gott und der Seele, der nun seit 1761 zum ersten Male wieder vollständig in deutscher Sprache vorliegt.

Der apostolische Zug, Seelen zu retten, der Caterina eigen war, ist auch in ihrem Werk auf jeder Seite spürbar. In einer bilderreichen Sprache stellt sie den Menschen immer wieder Gottes Liebe vor Augen, um sie zur Gegenliebe zu bewegen. Das zentrale Bild ist vielleicht das von Christus als einer Brücke, die Gott über den Strom der Sünde geschlagen hat, damit wir trockenen Fußes an unser Ziel gelangen können und nicht von den reißenden Gewässern der Sünde hinweggespült werden (48 u. ö.). Wenn aber die Menschen diese überwältigende Liebe Gottes mißachten und der Sünde den Vorzug geben, dann kann Caterina auch heftige Töne anschlagen, so etwa, wenn sie gegen die Laster des Klerus zu Felde zieht (160 ff.). Ihre Worte verletzen aber nicht, weil man die Liebe spürt, die sie zu ihren Ermahnungen treibt. (Darum hat ihr auch Gregor XI. ihre oft geradezu drohende Sprache nicht übelgenommen.) Das „Gespräch von Gottes Vorsehung" ist so recht ein Gespräch über Gottes werbende Liebe, der es um das ewige Leben des Sünders zu tun ist und nicht um dessen Verdammung.

Wir sind den Übersetzerinnen (Ellen Sommer von Seckendorff und Cornelia Capol) und dem Verlag dankbar, daß sie uns das Werk der Heiligen — übrigens in bester Ausstattung — zugänglich gemacht haben. Ein lebendig geschriebener „Umriß des Lebens" (E. Sommer von Seckendorff) und ein wertvoller „Umriß der Lehre" (H. Urs von Balthasar) machen uns das Buch noch besser zugänglich.

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 80.—.

Es geht Zeeden darum, den Weg der Konfessionsbildung, worunter er „die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform . . ., ihre Abschirmung gegen Einbrüche und Gefährdungen und ihre Mitgestaltung durch außerkirchliche Kräfte, insonderheit durch die Staatsgewalt" begreift, zu beschreiben und zu verstehen. Daß die gestellte Aufgabe in einem schmalen Band weder eine erschöpfende noch eine endgültige Behandlung erfahren kann, ist dem Autor selbst am besten bewußt (192). Aber Zeedens Darstellung steckt voller Anregungen und Wegweisungen. Ein Aspekt, den der Autor nicht erwähnt, unter dem aber doch das ganze Buch steht und der ihm seine Aktualität verleiht, ist der ökumenische.

Das Buch zeigt, daß sich zur Zeit der sogenannten Reformation die Masse des Volkes „oft viel leichter dazu zwingen ließ, ein bestimmtes Bekenntnis anzunehmen, als sich dessen sittlichen und religiösen Anforderungen entsprechend aufzuführen". Oft wurde dem Volk der Wechsel kaum bewußt, weil es ihn als Reform ansah und der Ruf nach Reform ja überall laut geworden war. Die dogmatischen Unterschiede der Konfessionen aber berührten den Durchschnittschristen nicht sehr. So konnte es zu manchen Formen konfessioneller Unklarheit kommen, zu Mischformen, die schließlich auch legalisiert werden und sich bis ins 17., 18., ja 19. Jahrhundert halten konnten. Da Zeeden die lokalhistorische Forschung stark berücksichtigt,

kann er hier auf eine Reihe seltsamer Beispiele hinweisen, etwa auf jenes Frauenstift Schildesche bei Bielefeld (79), dem achtzehn Kanonissen angehörten, „von denen je sechs sich zum Luthertum, zum Calvinismus und (zum) Katholizismus bekannten", wobei die Äbtissin im Turnus von jeder Konfession gestellt wurde. Solche Kuriosa, die der Autor keineswegs überbewertet, stellen eine Zwischenphase einer nicht zu Ende gelangten konfessionellen Bewegung „gleichsam im Zustand der Einfrierung" dar und erlauben so wertvolle Rückblicke auf die Verworrenheit der Zustände im 16. Jahrhundert.

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ließ sich das Volk im allgemeinen einen erneuten Religionswechsel nicht mehr ohne weiteres gefallen. Die Gründe hierfür, die noch nicht klar erforscht sind (180), scheinen dem Rezensenten vor allem psychologischer Natur (und somit quellenmäßig nicht leicht greifbar) zu sein: Womit man lang genug gelebt hat, das gibt man nicht mehr gerne auf. Um diese Zeit war ja der Gärungsprozeß weithin abgeschlossen, es folgte die Phase der inneren Separation (182), nachdem die einzelnen Konfessionen „administrativ, kirchenrechtlich, bekenntnismäßig und kultisch" ihre spezifische Ausformung erlangt hatten (181). Bald führte „die straffe kirchliche Disziplin und Orthodoxie im Bund mit der staatlichen Kirchenpolizei" viele innerlich Fromme zu einem gewissen Unbehagen mit und zur Distanzierung von den Konfessionen (Mystiker, Pietisten, Jansenisten, Quietisten). Die Kirche „als nunmehr verharrende Potenz" begegnete den „neuen Bewegungen des europäischen Geistes im Denken und in der naturwissenschaftlichen Forschung" vielfach eher mit der Zensur als „mit der geistigen Anstrengung nachvollziehenden Verständnisses". Der Fall Galilei ist nur ein Beispiel hierfür. Verengend wirkte auch die Entfremdung der Nationalitäten (germanisch = protestantisch, romanisch = katholisch). Im kleinen führte dieser Erstarrungs- und Verengungsprozeß zu jenen vielen von Haß und Mißtrauen diktierten Konflikten, die bis in unser Jahrhundert nachwirkten. Kein Wunder, daß die Konfessionskirchen in der Öffentlichkeit an Bedeutung verloren und auch viele Fromme ihnen mit Skepsis begegneten.

Seit der Wende zum 18. Jahrhundert zeichneten sich die Eigenarten der Konfessionen immer deutlicher ab. Die katholische Kirche hatte das Bewußtsein des ungebrochenen Zusammenhangs mit Mittelalter und Frühzeit des Christentums und der sicheren Lehre und konnte dabei konservativ bis zur Reaktion werden, der Protestantismus hingegen mit seiner Öffnung gegenüber dem Neuen (Aufklärung, Idealismus, Liberalismus) begann, sich durch dessen Rezeption bis zur Selbstaufgabe zu gefährden.

Die Arbeit Zeedens läßt erkennen, wie langsam der Prozeß der Konfessionsbildung vor sich ging. Der überragende Anteil der staatlichen Macht wird stark betont, spiegeln doch die einzelnen Gebiete oft allzu deutlich die Eigenart des jeweiligen Landesherrn wider (180 f). Die Parallelität der Schwierigkeiten (z. B. Kampf gegen religiöse Unwissenheit und Aberglauben) und Methoden (z. B. das schon erwähnte Eingreifen des Staates) innerhalb der Konfessionen wird besonders hervorgehoben. Dagegen wird das religiöse Moment der Konfessionsbildung eher unterbewertet, was uns richtig zu sein scheint, wenn man die schon erwähnte anfänglich urteilslose Bereitschaft des Volkes, sich für die eine oder die andere Richtung einzusetzen, bedenkt. Erst seit der Wende zum 18. Jahrhundert gingen die Analogien zwischen den Konfessionen zurück.

Das anregende Buch, das höchste Beachtung verdient, hat die Umrisse der konfessionellen Entwicklung wohl richtig gezeichnet; die Details, die das volle Bild ergeben, werden zum Teil von der lokalen Forschung erst geliefert werden müssen. Erst dann wird das auf diesem Gebiet noch fehlende Standardwerk geschrieben werden können.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

FRUTAZ AMATO PIETRO, *La Sezione Storica della Sacra Congregazione dei Riti.* Origini e metodo di lavoro. (Documenti e Studi sulle Cause dei Santi, Bd. 1) (98.) Tipografia Poliglotta Vaticana² 1964. Brosch.

Am 23. Jänner 1963 hielt Prälat Frutaz, der jetzige Untersekretär für Beatifikations- und Kanonisationsprozesse der Ritenkongregation, vor dem 1927 gegründeten Kolleg der Postulatoren einen wertvollen und richtungweisenden Vortrag. Er setzte sich dabei mit der Arbeit und der Methode seiner eigenen Sektion auseinander. Dieser Bericht liegt nunmehr nach Ergänzung der Statistiken und der Anmerkung in zweiter Auflage vor. Die Darstellung der Geschichte der Historischen Sektion ist ein kleiner Ausschnitt aus dem Siegeslauf der Kirchengeschichte im letzten Jahrhundert. Lange Zeit hatte ja dieses Fach bescheiden das Leben fristen müssen. Das aristotelische Gedankengut war so mächtig, daß man die historia für keine echte Wissenschaft hielt. Im Mittelalter wurde sie dann wenigstens als Hilfswissenschaft zugelassen, bis sich immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß die Geschichte zu den Grundwissenschaften der Theologie gehört. Für diese Tatsache spricht auch die 1930 erfolgte Einrichtung der Historischen Sektion in der Ritenkongregation. Pius XI., ein wahrhaftiger Liebhaber der Kirchengeschichte, hat diese Maßnahme getroffen. Die Historische Sektion trat nun das Erbe der 1902 durch Pius X. ins Leben gerufenen „Commissione storica-liturgica" an. So manche Leser dieser Zeitschrift werden sich erinnern an den leider allzu früh verstorbenen

P. Josef Löw, CSsR, der seit 1936 als Vizerelator und seit 1951 als beigegebener Generalrelator besonders auch für die liturgische Erneuerung selbstlos und rastlos in dieser Sektion gearbeitet hat. Auch andere bekannte Namen tauchen unter den früheren Consulentes und späteren Consultores auf: der Hymnologe Guido Dreves; Albert Erhard, Professor der Kirchengeschichte in Wien und später in Bonn; Johann Peter Kirsch, Professor der Kirchengeschichte in Freiburg im Üchtland und Direktor des päpstlichen Archäologischen Institutes in Rom; Thomas Käppeli, der Vorstand des Historischen Instituts der Dominikaner in Rom; Josef Grisar, em. Professor für Kirchengeschichte der Neuzeit an der Gregoriana; Andreas Sampers, Generalarchivar der Redemptoristen in Rom; Abt Karl Egger, Generalprokurator der österreichischen Augustiner-Chorherren-Kongregation in der Ewigen Stadt. Unter den Mitarbeitern (es sind gegen 80) begegnen wir seit 1930 17 Italienern, je sechs Vertretern Belgiens (die hohe Zahl erklärt sich wohl aus der Mitarbeit der Bollandisten), Frankreichs und Spaniens. Studiert man den Geschäftsgang der Kongregation, so versteht man auch besser, warum immer geraume Zeit verstreicht, bis ein historischer Prozeß zu Ende geführt ist. Für den Hinweis, daß die Mitarbeit der Advokaten bei diesem Verfahren nicht als besonders zweckmäßig erscheint (27), haben wir besonderes Verständnis.

Jeder, der mit Interesse den Gang eines historischen Prozesses verfolgt, ob es sich nun um Beatifikation, Kanonisation oder Kultanerkennung handelt, wird durch die Lektüre der vorliegenden Schrift bereichert werden.

Bochum *Josef Lenzenweger*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

VOLKEN LAURENZ, *Die Offenbarungen der Kirche.* (298.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Leinen S 120.—, DM/sfr 19.80.

Der Titel dieses Buches meint jene besonderen Offenbarungen, die nicht das Depositum fidei begründen, die jedoch ein außerordentliches, unmittelbares Einwirken Gottes zum Heile der Menschen darstellen. Der Verfasser geht damit an eine schwierige Aufgabe, da es bisher noch keine zusammenhängende systematische Darstellung einer „Theologie der Offenbarungen" gab. Im Gegenteil! Die besonderen Offenbarungen werden zwar in allen theologischen Disziplinen behandelt, doch meist, „nur um sie zu verwerfen, um sie aus ihrem Gebiet auszuweisen; nirgends sind sie zu Hause, überall stellen sie die ‚armen Verwandten' dar" (214). Das Buch will also eine Lücke ausfüllen und Anregung für die theologische Diskussion geben.

Nach einer allgemein gehaltenen „Einleitung" (I) folgt eine längere Übersicht über das Auftreten von besonderen Offenbarungen und ihre Beurteilung durch die Kirche: „Das Faktum der Offenbarungen" (II). Darin zeigt Volken zuerst das Auftreten von besonderen Offenbarungen in der Urkirche und ihre Bekundung in der Hl. Schrift. (In den angeführten Schriftstellen handelt es sich um die Gestalt des urchristlichen Propheten.) Dann schildert er den Kampf der Kirchenväter um Erhaltung und Anerkennung der Prophetengabe in der Kirche, die durch die falsche Prophetie in Mißkredit gebracht wurde. Zuletzt bringt er die Offenbarungen des Abtes Joachim von Fiore, der hl. Brigitta, die Stellung der Reformatoren und der zeitgenössischen katholischen Theologen sowie der Mystiker, schließlich die „großen Erscheinungen der letzten Jahrhunderte". Im wichtigen III. Teil „Die Unterscheidung der Offenbarungen" geht es um die Unterscheidungsmerkmale von echter und Pseudo-Offenbarung. Der IV. Teil, „Der Sinn der Offenbarungen", weist den Offenbarungen den „theologischen Ort" zu, der ihnen zukommt, behandelt ihren Zweck und ihren rechten Gebrauch.

Schon in der Einleitung, besonders aber im dritten Teil werden Kriterien zur Erkennbarkeit echter Offenbarungen aufgestellt. In einem besonderen Kapitel wird auf die „Rolle der seelischen Vorgänge bei der Unterscheidung" eingegangen. Dabei stützt sich Volken wiederholt auf den hl. Johannes vom Kreuz, der in der Anerkennung und der geistlichen Auswertung besonderer Offenbarungen und Visionen sehr zurückhaltend, ja eher ablehnend war. Der Verfasser zeigt, wie die Kirche mit großer Vorsicht bei der Untersuchung der besonderen Offenbarungen vorgeht und wie diese niemals zur Grundlage einer Glaubenslehre dienen. Ihren eigentlichen Sinn haben daher die besonderen Offenbarungen nicht im Bereich der Lehre, sondern in dem des christlichen Lebens. „Was also ist der Zweck der Offenbarungen? Es ist die Lenkung des menschlichen Verhaltens in einer besonderen Situation, anders ausgedrückt: ein in einer bestimmten Lebenslage gegebener Befehl" (215). Damit ist der Sinn der besonderen Offenbarung sehr klar profiliert. Volken fügt erklärend hinzu, daß es bei diesen Offenbarungen „nicht um eine Lehre, sondern um eine praktische Anweisung" geht (216). Volken stützt seine Definition auf die Ausführungen des hl. Thomas von Aquin, S. th. II II q. 174 a. 6. Thomas unterscheide daselbst einen doppelten Zweck der prophetischen Offenbarung: Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und Anleitung zu dem entsprechenden Verhalten. Die besondere Of-

fenbarung diene der Anleitung zum rechten Verhalten und hänge darum nur von den „Erfordernissen der Umstände" ab. Trotz dieser Einschränkung spricht Volken dennoch den besonderen Offenbarungen einen indirekten Einfluß auf die Lehrentwicklung zu. „Gott offenbart auf ‚private' Weise eine Lehre, die implizite in der Bibel enthalten ist. Diese Lehre wird eines Tages nach langer Erklärungsarbeit zum Dogma" (247). Dieser Vorgang hebt jedoch in keiner Weise den Unterschied zwischen den besonderen Offenbarungen und der Allgemeinen Offenbarung auf. Die besondere Offenbarung bereichert nicht das Dogma. „Ihr Inhalt hat nicht dogmatischen Wert" (ebd.). „Kurz, die Kirche, die eine Lehre definiert, die formal durch eine besondere Offenbarung gegeben wurde, erhebt nicht diese zum Rang eines Dogmas, sondern sie betrachtet sie entweder als Bestätigung oder als *Gelegenheit*, die dazu gedient hat, dieselbe Lehre in den großen Quellen der Allgemeinen Offenbarung wiederzufinden. Die besonderen Offenbarungen üben ihren Einfluß auf den dogmatischen Fortschritt vor allem als *Gelegenheitsursachen* aus" (248). Dem steht nicht entgegen, daß von den besonderen Offenbarungen „ein unmittelbarer Einfluß auf die Entwicklung des Dogmas" ausgehen kann, wie dies bei der „Offenbarung der heiligen Katharina Labouré" für das Dogma der Unbefleckten Empfängnis der Fall war (250). Dazu stellt Volken fest: „Die Volksfrömmigkeit ist immer eine der stärksten Anregungen für die Entwicklung der Dogmen gewesen" (ebd.).

An dieser Stelle darf nicht verschwiegen werden, daß sich der Verfasser manche Probleme sehr vereinfacht, ein Verfahren, das in einem vorwiegend theologisch ausgerichteten Werk unbehaglich wirkt. So heißt es in der Einleitung, die Kirche habe „im Laufe ihrer Geschichte Offenbarungen oder Kundgebungen aus dem Jenseits gelten" lassen (10). Einige Seiten später wird unsere Gegenwart als eine „Zeit des Umbruchs" bezeichnet, in der „Gott sich sichtbarer als Leiter der menschlichen Geschicke" zeige (13). Auch bedürften die Christen, die heute „inmitten der Heiden, der Ungläubigen und der Anhänger anderer Religionen" lebten, „der göttlichen Leitung notwendiger, weil sie mehr exponiert sind" (14). Darum die besonderen Offenbarungen! In einem theologischen Buch sollten solche Allgemeinplätze vermieden werden. Direkt widersprechen muß man aber der Feststellung, in der Gegenwart sei das Vertrauen auf die Gesetze des Denkens, die philosophische Geisteshaltung in weitem Ausmaße verschwunden" (14). Es läßt sich ebenso gut das Gegenteil feststellen, die Ablösung des Offenbarungsglaubens durch das philosophische Denken (Jaspers). Ein Thema wie das vorliegende sollte auch das Anliegen des „Dialogs" berücksichtigen, und zwar sowohl des konfessionellen wie des philosophischen. Es ist jedoch weder eine missionarische Hilfe für den „ungläubigen Philosophen" noch eine apologetische Hilfe für den Christen, wenn die besonderen Offenbarungen als Rettungsmittel vor einer versagenden Philosophie hingestellt werden. Der Verfasser stellt dabei ausdrücklich die theologische Zielsetzung seines Buches heraus und begründet sie mit der Bemerkung, „man dient dem christlichen und geistlichen Leben am besten, indem man sich auf eine streng theologische Ebene stellt" (15). Wie störend müssen dann solche Verallgemeinerungen und so manche andere unkritische Bemerkungen wirken wie etwa der halb angesetzte und halb widerrufene Versuch, die Historizität legendarischer Berichte zu retten wie die von der Auffindung des Heiligen Kreuzes oder des Leichnams des heiligen Stephanus (251). Vielleicht wäre der Verfasser von seiner theologischen Zielsetzung in solche den Gesamteindruck doch störende Äußerungen nicht abgeglitten, wenn er am Anfang eine begriffliche Klärung seines Themas unter Berücksichtigung der charismatischen Eigenschaft der Prophetie gegeben hätte an Stelle der sehr allgemein gehaltenen „Einleitung". Im Vergleich zu dem Gesamtwerk nehmen diese störenden Äußerungen nur wenige Zeilen oder Seiten ein. Wären sie unterblieben, dann hätte das Werk nur gewonnen. Dennoch bleibt das Buch lesenswert und für jeden Geistlichen und Katecheten ein brauchbares Arbeitsinstrument, da es eine gutverständliche und in den Grundlagen theologisch einwandfrei begründete Darstellung über die „Besonderen Offenbarungen" gibt. Leider mußte ich mich bei dieser Besprechung nur auf die Übersetzung verlassen, da mir das französische Original Les Révélations dans l' Église nicht zugänglich ist.

Erfurt *Fritz Hoffmann*

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

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.

Was wird aus den Konzilstexten? Das ist die Frage, die sich nach Beendigung des II. Vaticanums immer mehr aufdrängt. Es wäre gut, wenn möglichst viele einsähen, daß die Antwort auf diese Frage weitgehend zusammenhängt mit jener anderen, die als ungleich wichtiger empfunden wird, der Frage: Was wird aus uns? Wie immer man über den Wert der einzelnen Konzilsdokumente urteilen mag, es läßt sich nicht be-

streiten, daß sie solchen Tatsachen und Problemen gewidmet sind, von denen unser aller Geschick abhängt. Das gilt in vorzüglicher Weise vom Ökumenismusdekret. Die Frage der christlichen Einheit offenbart sich immer mehr als eine *Lebensfrage*. Eine weiterhin gespaltene Christenheit ist unfähig, vor der Welt das rettende Zeugnis glaubhaft abzulegen; sie ist selber dem wachsenden Zerfall preisgegeben. Von hier aus versteht sich die Feststellung des Dekrets: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten und geht einen jeden an, je nach seinen Fähigkeiten" (Nr. 5). Man hat mit Recht gesagt, das 1964 promulgierte Ökumenismusdekret sei nicht lediglich bloßer Text, es sei eine *ökumenische Tat*. Wie der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Visser't Hooft, feststellte, hat es „eine neue Situation geschaffen". Hier ist ein Brückenschlag zwischen den Konfessionen begonnen, der voller Verheißung ist. Wird diese Brücke zu Ende gebaut, und wird sie von hüben und drüben begangen werden? Die Antwort auf diese Frage ist jedem einzelnen Christen auferlegt. Sie wird mit davon abhängen, wie weit man sich Geist und Worte des Dekretes zu eigen macht. Daher kommt der Hilfe, die Kardinal Lorenz Jaeger in seinem Kommentar anbietet, eine außergewöhnliche Bedeutung zu. Längst vor der Ankündigung des Konzils hat sich der Erzbischof von Paderborn ökumenisch stark engagiert. Das zeigt nicht zuletzt die 1956 erfolgte mutige und weitsichtige Gründung des Johann-Adam-Möhler-Institutes, das der wissenschaftlichen Vorbereitung und Durchführung ökumenischer Arbeit gewidmet ist. So verstand es sich, daß Erzbischof Dr. Jaeger seit den ersten Anfängen des Einheitssekretariates maßgebend an der Vorbereitung des Konzils und am Entwurf des Dekretes beteiligt war. Er war Vorsitzender von Unterkommissionen, die mit ökumenischen Spezialfragen befaßt waren. In mehreren Konzilsinterventionen hat er wichtige Beiträge zum Ökumenismus geleistet und diesen Dienst auch bei verschiedenen Fragen der 4. Sessio entschieden und unverdrossen fortgesetzt. So konnte er einen Kommentar „aus erster Hand" verfassen.

Sein Werk gliedert sich in zwei Teile. Der erste informiert über die Entstehungsgeschichte des Dekretes. Man erlebt gleichsam die Arbeit des Sekretariates mit, das den ursprünglichen Text erstellt und in der Folgezeit den Wünschen und Anregungen der Konzilsväter entsprechend umgestaltet hat. Zweifellos gehört die Diskussion über den Ökumenismus in St. Peter zu den erregendsten und beglückendsten Phasen des II. Vaticanums. Es ist gut, daß der Kommentar wichtige Elemente im geschichtlichen Überblick wie in der systematischen Erklärung festhält.

Der zweite Teil erläutert das Dekret Schritt für Schritt. Hier zeigt sich immer wieder, daß der Text des Dekretes erst zusammen mit dem konziliaren, dem theologischen und dem historischen Kontext real erfaßt werden kann. Von besonderer Wichtigkeit ist die Auswertung der sogenannten Modi, d. h. der Zusätze und Verbesserungswünsche, die von den Konzilsvätern bei den Abstimmungen eingereicht worden waren. Dabei werden nicht nur die einzelnen Vorschläge unterbreitet, sondern auch die bejahende bzw. ablehnende Stellungnahme des Einheitssekretariates sowie die entsprechenden Begründungen. Desgleichen werden die vielumstrittenen 19 Änderungen kommentiert, die in der letzten Konzilswoche der 3. Sessio vorgenommen wurden. Auf diese Weise fällt oft ein unerwartet helles Licht auf den Sinn und die Tragweite einzelner Sätze.

Bei aller Einzelerklärung werden die großen Zusammenhänge nicht übersehen. Überblicke über größere Abschnitte lassen die wichtigsten Linien erkennen und geben umfassende Antworten auf ökumenische Grundfragen. Für das weitere Studium sind die ausführlichen Quellenangaben am Schluß des Werkes von hohem Wert.

Aus der ökumenischen Praxis erwachsen, vermag das Buch nicht nur zu informieren, sondern wiederum zur ökumenischen Tat hinzuführen. Deshalb sind ihm nicht nur aufmerksame Leser zu wünschen, sondern einsatzbereite Täter.

Paderborn/Fulda *Paul Werner Scheele*

SCHUTZ ROGER, *Einheit und Zukunft*. Die Christenheit im technischen Zeitalter. (Herder-Bücherei, Bd. 219.) (125.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 2.80.

Monastische Bewegungen suchten im Laufe der Kirchengeschichte immer, wie der treue Hausvater des Evangeliums, das gleichbleibende Alte aus dem überlieferten Schatz der Offenbarung Christi hervorzuholen und den jeweiligen Nöten der Kirche und der Menschheit darzubieten; echte kirchliche Reform ist ein Charisma Christi und ist dadurch gekennzeichnet, daß sie keinen Bruch bringt, sondern die Nova und Vetera harmonisch und gehorsam zu vereinen weiß. Etwas von dieser echt evangelischen Geistigkeit scheint in der protestantischen Bruderschaft von Taizé aufzuleuchten, die mittlerweile zu einem ökumenischen Zentrum ersten Ranges angewachsen ist. Ein geschriebenes Zeugnis für diese Geistigkeit, die nicht mehr „protestiert", die auf das „gemeinsame Holz" zurückgeht, aus dem die getrennten Brüder geschnitzt sind (116), die die Harmonie durch das einfache Gebet und das simple Leben nach den evangelischen Räten und durch die Treue zur Berufung einmal im individuellen Christen wiederherstellen will, bevor sie an kirchenpolitische Maßnahmen denkt, scheint auch dieses Buch zu sein. Es ist eine Mi-

schung von kirchengeschichtlicher Selbstbesinnung, spirituellem Programm und zeitgeschichtlicher Analyse. Erstaunlich, mit welcher Sicherheit Prior Roger die Probleme des industriellen Zeitalters vom wesentlichen Christentum her sieht; für den Prediger, den Wirtschaftskapitän, den Historiker sind diese Ausführungen in gleicher Weise relevant. Schade, daß für eine Reihe statistischer Angaben über die religiöse Praxis in den verschiedenen christlichen Ländern und in den Missionsgebieten keine Belege geboten werden können.

Wilhering/OÖ. *Gerhard Winkler*

DOGMATIK

BLONDEL MAURICE, *Geschichte und Dogma.* Mit Einführungen von J. B. Metz und René Marlé. (XXI u. 100.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 7.50.

Das vorliegende Buch, dessen Lektüre nicht gerade leicht ist, versetzt uns in die Zeit des Modernismus in Frankreich. Der Religionsphilosoph Maurice Blondel tritt hier Alfred Loisy entgegen, der eine äußere übernatürliche Offenbarung Gottes ablehnt zugunsten eines Immanentismus. Der ganzen Auseinandersetzung liegt ein Problem zugrunde, das uns auch heute beschäftigt und das deswegen dem Buch eine erstaunliche Gegenwartsnähe verleiht. Es ist die Frage, die Joh. Metz in seiner theologischen Einführung ausführlich behandelt, wie sich nämlich das Verhältnis vom Absoluten in Offenbarung und Dogma mit dem Geschichtlichen gestaltet. Blondel bringt zunächst zwei ungenügende Lösungsversuche: Nach dem Extrinsezismus hängt die Geschichte völlig vom Dogma ab, nach dem Historizismus dagegen geht das Dogma aus der Geschichte hervor. Ist diese Darlegung schon instruktiv, so ist die Art und Weise, wie Blondel das Dilemma löst, noch aufschlußreicher. Er erblickt den Mangel der beiden erwähnten Analysen in dem Fehlen einer Vermittlung zwischen Geschichte und Dogma. Diese Vermittlung besteht für ihn in der Tradition, die er jedoch nicht so sehr im Intellektuellen sieht, sondern in der lebendigen Wirklichkeit. Die so verstandene Tradition gibt sich im Leben einer Gemeinschaft kund, sie untersteht der Leitung der kirchlichen Autorität und äußert sich im „tätigen Gehorsam der Liebe".

Nachträglich muß ich feststellen: Es hätte nicht geschadet, wenn in den Konzilsdiskussionen über Schrift und Tradition diese Gedanken entwickelt worden wären. Da wir heute eine echte Wachstumskrise des Christlichen und des Kirchlichen erleben, sollte uns als Leitstern dienen: „In jedem Augenblick, in dem das Zeugnis der Tradition angerufen werden muß, um die Wachstumskrisen zu überwinden, die das geistige Leben der christlichen Menschheit durchmacht, bringt die Tradition Elemente deutlich zum Bewußtsein, die bis dahin in den Tiefen des Glaubens und des Lebens ruhten, jedoch kaum ausgesprochen, weitergegeben und überdacht worden waren. Deswegen ist diese bewahrende und schützende Macht gleichzeitig belehrend und schöpferisch. Der Vergangenheit, die ihre Schatzkammer ist, liebend zugewandt, schreitet sie der Zukunft entgegen, die für sie Licht und Sieg bedeutet." (70)

Regensburg *Rudolf Graber*

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.

Der Verfasser geht von der These aus, daß eine Glaubensverkündigung ohne Weltbild oder mit Relikten eines alten Weltbildes für die Zuhörer graue Theorie oder überhaupt nichtssagend bleibt: „Die Predigt drängt sich den Zuhörern auf, als käme sie aus einer anderen Welt, die ihnen fremd ist." (9) Daher sagt sich Hulsbosch vom statischen Weltbild, dem die Theologie bisher verpflichtet war, los und unternimmt den Versuch, „die Offenbarung über die Sünde und Erlösung mit Hilfe eines evolutionistischen Weltbildes darzustellen" (78).

Das Buch ist aus einer „gründlichen Beschäftigung mit der biblischen Theologie der Schöpfung und Erlösung" (13) hervorgegangen. Im übrigen fühlt sich der Autor vor allem Teilhard de Chardin verpflichtet, dessen Anspruch er biblisch-theologisch begründen und weiterführen will. Er ist der Meinung, „daß Erbsünde und Monogenese nicht notwendigerweise verknüpft sein müssen, wenn nur die Schicksalsverbundenheit der Menschheit und der Sünde, von der die Heilige Schrift spricht, auch auf andere Weise dargetan werden kann" (55). „Genügt es nicht, wenn wir glauben, daß jeder Mensch durch die Tatsache seiner Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht jene Wirklichkeit in sich trägt, die wir Erbsünde nennen?" (45) Daraus erwächst die etwas eigenwillige Definition der Erbsünde als „naturgegebene Unfähigkeit des als Geschöpf unvollendeten Menschen, das Verlangen Gottes zu realisieren, und zwar *insoweit* diese Unfähigkeit in den Rahmen einer sündigen Welt gestellt ist" (58). Anschließend werden einige Grundthemen der Glaubenslehre mit dem evolutionistischen Weltbild konfrontiert: Das Bild vom Menschen, die Stellung der Mutter Gottes, der Sinn des Leidens, die Lehre von der Kirche und das christliche Leben. Dabei war der Autor bedacht, den „Inhalt des Dogmas unangetastet" (206) zu lassen.

Wenn sich auch ab und zu Bedenken anmelden mögen, es ist jedenfalls interessant

und überlegenswert, was der holländische Autor zu sagen hat.

St. Pölten, NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

LAURENTIN RENÉ, *Die marianische Frage.* (186.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Brosch. DM 16.80.

Der bedeutende französische Mariologe (einer Familie aus der Linie der Montforts entstammend) konzentriert die marianische Frage auf das Problem: Welche Stellung kommt Maria in der Theologie und im Leben der Kirche in Wahrheit zu? Er will die heutigen Schwerpunkte der marianischen Theologie und Frömmigkeit von vorne durchdenken und so eine Besinnung auf katholischer und ökumenischer Ebene anregen. Mit großer Offenheit werden die kritischen Stellen beleuchtet, wobei die marianische Frage als ein brennendes innerkatholisches Problem zur Geltung kommt und so zu ernster Besinnung führt. Erst in zweiter Linie wird deren Lösung, für die alle Grundsätze genannt werden, als eine Voraussetzung für die ökumenische Begegnung betrachtet.

Als Kern der Gefahr nennt L. mit Recht die geschlossene und sich damit abschließende Spezialisierung, die in der Mariologie auf weite Strecken hin mit theologischen Begriffen operiert, ohne deren Sinn im Gesamtdogma zu beachten (Erlösung, Verdienst usw.). Ein geschichtlicher Überblick bringt eine interessante Analyse des Begriffes „Bewegung", wie er der vielschichtigen „marianischen Bewegung" zugrunde liegt, aber auch den Gegenbewegungen und Widerständen, durch die es zu einer Parteiung im Maximalisten und Minimalisten gekommen ist, eine sehr betrübliche Entwicklung, die ehestens gestoppt werden muß. Als treibende Kraft entdeckt L. in der Marienverehrung das Problem des „Gefühls", womit er ohne Zweifel die tiefste Ursache für die Krise in der heutigen marianischen Theologie und Frömmigkeit aufdeckt: Die Trennung von Lehre und Leben, wie sie weitgehend in der Theologie der letzten Jahrhunderte vorherrschend war. Das Versagen der rein theoretischen, abstrakten und lebensfremden Theologie veranlaßte den einfachen Gläubigen, sich auf dem Gebiet der Frömmigkeit die erlaubte Kompensation zu suchen, wofür die Marienverehrung wie geschaffen war. Der Ausweg aus dem Dilemma der beiden einander bis zur Feindschaft gegenüberstehenden Bewegungen liegt nicht in der Wahl zwischen den Extremen, sondern darin, zu einem überlegenen objektiven Standpunkt zu gelangen. Das vierte Kapitel schlägt die diesbezüglichen Methoden vor, unter ihnen vor allem die Erforschung der Quellen, Rückkehr zur Bibel und zur lebensvollen Einheit des Glaubens der Kirche. Unter diesen Umständen wird sich das Ökumenische Gespräch, dem das fünfte Kapitel gewidmet ist, fruchtbar anlassen.

So ruft das Buch zur Besonnenheit und zum Gehorsam gegenüber den Mahnungen der letzten Päpste, die immer wieder vor fälschenden und maßlosen Übertreibungen in den marianischen Tendenzen warnten. Es wird wenige Bücher geben, die in ihrem Appell an das christliche Gewissen so ernst genommen werden müssen wie dieses.

PHILIPPE M. D., *Einheit in Christus.* Das Geheimnis des mystischen Leibes. (219.) Thomas-Verlag, Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Leinen DM 12.80.

Einleitend zeichnet der Verfasser den Drang nach Universalismus, in dem die Menschheit das Heil erwartet, als eine Reaktion auf den abendländischen Individualismus, ausgelöst durch die Philosophie des Idealismus, der jede Gemeinschaft zerschlagen, jede Verwurzelung im physischen Weltall zerstört und in eine unerträgliche Vereinsamung geführt hat. So ist eine neue Gemeinschafts-Mystik erwacht, vor allem in den Formen des Marxismus, Evolutionismus und der existentialistischen Phänomenologie, ein neuer Messianismus, der auf die Formel zu bringen ist: Das Heil der Menschheit durch den Menschen. Diese im Diesseits versinkende Mystik kann allein der Christ überwinden, „wenn er — Sinn und Wirklichkeit des Mysteriums des mystischen Leibes betrachtet" (19).

Die Betrachtung beginnt mit der „Offenbarung des mystischen Leibes Christi an Saulus von Tarsus". Methodisch handelt es sich um biblische Meditationen über die entsprechenden Stellen der Paulusbriefe und die Konsequenzen, die aus der Einheit in Christus für unser Verhalten zur Welt zu ziehen sind. Danach wird der Weg mit der „Offenbarung des Geheimnisses der christlichen Gemeinschaft im Hebräerbrief, in der Apokalypse und im Evangelium des hl. Johannes" fortgesetzt. Die christliche Gemeinschaft leuchtet als Realität auf, die stark genug ist, um dem Gemeinschaftssinn unserer Tage Richtung zu geben. So wird im Schlußkapitel die einleitende Frage wieder aufgenommen: Wie soll sich der Christ gegenüber den verschiedenen Auswirkungen der unchristlichen Gemeinschafts-Mystik (vor allem in der marxistischen Ausprägung) verhalten? Die Antwort befriedigt nicht ganz. Zu scharf wird der Gegensatz zum Idealbild der Einheit in Christus, als Zerrbild des Mysteriums des mystischen Leibes, als „Werke des Teufels, des Drachen" (191) gesehen. Hier wird bei allem guten Willen der Abgrund unüberwindlich.

In dem Buch fehlen die Kategorien, die der modernen Welt gerecht werden können. Wohl wird der Unterschied zwischen den philosophischen Theorien und den Menschen, die ihnen anhangen, gesehen, ja es wird zugestanden, daß die Menschen vom Ansatzpunkt ihrer Weltanschauungen aus zur christ-

lichen Wahrheit im Vollsinn gelangen können. Dennoch dürfte das Buch in der positiven Zuwendung zur „Welt" hinter dem, was das Konzilsdekret über „die Kirche in der Welt" sagt, um einige nicht unbedeutende Schritte zurückbleiben. Davon abgesehen, kann es als Anleitung zum Nachdenken über das Geheimnis unserer Einheit in Christus sehr empfohlen werden.

SCHAMONI WILHELM, *Die Zahl der Auserwählten.* (77.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 4.80.

Mit verständlichem Zögern greift man nach dem Büchlein, das seinem Thema nach fast etwas dreist in das Konzept Gottes blicken zu wollen scheint, bald aber fesselt den Leser der Mut, mit dem in unserer allgemein recht heilsoptimistischen Zeit die Frage ernst und sehr besorgt vorgelegt wird. Gewiß kann sie sich nur auf die relative Zahl beziehen, d. h. auf das ungefähre Verhältnis von Auserwählten zu Verdammten. Das ganze Unternehmen rechtfertigt nicht so sehr ein besonderes aktuelles Interesse unserer Zeit für diese Frage — es bleibe dahingestellt, ob dies zu bedauern oder zu begrüßen ist —, sondern allein die Tatsache, daß die Offenbarung hierüber einiges erklärt und uns so zur Stellungnahme verpflichtet. Denn: Es läßt sich theologisch nicht beweisen, daß die Zahl der Auserwählten größer sei als die der Verdammten. Aber „beweist" das etwas? Jedenfalls wird die Offenbarung sehr verschieden ausgelegt, und gerade in dieser so einzigartig letzten Frage gibt es alle Antworten zwischen unchristlichem Pessimismus und naivem Optimismus.

Der Verfasser wendet sich nach einer sehr guten Übersicht über einige die Zahl der Auserwählten berührende Probleme (Gottes Heilswille, der Menschen Freiheit usw.) zunächst der kirchlichen Lehre in Vergangenheit und Gegenwart zu, bis herauf zu Johannes XXIII. (Enz. „Paenitentiam agere"). Die Lehre der Heiligen Schrift, vor allem in den klassischen Stellen Mt 7, 13 f., 22, 14, Lk 13, 23 f., gibt allen Anlaß, ernst, ja besorgt über diese Frage nachzudenken. Hier muß aber die Frage an den Verfasser gestellt werden, ob „die ernste Heilssorge, die das ganze Neue Testament durchzieht" (48), aus einem prophetischen Vorauswissen um die Verdammnis vieler kommt oder als Warnung zu nehmen ist, die eine „reale Möglichkeit" ins Auge faßt. Leider wird nur kurz das Problem der „Drohung", das selbstverständlich nicht nur eine Stilfrage ist, gestreift (z. B. S. 40). So kommt der Verfasser zur „Annahme, daß viele Menschen verlorengehen" (49, 65 u. ö.), ja es gilt ihm einfach für „bewiesen", daß nicht alle Menschen selig werden. Auch die Möglichkeit einer Bekehrung in der Todesstunde wird nur für wenige angenommen (54—59). In einem Anhang werden mehrere namhafte Zeugnisse der Frömmigkeit vorgeführt, die zur Frage nach dem Heil mit dem gebotenen Ernst Stellung nehmen.

Das Büchlein zwingt mit seinem geradezu heroischen Ernst, die Heilsfrage mit größerer Zurückhaltung und Verantwortung zu bedenken. Es dürfte uns aber niemals von der universalen Hoffnung abbringen, daß Gott alle Menschen retten will und dazu Wege hat, die nicht alle aufgeschrieben sind.

Graz *Winfried Gruber*

LUBAC, HENRI DE, *Augustinisme et Théologie moderne.* (Theologie 63.) (339.) Aubier, Editions Montaigne, Paris 1965. Kart.

Dieses Buch über die Stellung des Augustinismus in der modernen Theologie greift ein heißes Eisen an; galt (und gilt) doch der theologische Augustinismus seit *Baius* und *Jansenius* in den Augen vieler als eine höchst verdächtige Angelegenheit. De Lubac glaubt die Zeit für gekommen, um die Ära solch einseitiger Polemik zu verlassen und sich auf die Suche nach einer umfassenderen Weise des theologischen Denkens zu begeben (14). Dieser Aufgabe unterzieht er sich mit dem Besteck des Historikers: Wer kühne und womöglich neue Gedankengänge bei ihm vermutet, sucht vergebens. Fast fühlt man sich veranlaßt, seine Arbeit lediglich als fachwissenschaftlichen Beitrag zu rezensieren, so elegant im übrigen auch der Duktus seiner Erörterungen ist.

Dennoch scheint mir, daß diese Diskussion der nicht selten recht vertrackten Gedankengänge der französischen und belgischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts einen breiteren Leserkreis verdient, als es zunächst den Anschein haben könnte. Kein Geringerer nämlich als *Arnold Toynbee* (Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers, Zürich 1958) hat darauf hingewiesen, daß in der Geistigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts schon all das in nuce aufzuspüren sei, was heute das Denken bewegt, und hat seinerseits in der erwähnten Publikation ausführliche Passagen eben dieser Periode gewidmet.

Handelt es sich hier wirklich nur um verstaubte Folianten, die gelegentlich vom milden Interesse eines weltfremden Gelehrten ans Licht geholt werden, um dann wiederum in die Vergessenheit zurückzusinken? Ich selbst habe an anderer Stelle zu skizzieren versucht (Lindner - Lentner - Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive, Wien 1963), in welch frappierender Weise die Doktrinen der berühmten École française in die Gegenwart hereinwirken. In der Tat bedarf es nur einer gewissen Entschlüsselung des vor zweihundert Jahren hin und her wogenden Streites der Theologen um den Status Adams vor dem Sündenfall und den Begriff der *natura pura*, um die geradezu beklemmende Aktualität jener scheinbar längst verklungenen Polemiken zu erkennen.

De Lubac zeigt mit aller wünschenswerten Schärfe (und erweist sich hierin als wahrhaft großer Historiker, der Belangloses von Entscheidendem zu trennen vermag), daß Baius und Jansenius einen supra-lapsarischen Optimismus mit einem infra-lapsarischen Pessimismus verbanden (23): Und hier stehen wir freilich schon mitten in jener theologischen Anthropologie, deren Heraufkommen zwar von Urs von Balthasar beklagt, dennoch für die Gegenwart von nicht mehr wegzudenkender Bedeutung ist. Es geht um den Menschen in den Schriften des Baius und Jansenius, dieser von Augustin so sehr faszinierten Männer, von denen der eine das gesamte Werk des Bischofs von Hippo nicht weniger als neunmal, der andere sogar zehnmal durchgegangen hatte, nicht zu sprechen von den anti-pelagianischen Schriften Augustins, die von diesen Theologen beinahe auswendig gelernt wurden. Beide wurden sie verurteilt (Denzinger 1001—1080; 1092—1099; 1291—1321; 1516) und wirkten doch bis ins 19. Jahrhundert weiter; mit Recht kennzeichnet de Lubac ihre Position mit den Worten: „in novo, non autem de novo Testamento" (50). Paradoxerweise war Augustinus das erste Opfer seiner beiden scharfsinnigen Schüler (328): Durch sie hatte der Augustinismus eine schier unheilbare Wunde empfangen — bis in unsere Tage herauf (9).

De Lubac tut angesichts dieses zweifellos betrüblichen Tatbestandes das einzige, was ihm angemessen ist: Er befragt die Quellen, er läßt Augustinus zu Worte kommen und kann bei diesem Unternehmen freilich auf die scharfen Methoden und gediegenen Vorarbeiten einer Augustinus-Forschung zurückgreifen, wie sie im französischen und belgischen Raum heute in hoher Blüte steht. Von daher wird der sichere Griff verständlich, mit dem de Lubac die entscheidenden Texte des umstrittenen Schrifttums der Spätperiode des doctor gratiae herausgreift, interpretiert und ins rechte Licht rückt (z. B. 59 ff; 74 ff; 114—133). Bei dieser interpretierenden Tätigkeit fällt auf, daß de Lubac keineswegs in jenen Fehler verfällt, der einen allzu engagierten Augustinismus nicht selten kennzeichnet: Ich meine damit die Überzeugung, daß Augustinus „ohnehin" schon alles vorweggenommen habe, was spätere Zeiten im Denken bewegte; richtig ist vielmehr, daß Augustinus nicht in die moderne Debatte eintritt (73). Das Gegenteil hievon um jeden Preis „beweisen" zu wollen, führt zu solch gigantischen Fehlinterpretationen wie jenen des Baius und Jansenius. Ein Beispiel: Jener Unterschied zwischen *adiutorium sine quo non* und *adiutorium quo*, der bei Jansenius eine so große Rolle spielt, daß er von ihm 170mal zitiert wird, erscheint in den Schriften Augustins (auf die Jansenius unausgesetzt rekurriert) ein einziges Mal (62).

Die theologische Anthropologie der Jansenisten ging allemal von der Abstraktion einer *natura pura* aus und geriet von da in den bekannten (pessimistischen) Rigorismus, den man heutzutage gern mit der Spätzeit Augustins identifiziert. Augustinus geht hingegen mitnichten in erster Linie vom Zustand der Unschuld aus (wenn er es tut, so nur um des Kontrastes willen), sondern vom gegenwärtigen Stand des Menschen (86). Hier zeigt sich alsbald, in welchem Maß ein bedachtsam vorgehender Augustinismus ungleich fruchtbarer für die Nachfahren werden kann als ein Denken, das die eigenen Überzeugungen auctoritatis causa in den Schriften des Bischofs von Hippo zu entdecken glaubt.

So bietet de Lubac dem Leser zweierlei: Einmal ein Stück Theologiegeschichte in meisterlich knapper Darstellung, in welchem ein zentraler Topos gegenwärtiger theologischer Spekulation gleichsam angezettelt erscheint, nämlich die Akzentuierung der theologischen Anthropologie und damit freilich auch die Einbettung theologischer Interessen in die geistige Stimmung der sie bedingenden Zeit: Was in der Aufklärung die gebildete Gesellschaft Europas bewegte im Ringen um ein neues Menschenbild, das fand in den Kontroversen der Theologen gewissermaßen verschlüsselt seinen Niederschlag. Der zweite Ertrag des Buches von de Lubac ist ebenso bedeutsam: Führt er doch die streitenden Parteien aus diversen Sackgassen der Schulmeinungen, die nicht selten mit den großen Orden sich deckten (Jesuiten, Dominikaner, Augustiner-Eremiten), ins offene Land der fruchtbaren Spekulation zurück, indem er das mitunter recht unerfreuliche Gezänk der kleineren Geister vor der mächtigen Stimme des alten Kirchenvaters zum Verstummen bringt. Hier wird der gegenwärtigen Theologie ein Weg gewiesen, den zu beschreiten von großem Nutzen sein könnte.

Wien *Adolf Holl*

MORALTHEOLOGIE

DREILÄNDERAUSSCHUSS der Vereinigungen des katholischen Buchhandels in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Hg.), *Ehe, Familie, Aufklärung.* Literaturverzeichnis Nr. 3. Frankfurt a.M. 1964. DM 3.—, S 21.—.

Die Literatur zu diesen Themen ist lawinenhaft angewachsen. Nicht alles Angebotene entspricht dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Andererseits vertritt manches medizinisch-psychologisch hervorragende Werk eine Grundauffassung von der menschlichen Geschlechtlichkeit und den Möglichkeiten ihrer Erfüllung, die mit dem Menschenbild des Christentums unvereinbar ist. Um so mehr werden die Seelsorger aller Sparten, vom Kaplan und Religionslehrer

bis zum Jugenderzieher und Leiter von Familiengruppen, darüber hinaus alle an diesen Grundfragen des menschlichen Lebens Interessierten dankbar für eine Handreichung sein, wie sie in diesem ausführlichen Literaturverzeichnis älterer und neuerer Werke zu den Themen „Ehe, Familie, Aufklärung" vorliegt.

Im Vorwort heißt es: „Grundsätzlich wurden nur solche Veröffentlichungen aufgenommen, die uneingeschränkt empfohlen werden können." Das bezieht sich sicher primär auf weltanschaulich-religiöse Grundhaltung der genannten Schrift. Erstreckt es sich ausnahmslos auch auf die inhaltliche Qualität? Kann man von all diesen Büchern sagen, daß sie dem Ziele dienen, das neuestens auf Weisung der Bischöfe im ganzen deutschen Sprachraum angegangen werden soll, nämlich die Erziehung der Christen zum rechten Verständnis und zur wahren Bewältigung der menschlichen Geschlechtlichkeit? Vielleicht müßten in der Bewertung der angezeigten Werke auch aus dieser Sicht noch deutlichere Unterscheidungen gemacht werden. Die Charakterisierung der verschiedenen Bücher ist häufig Zeitschriftenbesprechungen entnommen. Durch eine sachkundige und umfangreiche Unterteilung der einzelnen Hauptthemen ist dafür gesorgt, Buchtitel zu speziellen Fragen rasch zu finden. Wie oft sieht sich der Seelsorger vor die Notwendigkeit gestellt, den um Rat fragenden Menschen aller Altersschichten Buchtitel zu den Themen „Ehe, Familie und Aufklärung" zu nennen oder schon gekaufte Bücher zu qualifizieren! Hier wird ihm das verdienstvolle Literaturverzeichnis gute Dienste tun.

Bochum *Georg Teichtweier*

FURGER FRANZ, *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte.* (188.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Kart. DM/sfr. 18.80.

Welch große Rolle das Gewissen im Leben der Menschen spielt, ist allgemein bekannt. Furger zeigt in einer großen Übersicht über deutsche, französische und italienische theologische Werke der letzten Jahrzehnte die Beziehungen zwischen dem Gewissen und der Klugheit auf. Er referiert aber nicht nur, sondern führt zu einer Synthese, in der er auch — in lobenswerter Bescheidenheit — seine eigene Meinung nicht ganz verdeckt. Die Arbeit zeichnet sich aus durch Genauigkeit (hier sei auch das gute Literaturverzeichnis genannt) und Eingehen auf das Anliegen der besprochenen Theologen. Jeder Triumphalismus ist dem Verfasser fremd, der seinen Lesern ad oculos demonstriert, wie eine theologische Diskussion offen, verständnisvoll und sachlich geführt wird. Zwei Dinge sind an dem Buch besonders erfreulich: die wohltuende Hochachtung des kirchlichen Lehramtes und die Feststellung, daß Furger (der mehr weiß als er schreibt) eine moraltheologische Begabung im besten Sinne des Wortes hat.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

KIRCHENRECHT

BENDER LUDOVICUS, *Casus practici de iure matrimoniali.* (VI und 337.) Desclés & Cie. Roma - Parigi - New York - Tournai 1964.

Seit Jahrzehnten ist Bender, Professor für Kirchenrecht an der Dominikaner-Universität in Rom, der Fachwelt nicht bloß durch eine Reihe von Monographien, vor allem des Eherechts, sondern auch durch eine große Anzahl von Beiträgen bekannt, die teilweise als praktische Rechtsfälle in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Das Bedürfnis nach Zusammenfassung dieser heute nicht mehr jedem rasch zugänglichen Beiträge war für die Herausgabe des vorliegenden Werkes verantwortlich. An Hand von insgesamt 67 praktischen Rechtsfällen werden die einzelnen Abschnitte des kanonischen Eherechts nach der Stoffeinteilung des Kodex durchgegangen. Bender ist schon zu lange als ein scharfsinniger und nicht an der Oberfläche der Dinge haftender Denker bekannt, als daß dies noch eigens hervorgehoben werden müßte. Freilich fällt auf, daß er im allgemeinen von dem nicht viel zu halten scheint, was sich nicht schon in seinen eigenen zahlreichen Büchern und Schriften findet. Demzufolge beschränkt sich der wissenschaftliche Apparat überwiegend auf die Zitation eigener Werke, und es ist kaum jemals eine zustimmende Bezugnahme auf andere Autoren zu finden, selbst dann nicht, wenn sie doch einiges zum Thema zu sagen gehabt hätten.

Desungeachtet bestechen inhaltlich die Ausführungen des Verfassers zumeist durch Prägnanz und Klarheit. Einige Bemerkungen seien indes gestattet. Zu dem auf S. 26 ff. behandelten Rechtsfall möchte ich der Meinung des Autors nicht beipflichten, daß *unter allen Umständen* die Brautleute die Pflicht haben, dem das Brautexamen aufnehmenden Pfarrer in foro externo einen Tatbestand zu offenbaren, der zwar ein trennendes Ehehindernis bildet, dessen Bekanntgabe aber die Ehewerber schwer diffamieren würde (Ehebruch mit Eheversprechen), wenn nur die Brautleute entschlossen sind, das Hindernis sonstwie, etwa durch den Beichtvater, beseitigen zu lassen. Unter den geschilderten Umständen sehe ich die zweifellos an sich vorhandene Verpflichtung, Ehehindernisse bekanntzugeben, nur als Verpflichtung des positiven Rechts an. Warum aber hier nicht das Axiom gelten sollte „Lex positiva non obligat cum gravi incommodo", ist nicht einzusehen.

Ebenso geht meines Erachtens die Argumentation des Verfassers fehl, daß die dem Delegierten von seiten des Deleganten zwar nicht bekanntgegebene, aber sicherlich erteilte Delegation rechtsunwirksam sei. Die Behauptung „natura delegationis exigit, ut delegatio cura delegantis ad notitiam delegati perveniat" (226) übersieht, daß im Bereich der kanonischen Reskriptenlehre (die hier wohl nicht zu Unrecht herangezogen wird) ein in forma gratiosa erteiltes Reskript grundsätzlich im Augenblick seiner Ausstellung giltig wird (can. 38). Nach der herrschenden Lehre äußert es auch seine Wirkungen schon vor Kenntnisnahme seitens des Bittstellers. Bender hat bei seinem Casus einen (käuzigen!) Pfarrer im Auge, der seinen Kaplänen zwar schriftlich allgemeine Trauungsdelegation gibt, ihnen aber hievon nichts mitteilt, sondern sie zu jeder anfallenden Trauung nochmals ad hoc delegiert. Die Problematik des Falles setzt dort ein, wo die Kapläne zufällig das ihre allgemeine Delegation enthaltende Schriftstück in die Hand bekommen, und es fragt sich nun, ob sie auf Grund dieser ohne Wollen des Deleganten zu ihrer Kenntnis gelangten Delegation rechtsgiltig handeln können. Meiner Meinung nach ist die Frage zu bejahen. Denn die unmittelbar (sine interiecto exsecutore) verliehenen Reskripte gelten vom Augenblick ihrer Ausstellung seitens des Verleihers, und es bedarf keiner Kenntnisnahme durch den Beliehenen. Im gegenständlichen Fall wollte der Pfarrer sicher delegieren; die Tatsache, daß er die schriftlich erteilte Delegation nicht zur Kenntnis der Beliehenen gelangen lassen wollte, ist m. E. rechtlich unerheblich, sofern nur der Delegationswille als solcher außer Zweifel steht.

Mautern/Steiermark *Bruno Primetshofer*

SCHÖPPE LOTHAR, *Konkordate seit 1800.* (Band XXXV der „DOKUMENTE". Herausgeber: Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht der Universität Hamburg. Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel. Institut für Völkerrecht der Universität Göttingen.) (XXXVII u. 584.) Alfred-Metzner-Verlag, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 68.—, S 503.20.

In den bewegten letzten Jahrzehnten standen die Konkordate wiederholt im Mittelpunkt von Auseinandersetzungen, sei es, daß sie von einzelnen Staaten nicht eingehalten, sei es, daß sie überhaupt in ihrem Bestande angekämpft und bestritten wurden. So entstand das geflügelte Wort: Historia concordatorum — historia dolorum; stellte es sich doch nicht selten heraus, daß die Zeit der Vorbereitung eines solchen Vertrages länger war als die seiner Dauer. Viele Konkordate waren eher ein Kreuzweg für die Kirche als die Einleitung einer Zeit des Friedens. Aber immer wieder wurden und werden solche Übereinkommen abgeschlossen.

Im vorliegenden stattlichen Band gibt der Verfasser in der Einführung zunächst einen knappen Überblick über die mit dem Begriff „Konkordat" verbundenen Probleme, wie Abschluß, Form, Dauer, Sprache, Inhalt, Rechtsnatur, Geschichte und Zweck; eine zeitliche Übersicht informiert über die Konkordatsabschlüsse von 1098 bis 1799. Der Hauptteil bringt sodann alle seit 1800 abgeschlossenen Konkordate und ähnlichen Verträge zwischen dem Hl. Stuhl und einzelnen Staaten in aller Welt. Abkommen von heute geringerer Bedeutung sind wenigstens vollzählig angeführt mit genauer Quellenangabe; die derzeit geltenden Konkordate und Verträge sind im Originaltext mit synoptischer Gegenüberstellung der deutschen Übersetzung abgedruckt, wobei sie nach Ländern und nach der historischen Reihenfolge geordnet sind; für Österreich ist z. B. der Vertrag zur Regelung der mit dem Schulwesen zusammenhängenden Fragen vom 9. Juli 1962 bereits enthalten. Zu jedem Vertrag finden sich Angaben über Quellen, über sonstige Abdrucke in Vertragssammlungen und Fachzeitschriften sowie Vermerke über den Zeitpunkt des Vertragsabschlusses und den Austausch der Ratifikationsurkunden, ferner alle auffindbaren Übersetzungen in fremde Sprachen. Den Abschluß bildet eine Tabelle zum Inhalt der Konkordate, eine umfangreiche Bibliographie und ein ausführliches Sachregister.

Dieses in mühsamer Kleinarbeit erstellte Werk, das zum erstenmal in dieser Form eine Zusammenschau über alle Konkordate bringt, stellt eine hervorragende Leistung dar und ist für kirchliche Verwaltungsstellen, Lehranstalten und Bibliotheken, aber auch für Politiker und Wissenschaftler persönlich, besonders für Erforscher und Lehrer des Kirchenrechts, ein wertvolles und unentbehrliches Quellen- und Nachschlagewerk.

Linz/Donau *Peter Gradauer*

ASZETIK

HENRICI PETER (Herausgeber), *Vom rechten Beten.* (168.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1965. Linson DM 7.80.

HENRICI PETER (Herausgeber), *Der Mensch im Gebet.* (154.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1965. Linson DM 7.80.

Beide Bücher bringen gesammelte Beiträge, die erstmals in verschiedenen Heften der französischen Jesuitenzeitschrift CHRISTUS erschienen. Zweck und Aufgabe beider ergibt sich aus dem Titel. Beten will gelernt sein. Neue Bücher zeigen neue Wege! Neue, vertiefte Formen des christlichen Betens wer-

den hier gezeigt. Gewiß gibt es eine Überfülle von Literatur über das Gebet. Trotzdem sind diese beiden Bücher nicht überflüssig oder gar wertlos. Das Schlagwort unserer Tage heißt „Dialog"! Um aber den rechten Dialog zur Welt, zu den Menschen zu finden, muß zuerst der Dialog mit Gott gepflegt werden, und zwar der ganz persönliche, herzliche, echte und liebende Dialog. Und das will heißen: Gebet! Wir, die Menschen im zweiten Halbteil des 20. Jahrhunderts, mitten im Weltgetriebe, abgehetzt und abgelenkt durch Lärm, Tempo, Geschäftigkeit und Sorgen des Alltags, wir brauchen das große Atemholen der Seele. Beten heißt Einatmen, Aktivität ist Ausatmen. Will man richtig ausatmen, muß man zuerst kräftig einatmen.
In einfacher, klarer und packender Sprache zeigen diese beiden Büchlein, wie wir zu innigster Gottesbegegnung kommen im „liebenden Beten". Stufenweise führen uns die einzelnen Kapitel tiefer hinein in „das Gebet der ganzen Seele", in „die Betrachtung des Lebens Jesu", weiter zum „Herzensgebet", über die „Gewissenserforschung" zum „Leben als Gebet". Zu Besinnung und innerer Sammlung verhelfen die Beiträge „Vom rechten Beten", dargelegt in sechs Kapiteln: Christus betet in mir; Gemeinschaftsgebet und persönliches Beten; Gebet und Einübung; Selbstverleugnung im Gebet; die „verlorene Zeit" des Gebetes; das immerwährende Gebet. In aufgeschlossener Spiritualität verbindet sich die alte geistige Tradition der französischen Jesuiten mit der neuen Ignatiusforschung wie auch mit dem Geist der biblischen und theologischen Erneuerung. Wertvolle Bücher vertiefter geistlicher Führung, die helfen den ganzen Menschen zu formen und zu inniger Gottverbundenheit führen. Was immer zu gottinnigem Beten verhilft, muß hoch eingeschätzt werden. Denn die wahren Beter sind mehr wert als die wackeren Täter. Und wahre Beter zu bilden, das ist Inhalt und Ziel dieser Bücher.

CALVELLI-ADORNO FRANZ, *Über die religiöse Sprache.* Kritische Erfahrungen. (138.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1965, Kart. DM 8.80.

Ein Buch, das unruhig macht und viel zum Denken gibt. Nicht jeder Leser wird gleich einverstanden sein mit dem Gesagten. Und doch, man muß dies Buch einmal lesen und die Darlegungen „kritischer Erfahrungen" unter die Lupe nehmen. Jede Zeitepoche hat ihre eigenen Ausdrucksformen des Gebetes, der liturgischen Frömmigkeit, eigengeprägte Stilformen religiösen Sprechens mit Gott. Die religiöse Sprache unterliegt in ihrer geschichtlichen Entwicklung der Wortüberflutung und der inhaltlichen Änderung, so wie überhaupt alles menschliche Reden. Viele althergebrachte Gebete, heilige und ehrwürdige Gebetsformen, werden heute vielfach nicht mehr verstanden, greifen nicht mehr ans Herz des Menschen und werden daher von vielen Christen abgelehnt. Auch erreichen manche Verfasser und Verkünder religiöser Texte und Gebete in Wort und Schrift den Hörer nicht mehr, weil sie dessen Sprache und Denken nicht kennen. Das Buch untersucht sprachliche Mängel in der Form und im Inhalt der religiösen Sprache, zeigt Ursachen und Folgerungen auf zur Überwindung der Mängel und bietet nicht wenige brauchbare Vorschläge. Schlechte und schwache religiöse Texte werden sprachlichen Ausdrucksformen der Bibel gegenübergestellt. Formale und inhaltliche Mängel werden auf ihre psychologischen, soziologischen und geistesgeschichtlichen Ursachen hin zu deuten versucht.
Gewiß klingt manches Wort der Kritik sehr hart, vielleicht zu hart. Kopf über Fuß kann nicht jede religiöse Sprech- und Gebetsweise geändert oder gar umgestürzt werden. Man kann auch nicht alles verallgemeinern; wie jeder Mensch individuell ist — auch im Gebrauch der Sprache —, so bleibt auch seine seelische Haltung und Ausdrucksform in der religiösen Sprache individuell. Die Sprachform eines Gebetes — z. B.: Jesus Dir leb' ich ... — kann einem tiefgläubigen Christen viel bedeuten und aus tiefster Seele gesprochen sein, einem lauen und oberflächlichen Christen hingegen lächerlich oder absurd vorkommen. Wenn der Verfasser im Schlußwort betont, was von der religiösen Sprache zu verlangen ist, heißt Wahrheit und Liebe, so hat er recht. Wahrheit und Liebe sind die Fundamente echt christlicher Seelenhaltung und geben der religiösen Sprache Inhalt und Form. Sein Richterberuf hat dem Verfasser frühzeitig bewußt gemacht, wie sehr gegenseitiges Verstehen und Mißverstehen zwischen Menschen von ihrer Redeweise abhängt und wie viele Hintergründe durch ihre Sprache aufgedeckt werden.

MOSIS RUDOLF, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz.* (183.) Echter-Verlag, Würzburg 1964. Brosch. DM 14.80.

Johannes vom Kreuz, einer der bedeutendsten Lehrer des geistlichen Lebens, führt den Tenor der ganzen Darlegungen, die den Leser hineintauchen in den Fragenkomplex nach dem grundsätzlichen Verhältnis des Menschen zu den Dingen. Die Dinge „von oben und unten", wie immer sie dem Menschen begegnen und wie immer der Mensch sie gebraucht, mit ihnen umgeht, sie begleiten jeden Menschen bis zu seinem letzten Ziel, bis hin zu Gott. Nach Johannes vom Kreuz entscheidet sich des Menschen Heil oder Unheil im konkreten Bezug zur Welt, zu den ihm begegnenden Dingen.
Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile, deren erster Teil die Überschrift trägt „Gott

und Geschöpf". Gott hat jedem von ihm geschaffenen Sein, hat allen Dingen seinen „Ort" angewiesen. In feiner Abfolge wird aufgezeigt, daß alle Dinge — auch die Dinge unserer heutigen Welt — dem Menschen nicht feindlich gegenüberstehen, sondern als Gaben des Schöpfers dem Menschen anvertraut sind. Richtig betrachtet, dürfen sie auch kein gefährliches Hindernis sein auf dem Weg zu Gott. Die Dinge der sichtbaren Welt bieten Johannes vom Kreuz ein Gotteserlebnis. Er schaut durch das äußere Antlitz der Dinge hindurch in ihre Innerlichkeit, in ihren Urgrund voll geistigen Lebens und Lichtes. Er versteht die Sprache Gottes in den von Gott geschaffenen Dingen.

Der zweite Hauptteil, „Der Mensch", beleuchtet das Verhältnis des Menschen zu den Dingen. Es wird eine tiefgehende Untersuchung der psychologischen Struktur des Menschen und seiner Aktivität geboten, so wie Johannes vom Kreuz sie darlegt. Der mystisch so reich begabte Heilige betrachtet den Menschen nicht als in sich abgeschlossen oder alleindastehend, sondern immer hingestellt vor Gott. Im Lichte Gottes geschaut, erscheint das wahre Wesen des Menschen. Daß wir alle, also der ganze Mensch mit Leib und Seele, vor das Angesicht Gottes gestellt sind, das ist die letzte Antwort, die Johannes auf die Frage nach dem Wesen des Menschen gibt. Er spricht hier aus der eigenen Erfahrung der Gegenwart Gottes. Seiner Auffassung nach steht der Mensch vor Gott, wie die Braut vor ihrem Bräutigam. Wunderbar wird dieser Gedanke des Heiligen offenbar: der Entschluß Gottes, den Menschen als Braut des Sohnes zu schaffen und als Braut des Sohnes zu begnaden und zu beseligen ... in Menschwerdung und Kreuzestod holt der Bräutigam — Christus — seine Braut — den Menschen — zum Vater heim.

„Der Mensch in Gottes Schöpfung", lautet die Überschrift des dritten Hauptteiles. Das Verhältnis des Menschen zu den von Gott geschaffenen Dingen wird mehr beschreibend dargelegt. Dieses Verhältnis zu den Dingen ist verwirrt. Im „Alten Menschen" lebt das Begehren, die Weltverhaftung, und so kommt er nicht zum „Kern", zum „Wesen" der Wirklichkeit. Er bleibt an der „Schale" der Dinge haften. Ihr Wesen hält sich von seinem Begehren verborgen. So wird die von Gott losgerissene Scheinwelt zum Feind des Menschen. Der Dämon benützt diese Welt und das Begehren des „Alten Menschen" als Waffe, um den Menschen in Verwirrung festzuhalten. Drei Feinde suchen den Menschen zu beherrschen, „Fleisch, Welt und Dämon". Sie wollen verhindern, daß der Mensch den „Geliebten" findet. Befreiung aus den Händen dieser Feinde schenkt das „Silber des Glaubens", dann „das Feuer des Heiligen Geistes" und „der Weg des Kreuzes Christi". Christus, sein Tod und seine Auferstehung, ist der Weg aus der Finsternis in Morgenhelle Gottes. Der Mensch findet allen „Reichtum im Geliebten", vernimmt den herrlichen Lobpreis der ganzen Schöpfung Gottes, erkennt sich selbst und alle seine Begabung dankend als Geschenk der göttlichen Liebe. Bei der Darstellung des Menschen in der „Vollendung der Vereinigung der Liebe Gottes" redet Johannes vom Kreuz am tiefsten und umfassendsten von Gott. Was es letztlich und in Wahrheit um den Menschen ist, findet man am reinsten dort ausgesprochen. Denn im Ziel des Menschen kommt der ursprüngliche Liebesratschluß Gottes zur vollen Entfaltung.

Die neue Buchreihe „Studien zur Theologie des geistlichen Lebens" will Fortschritt und Wandel der Theologie auch für das geistliche Leben fruchtbar machen. Mit diesem ersten Band macht sie einen guten, segenverheißenden Anfang. Ein Buch, das beglückt, vor allem aber das geistliche Streben bereichert und verklärt.

Kitzbühel/Tirol *Gaudentius Walser*

MARIAN DOLORES, *Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben.* Eine Psychologie der religiösen Gemeinschaft. (Aus dem Amerikanischen übertragen von Paul F. Portmann.) (188.) Räber-Verlag, Luzern 1965. Leinen DM/sfr. 14.80.

Der Gnadenruf Gottes zur Christusnachfolge im Ordensleben führt Menschen zu einer religiösen Gemeinschaft zusammen, in der sie nicht nur nicht verkümmern, sondern ihre Entfaltung und Erfüllung in seelischer, geistiger und geistlicher Hinsicht finden sollen, und dies trotz der Verschiedenheit nach Bildung, Begabung, Charakter und Erziehung, Interessen und Zielsetzungen. Menschen treffen da zusammen und müssen neben- und miteinander leben, die in der „Welt" niemals sich als Freunde erwählt hätten. Der *eine* Ruf wird so zur Quelle vielfältiger Spannungen im Gemeinschaftsleben, die nun der Lösung harren.

Ausgerechnet eine Ordensfrau leistet nun den längst fälligen Beitrag zur Lösung dieser Spannungen und zur Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben. Als geschulte Psychologin, ausgestattet mit einer tiefen Menschenkenntnis und reichen Erfahrung, ist die Autorin qualifiziert, Hinweise und Ratschläge zu geben zu menschlicher und christlicher Vollreife im Ordensleben. Wie notwendig und aufbauend dieses Buch ist, das aus Vorlesungen vor Ordensleuten beiderlei Geschlechtes entstand, läßt sich aus dem Umstand erkennen, daß es in den USA mehrmals auf der katholischen Bestseller-Liste stand. Es fehlt in der religiösen Literatur keineswegs an Handbüchern zum christlichen Vollkommenheitsstreben, aber ich kenne kein Buch, das in so sympathischer

Sprache und in so solider Weise den Leser zu einem neuen Selbstgefühl, zu vermehrter Selbsterkenntnis und zu geistlichem Fortschritt führt, wie es dieses Buch tut! Es gehört darum in die Hände jeder Ordensperson, nicht nur in die der Vorgesetzten und Erzieher. Die Autorin darf des Dankes eines jeden aufnahmebereiten Lesers gewiß sein; dem Verlag aber gebührt Dank, daß er dieses wichtige Buch dem deutschen Sprachraum zugänglich machte.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

WEISS BIRGIT (Hg.), *Gebete und Betrachtungen der Kirchenväter.* (346.) Kösel-Verlag, München 1963. Kart.

Das nette Büchlein, eine thematisch angeordnete Zusammenstellung von (oftmals wenig bekannten) Kirchenvätertexten, stellt eine wirkliche Gebets- und Meditationshilfe dar. Die gefällige Übersetzung, die rhythmische Gliederung der Gebete, die großzügige Raumverteilung, schließlich auch der saubere Druck und das gute Papier, laden zur oftmaligen Benützung ein. Das Bändchen hätte freilich einen dauerhafteren Einband verdient.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIK

GSCHWENDT KOLUMBAN, *Die Depositio und Elevatio crucis im Raum der alten Diözese Brixen.* Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen. (XIX u. 174.) Sarnen 1965. Kart. Lire 2000.

Bedeutet der Anfang der liturgischen Erneuerung der Karwoche das Ende der volkstümlichen Formen um Grablegung (Depositio) und Auferstehung (Elevatio)? Diese Frage beschäftigt mit dem Verfasser sehr viele — und nicht ohne Sorge! Ein geschichtlicher Rückblick ist dabei besonders aktuell und der Verfasser hat ihn gegeben für die alte Diözese Brixen, den südlichen Randstreifen des deutschen Sprachraumes.

Vor dem 15. Jh., d. h. vor Aufstellung des ersten Diözesanrituale durch den Brixner Bischof Kardinal Nicolaus Cusanus um 1455, sind die Quellen über Grablegungs- und Auferstehungszeremonien sehr mager. Allem Anschein nach hat der selige Bischof Hartman († 1164) das Brauchtum von Depositio und Elevatio crucis von Salzburg, wo er einst Domdekan war, nach Brixen und in sein gegründetes Chorherrenstift Neustift gebracht. Die älteste Erwähnung des Depositionsritus ist im frühen 14. Jh. für die Hl.-Grab-Kapelle in Neustift gesichert. Ende des 14. Jhs. bezeugen fragmentarische Notizen einen von Salzburg abweichenden Elevationsritus in Innichen. War früher das Kreuz allein Depositionsobjekt, ist die Depositio Crucis et Hostiae 1438 in Hall eine Neuerung für Brixen, die der Bischof urkundlich erlaubt, ein Brauch, der auf Augsburger Provenienz hindeutet. Das 1494 in Augsburg gedruckte erste Brixner Obsequiale enthält sehr einfachen Depositionsritus, der Elevationsritus wird in der Spätgotik erweitert und mit dem Osterspiel verbunden. Das gotische Hl. Grab ist noch sehr schlicht, eine mit Kerzen geschmückte Truhe, in die nun statt des Kreuzes eine Plastik des „Grabliegers" gelegt wird.

Nach dem Tridentinum fördern die Jesuiten die Entfaltung des Hl. Grabes als Castrum doloris bis zum barocken Prunkgrab. Die Eucharistieanbetung in der verhüllten Monstranz verwischt den Depositions-Charakter. Die Hl. Gräber, in josefinischer und bayerischer Zeit vorübergehend verboten, halten sich aber bis zur Liturgiereform 1955. Die barocken Karfreitagsprozessionen haben mit dem Depositionsritus nichts zu tun, werden noch im 18. Jh. in den pompösen Auswüchsen verboten. Die Grabeswache war längst schon zur eucharistischen Anbetung geworden und die Auferstehungsfeiern wurden auf den Abend vorverlegt. Das Dekret über die Neuordnung der Hl. Woche von 1955 scheint die Hl. Gräber unmöglich zu machen; die Durchführungsbestimmungen aber lassen den Bischöfen die Entscheidung über die Volksbräuche. Interessant sind hier die unterschiedlichen Erlässe von Trient, Brixen und Innsbruck.

Über die geschichtliche Entwicklung von Depositio und Elevatio hinaus gibt der Verfasser im letzten Abschnitt eine „pastoralliturgische Anregung": Sonderbräuche um das Hl. Grab sind nicht im Widerspruch mit der erneuten Karwochenliturgie! Es muß ihnen nur der rechte Platz gewiesen werden in liturgischer Unterordnung. Depositionsgegenstand sollte das Triumphkreuz werden. Und darin liegt der Gegenwartswert dieser im Wesen ausgezeichneten liturgiegeschichtlichen Arbeit: eine Mahnung, volksverwurzeltes Brauchtum nicht *abzuschaffen,* sondern *umzuschaffen!* Hier wird, ja muß sich zeigen, ob unsere Zeit die Kraft hat, neuen und echten Volksbrauch mit der Liturgie sinnvoll zu verbinden.

Brixen *Karl Wolfsgruber*

SCHMIDT HERMANN, *Die Konstitution über die Heilige Liturgie.* Text—Vorgeschichte—Kommentar. (Herder-Bücherei, Bd. 218.) (268.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 3.95.

Der Band ist bei seinem niedrigen Taschenbuchpreis ein großartiges Geschenk des bekannten Liturgiewissenschaftlers an der Gregoriana für jeden Priester, Theologen und interessierten Laien. Das handliche Büchlein bietet außer dem deutschen Text des Liturgiedekretes auch die Instruktion zur ord-

nungsgemäßen Durchführung, so daß man die offiziellen Dokumente bequem zur Hand hat. Durch das Kapitel „Vorgeschichte und Werdegang" wird eine wesentliche Dokumentation gegeben, angefangen mit einem Überblick über den Stand der liturg. Bewegung bei Ankündigung des Konzils über die Zeit der Konzilsvorbereitungen hinweg bis zur Behandlung des Liturgieschemas auf dem Konzil selbst und seine schließliche Billigung und Publikation. Die vielen Verbesserungs- und Änderungswünsche geben einen geradezu spannenden Einblick in die Konzilsarbeit, aber auch die ganze anstehende Problematik, so daß manche Formulierung ihre ganz eigene Farbe bekommt. Es wird einem dabei recht deutlich, wie gewaltig der Durchbruch war und wie manche Dinge uns heute schon, nach so kurzer Zeit, „historisch" vorkommen! Besonders wertvoll ist auch der erstaunlich dichte theologische Kommentar auf etwa 100 Seiten. Er wäre jedem als Betrachtungsstoff zu empfehlen; denn wer ihn einmal sorgfältig durchmeditiert, hat einen ungeahnten Gewinn für seine Seelsorgsarbeit. Der Anhang bietet noch weitere sehr erwünschte Dokumentationen, so über die Vorbereitungs- wie Liturgiekommission, über die Eucharistiefeier und einige wichtige Reden auf dem Konzil (des damaligen Erzbischofs von Mailand und des heutigen Heiligen Vaters, des Patriarchen Maximos IV. von Antiochien und die Abschlußworte des Papstes). Auch die interessanten Tabellen über die Abstimmungsergebnisse sind beigefügt.
Seit langer Zeit habe ich kein Buch von so gewichtigem Inhalt zu so wohlfeilem Preis in der Hand gehabt. Es ist ein wertvolles kleines Kompendium geworden, das man oft benützen wird.

STEFFENS HANS, *Erweiterte Antiphonen zur Feier der Heiligen Messe.* (569.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. Leinen DM 16.80.

Die „Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie" vom 26. September 1964 hat das Gebet (oder den Gesang) der Messantiphonen (Introitus, Zwischengesänge, Offertorium, Communio) der ganzen feiernden Gemeinde übertragen. Werden diese Antiphonen (wie in alter Zeit) vom Volk gebetet, so braucht der Priester am Altar sie nicht zu wiederholen.
H. Steffens hat nun, mit offenbar langer und großer Erfahrung in der liturgischen Pastoral, erweiterte Texte der Gesangsteile für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres zusammengestellt. In seinen Vorbemerkungen gibt er Rechenschaft über seine Auswahl- und Formprinzipien und wertvolle Hinweise aus Erfahrung und Praxis. Die Erfahrung hat nämlich gezeigt, daß viele Psalmverse und die dadurch bedingte häufige Wiederholung des Rahmenverses ermüden. Es wurde deshalb immer eine Auswahl getroffen, bei der je drei Verse bei Introitus und Communio und je zwei Verse beim Offertorium die Antiphonwiederholungen in einem noch erträglichen Rhythmus belassen. Als Vers dient meist ein Doppelvers des jeweiligen Psalms. Manche der hier vorgetragenen Grundsätze verdienen Überlegung und Beachtung.
Und doch wird das handliche Bändchen als ganzes kaum fruchtbar werden. Steffens nimmt als Grundlage seiner Sammlung das Aachener Gesangbuch mit seinen Messantiphonen, die sich nicht mit den neuen Übersetzungen im jügnsten Altarmissale decken. Die Gläubigen haben aber entweder den „Schott" oder „Bomm" mit wieder anderen Übersetzungen. Das jeweilige Diözesangesangbuch braucht man für die Meßlieder. So stelle ich mir vor, wie ein eifriger Kirchenchrist nun am Sonntagmorgen mit einer kleinen Handbibliothek zum Gotteshaus wandert: Antiphonarium, Gesangbuch, wahrscheinlich auch noch mit seinem Schott, den er nun mal liebgewonnen hat im langen Umgang und der „noch so gut erhalten ist"! Das kann kein Ideal sein! Auch die Anschaffung des Bändchens für die Schola allein ist keine Lösung, wenn das ganze Kirchenvolk mitbeten und respondieren soll. Eine immerhin denkbare Anschaffung durch die Gemeinde und die Bereitlegung in den Kirchenbänken wird am Preis scheitern. Auch wenn der jetzige Text des Altarmissales noch nicht der endgültige sein sollte, der von Steffens sicher auch nicht. Es ist schade, daß so viel Mühe und Überlegung kaum Frucht tragen wird.

Mülheim/Ruhr *Johannes H. Emminghaus*

GELINEAU JOSEPH, *Die Musik im christlichen Gottesdienst.* Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen. (304.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1965. Leinen DM 24.—.

In weiten Kreisen der Kirchenmusiker ist durch die „Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie" große Beunruhigung entstanden. Das Buch von J. Gelineau SJ. ist nun geradezu berufen, in dieser weitverbreiteten Unsicherheit in Fragen der Kirchenmusik Aufklärung zu bieten. Der glückliche Umstand, daß Gelineau in gleicher Weise mit den Problemen der Liturgie wie mit denen der Kirchenmusik vertraut ist, ermöglicht es ihm auch, Gegensätze, die oft zwischen einseitigen Verfechtern des einen oder des anderen bestehen, zu entschärfen und positive Wege aufzuzeigen. Sowohl der Liturge als auch der Kirchenmusiker werden durch dieses Buch bereichert, wenn sie den klaren und sachlichen Darlegungen des Autors folgen. Der Untertitel des Werkes verrät schon, daß hier die grundsätzlichen Aufgaben der Mu-

sik in der Liturgie, wie auch deren konkrete Verwirklichung behandelt werden. Der Autor ist bei der Bearbeitung des umfangreichen Fragenkomplexes gottesdienstlicher Musik bestrebt, in gewissenhafter, wissenschaftlicher Kleinarbeit musikalisch-künstlerische, geschichtliche, theologische, kirchenrechtliche und pastorale Aspekte darzustellen. Von der geistigen Weite, mit der Gelineau die Probleme liturgischer Musik behandelt, zeugt das Wort, das der Autor dem Künstler im Dienste der Kirchenmusik zuruft: Vivas cum Ecclesia et fac quod vis!

Innsbruck *Peter Webhofer*

FILTHAUT THEODOR. *Kirchenbau und Liturgiereform.* (56., 13 Bildtafeln.) Verlag Matthias-Grünewald, Mainz 1965. Brosch. DM 10.80.

Theodor Filthaut, Ordinarius für Pastoraltheologie in Münster, legt in dem schmalen Bändchen seine Gedanken zum Thema „Kirchenbau und Liturgiereform" vor. Er geht von der Frage nach dem Sinn und der Funktion des Gotteshauses aus (sollte man den Terminus „Gotteshaus" nicht lieber meiden?) und gelangt zu der Definition: „Eine Kirche ist das Haus der Versammlung für das Volk Gottes." Die Hauptforderung, die der Verfasser an den Architekten richtet, ist die, „funktionsgerecht" zu bauen. Funktionsgerecht ist die Kirche dann, wenn ein einheitlicher Raum geschaffen wird, in dem der Sitz des Vorstehers, die Verkündigung, der Altar, der Tabernakel, die Taufe und das Bußsakrament ihren richtigen Ort haben, und wenn sodann auch an die „Bereitung" der Teilnehmer durch einen Vorhof oder die Vorhalle sowie an den Ort für den einzelnen Beter gedacht ist.

Es ist zu begrüßen, wenn hiefür konkrete Vorschläge gemacht werden. Es muß allerdings gesagt werden, daß diese allzu apodiktisch formuliert werden und daß dadurch die schöpferische Freiheit des Architekten (und des Bildhauers, dem in erster Linie die Aufgabe der Gestaltung des Altarraums zukommt) zu sehr eingeengt wird. Dem Büchlein sind Zeichnungen von Arch. von Hausen beigegeben, durch die ein Idealschema vorgelegt wird, das nicht im geringsten variiert wird. Besonders problematisch erscheint es, daß ein idealer Grundriß empfohlen und sowohl gegen den Langraum als auch gegen die „Anordnung, bei der die Plätze der Gläubigen den Altar von drei Seiten umgeben" polemisiert wird, weil dadurch die Einheit der Gemeinde unnötig aufgegliedert werde. Hier wird übersehen, daß solche Feststellungen immer nur im Hinblick auf einen bestimmten Raum gemacht werden können. Es ist eine Frage der Raumgestaltung und nicht nur des Grundrisses, ob die Einheit der Gemeinde zur Darstellung gebracht wird oder nicht.

Der in diesem Büchlein vertretene Funktionalismus führt zu der Feststellung, daß man „jene moderne Kirche sakral nennen könne, die funktionsgerecht gebaut ist". Es ist eine Frage, ob ein christlicher Kultbau „sakral" sein muß; doch gegen die Gleichsetzung des Sakralen mit der Funktion legt die gesamte Religions- und Kunstgeschichte Zeugnis ab. Wie bereits betont, enthält die Schrift im einzelnen wertvolle Hinweise, die durchaus hilfreich sein können, wenn sie nicht allzu wörtlich verstanden werden.

Linz/Donau *Günter Rombold*

HOMILETIK

KIRCHGÄSSNER ERNST, *Worauf sollen wir warten?* Notizen zu den Evangelien der Sonn- und Feiertage. (358.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn o. J. Leinen DM 12.80, Kart. DM 9.80.

Der Durchschnittspfarrer ist als Prediger nicht zu beneiden. Wie oft hat er wohl schon vor seiner Gemeinde den barmherzigen Samaritan gelobt und den unbarmherzigen Knecht getadelt. Vielleicht mit voller Zustimmung, vielleicht aber auch mit schläfrigem Nicken seiner Hörer. Soll er von der Perikope abweichen? Aber das Volk hört doch am liebsten die Auslegung des Evangeliums. Und je besser er das Stück liest, desto mehr verlangt es nach einem deutenden Wort. Mancher Prediger bleibt beim biblischen Bericht stehn und überläßt es dem Hörer, sich den Reim auf die Fragen seines eigenen Lebens zu machen. Und gerade das wäre die Aufgabe des Seelsorgers. Der Verfasser macht dies zu seinem Anliegen. Er will aufzeigen, wie die Worte des Herrn Antwort geben auf die Fragen, die unsere Zeit dem wachen Christen aufgibt. Er möchte das Evangelium zur Botschaft für den Menschen machen, der in der Angst vor der Atombombe und in der Hetze des Erwerbslebens steht. Vielleicht ist es zu kühn, Christus als den „wahren Kosmonauten" den Weltraumfahrern gegenüberzustellen. Aber das Buch vermag aufzuzeigen, wie der Prediger dem heutigen Menschen die Frohbotschaft schmackhaft machen kann.

Linz/Donau *Igo Mayr*

RAHNER KARL, *Biblische Predigten.* (232.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 16.80.

Kardinal John Heenan sagte in einer Konzilsdiskussion über Dienst und Leben des Priesters an die Adresse der Ordensgeistlichen: „Es ist besser, dem Volke Gottes das Evangelium zu predigen, als zu Hause Bücher zu schreiben über das Volk Gottes." Ich möchte dies Wort wohl gelten lassen als

Ausdruck einer großen Hochachtung vor dem Beruf des Predigers, aber in aller Bescheidenheit möchte ich die Frage aussprechen, ob hier nicht allzusehr verallgemeinert wird, ob in solcher Aussage nicht eine Geringschätzung der Arbeit des Theologen liegen könnte? Gewiß ist es ein ganz besonders hoher Auftrag, das, was die Theologen als Wahrheit aus der Schrift ermittelt haben, aus der zuweilen ungenießbaren, nur einem kleinen Kreis verständlichen Sprache hoher Theologie zu übersetzen in die Sprache der kleinen Leute, die am Sonntag unter unserer Kanzel sitzen. Aber gerade diese Arbeit der Übersetzung in die Sprache des Alltags dünkt uns ein unerhört schwerer Auftrag zu sein — und wir alle wissen, wie selten es gelingt.

Um so gespannter sind wir, wenn der Theologe selbst die Kanzel betritt und zu Menschen spricht, denen es nicht um Theologie geht, sondern um den Glauben, die dem Prediger Ohr und Herz öffnen für Erkenntnisse und Wahrheiten, die ihnen die Kraft geben zum alltäglichen Christenleben und zu einer größeren Gottesliebe. Wir, die wir das Glück hatten, Karl Rahner selbst zu erleben als Prediger auf der Kanzel, wissen, wie wir manches Mal mit zitterndem Herzen seinem Wort gefolgt sind, zuinnerst angerührt von der Kraft seiner Aussage, von der Pracht seiner Bilder und Vergleiche, ohne je einmal den Eindruck gehabt zu haben, der Prediger bemühe sich um Rethorik oder um Popularität. Sicher, auch ein Karl Rahner kann nicht aus der theologischen Haut fahren, seine Verkündigung auf der Kanzel setzte im Zuhörer, (die ja doch zumeist Akademiker waren oder wenigstens hätten sein sollen), einiges voraus. Aber der aufmerksam Folgende empfand sein Wort als ein beglückendes Gespräch um das Heil — und das sollte ja doch jede Predigt sein.

Nun liegt auf meinem Tisch ein Band dieser Predigten und herzlich gerne möchte ich sagen, daß ich Rahners Predigten, ihre Tiefe und ihre verhaltene Glut darin wiederfinde. Aber das wage ich nun doch nicht. Nun ja, es sind eben gelegentliche Stenogramme seiner Predigten, die dieser und jener gemacht hat. Wenn eine gedruckte Predigt schon an sich, auch im günstigsten Fall fragwürdig ist und nicht die Unmittelbarkeit der mündlichen Aussage wiederzugeben vermag (wie unsagbar langweilig und trocken sind etwa die gedruckten Predigten eines Bernardin von Siena — und er hat doch die Massen begeistert!), dann vermag ein flüchtiges Stenogramm nicht viel mehr als den wesentlichen Inhalt wiederzugeben. Und doch meine ich, wir müßten dem Herausgeber Herbert Vorgrimmler dankbar sein. Rahner geht eben anders als die gewöhnliche Predigtliteratur an den Heiligen Text heran, origineller, persönlicher und tiefer schürfend. Und da doch die meisten Sonntage des Kirchenjahres hier aufscheinen, wird der Prediger mit Nutzen diese Gedanken eines großen predigenden Theologen durchdenken und in seine individuelle Sprache übersetzen. Und ebenso könnte ich mir denken, daß der Priester diese Überlegungen zunächst als Betrachtungsbuch benützt. Denn immerhin, diese Nachschriften haben „seines Geistes einen Hauch verspürt" und zuweilen sogar eingefangen.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

Für Kirchen, Klöster und den hochwürdigen Klerus:

Martin Sporn

STOFFE ALLER ART
WÄSCHE, WIRKWAREN, TEPPICHE,
VORHÄNGE, MÖBELSTOFFE,
DECKEN, BETTWÄSCHE

LINZ / DONAU
Ecke Domgasse - Graben
Ruf 22 1 32
Gegründet 1887

Welche Kirchenheizung ist für Sie richtig?

Kirchenbankheizung mit flüssigem Wärmeträger?

Kirchenbankheizung mit elektrischen Wärmestrahlern?

Beheizung durch Aufstellen von Nachtspeicheröfen mit festem Speichermaterial?

Beheizung durch Aufstellen von Nachtspeicheröfen mit flüssigem Speichermaterial, wobei in diesem Falle eine Verteilung der Speicherelemente auch in den Kirchenbänken möglich ist?

Umluftheizung mit verschiedenen Wärmeerzeugern?

Wir beraten Sie kostenlos, welches System für Ihre Kirche das richtige ist. Sie Sparen Zeit, Geld und Ärger, wenn Sie unseren kostenlosen Vertreterbesuch anfordern.

VERITAS

1010 Wien I, Singerstraße 26
4010 Linz, Postfach 403
839 Passau, Theresienstraße 42, DBR

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

SCHREIBMASCHINEN



MAYER **Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf**

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

Linz an der Donau, Bischofstraße 11, Telephon 25 65 35

SKODA schlägt alles!

NEU: 43 DIN PS

125 km/h — autobahnfest
Kindersicherungen an den hinteren Türen
Sicherungen für Ausstellfenster
Stärkere Heizung, bequemere Heizungsbetätigung
Rostfreie Chromzierleisten

bei gleichbleibendem Preis von

S 33.880.-

Unverbindliche Besichtigung und Probefahrt bei

Fa. F. M. Tarbuk & Co.

Linz, Dametzstraße 44 • Telephon 24 1 71, 23 2 03
Braunau, Laabstraße 26 • Telephon 34 15
und 200 Skoda-Händlern in ganz Österreich

- ÖLOFEN mit zentraler Ölversorgung
- ÖLBRENNER für jeden Bedarf
- Warmwasser- und Warmluftheizungen

ÖLHEIZUNG KROPATZEK

LINZ/DONAU
Bischofstraße 3, Telefon 21 6 65

ING. WEIXELBAUMER

Ges. m. b. H. u. Co.

Großspenglerei • Dachdeckerei
Linz, Hafnerstraße 26 · Telephon 23 5 35

Theol.-prakt. Quartalschrift 114 (1966) 3. Heft.

HUGO AUFDERBECK

Das Presbyterium des Bischofs

„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20). In diesen Worten ist in der ursprünglichen Weise der evangelischen Verkündigung gesagt, worin apostolische Kollegialität besteht und worauf sie sich aufbaut. Sie besteht im brüderlichen Zusammensein und baut sich auf der geheimnisvollen Gegenwart des Herrn auf. Das Wort muß im Gesamtzusammenhang des ganzen Kapitels 18 erwogen werden, dessen Thema die Jüngerunterweisung über das Leben in der messianischen Gemeinde bildet. Beinahe wie in einem Atemzug werden Dienst und Vorrangstellung der Apostel herausgestellt. Auf die Frage, wer wohl der Größte im Himmelreich sei, weist sie der Herr auf das Beispiel des Kindes: „Wer sich als gering achtet wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich." Doch dann folgt einige Verse später die Verheißung: „Wahrlich, ich sage euch, was immer ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein." Die Verkündigung der Frohbotschaft wurde vom Herrn einer von den Aposteln geleiteten Gemeinde anvertraut, die durch ihr Wort und ihr Leben an der Verwirklichung des Reiches Gottes bis zum Tage der Vollendung mitwirken sollte. Die Apostelgeschichte schildert uns die Anfänge der Reichgottesverkündigung und -verwirklichung im Leben der messianischen Gemeinde, die sich um die Apostel und die von ihnen eingesetzten Erstlinge bildete. Wie selbstverständlich entsteht hier das Apostel, Älteste und Gemeinde umschlingende Band, das in dem gemeinsamen eucharistischen Mahl, im gemeinsam angenommenen Gotteswort, in der gemeinsamen Agape der geistigen und materiellen Gütergemeinschaft besteht!

Wo immer Kirche sich auf ihr innerstes Wesen besinnt, wird dieses Band der Gemeinsamkeit von neuem lebendig werden. Sicher liegt hierin die wichtigste Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dies soll in diesem Beitrag gezeigt werden, jedoch nicht um die literarischen Äußerungen zu diesem Thema um eine neue zu vermehren, sondern um der nachkonziliaren Arbeit zu dienen. Die Stunde des Konzils, so entscheidend sie war, ist vorüber, und es ist nun die Zeit gekommen, die Ideen und Beschlüsse zu verwirklichen. Die Verwirklichung des Konzils wiederum wird in einem großen Umfang die Aufgabe der Ortskirchen sein, der Diözesen und der Pfarreien. Das bedeutet, personal gesehen, daß nun der Bischof, der Pfarrer, der einzelne Pfarrangehörige angesprochen sind. Dieser Aufsatz will vor allem Aufgaben und Möglichkeiten aufzeigen, die dem Bischof und seinem Klerus in die Hand gegeben sind. Wir wollen zuerst in einer *theoretischen Grundlegung* theologisch die Stellung des Bischofs und des Priesters im Volke Gottes erwägen. Danach soll versucht werden, die sich aus der Sendung der Kirche wie aus der Situation der Gegenwart ergebenden *Aufgaben* anzugehen. Wir werden sehen, daß die Einsicht in die Aufgaben eine praktische Verwirklichung verlangt und wenigstens den Versuch, erste Schritte zu wagen, als Gebot der Stunde erkennen läßt.

*

Im Jahr des Konzilsbeginns 1962 gab Yves Congar ein Gemeinschaftswerk zahlreicher katholischer Theologen über das *Bischofsamt* heraus[1]. Dieses Werk, das gleichsam an der Schwelle des Konzils vollendet war, belehrt uns über zwei Tatsachen. Es zeigt uns erstens, in wie weitem Maße die Theologie des Bischofsamtes dem Konzil entgegengereift war. Mit Erstaunen stellt man immer wieder fest, wie viele Gedanken und Anregungen der Theologen sich in den Dokumenten des Konzils, in den Reden der Kon-

[1] „L'épiscopat et l'église universelle"; deutsche Ausgabe „Das Bischofsamt und die Weltkirche" im Schwabenverlag, Stuttgart 1964.

zilsväter wiederfinden. Zweitens erkennen wir, daß die Lehre des Konzils bereits manche Anregungen, die das genannte Werk enthält, die aber dort nur Anregungen geblieben sind, weiter entwickelt hat. Dies gilt besonders von der gegenseitigen Zuordnung von Bischof und Priesterschaft und vom Begriff der Kollegialität. Doch gerade diese paradoxe Verbindung von Vorbereitung des Konzils und Überholung durch das Konzil gibt dem Werk seine besondere Bedeutung. Wir schauen gleichsam in die geistige Werkstatt der Konzilstheologie. Dies bedeutet aber eine unschätzbare Erfahrung für eine von theologischer Verantwortung getragene Verwirklichung des Konzils.

Rein natürlich gesehen, war es keineswegs selbstverständlich, daß sich in der Theologie der Nachkriegsjahre ein so starkes *Interesse am Bischofsamt* regte. Im Gegenteil! O. Rousseau OSB schildert in seinem Beitrag: Die Lehre vom Bischofsamt und ihr Wandel in der Kirche des Abendlandes, die Situation mit folgenden Worten und Zitaten: „Man klagte über die Schwierigkeit, vom Bischof zu sprechen! »Man spricht viel vom Priester«, schrieb vor einigen Jahren ein Theologe, »aber über den Bischof schweigt man. Wenn man zufällig über ihn spricht, ist es nicht immer zu seinem Vorteil . . . Der Bischof nimmt praktisch keinen Platz im Bewußtsein der Christen ein«[2]. Mgr. Guerry, Erzbischof von Cambrai, setzte seiner Arbeit über das Bischofsamt die Formulierung von Alexis Carrel voran: »Der Bischof, dieser Unbekannte[3].« Wie auch Kardinal Saliège sagte, »muß ein Traktat De Episcopo erst geschrieben, die Theologie des Bischofsamtes erarbeitet werden[4].« Diese Zeugnisse sind doch nicht ohne Bedeutung. Es ist nicht unmöglich, daß die Schwierigkeit, auf die die Theologen stoßen, wenn sie eine wirklich vollständige und authentische Abhandlung De Episcopo schreiben wollen, in unsrer Kirche zumindest teilweise von dieser ein wenig verschwommenen Stellung herrührt, die der Begriff des Bischofsamtes auf Grund dieser beiden Tendenzen tatsächlich eingenommen hat[5]." Das Konzil rückt nun plötzlich den Bischof so stark in den Mittelpunkt, daß nun umgekehrt der Priester zu kurz zu kommen schien. Mehrmals wiesen einzelne Konzilsväter auf die entscheidende Bedeutung hin, die gerade dem Priester, vor allem dem Pfarrer für die Verkündigung der Heilsbotschaft in einer Diözese zukommt. Wie jedoch die Stellung des Bischofs durch eine theologische Besinnung über die Kirche neu ins rechte Licht trat, so wird es auch mit der Stellung des Priesters sein.

Jene zwei Tendenzen, die nach Rousseau zu einer *Schmälerung des Bischofsamtes* im Abendland führten, bestanden einerseits in einer grundsätzlichen Gleichsetzung von Episkopat und Presbyterat, andrerseits in einer zu starken Relativierung der bischöflichen Amtsvollmachten in Abhängigkeit vom Römischen Stuhl. Rousseau konnte beide Tendenzen aus der theologischen Literatur und den Übungen der kirchlichen Praxis aufweisen[6]. In dem Maße, wie die Theologie sich auf die Gestalt der Kirche als Volk Gottes, als messianische Heilsgemeinde besann, wuchs das Verständnis für Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter. Die Bedeutung des Bischofsamtes wurde gerade nach den beiden Richtungen hin geklärt, in die zuvor die „schmälernden Tendenzen" gingen: Im Hinblick auf den Summepiskopat des Papstes wurde der wahre Episkopat des Bischofs festgestellt in Analogie des Apostelkollegiums um Petrus. Andrerseits trat im Hohepriestertum des Bischofs die Fülle des priesterlichen Ordo gegenüber dem allgemeinen Priestertum des gläubigen Volkes besonders deutlich hervor. Zugleich wird durch den Begriff des Ordo die dienende Rolle des Priesteramtes hervorgehoben, die darin besteht, das Priestertum Jesu Christi, das der Herr seiner Kirche ins-

---

[2] J. Frisque, La place de l'évêque dans la vie chrétienne, in: Église vivante, VI (1954) 275.
[3] Mgr. Guerra, L'évêque (Bibliothek „Ecclesia", V), Paris 1954, 11.
[4] Vgl. A. G. Martimort, De l'évêque (La Clarté — Dieu", XIX), Paris 1946, Vorwort von Kardinal Saliège (5.).
[5] Vgl. Congar a. a. O. 304.
[6] Vgl. a. a. O. 304 ff.

gesamt übertragen hat, nach Gottes Ordnung, d. h. nach dem Willen des göttlichen Stifters zu repräsentieren. Gerade in dieser dienenden Repräsentanz des Priestertums Jesu Christi liegt die besondere Aufgabe des Bischofs. Von diesem Gedanken war schon die Bischofstheologie des heiligen Ignatius von Antiochien getragen. Von hier aus ist auch am besten die Stellung des sogenannten einfachen Priesters zu begreifen. Wie der Bischof nur recht verstanden werden kann in seiner Stellung zum Nachfolger Petri und zum apostolischen Kollegium des Gesamtepiskopates, so der Priester nur als Mitglied des Presbyteriums, das den Bischof umgibt. Alle drei: Papst, Bischof und Priester stehen jedoch in einer dienenden Relation zum Heilsauftrag Christi und damit zum Gottesvolk, an das sich dieser Auftrag wendet. Diese Relation schließt alle Selbstgenügsamkeit eines einzelnen Amtes aus und erfordert an dessen Stelle „Kollegialität", „Dialog".

Wir müssen heute erkennen, daß den Bischof und seine Priesterschaft ein Band verbindet, das nicht nur durch die Forderungen einer gegenwartsnahen Pastoration geknüpft wird. Es ist vielmehr grundsätzlicher Art. Die Verkündigung der Frohbotschaft war niemals eine Individualaufgabe (sie konnte a u c h als solche auftreten), sondern schon von Anfang an dem Apostelkollegium anvertraut. Die Apostel setzten wiederum die „Erstlinge" zur Fortführung ihrer Aufgabe ein. Die ersten christlichen Gemeinden hatten eine *kollegiale Leitung* an der Spitze, die sich in den paulinischen Gemeinden bis zur Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts erhielt. Der erste Zeuge des Monepiskopates, Ignatius von Antiochien, kann sich den Bischof gar nicht ohne das ihn umgebende Presbyterium vorstellen. Damit ist ein Kollegium der *Priester* gemeint; denn die Diakone werden als besondere Amtsstufe immer eigens erwähnt. Ignatius spricht in einer Weise vom Presbyterium des Bischofs, daß es wie im Sinn und in der Ausgestaltung des apostolischen Amtes überhaupt erscheint. Man hat bisher an der Theologie des heiligen Ignatius über das Bischofsamt immer nur sehr einseitig die Herausformung des Monepiskopates hervorgehoben. Dabei kam vieles zu kurz: die theologische Tiefe, die Ignatius der Stellung des Bischofs gab, indem er ihn und das ihn umgebende Presbyterium immer als Analogie und — was noch mehr ist — als mystische Vergegenwärtigung des Vaters und seines Heilswirkens im Sohn und den von diesem gesandten Aposteln darstellte; ferner die „Kollegialität", durch die der Bischof immer inmitten seines Presbyteriums und seiner Gemeinde gesehen wurde. Der Monepiskopus des Ignatius ist nicht oberster Verwaltungsbeamter eines kirchlichen Distriktes[7], auch nicht in seinem Lehrvorrang „Gendarm der Rechtgläubigkeit[8]". Solche Verfälschungen des Bischofsamtes waren unglückliche Folgen einer Entwicklung, zu der mangelnde theologische Einsicht und eine Überzüchtung der Organisation und Zentralisation in der kirchlichen Verwaltung beigetragen haben.

Mit der Einsicht in die Theologie des Bischofsamtes wird es auch zu einer echten *Korrektur der Fehler* kommen, durch die der Bischof in allzu starker Betonung seiner verwaltungsrechtlichen Stellung von seinem Klerus und seinem Volk abgehoben wurde. Diese Korrektur ist notwendig erstens um der Sache willen. Es gehört zu den Aufgaben der ständigen Erneuerung („Ecclesia semper reformanda"), daß sich die Kirche immer wieder auf die Ursprünge ihrer Glaubensverkündigung, ihrer Ämter, ihres geistigen und materiellen Heilswirkens besinnt. Diese Korrektur ist zweitens notwendig um der Christenheit willen. Die christlichen Brüder in vielen evangelischen Konfessionen nehmen Anstoß an einer Kirche, die das hierarchische Element so stark herausstellt, daß andere Einsichten fast aus dem Blickfeld schwinden, die auch zum Gesamtbild der Kirche gehören, wie „pilgerndes Volk Gottes", „Kirche der Sünder". Sie ist drittens notwendig angesichts der modernen demokratisierten Gesellschaftsordnung. Die Vorrangstellung des kirchlichen Oberen, die im 19. Jahrhundert mit der Stellung

[7] Vgl. a. a. O. 353. [8] Vgl. a. a. O. 397.

eines weltlichen Monarchen verglichen wurde, kann grundsätzlich nicht in Analogie zu weltlichen Herrschafts- und Regierungsformen dargestellt werden, vielmehr müssen die Kategorien und Begriffe für die Darstellung des „Gottesreiches" der Heiligen Schrift und dem apostolischen Gedankengut entnommen werden[9]. Nur auf diese Weise kann der doppelte Charakter des kirchlichen Amtes zur Sprache kommen, nämlich als Vollmacht und als Bruderdienst. Es ist sicher, daß es mehrerer Aspekte und Begriffe bedarf, um die Stellung des Bischofs zu umschreiben. Der Begriff der Kollegialität bringt nur eine Seite in Sicht. Man wird bei allem Verständnis für den demokratischen Sinn des modernen Menschen und für die Wünsche der evangelischen Brüder, das kollegiale und synodale Element in der Kirche stärker zu betonen, am evangelischen und apostolischen Ursprung des kirchlichen Amtes festhalten[10]. Dies verlangt einfach die Treue zum Worte Gottes.

Das Amt der Verkündigung und das Amt einer echten Gemeindeleitung sind apostolisch bezeugt. Beide begründen eine *Art geistlicher Vaterschaft.* Und beide Ämter sind in einer sehr frühen, bereits von den Aposteln angestoßenen Entwicklung in dem Amt des Bischofs vereinigt worden. E. Neuhäusler[11] hat gezeigt, wie schon der Apostel Paulus sich nicht als unpersönlicher Lehrer empfand. Seine Lehrverkündigung war durchdrungen von der väterlichen und mütterlichen Liebe zu seinen geistlichen Kindern, begründet im Mysterium des Kreuzes. Daher empfand er sich in einer väterlichen Stellung zu seinen Gemeinden, wenn er auch den Vatertitel aus dem Bewußtsein heraus vermied, daß Gott allein Vater ist. Lehren und Leiten begründet geistliche Vaterschaft: dies war tiefste Überzeugung der apostolischen Zeit und ihrer Mitwelt. So sahen auch die Qumran-Gemeinschaften den Aufseher in väterlicher Stellung zu seinen Untergebenen: „Er soll sich ihrer erbarmen wie ein Vater gegenüber seinen Söhnen und kehre alle ihre Verstreuten zurück wie ein Hirt seine Herde; er soll alle Bande ihrer Fesseln lösen, damit es keinen Bedrückten und Geschlagenen in seiner Gemeinde gibt[12]." Die Vaterschaft des Vorstehers ist begründet in der Lehrverkündigung. „Der Vater ist immer Lehrer seiner Söhne, und darum können auch alle Lehrer Väter genannt werden." „Der Lehrer verhilft den Auserwählten zur neuen Geburt, sein Wort vermittelt neue Existenz; wer es hört, erfährt die Zeugung aus Gott[13]." Die Vaterschaft des Lehrers ist begründet in der Vaterschaft des lehrenden Gottes. Die Qumrantexte sprechen auch dies deutlich aus[14]. Neuhäusler zeigt dann vor allem, wie bei Paulus und in drei frühchristlichen Schriften[15] die geistliche Vaterschaft des christlichen Lehrers und Gemeindeleiters immer stärker hervortritt. Dem Begriff des geistlichen Vaters liegt das „sendungstheologische Vorstellungsmodell des Evangelisten" zugrunde: Der sonst nicht zugängige und nicht sehbare Gott ist wesentlich „Vater", für uns dadurch, daß er seinen Sohn gesandt hat, in dem der Vater zur Sprache und zu Gesicht kommt[16]. Dieser Aspekt ermöglicht es, Wesen und Wirken des Offenbarers mit dem des Vaters in eins zu sehen[17]. Die biblische und ein Teil der frühchristlichen Theologie waren zurückhaltend im Gebrauch des Titels „Vater", ja selbst desjenigen des „Episcopus", jedoch hat man der Sache nach die theologischen Linien dieser Begriffe voll ausgezogen. Man sprach weniger von den Titeln als vielmehr von den Aufgaben, Berufungen und Charismen, die diese Titel füllten. Man wird jedoch auch über den Titel nachdenken

---

[9] Vgl. dazu: H. Bouëssé, Echanges au sein du collège épiscopal. In: L'évêque dans l'église du Christ. Desclée de Brouwer 1963, 206 f.

[10] Vgl. Ernst Finke, Das Amt der Einheit. Stuttgart 1964, besonders: Das Amt und die Ämter im Neuen Testament (101 ff) und: Göttliches Recht im Neuen Testament (103 ff).

[11] Vgl. Engelbert Neuhäusler, der Bischof als geistlicher Vater (nach den frühchristlichen Schriften). Kösel-Verlag, München 1964.

[12] Vgl. a. a. O. 20 f. [13] Vgl. a. a. O. 21. [14] Vgl. a. a. O.

[15] Epistula Apostolorum, Ignatiusbriefe, Apostolische Didaskalie.

[16] Jo 12, 45; 14, 9; 1 Jo 4, 14.

[17] Jo 5, 18. Vgl. a. a. O. 59.

müssen. Neuhäuslers Bemerkungen am Ende seiner Abhandlung fordern dazu auf. Die Anrede „Vater Bischof" sei zweifellos menschlicher, was in unserer Zeit der „Humanisierung" (sit venia verbi!) von Gewicht sein kann. Jedoch müßten sich Anredender wie Angeredeter der theologischen Tiefe des Titels bewußt sein, wie sie uns noch täglich im liturgischen Gebrauch der Vater-Anrufung begegnet[18]. Gerade aus diesem Grunde wird jedoch der Titel „Vater" fraglich, weil er im geistlichen Bereich zu eindeutig auf Gott hinweist.

*

Wir wollen uns nun den *Aufgaben* zuwenden, in denen sich die Kollegialität des Bischofs mit seinem Presbyterkollegium verwirklicht und zu einem glücklichen gegenseitigen Zueinander führt. Für den Bischof gibt es verschiedene Wege, eine lebendige Verbindung mit seinen Priestern zu pflegen. Der erste führt über die Dekanatskonferenzen, ein anderer, vom Konzil besonders befürworteter Weg über die Bildung eines Rates der Priester, der dem Bischof in den pastoralen Aufgaben zur Seite steht. Die Teilnahme des Bischofs an den ständigen *Dekanatskonferenzen* wird natürlich schon aus Gründen der Zeit- und Arbeitsökonomie begrenzt sein. Andrerseits bieten die Dekanatskonferenzen dem Bischof die beste Gelegenheit, mit dem Klerus seiner Diözese schnell in Kontakt zu kommen, zumal wenn er neu in sein Amt eingetreten ist. Allerdings darf sich diese Teilnahme nicht auf eine Repräsentation honoris causa beschränken. Vielmehr muß schon bei der Vorbereitung dafür gesorgt werden, daß wirklich Arbeit geleistet wird und dadurch wenigstens ein bestimmtes Teilgebiet der pastoralen Aufgaben eines Dekanats zur Sprache kommt. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß der so notwendige Dialog zwischen Bischof und Priesterschaft auf dem Felde der pastoralen Aufgaben geführt wird. Eine solche Gelegenheit bieten übrigens auch die „Werkwochen", zu denen sich der Diözesanklerus, nach Weihejahrgängen aufgeteilt, jährlich zusammenfindet, um sich über die neuen Wege der heutigen Theologie, der Katechese und Pastoral unterrichten zu lassen und Erfahrungen auszutauschen. Bei solchen Zusammenkünften sollte der Bischof nicht versäumen, mit seinen Priestern die Eucharistie, möglichst in der Form der Konzelebration, zu feiern und im ganzen Tagesverlauf eine vita communis zu pflegen. Hier wird die „Mensa episcopalis" in neuer Form sichtbar. Im gegenseitigen Hören und Verstehen kann in kurzer Zeit eine brüderliche Gemeinschaft der Priester um ihren Bischof als Lehrer entstehen. Jahrelange Erfahrung zeigt, daß solche Tage gemeinsamen Lebens vom Klerus sehr gern besucht werden.

Der *Priesterrat* ist im Unterschied zu diesen Konferenzen eine ständige Einrichtung, obwohl er von Zeit zu Zeit einberufen (möglichst regelmäßig!) wird. Er darf nicht mit dem Domkapitel etwa identisch gesehen werden; vielmehr muß bei seiner Zusammensetzung darauf geachtet werden, daß alle Seelsorgsgebiete vertreten sind. Dieser Priesterrat muß das geistige Angesicht der Diözese gleichsam widerspiegeln. Zwar gibt es in der heutigen Zeit viele Seelsorgsgebiete, die fast in allen Diözesen gleich sind. Dennoch erhält die Seelsorge insgesamt in den einzelnen Diözesen eine eigene Ausprägung, je nach der Zusammensetzung der Bevölkerung, der gesellschaftlichen Schichtung und Ordnung. Eine weitere praktische Aufgabe besteht in der Abstimmung der einzelnen Seelsorgsbereiche aufeinander, damit aus dem oft separatistischen Nebeneinander ein harmonisches Zueinander werde. Sodann sollte von diesem Priesterrat insbesondere die Verbindung der überpfarrlichen Seelsorgsaufgaben zu den Pfarrein gepflegt werden; denn die vom Konzil gesteckten Ziele der Erneuerung werden zu einem wesentlichen Teil und in ihrer endgültigen Ausformung in den Pfarreien verwirklicht werden müssen. Vermieden werden muß ein Abgleiten dieser neuen Konferenzen in unverbindliche Gesprächs-Fora, die sich nicht in wirkliche Arbeit engagieren. Darum

[18] Vgl. a. a. O. 104.

tut der Bischof gut, wenn er für alle Anregungen und Vorschläge, ob sie von Kollegien oder von einzelnen seiner Mitarbeiter ausgehen, eine schriftliche Formulierung und Begründung fordert. Schließlich soll dieser Dialog zwischen Bischof und Priester dahin zielen, die pastorale Arbeit der Diözese in einer tiefen Spiritualität zu verwurzeln, die den Bischof und seine Priesterschaft wie ein gemeinsames geistiges Band umschlingt. Die theologische Begründung dieser Spiritualität wurde im ersten Teil dieses Beitrages gegeben und bedarf darum an dieser Stelle keiner Wiederholung. Aus ihr allein werden Bischof und Priester die geistigen Kräfte schöpfen, die sie für die oft so neuen und schweren Aufgaben der Verkündigung heute brauchen.

Der Beitrag von Bischof Elchinger zeigt[19], mit wie großer Sorge heute die verschiedenen Aufgaben der Wortverkündigung den Bischof belasten. Keine der alten Formen, von denen manche noch gar nicht so alt sind, wie etwa die Jugendseelsorge, die Studentenseelsorge, die Kinderkatechese, kann noch ein Vorrecht beanspruchen. Man hat gelernt, daß die Parole: Wer die Jugend hat, der hat die Zukunft, nur sehr begrenzte Berechtigung besitzt. Die Erwachsenen bestimmen das geistige Milieu viel entscheidender. So rückt die Erwachsenenbildung aus der mehr oder weniger unverbindlichen Stellung der Bildungskurse und Akademien in die Bedeutung eines wesentlichen Zweiges der Seelsorge. Dies ist nur ein Problem, um das der Bischof in Sorge weiß und für das erst Kräfte, vielfach sogar Verständnis geweckt werden müssen. Die pastorale Tätigkeit, besonders die Wortverkündigung, erfordert angesichts der differenzierten Anforderungen der heutigen Gesellschaft den Einsatz verschiedener Kräfte. Es kann nicht mehr einer alles machen. Im Presbyterium des Bischofs werden nun diese verschiedenen Kräfte und Ämter in einer Gemeinschaft zusammengefaßt, die sich in der praktischen Arbeit gegenseitig ergänzt und anregt und dabei um die tiefe innere Verbindung in der Hinordnung auf den Herrn und die von ihm empfangene Sendung weiß. Die gemeinsamen Aufgaben bauen so auf einer kollegialen Aszese auf. Die Geduld Christi (2 Thess. 3, 5) verbindet alle, „damit ihr Dienst nicht getadelt werde" (2 Kor 6, 4). Sichtbare Gestalt findet diese innere Gemeinschaft in dem um den Bischof versammelten Presbyterium.

KONSTANTIN B. KALLINIKOS

Orthodoxe Stimmen zum 2. Vatikanischen Konzil

Vorwort der Redaktion

Ein orthodoxer Autor gibt orthodoxe Stimmen zum Primat des Papstes wieder auf dem Hintergrund des II. Vatikanums, vor allem der ersten Sessionen. Durch den Fortgang des Konzils hat sich die Situation geändert, z. B. in der Zuerkennung des Titels „Kirche" (vgl. Lumen gentium, 15). Für den kritischen Leser ist der Beitrag sehr informativ. Der Primat erweist sich nach wie vor als Quelle enormer Mißverständnisse (z. B. Ausübung „nach persönlicher Neigung"; Konzilien haben „nur zweitrangige Bedeutung" — vgl. dagegen schon Can 228 § 1: „Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate"). Schuld daran ist nicht zuletzt die zeitbedingte Form der Ausübung und das unaufhörliche Betonen des Primates, wodurch offensichtlich für Nichtkatholiken die Optik verzerrt wird. Auch auf orthodoxer Seite wird noch viel Studium ohne Einebnungsversuche vom jetzigen Zustand her notwendig sein: Studium der Exegese (der Vorrang Petri ist im NT nicht zu übersehen), aber auch der Kirchengeschichte des 1. Jahrtausends (wie war die tatsächliche Stellung Roms?), des I. Vatikanums (weshalb „regelwidriger Abbruch"?) und des II. Vatikanums (hat dieses Konzil tatsächlich „mehr denn je die Herrschaft des Papstes betont und herausgestellt"? Warum dann die Opposition gegen die Kollegialität?). Doch sind — etwa bei *Nissiotis* im letzten Bericht — gute Ansätze für ein Gespräch vorhanden.

* * *

[19] Vgl. Congar, a. a. O. 391 ff.

Das 2. Vatikanische Konzil ist beendet. Noch ist der Abstand nicht groß genug, um die positiven Ergebnisse klar zu erkennen und eine Zusammenfassung geben zu können. Doch haben sich im Laufe der Sitzungen jene Probleme mehr und mehr herauskristallisiert, um deren Lösung sich jetzt die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche gemeinsam bemühen müssen, wenn die begonnenen Annäherungsbestrebungen erfolgreich weitergeführt werden sollen. Nur mit aufrichtigem, gutem Willen, mit unendlicher Geduld und christlicher Nächstenliebe wird es gelingen, Schritt für Schritt voranzukommen und den Weg zu ebnen, der zu dem von allen Christen ersehnten Ziel der Wiedervereinigung führt.

Es dürfte verständlich sein, daß durch die jahrhundertelange Trennung, durch die Entfremdung und Polemik, durch die Betonung des Trennenden die orthodoxe Kirche dem Konzil gegenüber skeptisch eingestellt war und eine abwartende Haltung einnahm. Man hatte es zunächst abgelehnt, offizielle Beobachter nach Rom zu entsenden, verfolgte aber mit Aufmerksamkeit und ehrlichen guten Wünschen den Verlauf der Sitzungen und las die Berichte über die Konzilsarbeiten mit größtem Interesse. Als dann bereits in der 1. Session Tendenzen zutage traten, die auf eine liberalere Einstellung schließen ließen, schien dies zu einem gewissen Optimismus zu berechtigen. Die Art und Durchführung der im Konzil in Angriff genommenen Arbeiten, die theologischen Gespräche und die praktische Lösung mancher in Diskussion stehenden Themen ließen erkennen, daß sich verschiedenes im Leben, in der Struktur und in der Theologie der römischen Kirche geändert hatte. Der aufbauende Geist des Konzils, die positiven Tendenzen, die Grund zu Hoffnung gaben, daß sie sich durchsetzen würden, hatten auf orthodoxer Seite eine zunehmende Aufgeschlossenheit zur Folge und eine Änderung der anfänglich abwartenden Grundhaltung, die sich darin dokumentierte, daß die ursprüngliche Weigerung zur Entsendung offizieller Beobachter aufgegeben wurde, nachdem auch die russisch-orthodoxe Kirche durch Beobachter in Rom vertreten worden war. Eine erneute Einladung des Vatikans zur 2. Session des Konzils war Anlaß zur Einberufung der 2. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos durch den Patriarchen Athenagoras I. Hier wurde beschlossen, daß hinsichtlich der Entsendung von offiziellen Beobachtern zur 2. Session „jede orthodoxe Kirche frei handeln möge". Außer Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche nahmen aber auch jetzt noch keine offiziellen Beobachter der orthodoxen Kirche an der 2. Session teil, denn das Konzil wurde von den Orthodoxen nach wie vor als ein Konzil für innerkatholische Angelegenheiten und Probleme betrachtet. Die orthodoxe Kirche spricht diesem Konzil die Bezeichnung „ökumenisch" ab. Nach ihrer Auffassung haben nur die ersten sieben Synoden ökumenischen Charakter, die späteren 14 Konzile betrachtet sie nur als allgemeine Konzile der römischen Kirche. Ökumenisch kann ein Konzil nur sein, wenn es die Vertreter der gesamten Christenheit umfaßt. Da die kirchlichen Voraussetzungen für ein Ökumenisches Konzil nach orthodoxer Auffassung nicht erfüllt werden können, solange die Trennung der Christen andauert, ist die Bezeichnung „ökumenisch" für ein Konzil nicht anwendbar.

In den bisher von orthodoxer Seite erfolgten Veröffentlichungen über das 2. Vatikanische Konzil[1] stehen vor allem folgende Probleme im Vordergrund: Primat und Unfehlbarkeit des Papstes; die Stellung des Bischofskollegiums; die orientalischen Kirchen (in der orthodoxen Terminologie: die Unierten); der Ökumenismus. Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Artikels auf das gesamte Problemgebiet einzugehen. Ich beschränke mich hier darauf, die *Stellungnahme orthodoxer Theologen zu Primat und Unfehlbarkeit des Papstes und dem damit zusammenhängenden Problem des Bischofskollegiums* zu behandeln, denn dies ist das Grundproblem, das klar erkannt werden muß, um eine Lösung zu finden, wenn der Dialog, der den Weg zur Verständigung vorzubereiten hat, von Erfolg gekrönt sein soll. Aus dem orthodoxen Schrifttum über das 2. Vatikanum habe ich eine Auswahl treffen müssen, einmal weil es zu umfangreich ist, zum andern, weil oft Übereinstimmung in der Beurteilung der Probleme herrscht, auch wenn sie von andern Perspektiven aus behandelt werden.

Diesen Ausführungen liegen zugrunde die Veröffentlichungen des Metropoliten von Kalabrien *Emilianos* (Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel beim Weltrat der Kirchen in Genf), der Univ.-Prof. *Karmiris* (Athen) und *Kalogirou* (Saloniki), des Professors am Ökumenischen Institut Château de Bossey *Nissiotis*,

[1] Ihr Verzeichnis findet sich am Schluß des Artikels.

der als offizieller Beobachter vom Weltrat der Kirchen am Konzil teilnahm. Berücksichtigt werden auch die Meinungen der Erzbischöfe *Chrysostomos* (Athen), *Jakobos* (Amerika), *Athenagoras* (Thyateira) sowie der Professoren *Alivisatos* (Athen) und *Agourides* (Saloniki).

Um die Einstellung der Orthodoxen dem Primat gegenüber verständlich zu machen, halte ich es für zweckmäßig, einige *Erläuterungen über die Organisation unserer Kirche* vorauszuschicken und sie kurz zu umreißen. In der orthodoxen Kirche herrschen, wie auch früher in der Apostelzeit, demokratische Prinzipien. Keinem Mitglied der Kirche wird eine Vorrangstellung eingeräumt. Nach orthodoxer Auffassung hatten alle Apostel *ohne Ausnahme* die gleiche Autorität, wie das heute noch bei den orthodoxen Bischöfen der Fall ist. Auch die Gesamtheit der Bischöfe kann nicht für sich die höchste Autorität in Anspruch nehmen. Diese steht allein dem „Kirchengewissen" zu, d. h. der öffentlichen Meinung der Geistlichen *und* der Laien, denn auf diesen beiden Teilen beruht der kirchliche Organismus. Das Laientum nimmt in der orthodoxen Kirche aktiven Anteil an der Verwaltung und bildet zusammen mit dem Bischof und dem Klerus eine enge Lebenseinheit. Recht und Pflicht der Kleriker ist es, die Laien geistlich zu führen, doch ergibt sich daraus nicht, daß diese ihnen untergeordnet sind. Es ist wie im Staatsleben, wo die Regierungsmitglieder der gesetzlichen Ordnung auch keine Vorrechte gegenüber den Bürgern haben.

Bei den verschiedenen Bezeichnungen der Bischöfe, wie Erzbischof, Metropolit, Patriarch, handelt es sich um Ehrentitel, die ihnen auf Grund der weltlichen Bedeutung ihres Bischofssitzes verliehen werden, ohne daß dadurch das Wesen ihres geistlichen Ranges beeinflußt wird. Sie bleiben einander völlig gleichgestellt und besitzen ausnahmslos die gleiche Autorität. Der ökumenische Patriarch, der in der östlichen Kirche der angesehenste Bischof war und ist, hat in der Verfassung nur die Stellung des „primus inter pares". Es handelt sich hier also um ein rein kollegiales Kirchenregiment. Höchste Verwaltungsinstanz und Autorität ist die ökumenische Synode, in der die hierarchischen und synodalen Konstitutionen und das Verwaltungssystem der Urkirche erhalten sind. Die auf einer ökumenischen Synode gefaßten Beschlüsse, die die dogmatische und moralische Lehre betreffen, die sogenannten „oroi", sind unfehlbar und somit unabänderlich. Die Unfehlbarkeit ist also in der orthodoxen Kirche nicht an eine Person gebunden.

Aus dieser auf der Urkirche basierenden demokratischen Grundauffassung der Kirche dürfte verständlich werden, warum Primat und Unfehlbarkeit des Papstes von den Orthodoxen abgelehnt werden. Weder aus der Heiligen Schrift noch aus der unverfälschten heiligen Überlieferung können die Sonderstellung des Papstes und seine Unfehlbarkeit abgeleitet werden.

*

Metropolit *Emilianos* sieht in seinem Artikel „Eine orthodoxe Stellungnahme zum Vatikanischen Konzil" in dem beharrlichen Festhalten an dem absoluten Primat des Bischofs von Rom und an der in der römischen Kirche vertretenen Meinung, die orthodoxe Kirche als untergeordnet zu betrachten, das Haupthindernis für eine positive Entwicklung des ökumenischen Dialogs.

Man hatte von orthodoxer Seite vergeblich eine Revision, wenigstens eine Umdeutung oder Neufassung der auf dem 1. Vatikanum vorgenommenen einseitigen und unzureichenden Formulierung der Kontroverslehre über die Kathedra Petri erwartet, die damals aus politischen Gründen nicht zu einem befriedigenden Abschluß hatte gebracht werden können. Da aber im Laufe von fast 100 Jahren nichts in dieser Hinsicht geschehen ist, besteht nun, da die unzulängliche Formulierung inzwischen zu einem Dogma erstarrt ist, kein Anlaß zu Optimismus, daß sich in Zukunft noch etwas ändern könnte, zumal der absolute Primat und die universale Jurisdiktion immer von neuem betont werden.

Entgegen den historischen Tatsachen betrachtet die römische Kirche es als erwiesen, daß die alten Patriarchate Rom immer untergeordnet waren und nach seinen Vorschriften und Anweisungen zu handeln hatten. Man hat vergessen, daß Rom als „primus inter pares" nur

einen Ehrenprimat innehatte, daß sonst aber Gleichberechtigung zwischen den Bischofssitzen herrschte und jede autokephale Kirche in der Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten volle Freiheit genoß. Der Osten hat, obwohl er Rom einen Ehrenprimat gewährte, nie dessen Primat in Dingen des Dogmas und der Jurisdiktion anerkannt.

Metropolit Emilianos äußert seine Bedenken hinsichtlich der „grenzenlosen Autorität, die dem Bischof von Rom bei der Definition, der Bestätigung oder der Verwerfung der Lehre zugestanden wird", weil sie nicht dem kanonischen Kirchenbegriff entspricht, „wie er vor dem Schisma in der ganzen Christenheit anerkannt war". Er drückt die Auffassung der orthodoxen Kirche aus, wenn er sagt: „Ein hoher Rang in der Hierarchie verleiht weder Immunität noch besondere Privilegien oder das Recht, einer Lehrmeinung nach persönlicher Neigung Ausdruck zu geben[2]." Der Primat im römischen Sinne mißt den Konzilien nur zweitrangige Bedeutung bei, da ja der Papst die absolute Autorität und die, nach römischer Auffassung, mit dem Stuhl Petri verbundenen Vorrechte besitzt. Von seiner Bestätigung oder Mißbilligung hängt folglich das Konzil ab, was von der orthodoxen Kirche niemals akzeptiert worden ist. Für den Osten mit seinen demokratischen Idealen und mit seinem stark ausgeprägten Gefühl für Freiheit und freie Aussprache gibt es nur die synodale Regierungsform, wie sie auch in alter Zeit bestand. Emilianos stellt die Auffassung der frühen Kirchenväter über das Synodalsystem heraus, die „in diesem Prinzip die Einheit der Kirche de jure divino ausgedrückt fanden[3]". Die Einberufung eines Konzils wurde als das einzig mögliche Mittel angesehen, wichtige Entscheidungen zu treffen oder Krisen zu beenden. Jede Form eines monarchischen Kirchenregiments wird von orthodoxer Seite abgelehnt, da es weder in der Heiligen Schrift noch in der Tradition eine Begründung dafür gibt. In der Versammlung der Bischöfe in enger Zusammenarbeit mit der Laienschaft sieht die Ostkirche den einzigen Träger der kirchlichen Autorität. Dem ganzen Kreis der Apostel und nicht nur einem einzigen hatte Christus Amtsvollmacht anvertraut. In der römischen Kirche wird Petrus und seinen Nachfolgern eine steigende Bedeutung zugemessen und zu wenig beachtet, daß die Gnade des Heiligen Geistes über die Kirche herrschen soll und nicht umgekehrt.

Das Synodalsystem, das den von Christus und den Aposteln festgelegten Grundsätzen entspricht und das Johannes Chrysostomos für das der christlichen Gemeinde allein gemäße betrachtet, ist in der orthodoxen Kirche die Regierungsform, die sich durch Jahrhunderte bewährt hat. Sie ist durch ihre kollegiale und konziliare Natur eine ständige Kraftquelle für die orthodoxe Theologie. Alle Bischöfe erfreuen sich gleicher Autorität, denn der Heilige Geist wird einem jeden zuteil und beschränkt sich nicht auf Einzelpersonen. Der Geist der Zusammenarbeit und nicht der Unterordnung ist das Charakteristikum dieses Systems. „Die bischöfliche Gewalt wird immer in und mit der Kirche ausgeübt, niemals aber über sie und über sie hinweg. Wird das vergessen, so ist die bischöfliche Gewalt nur darauf gerichtet, aus der Kirche eine juristische Körperschaft zu machen, die Gesetze erläßt und das Band der Liebe durch den Klerikalismus zerschneidet. Die Konzilsbeschlüsse werden durch einen Konsensus der Gesamtkirche angenommen[4]." In der römischen Kirche sind durch den Primat des Bischofs von Rom die kanonische Autorität und die Stellung des Episkopats stark beeinträchtigt worden. Die Wiedereinführung des auf der Urkirche basierenden Synodalsystems wäre wünschenswert, besonders im Hinblick auf den langersehnten Dialog zwischen den beiden Kirchen.

*

Sehr eingehend hat sich Prof. *Karmiris* in verschiedenen Aufsätzen mit den auf dem 2. Vatikanum diskutierten Problemen befaßt. In seiner Beurteilung der beiden ersten Sessionen[5] betrachtet er das 1. Vatikanische Konzil als ein „Konzil des Papsttums", denn nach der Dogmatisierung des Primats und der Unfehlbarkeit hat es seine Arbei-

[2] Kyrios V (1965) H. 2, 71. [3] a. a. O. 72. [4] a. a. O. 73. [5] Kyrios IV (1964) H. 4, 241—261.

ten regelwidrig abgebrochen und sein dogmatisches Werk nicht vollenden können. Karmiris gibt in diesem Artikel (der im Frühjahr 1964 abgeschlossen ist) der Hoffnung Ausdruck, daß das 2. Vatikanum sich als ein „Konzil des Episkopats" erweisen möge, weil dessen Stellung durch die Erhöhung des Bischofs von Rom im 1. Vatikanum stark beeinträchtigt und geschwächt worden ist.

Karmiris weist auf die Begrüßungsansprache Papst Pauls VI. bei der Eröffnungssitzung hin, in der die Vorrangstellung des Papstes gegenüber den Bischöfen erneut betont wird, indem der Papst sich als Nachfolger des Apostels Petrus bezeichnet, „aber ausgestattet mit derselben Autorität und Verantwortung... und welcher die von Jesus Christus dem Apostel Petrus zugesprochene höchste Gewalt besitzt". Durch das Festhalten an dem auf dem 1. Vatikanum dogmatisierten Primat und der Unfehlbarkeit handelt der Papst im Sinne der konservativen Konzilsteilnehmer, während er durch die Aufwertung des Bischofsamtes den Tendenzen und Forderungen der progressiven Teilnehmergruppe entgegenkommt. Der Papst verlangt von dem Konzil, „daß es die Lehre von der Kirche und vom Episkopat in Verbindung mit dem Primat des Apostels Petrus festlege", stellt aber die Bedingung, „daß nämlich die vom 1. Vatikanum vorgenommene Dogmatisierung des päpstlichen Primats und der Infallibilität dabei unberührt bleibe. Denn die Stellung, die Gewalt und Kollegialität der Bischöfe ist in der Kirche nur mit und unter dem Papst als deren und der Kirche Haupt denkbar und akzeptabel[6]". Auch in dem Schema von der Kirche und in den Diskussionen wurde betont, „daß der von allen voll und ganz anerkannte Primat des Apostels Petrus im Rahmen des Kollegiums der Apostel zu verstehen sei, und dasselbe gelte auch im vorliegenden Falle für den päpstlichen Primat. Als Nachfolger des Apostels Petrus übe der Papst ‚ex sese' in der Kirche die volle Gewalt aus, und das Kollegium der Bischöfe, als Nachfolger des Kollegiums der elf Apostel, übe gleichfalls, nun aber unzertrennlich vereint mit dem Papste, der das sichtbare Haupt und das Fundament der Einheit der Bischöfe und der Kirche sei, die volle kirchliche Gewalt aus[7]".

Dem römischen Bischofskollegium wurden vom Konzil also Rechte und Vollmachten verliehen, die ihm jure divino ohnehin zukommen und die die orthodoxen Bischöfe seit altersher unversehrt immer noch innehaben. Doch hat die päpstliche Würde noch zusätzlich eine Erhöhung erfahren, und zwar bis zu einem Grade, „daß auf Grund einiger seiner Bewunderer auf dem Konzil der Verdacht entstand, daß das Haupt der Kirche fürderhin nicht mehr Christus ist, sondern Petrus und in ihm der Papst[8]". Hierfür können die Orthodoxen kein Verständnis aufbringen, denn alles, was mit der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition unvereinbar ist, wird von orthodoxer Seite abgelehnt. Wörtlich sagt Karmiris: „So wenig wie die Hl. Schrift und die heilige, unverfälschte Überlieferung der Alten Kirche von einer Superiorität oder einem Primat des Apostels Petrus, der ihn über die andern Apostel und über die Apostolische Kirche stellt, etwas weiß, so wenig kennt sie auch eine Übertragung desselben auf die Bischöfe von Rom in der Annahme, daß alle Apostel untereinander absolut gleich waren, da sie vom Herrn in gleicher Weise dieselbe Vollmacht empfangen, die sie ihren Nachfolgern, den Bischöfen, ohne Unterschied, ohne Privileg oder Vorrangigkeit in völlig gleicher Weise übergeben hatten. Sonach war ursprünglich unter den Aposteln das Kirchenregiment kein monarchisches, sondern ein kollegiales, wie dies hernach auch bei ihren Nachfolgern, den Bischöfen, in der Alten Kirche der Fall war, deren ökumenische bischöfliche Synoden die höchste Gewalt in ihr ausübten. Darum kennt weder die alte noch die sie direkt ununterbrochen fortsetzende orthodoxe Kirche einen absoluten Primat und eine Unfehlbarkeit der Bischöfe von Rom[9]." Ein Vollmachtsprimat kann also nach orthodoxer Auffassung nicht in Frage kommen, sondern nur ein Ehrenprimat ohne Jurisdiktion. Der päpstliche Primat in seiner bestehenden absoluten Form war und bleibt „die wahre crux der Zertrennung und des Zwiespaltes und der Wiedervereinigung beider katholischer Schwesternkirchen[10]." Doch trotzdem hält Karmiris es nicht für ausgeschlossen, daß im Verlaufe der folgenden Sessionen ein Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und Konfessionen zustande kommt, „das allmählich zur Annäherung und harmonischen Koexistenz, zum gegenseitigen Verstehen und ge-

[6] a. a. O. 252. [7] a. a. O. 252 f. [8] a. a. O. 253. [9] a. a. O. 253. [10] a. a. O. 255.

meinsamen Weg, zur Zusammenarbeit auf dem moralischen und sozialen Gebiet und schließlich, mit des Herrn Beistand, auch zur Wiederherstellung der christlichen Einheit und vollen dogmatischen Vereinigung führen kann, deren Frucht die Interkommunion bzw. die communicatio in sacris sein wird[11]".

In einem weiteren Aufsatz über die 3. Phase des 2. Vatikanums nimmt Karmiris Stellung zur Eröffnungsansprache des Papstes und zur Enzyklika „Ecclesiam Suam"[12]. Auch hier ist es wieder die Betonung der höchsten Vorrechte des Bischofs von Rom, sein absoluter Herrschaftsanspruch und die Unfehlbarkeit, die Anstoß bei den Orthodoxen erregt. Immer wieder bezeichnet der Papst sich als Inhaber der gesamten Macht und Gewalt der ganzen Kirche, als Nachfolger des Apostels Petrus, als Träger der obersten Schlüsselgewalt im Reiche Gottes und als Stellvertreter Christi auf Erden, „der ihn zum Hirten seiner gesamten Herde bestellt hat". Die Behauptung, daß der Papst mit den Bischöfen allein die Kirche bildet und daß der Papst „in seiner Person und in seinem heiligen Amt die ganze Kirche zusammenfaßt", ist nicht vereinbar mit der Lehre der alten Kirchenväter. Karmiris zitiert in diesem Zusammenhang Joh. Chrysostomos: „Die Kirche wird weder vom Klerus allein (und noch weniger nur von den Bischöfen oder dem Papst) noch von dem Volke allein dargestellt, sondern beide sind gleichwertige Glieder und in dem einen Körper organisch eingeordnet unter dem Oberhaupt Christi[13]."

Die Gesamtheit der Gläubigen also, die organische Einheit von Klerikern und Laien, bildet die eine unzertrennliche Kirche. Nach orthodoxer Auffassung kann der Papst nicht in seiner Person und seinem heiligen Amte die ganze Kirche zusammenfassen, wie er behauptet, oder sich als ihr Haupt erklären, sondern er ist auch nur ein Glied der Kirche wie die Gläubigen. Die Glieder unterstehen nur dem göttlichen Haupt, und somit ist es unmöglich, daß der Bischof von Rom das Haupt des gottmenschlichen Organismus bildet im Sinne einer absoluten Primatsherrschaft. Der Papst kann wohl ein Glied von besonderer Bedeutung, aber als Glied eben nicht ihr Haupt sein. Karmiris läßt hier Kritopoulos zu Worte kommen: „Nie hat man in der allgemeinen Kirche gehört, daß ein sterblicher, sündiger Mensch Haupt der Kirche genannt wird, denn als Mensch unterliegt er dem Tode, und bis ein anderer als sein Nachfolger gewählt wird, bleibt die Kirche zwangsweise so lange ohne Haupt; aber wie ein Leib nicht einen einzigen Augenblick ohne Kopf existieren kann, so kann auch die Kirche keinen Augenblick ohne Haupt sein, darum ist es notwendig, daß das Haupt der Kirche unsterblich ist, damit sie stets lebendig und tätig bleibt . . .[14]."

Der Papst charakterisiert in seiner Rede die römisch-katholische Kirche als die allein wahre Kirche, die andern dagegen bezeichnet er nur als christliche Bekenntnisse und Gemeinschaften. Als Zentrum der Einheit der Kirche betrachtet er das Grab des Apostels Petrus. Diese und ähnliche Behauptungen enthält auch seine Enzyklika „Ecclesiam Suam", so daß die Widerlegung dieser These nicht wiederholt zu werden braucht. Karmiris hält es aber für nötig, die Thesen zu erwähnen, um aufzuzeigen, wie weit auch in diesen und andern Punkten die lateinische Ekklesiologie von der orthodoxen entfernt ist. Er ist der Meinung, daß hier der Dialog zwischen den orthodoxen und römisch-katholischen Theologen beginnen soll, weil Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung in der Ekklesiologie die Voraussetzung für die Entwicklung und Weiterführung des Dialogs bilden.

Zusammenfassend betont Karmiris zu diesem Problem, daß die bekannten lateinischen Forderungen nach dem absoluten monarchischen Papismus im 2. Vatikanum auch durch die Aufwertung des Bischofsamtes nicht abgeschwächt, sondern im Gegenteil noch stärker bekräftigt worden sind. Er betrachtet es im Hinblick auf die ökumenischen Bemühungen als ein negatives Element, wenn der Papst bei jeder Gelegenheit immer

---

[11] a. a. O. 256.
[12] Karmiris, Bd. II. 151—173.
[13] Joh. Chrysostomos, Homilia vor dem Exil 2, Migne PG 52, 429; vgl. Karmiris a. a. O. 153 f.
[14] Kritopoulos, Homologia, Kap. 21 in Karmiris „Die dogmatischen und symbolischen Monumente der orth.-kath. Kirche", Athen 1953, Bd. II, 562; vgl. Karmiris a. a. O. 155.

wieder von neuem die beiden päpstlichen Dogmen des Primats und der Unfehlbarkeit herausstellt.
Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch Prof. *Alivisatos*, Athen, in seiner Abhandlung zur päpstlichen Enzyklika „Ecclesiam Suam"[15] ein. Er hält es für wenig diplomatisch, daß das Thema des absoluten Primats jetzt diskutiert wird, weil es die gute Atmosphäre, die in der außerkatholischen Welt durch die kollegiale Interpretation der päpstlichen Institution entstanden ist, wieder trübt oder gar zum Schwinden bringt. Man hätte besser daran getan, die Diskussion hinauszuschieben und sie im Dialog vorzunehmen, auf Grund von sicher neu geschaffenen Voraussetzungen und Entwicklungen. Man hat jetzt den Eindruck gewonnen, daß die alte Politik des „non possumus" wiederkommt und man dadurch in eine unglückliche Sackgasse gerät. Wenn man mit dem Aufrollen des ganzen Problems in der päpstlichen Enzyklika aber bezweckt, „den getrennten Brüdern" anzukündigen, daß man nur gewillt ist, auf dieser Basis den zu erwartenden Dialog zu führen, dann ist wenig Grund für Optimismus vorhanden.
In ähnlicher Weise haben sich auch die Erzbischöfe *Chrysostomos* von Athen[16], *Jakobos* von Amerika[17] und *Athenagoras* von Thyateira[18] geäußert und ihre Bedenken zum Ausdruck gebracht, daß durch die in der Enzyklika „Ecclesiam Suam" wiederholt betonten Vorrechte des Primats und der Unfehlbarkeit der Dialog „auf gleicher Ebene" nicht leicht sein dürfte.

*

Prof. *Nissiotis*, der als Beobachter beim 2. Vatikanischen Konzil in Rom anwesend war, hat sich in seinem Bericht über „Ecclesiology and Ecumenism of the Second Session of the Vatican Council II"[19] eingehend mit der Arbeit des Konzils befaßt und die verschiedenen Probleme erörtert.

Er stellt zunächst fest, daß es einen leichten Unterschied gab im Hinblick auf den vorherrschenden Geist in den beiden ersten Sessionen des Konzils, in der ersten konnte man einen aufgeschlosseneren Geist und größere Spontaneität beobachten als in der zweiten. Man glaubte, dies auf die unterschiedliche Haltung der beiden Päpste zurückführen zu können, Johannes XXIII. mit seiner mehr charismatischen und seelsorgerischen Art und Paul VI., der mehr systematisch, streng und genau ist. Das mag zu einem großen Teil zutreffen, doch sollte auch berücksichtigt werden, daß der Unterschied in der Stimmung mitverursacht worden ist durch die Freude der Konzilsväter über das Zusammenkommen an einem Ort, und zwar anläßlich eines gänzlich neuen Ereignisses, während dann auf der 2. Session angesichts der ernsten und nicht immer leichten Arbeit die Stimmung gedämpfter war. Der Beobachter erhält ein anderes Bild von dem Konzil, wenn er nur die Schemata betrachtet, und ein anderes, wenn er die von den Vätern vorgebrachte Kritik studiert oder an den privaten wöchentlichen Zusammenkünften von Bischofsgruppen oder Mitgliedern des „Sekretariats für die Einheit der Christen" teilnimmt. Ein genaues Bild über das Konzil als Ganzes kann im Augenblick noch nicht gegeben werden, da erst einmal abgewartet werden muß, wieweit die in der 2. Konzilsphase manchmal recht radikal geäußerte Kritik und die Einwände der Konzilsväter in den Schemata Berücksichtigung finden werden. Mit Spannung sieht man daher der 3. Session entgegen.
Wenn auch die Diskussionen nicht in der üblichen Art stattfinden — die Sprecher verwenden vorbereitete Texte und nehmen nicht sofort zu vorgebrachten Äußerungen Stellung, sondern sprechen in der Reihenfolge, die in einer von dem General-Sekretariat aufgestellten Liste festgelegt ist, so ist es trotz der durch diese Methode beeinträchtigten Spontaneität interessant, noch Reaktionen auf drei oder vier Tage zuvor geäußerte Meinungen durch diese Aufeinanderfolge der Sprecher zu hören. Die Hauptarbeit verbleibt den Kommissionen, die verantwortlich sind für die Revision und Gestaltung der Schemata auf Grund der von den Bischöfen vorgebrachten Bemerkungen und Einwände.

Nissiotis behandelt besonders vom Standpunkt des Ökumenikers aus die Dokumente, die Diskussion und Kritik der Konzilsväter und zieht daraus die Schlußfolgerungen auf Grund der Ekklesiologie. Ich beziehe mich im folgenden nur auf die Ausführungen, die Nissiotis hinsichtlich des Primats und des Bischofskollegiums macht.

---

[15] in „To Vima" vom 13. 9. 1964.
[16] in „Ecclesia" 41 (1964), 621.
[17] in „Orth. Parat.", N. Y., 30 (1964), 277.
[18] in „Ap. Barnabas", Nikosia, 25 (1964), 259 ff
[19] in „The Greek Orth. Theol. Review", X. (1964) 1, 15—36.

Eine allgemeine Verstimmung hat das Schema über die Kirche verursacht, indem es die Bezeichnung „Ecclesia" oder „Kirche" ausschließlich für die römisch-katholische Kirche verwendet. Die außerhalb der katholischen Kirche stehenden Christen werden nicht als Kirche betrachtet und demnach auch nicht als solche bezeichnet, denn sie gehören nicht zu der einen Einheit unter der Herrschaft des Primats. Römisch-katholische Theologen wiesen zur Antwort auf diesbezügliche Fragen auf die spezifische Doktrin der römischen Kirche hin, in der zum Ausdruck kommt, daß es das vom Papst vermöge seiner Sukzession ausgeübte „Amt Petri" ist, das allein die Kirche charakterisiert. Diejenigen also, die nicht „sub Romano Pontifice" sind, werden nicht „Kirche" oder wenigstens nicht Vollkirche genannt. Dies dürfte bedeuten, daß als einziger Weg in die Kirche die Konversion, die Rückkehr und die Unterwerfung unter das Amt Petri angesehen werden. Damit wird der Primat zu einem noch bedeutenderen Dogma gemacht als alle vorhergehenden. Man erhält den Eindruck, daß dies das eine und fundamentale Dogma ist, ohne das eine Gruppe von Christen nicht als Kirche bezeichnet werden kann, obgleich wir in dem Schema über den Ökumenismus eine leichte Annäherung feststellen können, wenn dort bei der östlichen Tradition von Kirchen im Plural gesprochen wird.

Obgleich schon im Zusammenhang mit dem Schema über die Kirche auch die Frage des Bischofskollegiums behandelt worden war, stand sie in der 2. Session eben wegen ihrer Wichtigkeit im Mittelpunkt, und die zeitweise recht leidenschaftliche Diskussion dieses Themas erreichte nun ihren Höhepunkt. Nissiotis ist der Meinung, daß die Bischöfe nicht nur für den Episkopat sprechen wollten, sondern bestrebt waren, das römische Verwaltungssystem zu reformieren und bis zu einem gewissen Grade eine bestimmte Dezentralisation zu erreichen. Die Kollegialität mit dem Papste sollte demnach nicht nur als eine Erhöhung der Bischofswürde verstanden werden, sondern auch als eine indirekte Beschränkung der traditionellen juridischen zentralen Autorität der römischen Kurie. Die Bemühungen der Bischöfe richteten sich nicht gegen den Primat des Papstes, — wie überhaupt jeder Angriff auf den Primat während der Diskussion ausgeschlossen schien, weil er aus historischen und psychologischen Gründen tief im Leben der römischen Kirche verwurzelt ist —, sondern sie waren eher als Angriff auf die Kurie zu verstehen, die aus dem Primat, der ein Primat der Liebe und Ehre sein soll, einen Primat der Jurisdiktion und Ordnung gemacht und so eine zentrale Maschinerie geschaffen hat. Daß solche Diskussionen überhaupt stattfinden konnten, war ein großer Fortschritt und von ungeheurer Bedeutung, denn die ganzen Angelegenheiten hätten auch durch eine päpstliche Enzyklika geregelt werden können. Doch jetzt kann die Diskussion, einmal in Gang gekommen, nicht mehr gestoppt werden, und das allein ist ein beachtliches Ergebnis des Konzils, selbst wenn man zugeben muß, daß auch die konservative römische Linie in den Diskussionen klar vertreten war, doch hatte man den Eindruck, daß sich die große Mehrheit diese Stimmen nicht mit sonderlich großem Interesse anhörte.

Was die Kommissionen anbetrifft, die die Texte revidieren müssen unter Berücksichtigung der Kritik der Konzilsväter, so berichtet Nissiotis, daß sie von der Mehrheit derer beherrscht wurden, die ziemlich widerstrebend radikale Änderungen vornehmen. Man hatte für die 2. Session eine Neubildung der Kommissionen erhofft. Doch hatte sich der Papst zu einem Kompromiß entschieden, um beiden Parteien entgegenzukommen, der konservativen, die für die Weiterarbeit der bisherigen Kommissionen war, und der fortschrittlichen, die für eine neue Wahl eintrat. Sein Vorschlag, die bestehenden Kommissionen, die bis zum Beginn der 3. Session arbeiten sollten, lediglich durch fünf neu zu wählende Mitglieder zusammen mit einem besonderen Vizepräsidenten zu ergänzen, wurde akzeptiert. Dadurch kamen zwar Väter hinein, die wegen ihrer progressiven Haltung bekannt waren, doch waren die alten 25 Mitglieder der Kommissionen vorwiegend Vertreter der alten Richtung. Jedoch ist zu hoffen, daß, da die Diskussion weitergeht, die Liberalen an Boden gewinnen werden.

Hinsichtlich der Kollegialität der Bischöfe wurde versucht, eine Erhöhung des Episkopats zu erreichen, aber immer mit dem Bischof von Rom als Oberhaupt, denn der Primat des Papstes über alle Bischöfe der Kirche und die direkte Nachfolge der Päpste von Petrus wurde von keinem Konzilsteilnehmer in Frage gestellt. Nissiotis weist auf die

Tatsache hin, daß das Schema über die Kirche sich 27mal auf den Primat bezieht und daß das Amt Petri in seiner rigorosen römischen Form von der größten Mehrheit der Väter und ihrer theologischen Berater aller Richtungen aufrechterhalten wird. Daraus schließt Nissiotis, daß die Diskussion über die Kollegialität den Zweck hatte, das 1. Vatikanum dahin neu zu interpretieren, daß der Papst, wenn er offiziell eine Doktrin der Kirche verkündet, er es in seiner Autorität „de jure divino" tut, aber nie ohne die Zustimmung des ganzen Episkopats der Kirche. „Ex sese et non ex consensu ecclesiae" muß nun in der folgenden Form verstanden werden: „Ex sese non sine consensu episcoporum ecclesiae". Dadurch ist das Problem zwar nicht gelöst worden, doch ein großer Schritt vorwärts getan. Es ist nicht so schwer für die Orthodoxen, Übereinstimmung mit römischen Ökumenikern zu erreichen in theologischen Angelegenheiten, doch liegt das wesentlichste Hindernis darin, daß für die römische Kirche alle Arten von Übereinkommen immer nur im Hinblick auf die Unterwerfung unter den römischen päpstlichen Stuhl als dem einzigen Zentrum der organischen Einheit der Kirche denkbar ist. Dies kommt nicht nur in den Schemata, sondern auch in den Meinungsäußerungen aller Sprecher im Konzil zum Ausdruck.

Aber auch die Orthodoxen halten ihre Kirche für die eine wahre Kirche, doch hat diese Kirche kein orthodoxes, in einen juridischen Primat eingekleidetes Zentrum, zu dem man zurückzukehren hat, wenn man ein Mitglied der wahren Kirche werden will. Die Ausschließlichkeit der Orthodoxen ist anderer Art, sie baut auf dem Glauben auf und der ununterbrochenen Fortdauer der einen Kirche, die die Fülle des apostolischen Glaubens aufrechthält und die Tradition als die allen Generationen gemeinsame Gabe des Heiligen Geistes achtet. Es hatte den Anschein, daß die meisten Konzilsväter die orthodoxe Tradition nicht sehr gut kennen und daß sie keine großen Unterschiede zwischen Rom und den östlichen Kirchen sehen. Das Konzil hat eine geradezu dramatische Anstrengung ehrlicher römischer Ökumeniker gezeigt, ihre Kirche aus dem Monolog in den Dialog mit andern Kirchen zu ziehen, und es muß nun abgewartet werden, ob die Haltung des Konzils weitere Kontakte erleichtern wird.

Nissiotis betont am Schluß seines Berichtes, nachdem er noch insbesondere das Schema des Ökumenismus und die Haltung der römischen Kirche zu diesem Problem beleuchtet hat, daß seine kritischen Bemerkungen keineswegs eine negative Einstellung zum Konzil bedeuten, im Gegenteil, der Bericht hat auf die in der 2. Session geleistete Aufbauarbeit hingewiesen und auf die Bedeutung des Konzils für die Kirche, und zwar nicht nur für die eigene Kirche, sondern für alle Kirchen, weil hier die größte Kirchengemeinschaft um die innere Reformierung ihres Lebens ringt, um eine neue Annäherung an die andern Kirchen und um einen neuen Kontakt zur modernen Welt. Diese drei Aspekte sind es, die auch die andern Kirchengemeinschaften mit den Katholiken teilen. Besonders hebt Nissiotis noch die Aufgeschlossenheit und Bereitschaft der großen Mehrheit der Bischöfe hervor, auf Stimmen von außerhalb des Konzils zu hören und sie in den Sitzungen zur Sprache zu bringen. Es ist von größter Wichtigkeit, daß alle Kirchen in engem Kontakt mit der Arbeit des Konzils bleiben und denjenigen helfen, die die römische Kirche zur ökumenischen Zusammenarbeit bewegen und die Doktrinen der römischen Kirche, die die Entwicklung einer Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen hemmen und hindern, in neuer Weise interpretieren wollen. Obwohl manche Anzeichen im Hinblick auf die Arbeit in der Zwischenzeit und besonders manche Vorbehalte und Warnungen des Papstes in seiner Schlußansprache nicht sehr ermutigend sind, sah man doch voller Erwartung der 3. Konzilsphase entgegen.

Ein anderer Bericht von Nissiotis, in dem er Kritik übt an der Papstrede zur Eröffnung der 3. Session[20], ist deshalb besonders erwähnenswert, weil er als Beobachter Gelegenheit gehabt hat, sich ein eigenes Urteil über die Verhältnisse und Strömungen in der römisch-katholischen Kirche zu bilden und er hier eine Meinung äußert, die nicht

[20] in „Kaine Ktisis" 40 (1964), 2823 f.

von allen Orthodoxen geteilt wird. Er hat den Eindruck gewonnen, daß sich der Papst wegen der inneren starken Antithesen im Vatikan in einer schwierigen Lage befand und deshalb wohl nicht in allen Punkten seine eigene Meinung betonte, denn es war zu befürchten, daß die Einheit der römisch-katholischen Kirche und ihres Kirchenregiments möglicherweise durch eine Spaltung bedroht werden könnte. So mußte der jetzige römische Pontifex darauf bedacht sein, eine solche im gegenwärtigen Augenblick unter allen Umständen zu verhindern. Befremdend hat auf viele gewirkt, daß seine Rede überhaupt nicht die Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen in Jerusalem erwähnte und er auch die höfliche Geste unterließ, sich zum Schluß in griechisch und russisch an die östlichen Kirchen zu wenden, wie er es im vergangenen Jahr in seiner Rede getan hatte. Ist dies dadurch zu erklären, daß seine Rede nur dem Konzil gewidmet war und nur Fragen des Konzils behandelte, oder begegnet er auch in diesem Punkt starker innerer Opposition? Wenn dies der Fall ist, dann beweist das, daß der Primat in der Praxis durchaus nicht die Bedeutung hat, wie Außenstehende glauben. Der Papst kann selbstverständlich ex cathedra sprechen, doch muß er, bevor er es tut, die verschiedenen Strömungen und Tendenzen berücksichtigen, um nicht etwas zu sagen, das die Antithesen verschärfen könnte. Nissiotis folgert aus dieser Haltung des Papstes, daß er dadurch noch einmal mehr gezeigt hat, daß der römische Pontifex durch den Primat als oberste Pflicht die Wahrung der Einheit der Kirche hat, die in ihrer hierarchischen und juridischen Form unbedingt den Primat braucht.

*

Prof. *Kalogirou* betrachtet in seinen Veröffentlichungen über das Konzil[21] den Primat des Papstes ebenfalls als „Stein des Anstoßes" für jeden Annäherungsversuch. Er charakterisiert den im 1. Vatikanum geschaffenen Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes als Forderung nach höchster Isolierung des Papsttums und als historische Neuschaffung im kirchlichen Organismus, die es früher nicht gegeben hat. Die Verewigung dieses Dogmas in seiner ursprünglichen Härte und Starrheit erweckt den Eindruck, als sei das ekklesiologische Bild des römischen Katholizismus nicht mehr christozentrisch, sondern als sei Christus, das wahre Haupt der Kirche, durch den Papst, das neue Haupt, ersetzt worden.

Auch die 3. Session hat keine Wendung und Änderung gebracht, und die auf sie gesetzten Hoffnungen haben sich nicht verwirklicht. Im Gegenteil, die römische Kirche erscheint im Konzil als ein noch stärker stabilisierter Papismus. Der Primat wird immer wieder erwähnt, so besonders im letzten Teil der Enzyklika „Ecclesiam Suam" und in der Eröffnungsansprache zur 3. Session von Papst Paul VI. Diese starke Betonung des Primats und der päpstlichen Zentralgewalt haben alle Hoffnungen zum Stillstand gebracht, die sich darauf gerichtet hatten, daß die Beziehungen des Bischofskollegiums zum Bischof von Rom und zu seinem Primat neu festgelegt würden. In seiner Ansprache zum Abschluß der 3. Session drückte der Papst im Zusammenhang mit der Lehre von der Bischofskollegialität seine große Freude darüber aus, daß der Primat in feierlicher Weise erneut bestätigt worden ist. So haben also die konservativen und oppositionellen Konzilsmitglieder die von ihnen gewünschte Stärkung des päpstlichen Primats und die Einstellung der reformatorischen Tendenzen erreicht, die das Konzil zu Anfang unter Papst Johannes XXIII. beseelten.

Orthodoxes Schrifttum über die 4. Session und den Abschluß des Konzils ist hier noch nicht greifbar. Doch hat es in der letzten Phase im Hinblick auf die hier behandelten Themen keine Änderung gegeben. Das Gesagte läßt klar erkennen, daß Primat und Unfehlbarkeit für die Orthodoxen den „Stein des Anstoßes" bilden und daß andererseits die römische Kirche nicht bereit ist, in diesem Punkte durch Revision oder Umdeutung des im Mittelpunkt stehenden Dogmas ein Zugeständnis zu machen, im Gegen-

[21] in „Gregorios Palamas" 48 (1965), 3 ff.

teil, mehr denn je ist die Herrschaftsstellung des Papstes betont und herausgestellt worden. Für die orthodoxe Kirche gilt das Prinzip, daß nur das akzeptiert werden kann, was im Einklang mit der Heiligen Schrift und der heiligen unverfälschten Überlieferung steht und daraus abzuleiten ist. Eine Trennung der Apostel in „Einen plus Elf" erkennt die orthodoxe Kirche nicht an, ebensowenig wie das monarchische Herrschaftssystem, das auf der auf diese Weise geschaffenen Sonderstellung des Apostels Petrus beruht. Eine Unterordnung unter die absolute Herrschaft des Bischofs von Rom ist daher nicht zu erwarten. Es wird nun Aufgabe der verschiedenen Kommissionen und des „auf gleicher Ebene" zu führenden Dialogs sein, hier eine Lösung zu finden. In orthodoxen Kreisen neigt man dazu, einen Ausweg in der Koexistenz der beiden Systeme, des demokratischen der orthodoxen Kirche und des monarchischen der römisch-katholischen Kirche, in der einen Kirche zu sehen. Den guten Willen und die Bereitschaft zur Beseitigung der Hindernisse für das Zusammengehen aller Christen hat die orthodoxe Kirche auch dadurch bewiesen, daß sie es war, die die Initiative ergriff zur Aufhebung des Bannes von 1054. Daß dies noch zum Schluß des Konzils geschah, und zwar von beiden Seiten zur gleichen Stunde, war eine glückliche Lösung. Hoffen und wünschen wir, daß mit dem Beistande des Heiligen Geistes ähnliche glückliche Lösungen auch für die andern Probleme zu finden sind, die der Einheit heute noch hinderlich im Wege stehen!

Orthodoxes Schrifttum zum 2. Vatikanischen Konzil

Agouridis, S. „Das Vatikanische Konzil und die orthodoxen Beobachter" in „Anaplasis", 1963, Nr. 119, 4—6, Nr. 120, 5—7 (griechisch).

Alivisatos, A. „Die neue päpstliche Enzyklika ‚Ecclesiam Suam'" in der Tageszeitung „To Vima" v. 11. u. 13. 9. 1964 und v. 15. 5. 1965 (griechisch).

Athenagoras, „Der Sinn des Dialogs nach der päpstlichen Enzyklika Ecclesiam Suam" in „Apostolos Barnabas", Nikosia, 25 (1964) 259 ff., 326 ff. (griechisch).

Chrysostomos, in „Ekklesia", Athen, 41 (1964) 621 (griechisch).

Konstantinidis Chrys. (Myra), „Über das Vatikanische Konzil" in „Orthodoxia", Istanbul, 38 (1963) 11—40; 163—189 und Sonderdruck (griechisch).

Emilianos, „Eine orthodoxe Stellungnahme zum Vatikanischen Konzil" in „Kyrios", Berlin, V (1965) H. 2, 65—74 (deutsch).

Jakobos, in „Orthodoxos Paratiritis, New York, 30 (1964), 277 (englisch).

Joannidis, B. †, „Das 2. Vatikanische Konzil" in der Tageszeitung „Kathimerini", Athen, v. 12. 10. 1962 und in „Ekklesia", 40 (1963) 93—97; 121—125; 158—162; 192—194 und Sonderdruck (griechisch).

Kalogirou, Joh. „Das 2. Vatikanische allgemeine römisch-katholische Konzil und sein ökumenischer Erneuerungsversuch in orthodoxer Sicht" in „Gregorios Palamas", 48 (1965) 3—16; 113—118; 232—247; 295—304.

Karmiris, Joh. „Orthodoxia und Romaio-Katholizismus", Bd. I: „Das 2. Vatikanische Konzil und die Stellung der orthodoxen-katholischen Kirche zu dem Konzil und seinen Unionsbestrebungen", Athen, 1964, Sonderdruck aus „Ekklesia", 40 und 41 (v. Ende 1963 bis Anfang 1964), dort erschienen unter dem Titel: „Das 2. Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche". Band 2: „Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos und die 3. Phase des 2. Vatikanischen Konzils", Athen, 1965, Sonderdruck aus „Ekklesia", 42 (1965) (griechisch).

„Die orthodoxe-katholische Kirche über das 2. Vatikanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit" in „Kyrios Berlin", IV (1964) H. 4, 241—261 (deutsch).

Nissiotis, Niko „Ekklesiologie und Ökumenismus der 2. Session des 2. Vatikanischen Konzils" in „The Greek Orthodox Theological Review, Brookline (Mass.) Bd. X (1964) Nr. 1, 15—36 (englisch).

In „Kaine Ktisis" 40 (1964), 2823—2824 (griechisch).

„Das Hauptproblem der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils und die nichtrömischen Kirchen (aus einer orthodoxen Sicht) in „Kyrios", Berlin, V (1965) H. 2, 75—102 (deutsch).

Savramis, D. (Köln), „Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie" Leiden-Köln, 1964 114—115 (im Anhang „Die griechisch-orthodoxe Kirche und das 2. Vatikanische Konzil" ab S. 96) (deutsch).

Stathis, G. (Athen), „Das dogmatische Syntagma über die Kirche" in der Tageszeitung „Kathimerini" vom 18. 5. 1965 (griechisch).

FERDINAND KLOSTERMANN

Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem zweiten Vatikanum

Vorbemerkungen.

1. Im Rahmen eines Referates[1] kann nicht die Lehre der sechzehn auf dem zweiten Vatikanum verabschiedeten Dokumente dargelegt werden, die fast alle an irgendeiner Stelle auch vom Laien, von seiner Welt und von seinen Aufgaben reden. Hier können nur einige der uns am bedeutsamsten scheinenden Thesen herausgehoben werden.

2. Noch weniger ist es möglich, die Hintergründe dieser Lehre darzustellen, die in einem Dokument so und in einem anderen anders formuliert wurde. Dem endgültigen Text gingen oft bis zu zehn Konzepte voraus. Es wäre aufschlußreich, die Entwicklung einzelner Texte zu zeigen. Das Dekret über das Apostolat der Laien ist das Ergebnis einer fast auf den Tag fünfjährigen Arbeit. Der erste gedruckte Text (1962) der seinerzeitigen Konzilsvorbereitungskommission bietet auf 190 Druckseiten im Großformat, von den Einleitungen und Anhängen abgesehen, 272 Artikel. Der endgültige Text bringt auf insgesamt 31 Druckseiten 33 Artikel. Dabei wurde nicht nur gekürzt, die ganze Struktur des Aufbaues und weithin auch der Inhalt wurden geändert. Völlig neue Themen, wie das bedeutsame Thema der Spiritualität des Laien, kamen hinzu.

Fast immer ist eine Entwicklung zum Besseren von den Dokumenten der ersten und zweiten bis zu denen der dritten und vierten Konzilssession festzustellen. Das Konzil lief sich dauernd selbst davon. So mancher Text im Dekret über das Laienapostolat oder in der Pastoralkonstitution über „die Kirche in der Welt von heute" liest sich heute als eine Selbstverständlichkeit; in Wirklichkeit hätte es aber am Beginn des Konzils vielleicht niemand gewagt, diesen Text in der Kommission auch nur zur Diskussion vorzuschlagen. Ein Beispiel für die gemeinte Entwicklung: Schon der Vorbereitungskommission für das Apostolat der Laien war es peinlich, daß ihr wohl Kardinäle, Bischöfe, Welt- und Ordenskleriker als Mitglieder oder Berater angehörten, aber kein Laie. Anläßlich eines Empfanges, der zu Ehren der Kommission vom permanenten internationalen Komitee für Laienapostolatskongresse (Copecial) in Rom veranstaltet wurde, sagte der Verfasser zu einem maßgeblichen Teilnehmer, es sei doch bedauerlich, daß einer Kommission, die über die Laien handle, kein Laie angehöre. Er schmunzelte und meinte: „Oh, Sie sprechen schon vom dritten Vatikanum." Doch schon während der zweiten Session nahmen Laien an den Kommissionssitzungen teil, bald saßen sie selbst in der Konzilsaula, in der dritten Session auch Frauen, selbst Ordensschwestern. Und immer stärker griffen sie auch in das Geschehen selbst ein. Ich erinnere mich an eine Sitzung der gemischten Kommission für das berühmte „Schema XIII", über die Kirche in der Welt von heute. Nach einer sehr heiklen und scharfen Diskussion und einer Art Kampfabstimmung forderte ein Kardinal ein anwesendes Ehepaar auf, zu dem schon abgestimmten Text Stellung zu nehmen. Das Urteil beider war vernichtend. Die anwesenden Laien machten sich erbötig, einen besseren Text zu erstellen. Nach kurzer Pause wurde abgestimmt und der Laientext angenommen. Mein Nachbar stieß mich an und meinte: Haben Sie den historischen Augenblick gemerkt: die Laien greifen in das Konzil ein. Wenn ich mich nicht täusche, stellte eine Dame den letzten Antrag in dieser Kommission; er wurde angenommen. Die Frauen erwiesen sich überhaupt als ziemlich hartnäckig, wenn es sein mußte, und durchaus nicht als schwaches Geschlecht.

3. Hier kann auch nicht ausgeführt werden, wie sehr um einzelne Texte in den Kommissionen und dann noch in der Aula gerungen wurde. Wer den kurzen Artikel über die Katholische Aktion mit den vier Merkmalen, in denen sie erstmalig in ihrer Geschichte klar umschrieben wird, liest, merkt nicht, daß hier stellenweise kaum ein Satz und in manchem Satz kaum ein Wort von der ursprünglichen Fassung stehen blieb. Nachdem sich schon die Vorbereitungskommission zu dieser Unionsformel zwischen den romanischen Ländern (vor allem Italien und Spanien) und den angelsächsischen (vor allem England und den USA) durchgerungen hatte, blieb die Kommission gegenüber allen Angriffen von beiden Seiten stark, auch als in der Aula derselbe Kampf entbrannte, den zuerst die Kommission ausgetragen hatte. Es wurden nur wenige Worte geändert, um Mißverständnisse zu vermeiden; der Sinn ist geblieben, vielleicht sogar noch klarer zutage getreten.

4. In fast allen Konzilsdokumenten finden sich Aussagen über den Laien. Vielfach standen sie vorher im Laienapostolatschema und wurden einfach übernommen: in die Dekrete über

[1] Dem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das der Verfasser bei der Frühjahrskonferenz der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Aktion Österreichs am 5. Februar 1966 in Wien gehalten hat.

das Hirtenamt der Bischöfe, über die Erneuerung des Ordenslebens, über die priesterliche Ausbildung, über den Dienst und das Leben der Priester, vor allem in das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche und in die Liturgiekonstitution. Ganz besonders sind drei Dokumente hier zu beachten: das vierte Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche, das von den Laien handelt, das Dekret über das Apostolat der Laien und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die über die Welt des Laien spricht. Nur vereinzelt werden wir auch andere Texte heranziehen.

5. Wenn hier vom Laien die Rede ist, so meinen wir den Weltlaien (vielleicht würde man besser sagen Weltchristen), von dem auch das Konzil meist spricht. Damit wollen wir nicht leugnen, daß auch der Ordensmann, der nicht Kleriker ist, echter Laie ist und bleibt, wenn er auch von seiner Ordensgebundenheit her eine besondere Funktion in der Kirche und für die ganze Gemeinde Jesu hat. Die gedruckte Relation zum Art. 31 der Konstitution über die Kirche bemerkt sogar ausdrücklich, das Konzil wolle die Frage nicht lösen, „ob die Ordensleute oder die Mitglieder von Säkularinstituten unter die Laien zu rechnen seien und in welchem Sinne"[2].

Nach diesen Vorbemerkungen sei nun versucht, einige Thesen zu formulieren, um das Neue, Weiterführende herauszustellen, und sie nach Möglichkeit noch zu kommentieren. Der Weltlaie und sein theologischer Ort, die Kirche und die Welt des Laien, die Aufgaben der Weltlaien in Welt und Kirche sind Gegenstand der Untersuchung, die sich, soweit als möglich, an die Konzilstexte selbst hält.

I. Der Weltlaie und sein theologischer Ort

1. These. *„Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes sind, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben*[3]*."*

Diese These besagt negativ: Weltlaien sind nicht Kleriker und nicht Ordensleute; positiv: sie sind durch die Taufe Christen, das heißt Glieder des Leibes Christi und des Volkes Gottes und nehmen irgendwie, aber real und nicht nur bildlich (wie noch in der Diskussion des Konzils manche Theologen meinten) am Priesteramt, Prophetenamt und Königsamt Christi teil. Dabei wird angedeutet, daß es sich um eine Teilnahme „auf ihre Weise" und „zu ihrem Teil" handelt, ohne daß näher gesagt wird, worin dieses Spezifikum eigentlich besteht.

Laien nahmen (auch auf dem Konzil) Anstoß daran, daß es den Theologen so schwerfiel, klar zu sagen, was ein Weltlaie theologisch überhaupt ist. Man kam immer wieder auf jene kanonistische Definition zurück, die auch in der These anklingt: Laie ist jenes christliche Individuum, das weder Kleriker noch Ordensmann oder Ordensfrau ist. Das ist wohl an sich reichlich negativ. Trotzdem muß zugegeben werden, daß man zunächst nur diese beiden — scheinbaren — Negativa, das Fehlen der spezifischen Dienstfunktion des Amtes und das Fehlen der Zugehörigkeit zu einer Ordens- oder ordensähnlichen Gemeinschaft findet, wenn man etwas sucht, was wirklich alle Weltlaien umfaßt.

Daraus nun zu schließen (und dieser Schluß wurde offenkundig nicht selten gemacht), der Laie sei überhaupt nur eine negative Größe, wäre verhängnisvoll. Es ist nur so, daß es anscheinend keine unmittelbar positive Bestimmung gibt, die dem Weltlaien exklusiv zukäme, so daß sie ihn als Weltlaien charakterisierte. Nehmen wir das Christsein auf Grund der Taufe, das Gliedsein am Leibe Christi und im Volke Gottes und damit das Teilhaftsein am Priestertum, Prophetentum und Königtum Christi, so ist das den Weltlaien zwar wesentlich, sogar konstitutiv, aber er hat es mit allen Christen, auch mit den höchsten Hierarchen, und mit allen Ordensleuten gemeinsam, die ebenso Christen sind. Es ist also den Weltlaien nicht spezifisch eigentümlich.

---

[2] Schema constitutionis de Ecclesia. Typis polyglottis Vaticanis 1964, 127.
[3] Dogmatische Konstitution über die Kirche (im folgenden = KK), Art. 31.

Aus diesem Grund hat man ernstlich vorgeschlagen[4], den Ausdruck „Laie" in der Kirche überhaupt abzuschaffen; er sei durch die Bedeutung „Nichtfachmann" ohnedies reichlich kompromittiert und man solle einfach von Christen reden. Dagegen kann man gewiß sagen, daß das Christsein kein Spezifikum des Weltlaien, nicht einmal des Laien überhaupt ist. Zudem soll man nicht übersehen, daß gerade in jenen Negativa des nicht zum Amtsdienst und nicht zum Ordensstand Berufenseins auch ein Positivum verborgen ist, das allen Weltlaien wirklich gemeinsam ist und das allen ihren besonderen Berufungen, deren sie noch teilhaftig werden können, eine besondere Note und besondere Möglichkeiten gibt, die sie nicht hätten, wenn diese Berufungen mit dem Kleriker- und Ordensdienst verbunden wären. Gewiß, der Kleriker und der Ordensmann haben bedeutsamste spezifische Aufgaben, vor allem in der Kirche, und sie müssen, um ihrer dauernden Bindung an die Kirche und um ihrer Aufgaben in der Kirche willen, sogar auf manche Aufgaben und auf manche Möglichkeiten in der Welt verzichten, selbst wenn sie denselben Beruf wie die Laien ausübten, was sie ja an sich können. Aber auch die Weltlaien haben eben ihre Berufungen, und zwar verschiedenster Art, und darin gibt ihnen das Freisein von den besonderen und an sich auf Lebensdauer währenden Weihe- und Ordensberufungen und -bindungen Möglichkeiten, die der Kleriker und der Ordensmann überhaupt nicht hat, die aber die Welt und auch die Kirche notwendig brauchen. Denken wir nur an das politische Engagement.

Zu diesem verborgen positiven Spezifikum kommen aber noch die besonderen Berufungen, deren der Laie teilhaftig werden kann und die unsere These schon angedeutet hat. Sie sind wohl vor allem mit der „besonderen Weise" und dem „besonderen Teil" des Weltlaien gemeint, von dem der Artikel 31 der Kirchenkonstitution spricht. Es wird nun ernstlich überlegt, ob man nicht von diesen Berufungen ausgehen und auf eine gekünstelte Zusammenfassung aller Nichtkleriker als Laien verzichten und einfach von Christen mit verschiedenen, oft einander überschneidenden Berufungen reden sollte — neben den Berufungen zum priesterlichen Amtsdienst und zum Ordensleben.

2. These. *Außer der christlichen Urberufung, die die Weltlaien mit allen Christen, also auch mit den höchsten Hierarchen und Ordensleuten gemeinsam haben und auf Grund derer im Volke Gottes nicht nur Ungleichheit, sondern im tiefsten eine fundamentale „wahre Gleichheit" hinsichtlich Berufung, Würde und Verpflichtung herrscht*[5]*, können die Weltlaien auch vieler anderer Berufungen teilhaftig werden, die alle für sie kraft ihres Glaubens und ihrer Taufe zu christlichen, zu übernatürlichen Berufungen werden.*

In dieser These wird zunächst eine eigentlich schon in der ersten eingeschlossene fundamentale „wahre Gleichheit" aller Glieder der Kirche ausgesagt, die nicht nur zu Mitverantwortlichkeit und Aktivität verpflichtet, sondern auch das Amt in der Gemeinde Jesu wieder in seinem ursprünglichen, evangelischen Verständnis aufleuchten läßt, nämlich als διακονία, wie die neutestamentliche Amtsbezeichnung lautet, als Dienst gegenüber dem Herrn und gegenüber allen Gliedern des Gottesvolkes (vgl. 2 K 1, 24; 1 K 9, 19; Phil 2, 6—8). Darum können die neutestamentlichen Amtsträger nie Herren ihrer Untertanen, nie bloßes Gegenüber eines Untertanen- oder Niedervolkes sein; sie sind zugleich selbst Glieder dieses Volkes, selbst des helfenden Dienstes der anderen Glieder bedürftig und Brüder derer, denen sie Väter geworden sind. Gewiß gibt es echte Autorität in der Kirche, die entscheiden kann, wo Entscheidungen nötig sind und wo diese Autorität kompetent ist. Aber diese Autorität ist in sich schon etwas weithin anderes, als die Autorität im weltlichen Bereich. Bei Lukas heißt es: „Die Könige der Völker herrschen über sie und ihre Gewalthaber lassen sich noch Wohltäter nennen. Ihr aber nicht so, sondern der Größte unter euch soll wie der Jüngste sein und

[4] So Walter Dirks anläßlich einer Diskussion mit dem Verfasser bei einer Pressekonferenz in Rom am 18. November 1965.
[5] KK Art. 32.

der Gebieter wie der Dienende" (L 22, 25–27); und konsequent sagt Paulus: „Wir wollen uns nicht als Herren eures Glaubens benehmen, nein, wir sind Mitarbeiter an eurer Freude, denn ihr steht schon auf dem Grund des Glaubens" (2 K 1, 24).

Das alles ist gewiß im Grund nichts Neues im Sinne eines neuen Dogmas, aber es ist eine neue Besinnung auf mitunter in Vergessenheit geratene Wahrheiten. Wie wenig selbstverständlich diese Aussagen noch auf diesem Konzil waren, kann man daraus ersehen, daß Kapitel II der Kirchenkonstitution „über das Volk Gottes" und Kapitel IV „über die Laien" noch in der Textfassung des Jahres 1963[6] ein einziges Kapitel bildeten.

Dementsprechend war das Kirchenschema wie folgt aufgebaut: I. Das Mysterium der Kirche. II. Die hierarchische Verfassung der Kirche, im besonderen der Episkopat. III. Das Volk Gottes, im besonderen die Laien. IV. Die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche. (Darin war bezeichnenderweise vor allem von den Ordensleuten die Rede.)
Die jetzige Ordnung ist die[7]: I. Das Mysterium der Kirche. II. Das Volk Gottes. III. Der hierarchische Aufbau der Kirche, insbesondere das Bischofsamt. IV. Die Laien. V. Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche. VI. Die Ordensleute. VII. Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche. VIII. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche.
Der Vorschlag, auch das fünfte Kapitel „über die Berufung zur Heiligkeit" noch vorzuziehen und unmittelbar an das zweite Kapitel „über das Volk Gottes" anzuschließen, ging schon in der Kommission nicht mehr durch. Doch das Entscheidende ist geschehen. Das Volk Gottes tritt jetzt klar als das Übergreifende, auch die Hierarchie Umgreifende hervor. Konsequent wurden dann auch fast alle Stellen ausgemerzt, die die Kirche mit der Hierarchie zu identifizieren schienen oder in denen es etwa geheißen hatte: „Die Hierarchie und die Gläubigen" — als ob die Hierarchen keine Gläubigen wären.

Daß uns diese Selbstverständlichkeiten so neu vorkommen, liegt nicht in der „Neuheit" der Lehre begründet, sondern in weitverbreiteten Denkvorstellungen, Leitbildern, Erscheinungsformen und Praktiken, die nicht aus dem Evangelium, sondern aus feudalen, patriarchalischen, paternalistischen oder gar aus vorchristlichen Gesellschafts- und Weltbildern kommen und die Kirche sowie die Menschen in ihr oft mehr prägen oder geprägt haben, als abstrakte, nicht geleugnete, aber doch verblaßte Lehren. Gewiß sind viele Formen, die unter anderen Verhältnissen vielleicht einmal gerechtfertigt sein konnten, aber heute überholt sind und nur noch archaischen Isolierungen und Tabuisierungen kirchlicher Amtsträger Vorschub leisten, in unseren Ländern längst gefallen und andere werden noch fallen; auch sind unsere Bischöfe und Pfarrer längst keine Feudalherren mehr; aber manche Äußerlichkeiten (die sie selbst nicht mehr sehr ernst nehmen) bilden oft eine fast undurchdringliche Mauer, hinter der vielfach noch zu einsame Entscheidungen fallen. Das läßt aber nur die Ungleichheit hervortreten und verdunkelt die Gleichheit.

Mitunter verbergen sich hinter solchen Mauern auch falsche Haltungen und Einstellungen, die so eingefahren sind, daß sie dem Betreffenden gar nicht mehr bewußt werden; aber jeder merkt doch, daß hier gar kein offenes Wort mehr erwünscht ist, ja daß man hier überhaupt zuzuhören verlernt hat, daß man keinen Widerspruch duldet, daß man nur mehr „Jawohl" und „Zu Befehl" hören will, daß man hier glaubt, alles zu verstehen, alles beurteilen und autoritativ entscheiden zu können. Bisweilen regt sich beim Beobachter sogar der peinliche Verdacht, es gäbe wie bei den Tyrannen des Imperium Romanum und aller Diktaturen eigentlich nur ein einziges, freilich dann unvergebbares und unsühnbares Verbrechen: das crimen laesae maiestatis, die Majestätsbeleidigung, die schon dann gegeben sein kann, wenn man die Wahrheit sagt oder auch nur berichtet. An solchen peinlichen Verzerrungen sind freilich servile Untertanen nicht weniger schuld als Vorgesetzte, die keine Ahnung mehr vom Wesen des christlichen Amtsdienstes haben.

---

[6] Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia. 2 partes. Typis polyglottis Vaticanis 1963.
[7] Constitutio dogmatica de Ecclesia. Typis polyglottis Vaticanis 1964.

Bisweilen stützen sich solche Einstellungen auf falsche Ideen, auf monophysitische Einseitigkeiten, wenn man etwa alles, was von Christus zu sagen ist, bedenkenlos auf die „Stellvertreter" Gottes und Christi auf allen Ebenen übertragen will; wenn diese Stellvertreter dann vergessen, daß sie ja nicht nur und nicht immer und in allem Stellvertreter Gottes sind und sein können, daß sie armselige Kreaturen bleiben, denen nichts Menschliches fremd ist; wenn diese ihr Amt dazu mißbrauchen, um ihre Autorität, ihre Stellvertretung für ihre Privatmeinungen einzusetzen auch in Materien, für die sie weder kompetent noch fachkundig sind. Hier bedarf es der ernsten Überprüfung unserer Auffassung von Autorität und Gehorsam und der Formen ihrer Ausübung, die zum Teil infantil und unreif, zum Teil heidnisch und unchristlich sind. Oft gründet dann die Krise des Gehorsams in einer Krise der Autorität[8]. Auch die bei uns weit verbreitete Angst vor der Wahrheit und vor der Aufrichtigkeit gehören in dieses traurige Kapitel.

Im übrigen sollten Kompetenzen klar umschrieben und eingehalten werden. Auch manche Funktionssäuberung im priesterlichen Leben würde einiges klären. Weil man kirchliche Weihen empfangen hat, versteht man deshalb nicht von allem etwas und ist man durchaus nicht für alles zuständig. Wenn es sich Pfarrer nicht vorstellen können, daß es in der Pfarre Gremien gibt, in denen sie nicht den Vorsitz haben, dann entspricht das wohl patriarchalisch-feudalen Vorstellungen vom Pfarr-„herren", aber nicht dem Evangelium. Vom Evangelium her ist es sehr wohl notwendig, daß der Pfarrer Vorsitzender der Eucharistischen Feier ist, aber nicht eines Kirchenbaukomitees, eines Finanzausschusses, einer Caritassektion, nicht der Katholischen Aktion der Pfarre und sonstiger Einrichtungen. Auch wo man kompetent ist, wird man sich mindestens des Rates aller Mitverantwortlichen bedienen, weil dies sachlich vernünftig und zudem christlich ist. Nach der Lehre des Konzils sind aber alle Christen für die Kirche mitverantwortlich.
So hat diese grundsätzliche Gleichheit in der Kirche keine geringen Konsequenzen für die Aktivität, für die Mitverantwortlichkeit der Laien und für die grundsätzliche Brüderlichkeit, Kollegialität und Partnerschaft in der Kirche, die ja nur eine Folge dieser Gleichheit ist. Das wird allmählich zu neuen Strukturen in der Kirche führen, zu Laien- und Presbytergremien auf allen kirchlichen Ebenen. Ansätze dazu sind schon in Pfarren und Diözesen vorhanden, wenn auch mitunter zusehr auf dem Papier. Anderswo sind noch Lücken vorhanden, die wir ausfüllen müssen. Wie ernst Paul VI. etwa diese Dinge nimmt, sieht man daraus, daß bei allen postkonziliaren Kommissionen Laien als Mitarbeiter angefordert sind und daß sogar in die postkonziliare Liturgiekommission sofort Laien berufen wurden. Dabei haben alle diese Kommissionen nur bischöfliche Mitglieder, so daß also Presbyter und Laien in gleicher Weise Konsultoren dieser Kommissionen sind.

Nun gibt es aber nach unserer These auch Ungleichheit in der Kirche. Und zwar nicht nur vom Amt, von der Hierarchie her, sondern auch von den Besonderheiten der Laien, von ihren Berufungen, ihren Charismen her. Die Kirchenkonstitution weist selbst auf einiges hin. Da werden der „besondere Weltcharakter" des Weltlaien genannt, der konkrete „weltliche Beruf"[9], das „durch ein besonderes Sakrament geheiligte Ehe- und Familienleben"[10], der besondere gesellschaftliche Ort, die öffentliche Stellung, die die Laien einnehmen[11], und die „besonderen Charismen, durch die der Geist die Gläubigen geeignet und bereit macht, für die Erneuerung und die herrlichere Auferbauung der Kirche verschiedene Werke und Dienste („officia" heißt es im Lateinischen sogar) zu übernehmen"[12]. Solche Charismen, wird beigefügt, sind sehr verschieden: Solche „von besonderer Leuchtkraft und ganz schlichte, aber weitverbreitete". Nach der Paulinischen Lehre von den Charismen kann kaum ein Zweifel sein, daß für den Christen alles, was ihm zustößt oder was er sich selbst auf Grund vernünftiger, sachlicher Überlegungen wählt, Schicksal, Beruf oder Stellung im Leben, ja jeglicher mitmenschliche Dienst, wie die Gastfreundschaft, das Miteinander-fröhlich-Sein, die herzliche Bruderliebe, die gegenseitige Achtung, die einfache Solidarität mit den Menschen, den wei-

[8] Vgl. Alois Müller. Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung. Einsiedeln 1964; Franz Böckle. Zur Krise der Autorität. Randbemerkungen aus Anlaß eines Buches. Wort und Wahrheit 20 (1965) 805—813.
[9] KK Art. 31. [10] KK Art. 35.
[11] KK Art. 31. [12] KK Art. 12.

nenden und den sich freuenden (vgl. R 12, 6–16; 1 K 12, 27–31), daß ihm das alles im Glauben zur κλῆσις, zur Berufung von Gott her wird, daß es dann Bedeutsamkeit für die Gemeinde Jesu, für die ganze Kirche erlangt und daß es darum vom Herrn auch mit besonderen Gnadengaben, eben Charismen, beschenkt wird, damit der konkret so Berufene auch diesem konkreten Anruf entsprechen und der gemeindlichen, der ekklesialen Bedeutsamkeit dieses Anrufs gerecht werden kann. So wird deutlich, daß es gar nicht, wie wir oft tun, nur zwei Berufungen im Christentum gibt, die zum Amt und die zum Ordensstand, während die anderen Christen den Rest der Nichtberufenen bilden; daß vielmehr alles, was ein Christ im Glauben „vor Gott" und „im Herrn" (1 K 7, 22. 24) tut, sogar das Sklave-sein noch, von der christlichen Urberufung her zu einer christlichen Berufung, zu einem dauernden christlichen Anruf und zugleich zu einem Charisma, zu einer dauernden Gnadengabe wird, die alle nötigen Sondercharismen, etwa Amtscharismen, in sich birgt.

Alle diese Charismen des Weltlaien sind zwar von der Hierarchie, wie es heißt, zu prüfen, ob sie aus Gott sind, aber zugleich wird die Hierarchie gemahnt, den Geist nicht auszulöschen[13] (welcher Versuch offenkundig für möglich erachtet wird), den Laien Vertrauen entgegenzubringen, ihren sachkundigen Rat zu hören, ihnen Aufgaben im Dienste der Kirche zu übertragen, ihnen den nötigen Raum der Freiheit in der Betätigung ihrer Charismen zu geben und ihre Initiativen nicht zu hemmen, sondern zu ermutigen. Die Laien sollen ihren Hirten nicht nur empfangend, sondern auch gebend gegenüberstehen (das Wort von der „hörenden" Kirche hat hier viele Mißverständnisse geschaffen), nicht in devoter Servilität, sondern in der Freiheit der Söhne Gottes und der Brüder Christi. Sie haben entsprechend ihrer Fachkompetenz in der Welt nicht nur „die Möglichkeit, sondern bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung hinsichtlich dessen, was zum Wohl der Kirche gereicht, kundzutun". Die Hirten werden dann „mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer (distinctius) und angepaßter (aptius) urteilen". An Laientugenden für diesen Dialog der Weltlaien mit ihren Hirten führt das Konzil neben Klugheit, Ehrfurcht und Liebe bezeichnenderweise Wahrhaftigkeit und Mut an erster Stelle an[14].

Alle diese Besonderungen sind nun gewiß je für sich dem Weltlaien nicht wesentlich. Er kann sie haben oder auch nicht haben, die eine haben, die andere nicht haben. Hat er aber eine dieser Berufungen, ist sie ihm nicht *so* eigentümlich, daß sie Nicht-Weltlaien nicht haben könnten. Es gibt beispielsweise keinen Beruf, den nicht an sich auch Kleriker ausüben könnten. Oder denken wir an die Ehe: es gibt unverheiratete Weltlaien (es ist also für sie nicht charakterisierend, daß sie heiraten), und es gab und gibt legitim verheiratete Kleriker, Presbyter und Diakone. Aber jeder Laie hat — christlich gesehen — zweifellos *seine* Berufung, und sie bekommt gerade von seinem Freisein von klerikalen und ordnungsgemäßen Bindungen noch eine Spezifizierung, wie wir gesehen haben.

So hat sich also auch hinsichtlich der Schau des Laien und seines theologischen Ortes in der Kirche nicht wenig geändert. Wir brauchen gar nicht an den alten Gratian zu denken mit seiner Lehre von den beiden „genera", den beiden Arten von Christen, den privilegierten Klerikern und Ordensleuten und den Laien, die trotz Ehe und weltlicher Geschäfte, wie er sagt, noch gerettet werden können, wenn sie Zehent zahlen und mit ihrem Mammon gute Werke tun[15]. Erst vor 80 Jahren noch schrieb nicht etwa Gregor XVI., sondern Leo XIII. an den Erzbischof von Tours: „Es steht fest und ist eindeutig klar, daß es in der Kirche zwei ihrer Natur nach wohl unterschiedene Stände gibt: die Hirten und die Herde, das heißt die Führer und das Volk. Der erste dieser Stände hat die Funktion, die Menschen im Leben zu lehren, zu regieren und zu lenken und die erforderlichen Regeln aufzustellen, der andere hat die Pflicht, sich dem ersten zu unterwerfen, ihm zu gehorchen, seine Anordnungen auszuführen und ihm Ehre zu erweisen[16]." Als Kleriker ist man fast versucht, zu sagen: Wo sind die schönen Zeiten!

---

[13] Vgl. 1 Th 5, 19. KK Art. 12. [14] KK Art. 37. [15] C 7, C XII PL 187, 884 f.

[16] Der Brief ist datiert vom 17. Dezember 1888 laut Le laicat. Sammlung der päpstlichen Lehräußerungen, vorgelegt von den Mönchen von Solesmes. 142. 106. Paris 1956.

So beginnt auch von unserer zweiten These her die ganze Gegenüberstellung von Klerus und Laien problematisch zu werden. Ihr liegt im letzten eine Konzeption zugrunde, die nur von der Hierarchie ausgeht und alles von ihr aus sieht, beurteilt und ordnet. Darnach gibt es Hierarchen und Nichthierarchen, Kleriker und Nichtkleriker, die man eben Laien nennt. In Wirklichkeit müßte man vom Herrn der Kirche ausgehen, in dem wir alle „ein Volk sind, bestimmt, daß es ihm zu eigen sei" (1 P 2, 9). In diesem Volk aber gibt es viele Berufungen und Dienste; einer davon ist der des Amtes, andere sind die der Eltern, der Lehrer, der Propheten, der Verwalter, der Hilfskräfte u. ä. (vgl. 1 K 12, 27—29). Wie es nicht sehr sinnvoll scheint, das Staatsvolk nur von einer Gruppe der Staatsbürger her zu gliedern und etwa in Beamte und Nichtbeamte, Ärzte und Nichtärzte, virgines et non virgines einzuteilen, so könnte man eigentlich auch eine Einteilung des neutestamentlichen Gottesvolkes in Kleriker und Nichtkleriker = Laien nicht sehr zweckmäßig finden.

II. Die Kirche und die Welt des Laien

Bevor wir uns den Aufgaben des Weltlaien in der Sicht des Zweiten Vatikanums zuwenden, wollen wir einige Thesen über das grundsätzliche Verhältnis der Kirche zur Welt des Laien herausstellen, weil man nur auf diesem Hintergrund die Thesen über die Aufgaben des christlichen Weltlaien verstehen kann. Unsere Thesen über diesen zweiten Themenkreis entstammen vor allem der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

1. These. *Es gibt eine legitime Eigengesetzlichkeit und Autonomie der irdischen Dinge.* Diese Autonomie besteht darin, daß „die geschaffenen Dinge und die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß . . . Durch den Zustand ihres Geschaffenseins nämlich sind alle Dinge auf die ihnen eigene Weise mit eigener Dauerhaftigkeit, Wahrheit und Gutsein sowie mit eigenen Gesetzen und Ordnungen ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden ehrerbietig achten muß"[17]. Auch sonst spricht das Konzil von einer „rechtmäßigen Autonomie der Wissenschaft"[18]. Für die katholischen Universitäten und Fakultäten wird beispielsweise verlangt, daß „die einzelnen Disziplinen mit den ihnen eigenen Prinzipien, ihrer eigenen Methode und der für die wissenschaftliche Forschung notwendigen Freiheit gepflegt werden"[19]. Daß „der Sinn für Eigengesetzlichkeit und zugleich für die Verantwortlichkeit" in der Welt wächst, wird als „von größter Bedeutung für die geistige und sittliche Reifung des menschlichen Geschlechtes" hingestellt[20]. Auch „die Kultur bedarf unaufhörlich der ihr zuständigen Freiheit, sich zu entfalten, und der legitimen Möglichkeit, gemäß den eigenen Prinzipien selbständig zu handeln". Das gilt im besonderen von den Künsten und Wissenschaften[21]. Es ist also das „Ja" zur weltlichen Welt, das hier gesagt wird, zur mündig und autonom gewordenen, wir könnten sagen, zur säkularisierten Welt in einem richtig verstandenen Sinn.

Auf eine kleine Konsequenz sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen, auf die auch das Konzil wiederholt aufmerksam macht: Es ist das Ernstnehmen der Welt und ihrer Gesetze auf kirchlichem Sektor, was wir weithin nicht tun. Das würde beispielsweise heißen: Auf Grund kirchlicher Weihen kann man, wie schon angedeutet, nicht über Sachfragen in Kunst und Wissenschaft urteilen, weil diese Weihen keinen Sachverstand für solche Bereiche verleihen; wenn man darüber ein Urteil haben will, muß man die entsprechenden Fachleute heranziehen; klugerweise wird man sich dabei nicht an die Dümmsten wenden. Oder: Wenn man von kirchlicher Seite eine Zeitung macht, eine Rundfunksendung, eine Ausstellung, eine Fernsehsendung, eine Großkundgebung, eine Werbeaktion, wird man nicht dilettantenhaft herummurksen, weil man doch Geld dabei vertut und noch dazu der erwünschte Effekt nicht erzielt wird, sondern man wird sich wieder an den Fachmann wenden. Oder: Auch für die Kirche und ihre Einrichtungen, Schulen und Seminarien gelten die

[17] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (im folgenden = KW) Art. 36.
[18] KW Art. 36.
[19] Erklärung über die christliche Erziehung. Art. 10.
[20] KW Art. 55. [21] KW Art. 59.

Gesetze der Individual- und Sozialpsychologie, der Pädagogik und der Soziologie, und zwar nach den heutigen Erkenntnissen; wenn man das ernst nimmt, wird man keine Erzieher mehr auf arme junge Menschen loslassen, die von all dem keine Ahnung haben; man wird die Präfekten und Regenten und Spirituale erst selbst schulen und bilden, ehe sie andere zu bilden versuchen. Das alles verlangt das Konzil ausdrücklich. Wenn man das auf allen Ebenen befolgt, wird sich manches, etwa in unseren Knabenseminarien, aber auch anderswo von Grund auf ändern, wie das Konzil das ja auch fordert. Man sehe sich nur das Priesterbildungsdekret an. Man wird aber dann auch die wissenschaftliche Arbeit auf diesen Sektoren mehr schätzen und fördern, und man wird vielleicht auch mehr Geld für wissenschaftliche, psychologische, soziologische, pastoraltheologische Untersuchungen und Institute investieren. Das wird sich unter Umständen auf weite Sicht mehr lohnen als Investitionen in Häuser, selbst in Kirchen und Schulen, in denen dann doch nur der alte Geist sein Unwesen weiter treibt.

2. These. *Die Kirche erkennt diese legitime Autonomie und Eigengesetzlichkeit der irdischen Dinge, die ihnen eigenen Prinzipien und Methoden und die für ihre Entwicklung notwendige Freiheit an und erklärt ihre eigene grundsätzliche Inkompetenz in diesem Bereich.*

In seiner Abschiedsansprache an die Regierungsdelegationen, die anläßlich des Konzilsschlusses nach Rom gekommen waren, sprach Paul VI. mit ausdrücklicher Berufung auf die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die, wie er dabei sagte, als eines der Hauptdokumente dieses Konzils in die Geschichte eingehen wird, von einer „klaren Kompetenzabgrenzung zwischen Kirche und Staat, die der einen wie der anderen Macht zum Vorteil gereichen wird, wie immer auch die historischen Gegebenheiten sind, die sich in der Vergangenheit in gewissen Nationen herausgebildet haben. Heute nimmt die Kirche für sich nichts anderes in Anspruch, als die Freiheit, das Evangelium zu verkünden . . . Sie läßt sich nicht in einen Wettstreit, oder gar in eine Gegnerschaft zum Staat ein. Und gerade indem sie nach ihren eigenen Prinzipien handelt, trägt sie gewaltig auch zum allgemeinen Wohl bei, das Gegenstand und Daseinsberechtigung der zeitlichen Macht ist. So gereicht diese Haltung der Kirche, dem Staat, wie ihr selbst zum Vorteil"[22].

In der Konzilsbotschaft an die Regierenden heißt es: „Wir (die Bischöfe) erweisen Ihrer Autorität und Souveränität Ehre (man muß bedenken, daß hier alles eher als katholische Staatsmänner versammelt waren), wir achten Ihre Aufgabe. Die Kirche verlangt von Ihnen nur ihre Freiheit; die Freiheit zu glauben und ihren Glauben zu verkünden; die Freiheit, ihren Gott zu lieben und ihm zu dienen; die Freiheit zu leben und den Menschen ihre Botschaft des Lebens zu verkünden. Fürchtet nichts. Die Kirche hat das Bild ihres Christus vor Augen, dessen geheimnisvolles Handeln nicht in Ihre Vorrechte eingreift[23]."

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute sagt ganz klar: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, geht nicht auf die politische, wirtschaftliche oder soziale Ordnung. Das Ziel, das ihr gesetzt ist, gehört nämlich der religiösen Ordnung an[24]." Sie hat das endzeitliche Heil zum Ziele[25]. Ja, das Konzil wird noch deutlicher: „Die Kirche darf in ihrer Aufgabe und Zuständigkeit in keiner Weise mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt werden, noch ist sie irgend einem politischen System der Welt verpflichtet. Dadurch ist sie zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person. Bürgerliche Gesellschaft und Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und selbständig. Beide dienen freilich und gerade auf Grund ihrer verschiedenen Sendung der einen und gleichen persönlichen und sozialen Berufung des Menschen." Dann ist zwar die Rede davon, daß beide zusammenarbeiten sollen (wir kommen in unserer dritten These gleich auf den Grund zurück), aber „wer sich dem Dienst am Wort Gottes weiht, muß die dem Evangelium

---

[22] Botschaften, Dokumente, Ansprachen, Sonderpublikation der Kathpreß über die Abschlußfeiern des Konzils. Wien 1965.
[23] A. a. O. [24] KW Art. 42. [25] KW Art. 40.

eigenen Wege und Mittel gebrauchen, die in vieler Hinsicht von den Mitteln der irdischen Gemeinschaft verschieden sind"[26]. Dies gilt, nebenbei bemerkt, auch für die Katholische Aktion. Darum sollen „auch die Gläubigen um der Heilsökonomie Gottes willen genau unterscheiden lernen zwischen den Rechten und Pflichten, die sie haben, insofern sie zur Kirche gehören, und denen, die sie als Glieder der menschlichen Gesellschaft haben. Beide sollen sie harmonisch miteinander zu verbinden suchen und daran denken, daß sie sich auch in jeder zeitlichen Angelegenheit vom christlichen Gewissen führen lassen müssen; keine menschliche Tätigkeit, auch in weltlichen Dingen nicht, läßt sich ja der Herrschaft Gottes entziehen. Heutzutage ist es aber besonders wichtig, daß die Unterscheidung und die Harmonie zugleich möglichst klar im Handeln der Gläubigen aufleuchte, damit die Sendung der Kirche den unterschiedlichen Verhältnissen der heutigen Welt voller entsprechen kann[27]."

Um der Reinheit und Sauberkeit dieser Abgrenzung willen, verzichtet die Kirche heute sogar auf manche geschichtlich gewordene Vorteile. Sie „setzt ihre Hoffnung nicht auf die Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Inanspruchnahme legitim erworbener Rechte immer dann verzichten, wenn feststeht, daß sonst die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist oder wenn veränderte Verhältnisse eine andere Regelung fordern[28]." Ja, das Konzil geht noch weiter: es distanziert sich feierlich von gewissen Erscheinungen der Kirchengeschichte, die überholt sind, die auf einem falschen oder mangelhaften Verständnis der rechten Ordnung gegründet waren. „Darum sind gewisse Geisteshaltungen zu bedauern, die einst auch unter Christen wegen eines ungenügenden Verstehens der rechtmäßigen Autonomie der Wissenschaft nicht gefehlt haben." Die dazugehörige Anmerkung verweist auf den Fall Galilei[29].

3. These. *Trotz dieser grundsätzlichen Autonomie der irdischen Bereiche und trotz der grundsätzlichen Inkompetenz der Kirche in diesen Bereichen, behauptet das Konzil mannigfache Beziehungen der Kirche zu diesen Bereichen und Aufgaben ihnen gegenüber.*

1. Die Kirche lebt selbst in der Welt und inmitten ihrer gesellschaftlichen Gebilde, sie wird von ihnen beeinflußt und übt auch selbst auf sie Einfluß aus[30]. Denken wir nur an Ereignisse aus der letzten Zeit, an die UNO- und Indienreise Pauls VI. und an seine Friedensaktionen, an das Echo, das das Konzil in der Weltpresse gefunden hat. Hier wurde das Zeichen der Kirche weit sichtbarer gesetzt auf der Welt als durch viele mühsame Kleinaktionen der Missionäre in Afrika und Asien, wenn auch natürlich nur nach einem Aspekt.

2. Die Kirche ist selbst eine Gesellschaft aus Menschen und in der Welt; sie muß irdische Kleider tragen, „sich irdischer Mittel bedienen, soweit es ihre eigene Sendung erfordert"[31], und die im Menschen und in der Gesellschaft wirkenden Gesetze beachten.

3. „Die Dinge der profanen Bereiche haben ihren Ursprung in demselben Gott wie die Dinge des Glaubens." „Von ihm hängen sie ab"[32], und in ihm haben sie auch ihr letztes Ziel[33]. „Die irdischen Dinge und die menschlichen Einrichtungen sind nach dem Plan des Schöpfer-Gottes geradezu auf das Heil des Menschen hingeordnet und können somit zum Aufbau des Leibes Christi nicht wenig beitragen[34]." Es gibt also auch eine falsche „Autonomie der zeitlichen Dinge", die meint, daß „die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne"[35].

---

[26] KW Art. 76. [27] KW Art. 36. [28] KW Art. 76. [29] KW Art. 36.
[30] KW Art. 40—44. [31] KW Art. 76. [32] KW Art. 36. [33] KW Art. 38 f. 45.
[34] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe. Art. 12.
[35] KW Art. 36.

4. Wir können noch einen Schritt weitergehen: „Obschon der irdische Fortschritt vom Wachsen des Reiches Gottes sorgsam unterschieden werden muß, so ist er dennoch von großer Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann[36]." Das Konzil hat sich mit Absicht zurückgehalten, mehr über die Zusammenhänge unserer irdischen Arbeit und Kultur mit dem endgültigen Gottesreich auszusagen. Manche Gedanken deutscher und französischer Theologen sind darum nicht in das Konzil eingegangen, weil man der Meinung war, daß sie theologisch noch nicht genug ausgereift sind. Nur eines glaubte das Konzil schon jetzt sagen zu können: „Die (eschatologische) Erwartung einer neuen Erde darf die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, sondern muß sie im Gegenteil anspornen, denn auf dieser Erde bietet sich uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie sogar wie ein Entwurf der künftigen Welt an." Und weiter heißt es, daß wir „Die Güter der menschlichen Würde, der brüderlichen Gemeinschaft, der Freiheit, all diese guten Früchte der Natur und unseres Fleißes ... gereinigt von jeder Makel, lichtvoll und verklärt wiederfinden werden beim Kommen des Herrn"[37]. Dies sind sehr bedeutsame Sätze für unsere Auffassung von den irdischen Wirklichkeiten und von unserem Wirken darin.

5. Aber nicht nur die irdischen Dinge können zum Aufbau der Kirche beitragen, ja sogar für das eschatologische Reich Gottes bedeutsam sein, sondern auch umgekehrt kann der auf das endzeitliche Heil ausgerichtete Dienst der Kirche vor allem in ihrer Verkündigung zum zeitlichen Wohl beitragen.

„Der Kirche ist es anvertraut, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles der Menschen offenkundig zu machen; so erschließt sie diesem auch den Sinn seiner eigenen Existenz, die innerste Wahrheit also vom Menschen[38]." Hier hat „die Verkündigung des Glaubens" eine ganz besondere Bedeutung, für die die Kirche ja volle Freiheit immer und überall beansprucht[39]. Dabei sollen „die Bischöfe und Priester die Botschaft Christi so verkünden, daß alle irdische Tätigkeit der Gläubigen mit dem Lichte des Evangeliums erfüllt wird"[40]. Sie mögen „aufzeigen, wie sehr nach der Lehre der Kirche die menschliche Person zu achten ist, mit ihrer Freiheit und auch mit ihrem leiblichen Leben; ebenso die Familie, ihre Einheit und Festigkeit sowie die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft; die bürgerliche Gesellschaft mit ihren Gesetzen und Berufsständen; die Arbeit und die Freizeit; die Künste und die technischen Erfindungen; die Armut und der Reichtum. Schließlich sollen sie die Prinzipien darlegen, nach denen die überaus schwierigen Fragen über Besitz, Vermehrung und rechte Verteilung der materiellen Güter, über Krieg und Frieden sowie über das brüderliche Zusammenleben aller Völker zu lösen sind"[41]. Darum hat die Kirche „das Recht, ihre Lehre von der Gesellschaft zu verkünden, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und sittliche Urteile auch über politische Angelegenheiten zu fällen, wenn die persönlichen Grundrechte oder das Heil der Seelen es verlangen. Sie wendet dabei alle, aber auch nur jene Mittel an, welche dem Evangelium und dem Gemeinwohl je nach Zeit und Umständen entsprechen[42]." Anderseits haben die Laien das Recht, von den Priestern Licht und geistliche Kraft für ihr Tun zu erwarten[43]. Ähnlich sagt das Dekret über das Apostolat der Laien: „Es ist Aufgabe der ganzen Kirche, daran zu arbeiten, daß die Menschen fähig werden, die gesamte Ordnung der zeitlichen Dinge richtig aufzubauen und durch Christus auf Gott hinzuordnen. Den Hirten obliegt es, die Grundsätze (principia) über das Ziel der Schöpfung und den Gebrauch der Welt klar zu verkünden, sittliche und geistliche Hilfen zur Verfügung zu stellen, damit die Ordnung der zeitlichen Dinge auf Christus ausgerichtet wird. Die Laien aber müssen diese Ausrichtung der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich

---

[36] KW Art. 39. [37] KW Art. 39. [38] KW Art. 41. [39] KW Art. 76. [40] KW Art. 43.
[41] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe. Art. 12.
[42] KW Art. 76. [43] KW Art. 43.

nehmen und dabei, vom Lichte des Evangeliums und vom Geiste der Kirche geleitet und von christlicher Liebe gedrängt, unmittelbar und entschieden handeln[44]."

6. Neben der Verkündigung ist es vor allem das karitative Wirken, durch das der Dienst der Kirche nach dem Beispiel Jesu zum zeitlichen Wohl der Welt und der Menschheit nicht wenig beiträgt. „Alles apostolische Wirken muß seinen Ursprung und seine Kraft von der Liebe herleiten; dennoch sind einige Werke schon ihrer Natur nach geeignet, lebender Ausdruck der Liebe selbst zu werden; dies wollte Christus, der Herr, als Zeichen seiner messianischen Sendung (vgl. Mt 11, 4—5)", heißt es im Dekret über das Apostolat der Laien[45]. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute aber sagt: „Aus ihrer (der Kirche) religiösen Sendung fließen Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zum Aufbau, zur Festigung nach dem göttlichen Gesetz zu helfen. Ja, wo es nötig ist, kann und muß sie selbst, je nach den Umständen von Zeit und Ort, Werke zum Dienst an allen, besonders an den Armen, in Gang bringen, die Werke der Barmherzigkeit oder anderes dieser Art[46]." Durch das Wirken der Kirche werden „Gerechtigkeit und Liebe in den Völkern und zwischen den Völkern verbreitet"[47]. Damit kommen wir zur entscheidenden These dieses Abschnittes.

4. These. *Wenn die Kirche zu irdischen Dingen Stellung nimmt (und sie muß es mitunter, wie wir gesehen haben), dann kann sie das nur vom Prinzipiellen her tun, das heißt, von jenen Grundsätzen her, die ihr im „Worte Gottes, sei es geschrieben oder überliefert"[48], gegeben sind. Auf das aber, was in diesem Worte Gottes und in den darin klar zu erkennenden religiösen und sittlichen Grundsätzen keine Deckung hat, sondern was nur aus der konkreten Einsicht in die profanen Sachverhalte einer familiären, beruflichen, gesellschaftlichen Situation entschieden werden kann und von denen, die diese Einsicht haben, oft sehr verschieden entschieden wird, darauf kann die Kirche nicht mit ihrer Autorität verpflichten, wenn sie nicht ihre Kompetenz überschreiten will. Denn sie hat jedenfalls als Kirche jene Einsicht nicht und ist auch nicht zuständig, sie zu haben.*

Hier liegt die ganze Problematik. Man hat in früheren Zeiten sicher nicht so differenziert gedacht. Das Konzil selbst und auch Paul VI. deuten an, daß hier Wandlungen in der Auffassung vor sich gehen und gegangen sind. Auf einiges haben wir schon hingewiesen. Nur eine Stelle aus der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute sei noch zitiert: „Obwohl die Kirche kraft des Heiligen Geistes die treue Braut des Herrn geblieben ist und niemals aufgehört hat, das Zeichen des Heiles in der Welt zu sein, so weiß sie doch klar, daß unter ihren Gliedern, ob Klerikern oder Laien, im Laufe so vieler Jahrhunderte solche nicht gefehlt haben, die dem Geiste Gottes untreu geworden sind. Auch in unserer Zeit macht die Kirche die Erfahrung, wie sehr die von ihr verkündete Botschaft und die menschliche Schwäche der Träger des Evangeliums auseinander klaffen. Was aber die Geschichte über alles Versagen auch urteilen mag, unsere Aufgabe ist es, uns der Fehler bewußt zu sein, sie kraftvoll zu bekämpfen, damit sie der Verbreitung des Evangeliums nicht mehr zum Schaden werden. Die Kirche weiß auch, wie sehr sie selbst im Ausbau ihrer Beziehungen zur Welt an der Erfahrung der Jahrhunderte immerfort reifen muß. Vom Heiligen Geiste geführt, mahnt die Mutter Kirche unablässig ihre Söhne zur Läuterung und Erneuerung, damit das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahle[49]."

Das undifferenzierte Denken, Reden und Handeln in früheren Zeiten von seiten der Kirche bezüglich ihres Weltverhältnisses hat also sehr verschiedene Ursachen: menschliche Schuld

---

[44] Dekret über das Apostolat der Laien (im folgenden = LA). Art. 7.
[45] LA Art. 8. [46] KW Art. 42. [47] KW 76.
[48] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Art. 10.
[49] KW Art. 43.

und unverschuldete mangelnde Erkenntnis. So beruht die heutige Vorsicht hinsichtlich etwa der Ableitungen von den obersten und klar erkannten sittlichen Normen auf neuen und tieferen theologischen Einsichten in die Offenbarung, aber auch auf neuen und tieferen profanwissenschaftlichen Einsichten in die Komplexität des Menschen, der menschlichen Gesellschaft und der irdischen Wirklichkeiten und Zusammenhänge. Nur so erklärt sich etwa der Unterschied mancher Aussagen des Syllabus Pius' IX. (1864) von der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit oder der Unterschied einiger Formulierungen des ersten Entwurfes für das „Schema 13' vom endgültigen Text. Es wäre vor wenigen Jahrzehnten noch niemandem eingefallen, in päpstliche Kommissionen, die sich mit Problemen der Moral, der Ehemoral etwa, beschäftigen, Ärzte, Psychologen, Biologen und sogar Eheleute zu berufen.

Doch hören wir wieder das Konzil selbst: „Die Kirche behütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze" (immer wieder liegt der Ton auf den Prinzipien) „zur Lösung der religiösen und sittlichen Fragen geschöpft werden. Sie hat zwar nicht immer zu den einzelnen der gestellten Fragen eine fertige Antwort. Aber es ist ihr Wunsch" (wie bescheiden!), „das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit in unserer Zeit einschlug, erhellt wird"[50]. Hier wird deutlich gesagt, daß zur christlichen Lösung konkreter Fragen der Welt und des Menschen zwei Dinge zusammenkommen müssen: Das Licht der Offenbarung und die nötige Sachkenntnis. Das erste kann die Kirche vermitteln, für das zweite ist sie, soweit es sich um weltliche Probleme handelt, nicht zuständig. Darum weiß sie auf sehr viele konkrete, auch sehr wichtige Fragen keine Lösung, mindestens keine fertige Lösung. „Das Licht und die geistliche Kraft", das die in der Welt, in ihrem Beruf, in der Gesellschaft konkret Handelnden oder handeln Sollenden mit Recht von der Kirche erwarten, wie das Konzil sagt, hilft ihnen oft nicht weiter, und „sie sollen auch gar nicht meinen, daß ihre Hirten immer in dem Grad sachkundig seien, daß diese in jeder zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung in Bereitschaft haben könnten oder auch nur die Sendung dazu hätten. Sie (die Laien) „selbst sollen vielmehr im Lichte christlicher Weisheit und stets orientiert an der kirchlichen Lehre die ihnen eigenen Aufgaben angehen", nämlich die, für die sie kompetent sind, nicht die Kirche[51].

Hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit, nämlich daß die Zuständigen, selbst wenn sie Christen sind und die Dinge im Lichte der Offenbarung betrachten, zu völlig verschiedenen konkreten Lösungen und Lösungsvorschlägen kommen können. Das Konzil geht ausführlich auf diese Schwierigkeiten ein. „Oftmals wird gerade die christliche Schau der Dinge sie zu einer bestimmten Lösung in besonderen Umständen drängen. Andere Gläubige aber werden vielleicht, wie es nicht selten und auch völlig legitim geschieht, ebenso ehrlich in der gleichen Frage zu einem völlig anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen auch gegen den Willen der Parteien von vielen mit der christlichen Botschaft gleichgesetzt werden, so sollen sie bedenken, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die kirchliche Autorität ausschließlich für sich und seine eigene Meinung zu beanspruchen. Immer aber sollen sie in aufrichtigem Dialog sich gegenseitig Klarheit zu verschaffen versuchen" (es wird also offenbar nicht immer gelingen); „dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das gemeinsame Wohl bedacht sein[52]."

Das hier allgemein über das Welthandeln der Christen Gesagte wird im Kapitel über das Leben der politischen Gemeinschaft auf das staatsbürgerliche Handeln der Christen noch ganz konkret angewendet. „Berechtigte Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung der irdischen Dinge sollen die Christen anerkennen, und die anderen, die solche Meinungen in angemessener Form als einzelne oder kollektiv verteidigen, sollen sie achten. Die politischen Parteien müssen das, was ihres Erachtens nach vom Gemeinwohl gefordert wird, vertreten und dürfen niemals ihre Sonderinteressen über dieses Gemeinwohl stellen[53]." Die Beachtung dieser Grundsätze ist nach Meinung des Kon-

[50] KW Art. 33. [51] KW Art. 43. [52] KW Art. 43. [53] KW Art. 75.

zils in der heutigen gesellschaftlichen Situation von besonderer Bedeutung: „Sehr wichtig ist es, daß besonders innerhalb der pluralistischen Gesellschaft ein rechtes Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und der Kirche gewahrt wird, so daß zwischen dem, was die Christen als einzelne oder in Verbänden in eigenem Namen als Bürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun, klar unterschieden wird[54]."

In diesem Zusammenhang seien einige Sätze aus einem Gutachten des namhaften katholischen Sozialwissenschaftlers Nell-Breuning zitiert, die auf gleicher Linie liegen[55]: „Nur in einem katholischen Glaubensstaat könnte das Gesetz Christi bis zu einem gewissen Grad positive Norm sein, nach der gestaltet wird. Für den weltanschaulich pluralistischen Staat hat das Gesetz Christi nur die Funktion einer negativen Norm. Daher darf auch die politische Tätigkeit der Katholiken nicht auf mehr abzielen; insbesondere darf sie nicht versuchen, ihn (den Staat) zu einem katholischen Glaubensstaat zu machen ... Die Kirche kann und will heute zu vielen Dingen und in vielen Fällen keine bindenden Richtlinien geben, sondern nur Anregungen und Hinweise oder dergleichen. Insbesondere zur Politik, erst gar im weltanschaulich pluralistischen Staat, kann sie im allgemeinen nur sub ratione peccati feststellen, daß etwas eine innerlich schlechte Sache oder Handlung sei und darum niemals erlaubt ist oder daß unter einer bestimmten Voraussetzung dieses oder jenes nicht sittlich gerechtfertigt werden kann, wobei jedoch das Urteil darüber, ob diese Hypothese verifiziert ist, nicht der kirchlichen Autorität, sondern den Sachverständigen und fachlich Zuständigen in politischen Angelegenheiten, daher den Politikern, zusteht", die hier freilich wieder oft sehr verschiedener Meinung sind. „Die Kirche verkündet in Ausübung ihres Lehr- und Hirtenamtes die Grundsätze des natürlichen christlichen Sittengesetzes, denen der christliche Politiker und Staatsmann bei seinem politischen Handeln nicht zuwider handeln darf. Aber Grundsätze für politisches Handeln in dem Sinn, daß daraus abzuleiten wäre, wie politisch — konkret — zu handeln ist, gibt es nicht. Grundsätze können zwar bestimmte Handlungsweisen a limine ausschließen; aus einem Grundsatz allein aber läßt sich niemals eine konkrete Folgerung, also auch kein politisches Handeln, das immer konkret ist, ableiten." „Die Kirche kann autoritativ feststellen, daß eine Handlung oder eine Handlungsweise oder ein Programmsatz einer politischen Partei sittlich verwerflich ist oder mit Wahrheiten des katholischen Glaubens oder des Sittengesetzes unvereinbar ist; das gesamte Urteil aber über eine Partei schließt so viele konkrete politische Wertungen ein, daß die Kirche nur noch in extrem gelagerten Einzelfällen ein solches Urteil mit Sicherheit abzugeben im Stande ist."

Mit all dem hängt es auch meist zusammen, daß sich die Kirche als solche (von Extremfällen abgesehen) hütet, konkrete Urteile zu fällen, etwa ob ein konkreter Krieg gerecht oder ungerecht ist, ob eine bestimmte Situation so ist, daß aktiver Widerstand gegen ein tyrannisches System erlaubt ist oder nicht (20. Juli 1944). Sie überläßt dieses Urteil dem Gewissensentscheid dessen, der auf Grund seiner Sachkenntnis die Situation abschätzen kann. Darum kann sie auch nicht sagen, ob sich ein Staat der EWG oder EFTA anschließen soll, obwohl das für diesen Staat lebensentscheidend sein kann. Sie kann nicht sagen, ob Eheleute in einer konkreten Situation noch ein Kind verantworten können oder nicht; nur die Eheleute selbst können es, auch nicht der Beichtvater; dieser kann höchstens einen Rat geben. Darum sollte sich die Kirche auch des Urteils enthalten, ob sich eine etwa christliche Partei in einem bestimmten Land und in einer bestimmten Situation mit dieser oder jener Partei liieren soll oder darf, ob eine solche Veränderung den Kommunismus abhält oder herbeiführt, eine Volksfrontsituation schafft oder nicht. Alle diese Entscheidungen schließen nicht wenige Urteile über Sachfragen in sich, für die die Kirche als solche nicht zuständig ist.

Die Kirche soll gewiß auch um der Liebe Jesu willen irdische Not lindern, vor allem, wenn dies sonst niemand tut, und an denen, an die sonst niemand denkt. Sie kann wohl auch aus dieser gleichen mitmenschlichen Gesinnung der Liebe heraus zu anderen irdischen Dingen, zu sozialen und kulturellen Problemen anregend, ratend, empfehlend Stellung nehmen, soweit dies nicht ihre apostolische Sendung an alle Menschen ge-

---

[54] KW Art. 76.

[55] Sie sind in einem privaten kritischen Gutachten enthalten, das Nell-Breuning zu einem ersten Entwurf der Katholischen Aktion Österreichs über Katholische Aktion und Politik verfaßt hat.

fährdet oder schwer belastet oder sonst zu schweren, kaum überbrückbaren, Mißverständnissen führt. So kann sie sehr wohl Vorschläge zur Familienpolitik, zur Sozialgesetzgebung, zur Beseitigung des Wohnungselends von Fachleuten erarbeiten lassen und vorlegen; aber je konkreter diese Vorschläge sind, desto unverbindlicher wird sie es tun, desto mehr wird sie den Anregungscharakter betonen. Kaum einmal kann sie in einer konkreten Situation, wie es eine politische Partei unter Umständen tun muß, sagen: Jetzt ist das zu tun! Schon gar nicht kann sie sagen: Wer dies nicht tut, versündigt sich gegen die christlichen Prinzipien.
Auf diesem Hintergrund wird nun die 5. These verständlich.

5. These. *Angesichts dieser Situation, daß die Kirche nämlich einerseits nur verhältnismäßig allgemein und unkonkret zu den konkreten Dingen der Welt Stellung nehmen kann, andererseits aber doch tiefe Beziehungen zwischen Kirche und Welt bestehen, ergibt sich als Form ihres Weltkontaktes, abgesehen von der autoritativen Verkündigung der obersten Prinzipien, vor allem in der Welt von heute, die Form des freundschaftlichen, brüderlichen, partnerschaftlichen, anregenden, hinweisenden Dialogs.*

Das Konzil sieht im Dialog, im „brüderlichen Gespräch der Menschen", die miteinander nach Gottes Willen eine einzige Menschheitsfamilie bilden[56] und die „nach all ihren Anlagen durch die Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienste und das Gespräch mit den Brüdern wachsen und so ihrer Berufung entsprechen"[57], eine entscheidende Voraussetzung für eine menschlichere Welt. „Achtung und Liebe sind auch denen zu gewähren, die in sozialen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln. Je mehr wir in Freundschaftlichkeit und Liebe ein inneres Verständnis für ihr Denken aufbringen, desto leichter wird es sein, mit ihnen ins Gespräch zu kommen[58]. Das Konzil sieht „im Werke Christi diese Ausrichtung auf Gemeinschaft vollendet und erfüllt[59]." Und was die Menschen in dieser Hinsicht tun, „zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer menschlicheren Regelung der sozialen Beziehungen, hat größeren Wert als alle technischen Fortschritte"[60]. Nur durch die Sünde kommt es, „daß die Welt nicht mehr der Raum der wahren Brüderlichkeit ist, sondern daß die gesteigerte Macht der Menschheit bereits das menschliche Geschlecht selbst mit Vernichtung bedroht"[61]. „Denen aber, die der göttlichen Liebe Glauben schenken, gibt er (Jesus) Sicherheit, daß sich allen Menschen der Weg der Liebe öffnet und daß der Versuch, eine universale Brüderlichkeit herzustellen, nicht vergeblich ist[62]."
Um so mehr bildet die Lehre der Kirche über die Würde der menschlichen Person, über die menschliche Gemeinschaft und über den letzten Sinn des menschlichen Schicksals „das Fundament für die Beziehungen zwischen Kirche und Welt und die Grundlage ihres gegenseitigen Dialoges"[63]. Diesen Dialog wollte das Konzil mit der Welt eröffnen und niemanden davon ausschließen, „weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, ihren Schöpfer aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen. Da Gott, der Vater, Ursprung und Ziel aller ist, sind wir alle dazu berufen, Brüder zu sein". „So ist die Kirche kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Völker, Stämme und Kulturen in einem Geiste zu vereinigen, ein Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und fördert[64]."

III. Die Aufgaben des Weltlaien in Welt und Kirche

Nun sind wir in der Lage, nach den Aufgaben des als Christ in dieser konkreten Welt stehenden Laien zu fragen. Wir tun dies nur, soweit diese Aufgaben Heilsbedeutsamkeit, apostolische Relevanz besitzen.

---

[56] KW Art. 23 f. [57] KW Art. 25. [58] KW Art. 28. [59] KW Art. 32. [60] KW Art. 35.
[61] KW Art. 37. [62] KW Art. 38. [63] KW Art. 40. [64] KW Art. 92.

1. These. *Das ganze Leben eines Laien, also auch sein weltliches Leben, steht als Leben eines Getauften immer auch in der Sendung der Kirche und hat als im Glauben angenommenes und gelebtes Leben immer auch zugleich ekklesialen und damit apostolischen Charakter.*

Ich hätte diese These vor dem Konzil nicht aufzustellen gewagt, glaube aber, daß man sie nach dem Konzil vertreten muß. Das Konzil nimmt die Taufe und den theologischen Stand des Laien radikal ernst. Als Getaufter nimmt dieser teil an der Sendung der Kirche. Diese ist zweifach: Sie soll „durch die Ausbreitung der Herrschaft Christi über die ganze Erde zur Ehre Gottes, des Vaters, alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen", und sie soll „durch diese Menschen die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hinordnen. Jede Tätigkeit, die auf dieses Ziel gerichtet ist, wird Apostolat genannt; die Kirche übt es durch alle ihre Glieder aus, wenn auch auf verschiedene Weise". Denn es gibt in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung. Darum „verwirklichen auch die Laien ihren Anteil an der Sendung des ganzen Gottesvolkes. Durch ihre Mitwirkung an der Evangelisierung und Heiligung der Menschen und an der Durchdringung und Vervollkommnung der Ordnung der zeitlichen Dinge mit dem Geiste des Evangeliums üben sie tatsächlich ein Apostolat aus, so daß ihr Tun in dieser Ordnung ein offenkundiges Zeugnis durch Christus ablegt und dem Heil der Menschen dient[65]". Schon in der Kirchenkonstitution hat es geheißen: „Ihre (der Laien) Aufgabe ist es, in besonderer Weise alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Jesus Christus entsprechen und zum Lobe des Schöpfers und Erlösers gereichen[66]." Und das Apostolat der Laien wird definiert als „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst"[67].

Das Konzil bekennt sich also zu einem sehr weiten Apostolatsbegriff, der nicht nur das Wirken im eigentlich kirchlichen Raum und nicht nur die Mitarbeit am Werke der Evangelisierung und Heiligung umfaßt, sondern das gesamte Weltwirken der Christen als Bürger dieser Welt, zu dem der Christ wie jeder Mensch verpflichtet ist. Gewiß ist dieses Weltwirken seiner abstrakten Natur nach nicht Apostolat, weil es ein zeitliches Wohl anstrebt und darum außerhalb der Aufgaben und des Sendungsbereiches der Kirche liegt. Es kann aber wegen der inneren Beziehungen der zeitlichen Dinge zu Gott und zu Christus (auf Grund der Schöpfung und Erlösung) wie auch zur Sendung der Kirche und zum christlichen Leben, wofür die zeitlichen Dinge förderlich oder hinderlich sein können, oder einfach aus der Absicht des Christen heraus, diese Dinge im Geiste Christi zu ordnen, einen größeren oder geringeren apostolischen Charakter annehmen, so daß es auch Apostolat — im weiteren Sinn — genannt werden kann, was das Konzil schon in der Kirchenkonstitution[68] tut.

In diesem Sinn handeln die Laien auch in ihrem Weltdienst ekklesial, apostolisch, erfüllen also eine Sendung, die kein Amtsträger als solcher hat, der Laie aber nur deshalb besitzt, weil er eben zugleich Bürger dieser Welt und dieser Welt verpflichtet ist. Dies sagt die Kirchenkonstitution ja auch ausdrücklich: „Die geweihten Hirten wissen sehr gut, wieviel die Laien zum Wohl der ganzen Kirche beitragen. Sie wissen ja, daß sie (die Hierarchen) von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche in der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten[69]."

Dieser weite Apostolatsbegriff und die zweifache Zielsetzung des Apostolats der Laien von der zweifachen Zielsetzung der Sendung der Kirche her wird sowohl in der Kirchenkonstitution als auch im Laienapostolatsdekret durchgehalten[70]. Wie das nun im einzelnen gedacht ist, wird gleich deutlich, wenn wir jetzt die einzelnen der zwei großen Apostolatsziele und -aufgaben bedenken. Wir beginnen mit den Aufgaben der Weltlaien in ihrem Weltdienst, weil sich unsere zweite These so enger an den zweiten Teil unserer Überlegungen anschließt.

---

[65] LA Art. 2. [66] KK Art. 31. [67] KK Art. 33.
[68] KK Art. 36; vgl. LA Art. 5 und 7. [69] KK Art. 30. [70] KK Art. 31; LA Zweites Kapitel.

Es sei aber ausdrücklich bemerkt, daß man eigentlich mit den Aufgaben des Laien in der Kirche beginnen müßte, in die der Laie durch die Taufe unmittelbar hineingeboren wurde; und von dieser Geburt her bekommt ja sein Weltdienst erst ekklesialen, apostolischen Charakter.

2. These. *Der Weltdienst der Laien, den wir schon als apostolisch erkannt haben, ist eine ihnen eigentümliche Berufung, in der sie auch weithin von keinem Ordensmann, Kleriker oder Hierarchen vertreten werden können. Dieser Weltdienst ist ferner eine Verpflichtung, die die Weltchristen in mitmenschlicher Solidarität mit ihren Mitmenschen brüderlich zu erfüllen haben. Zu dieser Erfüllung im Geiste Christi bedarf es des Lichtes der Offenbarung und der Sachkundigkeit. Durch diese Erfüllung heiligen sie sich selbst, dadurch fließt der Geist und die Kraft der Botschaft Christi in die Welt ein und wird auch die Kirche in den Weltbereichen präsent und wirksam. Bei all dem haben sie in legitimer Laizität, Autonomie und Selbstverantwortung zu handeln, ohne dadurch die Welt zu verkirchlichen oder die Kirche ins Weltliche zu ziehen.*

Gewiß können auch Kleriker unter Umständen weltliche Berufe ergreifen; trotzdem verleiht, wie wir schon bemerkt haben, allein das Freisein von den Bindungen des Kleriker- oder Ordensmannseins dem Laien besondere Möglichkeiten. Hören wir das Konzil: „Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten. Wenn sie also, sei es als einzelne oder in Gruppen, als Bürger dieser Welt aktiv werden, so sollen sie nicht nur die jedem einzelnen Bereich eigenen Gesetze beobachten, sondern sich um gutes fachliches Wissen und Können in den einzelnen Fachgebieten bemühen. Sie sollen bereitwilligst mit den Menschen, die die gleichen Ansichten haben wie sie, zusammenarbeiten. Im Wissen um die Forderungen des Glaubens und mit seiner Kraft ausgerüstet, sollen sie, wo es angeht, Neues planen und ausführen. Ihrem recht geschulten Gewissen obliegt die Aufgabe, das göttliche Gesetz dem irdisch-bürgerlichen Leben aufzuprägen ... Die Laien, die im ganzen Leben der Kirche ihren aktiven Anteil haben, sind nicht nur gehalten, die Welt mit christlichem Geist zu durchdringen, sondern auch dazu berufen, überall, und zwar mitten in der menschlichen Gemeinschaft, Christi Zeugen zu sein[71]."

Das Laienapostolatsdekret hebt dabei die Eigenverantwortlichkeit noch besonders hervor: „Die Laien müssen die (christliche) Ausrichtung der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen und dabei, vom Licht des Evangeliums und vom Geist der Kirche geleitet und von christlicher Liebe gedrängt, unmittelbar und entschieden handeln. Sie sollen aus ihrer Sachkenntnis heraus und in eigener Verantwortung als Bürger mit ihren Mitbürgern zusammenarbeiten und überall und in allem die Gerechtigkeit des Reiches Gottes suchen. Die zeitliche Ordnung ist so auszurichten, daß sie unter sauberer Wahrung der ihr eigentümlichen Gesetze den höheren Prinzipien des christlichen Lebens entspricht, dabei jedoch den verschiedenen Situationen der Orte, Zeiten und Völker angepaßt bleibt. Unter den Werken dieses Apostolates ist die soziale Tätigkeit von besonderer Bedeutung. Das Konzil wünscht aber, daß es sich heute auf den ganzen zeitlichen Bereich erstrecke, auch auf den der Kultur[72]."

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute konkretisiert dann diese Grundsätze noch eigens für die wirtschaftlich-sozialen Tätigkeiten der Christen und für das Leben der politischen Gemeinschaft. „Die Christen, die am heutigen wirtschaftlich-sozialen Fortschritt aktiv teilnehmen und sich zu Vorkämpfern für Gerechtigkeit und Liebe machen, sollen überzeugt sein, daß sie viel zum Wohl der Menschheit und zum Frieden der Welt beitragen können. Einzeln oder in Gemeinschaft sollen sie in diesen Wirkungskreisen beispielhaft vorgehen. Indem sie sich das nötige Wissen und die notwendige Reife aneignen, müssen sie in den irdischen Geschäften die rechte Ordnung wahren, in Treue gegen Christus und sein Evangelium, damit ihr ganzes individuelles wie soziales Leben vom Geiste der Seligkeiten, vor allem der Armut, geprägt wird. Wer, in der Nachfolge Christi, zuerst das Reich Gottes sieht, empfängt von dort eine starke

[71] KW Art. 43.
[72] LA Art. 7.

und reinere Liebe, um allen seinen Brüdern zu helfen und das Werk der Gerechtigkeit unter dem Antrieb der Liebe zu vollenden[73]."

Für das Leben der politischen Gemeinschaft wird noch besonders auf die Erziehungsaufgabe hingewiesen: „Alle Christen sollen in der politischen Gemeinschaft die besonderen und ihnen eigentümlichen Berufungen beachten, durch die sie beispielgebend dafür sein sollen, wie man aus Gewissensverantwortung handelt und sich für das Gemeinwohl einsetzt. Sie sollen durch ihre Taten zeigen, wie sich Autorität mit Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit im gemeinsamen Ganzen, echte Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden läßt. Berechtigte Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge sollen sie anerkennen und die anderen, die solche Meinungen in angemessener Form einzeln oder kollektiv verteidigen, sollen sie achten ... Die heute dem Volk und besonders der Jugend so notwendige staatsbürgerliche und politische Erziehung ist eifrig zu pflegen, so daß alle Bürger am politischen Leben aktiv teilnehmen können. Wer dazu geeignet ist oder sich dazu ausbilden kann, den schweren, aber zugleich ehrenvollen Beruf des Politikers auszuüben, soll sich darauf vorbereiten und sich in der Ausübung dieses Berufes eifrig bemühen, unter Hintansetzung eigener Bequemlichkeit und wirtschaftlicher Vorteile. Sittlich intakt und klug zugleich soll er angehen gegen alles Unrecht und jede Unterdrückung, gegen die Unduldsamkeit und Willkürherrschaft eines einzelnen oder einer politischen Partei. Redlich und gerecht, voll Liebe und politischem Mut soll er sich dem Wohle aller widmen." Dann folgt die schon zitierte Forderung nach klarer Unterscheidung zwischen dem, „was die Christen als einzelne oder in Verbänden in eigenem Namen als Bürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden", tun und zwischen „dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun"[74].

Auch der Gedanke der mitmenschlichen Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie und mit allen Menschen guten Willens ist ein Lieblingsgedanke des Konzils, im besonderen der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Selbst im Artikel über den Atheismus „bekennt die Kirche aufrichtig", wie es heißt, „daß alle Menschen, glaubende und nichtglaubende, zum rechten Aufbau in der Welt, in der sie gemeinsam leben, beitragen müssen"[75]; ähnlich im Kapitel über Frieden und Völkergemeinschaft[76], und nochmals heißt es am Schluß der Konstitution: Weil wir „alle dazu berufen sind, Brüder zu sein, können und müssen wir aus derselben göttlichen und menschlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten"[77]. Schon „die gemeinsamen menschlichen Werte" ermöglichen also die Zusammenarbeit. Handelt es sich aber um Christen, dann legt ihnen, wie das Laienapostolatsdekret sagt, „das gemeinsame Vätererbe des Evangeliums die gemeinsame Pflicht auch zum christlichen Zeugnis" auf[78]. Dies ist ein auch ökumenisch höchst bedeutsamer Satz. Offenkundig wird hier etwas gefordert, was weit über gemeinsame zeitliche, etwa soziale oder karitative Aktionen hinausgeht.

3. These. *Das Konzil läßt keinen Zweifel darüber, daß der Laie, schon kraft seines Christseins, abgesehen von seinem Weltdienst, auch an der eigentlichen Heilssendung der Kirche, an ihrer Evangelisierungs- und Heiligungsaufgabe, teilnimmt, und zwar beim inneren Aufbau der Gemeinde wie bei ihrer Sendung nach außen.*

Das geht am deutlichsten aus der Kirchenkonstitution hervor, die ausführlich vom Priestertum, vom Prophetentum und von der königlichen Aufgabe des Laien handelt[79], aber auch aus dem Laienapostolatsdekret[80], dem Missionsdekret[81], dem Ökumenismusdekret[82] und auch aus der Liturgiekonstitution[83].

Schon kraft seiner Taufe und in je eigener und neuer Weise durch jedes Sakrament, aber auch kraft seiner besonderen Charismen ist der Laie zum Austausch, zum Zeugnis, zum Verkünden des Glaubens, zum brüderlichen Dienst der gegenseitigen Führung und Mahnung und zum priesterlichen Dienst der Heiligung gegenüber Gatten und

---

[73] KW Art. 72. [74] KW Art. 75 f; vgl. KK Art. 36. [75] KW Art. 21. [76] KW Art. 77.
[77] KW Art. 91. [78] LA Art. 27. [79] KK Art. 17, 34–36, 62. [80] LA Art. 6.
[81] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Art. 5, 15, 19, 28, 35–37.
[82] Dekret über den Ökumenismus. Art. 4–12.
[83] Konstitution über die Heilige Liturgie. Art. 14, 19, 21, 30, 41.

Kindern, Freunden und Kameraden, Vorgesetzten und Untergebenen, in Familie, Beruf und Gesellschaft berufen. Am dichtesten kommt dies freilich zum Ausdruck, wenn die christliche Gemeinde, also auch die mitfeiernden Laien als wahre Mitopfernde und Mitpriester, „nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern gewissermaßen zusammen mit ihm"[84], das Mahlopfer des Neuen Bundes für das Heil der Welt Gott darbringt.

Auch diese Aufgaben des Laien in der Kirche werden natürlich oft von seinem „Weltcharakter" als Vater, Mutter, als Arbeiter, Unternehmer, als Arzt, Beamter, Wirtschaftler, Politiker eine besondere Prägung erhalten. Er wird dabei nicht nur der Welt, seiner Welt, eine Vision der Kirche vermitteln müssen, sondern auch den Amtsträgern der Kirche eine Vision seiner Welt. Er wird der ganzen kirchlichen Verkündigung, der Seelsorge, auch der theologischen Forschung[85] seine Fach-, Milieu- und Weltkenntnis zur Verfügung stellen müssen. Er muß jene neuen Formen mitsuchen und mitgestalten, in denen die Gemeinde des Herrn heute beten, Mahl feiern, ihre Kirchen bauen und sich sonst ausdrücken kann und soll. Er muß der Kirche und der Welt das so schwere und doch so leuchtende Zeugnis seiner Ehe und Familie geben, dieser hohen Schule der Liebe. Schon daraus wird ersichtlich, daß alle diese Aufgaben des Laien unabhängig von den priesterlich-hierarchischen Aufgaben oder von der Zahl der verfügbaren Priester eine unerhörte und unersetzbare Bedeutung für die Kirche haben, wenngleich sie durch Priestermangel oder durch eine eventuelle Behinderung der Priester eine zusätzliche Dringlichkeit erlangen können und der Laie in solchen Situationen dann auch Aufgaben übernehmen muß, die sonst primär dem Priester zustehen, soweit er solche überhaupt übernehmen kann.

Zur Lösung all dieser Aufgaben werden wir sicher noch manche uns gewohnte, geschichtlich verständliche, aber doch evangeliumsfremde Formen abstreifen und mutig neue Formen der Begegnung, der Zusammenarbeit, des Zusammen-Denkens, -Sprechens, -Handelns und Mitverantwortens von Klerus und Laienschaft in den Pfarren, Diözesen, Nationen und in der Gesamtkirche suchen müssen. Es wird dazu kommen müssen, daß alle bedeutsamen Fragen bis zu den wichtigsten Personalfragen in solchen Gremien wenigstens besprochen werden.

Was wir vom Ernstnehmen der Welt, ihrer Eigengesetzlichkeit, des Urteils der Sachkundigen gesagt haben, über das familiäre, brüderliche, partnerschaftliche Verhältnis von Laien und Hierarchen wird natürlich auch hier seine Auswirkung haben müssen. Nur dann werden der Kirche die Kräfte aller ihrer Glieder zur Verfügung stehen, und sie wird „ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen"[86]. Es gibt auch heute noch Kleriker, die ohne weiteres bereit sind, dem Laien eine gewisse Narrenfreiheit in der Welt und in den Weltbereichen zuzugestehen; im eigentlich kirchlichen Raum aber möchten sie wie absolute Monarchen regieren — man denke an den Ausdruck „Pfarr-Herr" —, wenn sie auch gnadenhalber mitunter den Rat einiger Untertanen, die ihnen gerade genehm sind, anzuhören geneigt sind. Einer solchen Auffassung liegt ein Mißverständnis nicht nur des kirchlichen Amtes, sondern der Kirche selbst zugrunde.

Beide bisher genannten verpflichtenden und unersetzbaren apostolischen Aufgaben der Weltlaien in der Kirche und in der Welt üben die Laien, wie sich aus dem Gesagten ergibt, an sich ohne jegliches Dazutun der kirchlichen Hierarchie aus. Sie fließen einfach aus ihrem Christsein, ja sie sind damit identisch. Zur Erfüllung dieser Aufgaben haben nun die Laien selbst, aber auch die Hirten der Kirche im Laufe der Geschichte sehr verschiedene, den zeitlichen und örtlichen Bedingungen angepaßte Formen entwickelt.

4. These. *Die Formen, in denen die Weltlaien ihr Apostolat in Kirche und Welt ausüben, sind sehr verschieden; ebenso verschieden sind die Weisen der Beziehungen, die das Laienapostolat je nach seinen verschiedenen Formen und Gegenständen zur Hierarchie hat.*

---

[84] Enzyklika Pius' XII. Mediator Dei v. 20. November 1947, AAS 39 (1947) 5.
[85] Vgl. KW Art. 62.
[86] KK Art. 37.

Über all das handeln das vierte und fünfte Kapitel des Dekretes über das Apostolat der Laien[87]. „Ob das Laienapostolat einzeln oder in Gemeinschaft ausgeübt wird, immer muß es in das Apostolat der Gesamtkirche eingeordnet sein[88]", und immer „ist es Aufgabe der Hierarchie, das Apostolat der Laien zu fördern, Prinzipien und geistliche Hilfen zu geben, seine Ausübung auf das kirchliche Gemeinwohl hinzuordnen und darüber zu wachen, daß Lehre und Ordnung gewahrt bleiben." Auch „kann sich kein Werk ohne Zustimmung der rechtmäßigen kirchlichen Autorität katholisch nennen". Dies vorausgesetzt, wird die Vielfalt der Formen der apostolischen Vereinigungen und ihrer „nach Formen und Gegenständen verschiedenen Weisen der Beziehungen zur Hierarchie" betont. Ja durch „Werke, die durch freie Wahl der Laien zustande kommen und auch nach deren klugem Urteil geleitet werden, kann die Sendung der Kirche unter bestimmten Umständen sogar besser erfüllt werden"[89]. Das Recht der Laien, sich frei, auch unter apostolischen Rücksichten, zu vereinigen, wird festgestellt, doch auf die „erforderliche Verbindung mit der kirchlichen Autorität" wird hingewiesen und vor Zersplitterung der Kräfte wird gewarnt[90]. Der zuständigen Hierarchie obliegt es, auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher, diözesaner, nationaler, übernationaler und gesamtkirchlicher Ebene entsprechende Gremien zur Förderung der nötigen Zusammenarbeit und Koordinierung aller apostolischen Werke zu schaffen[91].

Das Laienapostolatsdekret stellt nun die verschiedenen Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Apostolates und die verschiedenen Grade der Beziehungen der einzelnen Formen zur Hierarchie bzw. ihrer Abhängigkeit von ihr dar. Man kann jedenfalls dem jetzigen Text nicht mehr vorwerfen, er sehe als Ideal „den in jeder Hinsicht organisierten Menschen", wie man das vielleicht gegenüber früheren Textfassungen sagen konnte, und es gehe hier nur um einige an sich völlig belanglose Probleme des katholischen Vereinswesens. In voller Ausgewogenheit stehen nun die Formen des persönlichen und die des gemeinschaftlichen Apostolates einander gegenüber; ja die absolute Unersetzlichkeit und Pflichtmäßigkeit des persönlichen Apostolates durch das Zeugnis des Lebens, durch Wort und Tat, durch Gebet und Buße, im familiären, beruflichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben werden hervorgehoben. Auch auf die Bedeutung des persönlichen Apostolates in Situationen der Verfolgung und der Diaspora wird hingewiesen.

Doch auch das gemeinschaftliche Apostolat wird von der sozialen Natur des Menschen wie vom gemeindlichen Charakter der Kirche, aber auch von der Situation der Zeit her gefordert. Es zeigt sich in lockeren, informellen Gruppen, in Familie, Pfarre und Bistum, aber auch in den vielfältigen Organisationen; besonders auf die Bedeutung der internationalen Zusammenschlüsse wird hingewiesen.

Unter den organisierten Formen des Apostolates, also den „apostolischen Vereinigungen", die an sich alle „gebührend zu schätzen sind"[92], hebt das Laienapostolatsdekret einige besonders hervor, und zwar die, „die eine innigere Einheit zwischen dem praktischen Leben ihrer Mitglieder und deren Glauben fördern und betonen"; denn „die Vereinigungen sind sich nicht Selbstzweck, sondern wollen der Erfüllung der Sendung der Kirche hinsichtlich der Welt dienen; ihre apostolische Kraft hängt von ihrer Gleichförmigkeit mit den Zielen der Kirche ab sowie vom christlichen Zeugnis und vom evangelischen Geist ihrer einzelnen Mitglieder und der ganzen Vereinigung[93]". Das ist ja vermutlich auch der Grund dafür, daß die Hierarchie manche apostolische Vereinigungen „nach den zeitlichen und örtlichen Notwendigkeiten lobt oder empfiehlt oder deren Errichtung als besonders dringlich erklärt" und daß diese dann „von Priestern, Ordensleuten und Laien besonders hoch zu schätzen und nach den Möglichkeiten eines jeden zu fördern sind"[94].

Eine solche „nachdrückliche Empfehlung" spricht nun das Konzil gleich für jene „Einrichtungen" aus, die „sich in mehreren Nationen seit einigen Jahrzehnten" entwickelt haben, in denen sich „Laien immer intensiver dem Apostolat gewidmet und sich zu verschiedenen Formen von Aktionen und Vereinigungen zusammengeschlossen haben, die in engerer Verbindung mit der Hierarchie die im eigentlichen Sinn apostolischen Ziele

---

[87] LA Art. 15—27. [88] LA Art. 23. [89] LA Art. 24. [90] LA Art. 19.
[91] LA Art. 23, 26. [92] LA Art. 21. [93] LA Art. 19. [94] LA Art. 21.

verfolgten und noch verfolgen. Unter diesen oder auch ähnlichen älteren Einrichtungen sind vor allem die zu erwähnen, die, wenn auch mit verschiedenen Methoden, erfolgreich zur Ausbreitung der Herrschaft Christi beigetragen haben, die von den Päpsten und vielen Bischöfen mit Recht empfohlen und gefördert wurden, von ihnen den Namen Katholische Aktion erhalten haben und wiederholt als Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat beschrieben wurden". Sie „üben in unserer Zeit ein Apostolat von hohem Wert aus" und „entsprechen zweifellos den Notwendigkeiten des Apostolates der Kirche bei vielen Völkern"[95]. Davon handelt unsere letzte These.

5. These. *Neben dem Apostolat, das den Weltlaien ohne jegliches Zutun der kirchlichen Hierarchie zukommt, weil es einfach aus ihrem Christsein erwächst, ja mit diesem identisch ist, gibt es eine „mehr unmittelbare Mitarbeit der Laien mit dem Apostolat der Hierarchie"[96], also die Katholische Aktion und ähnliche Formen eines mehr oder minder offiziellen Laienapostolates.*

Das Konzil hat in einmaliger Deutlichkeit auch vier Merkmale angegeben, die alle zusammen erst eine genuine Katholische Aktion ausmachen. Und zwar ist diese Katholische Aktion auch in jenen Ländern vorhanden, in denen der Name selbst nicht gebraucht wird, weil schon andere Namen eingeführt sind oder weil der Name zu — etwa politischen — Mißdeutungen Anlaß geben könnte, wie dies beispielsweise in den Vereinigten Staaten und in manchen anderen angelsächsischen Ländern befürchtet wird, falls nur jene Merkmale gegeben sind. Die vier Merkmale sind:

„a) Das unmittelbare Ziel der Organisationen ist das apostolische Ziel der Kirche, nämlich in Hinordnung auf die Evangelisierung und Heiligung der Menschen sowie auf die christliche Bildung ihres Gewissens, so daß sie die verschiedenen Gemeinschaften und Milieus mit dem Geiste des Evangeliums durchdringen können.

b) Die Laien arbeiten in der ihnen eigentümlichen Weise mit der Hierarchie zusammen, tragen ihre eigene Erfahrung bei und übernehmen Verantwortung in der Leitung dieser Organisationen, in der Beurteilung der Verhältnisse, unter denen die pastorale Aktion der Kirche auszuüben ist und in der Planung und Durchführung des Aktionsprogramms.

c) Die Laien handeln nach Art einer organischen Körperschaft vereint, so daß sie die Gemeinschaft der Kirche zum Ausdruck bringen und so das Apostolat wirksamer wird.

d) Die Laien, die sich freiwillig anbieten oder zur Aktion und zur direkten Mitarbeit mit dem hierarchischen Apostolat eingeladen werden, handeln unter der Oberleitung (superius moderamen) der Hierarchie selbst, die diese Mitarbeit auch durch ein ausdrückliches Mandat bestätigen kann.

Die Organisationen, in denen sich diese Merkmale nach dem Urteil der Hierarchie zusammen vorfinden, sind als katholische Aktion anzusehen, wenn sie auch wegen der lokalen und nationalen Bedürfnisse verschiedene Formen und Namen annehmen." Schon aus dieser Bemerkung geht hervor, daß die Katholische Aktion in sehr verschiedenen Formen existieren kann und daß es darum auch keine ‚Methode' der Katholischen Aktion gibt und geben kann. Alles, was je nach den örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten zur Erreichung der Ziele der Katholischen Aktion zweckdienlich ist, kann Verwendung finden. Schon von hier aus ist jeder Methoden-Monismus für die Katholische Aktion abzulehnen.

Das Konzil scheint selbst zu spüren, daß das Schicksal und die Wirksamkeit der Katholischen Aktion davon abhängen, ob und wie alle diese vier genannten Merkmale verifiziert werden, wenn sie die Priester und Laien, die in der Katholischen Aktion mitarbeiten, ausdrücklich auffordert, „die erwähnten Merkmale mehr und mehr zur vollen Wirksamkeit zu bringen"[97]. Dabei ist sicher der zweite Punkt von großer Be-

[95] LA Art. 20. [96] KK Art. 33. [97] LA Art. 20.

deutung, der vom genuin laikalen Charakter der Katholischen Aktion, von der wahren und echten Verantwortung der Laien hinsichtlich der Leitung, hinsichtlich der Beurteilung der Verhältnisse und hinsichtlich der Planung und Durchführung des Aktionsprogrammes spricht – trotz der obersten Leitung der Hierarchie. Hier wird es sich zeigen müssen, ob die Amtsträger in Diözese und Pfarre jenen Raum der Freiheit und des Vertrauens gewähren, in dem sich mündige, erwachsene, initiative und sachkundige Laien entfalten können, und ob Laien auch im eigentlichen Raum der Kirche und in engster partnerschaftlicher Zusammenarbeit mit der Hierarchie eine echte laikale Aufgabe wahrnehmen können, oder ob die Katholische Aktion zu einem Verein von Befehlsempfängern, „Jasagern" und „Zettelausträgern" wird und die virulenten Laien nur in von der Kirche oder doch von der Hierarchie möglichst unabhängige Organisationen flüchten. Umgekehrt kann man keineswegs sagen, die in der Katholischen Aktion gegebene grundsätzliche Oberleitung der Hierarchie verhindere schon von vornherein eine echt initiative, eigenverantwortliche oder gar leitende Tätigkeit der Laien in der Kirche. Das hieße behaupten, leitende Tätigkeiten gäbe es überhaupt nur in totalitären, von absoluten Diktatoren beherrschten Systemen, dort allerdings auch jeweils nur in einem einzigen Exemplar. Denn in allen anderen Systemen gibt es nur geteilte Verantwortlichkeiten, Mitverantwortung in verschiedensten Graden von unten bis oben. Dies gilt im gesamten weltlichen Raum. Erst recht gilt das in der Gemeinde Jesu Christi, in der eine fundamentale „wahre Gleichheit in der allen gemeinsamen Würde und Aktion zum Aufbau des Leibes Christi"[98] und eine grundsätzlich universale und kollegiale Verantwortung aller für alle und der ganzen Gemeinde herrscht[99].

Doch auch die anderen drei Punkte sind von nicht geringerer Bedeutung. Und hier wird sich zeigen müssen, ob es weiterhin Laien gibt, ob es weiterhin gelingt, Laien zu wecken und heranzubilden, die den lebendigen Glauben haben – das ist nämlich die eigentliche Frage –, ihre christlichen Aufgaben nicht nur in der Welt, sondern auch in der Gemeinde Jesu wahrzunehmen, sich für „das apostolische Ziel der Kirche", für „die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und die christliche Bildung ihres Gewissens" auch selbst zu engagieren[100], sich in kollegialer Mitverantwortlichkeit zusammenzutun[101] und auch der konkreten Hierarchie, dem konkreten Bischof und dem konkreten Pfarrer, zur Verfügung zu stehen[102], und die dabei noch die Askese aufbringen, gewiß nicht für sich persönlich, aber in der Ausübung dieser Tätigkeit und aus Rücksicht darauf auf sonst sehr legitime wirtschaftliche, soziale, politische Engagements zu verzichten und auf das im Namen der Kirche Verantwortbare zu beschränken und, wenn es sich um führende Persönlichkeiten handelt, für die Dauer dieser Funktion auch auf die Übernahme mancher weltlicher Funktionen zu verzichten. Um Mißdeutungen zu vermeiden, hat man von Anfang an je nach den Umständen die Unvereinbarkeit mancher führender Stellen in der Katholischen Aktion und in der Politik festgestellt.

Damit ist auch die Kompetenz der Katholischen Aktion abgegrenzt; sie reicht nicht weiter als die der Kirche als solcher reicht, da ihr unmittelbares Ziel kein anderes ist als das apostolische Ziel der Kirche selbst[103]. Sie kann also hinsichtlich der zeitlichen Dinge nicht weiter gehen als wir dies auch von der Kirche als solcher selbst festgestellt haben, als dies vom Prinzipiellen her gedeckt ist. Darüber hinaus ist ihr wohl der Dienst der Liebe aufgetragen, und aus der Gesinnung dieser Liebe kann und soll sie in aller Vorsicht und Bescheidenheit ihre Hilfe, ihren Rat in den vielfältigen menschlichen Nöten anbieten, aber nicht mehr. Gewiß sind es dieselben Menschen und nicht andere,

---

[98] KK Art. 32; vgl. 10–12.
[99] Vgl. Ferdinand Klostermann. Prinzip Gemeinde. Wien 1965. 36–40; ders. Das christliche Apostolat. Innsbruck 1962. 745–754, 714–726.
[100] LA Art. 20 (a). [101] LA Art. 20 (c). [102] LA Art. 20 (d).
[103] LA Art. 20 (a). Vgl. Klostermann. Das christliche Apostolat a. a. O. 624. 807. 990. 1047.

die sich etwa in der Katholischen Aktion der Kirche „freiwillig anbieten oder zur Aktion und zur direkten Mitarbeit mit dem hierarchischen Apostolat berufen werden"[104] oder, wie die Kirchenkonstitution sagt, die „über das Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, hinaus in verschiedener Weise zu mehr unmittelbarer Mitarbeit am Apostolat der Hierarchie berufen werden nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten"[105], und die „als Bürger dieser Welt" „für die weltlichen Aufgaben" tätig werden[106], also in der Familie, im Beruf und in der Gesellschaft, im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Bereich; sie müssen aber bei ihrem Tun besonders „klar unterscheiden zwischen dem, was sie als einzelne oder in Verbänden in eigenem Namen als Bürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, tun und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun"[107]. Auch die Katholische Aktion ist kein Mittel, nun auf Umwegen doch wieder die Welt im Sinne einer neuen Verkirchlichung zu „erobern". Die führenden Mitarbeiter der Katholischen Aktion und aller offiziell-kirchlichen Einrichtungen sollten sich hier der besonderen Verantwortung bewußt sein, die sie um der ganzen Kirche und ihrer apostolischen Sendung willen tragen, nämlich bei ihrem weltlichen Tun die Kirche nicht zu kompromittieren und bei ihrem „kirchlichen" Tun in der Katholischen Aktion nicht die Welt zu verkirchlichen. Sie haben es dabei oft schwerer als die Hierarchen selbst, die ja schon auf Grund ihrer innerkirchlichen Funktion meist keine solch unmittelbare Weltverantwortung tragen wie die Laien, die normalerweise ihren Weltort nicht verlassen.

So bedeutet das Konzil auch einen Abschied von den auch bei uns so beliebten Zwischenspielchen: halb so, halb so; es sollte vielmehr heißen: wenn Kirche, dann Kirche, und wenn Welt, dann Welt; und wenn es nicht völlig eindeutig ist, daß hier Kirche ist, dann sollte man lieber vorsichtig sein mit „kirchlichen" Argumenten. Katholiken, die ihre Führungsfunktion in der Katholischen Aktion zurückgelegt haben, können dann selbstverständlich alle Funktionen im Bereich der Kultur, der Wirtschaft oder Politik übernehmen; sie sollten es sogar, soweit sie dazu Fähigkeit und Möglichkeit haben; nur sollten sie dann besser von der Sache her argumentieren und es selbst, soweit sie darauf Einfluß haben, nicht gerne sehen, wenn man argumentiert: „Der ehemalige Präsident der Katholischen Männerbewegung . . .". Die Offenbarungsprinzipien und was daraus eindeutig für den zeitlichen Bereich folgt, authentisch zu verkünden, gehört freilich, wie wir schon gesehen haben, zu den wichtigsten Aufgaben des kirchlichen Amtsdienstes[108], der aber dabei unter beratender Heranziehung von sachkundigen Presbytern, Diakonen und Laien mit äußerster Behutsamkeit vorgehen wird. An der Erarbeitung und Verkündigung jener Prinzipien[109] und an einer entsprechenden Gewissenbildung mitzuwirken, wird immer eine kaum zu entbehrende Aufgabe einer echten Katholischen Aktion bleiben müssen.

Zweifellos wird eine solche genuine Katholische Aktion, in der alle vier Wesensmerkmale realisiert sind, von größter Bedeutung in einer Kirche sein, die einer überlegten und weltweiten Strategie bedarf und die vor allem auch des Welt- und Sachverstandes und der Kraft der Laien bedarf, um „ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen" zu können. Nirgends „verbindet sich die Kraft der Laien" so eng „mit dem Werk der Hirten", wie das in einer echten Katholischen Aktion geschieht[110]. Eine solche Katholische Aktion wird aber auch von größter Bedeutung in einer Gesellschaft sein, in der isolierte und spontane Aktionen allein absolut nicht mehr genügen und in der es allenthalben großräumiger, ja weltweiter Planungen und Aktionen auf weite Sicht bedarf. Auch das ist ohne engsten Kontakt mit der kirchlichen Hierarchie nicht möglich, die ja wesentlich auch ein Dienst der Einheit ist. Diese tiefere Verbundenheit und das Zusammenwirken von Laien und Hirten in der Kirche und in ihrer Sendung gehören ja zum „unverkennbaren Wirken des Heiligen Geistes"[111], und es noch mehr zu

[104] LA Art. 20 (d). [105] KK Art. 33. [106] KW Art. 43.
[107] KW Art. 76. [108] Vgl. KW Art. 43. [109] LA Art. 6.
[110] KK Art. 37. [111] LA Art. 1.

vertiefen, war ein entscheidendes Anliegen des Zweiten Vatikanums[112]. Im übrigen vergessen wir nicht, daß eine der wichtigsten Aufgaben der Katholischen Aktion die ist — und darum allein schon lohnten sich alle Engagements und alle Askesen —, eben jene Laien heranzubilden, die dann auf eigene Verantwortung jener christlichen Durchleuchtung und Ordnung der zeitlichen Dinge, also der gesamten Welt der Kultur, Kunst, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik fähig sind, von der die Kirchenkonstitution spricht[113]. Ohne diese „christliche Bildung der Gewissen", die zu den Wesensaufgaben einer genuinen Katholischen Aktion gehört[114], würde bald auch das Weltwirken der Christen jeglichen apostolischen, das heißt christlichen Charakters entbehren.

Sowohl die Kirchenkonstitution als auch das Laienapostolatsdekret erwähnen die Möglichkeit eines noch engeren Zusammenwirkens von Laien und Hierarchie: die mit der Taufe gegebene „Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen"[115]. Das Laienapostolatsdekret konkretisiert diese „Aufgaben, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind", noch auf „die Unterweisung in der geistlichen Lehre", auf „gewisse liturgische Handlungen" und auf „die Seelsorge"[116]. Als „einer besonderen Ehre und Empfehlung in der Kirche" würdig bezeichnet das Dekret noch „jene Laien, seien sie ehelos oder verheiratet, die sich selbst für immer oder auf Zeit mit ihrem Fachwissen dem Dienst an den kirchlichen Institutionen und an deren Werken weihen. Es gereicht ihr zur großen Freude, daß die Zahl der Laien von Tag zu Tag wächst, die den ihnen eigentümlichen Dienst den apostolischen Vereinigungen und Werken anbieten, sei es innerhalb der Grenzen ihrer eigenen Nation, sei es auf internationaler Ebene, sei es vor allem in den katholischen Gemeinschaften der Mission und der jungen Kirchen." Die Hirten werden auf ihre Pflicht hingewiesen, für „Lebensbedingungen, die den Erfordernissen der Gerechtigkeit, der Billigkeit und der Liebe soviel als möglich entsprechen", für einen „standesgemäßen Unterhalt jener Laien und ihrer Familien" sowie für die nötige Unterweisung, geistliche Stützung und Ermunterung „zu sorgen"[117].

Wir begreifen also, vor welche Aufgaben des Umdenkens uns alle dieses Konzil stellt: Priester und Laien. Daß dabei das, was das Laienapostolatsdekret über die Spiritualität des Weltlaien aussagt[118] und über die Bildung aus dieser Spiritualität heraus zum Apostolat[119], von größter Bedeutung ist, versteht sich von selbst. Es muß eine aufsteigende und umfassende Bildung sein, eine Bildung durch Tun und Lernen; eine Bildung, die „von der Kunst des brüderlichen Zusammenlebens, der Zusammenarbeit und des Gesprächs" bis zu einer „gründlichen theoretischen, und zwar einer theologischen, ethischen, philosophischen Unterweisung, immer je nach der Verschiedenheit des Alters, der Stellung und der Begabung" reicht, die auch „die Bedeutung einer Gesamtkultur in Verbindung mit einer praktischen und technischen Bildung nicht geringschätzt". „Fundament und Voraussetzung jedes fruchtbaren Apostolates" muß aber „die geistliche Bildung" sein, für die vor allem der Priester Mitverantwortung trägt. Hier „muß der Laie lernen, die Sendung Christi und der Kirche zu erfüllen, indem er aus dem Glauben im göttlichen Mysterium der Schöpfung und der Erlösung lebt, gedrängt vom Heiligen Geist, der das Volk Gottes belebt und der alle Menschen bewegt, Gott, den Vater, zu lieben und die Welt und die Menschen in ihm"[120].

---

[112] LA Art. 33. [113] KK Art. 31. [114] LA Art. 20 (a).
[115] KK Art. 33; vgl. LA Art. 24.
[116] LA Art. 24. [117] LA Art. 22. [118] LA Art. 4.
[119] LA Art. 28—32.
[120] LA Art. 29.

ANSGAR AHLBRECHT

Die Stunde des Laien und der Mönch

Diese Überlegungen kommen nicht aus einem rein theoretischen Interesse: Die neue Zuwendung der Kirche zur Welt fordert nicht nur vom Mönch eine Besinnung auf seine Rolle in dieser neuen Stunde der Kirchengeschichte. Auch der Laie ist von den hier gestellten Fragen mitbetroffen: Allzu lange hat er im Banne einer sicherlich auch zeitbedingten mönchischen Spiritualität mitsamt ihren Ausdrucksformen gestanden, wenn er Ausschau nach einer Möglichkeit intensiveren geistlichen und kirchlichen Engagements hielt. Weithin versucht man heute, durch eine entschiedene Abwendung von monastisch geprägter Geistigkeit zu einer neuen spezifischen Weltspiritualität zu kommen. Da das Mönchtum sich aber nicht als Fossil aus überlebten kirchengeschichtlichen Epochen verstehen kann, sondern von allen Entwicklungen und neuen Erkenntnissen dieser Kirche mitbetroffen ist, erhebt sich die Frage, ob nicht eine neue Besinnung auf die Grundlagen monastischer Existenz Aspekte zutage fördern könnte, die eine neue, positive Zuordnung von Mönchtum und Laien in der „Welt" ermöglicht. Dadurch wäre zugleich der Aufarbeitung eines nun einmal nicht auszulöschenden Abschnittes in der Geschichte des Laien mehr gedient als durch einen mit leichter Hand vollzogenen Bruch, der sich vielleicht einmal als „kollektive Verdrängung" rächen könnte.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß der konkrete Hintergrund der hier vorgelegten Überlegungen ein praktisches Experiment einer solchen neuen Zuordnung von Mönch und Laie in der „Welt" ist: Die Einkehrzeiten „Kloster auf Zeit" für Männer aller Berufe, die seit über drei Jahren mehr als zweihundert Laien für jeweils zwei Wochen in die Abtei Niederaltaich geführt haben. Die Erfahrungen dieses Unternehmens geben uns die Gewißheit, daß die hier versuchte neue Zuordnung Mönche und Weltlaien in ihrer besonderen und gemeinsamen Aufgabe für die Kirche zu bestärken vermag.

Die geschichtliche Stunde, in der wir leben, ist dadurch gekennzeichnet, daß unsere Welt „weltlicher" denn je geworden ist[1]. Wie sollen wir uns als Christen zu dieser wachsenden Säkularisierung stellen? Es kommt ganz darauf an, was wir unter „Säkularisierung" verstehen. Es gibt ein Auseinanderrücken von Kirche und Welt, das in der innersten Konsequenz der Sendung der Kirche liegt.

Dies ist den meisten Christen nicht bewußt. Sie sehen in der Abwehr gegen den kirchlichen Einfluß auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens nur ein Zeichen des sittlichen und religiösen Verfalls. Im Grunde genommen ist aber der kämpferische Laizismus, der vor allem seit den letzten zweihundert Jahren die Kirche aus ihrer bisherigen gesellschaftsprägenden Position zu drängen versucht und der sie in manchen Ländern auch wirklich daraus verdrängt hat, nur der Vollstrecker und Geburtshelfer einer Entwicklung, die mit der Stiftung der Kirche selbst eingeleitet worden ist. Ursprünglich war ja der Staat als einzige umfassendere Organisationsform der menschlichen Gesellschaft auch verantwortlicher Träger des Kultus, der Gottesverehrung. So verstand sich die griechische Polis immer auch als Kultverband, so daß hier Religion im ureigentlichsten Sinne ein Politikum genannt werden mußte.

Zwei Aspekte am Christentum — daß es Offenbarungsreligion und als solche mit einer universalen Sendung betraut ist — bedingen, daß es einerseits seine Autorität nicht auf die Polis begründen kann und daß es sich andererseits in seinem Autoritätsanspruch auch nicht auf den begrenzten Bereich einer einzelnen Polis beschränken läßt. Damit tritt nun neben den Staat ein neuer autoritativer Träger gesellschaftlichen Lebens für

[1] Vgl. zum Folgenden Johannes B. Metz, Weltverständnis im Glauben. In: Geist und Leben, 35 (1962) 165—184. Diesem Aufsatz verdankt der Verfasser entscheidende Anregungen.

einen seiner Sachbereiche — und zwar für den obersten seiner Sachbereiche. So wird der Staat von seiner religiösen Funktion entlastet. Es bleiben ihm lediglich das Recht und die Pflicht, den Raum für diesen obersten Sachbereich freizuhalten. Damit ist ein weltlicher Bereich — eben der Staat — seiner religiösen, seiner priesterlichen Funktion entkleidet und also ein Stück „weltlicher" geworden.

Aber das Weltlichwerden der Welt geht noch tiefer: Die Menschwerdung Christi bedeutet vor allem eine „Entgötterung" der Welt. Sie verliert also nicht nur ihre priesterliche, sondern vor allem ihre göttliche — oder besser ihre pseudogöttliche Würde. Denn das geschichtliche Handeln Gottes in Christus zeigt, daß Gott der Welt frei gegenübersteht, daß Gott nicht ein Stück dieser Welt ist, sondern daß er gleichsam von draußen in sie eintritt, daß er also der Welt jenseitig ist, daß er größer ist als die Welt, daß er über ihr steht. Dadurch erscheint die Welt in neuer Schärfe als seine Schöpfung und damit als etwas Nicht-Göttliches. Wenn sie — weltlicher werdend — dieses ihr Anderssein erkennt, anerkennt sie damit zugleich, oft unterbewußt, ihr Geschaffensein. Sie verzichtet damit auf den Anspruch, ihren letzten Sinn in sich selbst zu haben. Das ist Entgötterung der Welt. Sie wird damit erst empfänglich für die Annahme einer Botschaft von jenseits dieser Welt. Sie wird so erst zum echten Gesprächspartner für den sie anredenden Gott der Offenbarung.

Gott will die Weltlichkeit der Welt, weil er ihre Geschöpflichkeit will. Nur so wird die Welt für ihn zum Gesprächspartner, zum Gegenüber. Darum hebt Gott durch seine Offenbarung in Christus die Ordnung der Schöpfung nicht auf, sondern er bestätigt sie, er nimmt sie in Christus dadurch, daß er in IHM einen Dialog mit der Welt eröffnet, in ihrer Eigenständigkeit an. So wird die der Welt des Menschen mit der Schöpfung verliehene Freiheit durch Gottes Offenbarung, durch seine Menschwerdung bestätigt und bestärkt.

Hier liegt der theologische Grund für die relative Autonomie der weltlichen Sachbereiche. Die Kirche hat genausowenig Recht in diese Sachbereiche hineinzuregieren, wie Jesus selbst es ablehnte, sich zum Richter in Erbstreitigkeiten oder zum Volkskönig machen zu lassen. Er ist gekommen, die Botschaft vom Anbruch des Gottesreiches zu bringen, nicht aber eine Rechts- oder Sozialordnung für diese Welt. In dieser Ebene anerkennt er fraglos die laikale Gewalt. Nur weil die Kirche dieser sich bescheidenden Haltung im Laufe der Geschichte nicht treu blieb, konnte ein Laizismus aufkommen, der nicht nur glaubte, einen Bereich weltlicher Eigenverantwortung in Anspruch nehmen zu dürfen, sondern der sich loswand aus jeder höheren Verantwortung, der glaubte, mit der Freiheit — die doch im Grunde genommen eine von Gott verliehene Freiheit war — eine Freiheit gefunden zu haben, die die Welt nur noch ihren eigenen Gesetzen verpflichtet.

Doch kündigt sich schon der Umschwung dieser Entwicklung an: Die hohe Zeit eines sich selbst genügsamen Laizismus ist vorbei. Eine Welt, die — sich berauschend an ihrer eigenen Kraft und Schönheit — sich selber fand, beginnt zu erkennen, daß ihre höchsten Möglichkeiten zugleich ihre letzten Grenzen sind. Von der Höhe ihrer Entwicklung starrt sie in den rätselhaften Abgrund des Daseins. Diese Welt wird sich zwar ihre Mündigkeit nicht mehr nehmen lassen. Aber sie braucht sie sich auch nicht nehmen zu lassen, weil es eine nüchterne und enttäuschte Mündigkeit ist. Sie ist gerade durch ihre Enttäuschung bereit geworden, sich Antwort auf ihre Fragen geben zu lassen.

Darum ist diese geschichtliche Stunde auch eine neue Stunde der Kirche, weil sie der Botschaft der Kirche eine neue Tür öffnet. Aber die Mündigkeit der Welt fordert mit innerer Folgerichtigkeit auch eine neue Weise der Verkündigung dieser Botschaft durch eine neue Weise der Präsenz der Kirche in der Welt. Darum ist diese Stunde die Stunde des Laien. Mitten in der Welt und ihren Ordnungen stehend macht der Laie die Kirche gegenwärtig in einer Weise, die den Eigengesetzlichkeiten dieser Welt Rechnung trägt. Nicht von ungefähr blieb es unserer Zeit vorbehalten, die volle Würde des christlichen Weltstandes neu ins Licht zu rücken.

Welche Bedeutung kann unter diesen Vorzeichen noch einem Mönchskloster zukommen? Kann es noch mehr bedeuten als ein interessantes, vielleicht sogar imposantes Überbleibsel aus vergangenen Epochen der Kirchengeschichte? Kann es überhaupt noch einen Dienst für die Kirche in dieser Zeit tun, der mehr ist als eine vielleicht gutgemeinte, aber meist schlecht gelungene und verspätete Anpassung an den stets wechselnden Modegeschmack einer schnellebigen Zeit? Kann es noch einen Dienst leisten, der ein Beitrag aus seinen ureigensten Ursprüngen ist? Ist die Kluft zwischen dem neuen Lebensgefühl der Kirche, das von der Entdeckung der christlichen Weltlichkeit geprägt ist, und dem weltflüchtigen Mönchtum nicht schon zu groß, als daß sie noch zu überbrücken wäre?

Aber muß denn hier überhaupt eine Synthese gefunden werden? Wäre es nicht denkbar, daß es in der Kirche zwei grundverschiedene Arten der Berufung gibt, die unverbunden nebeneinander stehen bleiben dürfen und müssen? Die zwei verschiedenen Aufgaben der Kirche Ausdruck verleihen, die wegen der Begrenztheit *einer* menschlichen Existenz nicht zu einer Einheit verbunden werden können, die einander nur auf dem Wege des geheimnisvollen Gnadenaustausches in der Gemeinschaft der Heiligen helfend zugeordnet sind, ohne daß aber die einen von den anderen Weisung und Vorbild für ihr konkretes, praktisches Leben empfangen könnten? Kann es einen solchen innerkirchlichen Pluralismus wirklich geben?

Die traditionelle Unterscheidung von Gebot und Rat als zwei verschiedenen Formen göttlicher Willensäußerung, die zwei verschiedene Stände in der Kirche begründe, leistet einem solchen Pluralismus freilich Vorschub. Doch scheint uns diese Lehre im Lichte neuer theologischer — vor allem bibeltheologischer — Erkenntnisse stark überholungsbedürftig.

Wohl war die theologische Tradition sich immer schon darin einig, daß das christliche Vollkommenheitsideal vom *Ziel* her nur *eines* sein könne: das Ziel ist immer die vollkommene Liebe. Was aber Wege und Mittel zur vollkommenen Liebe betrifft, so neigt man auch heute noch vielfach dazu, eine „zweistöckige" christliche Ethik und Askese zu entwerfen. Ist das statthaft?

Die praktische Erfahrung scheint zunächst dafür zu sprechen: Der Familienvater bedient sich im allgemeinen anderer Verhaltensnormen als der Trappist, der christliche Politiker eines anders akzentuierten Tugendkatalogs als die klausurierte Karmeliternonne. Doch sollte man sich hüten, aus der Praxis, aus der Wahrheit der Tatsachen, auch schon eine Wahrheit der Normen ableiten zu wollen.

Wenn wir fragen, ob es in der christlichen Vollkommenheit nicht nur eine Einheit des Zieles, sondern auch des Weges und der Mittel gebe, müssen wir zunächst feststellen, daß Christus selbst „der Weg" ist (Joh 14, 6). Christus ist einer, und darum ist auch nur ein Weg. Die empirischen Unterschiede, die Unterschiede in der Ebene der praktischen Erfahrung, müssen wir dagegen nach der Logik dieses Wortes von Christus als dem Weg als unwesentlich betrachten. Letztlich ist jeder Christ aufgerufen, auf dem Wege der „Übergebühr" zu Gott zu kommen, weil eben Christus selbst als der Weg gekommen ist, um mehr zu tun als nur „die Gerechtigkeit". Christus ist wohl gekommen, „das Gesetz zu erfüllen" (Mt 5, 17). Aber wir müssen dieses Erfüllen verstehen vor allem als ein Auffüllen von Lücken. Das alte Bundesgesetz war eine Notordnung für den Menschen unter der Sünde. Vom Menschen des neuen Bundes der Gnade wird mehr erwartet, weil er in dieser neugeschenkten Gnade zu mehr fähig ist.

Auf diesem Hintergrund sind auch die Antithesen der Bergpredigt „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist ... — Ich aber sage euch ..." (Mt 5, 21, 33) zu verstehen.

Die Bergpredigt, schon in ihrem ganzen Rahmen eine symbolische Anspielung auf die Gesetzgebung am Sinai, ist gleichsam die Proklamation des Gesetzes für das neue Bundesvolk. Und Gesetze richten sich immer an die Gesamtheit! Die Bergpredigt richtet sich also an die Gesamtheit der Jünger. Hier aber wird — wie an vielen anderen Stellen der Evangelien — das Maß des alttestamentlichen Dekalogs, der zehn Gebote,

weit überschritten: Da heißt es z. B. Mt 6, 19–21: „Sammelt euch nicht Schätze . . ." und in der Parallelstelle bei Lk 12, 33 f.: „Verkauft eure Habe . . .", also nichts anderes als was Jesus auch dem reichen jungen Mann sagte (Mt 19, 21). Was man später gemeinhin als biblische Begründung des Armutsideals anführte, wird hier — in der Bergpredigt — nicht einem einzelnen, sondern der Gesamtheit der Jünger, also allen Christen, gesagt.

Was Jesus also als die sittliche Norm der Neuen Ordnung verkündigt, das ist nicht nur eine vollkommenere Weise der Erfüllung der alten Gebote, sondern weit mehr als dies. Dem entspricht auch das Wort des Apostels Paulus 1 K 7, 29 ff.: Die Zeit ist kurz bemessen. Darum sollen „die Verheirateten so leben, als wären sie nicht verheiratet, die Weinenden als weinten sie nicht, die Fröhlichen, als wären sie nicht fröhlich, die Kaufenden, als behielten sie nichts, und die mit der Welt umgehen, als hätten sie nichts davon; denn die Gestalt dieser Welt vergeht." Unter dem Eindruck der Kürze dieser Zeit und der verfallenden Gestalt dieser Welt lebt *jeder* Christ Aug in Aug mit den Eschata, mit dem Anbruch der Endentscheidung über diese Welt. Angesichts des eschatologischen Charakters dieser Weltzeit sind alle irdischen Werte in erhöhtem Maße fragwürdig und als vorletzte Wirklichkeit kenntlich geworden.

Der Trierer Neutestamentler Franz Mußner schreibt:„ Das Christsein, also Jüngerexistenz im Sinne des Evangeliums, heißt ein Leben führen in Richtung auf die evangelischen Räte. Die evangelischen Räte sind vom Evangelium her gesehen weniger ein consilium als vielmehr ein Programm, ja eine Norm für die Lebensgestalt des Jüngers Jesu[2]."
Bezeichnend ist auch, daß Fritz Tillmann, einer der Bahnbrecher der moraltheologischen Neubesinnung zwischen den beiden Weltkriegen, sein Werk unter den Leitgedanken der „Nachfolge Christi" stellt. Damit zieht auch er die Grenzen des ethisch Verpflichtenden viel weiter als es gemeinhin in moraltheologischen Darstellungen, die ausschließlich auf dem Dekalog fußen, geschieht.

Wenn also das ganze Programm der Bergpredigt auch für den Christen in der „Welt" gilt, wenn auch sein Leben Existenz im Angesicht des anbrechenden Weltendes ist, dann rücken damit auch Weltchrist und Mönch in eine größere Nähe zueinander. Trotz des „einen Weges" bleibt jedoch ein Unterschied zwischen zwei verschiedenen Möglichkeiten, ein Unterschied der zur Bildung eines eigenen Rätestandes in der Kirche führte. Es ist der Unterschied, der sich in dem „ὡς μή", in dem „als ob nicht" bei Paulus 1 K 7, 29 andeutet.

Man hat versucht, diesen Unterschied folgendermaßen zu umschreiben: Der Christ im Ordensstand erfülle die Forderungen der Bergpredigt „in re", also in der Sache, oder: wirklich. Der Weltchrist dagegen nur „in voto", in einer inneren, geistigen Haltung. Diese Benennung scheint mir schlecht oder zumindest mißverständlich zu sein, weil die „geistige" Befolgung der Räte das Primäre ist und darum sehr wohl ein reales Leben nach den Räten bedeutet. Die eigentlichen Entscheidungen fallen immer in der Sphäre des Geistigen. Der richtige Gegensatz zu „geistig" ist nicht „wirklich", sondern „buchstäblich". Die buchstäbliche Befolgung der Räte bedeutet aber nur ein Mehr an äußerer Sichtbarkeit der inneren Entscheidung — wenn auch in manchen Fällen die buchstäbliche Befolgung der alleinige Beweis für die Echtheit und Ernsthaftigkeit der inneren Entscheidung sein kann und in jedem Fall eine positive Rückwirkung vom äußeren Vollzug auf das Lebendigbleiben der inneren Haltung erfolgen wird.

Weltchrist und Mönch können sich also im tiefsten Kern ihrer Berufung solidarisch wissen, nämlich in der durch die Taufe begründeten Verpflichtung, vor dieser Welt Zeugnis zu geben vom Anbruch der Weltvollendung in der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn. Was den Mönch vom Weltchristen unterscheidet ist allein die Weise, *wie* er dieses Zeugnis ablegt: Als Ausgesonderter aus den normalen weltlichen Ord-

[2] Nach einem unveröffentlichten Manuskript.

nungen wird er zum weithin sichtbaren *Zeichen* für den Anbruch des neuen Äons. Das Kloster ist – nach Kierkegaard – „Seh-Zeichen", Orientierungspunkt für die Brüder in der „Welt", und damit kommt ihm gerade im Blick auf die gegenwärtige Stunde der Weltsendung der Kirche eine unersetzbare Aufgabe zu.

Zeugnis vor der Welt geben, heißt: *Christus* als den in seiner Kirche fortlebenden Herrn zur Darstellung bringen. „Ut sequatur Christum" – „um Christus nachzufolgen" – ist eine der Kurzformeln, in die der hl. Benedikt den Inhalt des Mönchtums faßte. Diese Nachahmung Jesu wird umso vollkommener sein, je mehr sie die Fülle des Weltauftrages Christi zum Ausdruck bringt: Alle Stationen seines irdischen Lebens, seines Leidens und Sterbens und seiner Verherrlichung gilt es gleichermaßen darzustellen.[3] So lehrt die Inkarnation Gottes den Mönch, Raum und Zeit so ernst zu nehmen, wie sie ihm von Gott zugewiesen sind. Die Geburt Jesu in Armut, die Flucht nach Ägypten und das spätere Wanderleben zeigen dem Mönch, daß er in aller Beheimatung und bei allem Gebrauch der Güter dieser Erde frei und verfügbar bleiben muß für den größeren Ruf Gottes. Nazareth lehrt die Heiligung des gewöhnlichen Lebens und der dienenden Arbeit. Das Wirken des predigenden, des helfenden und heilenden Jesus ruft auch den Mönch zur tätigen Nachfolge. Dem Leiden und Kreuz wird er ohnehin nie ausweichen können, und sogar die Unzulänglichkeiten und Sünden eines Mönchskonventes können im Blick auf das rettende Kreuz Christi noch geheimnisvollen Zeichencharakter bekommen, weil sie daran erinnern, daß auch die Kirche – wenn auch im Blute Christi gereinigt und geheiligt – immer Kirche der Sünder bleibt. Im feierlichen Kult aber stellt die Mönchsgemeinde die Verherrlichung des Herrn in Auferstehung und Himmelfahrt dar, die auch uns durch die Taufe schon geschenkt ist.

Die Ehelosigkeit des Mönches ist ein Zeichen mit einer doppelten Funktion: Einmal ist sie Darstellung des ganz an sein prophetisches Amt hingegebenen Jesus, der für seine Mutter und Brüder und Schwestern nur soviel Zeit hat, wie es seine messianische Aufgabe zuläßt; der auch von seinen Jüngern verlangt, daß sie Frau und Kinder, Haus, Hof und Äcker um des Reiches willen verlassen. Dann aber ist mönchische Ehelosigkeit auch Darstellung der auf ihren Herrn wartenden Kirche als der eschatologischen Brautgemeinde. Beide Funktionen machen den Mönch doch wieder zu einem „ehelichen Menschen", zu einem Menschen der Hingabe, der väterliche Kräfte und bräutlich-mütterliche Hingabebereitschaft und Fruchtbarkeit zu entfalten hat, wenn er seine Lebensaufgabe nicht verfehlen will.

Hier ist der Punkt, wo er dem verheirateten Weltchristen in Richtung auf die endzeitliche Vollendung „voraus" ist, nicht moralisch, sondern in der zeitlichen Verwirklichung des Vollendungszustandes, in dem „sie nicht zur Ehe nehmen und zur Ehe genommen werden", aber doch alle miteinander die eine Hingabe der einen Brautgemeinde leben werden. Darum auch ist die „beatior vita" der Jungfräulichkeit kein Sakrament wie die Ehe. Nicht, weil sie geringer im Kurs stünde, sondern weil sie schon nicht mehr der Ebene des Sakramentes, d. h. des Zeichens der Gnade, sondern der Ebene der vollendeten Wirklichkeit angehört.

Solch eine Nachahmung des Lebens Jesu, vor allem seines *tätigen* Lebens, bedingt einen vielfachen, sehr konkreten und leibhaftigen Kontakt mit der „Welt", mit den Menschen außerhalb des Klosters.

Der hl. Benedikt hat zweifellos der Abgeschlossenheit seines Klosters hohen Wert beigemessen und daher jeden zu großen Kontakt seiner Mönche mit der Außenwelt für schädlich gehalten. Doch glauben wir, daß es echte Reifungsstufen christlichen Verhaltens zur Welt gibt und daß darum der Benediktiner von heute auch die großen Heiligen der *Weltoffenheit* zu den „heiligen allgemeinen Vätern" zählen darf, an die der Ordensvater ihn verweist. Wer bei ihnen in die Schule gegangen ist, muß sich mit größerer Hochgemutheit der

[3] Es geht hier um das, was die Tradition der französischen Oratorianerschule mit „les états de Jésus" bezeichnet.

Welt annehmen als die ersten Söhne Benedikts in Monte Cassino oder Subiaco. Würde nicht Benedikt selbst uns Späten unter seinen Söhnen, die durch diese Schule gegangen sind, ein höheres Maß an „Weltfähigkeit" zutrauen?

So betrachtet, hat wohl keine Stunde der Kirchengeschichte so gute Voraussetzungen geboten für eine konstruktive Zuordnung von Kloster und Weltchristen wie die unsere, für eine Zuordnung, die zugleich die volle Eigenständigkeit beider Ordnungen zu wahren weiß.

Theologie und kirchliche Verkündigung haben den Christen in der Welt in seine volle Würde eingesetzt, nicht durch eine billige Demokratisierung, sondern dadurch, daß sie ihm auch die ganze Last der vollen Verantwortung für die Kirche und ihre Anwesenheit in der Welt auferlegen. Die christliche Laienschaft in der Welt ist nun nicht mehr bloße Hilfstruppe der Hauptarmee der Priester und Ordensleute, sondern Kerntruppe in vorderster Front, von der die strengste Kampfmoral und die äußerste Einsatzbereitschaft verlangt wird. Die in wachsendem Maße zu beobachtende Verlagerung kirchlicher Berufungen vom Priester- und Ordensstand auf laikale Formen kirchlicher Dienste — Gemeindehelfer und -helferinnen, Katecheten, Missions- und Entwicklungshelfer usw. — ist nur der soziologische Reflex dieser Entwicklung, wodurch die Laienberufung nicht mehr als sekundäre Not- und Ersatzlösung kirchlichen Dienstes, sondern als vollwertige Berufung eigenen Rechtes aufzufassen ist.

Diese Neubewertung des Laienberufes bedeutet aber keine Vergrößerung des Abstandes zum Ordensberuf, sondern eine innere Annäherung, weil sie sich dem gleichen Programm und Gesetz der Bergpredigt verpflichtet weiß.

Umgekehrt gibt das Erwachen einer Spiritualität der evangelischen Räte unter den Laien in der Welt dem Mönch ein neues Zutrauen in die Möglichkeiten christlicher Lebensgestaltung mitten in der Welt und zugleich ein verstärktes Bewußtsein seiner Verpflichtung zur Solidarität mit den Christen in der Welt. Frucht dieser Entwicklung ist das Entstehen von Überbrückungsformen zwischen Welt- und Ordensstand in den Säkularinstituten. Auch die alten Orden, die Mönchsorden eingeschlossen, können an diesem Impuls, den der Heilige Geist unserer Zeit geschenkt hat, nicht achtlos vorübergehen. Sie alle haben sich zu fragen, wieweit ihre Lebensformen (bis zur Art ihres Auftretens in der Öffentlichkeit) noch echtes „Seh-Zeichen" und glaubwürdiges, überzeugendes Zeugnis sind oder bloß auf Selbstsicherung bedachte Tradition.

Soweit aber diese alten Traditionen werthaltiger Ausdruck für geistliche Erfahrungen und Lebenskräfte sind, werden sie diese nicht mehr als ständisches Reservat betrachten, sondern gern für das ganze Gottesvolk der Kirche in Dienst stellen[4].

Nach all dem, was wir über die innere Zuordnung von Mönch und Weltlaie gesagt haben, dürfte es unbestritten bleiben, daß es zwischen beiden Ständen einen echten Austausch geben kann. Daß der Mönch von der Welterfahrung seiner Brüder und Schwestern draußen vieles lernen kann für seinen eigenen Dienst an dieser Welt, wurde schon gesagt. Das Kloster seinerseits kann seine seit Jahrhunderten erprobten Ordnungen und seine Erfahrungen im geistlichen Leben vermitteln. Als festgefügte Institution bietet es zugleich einen Rahmen, der ihm diesen Dienst erleichtert — falls es nicht über seine eigenen Füße stolpert, so daß ihm die dienenden Ordnungen, die Hilfe sein sollten, zum Hindernis werden, dadurch, daß sie gesetzlich mißverstanden werden.

Das Kloster muß sich nur vor *einem* Mißverständnis hüten — und ebenfalls diejenigen, die vom Kloster geistliche Führung erwarten: Das Kloster kann *als solches* nicht zum Leitbild und *praktischen* Muster für die Lebensgestaltung des Christen in der Welt gemacht werden. Was es tun kann, ist die *Bewußt*machung der von allen Christen ge-

[4] Nicht anders ist auch das Angebot eines Klosterlebens auf Zeit zu verstehen, wie es in der Abtei Niederaltaich geübt wird.

forderten *Haltung* der Totalhingabe, die Konfrontierung mit Gottes Forderung auf die *ganze* Existenz. Das mag auch durch Exerzitien oder andere Formen geistlicher Besinnung geschehen können. „Kloster auf Zeit" jedoch will eben mehr sein als Besinnung, nämlich *Einübung* in eine neue Haltung durch den lebendigen *Vollzug*. Dabei ist auch zu bedenken, daß nicht alles am Klosterleben anders ist als in den Lebenskreisen des Weltchristen, als in Familie, Arbeitsgemeinschaft, Betrieb und Gemeinde. Das Kloster ist all dies zugleich. Daß aber dieser einübende Vollzug dennoch in einer für den Weltlaien nicht alltäglichen Ausnahmesituation geschieht, entspricht hinwiederum einem Grundgesetz jedes großen religiösen Aufbruches: Abraham muß aus seiner Heimat auswandern, Moses steigt auf den Berg, um das Gesetz zu empfangen. Und Jesus selbst zeigt uns durch sein vierzigtägiges Fasten in der Wüste, daß dieses Grundgesetz auch in der Ordnung des Neuen Bundes noch gilt.

So ist das Mönchtum auch und gerade in dem, worin es anders ist als das Leben des Laien in der „Welt", dennoch ganz hingeordnet auf den Dienst an seinen Brüdern draußen. Die „Stunde des Laien" ist voll und ganz auch seine große Stunde, deren Ruf es nicht überhören darf.

J. A. M. SCHOONENBERG

Gedanken über die Kindertaufe

Für die weitaus meisten Katholiken ist die Kindertaufe kein Problem, hat man doch in der katholischen Kirche die Kinder Jahrhunderte hindurch gleich nach der Geburt getauft. Daher sehen wir das Taufsakrament immer als Kindertaufe, und dieses „Phantasma" (um scholastisch zu reden) bestimmte Kerygma und Dogma: Die Theologen schweigen über die Glaubensantwort des Täuflings (der Säugling kann ja nicht antworten) und die Prediger reden von einer Taufgnade, die mit der Entwicklungsstufe des Kleinkindes nichts zu tun hat.

Und doch erregte die Kindertaufe zu allen Zeiten Bedenken verschiedener Art. Bald war sie selbst, bald ihre Konsequenzen problematisch. Sie kam schon in der Väterzeit in Übung, doch waren damals die getauften Kinder nicht immer Säuglinge. Die Praxis, erwachsene und führende Christen erst spät zu taufen, erhielt sich noch lange. Tertullian konnte nicht verstehen, warum unschuldigen Kindern das Sakrament der Schuldtilgung gespendet werden sollte: „quid tam festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?[1]" Das war die vorpelagianische Haltung. Als durch Überwindung des Pelagianismus die Kindertaufe gerechtfertigt war, wurden ihre theologischen Folgerungen problematisch, wie die Geschichte der Erbsündetheologie zeigt. Eine Konzilsaussage von Vienne beweist, daß die dem Kind geschenkte Taufgnade verschieden erklärt wurde[2]. Dem frommen Mittelalter machte die Kindertaufe selbst keinerlei Schwierigkeit. Sie wurde erst wieder zum Problem in der Reformationszeit, und das nicht nur bei den Wiedertäufern. Obwohl die Kindertaufe weitgehend auch bei den Protestanten Brauch ist, wurde doch aus den Prinzipien der Reformation, besonders aus ihrer Auffassung des Glaubens und der Sakramente heraus, Widerspruch erhoben. Ein besonderer Gegner heute, Karl Barth, nennt die Kindertaufe eine Wunde der Kirche[3].

Obschon die katholische Theologie nur von wenigem, auf reformatorischem Gebiet Umstrittenem, unberührt bleibt, waren es doch vor allem pastorale Gesichtspunkte, die zu

[1] De baptismo 18.
[2] Denzinger-Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum, Herder 1963 (DS), n. 904.
[3] Besonders in: Die kirchliche Lehre von der Taufe, Zürich 1949.

einer Neubesinnung über die Kindertaufe führten. Zuerst wurde das Mitleben und Mittun der Eltern wie der Pfarrfamilie berücksichtigt. 1957 diskutierte ein flämischer liturgischer Kongreß in Tongerloo (Belgien) über das Aufschieben der Taufe, um der Mutter die Teilnahme daran zu ermöglichen. Die katholische Presse führte diese Diskussion weiter, ein Monitum des Hl. Offiziums beendete sie[4]. Das war aber nur ein Gefecht im Vorfeld. Wichtiger ist die Frage über Aufschub bzw. Unterlassung der Taufe von Kindern, deren Eltern überhaupt nicht oder nur noch „soziologisch" mit der Kirche verbunden sind. Nach einem Artikel des Pastoraltheologen Bruno Dreher[5] gehen in diesem Punkte die Wege des französischen und des deutschen Episkopates auseinander. Die Kölner Diözesansynode von 1954 mahnt dringend, daß einem Kind aus einer Mischehe die Taufe nicht verweigert werden darf. Das scheint gegen die Praxis der Franzosen gerichtet zu sein. Die Kindertaufe bei Fernstehenden ist wohl ein wichtiges Pastoralproblem, das wir zu lösen haben. Zuvor jedoch möchte ich die dogmatisch-theologischen Fragen besprechen, die im Zusammenhang mit der Kindertaufe aufgeworfen wurden.

I. Dogmatisch-theologische Fragen

Die Praxis der Kindertaufe hat nicht nur unsere theologische Auffassung des Taufsakramentes beeinflußt, sondern auch die Lehre von der Erbsünde, von der Gnade und vom Sakrament. Je mehr die Taufe als Kindertaufe verstanden wird, um so problematischer werden Erbsünde, Gnade und Sakrament für das menschliche Verstehen. Das soll kurz gezeigt werden. Dieser theoretische Teil ist eng verbunden mit dem zweiten pastoralen Teil, denn bei der Diskussion über Aufschieben oder Unterlassen der Taufe wird immer das Argument ins Treffen geführt: die Taufe sei doch ein Sakrament, das Gnade gebe und die Erbsünde tilge.

1. Erbsünde. Obwohl die Taufe im Neuen Testament durchaus positiv gewertet wird als Neugeburt (Joh 3, 3–7; 1, 13) und als ein Mitauferstehen mit Christus (Kol 3, 1), wurde ihre negative Bedeutung in bezug auf die Sünden doch vorherrschend. Die Taufe geschieht „zur Vergebung eurer Sünden" (Apg 2, 38), sie ist „ein Flehen zu Gott um ein gutes Gewissen" (1 Pt 3, 21), sie ist „ein der Sünde Absterben" (Röm 6, 7). In den Glaubensbekenntnissen wurde die remissio peccatorum mit der Taufe verbunden, ja einfach ein anderer Name dafür. Als die Kirche die Taufe dann mehr und mehr den Kindern spendete, war sie sich bewußt, daß sie ihnen dieselbe Taufe spendete wie den Erwachsenen, also eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Aber welcher Sünden? Zur Rechtfertigung der Kindertaufe verlangte der Sündenbegriff eine Ausweitung auf die Kinder.

Bereits im Neuen Testament gab es dazu Ansätze. Der Getaufte wird nicht nur von eigenen, persönlichen Sünden befreit, sondern auch von der Herrschaft der Sünde, der Begierde, des Gesetzes. Gott hat uns in der Taufe „der Macht der Finsternis entrissen und uns in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt" (Kol 1, 13). Diese Worte beziehen sich nicht so sehr auf eine Änderung des Verhaltens, als vielmehr der Lage des Täuflings. Vielleicht erklärt sich daraus, daß manche Väter den christlichen Eltern rieten, ihre Kinder schon vor dem Knabenalter (wenn auch nicht immer als Säuglinge!) taufen zu lassen, damit sie gegen die Versuchungen gestärkt seien[6]. Konnte sich nicht aus diesen Gegebenheiten ein Begriff sündigen Situiertseins entwickeln? In der lateinischen

[4] AAS 50 (1958) 114. Das Monitum vom 18. Februar 1958 urgierte das „quam primum" des can. 770 CJC.

[5] Kindertaufe ohne Entscheidung, Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen und Köln 16 (1964) 290–300; gekürzt in: Theologie der Gegenwart in Auswahl 3 (1965) 137–143.

[6] Texte u. a. bei J.-C.-Didier: Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, Mélanges de sc. rel. 9 (1952) 191–214. Thomas v. A. gibt neben der Befreiung aus der Erbsünde als Motiv der Kindertaufe an: „ut a pueritia nutriti in his quae sunt christianae vitae firmius in ea perseverent". S. Th. 3 q 68 a 9 i. c.

Kirche nahm die Geschichte eine andere Wendung. Gegen Pelagius und seine Anhänger, die jedes Erlösungsbedürfnis bei den Kindern leugneten, verteidigte Augustinus eine „Erb-Sünde". In seiner Terminologie nannte die Synode von Karthago die Sündhaftigkeit des Kindes peccatum originale, zur Rechtfertigung der Taufdeutung der Glaubensbekenntnisse[7]. Als Papst Zosimus in seiner epistola tractatoria den Ostkirchen die Lehre Karthagos vorlegte, verwendete er vor allem die Begriffe Sklaverei, Verurteilung und Tod[8]. Die Ostkirche selbst bevorzugte den Begriff „Erb-Tod" anstatt „Erb-Sünde"[9]. Die Terminologie Augustinus' bestimmte das Denken der Westkirche im Mittelalter wie auch die Aussagen des Tridentinums und der Reformatoren. Das durch die Taufe in den Kindern zu tilgende Sündhafte wurde dabei stark nach dem Modell der persönlichen Sünde gedacht. Sicher betonte man die Analogie zwischen beiden, aber der Unterschied wurde nicht genügend herausgearbeitet. Man stellt zwar die Erbsünde der Tatsünde gegenüber, gleicht sie aber doch einem Sünden-Habitus an, ohne tiefer darauf einzugehen, wie der Umstand, daß sie nicht aus der Entscheidung des Habitus-Trägers hervorgeht, auch ihre Eigenart wesentlich bestimmt. Anscheinend hat die scholastische Theologie Jahrhunderte hindurch diesen Begriffsmangel zwar gespürt, aber nicht klar gesehen und nicht behoben. Es wurde nur an den Symptomen herumkuriert, indem man die der Erbsünde eigene Strafe von einem „sanften Höllenleiden" zur bloßen poena damni milderte und die phantastischen Vorstellungen von einem aktuellen Miteinbezogensein der Nachkommen Adams in die persönliche Sünde ihres Stammvaters allmählich ausschaltete. Es blieb jedoch die Gefahr, daß die Erbsünde immer als eine kleine, sozusagen verdünnte persönliche Sünde angesehen wurde.

Vielleicht ist heute das theologische Klima schon so, daß wir die Begriffsmängel in der Erbsündelehre direkt beheben können. Man sieht nun vielfach ein, daß die Analogie zwischen persönlicher Sünde und Erbsünde einen ganz speziellen Unterschied aufweist, der nicht hinreichend damit ausgedrückt wird, daß man die Erbsünde einfach als eine habituelle Sünde hinstellt. In einigen Veröffentlichungen habe ich hierzu die Kategorie der Situation herangezogen[10], was übrigens auch andere taten mit anderen Worten. Die Situation eines Subjektes ist aber zuerst eine Bestimmtheit seiner Umwelt. Darum sollte man die Erbsünde selbst besser ein Situiertsein nennen. Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, wie sehr ein Situiertsein den Menschen bis in den Spielraum seiner eigenen Freiheit hinein bestimmen kann. In diesem Gedankengang ist die Erbsünde ein Situiertsein, das dem Menschen von seinem Ursprung her anhaftet, oder (nach Karl Rahner) ein Existenzial, wie auch die objektive Erlösung. Durch die Ursünde, die dieses Situiertsein verursachte, ging der Mensch der Gnade verlustig, und dieser Verlust wirkt sich in der Grundhaltung als Begierlichkeit aus. Ich will nicht weiter auf die Erbsündetheologie eingehen, z. B. auf die Frage, ob das erbsündliche Situiertsein in der Sünde Adams oder in der ganzen Sündengeschichte (in der „Sünde der Welt") seinen Ursprung hat. Es sei nur bemerkt: auch bei Annahme eines individuellen Ursünders ist nicht ausgeschlossen, daß die Sünden anderer Vorfahren und des Milieus die konkrete Form der Erbsündlichkeit jedes Menschen mitbestimmen. Einen gewissen Einfluß der Vorvätersünden hat selbst Augustinus für möglich gehalten. Seine Lehrmeinung wurde im Mittelalter vertreten und vom Tridentinum als

---

[7] DS 223. Die Synode warf den Pelagianern einen Sprachgebrauch vor: „unde sit consequens, ut in eis (parvulis) forma baptismatis ‚in remissionem peccatorum' non vera, sed falsa intelligatur".

[8] DS 231.

[9] Vgl. J. Freundorfer: Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, Münster 1927, 105—177; S. Lyonnet: Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs, Biblica 36 (1955) 436—457.

[10] In meinem Buch: Het geloof van ons doopsel IV, 's Hertogenbosch 1962, und in manchen Artikeln. Das Buch ist umgearbeitet in deutscher Übersetzung erschienen: Theologie der Sünde, Benziger-Verlag 1966.

freie Meinung gewertet[11]. Das weist uns darauf hin, daß die Taufe als Tilgung der Erbsünde auch etwas mit dem Milieu zu tun hat, in dem man sich befindet, bestrebt, mit der Gnade Christi die konkreten Formen der „Sünde der Welt" zu überwinden.

2. Gnade. Weniger bewußt, aber nicht minder wirksam wurde unser Begriff „Gnade" von der Praxis der Kindertaufe beeinflußt. Hatte man zuerst die Erbsünde des Kindes der persönlichen Sünde ähnlich gedacht, so setzte man später in umgekehrter Richtung die Gnade der Erwachsenen der Gnade des getauften Kleinkindes gleich: sie ist einfach „eingegossen". Nicht nur die gläubige Annahme wurde immer weniger als wesentliche Vorbedingung für den Empfang der Gnade betont, auch die Fortdauer des „Gnadenstandes" wurde allmählich ganz vom persönlichen Existenzvollzug gelöst. Nach dieser Auffassung ist die heiligmachende Gnade ein habitus entitativus, und auch Glaube, Hoffnung, Liebe sind „nur habituell" anwesend, wenn sie nicht ausdrücklich geübt werden. Diese Terminologie kann richtig verstanden werden, jedoch unter der Bedingung, daß man den Habitus nicht als innerste „Seins"-Gegebenheit jeder Aktivität gegenüberstellt, sondern ihn als die Aktivität, als den Vollzug selbst erfaßt, so wie dieser sich in der Tiefe dauernd auswirkt. Wenn das Konzil von Vienne gegen Olivi die Taufe sowohl für Erwachsene als für Kinder „das vollkommene Heilsmittel" nennt und als Folge der Kindertaufe nicht nur die Tilgung der Erbsünde, sondern auch die Eingießung der Gnade und der Tugenden nennt, verneint es jedoch nicht jeden Unterschied zwischen der Gnade der Kinder und der Erwachsenen. Es billigt die übliche theologische Lehre, derzufolge Gnade und Tugenden im Kinde wohl habituell, aber nicht im Vollzug anwesend sind[12]. Das Konzil gibt somit die Bahn frei für ein weiteres Herausarbeiten des Unterschiedes zwischen dem Gnadenleben der Kinder und der Erwachsenen. Versuchen wir es.

Die scholastischen Unterscheidungen sind dabei nicht wertlos, nur müssen sie weitergedacht werden. So kann es für einen Habitus nicht gleichgültig sein, ob er einem Akt entsprungen ist oder nicht. Nach dem Gesagten wird nur im letzten Fall strikte vom Habitus die Rede sein können. Stammt der Habitus nicht aus dem Tun des Subjektes, so kann er habitus passivus genannt werden, wenn man nur dabei bedenkt, daß damit auch sein Charakter als Habitus selbst analog wird. Das trifft auch bei den „eingegossenen" Gnadenhabitus und Tugenden zu, da diese Eingießung durch den Heiligen Geist mit keinem menschlichen Aufnahmeakt in Verbindung tritt. Ferner kann man ausgehen von der scholastischen These, daß die Gnade ein Akzidens ist. Als solches hat sie keine eigene Substantialität, sondern ist Seinsbestimmung des Subjektes, dem sie inhäriert. Deshalb wird der Wandel der Substanz immer auch die Akzidentien ändern und umgekehrt. Der Wandel des Menschen vom Kind zum Erwachsenen läßt weder seine eigene Substanz noch seine Gnade unberührt. Es ist darum nicht abwegig, von einer Gnade des Kindes und einer Gnade des Erwachsenen zu sprechen, wie auch von einer Gnade des Mannes und einer Gnade der Frau. Dies alles wäre uns mehr vertraut, wenn unsere theologischen Traktate nicht so abstrakt die Gnade, sondern konkret den begnadeten Menschen ins Auge faßten.

Deutlicher wird diese Analogie des Gnadenlebens, wenn die Gnade personal und interpersonal gesehen wird. Sie ist immer die einer Person geschenkte Seinsweise; sie wird nicht aufgedrängt, sondern angeboten. Damit sie nicht im Angebot stecken bleibt, muß sie persönlich angenommen und ratifiziert werden im freien Akt des hingebenden Glaubens und Liebens, der selber wieder nur aus der Gnade möglich ist. Somit ist die Gnade in dem Maß anwesend, als sie persönlich angenommen ist, und das bewirkt

---

[11] A. M. Landgraf: Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder nach der Lehre des 12. Jahrhunderts, Gregorianum 21 (1940) 203—247; A.-M. Dubarle: La pluralité des pêches héréditaires dans la tradition augustinienne, Revue des études augustin. 3 (1957) 113—136.

[12] „quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum", DS 904.

den Unterschied zwischen der Gnade des Kleinkindes und der des Erwachsenen, mit allen Stufen, die es dazwischen geben kann. Schließlich ist Gnade eine Seinsweise, die zugleich interpersonale Beziehung ist zwischen Gott und Menschen, wobei das fleischgewordene Wort und sein Leib, die Kirche, wesentlich eingeschaltet sind. Somit wird die Gnade des Kindes auch der Art und Weise entsprechen, in der es der Kirche einverleibt ist. Diese Einverleibung besteht vorerst nur als Angebot, das zur persönlichen Stellungnahme heranreift. Konkreter gesagt: das Gnadenleben des Kleinkindes besteht großenteils im Einverleibtsein in die Familie, die für das Kind mehr oder minder die Kirche verkörpert. Freilich kann der Geist wehen, wo er will, aber als Geist Christi wird er seinen Einfluß kaum ganz losgelöst von irgendwelchen Gliedern Christi ausüben.

In dieser Anschauung nähert sich die Gnade des bald nach der Geburt getauften Kindes wieder dem Situiertsein. Ich möchte es so ausdrücken: wir sprechen von der Gnade in dem Maß, als das christliche und kirchliche Situiertsein schon in einer persönlichen Stellungnahme vorhanden ist. Das ist wohl beim Kleinkind noch in ganz geringem Ausmaß der Fall. Sein Situiertsein in Christus und seiner Kirche, rein für sich, möchte ich mit dem Taufcharakter gleichsetzen[13]. Auf jeden Fall aber muß mit dem Anwesendsein der Gnade in Fragen der Kindertaufe bedachtsam argumentiert werden.

3. Sakrament. Auch unser theologischer Sakramentsbegriff wird nicht minder von der Kindertaufe beeinflußt in derselben Richtung wie der Gnadenbegriff. Mit Recht steht die Taufe Modell in unseren allgemeinen Sakramententraktaten, aber es ist unrichtig, gerade die *Kindertaufe*, bei der das Kind für den Empfang der Gnade „nichts zu tun hat", als Modell des sakramentalen Geschehens zu nehmen. Die Scholastik, zumal die Spätscholastik mit ihren Theorien über die sakramentale Ursächlichkeit, mag daran schuld sein; Einfluß nahm auch die gegenreformatorische Polemik. Für die einseitig kausale Auffassung wird man sich vielleicht auf das Tridentinum berufen. Doch dürfen zwei Dinge nicht vergessen werden.

Erstens, daß für die Väter wie für die großen Scholastiker immer *der Glaube* eine Rolle spielte in der Aneignung der sakramentalen Gnade. Thomas von Aquino lehrte, daß der Mensch der Erlösungsfrüchte teilhaftig werde „per fidem et fidei sacramenta". Das wurde auch vom Trienter Konzil nicht verneint und nicht ganz verschwiegen. Der Glaube spielt die erste Rolle bei der Vorbereitung zur Rechtfertigung, so wie sie vom Konzil analysiert wird[14]; er wird wieder genannt und als unumgänglich notwendig hingestellt, wenn das Glaubenssakrament, die Taufe, als Instrumentalursache der Rechtfertigung erwähnt wird: „sacramentum baptismi, quod est ‚sacramentum fidei', sine qua nulli umquam contigit iustificatio[15]". Aus den Sakramentencanones spricht zwar die Abwehr der protestantischen Sola-fides-Lehre, insofern diese die Sakramente für überflüssig erklärt oder sie zu bloßen Erkennungs-, Verkündigungs- oder Bestätigungszeichen degradiert. Doch die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Sakramentenempfang ist damit keineswegs verneint. Ja, die ursprünglich geplante Verurteilung der These: „Durch die Sakramente wird nur denen die Gnade geschenkt, die glauben, daß ihre Sünden verziehen werden", wurde unter dem Einfluß von Seripando fallengelassen. Es sollte nur die Ausschaltung des Sakramentes verurteilt werden, nicht aber die Betonung des Glaubens, weil sonst die Notwendigkeit des Glaubens zu jeder Sündenvergebung verdunkelt würde[16].

---

[13] Firmungs- und Weihecharakter sind dann, als von der Gnade verschieden, das Situiertsein in einem speziellen Status oder Amt in der Kirche. Dasselbe kann gesagt werden vom Eheband und von jedem „ornatus animae", kurz von jedem „res et sacramentum". Der „ornatus animae" ist somit, gleich wie die „macula animae" der Erbsünde, als ein inneres Situiertsein der Person aufzufassen. [14] DS 1526. [15] DS 1529.

[16] J. Degraeve: Het kinderdoopsel op de 7e sessie van Trente, Bijdragen 25 (1964) 1—26; Anm. 101, S. 24 f.

Zweitens ist nicht zu vergessen, daß Gleiches gilt von der Taufe und sogar von der Kindertaufe, wenngleich bei dieser keine eigene Zustimmung des Kindes vorliegt. Innozens III. führt dazu eine Parallele mit der Erbsünde an: „Originale igitur (peccatum), quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti[17]." Die Rolle des Glaubens wird dabei nicht erwähnt, aber auch nicht geleugnet.

Augustinus hatte sie schon erkannt und den Eltern oder der Kirche zugesprochen in einer Parallele mit der Erbsünde: „in Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis ... peccata traxerunt[18]". So wurde es allgemeine Lehre: Die Taufe macht die Säuglinge der Erlösungsgnade teilhaftig ohne deren persönlichen Glaubensakt, aber nicht ohne jeden Glauben; denn sie sind in den Glauben der Kirche aufgenommen. Das Trienter Konzil befand sich in einer schwierigen Lage. Einerseits wollte es mit den Lutheranern die Wiedertäufer verurteilen, andererseits konnte es der nur-persönlichen Auffassung des Glaubens, aus der die Lutheraner den Anabaptismus verwarfen, nicht beistimmen. Daraus entstand der Kanon 13 über die Taufe, der anscheinend den Glauben als nicht notwendig hinstellt. Genauer besehen, verurteilt er aber nur die Lehre, die Kinder wegen Fehlens eines persönlichen Glaubensaktes nicht zu den Gläubigen rechnet und sie deswegen später nochmals tauft. J. Degraeve, der in einem Artikel die ganze Diskussion über die Kindertaufe am Tridentinum neu untersuchte, kommt zu folgendem Schluß: „... der Schwerpunkt der Kanones 13 und 14 liegt in der positiven Lehre, daß die Kinder im eigentlichen Sinn zu den Gläubigen gerechnet werden müssen, und daß das Fehlen eines persönlichen Glaubensaktes nicht den vollen Zusammenhang mit dem Glauben der Kirche ausschließt ... Kanon 13 und 14 sind also bedeutend mehr als eine bloße Verurteilung der Wiedertäufer; sie sind ein Ausdruck für die positive Würdigung des Konzils von Trient für den unersetzbaren Platz, den der Glaube der Kirche innehat bei der Taufe von Kindern und Unmündigen[19]."

Es bleibt darum sogar bei der Kindertaufe wahr: Das Sakrament setzt, damit es fruchtbar sei, den Glauben voraus. Somit gibt es bei jedem Sakrament ein dialogisches Geschehen, eine Begegnung[20]. Wir sehen die Sakramente fast immer als Akte des Spenders; sie sind aber Akte sowohl des Spenders als auch des Empfängers. Die Begegnung und das Zusammenspiel beider stellt gerade das sakramentale Handeln dar.

Nimmt man den Glauben als Forderung für den fruchtbaren Sakramentenempfang ernst, dann kommt der Empfänger immer dem Handeln des Spenders mit einer wenigstens inneren Aktivität entgegen, ja der Empfang ist schon Aktivität. Es ist durchaus richtig, daß der innere Glaubensakt im Sakramentenempfang selbst zum Ausdruck kommt, wenigstens soweit als möglich. Die Kindertaufe ist in dieser Hinsicht ein Grenzfall, ähnlich der Krankenölung bei Bewußtlosen. Beim Bußsakrament ist es überwiegende Lehrmeinung, daß die Akte des Pönitenten nicht nur Disposition sind, sondern zum Sakrament selbst gehören. Ist aber das ein Sonderfall? Auch bei der Eucharistie läßt die aktive Teilnahme der Gläubigen am Opfermahl dasselbe erkennen. Bei Firmung und Priesterweihe gibt es ein aktives sich Präsentieren, bei der Ehe und Krankenölung ein aktives Entgegennehmen. Und in der Taufe muß der Täufling oder ein anderer an seiner Stelle sogar den Glauben bekennen, kraft dessen er getauft wird.

Das stimmt überein mit dem Namen „Sakrament des Glaubens" (womit der Glaube des Täuflings gemeint ist) wie mit der Lehre des Aquinaten, daß alle Sakramente dadurch, daß sie Kultakte darstellen, auch Ausdruck des Glaubens sind.

---

[17] DS 780.
[18] Contra duas epist. Pelagii I, 22.
[19] Artikel zit. in Anm. 16. Eine deutsche Zusammenfassung 26—28. Unser Zitat ist S. 28 entnommen.
[20] Vgl. E. Schillebeeckx: Christus Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960.

II. Pastoral-theologische Fragen

Lassen wir weitere dogmatische Fragen über die Kirche, über den Heilsweg außerhalb von Kirche und Sakrament beiseite und wenden wir uns pastoralen, praktischen Fragen zu: Soll man Kinder taufen oder nicht? Wann soll man sie taufen? Dazu soll noch etwas gesagt werden über die Erneuerung der Taufgelübde und die Firmung. Für die Beantwortung dieser Fragen werden wir die Erkenntnisse des ersten Teiles verwerten, die die Diskussion erhellen können, aber nicht im voraus die pastoralen Entscheidungen bestimmen wollen. Das letzte Wort darüber steht den Hirten zu und dem Volke Gottes selbst. Was hier vorgetragen wird, ist nur ein Vorschlag, der zur Diskussion anregen soll.

1. Taufen oder nicht?

Das heutige Kirchenrecht kennt zwei wichtige Umstände, unter denen man Kinder *nicht* taufen soll, obwohl diese im can. 750 nur indirekt formuliert sind: wenn die Eltern es nicht wollen oder keine Garantie für die katholische Erziehung gegeben ist.

Thomas v. A. vertritt kategorisch die These[21], daß man unmündige Kinder von „Juden und anderen Ungläubigen" gegen den Willen ihrer Eltern nicht taufen darf. Den positiven Beweis dafür entnimmt er einer Synode von Toledo, den spekulativen dem Naturrecht. Er fügt noch hinzu, daß solche Kinder zu taufen auch deswegen gefährlich sei, weil sie leicht in den Unglauben zurückkehren können. Um aber doch die Möglichkeit einer solchen Taufe zu rechtfertigen, beruft sich Thomas auf Augustinus. Wenn auch die Eltern ungläubig sind, so ist bei der Taufe ihrer Kinder der Glaube irgendwie da, denn er lebt in der Kirche und in denen, die diese Kinder zur Taufe bringen, „quorum charitate ad communionem Sancti Spiritus adiunguntur[22]". Nehmen wir dazu, was Thomas über die Gefahr, den Glauben einzubüßen, sagt, dann kommen wir wohl auf das Richtige. Die Taufe von Kindern nichtgläubiger Eltern ist zwar möglich, d. h. sowohl gültig als fruchtbar, weil in der einen oder anderen Weise die Kirche mit ihrem Glauben dabei ist; dennoch ist sie nicht ohne Risiko, weil die Kinder ohne religiöse Erziehung leicht zum Unglauben ihrer Eltern zurückkehren. Thomas denkt an den Fall, daß die Eltern die Taufe der Kinder verweigern. Wird es aber grundsätzlich anders sein, wenn Eltern ihre Kinder taufen lassen oder sogar zur Taufe anbieten nur aus soziologischen oder finanziellen Gründen? Wenn bei der Kindertaufe das Sakrament nur in einer minimalen Form vorhanden ist, weil die Kinder selber noch nicht durch Bekenntnis und Engagement in den sakramentalen Dialog eintreten, dann ist unbedingt eine christliche Erziehung gefordert. Die Klausel von can. 750 § 2 „dummodo catholicae eius educationi cautum sit" ist bei jeder Kindertaufe ernst zu nehmen.

Das bringt mit sich, daß die Seelsorger in manchen Fällen zur Kindertaufe nicht drängen, ja sogar eine gewünschte Taufe verweigern werden. Aber gefährden sie damit nicht das Heil der Kinder? Erinnern wir uns an das Dogma vom allgemeinen Heilswillen Gottes und bedenken wir, daß das Axiom „außer der Kirche kein Heil" nur für jene gilt, die die Kirche als Heilsgemeinschaft erkennen konnten und sie trotzdem abwiesen. Für alle anderen muß es einen Heilsweg geben außerhalb der Kirche, aber nicht ohne Verbindung mit ihr. Diese Lehre wurde in den letzten Jahren besonders in der deutschen katholischen Theologie erforscht[23] und vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution über die Kirche (Kap. 2) anerkannt. Die Kirche ist nicht identisch mit der Menschheit auf dem Weg der Erlösung. Sie ist viel-

[21] S. Th. 3 q 68 a 10.
[22] S. Th. 3 q 68 a 9 ad 2.
[23] Vgl. z. B. Karl Rahner: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V, Benziger 1962, 136—158; H. R. Schlette: Die Religionen als Thema der Theologie, Herder 1963; J. Feiner: Kirche und Heilsgeschichte, in: Gott in Welt II, Herder 1964, 316—345.

mehr die Stellvertretung, Zusammenfassung und Vollgestalt der erlösten Menschheit. Darum wird sie schon im ersten Paragraph der genannten Konstitution das Sakrament der Einheit der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander genannt. Die Sakramente dieser Kirche, besonders die Taufe, sind Vollgestalt jener inneren Akte und äußeren Begegnungen (auch anderer religiöser Traditionen, Erwartungen und Anliegen), in denen allen Menschen dasselbe übernatürliche Heil zuteil werden kann. Mit Recht nannte ein Theologe die Mitmenschlichkeit das Sakrament des allgemeinen Heilswillens Gottes[24]. Das ungetaufte Kind kann auf diesem Weg das Heil erlangen. Vielleicht begegnet es auf diesem Wege später der Kirche und erschließt sich leichter ihrer Botschaft, als wenn der Mensch sich schon an die Kirche gebunden weiß mit einem Band, das er nur widerwillig anerkennt. Natürlich ist das nur eine Möglichkeit. Aber es wäre wünschenswert, daß der moderne Seelsorger auch über diese Möglichkeit, dieses Wagnis positiv nachdenkt, ehe er handelt.

Übrigens liegt hier die Entscheidung nicht allein beim Seelsorger, sondern zuerst bei den Eltern. Der Seelsorger darf nicht einfach selbstherrlich dekretieren, ganz abgesehen davon, daß heute die Laien und besonders die Fernstehenden sich nichts vorschreiben lassen. Glaubt er ein Kind taufen zu sollen, obwohl es die Eltern nicht wünschen, dann soll er in aller Ruhe mit den Eltern reden, ohne auch nur den leisesten, indirekten Zwang auszuüben. Erbitten aber die Eltern die Taufe und der Seelsorger ist der Meinung, die Bitte komme nicht aus Überzeugung und für eine christliche Erziehung des Kindes bestehen keine genügenden Garantien, so ist es seine Pflicht, den Eltern klarzumachen, welche Verantwortung sie bei der Taufe ihrer Kinder übernehmen. Dann kann er ihnen die Entscheidung überlassen.

2. Wann taufen?

Das über Taufen oder Nichttaufen von Kleinkindern Gesagte gilt auch in der Frage nach dem Zeitpunkt der Taufe. Die Verordnung der Kirche steht hier nicht zur Debatte. Sie gilt. Freilich ist sie auch kontingent, veränderlich nach Zeit, Umständen und Erkenntnissen. Kann es seelsorgliche Gründe geben, eine Kindertaufe aufzuschieben? Für die neugebornen Kinder gilt das „quam primum" von can. 770 CJC. Das schon erwähnte Monitum des Heiligen Offiziums drängte auf die Befolgung des „quam primum", ohne selbst eine Erklärung der Bestimmung zu geben. Vielleicht richtete es sich weniger gegen die Praxis als gegen die ihr zugrunde liegende Theorie[25]. Gibt es wirklich außer den im Monitum abgewiesenen Gründen der Bequemlichkeit und des Hyperliturgismus keine anderen vernünftigen Gründe, die Taufe gesunder Säuglinge auf kürzere Zeit zu verschieben? Wenn die Anwesenheit beider Elternteile das gläubige Erleben der Taufe des Kindes fördert und damit auf seine christliche Erziehung Einfluß gewinnt, dann ist dieser Grund doch auch der Überlegung wert. In einem solchen Fall werden die Eltern selbst die Entscheidung treffen dürfen, denn nicht sie mahnt das Heilige Offizium, sondern „parochos ... et concionatores ..., ut huius obligationis executionem urgeant".

Ein noch größeres Anliegen der Pastoral sind die religiös abseits Stehenden. Die Begegnung mit ihnen ergibt ähnliche Fälle. Wenn sie sich der Kirche wieder nähern, soll man dann gleich darauf hinarbeiten, daß ihre Kinder möglichst bald getauft werden? Nach den gemachten Überlegungen wird es besser sein, zuzuwarten, bis der Kontakt völlig wiederhergestellt wurde, der Glaube seine kirchliche Form erlangt und

---

[24] B. Langemeyer: Sündenvergebung und Brüderlichkeit, Catholica 18 (1964) 209—314, 305.

[25] „Mos alicubi invaluit differendi collationem baptismatis ab confictas rationes commoditatis vel indolis liturgicae. Cui dilatationi favere queunt nonnullae sententiae, solido quidem fundamento carentes, de sorte aeterna infantium sine baptismo decedentium." AAS 50 (1958) 114. Über die Frage selbst siehe den Aufsatz von F. Haarsma (heute Pastoraltheologe in Nijmegen): Het tijdstip van de kinderdoop, Nederlandse Katholieke Stemmen 54 (1958) 10—17.

das Vertrauen zur Kirche und zu ihren Dienern gefestigt ist. Das Ideal wäre wohl, Geduld zu haben, bis die Eltern selbst ihre Kinder zur Taufe bringen. Ein analoger Fall der Erwachsenentaufe sei noch angeführt. Zwei Verlobte wollen eine kirchliche Ehe schließen, aber ein Partner oder beide sind nicht getauft. Soll man nun möglichst schnell mit Aussprache und Unterricht vorgehen, damit die Taufe vor der Ehe gespendet werden kann und die Ehe sakramental sei[26]? Richtiger ist es, das Sakrament der Taufe und auch der Ehe aufzuschieben, bis sie von beiden Verlobten besser empfangen werden können. Wollen sie aber bald heiraten, dann mögen sie vorläufig von der Dispens Gebrauch machen. Später wird ja durch die Taufe ihre Ehe sakramental. In solchen Fällen wird dann das Taufsakrament von einem lebendigen Glauben begleitet sein und nicht voreilig mit einem Minimum an Fruchtbarkeit empfangen.

3. Taufgelübde und Firmung

Weil in der Kindertaufe der Täufling sich nicht selbst für Christus entscheidet und seinen Glauben bekennt, ist die Kindertaufe eine unvollständige Form des Taufsakramentes. Sie verlangt die Ergänzung durch eine spätere persönliche Erklärung des Täuflings, die gewissermaßen zur Integrität der Taufe gehört. Das wurde auch schon längst in der Erneuerung der Taufgelübde praktiziert. In den Niederlanden war sie lange Zeit begleitet und auch verdeckt von der sogenannten „feierlichen Kommunion", die seit Einführung der Frühkommunion noch ein gewisses Überbleibsel der ehemaligen Erstkommunion im 12. Lebensjahr war. Seit einiger Zeit werden andere Formen versucht und wird auch diskutiert über das für die Gelübdeerneuerung geeignete Alter. Unsere Erwägungen können vielleicht etwas dazu beisteuern und die Frage ventilieren, ob nicht eine möglichst persönliche Erneuerung der Gemeinschaftsfeier vorgezogen werden müßte.

Wenn von einer „Vollendung" der Taufe die Rede ist, denken wir sogleich an das Sakrament der Firmung. Es wäre zu überlegen, ob nicht die Verbindung von Taufgelübdeerneuerung und Firmung besonders geeignet und wirkungsvoll sei. An einigen Orten wird der Versuch schon gemacht. Zur Frage nach dem Firmalter noch einige Bemerkungen. Es ist zu begrüßen, aus seelsorglichen Gründen das Firmalter hinaufzusetzen; ich verweise nur auf das, was andere dazu schon gesagt haben[27]. Wie ich anderswo[28] bereits ausführte, sollte man sich auf die pastoraltheologischen Argumente beschränken, denn ein dogmatischer Beweis für ein späteres Firmalter ist schwer zu geben. Gewiß erklärte die scholastische Theologie die Firmung zum „sacramentum aetatis adultae", zum Sakrament des Erwachsenseins (im übernatürlichen Sinn, was aber den Zusammenhang mit der natürlichen Reife nicht ausschließt). Aber das scheint eher der nachträgliche Versuch einer Systematisierung zu sein (nachdem die Firmung von der Taufe getrennt wurde) als die Lehre von Schrift und Tradition. Der Unterschied von Taufe und Firmung müßte mehr aus der Zweiheit des Oster- und Pfingstgeheimnisses bestimmt werden, als aus den Lebensphasen des Menschen.

Man muß aber auch zugeben, daß die Spendung der Firmung lange nach der ersten heiligen Kommunion nicht in jeder Hinsicht eine Ideallösung darstellt. Der organische Aufstieg der christlichen Initiation durch Taufe, Firmung und Eucharistie ist dadurch unterbrochen. Könnte diese Einheit nicht etwa in der Weise wiederhergestellt werden, daß bei der Firmung die heilige Eucharistie zum erstenmal unter beiden Gestalten

---

[26] Zwar meine ich, daß es gute Gründe gibt, die Ehe zwischen einem Getauften und einem Ungetauften, auch wenn von der disparitas cultus dispensiert wurde, nicht sakramental oder — vielleicht besser — nicht völlig sakramental zu nennen.

[27] Siehe u. a. G. Delcuve: Une nécessité pour l'efficacité de la formation religieuse: la confirmation à l'âge de raison, Lumen vitae 5 (1950) 322—350; P. Fransen: Erwägungen über das Firmalter, ZkTh 84 (1962) 401—426.

[28] In meinem Aufsatz: Sünde—Sakrament—Jugendalter, in: Einübung des Glaubens (Festschrift Klemens Tilmann), Würzburg 1965, 97—110, 108 f.

gespendet wird? Das hat das letzte Konzil für große Lebensentscheidungen (Weihe, Profeß, Ehe) zugestanden, die sinngemäß die Firmung voraussetzen. Diese ist zwar als Anlaß zur zweigestaltigen Kommunion vom Konzil nicht genannt, aber auch nicht ausgeschlossen. Vielleicht ist die Würde der Firmung eher organisatorisch als liturgisch zum Ausdruck zu bringen, indem man z. B. nur den Gefirmten eine besonders aktive Rolle bei Gestaltung der Pfarrei einräumt. — Mögen diese Gedanken eines Dogmatikers von Pastoralisten und Seelsorgern als Anregung zur Diskussion verstanden werden!

Nachschrift

Nach Abschluß dieses Aufsatzes las ich den Artikel von J. v. d. Bosch: Quasi modo geniti infantes[29]. Darin schlägt der Verfasser vor, den Ritus der Kindertaufe radikal der „vera conditio infantium" anzupassen, so wie es die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (§ 67) wünscht. Die Kinder werden getauft auf Grund des Glaubens der Eltern. Dieser Glaube soll zuerst in einem Wortgottesdienst (beim Altare) bezeugt werden, der in einer Taufperikope mit Homilie seinen Höhepunkt findet. Darauf folgt der Gang zum Taufbrunnen, eine (gekürzte) Taufwasserweihe, die Taufe, Auflegung des Taufkleides und Überreichung der Taufkerze. Nach der Rückkehr zum Altar empfängt das Kind als Zeichen seiner Aufnahme in die Kirche die heilige Eucharistie oder ein „praegustatum Eucharistiae" (Milch und Honig). Dieser Taufritus soll im Beisein der Pfarrgemeinde am Samstagabend („vespere autem sabbati") vollzogen werden.

Verschiedene Punkte dieses Vorschlages wurden in Diskussionen von Liturgikern kritisiert. In Holland werden an verschiedenen Orten Kindertaufgottesdienste gehalten, die von gleichen Gedanken ausgehen, aber weniger rituell ausgebaut sind.

JOHANNES BETTRAY

Das missionarische Grundverständnis der Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens: Christus, Trinität, Kirche, in der Aussage der Constitutio „Lumen gentium" des Vatikanum II.

Wenn dieses einzigartige Konzilsdokument mit einem Bild aus der physikalischen Ordnung beginnt — „Lumen" —, so mag das anregen, von hier aus zum Verständnis der Konstitution überhaupt vorzustoßen. Gleichen Welt und Weltgeschehen nicht einem gewaltigen Strahlungsprozeß, dessen letzte Ursache und ausschließliche Sinndeutung jenes urmächtig-ewige Geschehen ist — die Liebe Gottes? Die innergöttliche Gewalt dieser unendlichen Liebe Gottes erstrahlte zunächst in seinem ewigen göttlichen Sohn. Indem diese Liebe dann über sich hinaus hervorbrach zur Schöpfung, ward das Weltall, offenbarte sich der unfaßliche Wille des Vaters, zahllose Wesen in diesem Liebesprozeß zu schaffen nach dem Bilde des Sohnes und ihnen das unendliche Glück seiner Liebe zum eigenen Sohne zu schenken, da sie dem Bilde des göttlichen Sohnes gleich werden sollten.

1. *Christus — Mitte des Christentums und der Welt*

Wollen wir den missionarischen Grundsinn der Konstitution verstehen, so müssen wir von dem ausgehen, nach dem und für den alles geschaffen wurde — *Christus!* Mitte der Welt und des Christentums! Die zentrale missionarische Aussage über ihn ist jene im

[29] J. v. d. Bosch: Quasi modo geniti infantes. Voorstellen over de Kinderdoop (Vorschläge hinsichtlich der Kindertaufe); in: Tijdschrift voor Liturgie 49 (1965) 200—209.

ersten Kapitel: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, und in ihm ist alles geschaffen. Er ist vor allen, und alles hat in ihm seinen Bestand." „Er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, auf daß er in allem den Vorrang innehabe." (7) „Keine Kreatur kann nämlich mit dem menschgewordenen Wort und Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden." (62) In der Erwägung über das Beten und Arbeiten der Kirche für den Eintritt der ganzen Welt in das Volk Gottes stellt die Konstitution Christus vor uns hin als das Haupt aller, in dem „jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde" (17). Christus ist der einzige Mittler zu Gott hin (60). „Weg zum Heil" (14), „Ursprung des Heils für die ganze Welt" (17). Von der Erde erhöht, hat er alle an sich gezogen und wirkt jetzt „beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden" (48).

Christus ist das „Licht der Völker" (1). Er hat durch seinen Gehorsam nach dem Sündenfall der Menschen die Erlösung vollbracht (3). Alle Menschen empfingen „um Christi des Erlösers willen" Hilfe vom ewigen Vater (2). Alle, die an Christus glauben, werden durch das Wort des lebendigen Gottes wiedergeboren, werden Gottes Volk, Brüder Christi, die er aus allen Völkern zusammenruft, seine Glieder, die ihm gleichgestaltet werden müssen, bis Christus in ihnen Gestalt gewinnt. Deshalb werden sie aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens . . ., werden Gefährten seiner Leiden . . . (7). Wahrlich, Christus hat uns mit seinem Leben und seiner Sendung auf das innigste verbunden, macht uns durch seinen Geist lebendig und gibt uns „Anteil an seinem Priestertum zur Übung eines geistlichen Kultes zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen" (34).

Diese christologischen Aussagen der Konstitution sehen Christus stets als Zentrum der Welt und jedes einzelnen Menschenlebens. Daraus ergibt sich, daß eine wahre Christusfrömmigkeit nicht möglich ist, ohne immer und auf jeden Fall Christus als den Herrn und Erlöser der ganzen Welt zu sehen, in dessen weltweiter Erlösungsaufgabe wir Christen auch die Erfüllung unserer christlichen Sendung sehen müssen.

2. *Das missionarische Verständnis des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit — der begnadete Mensch in diesem Geheimnis*

Ganz besonders eindrucksvoll sind die missionarischen Grundaussagen, die sich nach der Konstitution aus dem Geheimnis der Heiligsten *Dreifaltigkeit* ergeben. Wenn wir die Aussagen über Christus an den Anfang gestellt haben, so entspricht das der Konstitution, aber auch der Glaubenswirklichkeit. Die zentrale und universale Stellung Christi aber ist erflossen aus dem Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit — Urgrund der Sendung Christi, der Kirche und der Christen. Schon das innergöttliche Leben ist wesensmäßig Missio des Vaters im Sohn und des Vaters und Sohnes im Hl. Geist. Das Wesen des dreifaltigen Gottes ist Missio. Auch die Welt muß von dieser Missio her verstanden werden, muß ihrem Wesen nach sowie in allen Dimensionen und Strukturen Sendung sein, die den ewigen Gott manifestiert, analog der Offenbarung des Ewigen Vaters im Göttlichen Sohn.

So bietet denn die Konstitution eine herrliche trinitarische Unterbauung jeglicher Sendung: „Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen. Er hat auch beschlossen, die Menschen zur Teilnahme an seinem eigenen göttlichen Leben zu erheben." (2) Der Weg zu dieser Begnadigung war die Menschwerdung des Sohnes Gottes: „Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern." (3) So wie in der Heiligsten Dreifaltigkeit der Heilige Geist das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn ist, sollte er auch zum Band der Liebe zwischen der in Christus aufgenommenen Menschheit mit dem Vater werden: „Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn zu tun aufgetragen hatte, ward am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater." (4)

Wie eine gewaltige Zusammenfassung dieser trinitarischen Sendungstheologie hin zum Volke Gottes wirkt dann jener Text, in dem das trinitarische Geheimnis als Urquell der Ausbreitung des Volkes Gottes auf Erden vor uns steht. Damit sich das Volk Gottes über die ganze Erde ausbreiten, „sandte nämlich Gott seinen Sohn, den er zum Erben des Alls gemacht hat, daß er Lehrer, König und Priester aller sei, das Haupt des neuen und allumfassenden Volkes der Söhne Gottes. Dazu sandte Gott schließlich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist." (13)

Das Ergebnis dieser Liebessendung des Sohnes und des Heiligen Geistes durch den ewigen Vater ist der im Volke Gottes begnadete Mensch. Das Volk Gottes ist geprägt durch die Würde und Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist, die ausgegossene Liebe des Vaters (42), „wie in einem Tempel wohnt" (9). Die Gläubigen werden „wiedergeboren zu Söhnen Gottes" (11), zu Kindern Gottes, Aussagen, deren Inhalt nur verständlich werden kann, wenn man die Wahrheit vom Sohne Gottes als Gesandten des Vaters in die Welt möglichst tief begreift.
Damit aber haben wir ein gediegenes Fundament, von dem aus jene fast erschreckende Gleichheit in ihrer fordernden Kraft vor uns hintritt, die in jenem so einfach klingenden Vergleich zum Ausdruck kommt, den sich die Konstitution zu eigen macht, wenn sie sagt: „Daß der ewige Hirt Jesus Christus die heilige Kirche gebaut hat, indem er die Apostel sandte, wie er selbst gesandt war vom Vater." (18) Die Konstitution bringt diesen Text auch in Zusammenhang mit dem Sendungsauftrag des Herrn vor seiner Himmelfahrt und sagt damit klar, daß der Johannestext missionarisch verstanden werden muß: „Wie nämlich der Sohn vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die Apostel gesandt mit den Worten: ‚Gehet hin und lehret alle Völker . . .' " (17) Die Sendung des Apostels ist also nichts anderes als die Fortsetzung der ewigen, in der Zeit manifestierten Sendung des Göttlichen Sohnes vom Vater.
Diese apostolische Sendung geschieht wie in der Dreifaltigkeit so auch in der ausgeweiteten Trinität nicht ohne den Heiligen Geist: „Zur Erfüllung dieser Sendung verhieß Christus der Herr den Aposteln den Heiligen Geist und sandte ihn am Pfingsttag vom Himmel herab. Durch dessen Kraft sollten sie ihm Zeugen sein bis ans Ende der Erde, vor Stämmen, Völkern und Königen." (24) Es ist Gott der Heilige Geist, „der seine vielfältigen Gaben gemäß seinem Reichtum und den Erfordernissen der Dienste zum Nutzen der Kirche austeilt" (7). Wir erkennen also klar, wie das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit gleich einem Mutterboden ist, aus dem mit Notwendigkeit jegliche Sendung erwächst.

3. *Die Kirche in missionarischer Schau im allgemeinen*

Es ist die Kirche, durch die Christus, „das Licht der Völker", zu den Völkern gebracht werden will (1). Die Kirche ist das eigentliche Thema der Konstitution. Diese wiederum ist Ausgangspunkt für alle folgenden Dokumente. Es darf daher a priori angenommen werden, daß die Aussagen über das Wesen der Kirche eindeutig missionarischen Charakter zeigen.
Es sollen zunächst jene Texte erfaßt werden, in denen über das *Wesen der Kirche* gehandelt wird, woraus sich dann mit Notwendigkeit die Aufgaben der Kirche ergeben. Das Konzil will „Wesen und universale Sendung der Kirche den Gläubigen und aller Welt eingehender erklären" (1). Die tiefste und allerwichtigste Aussage der Konstitution dürfte in der Erkenntnis liegen, daß die Kirche als Sakrament verstanden werden will: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit." (1) Christus hat die Kirche durch seinen Heiligen Geist „zum allumfassenden Heilssakrament gemacht". (48)

Warum ist das so? Weil die Kirche die Offenbarung und Fortsetzung des in der Menschwerdung Christi gewirkten Heilsmysteriums ist (52). Diese Fortsetzung ist wirklich auf

Grund der seinsmäßigen Einheit zwischen Christus und Kirche, denn Christus ist das „Haupt des Leibes, welcher die Kirche ist" (7). Die Kirche erfüllt Christi Heilswirklichkeit auf Erden: „Die Kirche, die sein Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben, damit sie selbst wachse und komme zu der ganzen Fülle Gottes" (7). Die Kirche ist das „Reich der Himmel auf Erden", „das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi" (3). „Dieses Reich aber leuchtet im Wort, im Werk und in der Gegenwart Christi den Menschen auf." (5)

Wesen und Aufgabe der Kirche werden umschrieben im Bilde vom Schafstall, von der Pflanzung, vom Acker Gottes. Die Kirche ist Gottes Bauwerk, in dem die Familie Gottes wohnt. Sie ist heiliger Tempel, makellose Braut des Lammes (7), lauter Bilder, die in der Beziehung mit der dargestellten Wirklichkeit die missionarische Grundkonzeption der Kirche vertiefen. Das Wesen der Kirche wird allerdings noch besser und allseitiger, auch lebensvoller begriffen, wenn es zusammen mit der Mariologie gesehen wird. Maria ist ja der „Typus der Kirche" (63). So wie die Gottesmutter Christi Mutter war, so muß die Kirche als Mutter der Völker verstanden werden.

„Die Kirche aber wird, da sie die Ehre Christi preist, ihrem erhabenen Typus ähnlicher, ständig in Glaube, Hoffnung und Liebe voranschreitend und den Willen Gottes in allem suchend und erfüllend. Daher blickt die Kirche auch in ihrem apostolischen Wirken mit Recht zu ihr auf, die Christus geboren hat, der dazu vom Heiligen Geiste empfangen und von der Jungfrau geboren wurde, daß er durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse. Diese Jungfrau war in ihrem Leben das Beispiel jener mütterlichen Liebe, von der alle beseelt sein müssen, die in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken." (65) Das apostolische Beispiel der Gottesmutter macht sie zum Vorbild der Kirche und der Gläubigen: „Nun aber wird die Kirche, indem sie Mariens verborgene Heiligkeit betrachtet und ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters getreu erfüllt, durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter: Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben . . ."(64)

Diese lebendige, überaus enge Verbindung der Kirche mit Christus verpflichtet sie dazu, ihr Wirken soweit zu sehen wie das Wirken Christi. Sie muß die von Christus grundgelegte und begonnene Weltweite, seine *universale Sendung als Christi heiliger Leib*, aufgreifen und vollenden. Die Kirche empfängt vom erhöhten Christus „die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen" (5). Sie muß die Verkündigung der Heilswahrheit als Auftrag Christi, den sie von den Aposteln übernommen hat, erfüllen bis zu den Grenzen der Erde (17). Das Wesen der Kirche ist ohne die universale Sendung nicht zu begreifen. Es ist die Bestimmung des in der Kirche versammelten Volkes Gottes, für „die weitere Ausbreitung des Gottesreiches" Sorge zu tragen (9). Kirche = weiterlebender Christus = Gottesvolk = universale Sendung, das ist die konsequente Gleichstellung, so daß ein anderes Kirchenbild (= Christusbild) überhaupt nicht mehr möglich ist. „Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes." (13)

Die Weiterführung dieser Gedanken drängt notwendig zum *Gegenüber* der universalen Sendung der Kirche. Diese Universalität basiert ja nicht auf irgendeinem Machtanspruch. Sie ist vielmehr die notwendige Antwort auf eine universale Berufung und Begnadigung aller Menschen. In welchem Verhältnis stehen aber Sendung und Berufung zueinander? Wie muß also das Volk Gottes der Berufung aller durch die Sendung zu allen entsprechen?

Was sagt die Konstitution über die universale Berufung und Begnadigung aller Menschen?

Die Frage findet eine überaus klare Antwort in Texten, die unterschiedlos die gesamte Menschheit in der Berufung sehen: „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen." (13) Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, um jeder Verwässerung

vorzubeugen, sagt die Konstitution auch, zu welcher Einheit sie die Menschen berufen weiß: „Zu dieser *katholischen* Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen." (13) Eine für die auf religiöser Basis gegründete Gleichheit aller Völker wertvolle Stelle ist jene, die sagt, daß dieses eine Gottesvolk „in allen Völkern der Erde wohnt", „daß es aus ihnen allen seine Bürger nimmt" (13).
Dieser universale Anspruch der Kirche hat nach dem Willen Gottes einen sehr ernsten Hintergrund, ist doch die Kirche, das messianische Gottesvolk, „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" (9). Es handelt sich dabei um eine ausschließliche Begnadigung der Menschheit durch die Kirche. Wie der ewige Vater Christus zum einzigen Erlöser und Mittler unseres Heiles gemacht hat, so daß alle Gnade der Menschen Gnade Christi ist, so ist auch die Kirche, der weiterlebende Christus auf Erden, das einzige und ausschließliche Gnadeninstrument für die gesamte Menschheit. „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie unablässig; durch sie gießt er Wahrheit und Gnade auf alle aus."(8)

Wenn wir diese „Lehre von der Kirche, in der der göttliche Erlöser das Heil wirkt", (54) konkret verstehen wollen, dann wiederum mit dem Blick auf jene, die der Typus der Kirche ist. Ohne sie wenigstens in etwa zu verstehen, können wir auch das kirchliche Heilswirken nicht begreifen. Die Konstitution hebt die „Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk" heraus (57). „Mit ihr als der erhabenen Tochter Sion ist schließlich nach langer Erwartung der Verheißung die Zeit erfüllt und die neue Heilsökonomie begonnen, als der Sohn Gottes die Menschennatur aus ihr annahm, um durch die Mysterien seines Fleisches den Menschen von der Sünde zu befreien." (55) Der Vater der Erbarmungen wollte, daß, „wie eine Frau zum Tode beigetragen hat", so „auch eine Frau zum Leben beitrüge" (56). Die totale Hingabe Mariens an das Erlösungswerk ihres göttlichen Sohnes fand ihre Krönung auf Kalvaria: „Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand, heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Hinopferung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte. Und schließlich wurde sie von Christus Jesus selbst, als er am Kreuze starb, dem Jünger zur Mutter gegeben mit den Worten: ‚Frau, siehe da deinen Sohn!' (58) So hat die Gottesmutter „beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter." (61)

Wenn wir statt Maria Kirche sagen und bedenken, daß wir Kirche sind, messianisches, heiliges Volk Gottes, dann wird klar, daß wir alle an der weltweiten Aufgabe der Mutter und Kirche teilzunehmen haben. Wir Christen müssen zum Gnadeneinfluß auf die Menschen mitwirken, indem wir den Heilswillen Gottes mit ganzem Herzen und von Sünden ungehindert in totalem Gehorsam gegen den Ruf Gottes umfassen, und das bis zur eigenen liebegewirkten Hinopferung. Welch ein Programm für einen Christen!

Was aber ist mit jenen Menschen, die trotz ihrer Berufung zum Volke Gottes aus irgendwelchen Gründen die sichtbare Kirche nicht erreicht haben?

Eine Frage, die heute wie hochgespielt erscheint. Nicht zwar in Hinsicht auf die Zahl solcher Menschen, die wirklich immer größer wird. Vielmehr hinsichtlich des zu gering betonten und geforderten Einsatzes der Christen für sie. Zahlreiche Publikationen, Kongresse, sogar die Massenmedien nehmen sich der Heilsfrage jener außerhalb der sichtbaren Kirche an und sorgen für Verwirrung. Sieht man diese Frage aber im Zusammenhang mit den missionarischen Forderungen der Konstitution, dann weiß man, daß die Kirche ungleich stärker den missionarischen Einsatz fordert, anstatt sich müßig mit der Heilsfrage dieser Menschen zu beschäftigen, deren Lösung Gott uns nicht offenbart hat.

Die Konstitution sieht nüchtern, daß das messianische Volk „in Wirklichkeit nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als die kleine Herde erscheint" (9). Sie anerkennt auch, daß „außerhalb ihres (der Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische

Einheit hindrängen" (8). Dieser ganz allgemeine Text kann auf viele Gruppen außerhalb der katholischen Kirche angewendet werden. Er scheint, auch als Missionsmotiv, von großer theologischer Kraft zu sein, wenn nämlich genannte Elemente der Heiligung und Wahrheit „als der Kirche Christi eigene Gaben" bezeichnet werden. Man kann und darf sie also nicht losgelöst von der Kirche betrachten, sondern muß sie wie Güter ansehen, die momentan in der Fremde sind, sich wie in einem Zustand der Gefangenschaft befinden, aus dem sie herausdrängen, zur Kirche wollen, damit sie in ihr an den Platz gestellt werden, den sie nach dem ewigen Plane Gottes einnehmen sollten. Erlösung des Wertvollen und Guten in den einzelnen Religionen und Kulturen — wie die Erlösung der Menschen überhaupt aus Schatten und Bildern zum vollen Licht der Wahrheit. Diesem Drängen nach dem Licht muß die Kirche, muß der Missionär im Volke Gottes entgegenkommen. Ob eine solche Sicht nicht ungleich richtiger und auch psychologisch günstiger wäre als das Sprechen von den legitimen Religionen, das den Eindruck erweckt, als wenn die nichtchristlichen Religionen fast wie in sich beruhend für legitim gehalten werden?

Wie stehen nun die *Nichtkatholiken* zur Kirche? Die Konstitution spricht zunächst von solchen, die der Kirche voll eingegliedert sind, die Katholiken (14). Es gibt aber auch solche, „die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunioneinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren". Mit ihnen „weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden" (15): wegen Taufe, Hl. Schrift, Glauben an Christus, Sakramente, Bischofswürde, Gottesmutter. Die Konstitution weist auch hin auf die Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern, auf eine wahre Verbindung im Heiligen Geiste (15).

Das kann nicht heißen, daß die Kirche sich um diese Gruppen von Christen, die von der Konstitution „Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften" (15) genannt werden, nicht mehr zu kümmern braucht. Sie sagt ja, daß Christus selbst „die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt" hat (14). „So erweckt der Geist in allen Jüngern Christi Sehnsucht und Tat, daß alle in der von Christus angeordneten Weise in der einen Herde, unter dem einen Hirten in Frieden geeint werden mögen." (15) „Darum können jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten." (14)

Wir werden zugeben, daß in den weitaus meisten Fällen die psychologische Situation vom ruhigen oder doch nicht angefochtenen vermeintlichen Besitz der vollen Wahrheit gegenüber der katholischen Kirche gegeben ist, wenn es sich um nichtkatholische Christen handelt, und daß daher die Heilsfrage für die nichtkatholischen Christen ungleich günstiger liegt als bei den *Nichtchristen*. Aber auch diese sind nicht ohne Hoffnung. Zunächst ist zu beachten, daß die Konstitution auch sie hinsichtlich ihrer Stellung zur vollen Wahrheit der katholischen Kirche stuft.

Über ihre Heilsmöglichkeit heißt es dann: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die Hilfe der göttlichen Gnade das rechte Leben zu erreichen suchen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe." (16) Die Kirche oder das Gottesvolk fördert und übernimmt „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind." (13) „Aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet", soll „nicht nur nicht untergehen, sondern geheilt, erhoben und vollendet werden zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Beseligung der Menschen." (17) Trotz dieser guten Elemente aber sind diese Menschen äußerst gefährdet: „Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheiten Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung

mehr als dem Schöpfer, oder sind, ohne Gott in dieser Welt lebend und sterbend, der äußersten Verzweiflung ausgesetzt." (16)

In diesen Texten ist also keineswegs von legitimen Religionen die Rede. Das Gute in den nichtchristlichen Religionen drängt zur Kirche hin. Die den Menschen in diesen Religionen gewährten Gnaden sind in großer Gefahr, ihr Ziel nicht zu erreichen. Das Ungute in ihnen weckt die große Sorge der Mutter Kirche. Aus alldem ergibt sich die unbedingte Pflicht zur Mission (16).

Diese wird aber auch auf andere Weise begründet und verfestigt. Da ist die allgemeine Berufung aller Menschen zur Einheit in Christus, der das Licht der Welt ist (3). Diese Berufung bekommt durch die im Zeitalter der technischen Zivilisation erreichte äußere Einheit eine sehr eindrucksmächtige, wenngleich eher äußere Stütze. Die Menschen müssen, da sie „heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande einander immer enger verbunden werden, auch ihre volle Einheit in Christus erlangen" (1). Man kann ruhig sagen: Entweder kommt es zu dieser Einheit in Christus oder die Menschheit geht weiter unabsehbaren Katastrophen entgegen.

Weiterhin werden an verschiedenen Stellen die bisher bereits bekannten Missionsmotive gebraucht, ohne daß aber eine missiologische Schule daraus einen Quasi-Sieg für sich ableiten könnte. Die Konstitution bringt eben das Glaubensbewußtsein der Kirche zum Ausdruck, in dem ebensowenig auf die Betonung des Seelenheiles wie auf die Berücksichtigung der Kirchengründung im missionarischen Einsatz verzichtet werden kann. So weist die Konstitution darauf hin, daß Gott jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe (16). „Daher ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Heils all dieser Menschen die Missionen zu fördern." (16) Im Kapitel über die Laien wird an die „erhabene Last" der Laien erinnert, „dafür zu wirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche" (33). Die Sorge um das Heil der Menschen kommt auch in jenem Text über die Gottesmutter zum Ausdruck, in dem Maria als Vorbild der apostolischen Sorge der Kirche gesehen wird: Daß Christus „durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse" (65). Und die Kirche gebiert, wie Maria Christus, „die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben" (64).

Daneben dürfen andere Texte nicht übersehen werden, die die kirchlich-organisatorischen Ziele der Missionsarbeit betonen. „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen . . ." (9) Die Bekehrung und Rettung der einzelnen Menschen geschieht zugleich durch Eingliederung in das Volk Gottes, die Kirche. Wir haben es also bereits dann mit der Kirche zu tun, wenn der einzelne zum Glauben und zur Rettung kommt, wie andererseits im Aufbau der Kirche immer dem einzelnen, der ja konstituierende Zelle in der Kirche ist, die Eingliederung in das Volk Gottes den Heilsweg erleichtert.

Das Mittel aber, die Fülle des messianischen Gottesvolkes zu erreichen, in einem gewissen Sinne auch das Endziel des missionarischen Bemühens, ist die partikuläre Bischofskirche. Die Kirche fährt unablässig „fort, Verkünder auszusenden, bis die neuen Kirchen voll errichtet sind und auch selbst das Werk der Verkündigung fortsetzen können" (17). Diese neuen Kirchen, „Teilkirchen", werden „nach dem Bilde der Gesamtkirche gestaltet" (23). So hat Christus „sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte" (9). Der Begriff des neuen Gottesvolkes ist aber nicht etwas einmal in der Zeit Fertiges: „Seine Bestimmung . . . ist die weitere Ausbreitung des Gottesreiches" (9), eines Reiches und Volkes, das „sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten" muß (13). „Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie (die Kirche) in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker." (9)

4. *Die missionarische Schau der Kirche im besonderen*

Diese Texte können indessen nicht zur Annahme verführen, daß in ihnen die Kirche nur wie irgendeine amorphe Masse angesprochen wird. Die Missionsverpflichtung kommt schon in den folgenden allgemeinen Texten sehr klar zum Ausdruck, wird aber noch viel klarer, wenn man die missionarische Verpflichtung der Christen aus den heiligen Sakramenten betrachtet und tritt ins hellste Licht, wenn man die Aussagen über die einzelnen hierarchischen Gruppen in der Kirche untersucht.

Allgemein heißt es von den Christen: „Überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist." (10) Die Konstitution beruft sich auf die früheren Missionsenzykliken der Päpste, wenn sie sagt: „Jedem Jünger Christi obliegt die Pflicht, nach seinem Teil den Glauben auszusäen." (17)

Überaus eindrucksvoll läßt sich die missionarische Verpflichtung der Christen *aus den heiligen Sakramenten* nachweisen. Es kommt ja alles darauf an, apostolisches Sein und Handeln nicht von Randmotiven her zu untermauern, sondern aus der Mitte des Christseins. Gewiß geschah das auch in den bis jetzt dargestellten Texten. Lebensmächtiger, konkreter aber wird das Ganze in der Schau der Sakramente, die ja im Leben eines jeden Christen eine so bedeutende Rolle spielen. Es betrifft das Alltagsleben, wenn man durch den Empfang der heiligen Sakramente verantwortlich gemacht wird für die missionarischen Aufgaben der Kirche. Durch die heiligen Sakramente werden die Christen „auf verborgene und doch wirkliche Weise dem leidenden und verherrlichten Christus geeint" (7). Der leidende Christus hat die Welt erlöst. Der verherrlichte Christus ist Haupt der Kirche und setzt durch sie seine Aufgabe auf Erden fort. Wer demnach die Sakramente empfängt, wird hineingenommen in die Aufgaben des leidenden und verherrlichten Christus.

Durch die *Taufe* werden die Gläubigen „Christus gleichgestaltet", werden sie in die „Vereinigung mit Tod und Auferstehung Christi" hineingenommen (7), werden „zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht" (10, 26 und 31). Durch die Taufe werden die Christen „der Kirche eingegliedert" und „sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen" (11.) Zur „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche" „werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt" (33).

Ein Text über die *Firmung* ist ein ganz großes Geschenk des Konzils zur Untermauerung der Missionspflicht aller Christen, denn „durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen" (11).

Es fällt auf, daß in der Konstitution kein einziger direkt missionarischer Text über die hl. *Eucharistie* enthalten ist, obwohl diese doch „für unser und der ganzen Welt Heil" dargebracht wird. Immerhin reichen die Texte aus, die missionarische Sendung des die Eucharistie Feiernden zu sichern. Mehrere Texte stellen die Bedeutung der Eucharistie für die Einheit der Christen heraus. „Durch das Sakrament des eucharistischen Brotes (wird) die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht." (3) Die Eucharistie bewirkt Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander (7). „Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie sodann die Einheit des Volkes Gottes . . . auf anschauliche Weise dar." (11)

Aber es finden sich auch Texte, in denen die apostolische Kraft der Eucharistiefeier direkt aufscheint. Vor allem jener fundamentale, wenngleich mehr allgemeine Text, der den Zusammenhang von Meßopfer und Erlösung aufweist: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem unser Osterlamm Christus geschlachtet worden ist (1 Kor 5, 7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung." (3) Auch die Wirkung der heiligen Eucharistie ist ganz und gar apostolisch: „Durch die Sakramente, vor allem durch die heilige Eucharistie, wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt und genährt, die die Seele des ganzen

Apostolates ist." (33) Die Priester handeln beim Herrenmahl „in der Person Christi und verkünden sein Mysterium". Sie „vergegenwärtigen das einzige Opfer des Neuen Bundes", „das Opfer Christi nämlich". (28) Durch das eucharistische Opfer nun kommt es zur Auferbauung des Leibes Christi, und es werden so die Worte Gottes erfüllt, „die er durch den Propheten gesprochen hat": „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird geopfert und meinem Namen eine reine Opfergabe dargebracht." (17)

Der Empfang des *Bußsakramentes* bekommt insofern einen bisher viel zuwenig betonten sozialen Aspekt, als durch dieses Sakrament nicht nur der einzelne Christ, sondern auch die Kirche wieder gesundet und somit geeigneter wird zu ihrem Apostolat: „Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt." (11) Beim Empfang der heiligen *Ölung* soll erinnert werden, daß man die Leiden der Krankheit mit Christi Leiden und Tod vereinigt, um „so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen" (11). Der Empfang der *Priesterweihe* ist eine besondere Teilnahme am Priestertum Christi (10). Die Priester sind „im Namen Christi dazu eingesetzt, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden" (11). In *Ehe* und *Familie* entsteht häusliche Kirche. In ihr sollen die Eltern „durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt" (11).

Nachdem so die missionarische Sendung der Kirche und ihrer einzelnen Glieder eindrucksvoll bewiesen werden konnte, muß jetzt die Frage nach der missionarischen Pflicht der einzelnen *hierarchischen Glieder* der Kirche beantwortet werden. Denn „auch im Aufbau des Leibes Christi gilt die Verschiedenheit der Glieder und der Dienste" (7). Eine Verschiedenheit, die von Christus selbst veranlaßt wurde, der die Dienstgaben in seinem Leib, der Kirche, immerdar ordnet (7). Im Ausbau der Kirche gilt es daher, „verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen" (12), Gnadengaben, die „mit Dank und Freude angenommen werden" müssen, „da sie den Nöten der Kirche besonders angepaßt und nützlich sind" (12).

An der Spitze der missionierenden Kirche steht ihr oberster Hirte, der *Papst*. Er steht zudem an der Spitze des bischöflichen Kollegiums, das für die Missionsaufgabe der Kirche von solcher Bedeutung ist (18). Der römische Bischof hat „kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche" (22). Darum ist er es auch, „dem die große Aufgabe, den christlichen Namen auszubreiten, in einzigartiger Weise übertragen ist" (23).

Die *Bischöfe* sind die Nachfolger der Apostel. Sie haben deren Vollmachten und Pflichten übernommen. Die Apostel aber erhielten die Pflicht übertragen, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und sie zu heiligen und zu leiten (19). Sie „versammelten so die universale Kirche, die der Herr in den Aposteln gegründet" hat (19). Nun besitzen die Bischöfe „Keimlinge apostolischen Samens" (20). Sie setzen mithin die Aufgaben der Apostel fort, die in den genannten Texten sehr deutlich im Sinne der Weltweite unterstrichen wurden. In der Konstitution werden die Bischöfe einmal als Kollegium, dann aber auch einzeln angesprochen. Beide Male klingt die weltweite Verpflichtung mit.

Grundlage dieser Verpflichtung ist die Wahrheit, daß „in den Bischöfen" „inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend" ist (21). Er hat die Bischöfe „seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht". (28) Sie nehmen diese Sendung einmal als Kollegium wahr: „Im Rahmen dieses Kollegiums wirken die Bischöfe, unter treuer Wahrung des primatialen Vorrangs ihres Hauptes, in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche." (22) Die Bischöfe sind „als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel" „auf Grund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten". (23) Als einzelne Bischöfe haben sie aus dieser Gesamtverpflichtung besondere Aufgaben zu erfüllen. Sie müssen die Gläubigen „anleiten zur Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi". Sie müssen „jede Wirksamkeit

fördern, die der ganzen Kirche gemeinsam ist, vor allem dazu, daß der Glaube wachse und das Licht der vollen Wahrheit allen Menschen aufgehe . . ." (23)

Die *Priester* bilden „in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium". Daraus ergeben sich ihre Aufgaben der Gesamtkirche gegenüber. Sie „machen die Gesamtkirche an ihrem Orte sichtbar und leisten einen wirksamen Beitrag zur Erbauung des gesamten Leibes Christi" (28). Sie müssen ihren Beitrag leisten zur Hirtenarbeit „an der ganzen Kirche". Sie wirken zum „Wohl der gesamten Kirche" (28).

Das Kapitel über die *Laien* ist besonders gut geworden. Auffallend, wie stark jene Texte sind, die den Laien in die Weltkirche hineinstellen. Die Begründung ist von Christus her gegeben, der „sein Reich auch durch die gläubigen Laien ausbreiten" will (36). Ihr Apostolat ist „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche" (33). Die Laien gleichen den Sakramenten, da sie durch ihr „Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens" leisten und so „eine wertvolle Wirksamkeit zur Evangelisation der Welt ausüben" (35). So müssen „alle zur Ausweitung und zum Wachstum des Reiches Christi in der Welt mitarbeiten" (35). Der Einsatz aller ihrer Kräfte soll dem Wachstum der Kirche dienen (33). Sie leisten diesen Einsatz „durch ihre Zuständigkeit in den profanen Disziplinen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit" (36). So tragen sie viel „zum Wohl der ganzen Kirche bei" (30).

Das Kapitel über die *Ordensleute* enthält wenigstens einige grundsätzlich wertvolle Aussagen, die dann ausgebaut werden könnten. Grundlage des Ordenslebens sind die evangelischen Räte. Sie verbinden in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis. Darum muß das geistliche Leben der Ordensleute „auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein" (44). Die Ordensleute haben die Pflicht, je nach den Gegebenheiten „sich um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen und seine weltweite Ausbreitung zu bemühen" (44). Für die Erfüllung dieser Aufgabe können die verschiedenen Formen des Ordenslebens dienen. „Sie bieten reichliche Hilfe zum Fortschritt der Mitglieder wie zum Besten des ganzen Leibes Christi." (43) Es ist dann nur mehr eine Konsequenz, wenn das Konzil u. a. auch die „in den Missionen in standhafter und demütiger Treue" tätigen Ordensleute lobt (46).

Die Konstitution „Lumen gentium" ist der Beginn eines wenn nicht neuen, so doch bisher sehr ungewohnten Kirchenbildes. Von nun kann sich kein Glied der Kirche mehr auf die eigene Not als Entschuldigung für den Einsatz im Heile der vielen ausreden, im Gegenteil! Die Überwindung der eigenen Not wäre am ehesten gesichert, wenn man zur eigenen noch die Not der ganzen Welt hinzunähme. Es gibt keinen Stand mehr in der Kirche, keine Gemeinschaft, keine einzige gläubige Seele, die nicht von der missionarischen Verpflichtung für die ganze Welt angesprochen wäre. „So verherrlichen wir alle, die im Blute Christi aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen erkauft und in der einen Kirche versammelt sind, in dem einen Lobgesang den einen und dreifaltigen Gott." (50)

MITTEILUNGEN

FRANZ MICHEL WILLAM

Kardinal Newmans mystisches Erlebnis im Alter von fünf oder sechs Jahren

Father Tristram, der letzte lebende Zeitgenosse Newmans, hat als umsichtiger Verwalter des unerschöpflichen Newman-Archives 1956 in einem Band sämtliche auto-

biographische Schriften Kardinal Newmans ungekürzt veröffentlicht[1]. Nicht wenige Aufzeichnungen Newmans wurden so zum erstenmal bekannt. Unter diesen findet sich eine, die für die ganzheitliche Erfassung der religiösen Entwicklung Newmans von Bedeutung ist. Handelt es sich doch um die Bezeugung eines mystischen Erlebnisses im Alter von erst fünf oder sechs Jahren, also im selben Alter, in dem Lucie Christine ihr erstes mystisches Erlebnis hat. Bedeutsam wird der Text vor allem deshalb, weil Newman in späteren Jahren von diesem Erlebnis in Andeutungen spricht, die man erst voll zu werten vermag, wenn man um das mystische Erlebnis der Kindheitstage weiß. Die Wiedergabe dieser Eintragung Newmans stellt zugleich eine wertvolle Ergänzung zu den Texten dar, die Giovanni Velocci in seinem umfassenden Werk „Newman, der Mystiker" in systematischer Bearbeitung veröffentlicht hat[2].

Im Jahre 1843 hielt Newman, noch Anglikaner, mit einer kleinen Schar von Freunden in Littlemoore siebentägige Exerzitien. Sie schlossen mit dem Karfreitag des Jahres ab. Newman machte über die einzelnen Betrachtungen mehr oder weniger ausführliche Aufzeichnungen. Der Hinweis auf das religiöse Erlebnis im Alter von fünf oder sechs Jahren findet sich bei der ersten Betrachtung über das Ziel des Menschen. Sie fiel auf den 8. April des Jahres 1843. Die Aufzeichnungen darüber haben drei Teile: Zuerst macht Newman eine Reflexion über den Verlauf der Betrachtungen, dann notiert er die „Lumina", wie der heilige Ignatius sagen würde, den Schluß bilden die Vorsätze[3].

Der erste Teil der Aufzeichnungen lautet also:

„1. Übung ½ 5 bis ½ 6 Uhr früh. Die Stunde verging so erstaunlich schnell, daß ich glaubte, es sei erst eine halbe Stunde vorbei, als die Uhr (die ich um des leichteren Anfanges willen aufgestellt hatte), das Ende schlug. Ich glaubte, sie wäre noch nicht halb vorbei und war verduzt, ja für einen Augenblick ärgerlich, da ich glaubte, ich hätte mich verrechnet — aber dies war sicher nicht der Fall. Trotzdem gelang es mir nicht, die volle Zeit hindurch die Gegenwart Gottes gebührend zu realisieren. Dennoch tat mir die Zeit sehr wohl, und besonders am Ende der Stunde fühlte ich mich so erfreut und dankbar darüber, daß sie mir, entgegen meinen anfänglichen Befürchtungen, so kurz vorkam.

Der Hauptgegenstand der Betrachtung, nämlich, daß wir geschaffen sind, um Gott zu dienen, ist etwas abstrakt. Meine Gedanken wanderten dann und wann ab (wie ich glaube, nur einen Augenblick lang). Der schreckliche Gedanke an D. riß mich mit sich fort. Es gab mir zu denken, wie denn Gott so viele von uns zu gleicher Zeit ertragen könne; seine Gegenwart schien mir dadurch unwirklicher zu werden. Ich konnte mir kaum die Szene ausmalen. (Und dies gelang mir auch bei keiner der folgenden.)"[4]

Im zweiten Teil legt Newman die Gedanken schriftlich fest, die ihn tief beeindruckten. Er schreibt: „Die Gedanken, die mich am meisten trafen, waren folgende, — daß Gott mir im Alter von fünf oder sechs Jahren die Frage eingab, *was ich sei und wozu ich da sei* und daß ich sie bis jetzt, da ich 42 bin, noch nie durch meine Lebensführung beantwortet habe; wenn Ungehorsam wider die Natur ist, dann bin ich im Angesichte der Engel wie ein abscheuliches Monstrum, dessen Anblick man meidet; ich habe kaum einmal zur Ehre Gottes gehandelt, mein Beweggrund bei all meinem Tun in den letzten zehn Jahren war die Freude, intellektuelle Kräfte zu entfalten, als wären mir meine Talente zum Spielen gegeben (daher sorge ich mich um den Erfolg so wenig, wie man es beim Spiele tut), es ist ein erschreckender Gedanke, wie wenig ich meine Gaben für

---

[1] John Henry Newman, Autobiographical Writings edited with Introduktion by Henry Tristram of the Oratory Sheed and Ward, London, 1956; deutsche Ausgabe von der Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, Schwaben-Verlag, Stuttgart, 1960.

[2] Giovanni Velecci, Newman Mistico, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Rom 1965.

[3] Deutsche Ausgabe, Weingarten, 288—289.

[4] J. H. Newman, Selbstbiographie, Schwabenverlag, Suttgart 1960, 288.

den Dienst Gottes benutzt habe; ich habe sie für mich selbst gebraucht. Daher auch diese Selbstliebe in der einen oder anderen Form, z. B. Eitelkeit, das Verlangen, bei den Freunden gut angeschrieben zu sein, etc., diese waren meine Motive[5]."

Zum Trost für jene Exerzitanten, die bei den Nachmittagsbetrachtungen des ersten Tages besondere Schwierigkeiten haben, sei noch angeführt, was er über seine geistige Verfassung bei der Nachmittagsbetrachtung vom 8. April berichtet: „1/2 2 Uhr nachmittags: Von Zeit zu Zeit war ich in Gedanken zerstreut, das Elend um D. hat mich wieder überfallen. Dann und wann habe ich einen Augenblick lang beinahe gedöst. Es ging mir der Stoff aus, wenigstens gelang es mir nicht, ihn länger festzuhalten, und so habe ich in nervöser Unruhe auf den Schlag der Uhr gewartet, und dies hat mich sehr aus der Ruhe und Ordnung gebracht. Ich konnte fast die ganze Zeit hindurch nur Anmutungen erwecken, dazu die Angst, sie seien sinnlos, und das unangenehme Gefühl, ich hätte auf eine Art die Zeit totgeschlagen; um mich zu überwinden, verblieb ich einige Minuten über die Stunde hinaus[6]."

Zum Inhalt der Eintragungen:

Der Titel der Betrachtung. Wenn Newman der ersten Betrachtung den Titel „Über das Ziel des Menschen" gibt, so mag das Exerzitienbüchlein des heiligen Ignatius von Einfluß gewesen sein. Schwach ein Jahr zuvor hat Newman es von seinem Freund Dr. Russel, dem damaligen Rektor des irischen Generalseminars, zum Geschenk erhalten.

Die Aussage. Newman sagt, im Alter von fünf oder sechs Jahren seien ihm *von Gott zwei Fragen eingegeben worden.* Die erste lautet: Was bin ich selbst? Die zweite heißt: Wozu bin ich auf der Welt? Die Antwort auf die erste Frage heißt: „Ich bin ein Mensch mit einer unsterblichen Seele." Die Antwort auf die zweite Frage lautet: „Ich bin von Gott dazu erschaffen worden, um ihm zu dienen." Newman bekommt so im Alter von sechs Jahren die Grundfrage und Grundlage allen religiösen Lebens in den Blick. Im Keim enthält die Antwort auf diese zwei Fragen bereits seinen bekannten Leitspruch „Gott und meine Seele".

Der Vorsatz am Ende der Betrachtung. Newman fährt fort: „Die Eitelkeit, das Verlangen, bei den Freunden gut angeschrieben zu sein, usw. waren ‚möglicherweise' die Hauptsünden in meinem Herzen; es wird daher gut sein, sie zum Gegenstand meines Partikularexamens zu machen.

Am Schluß hatte ich mich feierlich Gott übergeben, daß Er über mich verfüge, wie Er wolle — daß Er aus mir mache, was er wolle — und mir auferlege, was Er wolle[7]."

Spätere Rückbesinnungen auf das Kindheitserlebnis:

Nachdem der Text aus den Exerzitienbetrachtungen mit dem Hinweis auf das religiöse Erlebnis im Alter von fünf oder sechs Jahren vorliegt, läßt sich nun zeigen, daß er auf dieses Erlebnis später mehr als einmal zurückkommt. Es handelt sich dabei um eine Reihe verschwiegener, also seinem eigenen Bewußtsein allein gegenwärtiger Rückgriffe auf frühere Erlebnisse oder Aufzeichnungen („Records though covertly and only to my own consciousness."), wie er selbst sich am 30. Oktober 1867 ausdrückt, — derartige Records ziehen sich als eine Art Geflecht durch alle seine Werke[7a].

Zum erstenmal findet sich ein solcher Record, soweit es sich ohne eingehende Untersuchungen feststellen läßt, im Juni oder Juli 1821. Da macht Newman eine Bemerkung zu seiner sogenannten „Bekehrung" im Alter von 16 Jahren. Er schreibt: „Ich spreche mit großem Mißbehagen von (dem Vorgang) der Bekehrung, weil ich mich dabei der Sprache der Bücher bedienen muß. Denn meine eigenen Empfindungen waren meines Erinnerns so ganz anders als je ein Bericht (über Bekehrungen), den ich je gelesen habe,

---

[5] a. a. O. 288/289. [6] a. a. O. 289. [7] a. a. O. 289.

[7a] Autobiographical Writings, ed Tristam, London 1956, 262.

so daß ich nicht nach dem urteilen möchte, was ein ganz individueller Fall sein kann."[8] Am 7. September 1821 fügt er an diese Notiz die Worte an: „Seit meinem letzten Eintrag sind mehr als drei Monate verstrichen. In dieser Zwischenzeit war ich hauptsächlich mit der Sammlung von Schrifttexten beschäftigt. Es ging in großem Ausmaße um eine Sammlung von Texten, die den Vorgang der Bekehrung beleuchten sollten. Große Teile davon befinden sich noch unter meinen Papieren[9]." Am 26. Juli 1826 macht er zu diesen zwei Eintragungen folgende Ergänzung: „Damals (im Jahre 1821) habe ich juxta praescriptum geschrieben. Ich bin überzeugt, daß sehr viele meiner positivsten und dogmatischesten Begriffe aus Büchern stammen. In der angeführten Frage (Bekehrung) waren meine Gefühle nicht stürmisch, sondern eine Rückkehr zu den Prinzipien und eine in der Kraft des Heiligen Geistes erfolgte Erneuerung derselben, wie ich sie schon in der Jugend empfunden und in etwa befolgt hatte[10]." Wenn Newman sagt, seine „Bekehrung" im Alter von 16 Jahren sei eine Rückkehr zum Kinderglauben gewesen, so ist zur Deutung dieses Satzes die Exerzitiennotiz von 1842 beizuziehen.

Der geschichtlich bedeutsamste Rückverweis auf das mystische Kindheitserlebnis findet sich im Bericht über den Briefwechsel mit Dr. Russel, dem damaligen Rektor des irischen Generalseminars Maynoth. Geschichtlich bedeutsam ist er deshalb, weil dieser Briefwechsel nach der Angabe Newmans die letzte Phase seiner Entwicklung vor dem Übertritt in die katholische Kirche einleitet. Dr. Russel schickt ihm, wie schon erwähnt, neben den „Herrlichkeiten Mariens" von Alphons von Ligouri und anderen Werken auch das Exerzitienbüchlein des heiligen Ignatius. Den Eindruck, den diese Werke, namentlich aber das Exerzitienbüchlein auf ihn machen, leitet er mit folgenden Sätzen ein: „*Von Kindheit an* war ich zu dem Gedanken geführt worden, mein Schöpfer und ich, sein Geschöpf, seien die zwei einzigen, aus sich selbst einleuchtenden Wesen in rerum natura. Doch will ich hier nicht über meine Gefühle nachsinnen. Nur eines weiß ich jetzt, was ich damals nicht wußte, daß die katholische Kirche kein Bild irgendwelcher Art, sei es materiell oder immateriell, kein dogmatisches Symbol, keinen Ritus, kein Sakrament und keinen Heiligen, nicht einmal die allerseligste Jungfrau zwischen die Seele und ihren Schöpfer treten läßt. Der Mensch steht seinem Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüber, „solus cum solo". Er allein ist Schöpfer und Erlöser; vor seinen erhabenen Augen gehen wir in den Tod, und sein Anblick ist unsere ewige Seligkeit[11]." Der Satz: „Von Kindheit an war ich zu dem Gedanken geführt worden . . ." kann sich nur auf das mystische Kindheitserlebnis beziehen, denn weder der Vater noch die Mutter werden von Newman so geschildert, daß dieser religiöse Eindruck in der Kindheit in ihnen seine Quelle gehabt haben könnte.

Newman und Lucie Christine

Ein mystisches Erlebnis im Alter von sechs Jahren bezeugt auch Lucie Christine[12]. Das Erlebnis Newmans mit dem der Lucie Christine zu vergleichen, liegt — abgesehen von den übereinstimmenden Altersangaben — auch deshalb nahe, weil Romano Guardini, der Besorger der deutschen Ausgabe des „Geistlichen Tagebuches" Lucie Christines von 1870 bis 1908, Newmans „herbe, besonnene, ganz auf Kern und Sache gehende Art" mit der Lucie Christines vergleicht. Tatsächlich finden sich in ihren Aufzeichnungen wohl einige Aussagen, die, bei aller Eigenständigkeit, der erkenntnisphilosophischen Schau Newmans nahekommen[13].

---

[8] a. a. O. 215/216. [9] a. a. O. 216. [10] a. a. O. 223.

[11] John Henry Kardinal Newman, Apologia pro Vita sua. Übersetzt von Maria Knöpfler, Matthias-Grünewald-Verlag 1951, 229.

[12] Geboren am 12. Februar 1844, mit 21 Jahren verheiratet und Mutter von fünf Kindern, gestorben am Karfreitag 1908 nach einer Witwenschaft von 21 Jahren.

[13] Lucie Christine, Geistliches Tagebuch 1870—1908, herausgegeben von P. August Poulain S. J., übersetzt nach der 2. Ausgabe von 1912 von Romano Guardini, 2. Auflage, Schwann-Verlag, Düsseldorf 1923, XIII.

Lucie Christine berichtet am 8. Juni, am Fronleichnamsfest des Jahres 1882, über ihr mystisches Kindheitserlebnis wie folgt: „O Herz Jesu, Du hast ein Kindesherz aufgeweckt, Dir verdankt es die ersten Regungen der Liebe! Das vergesse ich nie. Ich weiß es noch, als ob es gestern gewesen wäre. Sechs Jahre war ich alt; ich lag mit offenen Augen in aller Frühe in meinem Bettchen. War's Fastenzeit? Ich weiß es nicht; jedenfalls wanderten meine Gedanken zum leidenden Herrn, und ich dachte an Jesus, wie er mit dem Lanzenstich im Herzen am Kreuze hing. Oh, ich war so zornig über den Soldaten und schalt ihn, daß er gewagt hatte, des lieben Gottes Herz derart zu verwunden! Aber dann kehrte ich zu mir selbst zurück und sagte mir, meine Sünden hätten das Herz unseres Herrn Jesus Christus vielleicht viel mehr betrübt und beleidigt, als das Eisen von Longinus' Lanze. Ich sagte zu mir: ‚Wie bist du böse! Der Longinus hat vielleicht gar nicht recht gewußt, was er tat ... aber du kennst den lieben Gott ganz genau ... für dich ist er so gut gewesen ...' Das ging so eine Zeitlang; dann stand ich voll tiefer Reue auf und war ehrlich entschlossen, dem Herzen meines guten Heilandes niemals mehr wehe zu tun[14]."

Der Vergleich der Mystik Lucie Christines mit der Newmans macht die Eigenart der Mystik Newmans offenbar. Bei Lucie Christine bildet das Verhältnis zu Christus den Mittelpunkt. Newmans Mystik gründet, wie man sagen kann, auf einer fundamentaltheologischen und zugleich existenzialistischen Schau der Offenbarung als Überhöhung der Natur des Menschen. Von Gott, dem Schöpfer und Vater, geht alles aus, zu Gott, dem Schöpfer und Vater, führt alles zurück. Auf Grund dieser Gottesschau erklärt es sich, daß Newmans Worte über Gott Christen und Nichtchristen anzusprechen vermögen. Diese Schauweise befähigt ihn dazu, die Elemente, die antikes Heidentum und Christentum im Plane Gottes verbinden, nicht bloß thesenhaft festzustellen, sondern lebendig nachzufühlen. Einzelne Abschnitte seiner Schriften erinnern an den Hymnus von Gertrud von Le Fort, in dem es von der Kirche heißt: „In dir wandern die Jahrtausende zu Gott."

Von diesem Schauen auf Gott als den Schöpfer des Alls und aller leitet sich Newmans Gewohnheit her, in seinen Tagebüchern auf sämtliche Zonen des vielschichtigen menschlichen Lebensvollzuges zu achten. Von dieser Schau sind aber auch alle Gebete und Betrachtungen Newmans durchweht. Das macht sie auf ihre eigene Weise „anschaulich" und „ganzheitlich". Diesbezüglich stimmen seine Betrachtungen über die Eigenschaften Gottes mit denen über das Leiden Christi überein. So wird das Unglaubliche glaublich: Sämtliche Gebete und Betrachtungen aus der Feder Newmans — ein stattlicher Band — sind nicht die Ernte vieler Jahre, — sie sind alle kurz nach dem Eintritt in die katholische Kirche entstanden. Newman hat eben schon beim Eintritt in die katholische Kirche reichliche mystische Erfahrungen mitgebracht.

Bezeichnend für Newmans Zurückhaltung in Aussagen über sein Verhalten zu Gott ist eine Begebenheit aus dem Jahre 1860. Dessain berichtet: „Als man ihn über die Werke des heiligen Johannes vom Kreuz befragte, meinte er: ‚Ich verstehe nichts von ihnen. Als gewöhnlicher Katholik bescheide ich mich mit dem Neuen Testament und dazu die Nachfolge Christi!' " Gleichwohl ist Newman, so stellt Stephan Dessain im eben angeführten gleichen Aufsatz anschließend fest, eine Kenntnis der Gegenwart Gottes und der Seele auf Grund von Erfahrungen eigen, und das ist das Wesentliche aller Mystik[15].

---

[14] Lucie Christine, 70.

[15] C. St. Dessain, Newmans Spirituality and its value Today, the Clergy Review, New Series XLV, 5. Mai 1960, 275.

CLAUS SCHEDL

Die Zahl als Formungselement der Evangelien

„Diener des Wortes von Anfang an" (Lk 1, 2)

Im vergangenen Jahr hat mir diese Zeitschrift eine Chance geboten und meinen Thesenanschlag zu den Pentateuchquellen veröffentlicht. Die neue Erkenntnis lag darin, daß ich vermeinte feststellen zu können: die Berichte der Genesis sind von einem Zahlensystem durchformt, so daß es möglich wäre, das alte Epos Israels vom späteren Kommentar zu scheiden. Das Überraschende war, daß Wort und Zahl aufeinander abgestimmt sind: eine Hypothese, die nicht unangefochten blieb, was bei der Neuartigkeit keineswegs überrascht. Aber die Verbindung von Wort und Zahl ist keineswegs neu. So untersucht *J. Meysing*[1] die Zahlen der biblischen Genealogien und kommt zur Erkenntnis, daß Zahlensymbolik kein Privileg der alttestamentlichen Schriften ist. Sie findet sich schon in ausgeprägter Form bei den Babyloniern und (was weniger bekannt ist) bei den Griechen. Die literarischen Werke wurden nicht nach freier Eingebung des Schriftstellers entworfen, der schrieb, solange der Gedanke reichte; vielmehr wurde der Text als zahlenmäßige Ganzheit von vornherein geplant. Dann wurde am Text lange gefeilt, und die einzelnen Abschnitte wurden aufeinander abgestimmt, um die gewünschte Zahlenharmonie zu erreichen. Dem Schriftsteller schwebte demnach ein zahlenmäßiges Modell, ein Archetyp, ein Paradigma vor, das er in Worten verwirklichen wollte. Meysing verweist auf Plato, auf die Pythagoräer, die hermetischen Schriften, aber auch auf die Lateiner Cicero und Plinius.

Aus dem modernen Schrifttum ist die Zahl als Formungselement vollständig verschwunden. Aber noch Dante hat seine Divina Comedia nach heiligen Zahlen aufgebaut. Von der Mitte des Buches ausgehend sind die Abschnitte nach rechts und links genau nach Zahlenharmonie aufgebaut[2]. Ferner sei noch auf die Hymnendichtung der griechischen Kirche verwiesen. Romanos, der berühmteste Melode der Ostkirche, hat seine Hymnen nach Maß und Zahl geformt[3].

Was die Zahl in den Jahrhunderten um die Zeitenwende bedeutete, wird einem in etwa bewußte, wenn man die Schrift „Gegen die Ketzer" des Irenäus von Lyon einsieht[4]. Danach sind Zahl und Buchstabe die Aufbauelemente des Kosmos. Innerhalb des vorchristlichen Judentums ist das „Buch der Jubiläen" am stärksten durch die Zahl geprägt. Bei der Grabung in der Herodesburg Masada am Toten Meer fanden sich gleich zwei Fragmente dieses Buches. Es dürfte im zweiten vorchristlichen Jahrhundert verfaßt worden sein. Die gesamte Geschichte des Alten Testamentes wird hier nach Jubiläen geordnet, sogar ein neues Kalendersystem entworfen und gegen Anfeindungen verteidigt. Das Jahr besteht aus zwölf Monaten zu je 30 Tagen mit vier oder fünf Zusatztagen. Nach diesem „priesterlichen Kalender" fiel der

---

[1] J. Meysing: Contribution à l'étude des Généalogies Bibliques. Revue des Sciences Religieuses 39 (1956), 209—229. In Sonderheit wird hier der zahlensymbolische Aufbau des babylonischen und des biblischen Sintflutberichtes untersucht; dazu werden Parallelen aus der griechischen Literatur beigebracht.

[2] Ich kann hier nur auf die mündliche Mitteilung von Prof. G. K. (John Hopkins University/ Baltimore) verweisen. Erst nach der Publikation wird man sich ein klareres Bild machen können.

[3] *Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche.* Herausgegeben von E. Benz, H. Thurn, C. Flores. Furche-Verlag, Hamburg 1962. Untersuchungen zur Silbenzahl der Hymnen auf Seite 55 und 153. Hier wird auf das bis zur Zeit ungeklärte Wort Oikos in der Hymnendichtung verwiesen. Meines Erachtens ist Oikos eine wörtliche Übersetzung des hebräischen bajit = Haus, das auch in der Genesis (Gen 15) für eine literarische Einheit gebraucht wird. Ein in sich abgeschlossenes Kapitel oder ein Hymnus ist ein „Haus", die Wörter dagegen sind „die Kinder des Hauses". Es kann auch auf den arabischen terminus technicus in der Dichtung verwiesen werden, wonach bajtun eine Verseinheit bezeichnet. Der berühmte griechische Melode Romanos kommt aus Syrien. Er übernahm die semitische Zahlensymbolik und führte sie in die griechische Hymnodie ein.

[4] Zusammenfassend sind diese Probleme behandelt in dem Artikel: Cl. Schedl, „Im Bann von Buchstaben, Zeichen und Zahlen". Wort und Wahrheit 17 (1962), 142—145.

Neujahrstag immer auf einen Mittwoch. Dementsprechend wird im Schöpfungsbericht die Erschaffung der Gestirne als „Zeichen für die Feste, Tage und Jahre" auf den vierten Tag festgelegt. Gerade hier wird die Überarbeitung des alten Schöpfungsliedes nach zahlensymbolischen Gesichtspunkten erkennbar[5]. Die Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen erst am vierten Tag ist keine kosmogonische, sondern eine kalendarische Aussage.

Diese Streiflichter mögen genügen. Sie zeigen jedenfalls, daß für die Alten Zahl und Wort inniger miteinander verknüpft waren, als man gemeinhin vermuten möchte. Die Zahl hat die Texte mitgeformt. Wenn wir heute so sehr um die Form- oder besser Formungsgeschichte der Texte ringen, so muß meines Erachtens als neues Formungselement die Zahl miteingebaut werden. Denn die Texte sind als Zahlenganzheiten komponiert. Erst wenn diese Ganzheiten erfaßt sind, kann den kleinen Einheiten der richtige Ort zugewiesen werden.

Nach den Genesisstudien führte mich meine Arbeit zum Propheten Jesajah und weiter zu den Psalmen. Gerade an den Psalmen kann man am leichtesten die Zahl als Formungselement eines Gedichtes aufzeigen[6]. Da nun Methoden, die zuerst am Alten Testament entwickelt wurden, meist auch für das Neue Testament fruchtbar waren, machte ich einen Vorstoß in die Evangelien und mußte feststellen, daß auch die Evangelien nach Wort und Zahl aufgebaut sind. Dadurch kommt das synoptische Problem ins Rollen. Es mag daher nicht übertrieben sein zu sagen, daß die Zahl die gesamte Exegese des Alten und Neuen Testaments in Bewegung bringen kann und muß. Als Paradigma sei die Kindheitsgeschichte bei Lukas gewählt, aber gleich vermerkt, daß die gleichen Gesetze für die Bergpredigt bei Matthäus wie auch für die Passionsgeschichte bei Markus gelten; nur Johannes scheint anderen Prinzipien zu folgen. Innerhalb der Kindheitsgeschichte sei die Verkündigung von Johannis Geburt an Zacharias näher behandelt. Wir bringen zunächst im Zusammenhang den Text, nach den *sieben Jubiläen des Zacharias* aufgegliedert, dann folgen einige textkritische und schließlich einige formgeschichtliche Anmerkungen.

1. Jubiläum: Lk 1, 5 Es lebte (war) in den Tagen des Herodes, des Königs von Judah, ein Priester, namens Zacharias, aus der Tagesordnung Abias; und seine Frau war von den Töchtern Aarons, und ihr Name war Elisabeth.
6 Sie waren beide gerecht vor Gott, untadelig lebend nach all den Geboten und Satzungen des Herrn; doch sie hatten kein Kind. 49 + 1
7 Denn Elisabeth war unfruchtbar; und beide waren vorgerückt in ihren Tagen. 12 + 1

2. Jubiläum: Lk 1, 8 Es geschah, als er den Priesterdienst versah nach der Ordnung des Tagdienstes vor Gott: 14 + 1
9 Nach dem Brauche des Priesteramts traf ihn das Los, zum Räuchern in den Tempel des Herrn zu gehn.
10 Und die ganze Menge des Volks war draußen, betend zur Stunde des Rauchopfers.
11 Da erschien ihm der Engel des Herrn, stehend zur Rechten des Räucheraltars.
12 Bei seinem Anblick erschrak Zacharias, und es überfiel ihn Furcht. 49 −1

3. und 4. Jubiläum: Lk 1, 13 Der Engel aber sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, Zacharias; denn dein Gebet ist erhört! Deine Frau Elisabeth wird einen Sohn dir gebären; und seinen Namen sollst du Johannes nennen.
14 Für dich wird's Freude und Frohlocken sein; und viele werden ob seiner Geburt sich freun.
15 Denn groß wird er sein vor dem Herrn; Wein und Rauschtrank wird er nicht

[5] Über den Aufbau des Schöpfungsberichtes vergleiche man den Artikel von D. Hermant: Analyse littéraire du premier récit de la création. Vetus Testamentum 15 (1965), 437—451.
[6] Die Grundgesetze der hebräischen Metrik hoffe ich in einer Gesamtausgabe der Psalmen illustrieren zu können.

trinken. Und mit Heiligem Geist wird er erfüllt schon vom Leib seiner Mutter an.
16 Und er wird viele der Söhne Israels zum Herrn ihren Gott bekehren.
17 Vor Seinem Angesicht wird er einhergehen im Geist und in der Kraft des Elias: zu bekehren die Herzen der Väter mitsamt den Söhnen, die Ungehorsamen zur rechten Gesinnung zu bringen, zu bereiten dem Herrn ein Volk, das gerüstet. 98 – 1
Des Zacharias Frage: 18 Und Zacharias sprach zu dem Engel: Woran soll ich dies erkennen? Denn ich bin alt, und meine Frau ist schon vorgerückt in ihren Tagen! 23
5. Jubiläum: Lk 1, 19 Da antwortete der Engel und sprach zu ihm: Ich bin Gabriel, der vor Gott steht; mit dir zu reden bin ich gesandt, und dir diese Botschaft zu künden.
20 Und siehe: Stumm wirst du sein, unfähig zu reden, bis zu dem Tag, da dieses geschieht; deshalb weil du meinen Worten nicht glaubtest, die sich erfüllen zur gegebenen Zeit. 49
6. Jubiläum: Lk 1 21 Und das Volk, das auf Zacharias wartete, es staunte, daß er so lange verweilte (in dem Tempel).
22 Als er aber herauskam, vermochte er nicht mit ihnen zu reden; und sie erkannten, daß er im Tempel ein Gesicht gesehen. Und er winkte ihnen zu, und blieb stumm.
23 Und es geschah, als die Tage seines Dienstes zu Ende waren, ging er fort in sein Haus. 49 + 3
Epilog: 24 Nach diesen Tagen aber empfing Elisabeth, seine Frau; sie zog sich fünf Monate zurück und sprach: „So hat mir der Herr in den Tagen getan, da er meine Schmach unter den Menschen gnädig hinwegnahm!" 30

Textkritisches:

Wir haben unserer Übersetzung den griechischen Text nach der Nestle-Ausgabe zugrunde gelegt. Bekanntlich ist Nestle ein Auswahltext, nach kritischen Prinzipien erstellt. Durch die Einführung des Zahlenprinzips ist es nun möglich, einige zweifelhafte Stellen zu klären. So hat Nestle in Vs 7 vor dem Namen Elisabeth den Artikel, der aber in Codex Vaticanus und anderen fehlt. Nach der Zahlensymbolik hat Vs 7 ein Wort zuviel; daher ist der Lesart des Vaticanus der Vorzug zu geben und der Artikel zu streichen. Desgleichen wäre in Vs 5 „in (den) Tagen" der Artikel so wie in Matth 2, 1 zu delieren. – In Vs 12 übersetzen fast alle eingesehenen Texte: „als er i h n sah" (bei s e i n e m Anblick), obwohl im griechischen Text kein „ihn" steht; dies ist aber nach der Zahlensymbolik notwendig, daher einzufügen. Dagegen dürfte das „aber" in Vs 8 überzählig sein. – In Vs 15 haben Vaticanus, Koine, Codex D und andere vor Kyrios den Artikel, den Nestle nicht in den Text aufgenommen hat. Er gehört aber in den Text, da sonst nur 97 statt 98 = 2 × 49 Wörter vorhanden wären. – Schließlich ist in Vs 21 „in dem Tempel" aufgrund der im Apparat angeführten Zeugen anfechtbar; es scheint eine auffüllende Glosse zu sein, wohl angeregt von Vs 22 b.

Formgeschichtliches:

Baut man diese Korrekturen, die textkritisch ganz und gar zu verantworten sind, in den Text ein, so tritt ein geschlossenes Zahlengebäude in Sicht. Der Text ist nach Jubiläen gegliedert. Die Gliederung ist nicht willkürlich an den Text herangetragen; die Abschnitte bilden sowohl Sinn- wie auch Zahleneinheiten. Daß der Spruch des Engels ausgerechnet 98 Wörter, das sind zwei Jubiläen (2 × 49), zählt, müßte eigentlich schon lange aufgefallen sein, wenn man die Wörter gezählt hätte. Die Erkenntnis der anderen Jubiläen setzt irgendwie meine Psalmenstudien voraus. Hierbei ergab sich, daß in den Psalmen eine zweifache Verwendung der Jubiläenstrophe vorliegt: die einfache mit 49 Wörtern, ein *mizmor*, ein *psalmos* einfachhin; dazu die kombinierte Jubiläenstrophe, die einen Vor- oder einen Nachgesang aufweist, so daß Schemata entstehen wie 7 + 49 oder 14 + 49 oder 49 + 7 usw.; jedenfalls ein oder zwei Zusatzverse zur eigentlichen Jubiläenstrophe. Die kombinierte Jubiläenstrophe findet sich oben im

1. u. 2. Jubiläum: 49 + 12 und 14 + 49. Scheinbar außer der Reihe steht die Frage des Zacharias mit den 23 Wörtern. Hier tritt etwas Besonderes in Erscheinung, das ich an vielen Beispielen erhärten könnte; denn auch die überzähligen Wörter sind auf die Jubiläenzahl ausgerichtet. Die Zusätze zum 1. und 2. Jubiläum ergeben zusammen mit der Zwischenfrage des Zacharias wieder ein Jubiläum (12 + 14 + 23 = 49). Kann man hier noch von Zufall reden?! Es bleibt nur noch als Rest der Epilog mit den 30 Wörtern. Diese dürften in Hinblick auf die 30 Jahre Jesu gewählt sein. Im Abschnitt über Mariä Verkündigung finden sich sieben Jubiläen und der gleiche Rest von 30 Wörtern.

Daraus kann wohl geschlossen werden, daß der Text nach zahlensymbolischen Gesichtspunkten aufgebaut wurde. Die Verkündigung an Zacharias zählt demnach *sieben Jubiläen und 30 Wörter*. Bevor man die Vorgeschichte des Textes untersucht, muß man wohl vorerst die Gesetze eruieren, die den vorliegenden Text bestimmen. Meine Voruntersuchungen haben ergeben, daß das Jubiläenprinzip nicht bloß für die lukanische Kindheitsgeschichte gilt, die ja eine Sonderstellung einnimmt, sondern sowohl für den gesamten Lukas wie auch für Markus und in Sonderheit für das Matthäusevangelium mit seinem „semitisierenden" Kolorit. Diese Beobachtungen rollen das synoptische Problem neu auf. Ich möchte sagen, daß die einzelnen Synoptiker als Zahlen-Ganzheiten komponiert wurden. Je nach dem zugrunde gelegten Zahlenschema wurde der Text knapper oder ausführlicher gestaltet. Für eine solche Formung der Evangelien genügt kaum die allgemeine Überlieferung der Urgemeinde; hierfür müssen einzelne Autoren oder eine Schule verantwortlich gemacht werden. Nun erwähnt Lukas als eine seiner Quellen „die Diener des Wortes". Diesen Ausdruck deutete man bisher auf die Verkündiger des Evangeliums, was m. E. den Sinn nicht voll ausschöpft. Wäre es nicht möglich, daß sich analog den jüdischen Schriftgelehrten auch eine christliche Schriftgelehrtenschule bildete? In dieser christlichen Schriftgelehrtenschule wurden jene Formungsprinzipien, die für die alttestamentlichen Schriften maßgeblich waren, auf die neue Botschaft vom Messias Jesus angewandt. Leider muß ich mich hier mit Hinweisen auf kommende Publikationen begnügen. Eine Untersuchung des Buches Jesajah hat gezeigt, daß der Text nach Jubiläeneinheiten aufgebaut ist, etwa die sieben Jubiläen des Immanuel (Jes 7, 1—25); das gleiche gilt für Deutero- und Trito-Jesajah. Daher drängt sich der Schluß auf, daß die Synoptiker noch um die Zahlentradition wußten, wonach die alttestamentlichen Bücher geformt waren. Sie haben daher die neue Botschaft nach den bewährten Prinzipien der alten Heiligen Bücher geformt. Auch hierin ist das Neue Testament Erfüllung des Alten. Beide sind Heilige Schrift, ausgerichtet nach der heiligen Siebenzahl.

Ob nun auch schon die aramäische Vorlage der Evangelien zahlensymbolisch ausgerichtet war, wissen wir nicht, da keine Texte vorliegen; ausgeschlossen wäre es nicht. Auffallend jedoch ist, daß der Grieche nicht bloß den Inhalt, sondern auch die Form der alttestamentlichen Schriften nachahmt und Wörter zählt. Den oben untersuchten Text kann man als rhythmische Prosa bezeichnen. Um so bemerkenswerter ist, daß auch hier die Zahl den Text mitgeformt hat.

Vielleicht finden andere, scharfsinnigere Fachkollegen die aufgezeigte Spur für wert, weiterverfolgt zu werden. Es würde sich nur zeigen, wie kostbar den „Dienern des Wortes" das Wort war. Nicht dem Zufall war die Formung überlassen, sondern dem Maß der heiligen Zahlen.

ALOIS WAGNER

Priesterseminar Ibadan für West- und Nordnigerien

Durch die Sammlung der Päpstlichen Missionswerke Österreichs für die Erweiterung des Priesterseminares und durch das Projekt der Katholischen Jungschar Österreichs für den Bau der Universitätskirche in Ibadan hilft Österreich doppelt in diesem wichtigen Anliegen.

Das erste Priesterseminar für die Diözesen von West- und Nordnigerien entstand 1925 in Agenebode, 1939 wurde es nach Benin City verlegt, 1957 nach Ibadan, da diese Stadt sehr aufstrebend und ein Handelsknotenpunkt mit einer bekannten Universität ist. 1948 wurde dort die erste nigerianische Universität gegründet, die heute an die 2000 Studenten zählt. Die moderne Mission in Nigerien ist kaum 100 Jahre alt, und obwohl erst 1870 das dortige Apostolische Vikariat entstand, gibt es heute 23 selbständige Kirchliche Gebiete (3 Erzdiözesen, 17 Diözesen, 3 Apostolische Präfekturen). Der Sitz des Apostolischen Delegaten ist in Lagos. Ibadan ist mit rund 1 Million Einwohnern die größte Stadt Nigeriens und zugleich die Regionalhauptstadt für West-Nigerien.

Das Seminar von Ibadan ist ein Regionalseminar für die 15 Diözesen von West- und Nordnigerien; es zählt heute 85 Seminaristen aus Nigerien und vier aus Liberien. Auf das zweieinhalbjährige Philosophiestudium folgen ein halbes Jahr Missionspraxis auf einer Missionsstation und dann vier Jahre Theologie. Neben zwei afrikanischen Professoren wirken jetzt am Seminar drei SMA-Missionare (zwei Irländer und ein Holländer) und zwei amerikanische Dominikaner. Seit der Verlegung des Seminares nach Ibadan 1957 wurden hier schon 28 Priester geweiht. Die Zahl der Seminaristen nimmt ständig zu und daher ist der Erweiterungsbau notwendig.

Es war die berühmte Universität von Ibadan, die die Bischöfe Nigeriens bewog, das Priesterseminar letztlich doch nach Ibadan zu verlegen. Sie verbanden damit die Absicht, den Theologen noch eine bessere Ausbildung zu verschaffen und sie zur Ergänzung ihrer Studien auf die Universität zu schicken. Deshalb wurde das Seminar in die Nähe der Universität verlegt.

Einige allgemeine Daten: Nigerien gehört zu den größten afrikanischen Staaten. Mit rund 50 Millionen Einwohnern übertrifft Nigerien alle anderen afrikanischen Staaten an Bevölkerungszahl, und mit seinen 966.000 km² ist es elfmal so groß wie Österreich. Als politische Einheit entstand Nigerien in der britischen Kolonialzeit (1863 bis 1960). Nigerien setzt sich aus vier autonomen Regionen zusammen (Nord-, West-, Mittelwest- und Ostnigerien). Die größte religiöse Gruppe Nigeriens sind die Mohammedaner (45%), die sich besonders in der Nordregion befinden; weitere 45% sind Anhänger alter afrikanischer Natur- und Geisterreligionen; etwa 10% sind Christen: 1,3 Millionen Protestanten und 2,2 Millionen Katholiken. Die Amtssprache ist englisch; daneben gibt es ungefähr 50 verschiedene Eingeborenensprachen und -dialekte. Die Hauptstämme sind Ibo, Joruba, Haussa und Fulani.

(Weitere Informationen: ‚Catholica', Missionsnachrichten der Zentrale der Päpstlichen Missionswerke Österreichs, Heft Dezember 1965; ‚Weltmission' Heft Jänner/Februar 1966; Die Grundlage: der offizielle Bericht des Rektors Rev. Fr. Louis V. Nadeau. O. P. vom Seminary of SS. Peter and Paul, Ibadan).

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Mischehen

Als zweites der erwarteten nachkonziliaren Dokumente erschien mit Datum vom 18. März 1966 eine Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Mischehen unter dem Titel „Matrimonii sacramentum". Deren wichtigste Bestimmungen sind folgende: Zur Gültigkeit der Ehe ist weiterhin notwendig, daß bei der Schließung einer konfessionell gemischten Ehe die bisherige kanonische Form (can.1094 CIC) eingehalten werde. Sollten in dieser Hinsicht Schwierigkeiten entstehen, soll der Ortsoberhirte den Fall dem Hl. Stuhl vorlegen. Mischehen können in Zukunft mit denselben kirchlichen Riten geschlossen werden wie sonst katholische Ehen, also mit Brautmesse, Brautsegen und Ansprache, nur der Empfang der hl. Kommunion ist den Nichtkatholiken untersagt. Jegliche Trauung, bei der der katholische Priester und ein nichtkatholischer Religionsdiener gleichzeitig in den jeweiligen Riten die Eheschließung vornehmen, muß absolut vermieden werden. Es ist jedoch nicht verboten, daß der nichtkatholische Religionsdiener nach Beendigung der Zeremonie in einer Ansprache eine Ermahnung und einen Glückwunsch an das Brautpaar richtet und daß gemeinsame Gebete verrichtet werden. Es ist immer notwendig, vom katholischen Ehepartner jegliche Gefahr für seinen Glauben fernzuhalten und für eine katholische Kindererziehung zu sorgen (can. 1060). Damit die Erfüllung dieser Verpflichtung gewährleistet werde, ist vom katholischen Ehepartner ein ausdrückliches Versprechen zu verlangen (Kautionen, Kautelen). Der nichtkatholische Teil soll mit dem nötigen Feingefühl, aber klar über die katholische Lehre von der Würde der Ehe als Sakrament und besonders über ihre Haupteigenschaften, nämlich Einheit und Unauflöslichkeit, unterrichtet werden. Er soll auch eingeladen werden, offen und aufrichtig zu versprechen, daß er dem katholischen Teil bei der Erfüllung seiner Pflichten kein Hindernis in den Weg legen werde. Wenn der nichtkatholische Teil jedoch glaubt, ein solches Versprechen nicht ohne Verletzung seines eigenen Gewissens ablegen zu können, soll der Ortsoberhirte den Fall mit allen Einzelheiten dem Hl. Stuhl vorlegen. Normalerweise sollen die vorhin genannten Versprechen schriftlich gegeben werden, der Ordinarius kann jedoch eine den tatsächlichen Gegebenheiten Rechnung tragende Regelung treffen. Die in can. 2319 § 1 n. 1 vorgesehene Exkommunikation für diejenigen, die die Ehe vor einem nichtkatholischen Religionsdiener schließen, ist abgeschafft. Diese Aufhebung gilt auch rückwirkend. (Die Exkommunikationen bei nichtkatholischer Taufe oder Erziehung der Kinder und bei Kirchenaustritt bleiben weiterhin aufrecht.) Diese Instruktion tritt mit dem Feste Christi Himmelfahrt, 19. Mai 1966, in Kraft. (AAS, LVIII, 1966, Nr. 3, 235-239.)

Diese neuen Bestimmungen über die Mischehen sind zunächst als Experiment gedacht; wenn sie sich bewähren, sollen sie in das kirchliche Rechtsbuch aufgenommen werden, dessen Revision gegenwärtig im Gange ist. Sie haben erwartungsgemäß sowohl bei Katholiken als auch bei Nichtkatholiken Zustimmung, aber auch Kritik und Ablehnung gefunden. Besonders zeigten sich manche darüber enttäuscht, daß nicht auch die evangelische Trauung vom katholischen Kirchenrecht anerkannt wurde. Unbefriedigt äußerte sich z. B. auch der anglikanische Erzbischof Ramsey bei seinem Besuch des Papstes in Rom.

Wie ausdrücklich betont wird, gelten diese Bestimmungen nur für die abendländische Kirche und nicht für die mit Rom unierten oder die von Rom getrennten Ostkirchen. Das Dekret über die katholischen Ostkirchen vom 21. November 1964 hebt die nahe Verbindung der katholischen Kirche mit den getrennten Ostkirchen wegen der „brüderlichen Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens" hervor (n. 14) und

bestimmt, daß man mit ihnen eine gottesdienstliche Gemeinschaft haben könne, „da das Priestertum bei ihnen gültig bewahrt worden ist" (n. 25), und daß für Ehen zwischen den katholischen Ostchristen und getauften, ostkirchlichen Nichtchristen die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit (nicht zur Gültigkeit) vorgeschrieben ist. Zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers (minister sacer) (n. 18), auch wenn dieser einer nicht unierten Kirche angehört.

Zwischen Katholiken und Protestanten besteht aber ein großer Unterschied in der Lehre über das Priestertum und über die Sakramente, besonders über die Ehe. Nach protestantischer Auffassung ist die Kirche gar nicht zuständig für den Eheabschluß, die kirchliche Einsegnung hat keine konstitutive Bedeutung für das Zustandekommen der Ehe, das Konstitutiv der Ehe liegt vielmehr in der standesamtlichen Trauung; die kirchliche Trauung ist gar keine Eheschließung, es kommt ihr — trotz der Konsenserfragung — nur der Charakter eines Bekenntnisses zu. Da drängt sich die Frage auf: Wie kann man vom katholischen Kirchenrecht erwarten, daß es den protestantischen Trauungen eine Wirkung zugesteht, die ihnen vom eigenen Kirchenrecht gar nicht zugeschrieben wird? Besonders bedenklich stimmen solche Forderungen oder Erwartungen auch deswegen, weil die protestantischen Gliedkirchen mit der Einsegnung von Ehen auch bei der Wiederverheiratung von Geschiedenen sehr großherzig sind.

Man könnte freilich anderseits einwenden: Wenn ohnehin nach katholischem und evangelischem Kirchenrecht der Zeremonie des nichtkatholischen Religionsdieners keine rechtliche Bedeutung zukommt, warum läßt man nicht seine gleichzeitige Mitwirkung mit dem katholischen Priester zu? Ein Eheabschluß ist nun nicht nur ein Rechtsakt, ein Vertrag, sondern auch ein religiöser Kultakt. Somit steht einer simultanen Doppeltrauung auf katholischer Seite das Verbot der „communicatio in sacris" entgegen (cann. 1258 und 2316). Eine solche Doppeltrauung bezeichnet man in der Doktrin als „communicatio in divinis iure divino prohibita" (Gasparri, De matrimonio ², 271), ein „Vergehen gegen den Glauben und die Einheit der Kirche" (Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, II⁹, 175) und eine „schwer sündhafte aktive Teilnahme an Kulthandlungen Andersgläubiger" (Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche, II², 298). Diese Gefahren bestehen gegenüber den orthodoxen Christen nicht im gleichen Ausmaß. Allerdings dürften über die Eheschließung zwischen Katholiken und den Gläubigen der getrennten Ostkirchen in der nächsten Zeit noch Weisungen ergehen.

Die vorliegende Instruktion spricht von der gleichzeitigen, simultanen Doppeltrauung, — auch „ökumenische Trauung" genannt, — die nicht gestattet ist; von der sukzessiven Doppeltrauung ist eigentlich nicht die Rede, auch nicht davon, ob die Worte des nichtkatholischen Religionsdieners und die gemeinsamen Gebete noch in der katholischen Kirche stattfinden müssen oder ob sie auch in einem anderen Raum, etwa in der Kirche des anderen Bekenntnisses gehalten werden dürfen. Man darf wohl in dieser Richtung noch manche diözesane Weisungen erwarten, vielleicht nach Rücksprache mit den Vertretern der evangelischen Gliedkirchen, die an sich ja auch die konfessionsverschiedene Ehe in keiner Weise begrüßen, sondern sie als unerwünscht bezeichnen und einer „ökumenischen Trauung" ablehnend gegenüberstehen, wie auch ein Vorfall in Österreich im Jahre 1965 deutlich zeigte. Es liegt also weder im Sinne der katholischen Kirche noch der evangelischen Kirchen, der Doppeltrauung noch mehr Tür und Tor zu öffnen und den can. 1063 CIC noch weitergehend zu mildern. Grundsätzlich ist von der neuen Regelung kein Fall ausgeschlossen, besonders dadurch, daß der Ordinarius sich an den Hl. Stuhl wenden kann, sowohl wenn der nichtkatholische Partner die katholische Trauung ablehnt, als auch wenn dieser erklärt, die Kautelen nicht leisten zu können. Und vom Hl. Stuhl darf man erwarten, daß man den Darlegungen und Empfehlungen des Ortsoberhirten weitestgehend Rechnung tragen wird.

Es ist auch zu bedenken, daß der Spielraum einer religiösen Gemeinschaft, die sich unter das Gesetz und den Gehorsam Gottes gestellt weiß, nicht allzu groß ist und nicht Zugeständnisse in uneingeschränktem Ausmaße zuläßt. Dazu sagt das Dekret über den Ökumenismus: „Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird" (n. 11). Man hat die Mischehenregelung schon öfter zum Prüfstein eines ernsthaften ökumenischen Dialogs erklärt, und die vorliegende Instruktion kann ohne Zweifel als ein durchaus positiver Schritt im Sinne einer ökumenischen Öffnung betrachtet werden. (Vgl. dazu: Paul Wirth, Zur Frage der nichtkatholischen Trauung bekenntnisverschiedener Ehen, sog. Doppeltrauung, in: Theologie und Glaube, 1966, Nr. 2, 122 ff.; Georg May, Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener, Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 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.

BARAÚNA G. (Hg.), *De Ecclesia.* Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. I. Bd. (629), II. Bd. (604.) Verlag Herder, Freiburg; Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Leinen, Subskriptionspreis je Band DM 49.—.

BERGSMA JOHANNES, *Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen* (1485—1558). (XXVI u. 235.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, Bernward-Verlag, Hildesheim 1966. Leinen DM 28.—.

BETZ OTTO (Hg.), *Beichte im Zwielicht.* Überlegungen zur bußsakramentalen Erziehung. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 48.) (133.) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Kart. lam. DM 6.50.

BIOT FRANÇOIS, *Von der Polemik zum Dialog.* Steine auf dem Weg zur Einheit der Christen. (276.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen S 118.—.

BORDONI MARCELLO, *Il tempo.* Valore filosofico e mistero teologico. (Corona Lateranensis 6.) (300.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965. Kart.

BUDIK ALOIS, *Wider den dreifachen Ehezweck.* Eine Handreichung für die Seelsorge. (97.) Verlag Styria, Graz 1965. Kart. DM 7.80, sfr. 9.40, S 48.—.

BÜHLMANN WALBERT, *Pionier der Einheit.* Bischof Anastasius Hartmann. (246.) Thomas-Verlag, Zürich; Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Leinen DM 12.80, kart. DM 8.80.

CHORHERRENSTIFT KLOSTERNEUBURG (Hg.), *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg.* Neue Folge, Bd. 5. (208 S., 45 Abb.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1965. Leinen S 190.—, kart. S 160.—.

CORTI GUGLIELMO, *Il „Tractatus de gratia" di Guglielmo D'Auvergne.* (Corona Lateranensis 7.) (67.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1966. Kart.

DARMS GION, *Das katholische Ja zum Natürlich-Menschlichen.* Eine Studie über die katholische Weltoffenheit. (81.) 3. erw. Aufl. Christina-Verlag, Zürich; Herder, Frankfurt a. M. 1965. Brosch.

EGLOFF EUGEN, *Erneuerung der Messe.* Prinzipien und Anregungen. (108.) NZN-Buchverlag, Zürich 1965, Kart. lam. sfr 9.40.

EXELER ADOLF, *Wesen und Aufgabe der Katechese.* Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. XXI.) (X u. 198.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 34.—.

FIRKEL EVA, *Der Welt verbunden.* Lebenshilfe für Christen. (235.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen DM/sfr. 15.80, S 98.—.

FRIES HEINRICH (Hg.), *Wort und Sakrament.* (247.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 22.50.

GEIGER PAUL TRISTAN/HABERL CHRISTOPH (Hg.), *Wortgottesdienst für Kinder.* Lesungen und Gebete. Mit einer Einführung von Klemens Tilmann. (111.) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Plastikband DM 12.80.

GERKEN ALEXANDER, *Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart.* (127.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 10.80.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Realisation, Anthropologie in Seelsorge und Erziehung.* (272.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Leinen DM 19.80.

HAAG/HAAS/HÜRZELER, *Evolution und Bibel.* Die biblische Schöpfungsgeschichte heute. Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild. Die Tatsache der biologischen Evolution. (Herder-Bücherei, Bd. 249.) (124.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 2.80.

HESSE ERWIN/ERHARTER HELMUT (Hg.), *Liturgie der Gemeinde.* Weihnachts-Seelsorgertagung 28. bis 30. Dezember 1965. (184.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. S 80.—, DM/sfr 12.80.

JÄGER ALOIS, *Liebe, Ehe, Kindersegen?* (Kirche und Welt Nr. 14.) (151.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Kart. lam. DM/sfr. 3.20, S 19.—.

KAMPMANN THEODERICH, *Jugendkunde und Jugendführung.* Bd. I. Die Kindheit. (261.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen

KUMMER GERTRUDE, *Die Leopoldinen-Stiftung (1829—1914).* Der älteste österreichische Missionsverein. (Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien, Bd. I) (255.) Wiener Dom-Verlag, Wien 1966. Kart. DM 25.—, S 150.—.

LECLER JOSEPH, *Vienne.* (Geschichte der Ökumenischen Konzilien, B. VII.) (236.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz o. J. Leinen DM 23.—.

LEGRAND LUCIEN, *Jungfräulichkeit nach der Heiligen Schrift* (176.) Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Leinen DM 12.80.

LEIST FRITZ, *Nicht der Gott der Philosophen.* (220.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Leinen DM 24.80.

LIBERT VANDER KERKEN, *Der einsame Mensch und die Liebe.* Stufen der zwischenmenschlichen Beziehungen. (166.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. lam. DM/sfr 11.20, S 70.—.

MADER JOHANN (Herausgeber), *Lobpreis und Anbetung.* Gebete des hl. Augustinus. (124.) Verlag Herder, Wien 1966. Pappbändchen, S 42.—, DM/rs f6.80.

MAERTENS THIERRY / FRISQE JEAN, *Kommentar zum Meßbuch.* II. Bd. Septuagesima bis Mittwoch in der hl. Woche. (261.) III. Bd. Gründonnerstag bis Fest der Heiligsten Dreifaltigkeit. (243.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. je Bd. DM 14.80.

MEYER HANS BERNHARD, *Lebendige Liturgie.* Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach dem Beginn der Liturgiereform. (100.) (Tyrolia-Geschenk-Taschenbücher, Bd. 35.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Kart. lam. S 36.—, DM/sfr 5.80.

MICHEL GUERARD DES LAURIERS, *La preuve de Dieu et les cinq voies.* (Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis 1.) (229.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1966. Kart.

NARCISO ENRICO IGNAZIO, *La Summa philosophica di Salvatore Roselli e la rinascità del Tomismo.* (Studi e ricerche sulla rinascatà del Tomismo 2.) (235.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1966. Kart.

NEUENZEIT PAUL, *Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament.* Aufgaben und Probleme der neutestamentlichen Exegese. (113.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen. DM 9.80.

NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische Schriften* (Studien- und Jubiläumsausgabe, Lateinisch-Deutsch, II. Bd.) (XXXI u. 731.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen DM/sfr 36.80, S 228.—.

NOCENT ADRIEN, *Das Heilige Jahr.* Bd. I. Advent, Weihnachten, Epiphanie. (246.) Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Brosch. lam. DM 14.50.

Bd. II. Fastenzeit. (323.) Schwabenverlag Stuttgart 1966. Brosch. lam. DM 17.80.

PHILIPPI JAKOB (Herausgeber), *Wege zum Gebet.* Eine praktische Einführung. (167.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer o. J. Leinen DM 7.80.

PLÖCHL WILLIBALD M., *Geschichte des Kirchenrechts.* Bd. IV. Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit. 2. Teil. (471.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen DM 62.—.

PROHASKA LEOPOLD, *Lebensformen und Lebensgestaltung in der technischen Welt.* (144.) Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, Wien 1965. Kart.

RAHNER KARL, Sendung und Gnade. *Beiträge zur Pastoraltheologie.* 4., verb. Aufl. (554.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen S 180.—, DM/sfr 28.50.

RAHNER KARL / CULLMANN OSCAR / FRIES HEINRICH, *Sind die Erwartungen erfüllt?* Überlegungen nach dem Konzil. (Theologische Fragen heute. Bd. 7) (132.) Max-Hueber-Verlag, München 1966. Kart. lam. DM 5.80.

RIVA SILVIO, *Per una Pedagogia vocazionale del sacerdozio.* Indirizzi ed esperienze alle luce del Concilio. (217.) La scuola editrice, Brescia 1966. Kart. Lire 1400.—.

SANSEVERINA GAETANO, *Nel primo centenario della morte.* (Studi e ricerche sulla rinascità del Tomismo I.) (301.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965. Kart.

SCHEFFCZYK LEO, *Von der Heilsmacht des Wortes.* Grundzüge einer Theologie des

Wortes. (307.) Max-Hueber-Verlag, München 1966. Leinen DM 19.80.

SEEMANN MICHAEL, *Heilsgeschehen und Gottesdienst.* Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XVI.) (XV u. 215.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. Leinen DM 16.80.

STRAELEN H. VAN, *The catholic encounter with world religions.* (202.) Verlag Burns & Oates, London 1966. Kart.

TILMANN KLEMENS (Herausgeber), *Das neue Kirchenverständnis in Katechese und Seelsorge.* Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1965 im Cassianeum Donauwörth. (102.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth o. J. Kart. DM 5.80.

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG (Beihefte zu „Evangelische Theologie"), Heft Nr. 1/1966. Zur *Wissenschaft vom Alten Testament.* (100.) Chr.-Kaiser-Verlag, München 1966. Kart. DM 4.50.

WEBER HELMUT, *Sakrament und Sittlichkeit.* Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 13.) (439.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. DM 58.—.

WIMMER OTTO, *Handbuch der Namen und Heiligen.* Mit einer Geschichte des christlichen Kalenders. 3. verm. u. verb. Aufl. (637.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen S 158.—, DM/sfr 25.—.

WIRTZ HANS, *Vom Eros zur Ehe.* Die naturgetreue Lebensgemeinschaft. Textillustrationen von Waltraud Teche, Wien. Neubearb. Aufl. (277.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen S 130.—, sfr 21.—.

ZAUNER WILHELM / TSCHURTSCHENTHALER MARTIN, *Empor das Herz.* Die hl. Messe den Kindern fürs Leben erklärt. 2. neubearb. Aufl. (63.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Plastikbändchen S 38.—, DM/sfr 6.80.

KLEINSCHRIFTEN

Veritas-Verlag, Linz/Donau

TROLL-OBERGFELL BRUNO, *Natur und Mensch.* Die Störung des biologischen Gleichgewichtes in der Natur durch den Menschen. (48.) Brosch. S 8.—, DM 1.10.

KAMMELBERGER KARL, *Ich darf beichten.* Beichtandacht für 8- bis 11jährige. (12.) Brosch. S 2.40, DM 0.40.

KAMMELBERGER KARL, *Ich kann Verzeihung finden.* Beichtandacht für 12- bis 14jährige. (20.) Brosch. S 3.—, DM 0.50.

KRAUS PETER, *Kleine Gesundheitslehre für Ehe und Familie* mit Anleitung zur Zeitwahl und Krankheits-ABC. (64.) Kart. S 8.—, DM 1.10.

KRÖSBACHER FRANZ, *Die moderne christliche Ehe und Familie.* (64.) Kart. S 8.—, DM 1.10.

ZIEGER BRUNO BERNHARD, *Der Heilige unserer Tage.* Der Friedensheilige Klaus von Flüe. (52.) Brosch. S 8.—, DM 1.10.

Oberösterreichischer Landesverlag, Linz/D.

LUGER WALTER, *Die Benediktiner-Abtei Lambach* (Kunst der Heimat). 2. verb. Aufl. (37.) Brosch. S 9.—.

Fatima-Verlag, Graz

SCHÖLZHORN LEO MARIA, *Goldene Mitte.* Lebensregeln. (64.) Brosch. S 13.20. Seminar für kirchliche Frauenberufe, Wien *Ein moderner Beruf: Seelsorgehelferin.* (50.) Brosch.

Bernward-Verlag, Hildesheim

JANSSEN HEINRICH MARIA, *Kreuzweg der Sühne.* (16.) Brosch. DM —.75.

BUCHBESPRECHUNGEN

DOGMATIK

LIEBAERT JACQUES, *Christologie.* Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier, Bd. III, Fasz. I a.) (VII u. 127.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Broschüre. DM 31.—.

Von der biblischen Christusbotschaft bis zum Dogma von Chalcedon beschreibt dieser Faszikel des dogmengeschichtlichen Handbuches eine ebenso wichtige wie schwierige Periode der Geschichte der Theologie. Im Rahmen eines Handbuches mußte sich der Historiker beschränken, die Hauptrichtungen aufzuzeigen, in denen in früher Zeit das Geheimnis Jesu Christi im Glaubensverstehen angegangen wurde. Zwischen den Extremen einer monistischen und einer dualistischen

Christologie mußte jene Mitte ausgelotet werden, in der sich die unvermischte und unbeschnittene Fülle der beiden Naturen in der umgreifenden Einheit der göttlichen Person Christi behaupten konnte.

Das Wunder der Weihnacht ist die Einigung Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus. Das christologische Verständnis der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus steht für das soteriologische Verstehen der Einigung des Menschen mit Gott. Die christologische Frage im engeren Sinne, d. h. die Frage nach der hypostatischen Union, ist darum der Kern- und Grundsatz der soteriologischen Frage, der Lehre von der Versöhnung. Der Anlage und Konzeption des Handbuches der Dogmengeschichte entsprechend, werden Christologie und Soteriologie gesondert dargestellt. Im Umgreifenden der Versöhnungs- und Erlösungslehre hat der christologische Hauptsatz den entsprechenden und notwendigen Horizont des Verstehens.

In der bibel-theologischen Einleitung, die *P. Lamarche* geschrieben hat, wird dieser Horizont deutlich. Im Anschluß daran entwirft der Autor im 1. Teil des Buches die Entwicklung der Lehre von den zwei Naturen Christi; im 2. Teil wird das aus dieser Entwicklung resultierende Verständnis der Einheit der beiden Naturen dargestellt. Genauer: Im 1. Hauptteil skizziert der Verfasser zunächst (1. Kap.) die christologische Fragestellung im 2. Jahrhundert. Das große christologische Thema des 3. Jahrhunderts ist „Die Menschheit Christi" (2. Kap.). Im 4. Jahrhundert wurden die beiden Themen „Die Gottheit Christi und die Ganzheit der menschlichen Natur" wiederum und neu in Frage gestellt (3. Kap.). Diese Erkenntnis einer ganzen und gültigen Menschheit in Jesus Christus mußte sich in entscheidenden Auseinandersetzungen durchsetzen (4. Kap.). Damit wurde gleichzeitig auch der Weg frei, die Einheit der beiden Naturen tiefer zu verstehen, als eine rein phänomenale oder monophysitische Betrachtung der Person Jesu Christi wahrhaben wollte (2. Teil, 1. und 2. Kap.).

1. Der biblische Ansatz des christologischen Dogmas ist das Geheimnis der Menschwerdung, das Geheimnis der Entäußerung und der Erhöhung Jesu Christi. In dieser Bewegung des Pascha-Mysteriums, das den Herrn in der Knechtsgestalt und den Knecht in der Herrlichkeit offenbart, verschlüsselt sich das Geheimnis Christi, das Geheimnis der Gottheit und Menschheit einenden Person. Dieses Thema zieht sich in unterschiedlicher (literarischer) Form und mit unterschiedlichem (missionarischem) Akzent durch alle ntl. Schriften und Zeugnisse. Was Christus um unseres Heiles willen auf dem Weg der Entäußerung ist und wirkt, ist und wirkt er als der ewige Sohn im Vor-weg-Sein seines göttlichen Herkommens. Die apostolische Predigt ist Heilsbotschaft. Der christologische Satz von den beiden Naturen ist darin latent.

2. Er tauchte im 2. Jahrhundert zunächst als Frage auf. In der Frage ist das Urteil unterwegs! Die auf diese Frage bezogenen, ersten christologischen Reflexionen sind teils durch juden-christliche und gnostisch-doketische Perspektiven, teils durch antidoketische und apologetische Tendenzen bestimmt. Dabei wurde der Logos-Begriff von allen Seiten (besonders aber von den Apologeten) als führender Begriff eingesetzt. Daraus ergab sich speziell die Frage nach dem Verhältnis des Logos zum Fleisch und zu Gott, dem ewigen Vater. Die an der Heilsgeschichte orientierte Theologie des hl. Irenäus fuhr sich nicht in diesen Fragen fest und kam darum zu einem frühen und gültigen Entwurf der christlichen Offenbarungswahrheit.

3. Die ersten Antworten auf die christologische Frage im 2. und 3. Jahrhundert waren ungenügend. Sie versuchten, das Geheimnis Christi (der personal geeinten Naturen) nach dem Modell „Pneuma-Sarx" adoptianistisch und modalistisch, nach dem Schema „Logos-Sarx" subordinatianistisch zu verstehen. In den formelhaften Wendungen Tertullians über „Spiritus und Caro" kam die lateinische Theologie wenigstens in der Terminologie ein gutes Stück voran. Allerdings dürfen Tertullians Termini nicht mit späterem Sinngehalt erfüllt werden. Tertullians Lehre von zwei Naturen, vom doppelten Status, von den unterschiedlichen Eigentümlichkeiten und Verhaltensweisen der Naturen war jedenfalls zukunftsträchtig. In der griechisch-alexandrinischen Theologie wurde (von Klemens und Origenes) die Logos-Philosophie und -Theologie als Schlüssel zum Verständnis des Weihnachtsgeheimnisses angesetzt. So verfehlt es war, die Einigung des Logos mit dem Menschen durch die Einheit von Seele und Leib zu verdeutlichen, so fruchtbar war des Origenes Überlegung, das Leben Christi vom Logos her zu verstehen. Der Alexandriner belastete allerdings sich und seine Theologie durch die platonisierende Theorie von der Präexistenz der Seele Christi. Um den mißlichen Folgen dieser Annahme zu entgehen, schwiegen die Schüler des Origenes über die menschliche Seele Christi bzw. sie setzten an deren Stelle den Logos und verkürzten so die menschliche Natur Christi und verfälschten das Weihnachtsgeheimnis. Bei der Leugnung einer echten seelisch-geistigen Vitalität Christi kann es zu keinem befriedigenden Verständnis des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus kommen.

4. Ebenso vertraten die Arianer eine Christologie nach dem Denkmodell „Logos-Sarx". Das will heißen: Sie leugneten die Seele Christi und versenkten so den Logos (in der Funktion der Seele) in die Natureinheit des Fleisches. Damit wurden beide Dimensionen

des Lebens und der Person Christi verkürzt. Die Vernachlässigung der Soteriologie durch die Arianer ist kein Zufall. Jede Verkürzung der Christologie hat schwerwiegende Folgen für die Soteriologie. Die antiarianische Front des Konzils von Nicaea sammelte sich zunächst im Widerstand gegen die arianische Trinitätslehre, d. h. gegen die Verkürzung der Gottheit Christi. Hinsichtlich der Christologie waren die nicänischen Theologen erheblich unterschiedlicher Meinung. Sie arbeiteten z. T. unbekümmert mit dem „Logos-Sarx-Modell" und schirmten sich lediglich vor den arianischen Fehldeutungen ab. Auffällig betonten sie das Unterscheidende des Sarkischen und Logoshaften in Christus. Beide Denkmodelle des Inkarnationsgeheimnisses („Logos-Sarx" und „Logos-Anthropos") behielten bis ins 4. Jahrhundert hinein Gültigkeit. Sie wurden überdies von den verschiedenen Denkern unterschiedlich gehandhabt. Die Integrität der Menschlichkeit Jesu Christi war allerdings mit dem Schema „Logos-Sarx" schwerlich zu wahren. Die Gefahren dieses Modells, die bei vielen Nicänern latent blieben, kamen in der entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus zur Sprache.

5. Apollinaris führte die „Logos-Sarx-Christologie" des Arius fort und vertrat eine streng physische Einigung des Wortes mit dem Leib im Verhältnis von Leib und Seele. In dieser monistischen Christologie ist die christologische Prädikation kein Problem, da das gott-menschliche Subjekt Träger einer Natur ist. Ein und derselbe Christus! Ein Wille! Eine Natur! Eine Rolle! Bei einer solchen Verkürzung des Menschlichen ist die soteriologische Frage nach dem Heil und der Erlösung des ganzen Menschen unabweisbar. Das soteriologische Anliegen erwies sich in der Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus stärker als der spekulative Drang nach dem Verständnis der Einheit. Genauer: Die Auseinandersetzung zeigte, daß die Einheit tiefer gesucht werden mußte. Voraussetzung dafür war allerdings, daß die östlichen und die westlichen Theologen die Naturunterschiede deutlicher und entschiedener geltend machten. Dafür setzte sich ebenso Epiphanius im Osten und Papst Damasus im Westen ein. Dafür stritten die Antiochener und die großen Kappadokier. Dabei prägte Theodor von Mopsuestia vielleicht erstmals die Formel von den zwei Naturen in einer Person (95). Sie hatte wohl noch nicht die klassisch-chalcedonensische Bedeutung. Sie zeigt aber an, daß nun das Problem der Einheit der beiden Naturen in Christus spruchreif geworden war.

6. Vom Ephesinum (431) bis zum Chalcedonense (451) datiert der Dogmenhistoriker die theologischen Bemühungen, die Einheit der beiden Naturen unbeschadet ihrer Eigentümlichkeiten zu verstehen. Um die Einheit der unverkürzten Naturen in Christus war Nestorius sehr bemüht. Er begründete aber die Einheit (in sich getrennter) Naturen von der individuellen Person Christi her. Nestorius ließ den ontologischen Vorrang des Logos außer acht. Die menschliche Natur Christi befindet sich für ihn letztlich in einer unüberbrückbaren, „heillosen" Distanz zum Logos. Diese u. a. Mängel sind für den Autor so schwerwiegend, daß er verständlicherweise gegenüber den modernen Rehabilitierungsversuchen des Nestorius kritisch und vorsichtig ist. Gewiß sind manche monistischen Formulierungen Cyrills, des Gegenspielers des Nestorius, über die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur fragwürdig und in einem gewissen Sinne sogar reaktionär (Nestorius war vielleicht fortschrittlicher als Cyrill!), aufs Ganze gesehen hatte aber Cyrill einen besseren Blick für eine wirkliche, ontische Einheit der Naturen in Christus. Cyrills monistische Formulierungen („Einheit der Natur") waren aber ebensowenig wie der Ablauf des Konzils von 431 geeignet, die schwebenden Fragen „sine ira et studio" zu entscheiden. Die Antiochener meldeten sich mit einem ihrer begabtesten Theologen (Theodoret von Cyrus) zu Wort und bahnten die Differenz der Naturen und deren Eigentümlichkeiten an. Die Einheit der Person suchten sie in dem durch die unterschiedlichen christologischen Aussagen angezeigten selbigen Subjekt. Es gibt in Christus eine unabdingbare Identität und eine unaufhebbare Differenz, die Selbigkeit der Person und die Verschiedenheit der Naturen.

7. Trotz der merklichen Annäherung der alexandrinischen und antiochenischen Christologie erhob sich mit Eutyches noch einmal ein „engstirniger" Vertreter des Monophysitismus. Er wurde sowohl von der östlichen wie von der westlichen Theologie scharf zurückgewiesen. Sprecher der lateinischen Theologie war Papst Leo d. G. in dem berühmten „Tomus ad Flavianum". Darin unterschied er die göttliche und menschliche Eigentümlichkeit in Christus sehr scharf. Die Väter des Chalcedonense machten sich Leos Aussagen zu eigen und definierten gegen die dualistischen und monistischen Christologien, daß der eine und selbe Herr Jesus Christus vere Deus und vere homo sei. Mit dieser Entscheidung hat die Christologie der alten Kirche ohne Zweifel einen Höhepunkt erreicht, an dem sich die Folgezeit bis in unsere Tage orientierte. Die Würdigung, die das Konzil 1951 anläßlich der 1500-Jahr-Feier erfuhr, bestätigt diese Bedeutung. Der vorliegende Faszikel der Dogmengeschichte ist darum kein Buch der Vergangenheit, sondern von großer Aktualität.

8. Vergleicht man diesen Faszikel des Handbuches mit dem umfangreichen Werk des um die Erforschung der chalcedonensischen Theologie sehr verdienten Frankfurter Theologen

A. Grillmeier: „Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Translated by J. S. Bowden (528), London 1965", so darf man ohne Einschränkung dem Autor des Faszikels gute und gediegene Arbeit bestätigen. Dieser hat es verstanden, Forschungsergebnisse zusammenzufassen und in gebotener Kürze darzustellen, wesentliche geistige Strömungen und Schulrichtungen aufzuzeigen, ohne zu klassifizieren und zu verallgemeinern. Er gab Überblicke, ohne das Detail zu vernachlässigen. So bleibt nun die Aufgabe, die neuchalcedonensische Christologie weiter zu beschreiben und die Bewandtnis der chalcedonensischen Christologie für die Soteriologie aufzuzeigen.

Bochum *Ludwig Hödl*

RAHNER KARL/SEMMELROTH OTTO (Herausgeber), *Theologische Akademie I.* (116.) *Theologische Akademie II.* (118.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965, je Pappband DM 6.80.

Die beiden Bände enthalten Beiträge zu aktuellen Themen der gegenwärtigen Theologie, die auch die Laienwelt und weite Kreise außerhalb der Kirche bewegen. Sie sind hervorgegangen aus Vorträgen der „Theologischen Akademien" in Köln und Frankfurt. Diese Einrichtung ist der Initiative katholischer Laien zu verdanken und dient dem Ziel, die einfachen Aussagen des Glaubens in einer wissenschaftlichen Form und im Blickpunkt moderner Fragestellung zur Sprache zu bringen. Das Werk wird von Karl Rahner und den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt getragen. Daß die Vorträge auch gedruckt wurden und dadurch einem größeren Kreis zugänglich sind, kann nur begrüßt werden. Nicht nur einzelne Interessierte werden nach dieser Lektüre greifen. Vielmehr findet sich hier für die Aufgabe der Erwachsenenbildung wertvollstes und aktuelles Material. Daß den einzelnen Beiträgen das gesprochene Wort zugrunde lag, macht sie besonders lebendig, mag auch für den Fachtheologen und -philosophen manche Frage offenbleiben. Doch dies fällt angesichts der Zielsetzung nicht ins Gewicht. Die Mannigfaltigkeit der Themen zerstört in keiner Weise den einheitlichen Gesamteindruck des Ganzen. Mehrere Beiträge stehen miteinander in einem sachlichen Zusammenhang und ergänzen einander.

Dem Alten Testament sind zwei Abhandlungen gewidmet: *Norbert Lohfink*, Welchem Gott brachte Abraham sein Opfer dar? Der Verfasser stellt damit die Frage nach dem Anfang der Offenbarungsreligion im Lichte neuer religionsgeschichtlicher Forschung. Nachdem die bleibenden und positiven Ergebnisse der kritischen und liberalen Forschung gewürdigt wurden — entgegen einer ängstlichen Apologie, die nur immer Angriffe und Drohungen gegen den Glauben sieht, wo einmal Ergebnisse exakter wissenschaftlicher Forschung vorliegen, die von der Theologie neue Überlegungen fordern —, zeigt der Verfasser, wie gerade in Israel schon unter den Namen und Deutungen des Stammes- oder Familiengottes die Vorstellung des einen Gottes der ganzen Welt lebt. Das zweite alttestamentliche Thema ist von *Josef Haspecker* bearbeitet und behandelt die „Wunder im Alten Testament". Wie beim ersten, geht es auch hier letzten Endes um eine textkritische Analyse, eine Untersuchung der Aussageformen. Durch diese Methode wird in kluger Weise der Akzent in der ganzen Frage richtig gesetzt, nämlich auf die Intention der heiligen Bücher, den Glauben an Jahwes, Allmacht und Güte zu wecken, und nicht auf die Problematik Wunder und Naturgesetz, die den Israeliten selbst fern lag.

Drei andere Skizzen behandeln von verschiedenen Seiten her das Thema „Glauben": *Karl Rahner*, Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils; *Otto Semmelroth*, Glaube als Gnade; *Helmut Ogiermann*, Philosophie oder Offenbarung nach Karl Jaspers. Wer heute zu den Menschen über den Glauben spricht, wird Jaspers und seine kritische Stellungnahme zum Glauben direkt oder indirekt in seine Gedanken einbeziehen müssen. Das fordert Jaspers Kritik am christlichen Glauben, die ausspricht, was viele denken, und seine eigene Vorstellung von einem philosophischen Glauben. Zwei Arbeiten sprechen über allgemein ethische Probleme unserer Mitmenschen heute: *Bruno Schüller*, Das irrige Gewissen, und vom selben Autor, Religionsfreiheit und Toleranz. Für den Christen stellt sich heute angesichts einer weltanschaulich und religiös so differenzierten Umwelt, mit der er dauernd in Kontakt und in geistigem Austausch steht, die Frage: Wie vereinige ich Treue und Integrität im Glauben mit der Hinnahme und auch Anerkennung anderer Überzeugungen und Haltungen in Religion, Weltanschauung und Ethik? Die Antwort darauf ist das Thema der beiden Arbeiten von Schüller.

Nun bleiben noch drei Arbeiten mit je einzelner Thematik. Eine ist dem Hauptthema des Konzils gewidmet: *Otto Semmelroth*, Die Selbstdarstellung der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das zweite Thema behandelt das heute so wichtige Symbolverständnis der Sakramente, darum so wichtig, weil nur von hier aus für den heutigen Menschen ein Zugang zum Verständnis der Präsenz des göttlichen Heilswirkens in den Sakramenten gefunden werden kann. *Hans Bernhard Meyer* verfaßte den Beitrag: Die Sakramente und ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz. Der Mensch als „Geschichts-

wesen" erlebt ein Doppeltes: Er erlebt sich gebunden an seine Leiblichkeit und damit dem Werden im Einzelleben wie in der geschichtlichen Entwicklung überantwortet. Er erlebt sich aber auch, wie er als Hoffender alle Bande, alle Gefährdungen überschreitet. Diesem doppelten Erlebnis entspricht die Symbolik der Sakramente. Sollte man aber nicht auch noch zeigen, wie im Symbol, gerade im sakramentalen Symbol nun das Heil dem Menschen begegnet, nicht nur aus dem von Hans Bernhard Meyer treffend dargestellten Verständnis der menschlichen Situation, sondern auch aus dem Verständnis des Symbols selbst? Hier dürfte eine Frage offengeblieben sein, die uns heute von mehreren Seiten her bewegt: von der Entwertung des Symbols zum bloßen Zeichen (Heideggers Begriff vom Zeichen als „Zeug", klar unterschieden vom „Zeichen" als Symbol. Vgl. Sein und Zeit, 77 f); von der Verfälschung des sakramentalen „Elementes" durch rein naturwissenschaftliches Denken, vom Begriff der Präsenz (auch der Begriff der Realpräsenz kann mehrschichtig sein). Jedoch möchte die Frage nicht Kritik sondern Anregung sein. Dem Band 2 werden sicher noch Band 3 und 4 folgen. Denn auch das Thema Teilhard de Chardin ist in dem Beitrag aus der berufenen Feder von *Adolf Haas*, Teilhard de Chardin, Persönlichkeit und Werk, erst angeklungen. Viele einzelne Begriffe, wie etwa derjenige der Hominisation, bedürfen einer eigenen Behandlung und Erklärung, nicht nur um Teilhards willen, sondern auf Grund der durch ihn zunächst einmal meisterhaft formulierten Problematik. So möchte man dem Vortragswerk und der Buchreihe im ganzen eine gute Weiterentwicklung wünschen. Es ist ein glückliches Beginnen unter dem Gesamtaspekt: Glaubensverständnis der Gegenwart.

Erfurt *Fritz Hoffmann*

FEINER JOHANNES / LÖHRER MAGNUS (Herausgeber), *Mysterium salutis.* Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. I. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik. (XLIII u. 1034.) Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln 1965. Leinen S 442.—.

Dem mutigen Verlag kann man nur gratulieren zu diesem „Versuch einer Dogmatik, die wohl zum ersten Male auf katholischer Seite sich um eine Reflexion über den Begriff der Heilsgeschichte ... und um die systematische Durchführung dieses reflektierten Begriffes in der ganzen Dogmatik bemüht" (XX/XXI). Inhalt und Umfang des ersten Bandes, in dem sechzehn kompetente Mitarbeiter fundamentaltheologische Fragen in heilsgeschichtlicher Sicht behandeln, ringen höchste Achtung ab. Die einheitliche Konzeption des Werkes ist nicht beeinträchtigt. Exegeten und Systematiker haben sich in gemeinsamer Arbeit für ein großes Gesamtwerk zusammengefunden, in dem theologische Tradition neu erschlossen und in lebendige Verbindung mit der theologischen Entwicklung von heute gebracht wird.

In einer kurzen Einleitung skizzieren die beiden Herausgeber die Merkmale heilsgeschichtlicher Theologie, deren Grundlagen dann von *Adolf Darlapp* (fälschlich immer mit einem „p" geschrieben) ausführlich erarbeitet werden. Dieser Beitrag geht sehr in die Tiefe, er erfordert vom Leser Mühe und Geduld, soll ihn aber von weiterer Lektüre nicht abschrecken. Man könnte diesen Aufsatz auch ruhig erst als letzten lesen. *Heinrich Fries* bespricht in leicht verständlicher Art Gottes Heilshandeln und Heilswort und setzt sich auch mit dem Offenbarungsverständnis von Brunner, Barth und Bultmann auseinander. *Peter Lengsfeld* behandelt die Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung und das heute vieldiskutierte Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Schrift und Tradition in einer sehr bedachten und ausgewogenen Form. *Herbert Haag* beschäftigt sich mit der Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift. *Gotthold Hasenhüttl* liefert einen Exkurs über die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann. Das wechselseitige Verhältnis von Kirche und Offenbarung behandelt *Josef Feiner*, die Träger der Vermittlung, christliches Volk und Lehramt der Kirche bespricht *Magnus Löhrer*, die Kirchenväter und Theologen *Basil Studer*. Im Abschnitt über die Vollzugsweisen der Vermittlung kommt *Alois Stenzel* mit einer Bestimmung des theologischen Ortes der Liturgie zu Wort. Kerygma und Dogma, Dogmenentwicklung und die Bedeutung der Dogmengeschichte finden in *Karl Rahner* und *Karl Lehmann* sachkundige Bearbeiter. *Hans Urs von Balthasar*, dem die Herausgeber diesen Band zum 60. Geburtstag widmen, hat eine Abhandlung über die Zusammenhänge von christlicher Kunst und Verkündigung beigesteuert. Mit dem Glauben als entsprechende Antwort auf Gottes Offenbarung nach Schrift, Tradition und theologischer Reflexion befassen sich eingehend *Josef Trütsch* und *Josef Pfammatter*. Den Abschluß bildet eine ausführliche Untersuchung über den Wissenschaftscharakter der Theologie von *Gottlieb Söhngen*, der noch ein kurzer Aufsatz über die orthodoxe Theologie von *André de Halleux* angeschlossen ist. Jeder Abhandlung ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben.

Mit Interesse darf man die weiteren vier Bände dieser theologischen Summa, die verläßlich, erschöpfend und aktuell informiert, erwarten. Leider dürfte der gewaltige Umfang und die gründliche Darstellung diesem Standardwerk, was Verbreitung und noch mehr Lektüre in den Reihen der praktischen Seelsorger anlangt, zwangsläufig gewisse Grenzen setzen.

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

WÖLFEL EBERHARD, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem.* Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von Michael Schmaus, Band XL Heft 5) (VII u. 275). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster 1965. Kart. DM 45.—.

Mit seiner Erlanger Habilitationsschrift leistet Wölfel einen „notwendigen Prolog" (255) zur Erhellung der eigenständigen Theologie des Duns Scotus, dessen ökumenische Bedeutung immer mehr erkannt wird. Obwohl W. keine Repristination vornehmen will, bietet er dankenswerterweise in klarer Systematik in drei Kapiteln die Lehre des Duns Scotus selbst und beschränkt eine „künftige Fruktifizierung der gewonnenen Einsichten" auf das Schlußwort. Ein Verzeichnis der Hilfsmittel, Quellen und Literatur weist dem den Weg, der den weiteren Kontext der Scotus-Forschung kennen lernen möchte.

Im 1. Kapitel (1—80) bespricht W. den formalen Aufbau des Seins nach Scotus. Dabei wird als Grundproblematik die Frage nach der im göttlichen Sein geforderten Einheit der geschöpflichen Vielfalt klar herausgestellt. Von dieser Frage her entwickelt Scotus seine Unterscheidungslehre. Im Vordergrund steht die distinctio formalis, die ihm ermöglicht, das Schwergewicht auf das Individuelle zu verlagern, das der Seinsstruktur zugehörig in sich (wenn auch nicht in statu viae) intelligibel ist. „Demgemäß besteht die Beseeligung (ihrer Erkenntnisseite nach) für Duns Scotus nicht in der Schau des Allgemeinen, sondern des persönlichen Gottes in seiner einzigartigen Haecceitas, die dann des weiteren alles Allgemeine einschließt." (68)

Das 2. Kapitel (81—162) bespricht die Wege zum göttlichen Sein und erhellt seine innere Struktur. Die der distinctio formalis korrelative Univozität des Seins wird (in Gegenüberstellung zur thomasischen Analogielehre) entfaltet als einzige gangbare Erkenntnisbrücke zwischen der Welt und Gott, wenngleich das Insgesamt der Gotteserkenntnis (unter Voraussetzung freilich der Seinsunivozität) analog ist, fragmentarisch, ob der alle formalen Attribute modal affizierenden Unendlichkeit, die zugleich der Boden ihres „haecceitatischen Realeinschlusses" ist. (146 ff.)

Das 3. Kapitel (168—245) befaßt sich dann mit dem Aufbau des trinitarischen Seins. Im Verhältnis von Essenz und Hypostase läßt die distinctio formalis Scotus weder in das Extrem einer als Quaternität gefaßten Trinität (Gilbert v. Poitiers), noch auch in den Tritheismus des Abtes Joachim v. Fiore verfallen. Die innertrinitarischen real unterschiedenen Relationen werden entsprechend der im 1. Kapitel erarbeiteten Seinsstruktur entfaltet. Die Hypostasen fallen nicht einfach mit den Relationen zusammen, vielmehr gründen letztere in Absoluta (Haecceitas), denen die sie signifikant machenden Relationen ontologisch nachgeordnet sind. Die Einheit Gottes bleibt gewahrt durch die das gegenseitige Insein (Realidentifikation) mit sich bringende Unendlichkeit. Das Buch zeichnet sich aus durch exakte Sprache, die einer strengen Gedankenführung sachgerechten Ausdruck gibt. Reiche Fußnoten weisen das Ganze als ein Nachdenken der Gedanken des Duns Scotus aus. Die Anstrengung, die W. mit diesem Werk dem Leser abverlangt, hat zuvor schon der Doctor subtilis von seinen Schülern gefordert, denn „eius dicta communem transcendunt facultatem" (253). Vorrangig wird Wölfes Arbeit den Dogmatiker und Dogmengeschichtler interessieren. Doch bedeutet sie auch einen Anruf an den Fundamentaltheologen und Philosophen. Denn es ist das im Titel des Buches schon mitgesagte Anliegen (und Ergebnis) der Untersuchung, daß wie bei Duns Scotus Ontologie und Theologie im vereinten Bund zu neuer Zeit mutatis-mutandis ein neues Leuchten entfalten (254).

München *Michael Seybold*

MORALTHEOLOGIE

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.

An deutschsprachigen Lehrbüchern der Moraltheologie steht zur Zeit keine größere Auswahl zur Verfügung. Außer den bekannten Werken von Mausbach-Ermecke und Häring ist seit langem keine neuere wissenschaftliche Gesamtdarstellung der katholischen Sittenlehre in deutscher Sprache erschienen. Daher ist es zu begrüßen, daß im vorigen Jahr der Tübinger Moraltheologe Johannes Stelzenberger sein erstmals 1953 herausgekommenes und von der Kritik beifällig aufgenommenes Lehrbuch in verbesserter und ergänzter Form vorlegte. Das auch in andere Sprachen übersetzte Werk stellt in mehrfacher Hinsicht einen originellen Entwurf dar. Die straffe Konzentration des Inhalts auf die Agape hin als der sittlichen Grundhaltung der Königsherrschaft Gottes greift zweifellos ein wesentliches Anliegen der christlichen Sittlichkeitslehre auf.

Die Handhabung der biblisch-positiven Methode, d. h. die exegetisch saubere Herausarbeitung und die darauf aufbauende systematische Auswertung der von der Hl. Schrift gebotenen Leitgedanken liegt dem Verf. be-

sonders am Herzen. Nicht weniger Bedacht nimmt er auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Lehrpunkte, auf die etymologische Begriffserhellung und auf die Berücksichtigung kirchlicher Lehräußerungen. Auch auf Thomas von Aquino wird laufend Bezug genommen. Das auf diese Weise bereitgestellte positive Material ist zusammen mit den entsprechenden Literaturhinweisen von einer solchen Reichhaltigkeit, wie man es auch in mehrbändigen Moralwerken sonst kaum findet. Zu bedauern ist allerdings, daß die kirchliche Lehrverkündigung nur bis einschließlich Pius XI. zu Wort kommt. Von den zahlreichen Äußerungen Pius' XII. zu sittlichen Fragen wird nichts erwähnt, auf die Enzykliken Johannes' XXIII. „Mater et magistra" und „Pacem in terris" erfolgt kein Hinweis.

Ein besonderes Charakteristikum dieses Lehrbuches ist seine Einbändigkeit. So willkommen dieser Umstand den Studierenden und sonstigen Lesern sein mag, den Verf. stellte er vor die schwierige Aufgabe, die große Stoffülle der Moraltheologie in ausgewogener Form zusammenzudrängen und hier und da weniger wichtig erscheinende Materien auszulassen. Es versteht sich von selbst, daß man in dieser Beziehung bisweilen anderer Meinung sein kann als der Verf. Manches Wichtige scheint etwas zu kurz behandelt zu sein (z. B. die Nachfolge Christi; die Metanoia; die objektiven und subjektiven Erfordernisse einer schweren Sünde; die Mitwirkung zur Sünde) oder es fehlt ganz (z. B. die Arten des Voluntarium, besonders der Unterschied zwischen direkt und indirekt Gewolltem; die Beurteilung der Handlungen mit doppelter Wirkung; das Totalitätsprinzip). Einige bedeutende Materien werden nur als Anhängsel zu anderen Lehrgegenständen untergebracht (z. B. die Lehre vom sittlichen Naturgesetz bei den Erkenntnisquellen der Moraltheologie; die Lehre vom geoffenbarten Sittengesetz bei den Ausführungen über den Willen Gottes als Wertmaßstab des Sittlichen; die Lehre von den evangelischen Räten bei den Darlegungen über das Gelübde). Anderseits wird im Vergleich zur sonstigen Kürze an einigen Stellen des Guten zuviel getan (z. B. füllt die Aufzählung der vier himmelschreienden Sünden eine halbe Seite [114]; diese Sünden werden nochmals angeführt [260]; auf S. 233 f. nehmen die wohl entbehrlichen anatomischen Erörterungen einen verhältnismäßig breiten Raum ein).

Die Stoffeinteilung der Moraltheologie ist bekanntlich mit mancherlei Schwierigkeiten behaftet. Mit ihnen hatte auch der Verf. zu kämpfen. Die allgemeine Moral subsumiert er, von den Einleitungsfragen abgesehen, unter nur zwei Kapitelüberschriften: die biblische Grundlegung und die sittliche Anlage des Menschen. Es fragt sich jedoch, ob man unter letzterem Begriff all das unterbringen kann, was behandelt wird (z. B. sittliche Zurechnung, Beichte, Gelegenheit zur Sünde). In der speziellen Moral hat der Verf. die Dreiteilung beibehalten, nur erscheint jetzt an Stelle der Pflichtenkreise die Agape in ihrer verschiedenen Ausrichtung als Oberbegriff. Die früher dem individuellen Pflichtenkreis zugeordnete Sexualethik wird jetzt eingereiht unter „die Auswirkungen der Agape auf die Haltung zu sich selbst", was dem auf Partnerschaft abzielenden Wesen der menschlichen Sexualität weniger entspricht.

Zum Inhaltlichen seien noch einige kurze Bemerkungen gestattet. Daß 1625 Paul Laymann durch die Herausgabe seiner Theologia moralis (nicht in fünf Bänden, sondern in fünf Büchern) die christliche Sittlichkeitslehre von der Dogmatik losgelöst habe (39), kann man wohl nicht sagen. Diese Trennung war schon vorher von den Theologen vollzogen worden, die nur die Secunda Pars der Summa theologica des hl. Thomas kommentierten. Schon im 16. Jh. wurden die vom Jesuitenorden besonders geförderten Vorlesungen über Casus conscientiae als Theologia moralis bezeichnet. Übrigens bemerkt Laymann im Vorwort seines Werkes, daß er ungefähr der Stoffanordnung der Summa theologica folgen wolle, jedoch ohne die ausgesprochen theoretischen Partien. Thomas baut die Systematik seiner Moraltheologie zunächst auf den drei göttlichen Tugenden und dann auf den vier Kardinaltugenden auf (64). „Die Scholastik vertritt: Die intentio bestimmt das Gut oder Bös einer Handlung" (67). Das ist nicht von allen Scholastikern in dieser Einseitigkeit gelehrt worden. Bei IV, 1 (96) muß es heißen: „wenn sie irgendwie ... vorausgesehen werden konnten" (anstatt: kann) und bei IV,2 ist in Hinsicht auf die im Obersatz erwähnten Unterlassungsfolgen hinzuzufügen: „bzw. verpflichtet war, sie zu vollziehen" (nämlich die betr. Handlung). Es ist nicht klar ersichtlich, was der Verf. unter einem Gewissensentscheid versteht (102 ff.). Wenn der Kern der Gewissensfunktion ein Gemütserlebnis ist, von dem die Person innerlich aufgewühlt und ergriffen wird (104), wie kann dann das Gewissen etwas entscheiden, da eine Entscheidung ja nicht erlitten, sondern vollzogen wird? Der Begriff der Existentialethik stammt nicht von H. Vorgrimler, sondern von K. Rahner (105). Jansenius d. Jüngere, der Begründer des Jansenismus, hat mit der verworfenen These, es genüge, einmal im Leben den Glaubensakt zu setzen, nichts zu tun (140). Sie ist nach der Anmerkung zu DS 2117 bei einigen Jesuiten und dem Weltpriester Joh. Sanchez zu finden. Die jansenistischen Theologen haben die These ganz entschieden verurteilt. Das kirchliche Bücherverbot erstreckt sich nicht nur auf Bücher, die dem Glauben widerstreiten (141); auch solche, die gegen die guten Sitten gerichtet

sind, werden betroffen. Zu der Forderung der recitatio vocalis beim Breviergebet (163) wäre B. Häring, Das Gesetz Christi, Bd. II, 255, zu vergleichen. Beim Empfang der Sakramente ist nicht allgemein die intentio habitualis ausreichend (188); beim Bußsakrament (falls bei Bewußtsein empfangen), bei der Ehe und beim Ordo wird mehr verlangt. Bei der Beurteilung bedenklicher weiblicher Kleidung kommt es nicht nur auf die Gesinnung der Trägerin an (208), sondern auch auf die objektive Eignung solcher Kleidung, ärgerniserregend zu wirken. „Ganz großer basileia-Tierfreund" (Franz von Assisi) (214) scheint eine etwas eigenartige Wortprägung zu sein. Hinsichtlich der sittlichen Zulässigkeit der fakultativen Sterilität zeigt sich der Verf. sehr zurückhaltend (245). Auf die moderne Problematik der verantwortlichen Elternschaft geht er nicht ein. „Die Eigenart der unkeuschen Sünde liegt in der Trennung von Lust und Pflicht" (249). Welche Pflicht ist gemeint? Die unter 4 a) (250) gewählte Formulierung erweckt den Eindruck, als könne die Unkeuschheit nur als Lebensstil (nicht als vorübergehende Verfehlung) eine schwere Form der Unsittlichkeit sein. Daß auf diesem Gebiet parvitas materiae nach der Lehre der Tradition möglich sei, bezieht sich nur auf die indirekt gewollte Lust. Unter 6. (251) muß es statt „Onanismus" „Onanie" heißen. Es ist nicht nur das böswillige Erregen eines Ärgernisses unsittlich (281), auch das fahrlässige (scandalum indirectum) ist zu meiden. Die Denzinger-Zitate und -Verweise werden in der neuen Auflage des Lehrbuches nach der von A. Schönmetzer völlig umgearbeiteten und mit einer anderen Numerierung versehenen Ausgabe des Enchiridion geboten (die man mit DS zitieren sollte). Leider sind aber auf einigen Seiten (132; 134; 138; 162; 167; 175; 295; 302) Nummernbezeichnungen des alten Denzinger stehen geblieben. An bedeutenderen Druckfehlern seien vermerkt: S. 138 I, 1 muß es heißen D (besser: DS) 2122 (anstatt 2112) und S. 293 I, 1 a) rasach (anstatt rasar).

Die hervorragende drucktechnische Gestaltung des Werkes ist besonders zu loben. Möge es vielen die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes nahebringen und zu ihrer Befolgung anregen!

Graz *Richard Bruch*

EGENTER RICHARD/MATUSSEK PAUL, *Ideologie, Glaube und Gewissen*, Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie (215). Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf., München 1965, Leinen DM 12.80.

Aus der Diskussion, die der Münchener Ordinarius für Moraltheologie, R. Egenter, mit P. Matussek, Professor für Psychiatrie und Neurologie, im Wintersemester 1964/65 über Grenzfragen zwischen Moraltheologie und Psychotherapie vor Studenten abgehalten hat, ist das hier angezeigte Buch erwachsen. Der Gesprächscharakter wurde auch für das geschriebene Wort beibehalten. In dem einleitenden ersten Teil (11—40) soll der Nichtfachmann über den Anwendungsbereich der Psychotherapie und den Ablauf einer psychotherapeutischen Behandlung informiert werden. Von der so geschaffenen Ausgangsbasis her ergeben sich zwanglos die kritischen Fragen des Moraltheologen an den Psychotherapeuten (zweiter Teil: 41—103); unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Äußerungen Papst Pius XII. vom 13. April 1953 beschäftigen sie sich mit den Bedenken hinsichtlich der Methode des Bewußtmachens, mit den Gefahren bei der Bewußtwerdung, den Gefahren der Übertragungssituation, mit dem Verhältnis zwischen Analysand und Beichtvater und schließlich mit der Rolle der Weltanschauung des Psychotherapeuten. Der dritte Teil (105—215) ist den kritischen Fragen des Psychotherapeuten an den Moraltheologen vorbehalten. (Das moralische Selbstverständnis des Durchschnittskatholiken; Das unterschiedliche Gewicht der Bibel für die Entwicklung des christlichen Wertbewußtseins; Psychologische Gefahren des herrschenden Gnadenbegriffs; Kirchliche Schutzmaßnahmen für Glaube und Moral; Unmündiges und mündiges Gewissen; Die Kirche als Mutter der Gläubigen; Integration des Geschlechtlichen; Eigen- und Fremdbestimmung bei der Geburtenkontrolle; Zeugung als biologischer Akt oder Liebesprozeß; Glaubwürdigkeit der Zeugen.)

Obwohl der Gesprächscharakter durch alle drei Teile des Buches durchgehalten wird, ist die durch die Art der Gesprächsführung geschaffene Situation des befragten Moraltheologen völlig anders als die des befragten Psychotherapeuten. Natürlich ergibt sich dieser Wandel der Situation in etwa bereits von der Sache her: der Psychotherapeut wird befragt, damit er Auskunft gebe über seine Heilmethode und ihre Berechtigung; der Moraltheologe aber hat zu antworten auf Fragen die nicht nur sein Metier, sondern letztgültige Werte und Inhalte des Glaubens und des sittlichen Verhaltens berühren. Er steht also von vornherein gewissermaßen in der Situation dessen, der Positionen zu verteidigen hat. Diese Situation muß noch verschärft werden, wenn der Gesprächspartner die für den Moraltheologen unantastbaren Positionen genauso in Frage stellt wie die sittlichen und religiösen Fehlhaltungen, denen er bei seinen Patienten im Sprechzimmer begegnet. Man kann geradezu sagen, daß die „Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie" bereits auf S. 103 des Buches zu Ende ist. Denn wenn es bei oberflächlicher Betrachtung noch so scheinen konnte, daß auch die kritischen Fragen des Psychotherapeuten an den Moraltheologen nur die Grenzen heraus-

zuarbeiten suchen, an denen beide Gesprächspartner zum Überdenken ihrer Aussagen sich bereit erklären, so ergibt sich bei aufmerksamer Lektüre, daß die zuerst gestellte Frage des Psychotherapeuten (nach dem moralischen Selbstverständnis des Durchschnittskatholiken) mit dem zuletzt aufgeworfenen Problem (der Glaubwürdigkeit der Zeugen) engstens zusammengehört und auf es geradewegs zusteuert. E. sieht sich einem kontinuierlich ablaufenden Programm von kritischen Feststellungen gegenüber, auf die seine Antworten im Grunde keinerlei Einfluß nehmen können. Seine Antworten — so scheint es jedenfalls — werden von M. nicht einmal registriert. Während E. der psychotherapeutischen Methode, ihren Anliegen und ihren Ergebnissen durchaus aufgeschlossen gegenübersteht (womit nicht gesagt ist, daß die Moraltheologie keine Bedenken anzumelden hätte), bedeutet das gezielte Fragen des Psychotherapeuten letztlich eine Infragestellung nicht nur der gängigen Seelsorgspraxis und des durchschnittlichen, selbstverständlich mit vielen Mängeln belasteten christlichen Bewußtseins, sondern darüber hinaus fundamentaler theologischer Gegebenheiten. Die katholische Moraltheologie ist auf die Anklagebank verwiesen (141). Man kann nicht den Eindruck gewinnen, daß M. auf ihr Wesen und ihre unaufgebbaren Anliegen auch nur annähernd in der Weise einzugehen sich bereit gefunden hat, wie E. die Anliegen und Erkenntnisse der Psychotherapie anzuerkennen bestrebt war. Die Anschuldigungen, die gegen die kath. Moraltheologie vorgebracht werden, stützen sich auf einen Indizienbeweis: Weil das durchschnittliche moralische Bewußtsein der in der Sprechstunde des Psychotherapeuten erscheinenden Christen Mängel aufweist, muß auf ein allgemeines, auch theologisches Mißverständnis des Glaubens und des sittlichen Verhaltens geschlossen werden. Die Wurzel des Übels, das über die Glaubwürdigkeit der Zeugen bis zum Verständnis der Auferstehung zurückverfolgt und nachgewiesen werden soll, heißt Ideologie. (107 ff., 138 ff., 170 ff.)

Auch wenn M. zugibt, daß Freud von einem ideologischen Wirklichkeitsbegriff ausgegangen sei, als er prophetisch meinte, „man würde im Laufe der Zeit auf die Kollektivneurose der Religion verzichten zugunsten einer ungeschminkten Annahme der Wirklichkeit" (107), und diese These aus erkenntnistheoretischen Gründen in die Feststellung abwandelt, daß sich die christliche Religion in jenem Wandlungsprozeß befinde, in dem der „Übergang von Ideologie zum Glauben" (107) geschehe, so stellt M.s Ideologiebegriff doch das Kriterium dar, das an das sittliche und religiöse Verhalten der Christen herangetragen wird. Dabei müßte man an M. die von E. (133) sehr deutlich formulierte Frage richten, ob der Psychotherapeut mit der Ignorierung schlechthin aller aus seelsorgerlichen Motiven an den Christen *von außen* herangetragenen und darum von diesem noch nicht ohne weiteres in sein Personsein integrierten religiösen und sittlichen Normierungen nicht eine Grenzüberschreitung vornehme, die er letztlich auch nur weltanschaulich, d. h. ideologisch begründen kann. Es fällt jedenfalls dem Theologen schwer, den von M. geäußerten Gedanken, wonach „die Wirklichkeit in ihrem Gesamtzusammenhang und ihrer letzten Sinnhaftigkeit ... keine von der Wissenschaft zu begreifende Realität" (107) sei, mit der Auskunft in Einklang zu bringen, daß es schlechthin Sache des einzelnen sein müsse, ob er als Glaubender ein Buch glaubensfeindlichen Inhalts lesen (137) oder im Interesse seiner Selbstfindung Stadien durchleben dürfe, „die im moraltheologischen Sinne Sünde sind" (151). Falls nämlich der Glaubensakt eine „Realität" darstellt, die von der Wissenschaft nicht bis ins letzte aufgehellt werden kann, weil sie gnadenhafte, also vom Menschen nicht manipulierbare „Realität" ist und als solche die menschliche Freiheit nach Vermögen und Tat zum Heilshandeln erst befreit, dann fällt es nicht in die Kompetenz eines Psychotherapeuten, auf Grund seiner Kenntnis des Falles darüber zu befinden, was dem Glauben dieses Christen und seiner Freiheit zuträglich ist und was nicht. Was den Glauben gefährdet und was ihn fördert, weiß nur der Glaube. Was ihm als inhaltlicher Größe gemäß ist und was nicht, kann nicht von der Psychologie entschieden werden. Wenn der Psychologe trotzdem eine derartige Entscheidung fällt, dann trifft er eine Maßnahme, die er nur mit dem Hinweis auf ihre Bedeutung für bestimmte intrapsychische Prozesse unter Ausklammerung der für die Theologie wesentlichen Wahrheitsfrage rechtfertigen kann. Und das ist, wie M. selbst betont (172 ff.) ideologiebestimmtes Verhalten.

Die Begegnung zwischen der Psychotherapie und Theologie kann nur in dem Maße fruchtbar werden, als der Psychotherapeut über *dem* Glauben und *der* Moral, die er bei seinen Patienten feststellt, die Frage nach *diesem* oder *jenem* Glauben und *dieser* und *jener* Moral nicht achtlos beiseite schiebt (105). Der Satz: „Moral und Religion gehören zum Menschen und damit zum Forschungsgegenstand der Psychoanalyse", (105) ist in dieser Form mißverständlich. Er unterläßt es, die Grenzziehung vorzunehmen, die der Theologe im Namen des Glaubens als einer Größe sui generis zwischen der Psychoanalyse als einer Heilmethode und den unaufgebbaren Inhalt christlichen Glaubens gewahrt wissen will. Der katholische Theologe und Seelsorger wird sich die Erkenntnisse, die die Psychotherapie zu Tage fördert — und es sind wahrlich nicht belanglose Dinge —, um so eher zu eigen machen, als er seinen Bereich respektiert sieht. Zu diesem

Respekt gehört auch, daß man die Unfähigkeit des Menschen zu glauben nicht pauschal den Glaubenszeugen anlastet. Daß die Glaubenszeugen nicht selten diese Unfähigkeit verstärken, braucht nicht eigens betont zu werden. Die Überbetonung dieser Tatsache aber wäre schlimmer als alles Stückwerk, das der Seelsorgspraxis anhaftet. Denn sie müßte konsequenterweise in dem Anspruch enden, der Mensch habe es in seiner Gewalt, aus Ungläubigen Glaubende zu machen. Dieser Anspruch wäre die tödlichste Waffe, die gegen den Glauben als einer Gabe von oben geschmiedet werden könnte.

IVES DE MONTCHEUIL, *Zeugnis für die Wahrheit.* (191) (Reihe: Erlöstes Dasein.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1965. Kart. DM 12.80.

Yves de Montcheuil, geboren 1899, war Jesuit und Professor für Dogmatik am Institut Catholique in Paris. Ein Brief seiner alten Pariser Studenten hat ihn im Jahre 1944 bewogen, einige Tage im Maquis von Vercors zu verbringen. Dieser Aufenthalt endigte mit dem Tod durch Erschießung. Die Franzosen nennen Yves de Montcheuil ihren „Pater Delp". Von diesem biographischen Hintergrund her legt sich der Gedanke nahe, man könne in dem vorliegenden Büchlein die im Gefängnis zu Papier gebrachten Gedanken eines Mannes finden, der im Angesicht des Todes sein Leben und Sterben als Zeugnis für die Wahrheit zu begreifen versucht hat. Wer bei solchen Erwartungen verharrt, wird enttäuscht. Wie der Titel der französischen Originalausgabe (Problèmes de vie spirituelle. Paris 1965) besagt, enthält das Bänddchen unabhängig voneinander entstandene Darlegungen zu Fragen des geistlichen Lebens, die Yves de Montcheuil längst vor seinem Aufenthalt im Maquis zu Papier gebracht hat. Der keineswegs willkürlich gewählte Titel der deutschen Ausgabe verweist auf die Geradheit und Grundsätzlichkeit des Denkens, die René de Quince als Herausgeber seinem Ordensbruder nachrühmt (7—17) und die in jedem der 14 Aufsätze (mit dem Titel; Die Problematik Apostolischer Arbeit; die Pflicht der Christen, vollkommen zu werden; Zum katholischen Verständnis der Berufung des Christen; Der Mystische Leib Christi und unser religiöses Leben; Bedingungsloses Engagement; Die Loslösung; Menschliche Entfaltung und christliches Leben; Christliche Aszese; Kunst und Moral; Wahrheit und Liebe; Christliches Leben und unsere Aufgabe in der Zeit; Die Dialektik der christlichen Liebe zur Welt; Pflicht und Glück; Hoffnung und Liebe) neu in Erscheinung treten.

Yves de Montcheuil bietet nicht eine Anleitung zum Vollzug des geistlichen Lebens, er beschäftigt sich nicht mit bestimmten typischen Schwierigkeiten, die den religiösen Menschen hemmen oder zurückwerfen, es geht ihm nicht um eine Art Gewissenserforschung im herkömmlichen Sinn. Sein Ziel heißt überall: Abbau von Zäunen und Grenzen im Verständnis der religiös-sittlichen Wirklichkeit, die sich vom Christlichen her nicht rechtfertigen lassen. Dabei geht er nicht zu Werke mit dem Radikalismus des Neuerers, der lediglich Überkommenes zerschlägt, sondern mit der Offenheit des Theologen, der von seinem im Glauben ergriffenen Ausgangspunkt her ungezwungen dartun kann, daß diese Auffassung und jene Denkweise sich von selbst erledigen, sobald man nur den Mut aufbringt, sich von der Warte der Theologie her unbefangen umzusehen. Die Schriften Yves de Montcheuils sind zwar vor mehr als zwanzig Jahren entstanden, und doch stellen sie einen höchst beherzigenswerten, weil ehrlichen Beitrag dar zu dem in der Gegenwart sich vollziehenden sogenannten Prozeß der Entideologisierung des Christentums. Den Begriff verwendet Yves de Montcheuil m. W. nicht; er ist auch keineswegs sehr glücklich, weil er den abwegigen Gedanken suggeriert, als könne es jemals einen von allen „Ismen" und ideologischen Elementen gereinigten Glauben geben. Aber wenn der französische Jesuit, der es keineswegs unter seiner Würde findet, sich auch auf Aussagen Pascals zu berufen, etwa von der Katholizität der Kirche meint, sie sei nicht ein Besitz, der stolz und sicher machen dürfe, sondern die Aufgabe, die jeder und alle in Angriff zu nehmen hätten und die nur in dieser Gemeinsamkeit — denn „wir sind nicht isolierte Partisanen" (23) — sinnvoll und mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden könne, dann vollzieht er tatsächlich im guten Sinn eine „Entideologisierung" des Christentums. In die gleiche Richtung weisen auch seine Ausführungen über das apostolische Wirken (19 ff.), seine für die Zuordnung der Laien zur Hierarchie ebenso plausible wie ergiebige Unterscheidung zwischen apostolischem Wirken und christlichem Handeln (vgl. 160), der von ihm mehr als einmal geäußerte Gedanke, daß es weder der Sinn des apostolischen Wirkens noch des christlichen Handelns sein könne, die Menschen mittels ausgeklügelter Rezepte für (von der Hierarchie) vorgeplante Ordnungen zu gewinnen (161), die Wertung und Betonung der menschlichen Entscheidungsfreiheit, da Gott ja nicht den Kniefall von unfreien Sklaven wolle usw. Yves de Montcheuil ist sich dessen bewußt, daß er vom Christen mehr fordert als die bloße „gute Meinung" (78), wenn er, um das Verständnis des Christlichen aus beengenden Grenzen zu befreien, seine Leser zum vorbehaltlosen und allseitigen Ernstnehmen der Wirklichkeit auffordert (79). Aber er stellt ja diese Forderung nicht gleichsam von außen her. Die Notwendigkeit, die Dinge ernst zu nehmen, ergibt sich für ihn aus der Einsicht, daß das Christ-

liche nicht zur Entfaltung kommen könne, wenn die religiöse und weltliche Wirklichkeit isoliert betrachtet werden. Die Wahrheit ist immer und überall die Wirklichkeit, in deren Vollzug dem Christlichen der beste Dienst erwiesen wird, auch wenn das im Namen der Wahrheit Erreichbare für den Augenblick recht gering erscheint. „Das heißt nicht, das Ziel zu niedrig stecken, einem gefährlichen Minimalismus im Religiösen huldigen, sondern es heißt, weise genug sein, um mit dem Anfang anzufangen" (162). Man kann dem Herausgeber nur zustimmen, wenn er der Überzeugung ist, daß die in dem vorliegenden Band enthaltenen Schriften Yves de Montcheuils gerade auch die unserer Generation gestellten Fragen des religiösen Lebens angehen (7). Das heute viel diskutierte Thema von der Mündigkeit des Christen und dem Mut zur Eigenverantwortung wird auf dem Hintergrund behandelt, auf dem diese anspruchsvollen Worte tatsächlich einen Inhalt bekommen. Dieser Hintergrund heißt: Man kann Gott nicht besitzen, ohne ihn als Gott zu behandeln (141). Die großen Worte von der Eigenverantwortung und Mündigkeit implizieren die Forderung nach religiösem Niveau. Man mag den Aufsätzen Yves de Moncheuils den wissenschaftlichen Charakter absprechen; dieser Mangel tut ihrer Bedeutung keinen Abbruch. Das Büchlein ist so kostbar, daß sich der Verlag nicht hätte zu scheuen brauchen, es ansprechender auszustatten.

Tübingen *Josef Rief*

RÖTZER JOSEF, *Kinderzahl und Liebesehe.* Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis. (100+36 Seiten Anhang) Verlag Herder, Wien 1965, ²1966. Kart. S 60.—, DM/sFr. 9.80.

Verantwortete Empfängnisregelung ist zu einem Kernproblem der heutigen Ehe geworden. Die damit zusammenhängenden Fragen stehen in weltweiter Diskussion. Unsicherheit und Ratlosigkeit belasten das Zusammenleben und Gewissen vieler Eheleute. Unklare und mangelhafte Darstellungen über die Möglichkeiten der Zeitwahl, deren — oft übertriebene — angebliche Unverläßlichkeit und Unnatürlichkeit, die erschreckend hohe Versagerhäufigkeit der mechanischen und chemischen Verhütungsmittel führen leicht zu dem Schluß, daß nur die „Pille" hier helfen könne, deren Daueranwendung allerdings medizinisch nicht verantwortet werden kann. Welchen Weg sollen nun Eheleute gehen, die bewußt ja zum Kinde sagen wollen, die am Anfang ihrer Ehe noch kein Kind oder später für eine bestimmte Zeit bzw. auf Dauer kein weiteres Kind mehr verantworten können? Obersanitätsrat Dr. Rötzer zeigt diesen Weg. Er beschäftigt sich seit 1951 mit den Möglichkeiten einer verbesserten Anwendung der Zeitwahl in der Ehe. Durch sein ständiges Studium der gesamten Fachliteratur zur Frage der Geburtenregelung, auf Vortragsreisen und in seinem Eheberatungsdienst konnte er, selbst Vater von fünf Kindern, wissenschaftliche Unterlagen zusammentragen, die in dieser Fülle — der Verfasser verfügt über ein wissenschaftliches Material von über 10.000 Aufzeichnungen von Frauen aus allen Bevölkerungskreisen — kaum ein anderer Fachmann auf diesem Gebiete aufweist. Er empfiehlt eine kombinierte Vorgangsweise, die auf den Erkenntnissen von Knaus-Ogino aufbauend, durch gewissenhafte Selbstbeobachtung und Temperaturmessung ergänzt, jene acht möglicherweise fruchtbaren Tage im Zyklus der Frau genau ermittelt, innerhalb derer die drei bis vier tatsächlichen empfängnisfähigen Tage liegen müssen. Sie übertrifft damit alle chemischen und mechanischen Mittel und reicht an die Sicherheit der „Pille" heran.

Das Buch, obwohl für die Praxis geschrieben, ist wissenschaftlich bestens fundiert und von umfassender Genauigkeit, wie es in keinem anderen Ehebuch zu finden ist. Wohl sieht es auf dem ersten Blick etwas kompliziert aus, da es auf viele Einzelheiten, Schwierigkeiten und auch auf individuelle Verschiedenheiten der Frau eingeht, die Ursachen sogenannter „Versager" sein können. Jedoch seine klare und einfache Sprache, die Einführung zur praktischen Anwendung des Buches, die Einteilung in kurze Abschnitte und die zahlreichen, genau erklärten Beispiele im Anhang zeigen ein bewundernswertes didaktisches Geschick und ermöglichen allen Eheleuten — unabhängig von ihrem Bildungsgrad — den Weg eines naturgemäßen und angstfreien Ehelebens in verantworteter Elternschaft zu gehen. Die Abschnitte „Ehe und Leiblichkeit", „Verantwortete Elternschaft", „Verantwortete Empfängnisregelung" und „Verhalten an fruchtbaren Tagen" führen den Leser dieses Buches zu einer rechten Einstellung gegenüber den natürlichen Gegebenheiten der ehelichen Gemeinschaft, zeigen aber auch die Notwendigkeit von Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit.

Der Autor will bewußt keine einfachen, schematischen Verhaltensregeln geben, die immer wieder zu Versagern führen können, und damit diesen Weg oft unsachlicher Kritik aussetzen. Er will einen nach dem derzeitigen Stand der Wissenschaft genauesten und sichersten Weg zur Ermittlung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage im Zyklus der Frau für eine Empfängnisregelung im positiven und negativen Sinn aufzeigen. Damit reicht das Buch weit über den Kreis der Eheleute hinaus, gibt auch Seelsorgern und Ärzten die notwendigen Grundlagen und Richtlinien für ihre Eheberatung. Und noch ein Zweites will Dr. Rötzer erreichen: Durch absolute Genauigkeit der Eintragungen, die in diesem Ausmaße sicher nicht immer notwendig sind, aber zur Selbsterziehung und Selbstbeobachtung zwingen

sollen, durch offene und ehrliche Angaben und durch die Möglichkeit einer persönlichen, brieflichen Beratung will er weitere Unterlagen zur Vervollkommnung seiner wissenschaftlichen Arbeit sammeln, um alle Einwände gegen die Sicherheit dieses Weges zu widerlegen und noch genauere, vielleicht auch einfachere Regeln zur Ermittlung der fruchtbaren Tage der Frau zu erarbeiten. Mögen ihn viele Eheleute in dieser seiner Arbeit durch Übermittlung ihrer Aufzeichnungen unterstützen.

Wien *Walter Nissel*

W. VAN DER MARCK, *Liebe und Fruchtbarkeit.* Aktuelle Fragen der Geburtenregelung. (94) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam. DM 5.80.

Auf Seite 81 nimmt der Verfasser selbst zum Anliegen seines Buches Stellung, indem er schreibt: „Der Anlaß für diese Schrift war die Diskussion über die ‚Pille'. Das Durchdenken dieses Problems hat zu solch grundlegenden Erwägungen geführt, daß dabei oft alle anderen Methoden der Geburtenregelung miteinbegriffen wurden." Das Buch gliedert sich in drei Teile: I. Die Entwicklung in den letzten zwölf Jahren (1952—1964); II. Das menschliche Handeln; III. Liebe und Fruchtbarkeit. — Der erste geschichtliche Teil bietet interessante Zusammenhänge und erspart dem Leser das mühevolle Zusammensuchen eines weit verstreuten Dokumentationsmaterials. — Als Kernstück des zweiten Teiles ist wohl das Kapitel „Der zwischenmenschliche Charakter des Handelns" (51) anzusehen. In konsequenter Weiterführung der darin entwickelten Gedanken ließen sich viele Handlungen „aus Liebe" rechtfertigen, deren Wert aus anderen stichhaltigen Gründen zweifelhaft erscheinen muß. Der Autor kritisiert eine einseitige „materielle" Beurteilung von sittlich relevanten Handlungen, versucht aber auch, sich von einer „spiritualistischen" Haltung oder von einem „Intentionalismus" zu distanzieren. Er versucht, seine Thesen an weniger verfänglichen Beispielen zu illustrieren, wenn er z. B. schreibt: „Es gibt materiell und äußerlich keinerlei Unterschied zwischen Verstümmelung und Transplantation. Dennoch *ist* die eine Handlung etwas ganz anderes als die andere."

Ein eigenartiger und negativer Aspekt einer bestimmten Art von theologischer Literatur zum Problem der Geburtenregelung zeigt sich bedauerlicherweise auch in der vorliegenden Schrift. Bei dem zwar legitimen und sogar begrüßenswerten Bemühen, die eheliche Liebe umfassender und personaler darzustellen, werden sittlich einwandfreie Wege zu verantworteter Elternschaft ungebührlich herabgesetzt. Im Eifer einer leider oft mehr emotional als sachlich geführten Diskussion fallen manchmal Worte, die sich auf die allgemeine Ehemoral und die eheliche Spiritualität destruktiv auswirken müssen. Warum soll die verantwortungsbewußte periodische Enthaltsamkeit so betont „eine defiziente Art des Ehelebens" vorstellen? (75) Warum wird im „Unterschied zwischen periodischer Enthaltung und anderen Methoden" (76) nicht auch auf das genuin christliche und biblisch motivierte Verhalten zu einer Enthaltung auf Zeit (1 Kor 7,5) hingewiesen? Will doch die in ehrlichem Ringen geübte zeitweilige Enthaltung, gepaart mit einer Bereitschaft zum Opfer, dem ganzen (christlichen) Menschen gerecht werden, also durchaus ebenfalls eine „menschliche" Lösung anstreben. In zahlreichen Fachdiskussionen mußte der Referent die Feststellung machen, daß sich hinter den Anwürfen gegen die Zeitwahl zumeist eine erschreckende Unwissenheit über die neueren und auch praktisch verwertbaren Forschungsergebnisse zur periodischen Fruchtbarkeit der Frau und über die Versagerhäufigkeit der Empfängnisverhütungsmittel verbirgt. Andererseits ist die Zeitwahl sicherlich kein ganz einfacher und müheloser Weg, weshalb sie für das christliche Vollkommenheitsstreben in sich erzieherischen Wert hat. Der persönliche Einsatz, der dabei verlangt wird, rechtfertigt keinesfalls den sarkastischen Vorwurf, wie er durch ein Zitat aus dem Jahre 1933 widergegeben wird: „Der Weg scheint gefunden, um zugleich dem Kind und der Sünde auszuweichen" (66). Dieses Zitat spiegelt die damalige theologische Diskussion wider und es gehört ihm ein rein historischer Platz zugewiesen. — Im dritten Teil kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß das menschliche „Natur"-Gesetz die Liebe selbst sei (82). Er ringt um eine „menschliche" Lösung des Geburtenregelungsproblems und sieht die Wahrung der „physiologischen" Fruchtbarkeit nicht als das maßgebliche Kriterium an. In der kirchlichen Lehre sei keine einzige Änderung erforderlich, wohl aber eine klarere Präzisierung (83).

Vöcklabruck, OÖ. *Josef Rötzer*

DITTRICH HIERONYMUS. *Realisierung des Glaubens,* Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman. (XI u. 311) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965, kart. DM 30.—.

Absicht des Verfassers ist es, Newman als Lehrer christlicher Lebensgestaltung zur Darstellung zu bringen. Es ist kennzeichnend für die Vielseitigkeit der Gestalt Newmans, daß man in ihm den Dichter, den Denker, den Führer der Oxford-Bewegung, den Kenner der Patristik, den Beter sehen kann, Newman ist das alles, und es ist ein Kennzeichen seiner Größe, daß er noch von keinem seiner Interpreten „eingeholt" werden konnte, daß es noch keinem gelungen ist, den ganzen Reichtum seiner Persönlichkeit sichtbar zu machen. Das klassische Werk

über Newman existiert noch nicht. Um so dankbarer müssen wir sein, daß uns hier eine Studie vorgelegt wird, die unser Newman-Bild ergänzt und bereichert. Quelle sind in erster Linie die Predigten Newmans.

In einem ersten Teil wird ein kurzer Überblick über die englische Geistesgeschichte von Bacon bis Hume gegeben, um die Ausgangssituation Newmans deutlich zu machen. Man wird allerdings sagen müssen, daß dieser Teil der schwächste des Werkes ist; er bleibt im Allgemeinen und damit im Oberflächlichen.

Ein zweiter Teil behandelt Newmans Auseinandersetzung mit der Geisteshaltung seiner Zeit, dem Liberalismus, Rationalismus, Naturalismus, Bildungsoptimismus und dem englischen Gentleman-Ideal. Dittrich sieht richtig, daß Newman im wesentlichen quer zur Geistesrichtung seiner Zeit stand, und er betont — was oft übersehen wird — daß auch die berühmte Darstellung des Gentleman nicht von Kritik, ja Ironie frei ist. Im ganzen scheint allerdings der Autor der denkerischen Leistung Newmans nicht ganz gerecht zu werden, so vor allem, wenn er auf Newmans Beweisführung für die christliche Offenbarung zu sprechen kommt. Es heißt da: „Das ist sicherlich kein Beweis im eigentlichen Sinn, sondern ein argumentum ad hominem. Aber Newman geht es nicht um die Lösung eines theoretischen Problems" (25). Man wird sagen müssen, daß es Newman doch darum ging, einen legitimen Erkenntnisweg aufzuzeigen; in der Grammar of Assent wollte er darlegen, daß die Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten genüge, um eine auch vor dem Wahrheitsgewissen des Menschen gerechtfertigte Zustimmung zum Glauben zu geben.

Um so eindrucksvoller ist der entscheidende dritte Teil des Buches, in dem die Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman dargelegt werden. Zunächst wird die Einheit von Religion und Sittlichkeit im Phänomen des Gewissens beleuchtet: dies gezeigt zu haben, ist eine der großen Taten Newmans. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Gehorsam gestellt; eine sehr schöne Darstellung findet Newmans Forderung nach Ganzhingabe (surrender). In drei weiteren Abschnitten geht es um die Grundlegung, Verwirklichung und Vollendung der christlichen Existenz. Sehr klar arbeitet der Verfasser heraus, daß die christliche Existenz in Christus grundgelegt ist, daß sie sich in der Welt zu verwirklichen hat und daß sie ihre Vollendung in der Heiligkeit findet. So sehr die Grundanliegen Newmans bejaht werden, so wird doch auch an der pessimistischen Einstellung Newmans zur Welt Kritik geübt. Wir halten dafür, daß Dittrich hier tatsächlich eine wunde Stelle berührt, und daß damit der eigentliche Grund genannt wird, warum Newmans Werk heute wohl in die Tiefe, aber nicht in die Breite wirkt.

In einem letzten Abschnitt wird aufgezeigt, daß Newmans Anliegen von der heutigen Moraltheologie aufgenommen werden: das christozentrische und das inkarnatorische Anliegen ebenso wie die Betonung des ganzheitlichen, personalen und dynamischen Charakters des christlichen Ethos. Damit ist die Brücke zur Gegenwart geschlagen.

Linz/Donau *Günter Rombold*

PASTORALTHEOLOGIE

BLIEWEIS THEODOR. *Der Hausbesuch des Priesters.* Notwendigkeit, Formen und Praxis. (149) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 60.—, DM/sFr. 9.80.

Die ganze seelsorgliche Leidenschaft spricht aus diesem Buche des Wiener Pfarrers. Bereits 1939 hat der Autor in seinem Buch „Zum Aufbau der Pfarrgemeinde" auf die Fruchtbarkeit des Hausbesuches hingewiesen. 1946 erschienen seine Aufzeichnungen „Hausbesuche eines Seelsorgers" und 1960 sein Werk „Warum kommen Sie, Herr Pfarrer?" Blieweis kann also auf eine reiche Erfahrung zurückblicken, und dies kommt auch seinem neuesten Buche sehr zugute. In einem ersten Teil veröffentlicht er Teile der Enzyklika Papst Paul VI. „Ecclesiam suam" über den Dialog, sodann den Aufruf Kardinal Königs über „Die Sorge um die Entfremdeten". Ein Kapitel ist den Bestimmungen der Diözesansynoden im deutschsprachigen Bereich über die Hausbesuche gewidmet. Es kommen sodann einige Pastoraltheologen zu Wort, angefangen von Heinrich Swoboda über Constantin Noppel, Konrad Metzger, Reinhold Wick und Michael Pfliegler bis zu Bruno Dreher. Es folgen die Überlegungen über die Form des Hausbesuches und ihre praktische Durchführung. Überall spürt man den seelsorgerlichen Eros und die reiche praktische Erfahrung, wenn man in Details sicher auch anderer Meinung sein kann als der Autor. So erscheint es fragwürdig, ob die optimale Dauer eines Hausbesuches tatsächlich bei 10 bis 15 Minuten liegt oder ob ein weniger in diesem Falle nicht mehr wäre, d. h. weniger zahlreiche, aber dafür längere und intensivere Gespräche. Der Abschnitt über die Hausbesuche der Laien ist sehr kurz gehalten. Ob man nicht auch hier von dem Ausdruck „Haushelfer", „Laienhelfer" abkommen und in den Laien (hauptamtlichen und ehrenamtlichen) vielmehr Mitarbeiter sehen müßte? An manchen Stellen kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß — sicher

unbewußt — eine sakramentalistische Einstellung durchschimmert, so etwa, wenn der Autor der Meinung ist, man möge sich bei den Angehörigen der Sterbenden erkundigen über die religiöse Praxis, die eheliche Treue usw., um dies in die Beichte einschließen zu können (82 f.). Sollte man nicht auch von dem Ausdruck loskommen, die heilige Kommunion für jemanden aufzuopfern (83)?

Ein grundsätzliches Problem stellte sich uns bei der Lektüre dieses Buches. So wertvoll und unbedingt notwendig der Hausbesuch ist, man sollte ihn in seiner Bedeutung auch nicht überschätzen.

Es wäre illusorisch zu glauben, daß durch einen Hausbesuch, der in der Stadt im besten Falle alle ein bis drei Jahre geschieht, die Bekehrung der rund 80 Prozent Kirchenfernen erreicht werde. Wichtiger als der Hausbesuch ist das Bestehen einer echten christlichen Gemeinde, in der die Kirchenfremden dann auch wirklich integriert werden können, wenn sie auf Grund irgendwelcher Umstände — etwa auch durch den Hausbesuch — wieder die religiöse Praxis aufnehmen. Bruno Dreher hat diesen engen Zusammenhang zwischen Hausbesuch und Gemeinde in seinem — von dem Autor mehrfach zitierten — Artikel sehr stark betont. Diese Überlegungen sollten nicht dem Seelsorger den Vorwand liefern, der Hausbesuch sei nicht notwendig. Das Gegenteil ist sicher der Fall. Aber man darf die Perspektiven nicht verlieren. In diesem Sinne kann das Buch von Blieweis eine sehr wertvolle Hilfe bieten.

Wien *Norbert Greinacher*

LIÉGÉ ANDRÉ, *Der glaubhafte Christ.* Überlegungen mit jungen Menschen. (203) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam. DM 12.80.

Lebendig und frisch setzt der Autor die gute, alte Tradition der christlichen Bildungs- und Erbauungsliteratur fort. Wie so oft, ist auch hier der Originaltitel glücklicher gewählt: „Jeune homme, lève toi" — junger Mann, steh auf! Angesprochen ist nicht „der" Christ, sondern ein gebildeter, katholischer, junger Mann, der noch einer in etwa intakten Pfarrei angehört; zwar revoltierend, aber doch voll guten Willens, sich im Sinne kirchlicher Erziehungsarbeit geistig und religiös formen zu lassen. Lebt man wie ich im norddeutschen Raum, dann kann man nur feststellen: Eine rare Spezies! Die jungen Männer aber, die sich dem reichgegliederten Strom der Aufrufe und Katechesen, den religionsphilosophischen Erwägungen und teilweise harten Diskussionen des Buches aussetzen, werden gepackt und bereichert werden. Dabei besticht zunächst die Form: Auch der Vielbeschäftigte kann die kleinsten Lükken des Tages mit einem der kurzen Abschnitte bereichern, die inhaltlich geschlossen, von einer genau sitzenden Überschrift eingeleitet werden. Ich nahm mir oft vor, die Lektüre an einem bestimmten Punkt abzubrechen, wenn andere Pflichten riefen, und ertappte mich dann, wie ich mich von den Zwischenüberschriften von Abschnitt zu Abschnitt ziehen ließ. Wie beneidenswert ist doch diese gallische Klarheit und Eloquenz! Das ist auch gleich ein Lob für den Übersetzer Hans *Kals*, dessen Kunst den französischen Schwung in unser trockeneres Idiom durchgelassen hat. Freilich nicht ganz makellos, denn gelegentlich kommt täppisch-teutonisch ein Gebilde gestelzt, etwa der Art: „Vielleicht ist hiermit der Augenblick gekommen, um diese Sache einmal klarzustellen" (61). Das tut weh!

Wie es jetzt auch im katholischen Bereich üblich ist, wird die Heilige Schrift, so gut wie ausschließlich Neuen Testaments, in reicher Fülle herangezogen; freilich mehr zur Bestätigung und Illustrierung der Thesen des Verfassers, denn eine thematische Entwicklung aus dem Schriftwort selbst bleibt doch die Ausnahme. Doch was vermag die Schrift selbst nicht, wenn einer erst einmal veranlaßt wurde, sie aufzuschlagen!

So werden also die Fragen angegangen, die in den Diskussionen und einsamen Erwägungen junger und alter Christen betrachtet werden wollen: Was bedeutet Jesus Christus mir selbst, unserer Zeit? Wie stehen wir Getauften in der Kirche zu unserer Kirche? Was bedeutet uns unsere Pfarrei und wie können wir sie bauen helfen? Was ist es mit Liebe und Ehe, mit Beruf und Freizeit? — Und so werden nun Gebetspraxis und Sakramentsfrömmigkeit unter die Lupe genommen, so wird auch eine Lanze für die Werkfreudigkeit gebrochen und auch das kirchengeschichtlich so leidige Thema Toleranz nicht für tabu geachtet. Vieles muß bei der Spannweite des Unternehmens bei nur 200 Seiten Umfang im Ansatz und in der Deklamation stecken bleiben. So steht es mit den vieldimensionalen Problemen: Vaterland, Staat, Politik, die kurzerhand auf die Fläche projiziert werden. Doch welches Buch ließe nicht Wünsche offen, wenn es nur erst gepackt hat?

Die philosophisch-theologischen Wurzeln liegen fest im traditionellen Neu-Thomismus; fast beneidenswert fest. Es ist daher schade, bei der Gesamtanlage des Werkes, daß manche der Fragenkreise nicht angesprochen werden, die in den Diskussionen junger Männer und im Kampf mit dem Neuheidentum stark kontrovers sind: Die Nichtchristlichen Religionen, die Konfessionsverschiedenen Christen, der Gedanke der biologischen und kosmischen Entwicklung, die (angebliche) Eroberung des Kosmos, die biologische Zukunft der Menschheit... Auch an einem solchen Buch merkt der engagierte Leser, wieviel Zeit seit 1961, dem Erscheinungsjahr des französischen Originals, in der Kirche vergangen ist! Hat das Buch schon eine

Fortsetzung — nach dem Konzil — geschrieben?

Berlin *Werner Lauterbach*

ARNOLD FRANZ XAVER, *Pastoraltheologische Durchblicke.* Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie. (319) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. lam. DM 17.80.

Der Autor, wegen seiner pastoraltheologischen Veröffentlichungen weit bekannt, weist mit diesem Buch die dramatische Entwicklung und Dialektik, die das pastoraltheologische, das liturgische, das katechetische und kerygmatische Denken und Tun im Laufe der Geschichte genommen hat, auf.

Der erste Teil stellt die Bedeutung des Prinzips des Gott-Menschlichen für die Pastoral heraus. Er zeigt die Wirksamkeit dieses Prinzips in den Vorgängen der Heilsvermittlung und des Heilsprozesses. Es wird von ihm die Bedeutung der Heilsvermittlung in der Verkündigung und im liturgisch-sakramentalen Wirken aufgezeigt. Der Autor weist in der Zusammenfassung des ersten Teiles darauf hin, daß „dieses gott-menschliche Prinzip zutiefst im Wesen des Christentums als der Religion des gott-menschlichen Mittlers begründet ist" (88). Daraus ergibt sich, daß eine Schmälerung des menschlichen wie des göttlichen Prinzips im theologischen Denken jeweils auch entsprechende Folgen in der Seelsorge und in der Frömmigkeit zur Folge habe. Der zweite Teil legt den geschichtlichen Weg anthropozentrischer Pastoraltheologie dar. Die Einwirkung der Aufklärung, der Einbruch der Zeitphilosophie in die kirchliche Theologie haben die Pastoraltheologie empfindlich getroffen. Arnold setzt sich mit dem Gestaltwandel des Kirchenbegriffes und mit den Auswirkungen der Aufklärungspastoral des 19. und 20. Jahrhunderts auf die Glaubenskatechese und das liturgische Verständnis auseinander, wobei er die Überbetonung des amtpriesterlichen Wirkens und die Einengung des Subjektes der Liturgie aufzeigt. Es sind Fragen, die im 2. Vatikanischen Konzil lange Diskussionen auslösten und neue Orientierungen erfuhren. Jansenistische Pastoral, pietistische Anthropologie, übertriebener Objektivismus nachtridentinischer Pastoral bis zur mechanischen Memoriermethode (197—206) werden in ihren negativen und positiven Erträgen behandelt. Im dritten Teil geht der Verfasser auf die Entwicklung theozentrischer Pastoraltheologie ein. Es folgen die Darlegungen über die Auseinandersetzungen mit dem deistischen Gottes- und Weltbild, die Darlegung über den Einfluß traditionalistisch-theozentrischer Vorentscheidungen auf Theologie und Kirche und der Hinweis auf die reformerischen Ansätze in der Kirche. Mit viel Interesse liest man (261—292), wie Joh. M. Sailers biblischer Pastoralentwurf neue Wege bahnte und die Tübinger pastoraltheologische Schule, getragen von Joh. Bap. Dreys pastoraltheologischen Antrieben, Joh. Bap. Hirschers kerygmatischer Reformen und Anton Grafs ekklesiologischen Konzeptionen der praktischen Theologie aus der Idee der sich in die Zukunft hinein erbauenden Kirche, für die neue Pastoraltheologie entscheidende Wirkungen ausübte.

Arnold schenkte uns in diesem Buch eine interessante Einführung in das Werden heutiger Pastoraltheologie. Gerade im letzten Teil spürt man, wie er die Idee des großen Pastoraltheologen Joh. M. Sailer als Weichenstellung einschätzt (265). Das Werk ist keine Sammlung von Rezepten für die praktische Seelsorge, sondern eine wissenschaftliche Abhandlung in konzentrierter Sprache. Es setzt Aufgeschlossenheit und verschiedene Kenntnisse voraus. Wer sich aber die Mühe nimmt, es durchzustudieren, wird ein besseres Verständnis für den Sinn der Pastoraltheologie erhalten und wesentlich in die Zielsetzung dieser theologischen Disziplin eingeführt. Es ist für alle jene, die in der Lehrtätigkeit stehen, von wirklicher Bedeutung, dieses Buch zu lesen, die diese Abhandlungen für alle Sparten der Pastoral und nicht zuletzt auch für die Katechetik wichtige Perspektiven aufweist. Es könnte aber auch eine wirkliche Bereicherung für jene Seelsorger bringen, die mehr in das Werden der Kirche und ihr Wirken in die jeweilige Zeit Einsicht nehmen wollen.

HOSTIE RAYMOND, *Das Gespräch in der Seelsorge.* (223) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S 88.—.

Das Buch wendet sich in erster Linie an den Priester, an den Seelsorger. Es stellt keine Sammlung goldener Regeln dar, die man nur anzuwenden bräuchte, um die Seelsorge vollständig zu verändern. Der Autor will als Pastoralpsychologe die entscheidenden Phasen zwischenmenschlicher Begegnung beleuchten und darlegen. Dabei geht er an grundsätzlichen notwendigen Fragen priesterlicher Vorbereitung und Ausbildung nicht vorbei. Er behandelt natürlich nicht alle Situationen, sondern greift Grundanliegen auf.

Der Priester kann seine Aufgabe als Gesprächspartner und geistlicher Berater (1. Teil) nicht ohne psychologische Kenntnisse erfüllen und ohne die Erfahrung der großen Seelenführer. Hostie geht ein auf die Funktion des geistlichen Beraters (22), da sich nur wenige Studien mit den psychologischen Komponenten beschäftigt haben. Vorbedingungen, die Gesprächstechnik, die Grundhaltungen und die Merkmale des Dialoges führen in die Fragen ein. Diese Hinweise dürfen nicht übersehen werden, obwohl sie im Verhältnis zum ganzen Buch kurz ausgeführt sind. Sie sind sehr wichtig.

Die Hauptmerkmale des Dialoges (2. Teil) werden dargelegt. Die Freiheit, den Dialog

anzufangen, fortzuführen und ein Ende zu setzen, muß für beide gewahrt bleiben. Das Wesen des Gespräches scheint im „Aussprechen" zu liegen, dem das „Zuhören" (84) entspricht. Dieses setzt voraus das Schweigen, das Begreifen des anderen, was zum immer mehr Aussprechen des anderen führt. All diese Gedanken müssen vom Leser auf die verschiedenen Menschentypen und Gruppen umgedacht werden. Der Dialog soll zum Bewußtwerden des eigenen Fühlens des Gesprächspartners werden und schließlich zur echten Stellungnahme führen. Dabei weist Hostie auf eine entscheidende Tatsache hin: „Der Berater muß eine doppelte Klippe vermeiden: Er wird die Gewinnung eines Standpunktes nicht mit Autorität herbeiführen, und er wird sich hüten, deren Ergebnisse vorherzusagen" (136). Der Zeitmangel kann den Seelsorger sehr leicht abdrängen und diese eigene Stellungnahme des Gesprächspartners vereiteln. Aber nur dann, wenn sich der Partner findet und selbst seine Meinung erwirbt, wird ihm die volle Freiheit wiedergegeben oder gelassen.
Die drei Hauptformen des Dialoges behandelt der dritte Teil. Darin werden wertvolle Anregungen gegeben, die das besondere Weiterdenken durch den Seelsorger verlangen, da er sonst im konkreten Dialog doch schwer die rechten Wege findet. Hostie drückt es so aus: „Auf diese Weise haben wir gezeigt, daß der Dialog in der Seelsorge, dessen Wirksamkeit wir uns bemüht haben zu zeigen, keineswegs ein Wundermittel ist, das man zu jeder Zeit auf jedermann anwenden kann! Der Dialog in der Seelsorge ist angebracht, wenn der Gesprächspartner fähig ist, eine persönliche Stellungnahme zu verwirklichen, und zwar dank der Gegenwart des Priesters, der hört, erklärt und deutet, was der Partner immer deutlicher zum Ausdruck bringt" (210). Im Schlußteil bringt Hostie einige grundsätzliche Themen, die im Dialog stark in den Vordergrund treten. Es wäre für den Seelsorger günstig, wenn er sich allgemein auf das Gespräch solcher Themen vorbereitete. Begrüßenswert ist die knappe Literaturangabe, die auch für den Priester im allgemeinen greifbar sein wird und studierbar zu sein scheint. Zur Weiterbildung in der Pastoraltheologie ist dieses Werk dem aufgeschlossenen Priester sehr zu empfehlen.

CARROUGES MICHEL, *Volk Gottes — Mythos und Wirklichkeit.* Eine Standortbestimmung (162.) (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Bd. 6) Lahn-Verlag, Limburg 1965, kart. DM 12.80.

Der Autor, vom Beruf Jurist, Schriftsteller und Familienvater, wirft einen offenen Fragenkomplex über die Stellung des Laien in der Kirche auf. Daniélou sagt mit Recht in der Einleitung: „In einer Stunde, in der das Problem der Laienschaft den ersten Platz in der Aktualität der Kirche einnimmt, muß das mutige Buch von Michel Carrouges ein lebhaftes Echo wecken. Indem er schonungslos die heutige klerikale Redeweise anprangert, mit der man die Probleme zu lösen glaubt, indem man vom ‚mündigen Laien' oder von der ‚Förderung des Laien' spricht, rührt er an wirkliche Probleme. Mit Michel Carrouges meldet sich die authentische Stimme des Laien. Sie bringt das Unbehagen zum Ausdruck, das viele Christen bedrückt. Vor allem aber gibt sie einen Ausblick auf die wirkliche Lösung" (7 f.). Damit ist bereits eine wesentliche Beschreibung des Buches gegeben.
M. Carrouges weist auf die problematischen Ausdrücke hin (19), auf die Widersprüche, wie sie in den Worten „Laieninstitut", „mündige Christen" usw. stecken (21, 25, 27). Er nimmt die Apostel der „neuen Welle", die nur mit Statistiken u. dgl. alles lösen wollen, unter die Lupe (22) und sagt über den Priester: „Fühlt er sich aber als Techniker des Heiligen, so läuft er Gefahr, eher Roboter zu fabrizieren als in den Herzen der Menschen den Glauben zu erwecken (22)." Er fragt nach dem „Warum der Passivität der Massen der Laien in der Kirche" (28) und spricht über den „Klerus zwischen zwei Feuern" (30). Er stellt fest: „So gern er ‚mündige Laien' haben möchte, die imstande sind, sich ihrer Aufgabe rückhaltlos zu widmen, so sehr fürchtet er es, mit ihnen wie mit seinesgleichen sprechen zu müssen (30)." Er spricht über die Verbildung der Spezialisten und sieht die positiven Seiten der Predigten des alten Landpfarrers (31). Er geht auf die geschichtliche Situation der Laien in der Kirche ein und beschreibt die heutige Lage: „Die Klerikalisierung der Kirche bringt die Trägheit und Gleichgültigkeit der Laien hervor. Die einen ergeben sich darein ohne Schmerz und gewohnheitsmäßig, sie leben in der Kirche im Schlepptau der Geistlichen, ohne sich auch nur zu bemühen, die geringste Initiative zu entwikkeln; die anderen empören sich und zerreißen alle Bande mit der Kirche (64)." „Entweder will man, daß die Kirche die Masse des Volkes beseelt, dann muß man aber auch damit einverstanden sein, daß das Volk sich in der Kirche betätigt. Oder aber bringt die Kirche vor den Volksbewegungen in Sicherheit, dann wandert das Leben des Volkes aus der Kirche ab, gleichviel wohin. Es ist so, wie Lenin, der kein Kirchenvater war, sagte — er hatte bezüglich der Massen eine große Erfahrung —: Wenn man Versammlungen veranstaltet, bei denen die Leute sich langweilen und nicht frei sprechen können, dann stimmen sie mit den Füßen ab, das heißt, sie gehen auf Nimmerwiedersehn fort (65)." Ein interessantes Wort: „In dem Augenblick, in dem das Volk im Staate das Mitspracherecht zurückerhielt, hat der Klerus nicht daran gedacht, es ihm in der Kirche

ebenfalls wiederzugeben (66)." Ein schokkierender Satz: „Die Klerikalisierung der Kirche war der große Ansatzpunkt für die Entchristlichung der Welt (66)." Er weist dann auf die Laien als Verkünder der Glaubenswahrheiten hin (71) und untersucht die Initiativen der christlichen Philosophen (96), die an der Wende wenig Gehör fanden.

Der 4. Teil „Der Laienstand heute und in der Zukunft" (107 ff.) spricht von der Aufspaltung des Laienstandes in drei Gruppen und versucht die Entchristlichung der Massen, das Entstehen des antiklerikalen und sogar antireligiösen Laizismus zu erklären. In der Ermangelung eines Dialoges zwischen drinnen und draußen findet er den Grund des Aufhörens der Gemeinschaft zwischen Geistlichkeit und Laien. Dabei bemerkt er, daß hinter allen revolutionären Bewegungen der Laien die Sehnsucht nach Erneuerung steht. Grundsätzlich stellt er sich gegen beide Übertreibungen: die Klerikalisierung und den Laizismus (126) und fordert beide Seiten auf, jede einseitige Stellungnahme abzubauen und zur Einheit zu finden. Sein Wort über die Kath. Aktion und ihre Bedeutung wirkt befreiend und offen: „Die Katholische Aktion gehört zu den wichtigsten Faktoren der zeitgenössischen religiösen Geschichte (128)." Es ist übrigens zu bemerken, daß viele Aspekte stark von französischen Situationen geprägt sind und für die Gesamtsituation nicht ganz treffen. Er scheut nicht zurück, das schwerwiegende Problem des rechten Verständnisses der Katholischen Aktion aufzuzeigen. Er lehnt die Ausdeutung der KA als Hilfstruppe oder Lückenbüßer in der Notzeit ab (138). Er zeigt auf, daß die beiden „Hierarchien" der Laien und der Priester noch keine volle gemeinsame Lösung gefunden haben (139/140). Er findet es wichtig, daß man sehe, daß die Laienschaft in der Kirche „ein Volk ohne berufenen Vertreter" sei (155). Dieser scharf pointierte Satz will ein Anliegen herausstellen, aber zugleich sagt er seine positive Aussicht: „Die großen, durch die Katholische Aktion erzielten Fortschritte und die noch bestehenden Schwierigkeiten scheinen uns nichts anderes zu sein als die Morgenröte dieser neuen Zeit (157)." Er mahnt schließlich, daß man alle Fragen klar überlegen muß. Er schließt mit der positiven Aussicht der „Wiedergeburt des Laienstandes (161)." Manche Fragen sind durch die Konzilsdokumente wohl inzwischen klargestellt.

Das Buch gehört zur kritischen Überlegung in die Hände der Priester und verantwortlicher Laien. Es ist leicht geschrieben und hat in seiner offenen, manches Mal nicht gerade milden Sprache etwas Befreiendes an sich. Nimmt man die gegebenen Anregungen zur positiven Überlegung, so können sie sehr wertvoll werden. Niemals dürften sie zur gegenseitigen Kritik ausgenützt werden. Dies widerspräche dem katholischen Laienautor, der mit diesem Buch für geistig reife Laien einen Weg für die Gemeinschaft der Kirche als handelndes Volk Gottes aufzeigen wollte. „Damit aber das Leben der Kirche das Leben des Volkes zutiefst durchdringen kann, muß das Leben des Volkes das der Kirche zutiefst durchdringen (162)." Das Buch ist für Priester und erwachsene führende Laien interessant.

Linz/Donau *Alois Wagner*

KATECHETIK

HALBFAS HUBERTUS, *Jugend und Kirche.* Eine Diagnose. (395.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 24.—.

Im ersten einleitenden Abschnitt bringt der Paderborner Religionspädagoge in groben Umrissen die Problemgeschichte, die Problemfrage seines Anliegens mit einem Hinweis auf das Quellenmaterial. Im zweiten und dritten Abschnitt analysiert er eingehend die heutige Jugend und die gegenwärtige Kirche sowie das Verhältnis beider und schließt das umfangreiche Werk mit einem kurzen Ausblick.

Zuerst sucht der Autor einen epochalpsychologischen Befund von der heutigen Jugend zu erarbeiten. Er diagnostiziert den für das seelische Leben heute so bedeutungsvollen vegetativen Funktionswandel und stellt das seelische Reifen nach Aufgabe und Entwicklungserschwerungen heraus. Nach einer Analyse der Gefühlswelt, der Stimmungslage und der Bedeutung des Gewissens folgt ein diesbezüglicher Befund der heutigen Jugend. Diese ist gut charakterisiert und eingehend gedeutet. Die Analyse der Denkfunktionen nach der Grundeinteilung von Lersch und der entsprechende Befund der heutigen Jugend sucht zu zeigen, daß der Jugendliche in der pluralistischen Gesellschaft ohne Führung zum Scheitern verurteilt ist. In der Willensbildung und dem Entscheidungsvermögen wird die religiöse und berufliche Entscheidung breit herausgearbeitet, vor allem die Entscheidung und Betreuung in bezug auf den geistlichen Beruf. „Ob aber wirklich alles Erkennen gewollt sein muß", sei dahingestellt (401).

Der Befund über Erotik und Sexualität schließt sich mehr als genug hart an Kinsey an, bringt aber auch an Hand der Literatur einen tiefen realistischen Einblick in das Liebesleben der Jugend von heute mit einem Aufruf zu pädagogischer Führung. Für die Vorbildorientierung liefern die Erhebungen von Bertlein eine wertvolle Grundlage. Ein Kapitel über die menschliche und christliche Reife, dessen religiöse Erörterungen m. E. unbefriedigend sind, bildet den Abschluß

des Jugendbefundes mit dem Urteil: Das Gros der Jugendlichen lebt in einer Distanz zur Kirche. Aus dem ganzen Abschnitt, der da und dort eine klärende Vereinfachung vorteilhaft vertragen hätte, spricht nicht nur Literaturkenntnis, sondern auch viel Erfahrungswissen.

Daraufhin untersucht der Autor von der Perspektive der Jugend und betrachtet die Wirklichkeiten des kirchlichen Lebens. Es geht um die Frage: Wie wird heute die Kirche von der Jugend erlebt? Im allgemeinen sei das Religiöse geistesgeschichtlich und gesellschaftlich so beschwert, daß es keine Attraktion bilde. Die geistigen Interessen würden heute von einem unüberschaubarem Angebot von faszinierenden Dingen so gefesselt und absorbiert, daß für das Religiöse keine Kraft mehr bleibe. Im besonderen ist die Kirche in der Erfahrung der Jugend im Gottesdienst verkindert, vergreist, im Gepräge der Frömmigkeit feminiert, in vielen Glaubensvorstellungen verzerrt. Der Jugendliche erlebt keine realen, lebendigen Wirklichkeiten, keine bewegenden Tatsachen. Die Pfarrgemeinde, die Pfarrseelsorge auf den Jugendlichen hin, wird kritisch betrachtet. Die Eigenart des Kindes und der Jugendlichen werde durchaus nicht gesehen, daher werde der Jugendliche innerlich auch wenig gerührt. Scharf ist das Urteil vom „planlosen Gewurstel". In einem scharfen Urteil über eine weitverbreitete Form der Glaubensverkündigung sagt er: „Die heutige Jugend ist dieser Sprache unerreichbar, und nicht nur das: Sie fühlt sich abgestoßen. Das längst verschlissene sakrale Vokabular gilt ihr als unfromm. Nicht wenige junge Menschen werden unserer Erfahrung gemäß gerade durch eine sentimental-pathetisch-gedankenlose Sprache der christlichen Botschaft der Kirche entfremdet." (241.) Die Predigt und Katechese erfährt eine besondere Kritik, Charakterisierung und Anweisung. Zu einem Problem ist der Gottesdienst für die Kinder und jungen Menschen geworden durch die Liturgie, durch die Sprache der Bücher, durch die Andachten. Ein gründliches Überlegen und Neuorientierung ist sicherlich notwendig, um der Sehnsucht und der Aufgeschlossenheit der Jugendlichen gerecht zu werden. Viel Erfahrung spricht aus der kritischen Beleuchtung der kirchlichen Jugendarbeit. Ob aber „die gegenwärtige Generation wirklich organisationsbereit aber gemeinschaftsscheu ist?" (293). Das ganze Kapitel ist etwas breit angelegt, gewährt aber einen guten Einblick in den Bereich der kirchlichen Jugendarbeit. Eine vielgestaltige Problematik wird in der Frage vom Verhältnis zwischen Jugend und Priester berührt, die darin gipfelt: Wie ist die Art und Weise des Suchens der Jugend, und ist der Priester geeignet und befähigt zum Dialog? Der Befund sucht einen Einblick in die Lage zu geben.

Das letzte Kapitel bezieht sich auf den Priester- und Ordensnachwuchs. Es wird gefragt, ob heute durch kirchliche Institutionen eine gezielte Werbung, Erziehung und Ausbildung für geistliche Berufe gewährleistet ist. Die neuralgischen Punkte, das Knabenseminar, das Theologenkonvikt, der äußere Stil der weiblichen Ordensberufe, das menschliche Format, die Art des geistlichen Lebens und der Führung werden vom Autor kritisch betrachtet. Das alles drängt zur Erarbeitung eines Erziehungs- und Bildungskonzeptes. Ein programmatischer Ausblick will Anregung dazu geben.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich nicht nur durch Sachkenntnis (es wurden bei 400 Publikationen benützt) und Erfahrung, sondern auch durch Wahrheitsliebe, Mut, Offenheit und Kühnheit aus. Sie ist wohl nicht immer frei von scharfen Pauschalurteilen, Einseitigkeiten, Übertreibungen, allzu großer Breite, Flüchtigkeiten in der Zitierung und Argumentierung. Aufs Ganze gesehen, ist diese richtungweisende Lektüre allen Priestern, Erziehern, allen, die mit der Jugend zu tun haben, vor allem aber auch den führenden und leitenden Kreisen des kirchlichen Lebens, bestens zu empfehlen.

RAST TIMOTHEUS, *Von der Beichte zum Sakrament der Buße.* Eine katechetische Besinnung zur rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher und theologischer Begründung. (269.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Leinen DM 19.80.

Der erste geschichtliche Teil (die Zusammenfassung einer Doktordissertation) untersucht über 520 Katechismen und Kommentare aus der Zeit von Canisius bis heute und zeigt die ganze Akzentverschiebung in der Unterweisung des Bußsakramentes im Laufe einer Entwicklung von über 400 Jahren auf. Das sakramentale Zeichen wurde von den drei Stücken des Trienter Konzils in der Unterweisung auf fünf erweitert, die Lossprechung wurde weniger beachtet; durch Betonung des 6. Gebotes, durch Verlagerung auf Spitzfindigkeiten und Distinktionen in der Gewissenserforschung, durch Differenzierungen in der Reue, durch Überbetonung des Bekenntnisses erfuhr im Laufe der Zeit das erlösende Sakrament der Buße unter dem Namen „Beichte" eine arge negative Belastung. Der Autor weist auch auf die Hauptkräfte, die von außen her die Unterweisung gestalteten und die einseitige Verzeichnung verursachten, hin. Auf die kontrovers-theologischen Einflüsse, auf die Moralkasuistik, auf die Wirkung des Jansenismus und die individualanthropologische Denkart der Aufklärung. In der Erstunterweisung wurden die Verzeichnungen des Bußsakramentes, wie der Verfasser sagt, zu lebenslänglichen Eindrücken und dauernden Belastungen. Jüngste Werke weisen zwar nicht durchgehend, aber doch mitunter auf eine erfreuliche Neu-

gestaltung hin. Eine ideengeschichtliche Straffung des ganzen ersten Teiles hätte vielleicht in diesem bunten Bild der Untersuchungen die leitende Linie noch markanter hervortreten lassen.

In der dogmatischen Neubesinnung des zweiten Teiles zeigt der Autor das Bußsakrament im Lichte der neuerwachten Ekklesiologie. Die Tatsache, daß Christus der unsichtbare Spender des Sakramentes der Buße ist, tritt klar hervor, aber auch der Dienst, den die Kirche dabei leistet. Das sakramentale Leben ist ein Wesensvollzug der Kirche. Sind aber nicht doch Sätze, wie: „Wer der Kirche begegnet, begegnet auch Christus" (188) und ähnliche ekklesiologische Äußerungen ideologisch überspannt und mißdeutbar auf eine völlige Gleichsetzung hin?

Praktische Vorschläge für die heutige Unterweisung vom Bußsakrament bringt der dritte Teil. Er will entgegen der anthropologisch-individualistischen Verzeichnung einer heilsgeschichtlichen Sicht zum Durchbruch verhelfen. Der Autor will vor allem das Bußsakrament von den historisch bedingten Belastungen befreien. Auf dieser Linie liegen die Vorschläge einer terminologischen Bereinigung (kühnes Unterfangen!) und einer theologischen Erneuerung. Dem Problem der Gewissenserforschung schenkt der Autor wegen der vielen Verzeichnungen, Belastungen und Unsicherheiten noch besondere Aufmerksamkeit, die klärende Bedeutung hat.

Das Buch gibt als Ganzes wertvolle Fingerzeige für eine Besinnung und zeitgemäße katechetische Unterweisung.

HEGGEN FRANZ (Hg.), *Altersgemäße Kinderbeichte.* Richtlinien und Wege zur kindgemäßen Beichtpraxis in der Diözese Roermond. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 7.) (110.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 7.80.

Das vorliegende Bändchen führt in einen neuen Weg der Buß- und eucharistischen Erziehung unserer Kinder ein. Im religiös fortschrittlichen holländischen Bistum Roermond hat der Bischof neue Richtlinien für den Empfang der „Erstbeichte und Erstkommunion" gegeben, die auch für uns sehr beachtenswert erscheinen. Nach ihnen soll die Erstkommunion der Kinder, sofern sie in der Schulgemeinschaft stattfindet, schon im 2. Schuljahr erfolgen. Im 3. und 4. Schuljahr soll sich eine stufenweise Hinführung zum Bußsakrament in Form von Schulfeiern vollziehen. Erst im 5. Schuljahr erfolgt dann der Übergang von der gemeinschaftlichen Bußfeier zum eigentlichen Sakrament der Buße als „Privatbeichte". Der Bischof P. Moors hat diese Richtlinien nicht als autoritative Norm gegeben, sondern nach sorgfältiger Vorbereitung, wie er selbst im Geleitwort sagt, nach langwierigen Beratungen mit Eltern, Lehrern und Priestern, nach vielen Diskussionen, Vorschlägen, die von einem Untersuchungsausschuß erarbeitet wurden, als Richtlinien seiner Diözese zur Erprobung vorgelegt.

Diese Richtlinien werden im Wortlaut mitgeteilt (1. Teil), dann sachlich, theologisch und psychologisch motiviert (2. Teil). Zuletzt werden sorgfältig ausgearbeitete Beispiele zur Anregung für die katechetischen Bußfeiern vom 3. bis 5. Schuljahr geboten (3. Teil). In guter Gliederung zeichnet sich darin die Erfassung der Situation, das Gotteswort in der biblischen Erzählung und die lebendige Interpretation auf die Kinder hin ab. Die Linie geht von der Bußerziehung zum sakramentalen Vollzug des Bußsakramentes, von der Gemeinschaftsfeier zum individuellen Sakramentenempfang. Dabei ist das typisch Neue darin gelegen, daß die Kinder bereits im 2. Schuljahr zur ersten heiligen Kommunion gehen und erst zwei bis drei Jahre später zur „Erstbeichte". Neben dieser allgemeinen katechetischen Einführung in der Schulgemeinschaft besteht aber auch, je nach Reife und Erziehung, der frühere Vollzug des Bußsakramentes.

Der deutsche Sprachraum ist Dreissen für diese wertvolle Übersetzung aus dem Holländischen sehr dankbar. Es ist uns damit die Möglichkeit gegeben, die neuen Vorschläge auf dem schwierigen, problematischen Gebiet der Buß- und eucharistischen Erziehung der Kinder in Erwägung zu ziehen und fruchtbar zu machen. Die kritische Würdigung im 4. Teil bietet Anregung dazu.

Freising *Alois Gruber*

ASZETIK

LANGEMEYER BERNHARD, *In der Nähe des Herrn.* Schriftmeditationen. (107.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1965. Leinen DM 6.80.

Diese 12 Schriftmeditationen, die von Christus sprechen, wie er schläft, wie er seine Hände ausstreckt, wie er weint und zürnt, vor allem aber, wie er sich zu seinen Mitmenschen verhält, indem er ihnen verzeiht, den Hunger stillt und immer wieder auch sonst hilft, sind für junge Menschen gehalten worden, um sie „in die Nähe des Herrn", zur lebendigen Begegnung mit dem gegenwärtigen Christus zu führen. Darum geht es hier nicht nur um schöne Gedanken, sondern vor allem um Anleitung zum Gebet. Zuerst finden wir bei jeder Betrachtung den Schrifttext, dann die Verständlichmachung dieses Textes mit Anwendung auf uns (also nicht wissenschaftliche Exegese) und zum Schluß ein kurzes Zurückschauen auf den zurückgelegten Weg der Meditation mit einem

Ausklingen in einem Gebetswort. So wird das Ziel zu erreichen gesucht: Auf Christus zu hören, um Ihm zu gehören, also in die Nähe des Herrn zu gelangen und „In der Nähe des Herrn" zu verbleiben. „Wem die Bibel nicht ein religiöses Buch unter anderen, wem Jesus Christus nicht nur ein idealer Mensch ist, der einmal gelebt hat, wer in den Evangelien den lebendigen Herrn sucht, der ihm hier und jetzt nahe ist, ihn anspricht, anfordert und beschenkt: für den sind diese Meditationen geschrieben."

Linz/Donau *Siegfried Stahr*

LOTZ JOHANNES B., *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament.* (288.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1965. Leinen DM 16.80.

Das Werk ist eine Weiterführung des vor Jahren erschienenen Buches „Meditation im Alltag". In philosophisch gründlicher, doch immer verständlicher Sprache geht der Verfasser auf das Wesen und den Vollzug christlichen Meditierens ein. Durch den Vergleich mit manchen natürlichen Vorstufen und besonders mit der heute vielbeachteten östlichen Form des Meditierens wird die Eigenart und der Wert der christlichen Betrachtung, die in mancher „Anleitung" so oberflächlich dargestellt wird, sehr deutlich. Im zweiten Teil des Buches werden verschiedene Übungen des Meditierens vorgelegt. Über Bild- und Wortmeditation schreiten diese Übungen bis zur „Meditation der Begegnung" fort, die wohl das innerste Heiligtum christlichen Meditierens darstellt. Die neuere Exegese betont, daß die Evangelisten gar nicht im Sinn haben, rein geschichtlich zu berichten, was Christus damals, vor langer Zeit, gesagt oder getan hat. Sie wollen immer das Evangelium als eine lebendige, persönliche Botschaft des Heils an den Menschen jeder Zeit verkünden. Man könnte sagen, sie wollen den Leser zur Begegnung mit dem immer gegenwärtigen Christus führen. Nie wird diese Begegnung so fruchtbar geschehen können wie in der Form der gut geübten Meditation. Darum könnte das Buch, das mit Recht den Titel „Einübung" trägt, dem vertieften christlichen Leben, das heißt wohl, dem Leben aus dem Evangelium, einen großen Dienst leisten. Die beigegebenen Bildvorlagen zu einzelnen Meditationsübungen sind eine wertvolle Hilfe, um aus der Lesung des Buches wirklichen Nutzen zu haben.

MADINGER HERBERT, *Herr, was willst du, daß ich tue?* (152.) Verlag Herold, Wien 1965, Pappband S 54.—.

Das Buch will eine Hilfe sein für den einfachen Bibelleser. Man hat früher versucht, allzuviel im Evangelium zu „erklären". Solange sich diese Versuche auf sprachliche oder volkskundliche Hinweise beschränken, können sie vorzügliche Dienste leisten, um dem Wortlaut und der eigentlichen Aussage des Evangeliums näherzukommen. Aber sie können auch den falschen Eindruck erwecken, als wäre Bibellesen eine Wissenschaft für Hochgebildete. Das Wort Gottes wendet sich nun einmal nicht an den bloßen Verstand, sondern an den ganzen Menschen, an das „Herz", wie die Bibel sich ausdrückt. Wir wissen heute besser als jemals zuvor, daß die Evangelisten nicht Biographen oder gar Reporter sein wollten, die unsere Neugier zu befriedigen im Sinne hatten. Sie verstehen sich als Künder der Frohbotschaft, die im Namen des verherrlichten Herrn allen Menschen das Heil in Christus anbieten wollen. Wer die Evangelien so liest, wird wirklichen Nutzen davon haben. Der Verfasser will eine Handhabe dazu bieten. Er verzichtet fast ganz auf Erklärungen. Die kurzen Abschnitte aus den Evangelien werden schon durch eine packende Überschrift angekündigt. Dem Wortlaut folgt eine Zwiesprache mit dem Leser. Er soll das Wort als lebendigen Anruf an sich selbst aufnehmen und beantworten. Dazu werden ihm kurze Fragen vorgelegt, die auf sein Leben eingehen. Das Buch kann als Anregung zum fruchtbaren Bibelgespräch in der Aktivistenrunde und zur biblischen Betrachtung gute Dienste leisten.

Linz/Donau *Igo Mayr*

DESAING MARIA-PETRA, *Der immer neue Ruf,* Marie de l'Incarnation, die erste Missionarin der Kirchengeschichte in der Indianermission Kanadas. (242.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rhld. 1965. Leinen DM 12.80.

„Marie de l'Incarnation lebte das Vollkommenheitsstreben in drei verschiedenen Ständen: als Gattin und Mutter (des späteren Mauriners Dom Claude Martin), als Witwe und Berufstätige, als Ordensfrau und Missionarin." Dieser eine Satz genügt, um aufzuzeigen, daß es sich um ein interessantes Buch handelt. Wer sich bei der Lektüre Zeit nimmt und Zeit läßt, wird staunen, wieviel Lebensweisheit, Kenntnis der fraulichen und schwesterlichen Psyche, Eingehen auf die Problematik des Ordenslebens und Darstellung seiner wahren Natur, überzeitliche Werte (oft angewandt auf konkrete Fragen unserer Zeit) und echte christliche Geistigkeit er beim Lesen findet. Der Teilausschnitt aus der Missionsgeschichte Kanadas erweist die Missionstätigkeit nicht in erster Linie als „Eroberung" für Christus, sondern als Liebestätigkeit. Die Übersetzung berücksichtigt in feiner Weise die französische Muttersprache und die frauliche Mentalität der Verfasserin. Das letzte Kapitel ist eine treffende Zusammenfassung der Lehre von Marie de l'Incarnation. Gesamturteil: Eine geistliche Lesung im klassischen Sinne des Wortes.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

POHLMANN CONSTANTIN, *Hell-dunkles Brasilien.* Vom Urwald bis Rio. (174.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 7.80.

Constantin Pohlmann, Franziskaner der Sächsischen Provinz vom hl. Kreuz, weilte in den Monaten Juli-August-September 1963 im Auftrage seiner Ordensoberen in Brasilien und ist bemüht, in diesem Reisebericht Einblicke in die politischen, sozialen und besonders kirchlichen Verhältnisse Nordbrasiliens zu bieten. Die Natur des Auftrags, mit dem der Verfasser betraut worden war, brachte es mit sich, daß hauptsächlich von der segensreichen Tätigkeit der Franziskaner in Brasilien berichtet wird.

Ohne besondere Systematik anzustreben, macht Pohlmann den Leser durch lebhafte Schilderung seiner Eindrücke mit den mannigfachen Seelsorgsproblemen eines Riesengebiets bekannt, wo seine Mitbrüder der nordbrasilianischen Provinz vom hl. Antonius, die seit 1891 durch Mitglieder der Sächsischen Provinz wiederbelebt wurde, in Verbindung mit dem jungen einheimischen Klerus unter Leitung fortschrittlicher brasilianischer Bischöfe um Erneuerung der Pastoralmethoden bemüht sind. Die nordbrasilianische Provinz vom hl. Antonius zählt zur Zeit 350 Mitglieder, von denen 210 Priester sind. 140 Angehörige der Provinz sind geborene Brasilianer.

Besondere Erwähnung verdient die Seelsorgszentrale im Großraum Bacabal (Maranhão), wo die Franziskaner (mit Hilfe der Kollekten von Pater Werenfried van Straaten, die durch Adveniat-Spenden ergänzt wurden) ein katechetisches Seminar errichten, in dem Laienkatecheten herangebildet werden sollen, um die so wenig zahlreichen und überbeanspruchten Seelsorgspriester zu entlasten.

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Städte — Inseln — Kontinente.* Reisetagebücher 1931—1963. Mit 20 Zeichnungen des Verfassers. (323.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1964. Leinen DM 17.80.

Da der Verfasser auf ein Vorwort verzichtet hat, erfährt der Leser nicht, aus welchen Motiven heraus und mit welcher Absicht diese Reisetagebücher veröffentlicht wurden. Nach der Schilderung zweier Fahrten, die er als Seminarist 1931 nach Nord- bzw. Süddeutschland unternahm, breitet Kirchgässner Notizen aus über (meist Ferien-) Reisen, die er ab 1950 nach Italien, Frankreich, Spanien, Griechenland, Österreich, Tunesien, Holland, Palästina, Ägypten, Belgien und (1963) durch verschiedene Länder Lateinamerikas unternahm. Ungeachtet zahlreicher interessanter persönlicher Beobachtungen ist es dem reisefreudigen Verfasser im allgemeinen nicht gelungen, an fremde Menschen einmal anders als mit den Kategorien eines deutschen Pfarrers heranzugehen. Das lernt man allerdings nicht durch flüchtiges Reisen (erst gar nicht mit mondänen Reisegesellschaften), sondern nur durch längeren Umgang und tieferes Eindringen in Sprachen und Sitten der Völker. So ist ein solches „Reisebuch" eher dazu geeignet, einem Psychologen Stoff zur Ergründung der Psyche des Verfassers zu liefern als einen wenig gereisten Leser mit fremden Völkern und Kulturen bekannt zu machen. Man wird im Laufe der Lektüre den Eindruck nicht los, daß es Kirchgässner im allgemeinen an Einfühlungs- und Anpassungsvermögen mangelt, um mit fremden Menschen zu sympathisieren und zu fraternisieren. Darüber kann auch die Kritik an seinen eigenen Landsleuten nicht hinwegtäuschen, wenn er zwei in Chile tätigen Lehrerinnen vorwirft, daß „sich in ihnen der deutsche Hang zur Selbstüberschätzung zeigte" (317). Wenn im (selbstverständlich kommerziellen) Schutzumschlagtext gesagt wird, daß „der Autor in weiten Perspektiven nachsinnend immer wieder den Zusammenhang zwischen der christlichen Religion und den anderen Religionen begegnet", so geht die Übertreibung denn doch etwas zu weit. Wieder über fünfzig Seiten widmet Kirchgässner seiner 22tägigen Lateinamerika-Reise (vgl. diese Zeitschrift 113, 1965, 37 bis 41). Wer die meisten der Persönlichkeiten kennt, über die Kirchgässner hier nach einer flüchtigen Begegnung mit einer seltenen Indiskretion und Taktlosigkeit herzieht, legt das Buch enttäuscht aus der Hand und fragt sich: „Wozu, wozu?"

Münster/Westfalen *Werner Promper*

GRÜNINGER WUNIBALD, *Mut zum Wagnis.* P. Theodosius Florentini als Reformer in Schule, Karitas und Sozialpolitik. (188.) Thomas-Verlag, Zürich; Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 5.80; Leinen DM 9.80.

Diese neue Theodosius-Biographie bezeichnet der Verfasser (7) als „eine bescheidene Gabe zum 100. Todestag" (15. Februar 1965). Grüningers Buch ist sicher das beste, das anläßlich des Gedenktages geschrieben wurde. Es ist nicht unmittelbar aus den Quellen erarbeitet, es schöpft aus der bestehenden Literatur (siehe 187—188; nicht erwähnt: R. Henggeler OSB, Das Institut der Lehrschwestern vom Hl. Kreuze in Menzingen, 1944). Mehrmals werden aber die Quellen selber angeführt, doch ohne Archivnachweis; Anmerkungen beim Text werden in keiner Weise gegeben. Trotzdem ist es nicht ein populäres Buch im üblichen Sinne. Der Autor hat sich in jeder Beziehung selber Rechenschaft zu geben versucht; er übernimmt nicht einfach die Tatsachen und Werturteile, wie sie in der bestehenden Theodosius-Literatur vorzufinden sind. Bezeichnend ist es z. B.,

daß er in seiner Schau auf den Zusammenhang der Geschehnisse und in der Beurteilung derselben nicht selten erheblich abweicht von P. Veit Gadient; dies, obwohl er dessen Theodosius-Biographie im Vorwort (7) als ein „Standardwerk von bleibendem Wert" hervorhebt. Am deutlichsten ist dies ersichtlich im 14. Kap. (99—113), wo versucht wird, ohne irgendwelche Voreingenommenheit, die Trennung zwischen P. Theodosius und dem von ihm gegründeten Institut der Lehrschwestern von Menzingen zu verstehen.

Grüninger ist von der überragenden Größe seines Helden überzeugt: „Meisterpädagoge" (47), „Adlergleiche Organisator" (86), „Säkularmensch (93), „Feuergeist" (93); vielleicht zu oft wird „Florentinis Genialität" (63, 99, 180) hervorgehoben („geniale Ideen", 93; „genialer Kopf", 97; „Universalgenialität", 100; „Universalgenie", 130). Daß P. Theodosius „hochintelligent" (64), „hochtalentiert" (144), „hochbegabt" (180) war, darin können wir dem Verfasser ohne weiteres beipflichten, ergibt sich dies ja eindeutig aus den Ideen, die den immer rührigen Mann bewegten und begeisterten, aus all den Taten, die dieser zu vollbringen vermochte, um diese seine Ideen auf den Gebieten der Schule, Karitas und Sozialreform zu verwirklichen. Trotz dieser sehr berechtigten Bewunderung für die Persönlichkeit von Theodosius und seine Werke ist der Autor nicht blind für die Schattenseiten seines Charakters, die viel Kummer und Leid nicht nur über ihn selber, sondern auch über andere gebracht haben: Auch Theodosius „war und blieb Mensch" (99). Zuviel wollte er selber in Händen halten und ließ andern nicht genügend Freiheit im Handeln, was sich um so schlimmer auswirkte, als er von Geschäften überladen war (101). Sogar sein ganz ergebener Mitarbeiter, P. Honorius, sagt von ihm, daß er „oft schwierig und eigensinnig ist, oft aufbrausend und grell, und daß er von den einmal gefaßten Ideen kaum abzubringen ist" (103). Nicht nur Mutter Bernarda Heimgartner von Menzingen (105—106), sondern auch Mutter Theresia Scherer von Ingenbohl (160), wußten aus peinlicher Erfahrung, daß Widerstand ihn ungeduldig und auch zornig machte. Und in solchem Zustande konnte er andere tief verletzen (106, 108). Die großen Erfolge von P. Theodosius liegen auf dem Gebiete der Schule (Gründung der Menzinger Lehrschwestern 1844) und der Karitas (Gründung der Ingenbohler Barmherzigen Schwestern 1856). In seinem Idealismus, auch die soziale Frage zu lösen, gründete und übernahm er Industrien und Fabriken. Doch wegen fehlender Sachkenntnisse (154, 164) kam es dabei schließlich zu einem finanziellen Fiasko (167). Obwohl es klar ist, daß P. Theodosius bei seinen Industrieunternehmungen „nicht immer realistisch und rationell genug" vorging (101), können wir P. Grüninger zustimmen, wenn er sagt, daß seine Mißerfolge nicht rein abschätzig zu beurteilen sind (157). Sicher ist jedenfalls, daß auch hier „seine Sorgen nur dem Seelenheil der Mitmenschen galten" (26), daß er auch all dies unternommen hat „aus pastoreller Absicht" (180). Das Buch ist angenehm zu lesen, „es lebt und fesselt den Leser", wie anderswo lobend hervorgehoben wird (Die Stufe 10 [1965] 95). Obwohl im ganzen chronologisch aufgebaut, enthält es ziemlich viele Wiederholungen. „Diese sind gewollt und dienen zur Vertiefung" (71). In einem Lehrbuch ist dieses Verfahren bis zu einem gewissen Grade berechtigt; ob es aber in einer Biographie, für einen weiten Leserkreis bestimmt, so gut am Platze ist? Und war wirklich Mutter Bernarda „hochgewachsen" (41)? 82, nicht Cham, sondern Baar.

Rom *Andreas Sampers*

PROMPER WERNER, *Priesternot in Lateinamerika.* (317.) Lateinamerika-Kolleg der Katholischen Universität Löwen (Belgien), 1965. Brosch. bfr 150.—, DM 12.—, US-Dollar 3.—.

Das Buch des Generalsekretärs des Lateinamerika-Kollegs in Löwen bietet keine Reiseeindrücke, obschon es die Frucht vieler Reisen ist. Als wissenschaftliche Untersuchung ist es das Ergebnis eines gründlichen Studiums inländischer und ausländischer Literatur, die Promper mit der Praxis im Lande selbst konfrontieren konnte. Jeder Lateinamerikaner wird sagen: Ja, so ist es wirklich! In Europa hört und liest man ja meistens nur subjektive Reiseeindrücke, die um des Aufsehens willen vor allem das Negative hervorkehren. Promper baut auf dem festen Boden der Wirklichkeit auf und beachtet sowohl das Negative wie auch das Positive. Darin ist sein Werk vorbildlich.

Ausgangspunkt ist eine Jahresstatistik (1963). Nach ihr hatte ein Priester in den Niederlanden 561 Katholiken zu betreuen. Die Zahl stieg über England, Belgien, USA, Kanada, Frankreich, Italien, Spanien, Österreich, Deutschland bis Portugal (1570), erreichte aber in Lateinamerika die Zahl 4891. Nur hier ist von Priesternot zu sprechen. „Von vornherein kann festgestellt werden, daß in Ländern, wo Hunderte und selbst Tausende von Priestern als Gymnasiallehrer in profanen Fächern, als Studier- und Schlafsaalwärter in Internaten oder als Hausverwalter eingesetzt sind, von Priesternot keine Rede sein kann, sondern es sich lediglich um eine Organisationskrise handelt, auf Grund derer irrtümlich Priesternot diagnostiziert wird." (18.) Der erste Abschnitt beweist an Hand von verschiedenen Klerusstatistiken einzelner Länder, Diözesen und Städte die Priesternot in Lateinamerika. Der zweite Abschnitt bringt die hierarchiegeschichtliche Entwicklung des Landes. Trotz lückenhafter

Angaben darf geschlossen werden „daß Spanisch-Amerika während der Kolonialzeit ausreichend mit Priestern versorgt war". Auch in Brasilien herrschte damals kein Priestermangel. Die Kirchenprovinzen waren im allgemeinen gut organisiert.

Der zweite Teil des Buches erörtert die Ursachen der Priesternot, die in geschichtliche und soziale gegliedert werden. Diese dauern in die Gegenwart hinein und sind behebbar, jene sind unwiderruflich. Die geschichtlichen Ursachen scheinen etwas zu ausführlich behandelt, doch will der Verfasser keine Missionsgeschichte schreiben. Als Keimursache erscheinen das Missionspatronat und seine Methode der Übernahme des iberischen Staatskirchentums (95). Die Pastoralmethoden der Patronatsmission waren sehr mangelhaft, es gab kein eigentliches Katechumenat, die Unterweisung vor der Taufe beschränkte sich auf die wichtigsten Gebete, auf den Dekalog und die Kirchengebote (103), in der Kommunionpraxis befolgte man einen Minimalismus, der bei den Eingeborenen den Aufstieg zum Priestertum entscheidend hemmte. „Hier spielte ein ausgeprägtes Rassenvorurteil mit ... Papst Paul III. mußte eigens feststellen, daß der Indio eine menschliche Seele besitzt" (105). Als soziologische Ursachen der Priesternot sind von großer Bedeutung die ungenügende Grundausbildung, die laizistischen Bestrebungen und die demografische Entwicklung. Im dritten und vierten Teil werden die Folgen und Gefahren der Priesternot in Lateinamerika und die Maßnahmen zu ihrer Behebung angeführt.

Das Buch (eine Promotionsarbeit für die Universität Münster) hat reiche Literaturangaben, jedes Kapitel und jede Frage ist mit Quellen belegt. Vorteilhaft wäre es gewesen, den fremdsprachlichen Zitaten gleich die deutsche Übersetzung anzufügen, um Mißverständnisse zu meiden. Wenn der Weltklerus mancher südamerikanischer Länder „abnegado, sacrificado, obediente y celoso" genannt wird (172), so wäre eine Übersetzung „selbstlos, opferbereit, gehorsam und eifrig" angebracht, damit des Spanischen Unkundige nicht meinen, damit werde die Aufzählung der Mängel der Priester aus der Kolonialzeit fortgeführt. „Daß den einheimischen lateinamerikanischen Priestern persönliche Disziplin, Pünktlichkeit und geordnete Lebensweise von Natur aus nicht leichtfallen" (187), ist objektiv richtig.

Man darf aber nicht vergessen, daß die klimatischen Verhältnisse eine große Rolle spielen, desgleichen die Unterernährung sowie die Tatsache, daß man in einer nicht organisierten Umwelt wirken muß. Jeder Christ, der ein Minimum an Interesse für die Lage in Lateinamerika hat, wird dieses Buch hoch interessant und belehrend finden.

(Mexiko) Bamberg *José Sandoval*

HÖFER JOSEF, ROM / RAHNER KARL, MÜNCHEN (Herausgeber), *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearb. Aufl. X. Bd. Teufel — Zypern. (16 S., 1448 Sp., 9 Karten, 3 Bildtafeln.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 92.—, Halbleder DM 102.—.

Die 1957 begonnene zweite Auflage dieses Standardwerkes, das 1930 bis 1938 erstmals in zehn Bänden erschienen war, liegt nun vollendet mit gleicher Anzahl der Bände und gleich langer Erscheinungszeit vor. Was die Herausgeber im Vorwort des ersten Bandes versprochen haben, daß in den zentralen Themen der Theologie „mehr als eine bloße erste Information", „mehr als eine bloße getreue Inventarisierung der schon fertigen Ergebnisse" geboten werde, haben sie getreulich erfüllt. Ein vergleichendes Studium beider Ausgaben demonstriert ad oculos den Fortschritt des Wissens und der Forschung in allen Sparten, die Spezialisierung und Arbeitsteilung auf allen Gebieten, das Anschwellen der Literatur ins Unübersehbare, die Verflechtung der Probleme ins Uferlose.

Der moderne Mensch, an Konserven und Dosennahrung gewöhnt, wird in Zukunft seinen Geist zunehmend mit lexikalem Wissen speisen wollen und wird zugunsten der fertigen Portionen auf den frischen Geschmack des Hausgebackenen und Selbstgemachten verzichten. Eine Art der Verköstigung, die immerhin noch weit höher steht als die „Digest-Literatur", die ihre Produkte nach der Verdaulichkeit taxiert.

Unterhaltungslektüre bietet das Lexikon nicht. Es ist auch keine Fundgrube für ausgefallene Fragen eines Quizmasters, noch ein Kochbuch mit fertigen Rezepten für alle Fragen und Lagen: aber wer diese zehn stattlichen Bände in seinem Bücherschrank hat, der kann sich eine halbe Bibliothek ersparen. Er wird finden, was er sucht und haben, was er braucht, um sich selbst ein richtiges Urteil zu bilden und rechte Stellung zu beziehen zu den Fragen, die nicht bloß Denker interessieren, sondern die jedermann vom eigenen Leben zur Lösung aufgegeben sind.

So mag dieses Lexikon — und das ist kein bloßer Wunsch — für die jetzige Generation Kompaß und Marschverpflegung sein für die nächsten Jahrzehnte, die uns ins Neuland des Atomzeitalters führen werden.

Den Herausgebern, Fachberatern und Mitarbeitern (2677 an der Zahl) sowie dem Verlag Herder gebührt für die eminente Leistung ehrliche Anerkennung und aufrichtiger Dank.

Linz/Donau *Josef Häupl*

Welche Kirchenheizung ist für Sie richtig?

Kirchenbankheizung mit flüssigem Wärmeträger?

Kirchenbankheizung mit elektrischen Wärmestrahlern?

Beheizung durch Aufstellen von Nachtspeicheröfen mit festem Speichermaterial?

Beheizung durch Aufstellen von Nachtspeicheröfen mit flüssigem Speichermaterial, wobei in diesem Falle eine Verteilung der Speicherelemente auch in den Kirchenbänken möglich ist?

Umluftheizung mit verschiedenen Wärmeerzeugern?

Wir beraten Sie kostenlos, welches System für Ihre Kirche das richtige ist. Sie Sparen Zeit, Geld und Ärger, wenn Sie unseren kostenlosen Vertreterbesuch anfordern.

VERITAS

1010 Wien I, Singerstraße 26
4010 Linz, Postfach 403
839 Passau, Theresienstraße 42, DBR



REISEANDENKEN
SCHACHSPIELE

Inh. E. Schille
Linz, Hauptplatz 22

Gasfeuerzeuge
Schachspiele und Spielkarten
Krüge und Römer mit Spielwerk
Glas- und Porzellanmalerei
Glas- und Porzellanfotografie

Betrieb: Melicharstraße 4a

Für die Kirchensitze: die schönen, dauerhaften Resopalschilder

Religionspädagogischer Ferienkurs im Cassianeum in Donauwörth

Dieses Jahr gelten Vorträge und Aussprachen des vom 25. bis 29. Juli stattfindenden Kurses für *Lehrkräfte aller Schulgattungen* dem Verhältnis von „Moderner Bibelexegese und Bibelkatechese". Als Referenten haben zugesagt die Mitarbeiter des Deutschen Katechetischen Instituts, München: Heinrich Kahlefeld, Wolfgang Langer, Günter Stachel, Klemens Tilmann.

Der pädagogische Weiterbildungskurs für *Lehrkräfte an Volksschulen* wird vom 1. bis 5. August abgehalten. Beide Kurse leitet Studiendirektor Ferdinand Kopp, München. Anmeldung bei Direktor Max Auer, Cassianeum, 885 Donauwörth.

Ein 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 Schwarzweiß, 7 Vierfarbentafeln, Grund- und Aufrisse für 11 Objekte, 90 Seiten Text, Ganzleinen, mehrfarbiger Schutzumschlag, S 276.—; DM 44.50; sfr 49.—.

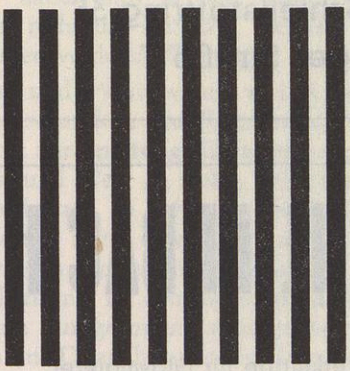
„... Architektur, Malerei, Plastik und Gerät sind die Themen dieses überaus wichtigen Buches. Es dient nicht nur zur Information, zum künstlerischen Genuß, sondern es darf auch von einer Gruppe österreichischer Architekten als Bestärkung auf dem von ihnen eingeschlagenen Weg empfangen werden." DER BAU

Durch den Buchhandel

Oberösterreichischer Landesverlag Linz

Die ideale Kirchenheizung

PKL-System,
garantiert frost- und rostgeschützt,
schon jetzt vorsorgen!



Wir haben die Heizungen der Wallfahrtskirche Attnang-Puchheim, Stadtpfarrkirche Eferding, Stadtpfarrkirche Allentsteig, NÖ., Stadtpfarrkirche Vöcklabruck, OÖ., Eggenburg, NÖ., Gallneukirchen, OÖ., Oberndorf a. d. Melk, NÖ., Gutau, OÖ., Lasberg, OÖ., Niederwaldkirchen, OÖ., und viele andere zur größten Zufriedenheit der Pfarrherren und Kirchenbesucher gebaut.

Jederzeit beste Referenzen aus ganz Österreich — kostenlose Beratung!

Generalrepräsentanz:

VÖEST-Installations-Gesellschaft

Linz, Scharitzerstraße 6,
Telefon 23 5 64, 20 5 97

Bauunternehmung

Ernst Hamberger

Tief- und Hochbau OHG.
Linz / Donau, Bürgerstraße 11

Steyr, Stadtplatz 21
St. Pölten, Schießstattring 35
Wels, Eferdinger Straße 7

KLOSTER SCHLIERBACH

OÖ. Glasmalerei Werkstätte für Glasmalerei
Mosaik und Glasbetonfenster

Schlierbach · Kremstal · Telefon 25

OÖ. Landes-Brandschaden-Versicherungsanstalt

Linz, Herrenstraße 12 · Telephon 26 1 11

Österreichs ältestes Versicherungsinstitut
empfiehlt sich für alle wichtigen Sachversicherungen

WILHELM DE VRIES

Ost und West in der Kirche: Gegensätze? Ihre Ursachen und Wege zu ihrer Überwindung

Der Autor faßt in diesem Aufsatz kurz zusammen, was er in seinem Buch „Orthodoxie und Katholizismus" (Herder, Freiburg 1965) ausführlich dargelegt hat. Darüber hinaus bietet er die wesentlichen Quellenverweise und trägt die neuesten Ereignisse nach. D. R.

Zwischen Ost und West in der Kirche haben sich im Laufe der Jahrhunderte Gegensätze entwickelt, ja es ist zur Spaltung gekommen. Im Osten entstand die Orthodoxie und im Westen der lateinische Katholizismus. Orthodoxie will Rechtgläubigkeit heißen und Katholizismus Universalität. Das sollte jedenfalls keinen Gegensatz bedeuten. Der wahre Glaube ist gemäß dem Sendungsbefehl Christi an die Apostel für alle Völker und für jede Kreatur bestimmt, also wesensmäßig universal. Die katholische Kirche, die als ihren kostbarsten Schatz den rechten Glauben hütet, ist nicht lateinisch, nicht griechisch und nicht slawisch, sondern eben katholisch, das heißt universal, weltumspannend, für alle Völker in gleicher Weise offen[1]. Man meint jedoch, wenn man von Orthodoxie spricht, konkret das östliche Christentum in seiner byzantinischen Ausprägung. Unter Katholizismus ist die westliche, lateinische katholische Kirche verstanden. Orthodoxie und Katholizismus haben beide eine lange Geschichte hinter sich, sie haben sich in der Auseinandersetzung miteinander entwickelt. Es handelt sich hier nicht um statische, sondern um dynamische Begriffe, um gewordene und ständig weiter werdende Realitäten.

Ost und West waren von Anfang an in der Kirche anders geartet. Die schon im Volkscharakter von Römern und Griechen begründeten Verschiedenheiten hätten jedoch nicht zur Spaltung führen müssen, sie hätten sich ergänzen können. Wenn es zwischen Ost und West zu vielen Reibereien und schließlich im 11. Jahrhundert zum endgültigen Bruch kam, so hatte das seinen Grund vor allem darin, daß sowohl der Osten wie der Westen seine eigene Art als das einzig Richtige hinstellte und dem anderen aufzuzwingen suchte. Hier scheint uns der tiefste Grund der Spaltung zu liegen. Durch diese Erkenntnis ist aber auch schon der Weg zu ihrer Überwindung gewiesen. Dieser Weg kann nur gefunden werden, wenn beide Teile sich in ihrer Eigenart aufrichtig gelten lassen. Dann braucht die Verschiedenheit kein Gegensatz zu sein, sie kann auch zur Ergänzung werden. Das gilt natürlich nur, insoweit das Anderssein der katholischen Kirche nicht im göttlichen Recht begründet ist.

Das wenigstens nach außen einheitlich geprägte und streng zentralisierte Römische Weltreich war in den ersten Jahrhunderten die konkrete Umwelt, in der die Kirche Christi Gestalt annahm. Unter dem äußeren Firnis der griechisch-römischen Einheitskultur verbargen sich von vornherein tiefgreifende Unterschiede. Da war vor allen Dingen der *Unterschied im Volkscharakter der Lateiner und der Griechen.* Dem Lateiner ist Nüchternheit und klares Denken eigen; sein Sinn ist vor allem auf das Praktische gerichtet, auf das konkrete Leben und dessen Gestaltung, auf das Recht und den Staat. Der Grieche ist dagegen mehr auf die „Theoria", die Schau des Göttlichen ausgerichtet, er liebt die Spekulation und den theologischen Streit. Die konkrete Welt ist ihm eine Erscheinung des Göttlichen, während sie für den Lateiner ein Werk Gottes ist, das in sich seinen Wert hat und mit dem er sich auseinandersetzen muß. Für den Griechen ist der Mensch das Abbild Gottes, das immer mehr in Gott hinein verklärt werden soll. Für den Lateiner ist das menschliche Leben ein aktives Vorwärtsschreiten des Menschen auf Gott hin.

[1] In diesem Sinne äußerte sich bereits Benedikt XV. in seinem Motu proprio „Dei providentis" vom 1. Mai 1917 (AAS IX, 1917, 530).

Die Verschiedenheit im Volkscharakter spiegelt sich auch in der Formgebung des Gottesdienstes wieder, sie führte zur *Ausbildung eigener liturgischer Riten*, die – bestimmt nicht zufällig – den durch die Art der Völker geprägten Kulturkreisen der Antike entsprachen. Wir haben neben dem lateinischen Ritus im Westen, der zunächst auch noch eine Reihe von Spielarten aufwies, im Osten fünf Riten, von denen jeder einem Volk und einem Kulturkreis zugehört. Diese Kulturkreise sind: der griechische, der ägyptische, der westsyrische Antiochiens, der ostsyrische in Persien und schließlich der armenische. Diesen Kreisen entsprechen der byzantinische, der alexandrinische, der antiochenische, der ostsyrische und der armenische Ritus. Wir können in einem kurzen Aufsatz unmöglich alle diese Riten beschreiben. Es sei nur auf einige charakteristische Unterschiede zwischen dem Stadt-römischen und dem byzantinischen Ritus hingewiesen, Unterschiede, die an sich durchaus keinen Gegensatz hervorzurufen brauchten. Die knapp und scharf formulierten Orationen des Stadt-römischen Ritus, wo es immer um eine praktische Frucht des Gebetes geht, entsprechen der Art des nüchternen Römers. Das hymnenhaft schwungvolle eucharistische Dankgebet des Ostens, in dem tiefe Gedanken vom ursprungslosen Gott und seinem eingeborenen Sohn entwickelt werden, verrät den griechischen Verfasser. Auch in den Gesten und Zeremonien, in der Musik und in den Gewändern konnte sich die Verschiedenheit der Völker kundtun. Die dramatische Art der byzantinischen Liturgie, wo in einem göttlichen Spiel „der König des Weltalls" im Kreise der Seinen als Priester und Opfer erscheint, weist auf hellenistische Einflüsse hin.

Diese Verschiedenheit der liturgischen Formen galt in den ersten Jahrhunderten als belanglos. Bischof Firmilian von Cäsarea betont in einem Brief an Papst Stephan I. (254–257), der in der Korrespondenz des hl. Cyprian erhalten ist[2], daß vieles an den Gebräuchen der Kirche in den einzelnen Gegenden verschieden sei, ohne daß darunter die wesentliche Einheit leide. Es bestand in den liturgischen Dingen große Freiheit und Anpassungsmöglichkeit. Es war z. B. ohne weiteres möglich, daß der hl. Polykarp, ein asiatischer Bischof, mit Papst Anicetus (155–166) in Rom gemeinsam das hl. Opfer feierte. Der hl. Hieronymus paßte sich auf seinen Reisen im Orient den lokalen Gebräuchen an. Im Kloster der hl. Melania in Jerusalem wurde der römische Ritus gebraucht, und niemand nahm daran Anstoß. Der hl. Augustinus äußerte sich über die Ritenfrage in sehr weitherzigem Sinne: verpflichtend sei nur das, was der Herr selbst festgesetzt habe und was überall Gewohnheit sei. Jeder solle sich den Gebräuchen der Kirche, wo er hinkomme, anpassen[3].

Die Verschiedenheit in den Gebräuchen und Riten rief erst dann Streitigkeiten hervor, als man begann, die eigenen Gewohnheiten den anderen aufzwingen zu wollen. Der erste Fall dieser Art war der Streit um den rechten Termin und den Sinn der Osterfeier. Wir können hier nicht auf Einzelheiten eingehen, sie sind auch belanglos. Die verschiedenen Gebräuche konnten zunächst, ohne Streit zu verursachen, nebeneinander bestehen. Der hl. Bischof Polykarp von Smyrna ging nach Rom, um mit dem Papst Anicetus über den Fall zu verhandeln. Es kam zu keiner Einigung. Aber man überwarf sich deshalb nicht, und Polykarp schied in Frieden aus Rom. Nicht lange später suchte aber Papst Viktor I. (189–199) den römischen Brauch als den allein richtigen in der ganzen Welt durchzusetzen, und es wäre um ein Haar deswegen zum Bruch mit der Kirche Asiens gekommen, wenn nicht Irenäus von Lyon, seinem Namen Ehre machend, als Friedensstifter aufgetreten wäre und den Papst ermahnt hätte, doch nicht um einer solchen Kleinigkeit willen den Frieden der Kirche zu gefährden. Der Kirchenhistoriker Sokrates († nach 439) der über diese Vorgänge berichtet, betont, daß weder der Herr noch die Apostel etwas über den Ostertermin festgelegt hätten,

---

[2] Cyprian, Epistola 75, 6 s. Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. III, Pars II, 813, ed. W. Hartel, Wien 1871.

[3] Augustinus, Epistolae 54 und 55: Migne PL 33, 119 ff.

und macht dem Papst Viktor Vorwürfe, daß er wegen dieser belanglosen Angelegenheit ein Schisma heraufbeschwor. Niemand habe das Recht, seine eigenen Gebräuche den andern aufzudrängen[4]. Rom zeigte später — zunächst wenigstens — dem griechischen Ritus gegenüber, der in seinem unmittelbaren Einflußgebiet in Süditalien und Sizilien vorherrschend war, mehr Verständnis. Ja selbst in Rom ließ man noch im 6. Jahrhundert den Gebrauch der griechischen Sprache bei manchen Zeremonien zu. Wir wissen, daß man damals dort jeden erwachsenen Täufling fragte, ob er das Glaubensbekenntnis in lateinischer oder in griechischer Sprache ablegen wolle[5]. Die politische Entwicklung in Süditalien und Sizilien führte in der Folgezeit allerdings zu Schwierigkeiten wegen der Riten. Von der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts an breiteten sich die Langobarden, die den lateinischen Ritus ausübten, auch in Süditalien aus. So wurde dort der byzantinische Ritus langsam zurückgedrängt. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Gregor der Große sich bemühte, auch in Sizilien die byzantinischen Gebräuche abzuschaffen[6]. Wir können die komplizierte Geschichte des Kampfes zwischen lateinischem und griechischem Ritus in diesen Gebieten hier im einzelnen nicht darstellen. Sie endete schließlich mit der systematischen Latinisierung Süditaliens und Siziliens nach der Eroberung dieser Länder durch die lateinischen Normannen in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Das hat dem Frieden zwischen West und Ost in der Kirche nicht gedient.

Die gegenseitige Intoleranz in der Ritenfrage führte immer wieder zu Gegensätzen, die bei größerer Weitherzigkeit leicht hätten vermieden werden können. Von griechischer Seite machte man im 7. Jahrhundert durch die Gesetzgebung des Trullanums (692) den Versuch, dem „barbarischen Westen" die unvergleichlich besseren Bräuche des Ostens aufzudrängen. Papst Sergius weigerte sich, seine Unterschrift unter die Akten des Konzils zu setzen. Es gelang dem Kaiser Justinian II. nicht, ihn dazu zu zwingen. Er wollte den Papst verhaften lassen, aber seine Macht in Italien reichte nicht mehr dazu aus. Die Miliz in Rom weigerte sich, den Befehlen seines Abgesandten, des Protospathars Zacharias, zu gehorchen, und dieser mußte unter dem Bett des Papstes Zuflucht suchen, um nicht von der wütenden Menge gelyncht zu werden. Knapp zwei Jahrhunderte später, in der Auseinandersetzung zwischen Photios und Papst Nikolaus I. spielte wieder der Streit um die Riten eine verhängnisvolle Rolle. Griechische und lateinische Missionare, die in Bulgarien im Konkurrenzkampf lagen, verketzerten sich gegenseitig wegen der Verschiedenheit der Gebräuche. Die lateinischen Bischöfe in Bulgarien erkannten die von griechischen Priestern gespendete Firmung nicht an und firmten noch einmal. Papst Nikolaus tadelte in seiner Instruktion an den Bulgaren-Khan vom Jahre 866 griechische Gewohnheiten[7]. Auf beiden Seiten setzte man die eigene Überlieferung in Sachen der Riten als absolut, ließ nur sich selbst und nicht die andern gelten, und das führte wieder zu völlig unnötigen Gegensätzen. Es ist allgemein bekannt, wie Michael Kerullarios, wiederum knapp zwei Jahrhunderte später, die Unterschiede in den Riten aufgriff und daraus eine Glaubensfrage und eine Waffe gegen die Lateiner machte. Kardinal Humbert von Silva Candida ließ zwar im allgemeinen die griechischen Gebräuche gelten, verurteilte aber doch gelegentlich einzelne Gewohnheiten der Griechen.

Sehr viel wichtiger als die anders gearteten Riten und Gebräuche waren ohne Zweifel die *theologischen Verschiedenheiten zwischen Ost und West.* Aber auch hier handelte

---

[4] Hist. Eccl. V, 22, Migne PG 67, 628.

[5] S. H. Grisar, I Papi del Medio Evo, Vol. II, Rom 1897, 462.

[6] Monumenta Germ. Hist., Epistolae, Tom II, S. 59, Brief vom Oktober 598 an Johannes von Syrakus.

[7] Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (c. 90) ad Coelestinum III (+ 1198), I (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. I, Vatikan 1943) 661, n⁰ 328. (Diesen Band zitieren wir im folgenden unter der Abkürzung: ARP.)

es sich zumeist bei näherem Zusehen eher um Akzentverschiebungen als um wirkliche Gegensätze. Man sah in Ost und West die theologischen Probleme von verschiedenen Gesichtswinkeln aus an, die sich ergänzen hätten können, ohne zu Spaltungen zu führen. Im Osten hat die Alexandrinische Theologie Schule gemacht, die in Christus vor allem das Geheimnis des Göttlichen und die Einheit sah, während man im Westen mehr darauf bedacht war, die wahre Menschheit Christi unangetastet zu lassen. Wenn man im Osten deshalb zum Monophysitismus neigte, so suchte der Westen den Wahrheitsgehalt, der schließlich selbst im Nestorianismus steckt, und den auch das Konzil von Chalkedon schützte, hochzuhalten. Hier tritt wieder die Geistesart des lateinischen Menschen zutage, vor allem das Konkrete, Greifbare zu berücksichtigen, während dem Griechen das überirdische Mysterium das Wichtigste war. Der Sinn der Heilstat Christi ist für den Osten mehr das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes, durch die der Mensch verwandelt und vergöttlicht wird. Dagegen faßt der Westen die Erlösungslehre vornehmlich juristisch auf: der gottmenschliche Erlöser leistet dem himmlischen Vater die überreiche Genugtuung für die Schuld der Menschen. Der Westen hat sich überhaupt theologisch mehr mit den Fragen des menschlichen Lebens befaßt als mit den tiefsten Geheimnissen der hlst. Dreifaltigkeit und der Menschwerdung.

Einer der klassischen Unterschiede zwischen Ost und West, der immer wieder namhaft gemacht wird, liegt in der Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes, die in der Formel des „Filioque" ihren Ausdruck fand. Man hat aus diesem Unterschied alles andere ableiten wollen. Er dürfte aber doch künstlich hochgespielt worden sein und in Wirklichkeit nicht die fundamentale Bedeutung haben, die man ihm zuschreibt. Ein so ausgezeichneter Kenner der östlichen Spiritualität wie Irénée Hausherr stellt fest, daß seines Wissens kein einziger östlicher geistlicher Schriftsteller vor den Slawophilen des 19. Jahrhunderts der Frage irgendwelche Bedeutung für das geistliche Leben beimißt[8]. Die Kontroverse über das Filioque hat erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts begonnen. Im Jahre 806 wurden lateinische Mönche eines Klosters am Ölberg in Jerusalem von griechischen Mönchen des hl. Sabas der Häresie angeklagt, weil sie dem Credo das Filioque beifügten. Sie appellierten an den Papst mit der Begründung, sie hätten das Credo so in der Palastkapelle Karls des Großen in Aachen gelernt. Papst Leo III. (795—816) approbierte zwar die im Filioque ausgesprochene Lehre, weigerte sich aber, den Zusatz ins Credo einzufügen, ja er ließ vor dem Petrusgrab zwei silberne Tafeln aufstellen mit dem Text des Credo ohne das Filioque, und zwar in lateinischer und in griechischer Sprache. Als Photios dem Papst Nikolaus seine Wahl anzeigte, schickte er ihm ein Glaubensbekenntnis ohne das Filioque. Der Papst beanstandete dies nicht und erkannte sogar in einem Schreiben vom 18. März 862 den Glauben des Photios als orthodox an[9]. In Rom wurde das Filioque, wie es scheint, erst im Jahre 1013 unter Benedikt VIII. auf Veranlassung des Kaisers Heinrich II. ins Credo eingefügt.

Von eigentlich entscheidender Bedeutung für die Herausbildung des Gegensatzes zwischen Ost und West waren, wie uns scheint, nicht die bisher aufgeführten theologischen Fragen, entscheidend war der *Unterschied im Verständnis der Struktur der Kirche.* Im Bewußtsein des Ostchristen stehen die Einzelkirchen im Vordergrund, insbesondere die Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Gesamtkirche wächst zusammen aus der Vielheit dieser Einzelkirchen, die zusammengehalten werden durch das *eine Reich,* an dessen Spitze als der Stellvertreter Gottes auf Erden, als der Gesalbte des Herrn, der Kaiser steht. Er ist das von Gott gesetzte Haupt der Respublica Christiana, die Staat und Kirche in einem ist. Gewiß wird die Vorrangstellung des Ersten unter den Patriarchen, des Bischofs der alten Kaiserstadt

[8] I. Hausherr, Dogme et Spiritualité Orientale, in: Rev. d'Asc. et Myst. 23 (1947) 35.
[9] ARP 614, n⁰ 320.

Rom, wo einst Petrus, der Erste unter den Aposteln, die Kirche regierte und als Märtyrer starb, nicht übersehen, aber sie wird doch stark überschattet durch die Übergewalt des Kaisers.

Dieser *reichkirchlichen* Auffassung des Ostens stand die *papstkirchliche* des Westens gegenüber. Während im Osten eine Vielheit von kirchlichen Zentren bestand, überragte im Westen Rom, die Reichshauptstadt, der Sitz des Nachfolgers Petri, des Oberhauptes der ganzen Kirche alles. So war man hier geneigt, in erster Linie die Kirche in ihrer Gesamtheit zu sehen, die freilich eine Anzahl von Einzelkirchen in sich begreift. Die Einheit, das Ganze, ist das Erste, und diese Einheit ist wesentlich garantiert durch den einen Nachfolger Petri, den Bischof von Rom, das einzige Oberhaupt der universalen Kirche, der als solches unabhängig sein muß von jedweder weltlichen Gewalt, auch von der des Kaisers. Als Erster hat Papst Gelasius (492—496) diese Lehre von den zwei Gewalten, der geistlichen und der weltlichen entwickelt, wobei er der geistlichen vor der weltlichen den Vorrang zuschrieb[10]. Es ist bestimmt kein Zufall, daß diese Lehre dargelegt wurde zu einer Zeit, als der Papst politisch vom Kaiser unabhängig geworden war. Damals herrschte in Italien der Goten-König Theoderich. Leo der Große hatte wenige Jahrzehnte vorher noch dem Kaiser einen gewissen Einfluß auch in kirchlichen Dingen zugestanden[11]. Derselbe Papst schrieb im Jahre 449 an die Bürger von Konstantinopel, sie möchten den Kaiser um die Berufung einer allgemeinen Synode bitten[12]. Wenige Jahrzehnte nach Gelasius erkannte Papst Hormisdas (514—523) praktisch an, daß der Kaiser den Bischof von Antiochien einfach bestimmen konnte. Er äußerte nur das Bedenken, daß der Kandidat für dieses Bischofsamt, ein gewisser Dioskoros, in Ägypten aufgewachsen sei[13]. Papst Agapetus (535—536) billigte es, daß in Konstantinopel an Stelle des häretischen Patriarchen Anthimos, Mennas „durch die Wahl des Kaisers" und die Zustimmung von Klerus und Volk zum Patriarchen erhoben wurde[14]. Bonifatius III. (607) ließ sich von Kaiser Phokas bestätigen, daß Rom als Sitz des hl. Petrus das Haupt aller Kirchen sei[15]. Papst Anastasius II. (496—498) nannte den gleichnamigen Kaiser „Stellvertreter Christi"[16]. So läßt sich mit nicht wenigen Beispielen die Tatsache belegen, daß auch Päpste den mitbestimmenden Einfluß des Kaisers in kirchlichen Dingen anerkannt haben. Das war naturgemäß zu Zeiten der Fall, in denen der Kaiser seine Herrschaft in Italien wirklich ausüben konnte. Hugo Rahner schreibt hierzu in seinem Buch: „Kirche und Staat im frühen Christentum": „Vergessen wir nicht: Die Geschichte der acht Reichskonzilien ist nicht zu schreiben ohne die Geschichte der willig hingenommenen oder freudig begrüßten Kirchenherrschaft des Staates, die doch auch immer Rechtsschutz der Kirche war und sein wollte. Es gibt auch eine andere Seite des Justianischen Kirchensystems, und von diesem Idealbild kam auch das Mittelalter selbst der Hohenstaufen nicht los: die vom Kaiser geordnete und in ihrer Reinheit geschützte, prächtige und mächtige Kirche sollte zugleich das Gewissen des Staatsorganismus sein (490)."

Die politische Entwicklung führte zur Zeit Justinians (527—565) wieder zur Unterordnung des Papstes unter den Kaiser, dann aber durch den Zusammenbruch der byzantinischen Herrschaft in Italien und das Bündnis des Papsttums mit der neu aufstrebenden Frankenmacht des Nordens, um die Mitte des 8. Jahrhunderts, zum politischen Bruch zwischen den Päpsten und Byzanz, der in der Krönung des Frankenherrschers Karl zum Kaiser durch Papst Leo III. in der Weihnachtsnacht des Jahres 800 seinen klarsten Ausdruck fand. Nun trat dem Reich des Ostens, das sich immer als das grundsätzlich eine und einzige Reich der ganzen Christenheit aufgefaßt hatte,

---

[10] H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961, S. 255.
[11] Epistola 111, 3, Migne PL 54, 1023 A. [12] ARP 217, n⁰ 93. [13] ARP 417, n⁰ 217.
[14] ARP 431, n⁰ 227, Brief an Petrus von Jerusalem, März 536.
[15] ARP 520, n⁰ 287.
[16] Epistola 1, 8 s. A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae . . . , Vol. I, Braunsberg 1868, 623.

ein neues Reich des Westens entgegen; und der Reichskirche des Ostens stand die Papstkirche des Westens gegenüber. Der Papst wurde nun immer mehr der oberste Herr der ganzen Christenheit, der selbst die Kaiserkrone zu vergeben hatte. Er war der eigentliche Statthalter Gottes auf Erden. Nun ergänzten sich beide Systeme nicht mehr, wie es hätte sein können; sondern sie wurden zum Gegensatz. In diesem Gegensatz im Kirchenverständnis: auf der einen Seite *Reichskirche* und auf der andern *Papstkirche*, lag von Anfang an der Keim des Konfliktes verborgen. Der Unterschied hätte aber nicht notwendig zur Spaltung führen müssen. Tatsächlich kam es zur Spaltung, weil jeder der beiden Teile seine eigene Konzeption absolut setzte und das Berechtigte in der anderen übersah. Die reichskirchliche Konzeption, wie sie etwa Kaiser Justinian formulierte, erkannte zwar den Papst als den ersten unter allen Priestern an. Aber die Priester und somit auch der Papst sind dem Kaiser als dem Stellvertreter Gottes auf Erden untergeordnet und schulden ihm unbedingten Gehorsam. Schon bald bekam ein Papst, es war Vigilius, zu spüren, was dies konkret zu bedeuten hatte. Justinian ließ ihn nach Konstantinopel verschleppen und dort gefangenhalten und setzte ihn so unter Druck, daß er schließlich die vom Kaiser entworfene Glaubensformel annahm und die dogmatischen Entscheidungen des vom Kaiser berufenen Konzils in Konstantinopel des Jahres 553 gelten ließ. Das war die Anwendung des Grundsatzes, den Justinian in der Novelle 105 seines Gesetzeswerkes formuliert hatte: „Der Kaiser ist von Gott als lebendiges Gesetz den Menschen gesandt." Ein anderes Beispiel: Kaiser Konstans II. ließ Papst Martin I. (649—653) im Lateranpalast verhaften, nach Konstantinopel schleppen und dort wegen angeblichen Hochverrats zur Verbannung verurteilen. Der wahre Grund war, daß der Papst sich der kaiserlichen Willkür in Glaubenssachen widersetzt hatte. Daß diese und ähnliche Ereignisse immer mehr Konfliktstoff zwischen West und Ost anhäuften, liegt auf der Hand. Schließlich führten sie dazu, daß die Päpste endgültig Byzanz den Rücken kehrten.

Wir müssen aber, wenn wir gerecht sein wollen, auch die Kehrseite der Medaille uns ansehen. Wenn die Kaiser die reichskirchliche Idee überspannten, so überspitzte man in Rom die Idee der Papstkirche. Eine logische Konsequenz der Reichskirchen-Konzeption war die Rangerhöhung des Bischofs von Konstantinopel, weil diese Stadt das Neue Rom war. Eine solche war auf die Dauer nicht zu umgehen. Aber die Päpste haben sich — gewiß aus verständlichen Gründen — jahrhundertelang dagegen gewehrt, was dem Frieden gewiß nicht gedient hat. Leo der Große protestierte gegen den Kanon 28 des Konzils von Chalkedon, der dem Bischof von Konstantinopel, des Neuen Rom, einen Vorrang gleich nach dem des Alten Rom zuerkannte[17]. Leo sah mit Recht die Gefahr des reichskirchlichen Prinzips, das in diesem Kanon ausgesprochen war. Aber man kann sich doch fragen, ob sein und seiner Nachfolger Kampf gegen die Ansprüche Konstantinopels nicht doch unnötig die Atmosphäre zwischen Ost und West vergiftet hat. Die Theorie von den drei „petrinischen Sitzen": Rom, Alexandrien und Antiochien, und deren ausschließlichem Führungsanspruch in der Kirche war zudem recht angreifbar. Die Nachricht, daß Markus, der Schüler des hl. Petrus Alexandrien gegründet habe, taucht erst recht spät, bei Eusebius, auf, der sie auch nur als unsicher referiert[18]. Der Protest der Päpste war zudem nutzlos. Der Kanon 28 wurde trotzdem tatsächlich sofort geltendes Recht im Osten. Wenn Papst Gelasius den Patriarchen von Konstantinopel noch als einfachen Suffragan des Metropoliten von Herakleia in Thrazien behandelte, so war das direkt beleidigend und sah an den Tatsachen vorbei. Das verschärfte völlig unnötig den Konflikt zwischen Rom und Kon-

[17] ARP 250, n⁰ 118.

[18] S. Eusebius H. E. II, 16, 1, ed. Schwartz 140, vgl. zur Sache: W. de Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, in: Scholastik 37 (1962) 342/343.

stantinopel[19]. Noch Kardinal Humbert von Silva Candida, der Legat Leos IX., der im Juli 1054 die Bannbulle gegen den Patriarchen Michael auf dem Altar der Hagia Sophia in Konstantinopel niederlegte, verweigerte diesem das Recht auf den Patriarchentitel; speziell ließ er wie die Päpste den Titel „Ökumenischer Patriarch" nicht gelten. Erst Papst Paul VI. gebraucht im Verkehr mit dem Patriarchen von Konstantinopel völlig unbedenklich diesen so lange von Rom bekämpften Titel. Das Zweite Vatikanische Konzil zitiert in seinem Dekret über die katholischen Ostkirchen (in Anmerkung 8) den viel umstrittenen Kanon 28 von Chalkedon, sieht ihn also doch wohl nicht mehr einfach als juridisch inexistent an.

Was aber wohl mehr als alles andere die Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel vertiefte, war die Tatsache, daß der Westen *seine Primatsidee*, die immer stärker zentralistisch gefaßt wurde, dem Osten aufzuzwingen suchte. Für die im Osten von jeher traditionelle Autonomie der Einzelkirchen, insbesondere der Patriarchate, zeigte man in Rom immer weniger Verständnis. Noch Papst Pelagius I. (556—561) hatte den Apostolischen Stühlen — gemeint sind vor allem Rom, Alexandrien und Antiochien — die Vollmacht zugeschrieben, Zweifel über den Sinn einer Konzilsentscheidung zu lösen. Er schreibt im Jahre 559 an den Patrizius Valerian: „Jedesmal, wenn über eine allgemeine Synode Zweifel auftauchen, dann soll man zur Lösung dieses Zweifels ... zu den Apostolischen Stühlen seine Zuflucht nehmen[20]." Rom hatte die Autonomie mindestens der „petrinischen Sitze" Alexandrien und Antiochien anerkannt und sah in ihr keinen Gegensatz zum Primat, der eben noch nicht in einem zentralistischen Sinne verstanden wurde. Auch im Westen bedeutete der Primat ursprünglich keinen Zentralismus. Noch zur Zeit Gregors des Großen (um 600) genossen die verschiedenen Länder des Westens, mit Ausnahme Italiens diesseits des Appenin eine weitgehende Selbständigkeit. Erst im 9. Jahrhundert begannen die Päpste im ganzen Westen ähnlich oft einzugreifen, wie dies bisher nur in Italien üblich gewesen war. Diese Entwicklung wurde begünstigt durch die Pseudo-Isidorischen Dekretalen, eine um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Frankreich entstandene Fälschung, deren Haupttendenz war, die Einzelbischöfe vor der Übermacht der Metropoliten zu schützen. So schrieb man dem Papst, der ja weit weg in Rom residierte, möglichst viele Vollmachten zu, in der stillen Hoffnung, daß er in der Praxis wenig Gebrauch davon machen werde.

Papst Nikolaus I. (858—867), unter dem es bekanntlich zum Bruch mit dem Patriarchen Photios von Konstantinopel kam, war ein kraftvoller Verfechter eines ganz zentralistisch verstandenen Primats. Er hat den Versuch gemacht, diese Idee auch im Osten durchzusetzen, und das war u. E. der tiefste Grund für die Spaltung. Hätte damals auf dem Stuhle Petri ein weniger starker und seiner Vollmachten bewußter Mann gesessen als Nikolaus, so hätte Photios, obwohl als Laie und zu Lebzeiten seines Vorgängers erhoben, ohne weiteres die Bestätigung erhalten; denn beides war in Byzanz nichts Unerhörtes. Dann wäre der ganze Konflikt vermieden worden. Photios war gewiß kein Heiliger, aber er war auch nicht der böswillige Rebell, zu dem ihn die katholische Geschichtsschreibung älteren Datums gemacht hat. Er wehrte sich verständlicherweise gegen eine Primatsauffassung, die ihm völlig neu war. Sein Nebenbuhler Ignatios war nebenbei gesagt ein ebenso scharfer Gegner der so verstandenen Primatsidee. Auch er war keineswegs gesonnen, auf den Befehl des Papstes hin auf Bulgarien zu verzichten, auf das er einen historischen Anspruch zu haben glaubte. Es war damals schon in Konstantinopel die Idee der Pentarchie weit verbreitet, daß nämlich die Gesamtkirche von den grundsätzlich gleichberechtigten fünf Patriarchen regiert werde, deren Erster als „primus inter pares" der von Rom sei. Immerhin waren die Griechen bereit, den von einer byzantinischen Synode bereits entschiedenen Fall des abgesetzten Patriarchen Ignatios auf das Verlangen Roms hin wieder aufzurollen und nochmals im Beisein der

[19] Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. XXXV, Wien 1845 (Collectio Avellana) 375.
[20] PL 69, 413 B.

päpstlichen Legaten über diesen Patriarchen von Konstantinopel zu richten. Das war in den Augen der Byzantiner damals ein unerhörtes Zugeständnis, nach der Auffassung Roms dagegen eine Selbstverständlichkeit[21].

Zur Zeit des Michael Kerullarios war die Entfremdung noch viel weiter gediehen. Dieser Patriarch war in keiner Weise mehr gesonnen, dem Papst einen Primat göttlichen Rechts zuzugestehen, wenn er auch grundsätzlich bereit war, den Namen des Papstes wieder in der Liturgie zu erwähnen. Damit konnte sich der Papst aber ohne Preisgabe seiner ihm von Christus verliehenen Rechte, die auch Pflichten beinhalten, nicht zufrieden geben. Kardinal Humbert von Silva Candida, der den bereits gestörten Frieden wiederherstellen hätte sollen, trug durch seine völlige Verständnislosigkeit für die wahre Situation wesentlich zum Scheitern seiner Mission bei. Ob das Endergebnis bereits den völligen Bruch zwischen Rom und Konstantinopel bedeutete, darüber streiten sich die Gelehrten. Die gemeinsame Erklärung zwischen Papst und Patriarch vom 7. Dezember 1965 (vgl. Oss. Rom. 8. Dezember 1965) nimmt an, daß es sich noch nicht um den Bruch handelte. Humbert von Silva Candida behandelte den Patriarchen wie einen rebellischen Untergebenen, von dem er im Namen des Papstes strikte Unterwerfung forderte, und vertrat ihm gegenüber eine Primatsauffassung, die in manchem zeitbedingt war und sich auf die falsche Konstantinische Schenkung und auf die Pseudo-Isidorischen Dekretalen stützte. In den Augen Humberts war Rom „das Haupt, das dem König gleich über alle Beamten sich erhebt, die Mutter aller, die hochragende Spitze, die der Herr selbst aufrichtete, schließlich der Ursprung für jedwede christliche, also auch die byzantinische Kaisermacht"[22]. Daß bei einer solchen Einstellung eine Einigung unmöglich war, liegt auf der Hand. Pius XII. erkannte in seiner Ansprache an den Historikerkongreß in Rom am 7. November 1955 an, daß die mittelalterliche Auffassung vom Primat zeitbedingt war[23]. Papst Johannes hatte recht, wenn er sagte: „Die Verantwortlichkeiten sind geteilt[24]."

Das gilt noch mehr für das Fortbestehen der Spaltung, nachdem sie einmal traurige Tatsache geworden war. Alle Versuche, die Kluft, die sich damals zwischen Ost und West in der Kirche auftat, zu überbrücken, sind aufs Ganze gesehen fehlgeschlagen. Ja eigentlich sind Orthodoxie und Katholizismus heute weiter voneinander entfernt als um die Mitte des 11. Jahrunderts. Wenn damals westliches und östliches Christentum noch zwei Formen desselben Christentums in der einen Kirche waren, so entwickelten sie sich in den Jahrhunderten nach der Spaltung immer weiter auseinander, und jeder der beiden Teile versteifte sich mehr und mehr auf sich selbst, wurde exklusiv, wurde zur Konfession, die die andere Konfession ausschließt und ablehnt. Die Orthodoxie nahm eine gewisse Starre an und neigte dazu, jede Entwicklung in der Kirche als unzulässiges Abweichen von der apostolischen Überlieferung zu verurteilen. Im Westen entstand nach dem Ausscheiden des Ostens aus der sichtbaren Gemeinschaft der universalen Kirche der spezifisch lateinische Katholizismus, im wesentlichen geprägt durch einige wenige Völker lateinischen Ursprungs. Dieser so verengte Katholizismus zeigte alsbald die Tendenz, sich als *den* Katholizismus schlechthin anzusehen. Man begann im Westen schon bald nach dem Schisma den an sich völlig anormalen Zustand, daß nun die sichtbare universale Kirche tatsächlich auf die lateinische Kirche beschränkt war, als das Ideal anzusehen. Man war versucht, katholisch und lateinisch einfachhin gleichzusetzen. So entstand das Ideal der in allem und überall völlig gleich-

---

[21] Vgl. F. Dvornik, Le Schisme de Photius, Paris 1950, 142/143.

[22] Vgl. A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: A. Grillmeier, H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, Band II, Würzburg 1953, 548/549.

[23] S. AAS 47 (1955) 678.

[24] Vgl. die gemeinsame Erklärung von Papst und Patriarch vom 7. XII. 1965. Beide beklagen „die beleidigenden Worte, die grundlosen Anklagen und verurteilungswürdigen Taten", die sich beide Parteien zuschulden kommen ließen. S. Osserv. Rom. 8. XII. 1965.

mäßig geprägten Einheitskirche. Die andere Art der Griechen, die man als Schismatiker, ja bald auch als Häretiker ansah, galt als verdächtig. Das Sicherste war es jedenfalls, wenn sie sich möglichst in allem dem Vorbild der lateinischen Kirche anglichen. Die lateinische Tradition sah man als einen absoluten Wert an. Der Westen hat sich aber schließlich doch, wenn auch nur zögernd und langsam, zum Verständnis für den Eigenwert und das Eigenrecht des geistigen Erbes der Ostkirche durchgerungen[25].

Ost und West entwickelten sich also immer weiter auseinander. Das gilt vor allem wieder auf dem Gebiet des Kirchenverständnisses. Im Westen wurde die Idee des Primats immer mehr der tragende Grund der Lehre von der Kirche, während der Osten eben diese Idee immer schärfer verneinte und in ihr die Grundhäresie der Lateiner, den „Papismus" zu sehen begann. Dazu lehnte er die rationale Durchdringung der Glaubenswahrheiten, wie sie in der mittelalterlichen Scholastik geübt wurde, als Neuerung ab und fand auch kein Verständnis für die neuen Formen der Frömmigkeit und des eucharistischen Kultes, die der Westen im zweiten Jahrtausend ausbildete.

Auch auf dem Gebiet der Kunst erfolgte der eigentliche Bruch zwischen Ost und West erst im zweiten Jahrtausend, und zwar zur Zeit der Gotik und erst recht der Renaissance. Vorher hatte die byzantinische Kunst mit der westlichen nicht bloß Einzelheiten gemeinsam, sondern das ganze wesentliche ikonographische Repertoir war das gleiche. Das gilt von den biblischen Szenen wie auch von Darstellungen des Jüngsten Gerichts. Überall finden wir dieselben Schemata, die gleichen Symbole, dieselben erklärenden Aufschriften. Die Sprache der Kunst war in Ost und West noch gemeinsam. Das wird erst mit dem Aufkommen der Gotik anders. In den gotischen Kirchen gab es wenig Raum für Malerei, abgesehen von den Fenstern, die der Glasmalerei Möglichkeiten boten. Deshalb kamen die Statuen auf. Die Glasmalerei stellte der Ausführung der traditionellen Themen technische Hindernisse in den Weg. Der Bruch wurde noch deutlicher mit der Renaissance, die ganz den Menschen in den Vordergrund stellte. Wir haben nun nicht mehr anonyme Meister, nicht mehr die Gemeinschaft der Kirche als Schöpferin der Kunst, sondern der einzelne Künstler tritt in den Vordergrund. Parallel damit geht eine Verarmung in der theologischen Substanz. Der heilige Charakter der Kunst geht weitgehend verloren.

Alles das galt dem Osten als Abfall von der ursprünglichen echten apostolischen Tradition der Gesamtkirche, als Abfall von der Orthodoxie, die als etwas absolut Unabänderliches und grundsätzlich überall Gleiches angesehen wurde. Dabei hat in der Tat auch der Osten im zweiten Jahrtausend sich weiterentwickelt. Die Idee des Autokephalismus, daß nämlich die Gesamtkirche aus einer Vielzahl von untereinander völlig unabhängigen nationalen Einzelkirchen bestehe, war im ersten Jahrtausend auch im Osten noch fremd.. Das Ideal war damals die in dem *einen* Reich zusammengefaßte *eine* Kirche. Dieses eine Reich verfiel, und an seine Stelle traten die Nationalstaaten, von denen jeder eben seine völlig unabhängige Kirche haben wollte[26].

Mit der Reform durch Gregor VII., der die Kirche von der unerträglichen Bevormundung durch die weltliche Autorität befreite, setzte im lateinischen Westen eine Entwicklung ein, die zu einer gewissen Überbetonung des monarchischen Prinzips in der Kirche führte und zur Beseitigung der bisher bestehenden, der östlichen Kirchenstruktur ähnlichen Zwischenstufen zwischen Zentralgewalt und den Einzelbischöfen, nämlich der Institution der Primaten und der Metropoliten. So entstand eine straff durchorganisierte geistliche Universalmonarchie, und es tauchte die Gefahr auf, daß die Bischöfe schließlich nur noch als Funktionäre des Papstes galten, der die Fülle der Gewalt besaß und von dessen Autorität jede Vollmacht in der Kirche abgeleitet wurde,

---

[25] Zur Geschichte der Haltung Roms gegenüber der Eigenart des Ostens s. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg i. Br. 1963.

[26] Vgl. hierzu: E. von Ivánka, Der Kirchenbegriff der Orthodoxen, historisch betrachtet, in: Sentire Ecclesiam, hrsg. vom J. Daniélou und H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1961, 422 ff.

die dann eben nur eine Teilhabe an der Fülle der Gewalt des Papstes sein konnte. Daß in einer solchen Konzeption für die östlichen Patriarchate und ihre traditionelle Autonomie kein Platz mehr war, liegt auf der Hand. Der Westen konnte sich natürlich schließlich organisieren, wie es ihm beliebte. Aber er suchte seine in manchem zeitbedingte Organisationsform auch dem Osten, dem sie völlig wesensfremd war, aufzuzwingen. Darin vor allem liegt sein Teil der Verantwortung für die Fortdauer der Spaltung.

Dieser Versuch wurde gemacht auf dem zweiten Konzil von Lyon (1274), und zwar im Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Paläologos[27], das den Griechen ohne jede Diskussion einfach auferlegt wurde. In diesem Glaubensbekenntnis ist ein Begriff von der Fülle der päpstlichen Gewalt enthalten, der über die Konzeption des 1. Jahrtausends weit hinausgeht und selbst in der Definition des 1. Vatikanischen Konzils nicht aufrecht erhalten wurde. Das Glaubensbekenntnis trägt eine Lehre vor, die dem 1. Jahrtausend fremd war, nämlich die Römische Kirche habe den Patriarchensitzen des Ostens ihre Privilegien verliehen und habe diesen einen Teil ihrer eigenen Vollmacht übertragen. Ja darüber hinaus scheint die bischöfliche Gewalt überhaupt, als bloße Teilhabe an der obersten Hirtensorge des Papstes hingestellt zu werden. Wenn man das streng nimmt — man braucht es vielleicht nicht — so sind die Bischöfe nur noch ausführende Organe des Papstes ohne jedes Eigenrecht, was heute allgemein abgelehnt wird. Eine solche äußerst diskutable Konzeption zwang man damals dem Osten auf. Daß er sie sich nicht wirklich innerlich zu eigen machen konnte, ist mehr als verständlich. Die Union von Lyon, die der Kaiser notwendig aus politischen Gründen brauchte, war deshalb von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das Glaubensbekenntnis des Michael Paläologos blieb lange Zeit hindurch *das* klassische Bekenntnis, das man von jedem, der katholisch werden wollte, verlangte.

In Lyon hatte man aber immerhin noch die eigenen liturgischen Riten der Byzantiner gelten lassen. Im 14. Jahrhundert ging die Tendenz klar dahin, auch diese kurzerhand abzuschaffen. Als im Jahre 1369 der byzantinische Kaiser Johannes V. Paläologos in Rom zur katholischen Kirche des lateinischen Ritus übergetreten war und nicht wenige einflußreiche Persönlichkeiten in Konstantinopel seinem Beispiel gefolgt waren, gab man sich in Rom der Hoffnung hin, durch Einzelkonversionen bedeutender Männer schließlich zu einer Gesamtunion kommen zu können. Man hatte, wie es scheint, im Westen jedes Verständnis für die Berechtigung der eigenen östlichen Tradition verloren und sah bei den Griechen nichts als Irrtum und Entartung. Das einzige Heilmittel erschien so die völlige Absorbierung der griechischen Kirche in die lateinische hinein, die nun einfachhin mit der katholischen gleichgesetzt wurde. Das Einheitsideal, das schon bald nach dem Schisma aufgetaucht war, wurde nun bis in seine letzten Konsequenzen durchgedacht[28]. Man kann nur Gott danken, daß es nicht dabei blieb.

Wenige Jahrzehnte später hatte sich in der Haltung Roms gegenüber der griechischen Kirche, aus Gründen, die wir hier aus Mangel an Raum nicht auseinandersetzen können, ein unerwarteter Umschwung vollzogen, wie er in der Geschichte seines gleichen sucht. Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438—1439) verhandelte die lateinische Kirche mit der griechischen auf dem Fuß der Gleichberechtigung über die Union; man diskutierte frei über die bereits in Lyon definierte Glaubenswahrheit des Ausgangs des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn, nicht als ob die lateinischen Katholiken diese Wahrheit wieder in Zweifel gezogen hätten, sondern um festzustellen, ob wirklich sachliche Differenzpunkte vorlagen oder nicht. Man erkannte schließlich die griechische Formel: „vom Vater durch den Sohn" als mit der lateini-

[27] S. Denzinger-Bannwart n⁰ 461 ff, bes. n⁰ 466.

[28] Vgl. W. de Vries, Die Päpste von Avignon und der christliche Osten, in: Or. Chr. Per. 30 (1964) 114 ff.

schen sachlich gleich an. Die griechischen Riten ließ man ganz selbstverständlich gelten. In der grundlegenden Frage des Primats kam es allerdings nur zu einer Scheineinigung. Erst 14 Tage vor Abschluß der Union ging man an das heiße Eisen heran. Papst Eugen IV. präsentierte dem Kaiser einen Entwurf, in dem es hieß, die östlichen Patriarchen seien dem Papst unterworfen und dieser habe das Recht, ökumenische Konzilien zu berufen. Die Reaktion des Kaisers war kategorische Ablehnung. Der Papst gab nach und ließ die schroffe Formulierung des Primats zugunsten einer milderen fallen, akzeptierte schließlich auch den Zusatz zur Definition, den die Griechen forderten: „unter Wahrung aller Privilegien und Rechte der östlichen Patriarchen"[29].

Das Haupthindernis der Einigung schien so aus dem Wege geräumt. Aber es schien nur so. Denn unter den gleichen Worten verstanden Griechen und Lateiner etwas völlig anderes. Die Griechen waren überzeugt, daß es auch nach Annahme des Primats für sie im wesentlichen beim alten bleiben werde, waren doch die Rechte und Privilegien der Patriarchen garantiert worden. Die Lateiner dagegen sahen in diesen fast nur reine Ehrenrechte und meinten, die Griechen hätten sich ihre Konzeption vom Primat göttlichen Rechts zu eigen gemacht. Jedenfalls ist die lateinische Kirche der griechischen, bis in unsere Tage hinein, nie so weit entgegengekommen wie in Florenz. Es blieb freilich nicht dabei. Die Union drang im Osten nicht durch, und im Westen kehrte man zur Zeit der Gegenreformation zur alten Gegnerschaft gegenüber den griechischen Riten und Gebräuchen zurück.

Mit der Gründung der Propaganda-Kongregation (1622), von der auch die Arbeit für die Wiedervereinigung organisiert wurde, beginnt eine neue Epoche in den Beziehungen zwischen Rom und dem Osten. Es ist übrigens bezeichnend, daß man die Mission unter den Heiden und das Bemühen um die Wiedervereinigung der getrennten Ostchristen der gleichen römischen Institution anvertraute. Man hatte nun eingesehen, daß die Achtung vor den orientalischen Riten eine unerläßliche Vorbedingung der Wiedervereinigung sei. Die Propaganda setzte sich deshalb energisch für deren Bewahrung ein und schützte sie manchmal sogar gegen die Latinisierungstendenzen bei den orientalischen Katholiken selbst[30]. Aber das geschah noch nicht aus einer echten Einsicht in den inneren Wert der Riten heraus, sondern im Grunde aus Nützlichkeitserwägungen. Erst recht zeigte man wenig oder gar kein Verständnis für die geistige Eigenart der Ostchristen. Die Propaganda förderte die geistige Latinisierung des Ostens, wie sie von den lateinischen Ordensleuten, die ohne jede spezifische Vorbereitung an das schwierige Werk der Wiedervereinigung herangingen, in bester Absicht betrieben wurde[31]. So ist eben das entstanden, was man heute „Uniatentum" nennt und was mit Recht als Hindernis für eine wirklich organische Wiedervereinigung zwischen Ost und West in der universalen Kirche Christi angesehen wird. Patriarch Maximos IV. wird nicht müde, die doppelte Treue zum ganzen geistigen Erbe des Ostens *und* zu Rom als die erste Vorbedingung einer echten Überwindung der Spaltung zu predigen[32]. Rom hat sich, wie schon betont, nur sehr langsam zur völligen Anerkennung der ganzen Eigenart des Ostens durchgerungen. Noch zur Zeit Pius' IX. und des 1. Vatikanischen Konzils galt es als das Ideal, die Ostchristen dem lateinischen Vorbild in allem mit Ausnahme der liturgischen Riten anzugleichen[33]. Der große Umschwung zugunsten des Ostens kam erst mit Leo XIII., der wirklich mit ganzer Seele die Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost und West ersehnte und ent-

[29] Vgl. J. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1959, 282 ff, 290; derselbe, The Definition of the Primacy ... in: The Heythrop Journal II (1961) 23, 25; W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, 259.
[30] Vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate, 202 ff.
[31] A. a. O. 318 ff.
[32] Vgl. Die Stimme der Ostkirche, Freiburg i. Br. 1962, 44 ff.
[33] De Vries, Rom und die Patriarchate, 232 ff.

schlossen war, alles zu tun, was in seiner Macht stand, um den Ostchristen bis an die Grenze des Möglichen entgegenzukommen[34].

Heute ist man jedenfalls bei uns im Westen an höchster Stelle bereit, das ganze geistige Erbe des Ostens zu achten. Das Dekret über den Ökumenismus, das vom Konzil angenommen wurde, sichert dem Osten die volle Wahrung seiner Eigenart zu[35]. Das Dekret über die katholischen Ostkirchen garantiert den östlichen Patriarchen die gleichen Rechte, die sie vor der Spaltung besaßen, das heißt also ihre alte Autonomie, wenn auch dieses Wort im Dekret vermieden wird[36]. Auf der anderen Seite ist man zum Gespräch mit Rom auf dem Fuß der Gleichberechtigung bereit, wie dies die interorthodoxe Konferenz von Rhodos im September 1963 ausdrücklich feststellte. Demgegenüber bedeutete freilich die Konferenz vom November 1964 einen gewissen Rückschritt. Die gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras vom 7. Dezember 1965 stellt fest, daß auf beiden Seiten der aufrichtige Wille zur Versöhnung, die Bereitschaft zum Dialog besteht, der mit der Gnade Gottes einmal zur Wiederherstellung „der vollen Einheit im Glauben, der Brüderlichkeit und des sakramentalen Lebens, wie sie zwischen den beiden Kirchen im ersten Jahrtausend des Lebens der Kirche bestanden hat, führen wird"[37]. Wohl noch nie war auf beiden Seiten so viel guter Wille vorhanden, einander entgegenzukommen wie heute. Das gibt uns das Recht, auf einen Ausgleich zwischen Ost und West in der Kirche zu hoffen. Der Weg dazu: die gegenseitige rückhaltlose Achtung, ist erkannt und man hat ihn entschlossen beschritten.

FRANZ BÖCKLE

Vom Sünder und seiner Sünde

Der Seelsorger, der es unternimmt, zu den Menschen von heute im Namen Gottes von der Sünde zu reden, wird häufiger und rascher als in früheren Zeiten die Erfahrung machen, daß er auf Mißtrauen und Ablehnung stößt. Dieses Mißtrauen und diese Ablehnung können allerdings verschiedene Gründe haben. Gewiß gibt es eine echte Abstumpfung des Gewissens und eine echte Verstocktheit: „Die größte Sünde der Gegenwart ist, daß die Menschen mehr und mehr den Sinn für die Sünde einbüßen[1]".

Aber man sollte dies nicht allzu schnell und allzu leicht annehmen, sonst läuft man Gefahr, den Menschen doch schwer unrecht zu tun. Oft bezieht sich nämlich ihre Ablehnung nur auf einen *bestimmten* Moralismus und einen bestimmten, allzu starr fixierten, unpersönlichen, rein äußerlich-legalistischen Sündenbegriff. Daß solche Ablehnung nicht notwendig einem Mangel an sittlichem Ernst entspringen muß, kann man unschwer schon aus der Tatsache erkennen, daß der Theologe als Morallehrer keineswegs nur abgelehnt wird, weil er auch dort noch Sünde wittert, wo man selbst solche nicht erkennt, sondern nicht minder auch und gerade dann, wenn er mit spitzfindiger Unterscheidungskunst auch da noch eine Masche im Gesetz findet, wo man selbst ganz klar Verpflichtung bzw. Schuld anerkennen zu müssen glaubt. Bevor wir also im Namen Gottes zu den Menschen von der Sünde reden, müssen wir versuchen, diesem

---

[34] Vgl. R. F. Esposito, Leone XIII e l'Oriente Cristiano, Rom 1961.

[35] Dekret über den Ökumenismus n⁰ 14—17; vgl. das Dekret über die kath. Ostkirchen n⁰ 5—6.

[36] Dekret über die kath. Ostkirchen n⁰ 9. Vgl. hierzu: W. de Vries, Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen, in: Orientierung 29 (1965) 203/204.

[37] Oss. Rom. 8. XII. 1965, vgl. W. de Vries, Das ökumenische Ereignis des 7. Dezembers 1965, in: Stimmen der Zeit 177 (1966) 65 ff.

[1] Pius XII., Ansprache vom 26. Oktober 1946.

„mysterium iniquitatis" immer wieder neu jenes freilich stets begrenzte Maß an Einsichtigkeit abzuringen, das uns jeweils möglich ist. Dieser Beitrag möchte dem Seelsorger dabei helfen, indem wir versuchen, von der Heiligen Schrift her die *Unterscheidung, die wir zwischen den Sünden immer schon zu treffen gewohnt sind, neu* zu bedenken (I.). Von daher werden wir dann auch zu einem vertieften Verständnis des eigentlichen *Wesens* der Sünde vordringen können (II.). Und das wird es uns schließlich ermöglichen, die Frage nach dem *Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde* neu zu beantworten, und *die tieferen Gründe sowohl der Möglichkeit der „Läßlichkeit" von Sünden als auch der Metanoia,* der Umkehr des Menschen selbst nach der schwersten Sünde, etwas deutlicher zu erkennen (III.).

I.

Die Unterscheidung der Sünden in der Sicht der Heiligen Schrift

Die Notwendigkeit und Bedeutung einer steten Neuüberprüfung unserer unterschiedlichen Beurteilung der verschiedenen Sünden am Sündenverständnis der Heiligen Schrift selbst dürfte unschwer einzusehen sein. Sie liegt in der Linie der allgemeinen Erneuerung der Theologie. Schon immer hat die Moraltheologie versucht, die Berechtigung einer Unterscheidung zwischen verschiedenen (theologischen) „Arten" von Sünden (nämlich schweren und leichten) aus der Bibel selbst zu erweisen. Und in der Tat besteht auch kein Zweifel darüber, daß die Heilige Schrift nicht alle Vergehen ihrem Gewicht nach gleich beurteilt. Der Herr selbst deutet auf Unterschiede hin, wenn er die Fehltritte vergleicht mit Splittern und Balken (Mt 7, 3) oder mit der Mücke und dem Kamel (Mt 23, 24). Paulus zählt eine Reihe von Sünden auf, die des Todes würdig sind (Röm 6, 20; Kol 2, 13; vgl. Jk 1, 15; 1 Jo 3, 14). Er kennzeichnet zugleich diese „Tod"-Sünden als Finsternis und Gemeinschaft mit dem Teufel (2 Kor 6, 15), als Grund des Zornes Gottes (Röm 1, 18) und des ewigen Verderbens (2 Kor 5, 10; vgl. 2 Petr 2, 3 ff.). Er zählt in seinen Lasterkatalogen (Röm 1, 29 ff; 1 Kor 6, 9; Gal 6, 19) lange Reihen solcher Sünden auf mit der Drohung, daß „die solches tun, das Reich Gottes nicht erlangen werden". Andererseits kennt das Neue Testament auch Sünden, die dem „Reinen" noch anhaften wie unvermeidlicher Erdenstaub (Joh 13, 10), die er nicht wegleugnen darf, ohne unwahrhaftig zu sein (1 Joh 1, 8–10; 3, 6–9). „In vielem nämlich fehlen wir alle" (Jak 3, 2). So kennt also das Neue Testament offensichtlich eine Unterschiedlichkeit und eine Unterscheidbarkeit verschiedener Sünden hinsichtlich ihrer Gewichtigkeit, wenn ihm auch die begriffliche Unterscheidung in peccatum grave und leve noch nicht bekannt ist.

Wenn *der Herr* selbst außerdem noch sagt, daß jede Sünde nachgelassen werde, daß jedoch die Sünde wider den Heiligen Geist weder in diesem noch im anderen Leben verziehen werde (Mt 12, 31), so weist er uns offensichtlich noch auf eine *weitere* Unterscheidung hin, die sich mit der oben dargelegten nicht einfach deckt. Es ist die Unterscheidung zwischen *der Sünde* und *den Sünden,* die, wie wir sehen werden, das ganze Neue Testament durchzieht, und die man nicht weniger beachten sollte, als die uns geläufigere, erstgenannte Unterscheidung. Sie bewahrt uns vor einer allzu oberflächlichen Betrachtung und Behandlung des Sündenphänomens und ermöglicht es uns, tiefer in das „mysterium iniquitatis" einzudringen. Denn erst sie erschließt jene *Tiefendimension* unter der *Oberfläche,* an der sich die verschiedensten Sündenphänomene von unterschiedlicher Gewichtigkeit zwar deutlich zeigen können, deren Betrachtung allein aber niemals ausreicht, dem Sündenphänomen vollauf gerecht zu werden.

Die *Synoptiker* sprechen wiederholt von den Sünden (im Plural) und setzen dabei den traditionellen, zu ihrer Zeit gemeingültigen Sinn des Wortes voraus: Sünde als Übertretung eines göttlichen Gebotes. Überall da, wo z. B. vom Bekennen oder Vergeben der Sünden die Rede ist (Mt 3, 6; Mk 1, 5; 3, 28; 11, 25; Lk 11, 4 und öfter), aber auch da, wo ganz einfach von „Zöllnern und Sündern" gesprochen wird, steht dieser Be-

griff von Sünde im Hintergrund. Doch zeigen die synoptischen Berichte deutlich, wie Jesus sich bemüht, seine Zeitgenossen von einem juridisch-äußerlichen Sündenverständnis wegzuführen. Einerseits weist er sie hin auf das Herz als dem eigentlichen Sitz des sittlichen Lebens, andererseits offenbart er ihnen vor allem die eigentlichen Liebesabsichten Gottes zur Erlösung des Volkes und macht dadurch klar, daß es das Schlimmste wäre, wenn sie sich diesen Liebesabsichten Gottes und seines Gesandten verschlössen. Wer sich Gottes Heilsabsichten ungläubig verschließt, der verschließt sich Gottes Geist und verwirkt dadurch sein Heil (Mk 3, 18 ff; Lk 10, 13 ff). So erscheint bereits in der Verkündigung Jesu hinter dem gemeinverständlichen moralischen Sündenbegriff der *Unglaube als die eigentliche Sünde.*

Der Sündenbegriff bei *Johannes und Paulus* trägt deutlich die Zeichen einer vertieften theologischen Reflexion. Beide Apostel sprechen bezeichnenderweise bereits häufiger nicht mehr von Sünden (in der Mehrzahl), sondern von der Sünde (in der Einzahl): Hinter den einzelnen Tatsünden steht eine Unheilssituation, eine sowohl die Menschheit wie den einzelnen Menschen bedrückende Verfallenheit an die Sünde, aus der der Mensch sich aus eigener Kraft nicht zu befreien vermag.

Paulus sieht Gott, Mensch und Welt in der Perspektive des in Jesus angebrochenen Heils. Um so dunkler erscheint der Mensch ohne Christus (Eph 2, 12) und vor Christus. Paulus schildert diese Situation besonders deutlich im Römerbrief (1, 18 bis 3, 20). „Juden wie Heiden sind alle unter die Sünde geraten" (3, 9). Das Schriftwort ist erfüllt: „Keiner ist gerecht, nicht ein einziger ... keiner, der Gott sucht. Alle sind vom rechten Weg abgewichen!" (3, 10–11). Wohl mußte dies nicht so sein: Man kann nicht sagen, sie könnten allesamt nichts dafür. Den Heiden wird ja das unsichtbare Wesen Gottes nach wie vor durch die Schöpfung Gottes geoffenbart: Die Schöpfung kann von ihnen denkend wahrgenommen werden, „so daß sie keine Entschuldigung haben" (Röm 1, 20). Paulus schildert also nicht eine absolute (metaphysische) Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis und eines entsprechenden Lebenswandels — im Gegenteil, die Möglichkeit hierzu wird als Bedingung der Verantwortung und der Schuld vorausgesetzt! Aber de facto haben die Heiden Gott aus der Schöpfung nicht als wahren Gott und Schöpfer anerkannt, und Paulus kennzeichnet sie darum an anderer Stelle ganz einfach als solche, „die Gott nicht kennen" (Gal 4, 8; 1 Thess 4, 5). Und weil sie so „die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauscht und dem Geschöpf Verehrung und Anbetung erwiesen haben statt dem Schöpfer ..., darum hat Gott sie entehrenden Leidenschaften überantwortet" (Röm 1, 25 f).

Hier wird einerseits deutlich Bezug genommen auf eine grundsätzliche Berufung des Menschen zur Erkenntnis Gottes und auf die entsprechende sittliche Verantwortung im Gewissen (2, 15 f). Andererseits wird aber ebenso klar gesagt, daß ausnahmslos alle gescheitert sind. Und hinter diesem Scheitern verbirgt sich eine verhängnisvolle Unheilssituation, der auch die Juden trotz der Offenbarung und dem Gesetz zum Opfer gefallen sind. „Hinter der düsteren Kulisse der relativ leicht konstatierbaren einzelnen Tatsünden aller Menschen, der Heiden wie der Juden, entdeckt Paulus also — von Jesus Christus her argumentierend — die Verfallenheit aller Menschen an die Sündenmacht: Die mannigfaltigen sündigen Taten führen als Symptome einer tiefer sitzenden Krankheit auf die fundamentale Sündigkeit des Menschen hin, die als ein — menschlicher Kraft schlechthin unzugänglicher — Herd der Bosheit in immer neue Tatsünden ausbricht[2]." Die letzten Hintergründe dieses Verhängnisses werden nicht gelichtet; nur soviel ist gesagt, daß durch einen Menschen die Sünde wie eine machtvolle Herrscherin in diesen Kosmos eingegangen ist und den Tod in ihrem Gefolge mit sich brachte, und daß sie nun durch diesen Tod ihre Herrschaft manifestiert (Röm 5, 12). Der noch nicht erlöste Mensch steht hoffnungslos unter dem Regiment der Sünde und des Todes (Röm 8, 2). Er ist buchstäblich „unter die Sünde verkauft" (7, 14). Diese

[2] O. Kuß, Römerbrief, 1. Lfg. 1963, 246.

Herrschaft „ist total, sie setzt von innen her an: Die Sünde hat sich des innersten Kerns des Menschen bemächtigt, sie ‚wohnt' im Menschen (7, 17) und bestimmt von dorther sein Handeln[3]." Dieses Aufeinanderbezogensein von Sünde als Tat und Sünde als Verhängnis wird von Paulus an vielen Stellen verdeutlicht. Dabei konkurrieren immer zwei Gedanken miteinander: einerseits die Überzeugung, daß der Mensch Herr seiner Entscheidung ist, für die er darum verantwortlich bleibt und zur Rechenschaft gezogen wird, und andererseits die Tatsache, daß die Tatsünden im einzelnen Menschen mit dem sündigen Tun der vielen Menschen in einem geheimnisvoll solidarischen Schuldzusammenhang stehen: Eine Situation, aus der uns nur die Teilhabe an der Erlösungstat Christi retten kann!

Auch bei *Johannes* sind diese tieferen Zusammenhänge zu erkennen. Er sieht hinter den einzelnen Tatsünden eine geheimnisvolle gottwidrige versklavende Macht, von der uns nur der sündelose Gottessohn befreien kann (Joh 3, 5; 8, 46). Christus, dem Licht, steht die geschichtlich zum Bösen verkehrte Welt gegenüber. Diese Welt haßt das Licht. In der haßerfüllten und verblendeten Ablehnung des Messias, des Gottgesandten, offenbart sich die Sünde. Hinter ihr steht letztlich der Teufel, der „Fürst dieser Welt" (12, 31) und „Lügner von Anbeginn" (8, 38—44; 1 Joh 3, 8 ff). Der Unglaube, diese Urwahl des Menschen gegen Gott, ist deshalb die Sünde schlechthin (Joh 8, 21, 40 u. ö.), deren die Welt durch den Hl. Geist überführt wird (16, 9)[4]. Wer sündigt, offenbart seine Solidarität mit der Welt, deren Sünde das Lamm Gottes getragen und gesühnt hat.

So kennt das Neue Testament tatsächlich einen doppelten Begriff der Sünde. Es spricht von der *Sünde* als der Ablehnung Gottes, die als unheimliche Macht den Menschen beherrscht und zum Sünder macht; es weiß aber auch um die vielen *Sünden*, d. h. um die Taten, in denen sich die Sünde im ersten Sinn offenbart und auszeugt.

II.

Die theologische Deutung der Aussagen der Heiligen Schrift im Ringen um das Verständnis des Wesens der Sünde.

Der kurze Überblick über die wichtigsten Aussagen der Heiligen Schrift erwies uns die menschliche Sünde als vielschichtiges, geheimnisvolles Phänomen. Mit Recht spricht man vom *„Geheimnis* der Bosheit", und je mehr die Theologie versucht, das Dunkel zu lichten, desto deutlicher wird dieser Geheimnischarakter. Der Befund scheint zwar zunächst einfach zu sein. Sünde ist immer eine freie und radikale Entscheidung des Menschen gegen den Anspruch Gottes. In ihr versagt sich das Geschöpf dem Willen des Schöpfers und der Liebe des Erlösers. Doch liegt gerade in dieser freien Entscheidung ein eigenartiger Widerspruch: kreatürliche Freiheit gründet in Gott: sie ist nur von Gott her möglich, und doch wird sie hier aktualisiert gegen Gott! Wie kann das sein? So stellt sich mit der Frage nach dem Wesen der Sünde zugleich die Frage nach dem Grund ihrer Möglichkeit. Wir wollen uns schrittweise an das Geheimnis herantasten, indem wir die Sünde darstellen als *Tat*, als *Macht* und als *Zeichen*[5].

1. *Die Sünde als Tat.*

Wir sagten bereits, Sünde sei immer eine freie und radikale Entscheidung des Menschen. Der Mensch kann sich als Sünder letztlich weder auf die Umgebung berufen noch auf das Weib oder die Natur: Er muß die Ursache der Sünde bei sich selbst, in seiner eigenen Freiheit suchen! In der Eigenart der Willensfreiheit des auf Erden pilgernden Menschen liegt die Wurzel zur Sünde. Jedem Menschen ist es aufgetragen, sich während seines Lebens in Freiheit selbst zu verwirklichen. Letzter tragender Grund

---

[3] O. Kuß, a. a. O. 244. [4] Vgl. A. Vögtle, LThK IX, 1176 f.

[5] Vgl. zu dieser Darstellung auch F. Böckle, Grundbegriffe der Moral, in: Der Christ in der Welt VIII/5 a, Aschaffenburg 1966.

(principium) und letztes einendes Ziel (finis) dieses freien Selbstvollzuges ist Gott, das absolute personale Sein. In seinem begrenzten endlichen Sein ist der Mensch auf diesen transzendenten Grund verwiesen. Er sucht seine Erfüllung im absoluten Sein, d. h. im Wahren und Guten schlechthin, mit dem er eins sein möchte. Das zeigt sich deutlich in seinem dauernden und notwendigen Suchen nach Glück, nach Erfüllung, eben nach dem, was schlechthin gut ist. Ja, der Mensch ist im Grunde seines Strebens so sehr auf das Gute ausgerichtet und vom Guten getrieben, daß er selbst da, wo er Böses will, dies nur unter der Maske des Guten wollen kann. Dem Guten gegenüber, wie es in Gott wirklich ist, kann der Mensch an sich nicht frei sein; da kann er nicht wählen, da ist er vielmehr erwählt und gerufen, dieses Gute immerfort zu suchen. Ja, das absolute Gute ist geradezu der ermöglichende Grund, die treibende Kraft seines Suchens und Wählens; und es ist zugleich der einende Horizont, der alle aktuellen Entscheidungen letztlich verbindet. Genau das meinen wir, wenn wir sagen, Gott sei Grund und Ziel unserer Existenz. Und insofern sich dieses Ziel mit dem Charakter der Absolutheit meldet, gibt es der wahren Selbstverwirklichung des Menschen auch den verpflichtenden Charakter.

Wo aber liegt nun des Menschen freie Entscheidung, durch die er zum Sünder werden kann, wenn er doch dem Guten, d. h. Gott gegenüber gar nicht frei ist? *Sie liegt* tatsächlich im *Widerspruch gegen seinen eigenen transzendenten Wesensgrund.* Solange der Mensch mit seinem transzendenten Grund noch nicht völlig eins ist im Erkennen und Lieben (was unser Himmel, unsere Seligkeit sein wird), solange kann er sich in der Aktualität seines Wollens vom eigenen Wesensgrund lossagen. Er kann im *aktuellen Vollzug* aufhören zu wollen, was er *im Wesensgrund* immer will[6]. Mit Recht nennt K. Barth dieses zweifelhafte Können des Menschen eine „ganz und gar unmögliche (widersinnige) Möglichkeit". Sie ist darin begründet, daß der endliche Verstand und Wille des Menschen das unendlich Gute nicht so zu fassen vermögen, daß sie von ihm total gebunden wären. Sie erfassen *das Gute* immer nur in *Gütern,* denen gegenüber eine gewisse Indifferenz offen bleibt. Der Mensch kann so sich selbst etwas vormachen. Er kann das wahrhaft Gute als nicht gut nehmen und ein Scheingut absolut setzen, obwohl er zugleich in der Tiefe seines Wesens (im Gewissen) weiß, daß es dies niemals ist und sein kann. Das ist der Widerspruch, der in der Sünde aufbricht. Er zeigt zugleich, wie tief und zentral die sündige Entscheidung den Menschen trifft.

Diese Überlegungen sind aber noch in das volle Licht der göttlichen Offenbarung zu stellen, in der uns Gott sein personal freies Verhalten zur geistigen Kreatur erschlossen hat. Gott ist für den Menschen nicht bloß eine offene Frage am Horizont seiner Existenz geblieben, ein fernes Geheimnis, das wir insgeheim in unserem Leben suchen. Er ist vielmehr der uns nahe Gewordene, der sich uns selbst als Ursprung und Ziel unserer Freiheit erschlossen hat. Dieses Angebot gilt nicht bloß einigen Auserlesenen. Im Hinblick auf Christus hat Gott schon immer allen Menschen sich selbst als Antwort auf die kreatürliche Fragwürdigkeit erschlossen. Es handelt sich dabei um eine innere gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes im Kern der geistigen Person, mit der Gott zugleich die Möglichkeit des rechten Verstehens im Glauben schenkt. Insofern hat es also von jeher Offenbarung und Glauben gegeben; die Geschichte der Menschheit ist ja von Anfang an Heilsgeschichte. Unter diesem Aspekt gewinnt aber die freie Entscheidung des Menschen, mit der er sich vom Grunde seines eigenen Wesens löst, erst ihre ganze Tiefe. Es handelt sich nicht bloß um ein Sichverschließen gegenüber einer notwendigen Existenzfrage: es geht um den Widerspruch gegen das gnädige Angebot Gottes selbst, und gerade darin liegt das Wesen der Sünde. Sie ist *aktueller personaler Widerspruch gegen die Anrede des persönlichen Gottes in der Tiefe der geistigen Person.* Damit ist sie aber in ihrem Wesen zutiefst Unglaube: Abkehr von Gott und Hinkehr des Menschen zu sich selbst. Der Mensch verweigert sich seine

[6] Vgl. B. Welte, Über das Böse, Quaest. Disp. VI, 22.

wahre Erfüllung und sucht sie bei sich selbst. Das ist die Urwahl des Menschen gegen Gott, wie Johannes und Paulus sie mit dem Begriff ἁμαρτία (Sünde in der Einzahl) schildern.

2. *Die Sünde als Macht*

Wir haben die Sünde zuerst als Tat beschrieben, weil sie *ursprünglich* Tat und Ereignis und nicht Zustand ist. Heilsgeschichtlich bedeutet sie als Ereignis und Tat allerdings eine *Rebellion.* Und insofern ist Sünde *kein Erstes, sondern ein Zweites,* nicht der Anfang, sondern die Abwendung vom Anfang, das Heraustreten aus dem Ursprünglichen, der Bruch mit dem von Gott Gesetzten und Gewollten[7]. Überall, wo die Propheten dem alttestamentlichen Bundesvolk seine Sünde vorhalten, werfen sie ihm vor: Ihr seid abgefallen, abgewichen, untreu geworden. Ihr habt Gott verlassen, den Bund gebrochen, ihr seid weggegangen zu fremden Göttern. In ähnlicher Weise sprechen auch die Gleichnisse Jesu vom Sohn, der weggeht, von den usurpierenden Weingärtnern und vom weggelaufenen Schaf. Sünde ist tatsächlich im biblischen Verständnis nicht etwa bloß ein mangelndes „Noch-Nicht" menschlicher Erfüllung, sondern eine Verkehrung des Eigentlichen, Ersten und Gottgewollten. Das erste ist die Schöpfung im Wort Gottes, das zweite ist der Widerspruch gegen diese Schöpfung. Die Konsequenz dieser Rebellion ist *der Mensch als Sünder,* der in seinem Verhältnis zu Gott zerbrochene Mensch, der unter dem Zorn Gottes steht (Eph 2, 3), ein schicksalhafter Unheilszustand, in den die Heilige Schrift kurzerhand alle verweist: „Keiner ist gerecht, nicht ein einziger!" (Röm 3, 10).

Damit ist zunächst einfach gesagt, alle seien durch eigene persönliche Schuld sündig geworden, indem sie Gott die schuldige Anerkennung versagt haben. Aber das ist offensichtlich nicht alles. Der Abfall von Gott hat eine tiefere schicksalhafte Macht: so wie die Sünde im persönlichen Leben einen Zustand schafft, der meist weitere Sünden bedingt, so schafft die Sünde auch in der Menschheitsgeschichte eine Atmosphäre, einen Raum, in dem Sünde einfach gedeihen muß. Es ist der gnadenlose, unerlöste Zustand, in dem sich die Menschheit befindet, und der es jedem Menschen schon vor jeder persönlichen Sünde unmöglich macht, an Gott zu glauben und ihn zu lieben. Die katholische Erbsündenlehre ist ein theologischer Versuch, diese Tatsache in einer Ätiologie zu erklären[8]. Durch die Praxis der Kindertaufe wird es uns heute leider kaum mehr erlebnismäßig bewußt, aus welcher Hoffnungslosigkeit wir durch die freie Erlösungsgnade herausgeholt werden. Der Mensch, dessen wahre und eigentliche Existenz ganz an der Liebe Gottes hängt, ist ohne diese Liebe seines eigentlichen Existenzgrundes beraubt. Von Gott abgewandt und in sich selbst verkehrt: das ist der Mensch aus sich selbst! Sobald er in die eigene Verantwortung kommt, „müßte" er auch aktuell daran mitschuldig werden. Die alte Kirche war sich dessen noch voll bewußt. So bestimmte der Kanon 22 des zweiten Konzils von Orange, daß alles, was der Mensch aus seinem eigenen und nicht aus der erbarmenden Gnade (im weitesten Sinn) hat, Sünde sei. Wenn der Mensch als Konsequenz seiner Sünde nicht sogleich gestorben ist, so verdankt er das bereits dem Erlöser. Christus, in dem und auf den hin alles geschaffen wurde, kam dem menschlichen Vernichtungswerk gleichsam zuvor und bewahrt nun den Menschen auf für die Erlösung. Es ist also in keiner Weise der Mensch, der sozusagen trotz allem standgehalten hätte: er lebt wirklich und allein aus Gottes Gnade!

3. *Die Sünde als Zeichen*

Die bisherigen Aussagen über die Sünde haben uns gezeigt, wie tief die sündige Entscheidung den Menschen in der Wurzel seiner Existenz berührt und seine Grund-

---

[7] Vgl. E. Brunner, Dogmatik II., 102. Zürich 1960.

[8] Dazu: P. Lengsfeld, Adam und Christus, Essen 1965; P. Schoonenberg, Theologie der Sünde, Einsiedeln 1966.

verfassung prägt. Dabei ist uns klar geworden: Das, was Sünde eigentlich ist, geht nicht auf in einzelnen gesetzeswidrigen, unmoralischen Taten und Gedanken des Menschen! Die Sünde wurzelt tiefer, eben in der verkehrten Grundverfassung, aus der die verfehlten Taten schließlich hervorkommen. Dieser Zusammenhang soll hier noch etwas verdeutlicht werden. In bibeltheologischer Sicht geht es um die Beziehung der Sünde (ἁμαρτία – Einzahl) zu den Sünden (ἁμαρτίαι – Mehrzahl). Wir können dafür den Begriff des Zeichens verwenden. Die sündhaften Taten an der Oberfläche unseres Lebens sind Zeichen für etwas, das sich in der Tiefe tut. Wie man den Baum an den guten oder schlechten Früchten erkennt, so erlaubt der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Gebote und Weisungen auch den Schluß auf die Grundverfassung des Menschen. Wie es „Früchte des Geistes" gibt, die letztlich im Glauben wurzeln, so gibt es „Werke des Fleisches", die aus dem Unglauben stammen. Ja, wir müssen noch mehr sagen: Beim leibhaftigen Menschen mit seiner Beziehung zum Mitmenschen und zur Welt muß sich die Abkehr von Gott nicht nur in einer verkehrten Hinkehr zur Welt *manifestieren*, sie *konstituiert* sich geradezu daran! Der Mensch begegnet in diesem Sinn Gott nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die Welt und den Bruder[9]. So vermag ihn z. B. gerade der überhörte Anspruch Gottes im Bruder von Gott zu trennen. Das Grundwesen der Sünde ist also die ungläubige Abkehr von Gott, diese Abkehr *realisiert und spezifiziert* sich aber in einzelnen menschlichen Akten je nach dem Material aus der pluralen Wertwelt, an dem das Nein zu Gott durch verkehrte Hinkehr zum Geschaffenen vollzogen wird. Die Moraltheologie beschäftigt sich vor allem mit diesem „Material". Sie ordnet und bewertet es und fällt zugleich das praktische Urteil: eine bestimmte (diese oder jene) ordnungswidrige Hinkehr zur Kreatur widerspreche dem Willen Gottes und sei dazu angetan, vom Menschen einen existentiell radikalen Entscheid gegen Gott herauszufordern. *Ob sie diesen Totalentscheid tatsächlich auslöst, können wir im allgemeinen freilich garnicht definitiv aussagen.* Es ist darum nur ein analoges Reden, wenn wir in diesem moralischen Sinn von Sünde, insbesondere von Todsünde sprechen. Sünde im eigentlichen Sinn, eben Todsünde, ist nur der Bruch mit Gott, die Ablösung vom Wesensgrund unseres Wollens in einem erkennend freien Entscheid.

Aus dem Gesagten dürfte nun wohl der *Unterschied* wie auch die *innere Bezogenheit* zwischen der Sünde und den Sünden klarer geworden sein. *Der Unterschied:* In der *Sünde* versagt sich der Mensch Gott: er verweigert die glaubende Hingabe. Der evangelische Christ nennt darum den Unglauben die Sünde schlechthin. In den *Sünden* wendet sich der Mensch indes in ungeordneter Weise (egoistisch) sich selber zu, indem er Menschen oder Dinge mißbraucht. An der Oberfläche erscheinen diese Taten nur selten als Unglaube (es braucht einer dazu keine Glaubenswahrheit zu leugnen), und diese Sünden werden darum nach ihrem je eigenen Gegenstand unterschieden und benannt (Lüge, Diebstahl, Mord usw.). *Die Beziehung:* Der Mensch kann sich selbst nicht durch sich selbst personal gegenwärtig sein, er braucht dazu „ein von ihm verschiedenes Material, das gleichsam den außerhalb seiner selbst liegenden archimedischen Punkt abgibt, von dem aus er allein sich erreichen kann (in unserem Fall: um sündig zu werden). Er muß welthaft sein, um personal sein zu können, sich zerstreuen, um sich zu sammeln, ausgehen, um in sich eingehen zu können"[10]. Dies macht uns deutlich, wie der Mensch sich an den „Sünden" zum „Sünder" konstituiert, wie er, um es noch spitzer zu sagen, an „Sünden" „Sünde" tut. Das kann in einer einzigen äußeren Tat geschehen es kann und wird aber oft auch so sein, daß sich die Sünde erst aus vielen Sünden konstituiert, weil die Einzelentscheidungen erst allmählich zur radikalen Tiefe der Rebellion zusammenwachsen.

---

[9] Vgl. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, Schriften VI, 277–298.
[10] K. Rahner, Schriften II, 284.

III

Das Kriterium für den Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde und die tieferen Gründe der Möglichkeit läßlicher Sünden.

Wir haben die verschiedenen Aspekte der Sünde aufgewiesen, die aber, wie wir sahen, immer nur verschiedene Seiten des *einen* „mysterium iniquitatis" sind. Aus dieser Ganzheitsbetrachtung heraus muß nun die herkömmliche Unterscheidung zwischen schwerer und leichter Sünde noch einmal neu überprüft werden. Die spekulative Untersuchung und Begründung dieser Unterscheidung der theologischen „Arten" von Sünden wurde, wie wir schon wissen, erst *in der mittelalterlichen Scholastik* durchgeführt.

Nach *Thomas* besteht das Wesen der Sünde in der „aversio a Deo": „Omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo" (II. II. 10. 3). Nun gibt es aber zwischen dem „conversus ad Deum" und dem „aversus a Deo" kein tertium; der Gegensatz ist somit kontradiktorisch! Der Mensch als aversus ist Sünder, der Mensch als conversus ist gerecht. Es gibt hier keine Halbheit. Der formelle Begriff der Sünde kommt darum nur der aversio a Deo zu, d. h. also dem, was wir „schwere Sünde" nennen (I. II. 88. 1. ad 1). Die sogenannte „läßliche Sünde" ist *nur in analogem Sinn* Sünde zu nennen.

Damit steht für ihre Wesensbestimmung zunächst negativ fest: sie ist *„non aversio"*, sie ist „Nicht-Sünde" (im eigentlichen Sinn). Viel schwieriger zeigte sich demgegenüber die positive Bestimmung. Thomas und seine Schule versucht es mit der Bestimmung einer „actio praeter legem" (nicht contra legem) oder als „inordinatio circa media, non circa finem", als „deordinatio citra aversionem a Deo" (I. II. 72. 5), wobei es in der weiterführenden Erklärung mehr um die Ergründung geht, wann und weshalb es denn de facto nicht zur aversio komme. Thomas antwortet, das könne *nur da sein, wo durch eine Handlung das Lebensprinzip der Liebe nicht zerstört werde*, was wiederum entweder seitens des Subjektes (aus Unwissenheit und Schwäche) oder seitens der Sache bedingt sein könne[11]. Dementsprechend erscheint die läßliche Sünde als Haltung und Tat, in der zwar die Liebe, die Gottesfreundschaft nicht aufgekündigt wird, der Mensch aber nur mit *geteiltem* Herzen dabei ist, Gottes Anspruch zu vernehmen und zu tun.

Die Diskussion um den Unterschied zwischen „actus humanus" und dem „actus angelicus" zeigt aber, wie sich bereits die Scholastik bewußt war, daß *letztlich* die Möglichkeit zur läßlichen Sünde in der in unserer Heilsgeschichte faktisch gegebenen *Verleiblichung* des Erkennens und Wollens zu suchen ist. Viele Scholastiker schließen für die reinen Geister die Möglichkeit der läßlichen Sünde aus. Ähnliches gilt für den status iustitiae originalis wegen der dort gegebenen Freiheit von der erbsündlichen Konkupiszenz.

In der nachfolgenden, insbesondere *in der nachtridentinischen Entwicklung* wurde der Akzent indes stärker auf den sachbedingten Unterschied gelegt. Dafür dürfte die tridentinische Forderung, daß der Sünder in der Beichte alle schweren Sünden nach Art und Zahl zu bekennen habe (Denz. 899), nicht ohne Einfluß gewesen sein. In dem Bemühen, dem Poenitenten wie dem Beichtvater zu helfen, versuchte die Moraltheologie den Unterschied *möglichst allgemeingültig von der Sache her* zu begründen. *In der Gegenwart* erkennt man dagegen immer mehr die Notwendigkeit, die *Unterscheidung von der Struktur des personalen Aktes her* zu deuten. *Läßliche Sünde ist nur möglich wegen der raumzeitlichen Vermitteltheit der menschlichen Freiheitsentscheidung.* Darauf haben schon seit längerer Zeit führende Theologen wie Rahner, Häring, Schillebeeckx und Schoonenberg hingewiesen. Und in der Tat ist die läßliche Sünde auch nur so in ihrer Eigenart zu verstehen:

---

[11] Vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923, 135.

A. *Als Leibwesen steht der Mensch im Raum*

Die Struktur menschlich personalen Seins zeigt den Menschen als „Geist in Welt". Diese Struktur macht es notwendig, zum besseren Verständnis des typisch menschlichen Handelns zu unterscheiden (wenn auch niemals zu trennen!) zwischen der *ursprünglichen intelligiblen Freiheitstat* als solcher und deren notwendigen *Verleiblichung* in und durch die beseelte Leiblichkeit mitsamt ihren Bindungen an die Umwelt. Für unser Thema wichtig ist nun die Tatsache, daß die ursprüngliche Freiheitstat in ihrer dynamischen Ausrichtung auf das Gute, auf Gott, die *Tendenz zur Totalität* hat. Mit dem Guten konfrontiert, müßte sie sich an sich sofort und total entscheiden. Weil sich nun aber diese ursprüngliche Freiheit geistigen Seins verleiblichen muß, kann es beim Menschen „läßliche" Sünden geben. Die auf das Gute ausgerichtete „Natur" ist es, die unter Umständen verhindert, daß die ursprüngliche Freiheitstat jene Intensität erhält, die für eine aversio a Deo per conversionem totalem ad creaturam notwendig wäre. Die „Unvollkommenheit" der „bloß läßlichen" Sünde liegt also immer in der raumzeitlichen Vermittlung menschlichen Erkennens und Wollens begründet. Mit anderen Worten: Der Akt hat, sofern er dem Personenzentrum entspringt, die Tendenz zur Totalität; sofern er sich in der Materialität der Natur vollzieht, unterliegt er aber einer Verunvollkommnung.

Diese Verunvollkommnung kann *direkt durch das Subjekt bedingt* sein: Im Medium der Leiblichkeit steht der Mensch in der Interferenz von Ich und Welt, Personeigenem und Personfremden. Diese Verunvollkommnung kann aber auch *vom Gegenstand her, von der Sache her bedingt* sein: Es kann Entscheidungen geben, die in ihrer sachlichen Bedeutung, in ihrem Wert oder Unwert den Menschen *normalerweise* nicht total zu engagieren vermögen. Das ermöglicht in einem gewissen Umfang eine objektiv-abstrakte moraltheologische Bewertung, die aber nur *Indizcharakter* besitzt. Das bedeutet: Ich kann in bestimmten Fällen ganz allgemein, aber eben auch *nur allgemein* sagen, wer dieses tut (wir nennen es materia gravis), der setzt sich (weil es eben eine ge-wichtige Sache ist) der *Gefahr* aus, daß Gott ihm seine (heiligmachende) Gnade entzieht; bei einer weniger ge-wichtigen Sache (materia levis) muß ich dies indes nicht in gleicher Weise befürchten. Ob jedoch Gott *im Einzelfall* einem Menschen tatsächlich seine Gnade entzieht, das bleibt bei der prinzipiellen Unerkennbarkeit der Gnade durch das natürliche Erkenntnisvermögen meinem Verstand sowieso unerkennbar.

B. *Als Leibwesen steht der Mensch in der Zeit*

Nicht nur die Vermittlung durch die Materialität leiblich-welthaften Seins begrenzt die ursprüngliche Freiheit des Menschen: die Totalität seines Entscheides wird auch gemindert durch sein Leben in der Zeit. In die Zeit gestellt, kann der Mensch nur Teilentscheidungen fällen, die er so lange bereuen und widerrufen kann, als er in der Zeit steht. Er kann sich durch eine einzelne Entscheidung weder als Ganzer einholen noch als Ganzer verfehlen. Trotzdem stehen die einzelnen Entscheidungen nicht beziehungslos in einem gleichförmigen χρόνος. Im καιρός der aufgetragenen Gegenwart hat er die Vergangenheit zu bewältigen und die Zukunft zu gestalten. Die Entscheidungen sind so Teil einer echten Lebensgeschichte, einer Kontinuität, die von der handelnden Person durchgehalten wird. Jede Entscheidung wirkt notwendig auf ihre folgenden Entscheidungen ein und bestimmt so die endgültige Entscheidung, die der Mensch erst im Tode, als dem ersten vollpersonalen Akt, vollzieht. In diesem Charakteristikum des menschlichen Werde-Seins liegt eine doppelte Erkenntnis begründet:

1. *Alle zeitlichen Entscheidungen sind revidierbar.* Darin liegt der fundamentale Ansatzpunkt für die Bekehrung. Total im Sinne einer Unrevidierbarkeit ist also nur die Endentscheidung. Hier erhält das Wort Todsünde erst seine volle Bedeutung. Das will nicht besagen, daß es nicht auch in der Zeit eine „relative" Totalität der Abkehr von Gott durch die selbstherrliche Vergötzung und Autonomieerklärung des Menschen gebe.

Der Mensch kann Gott den demütig glaubenden Gehorsam verweigern, indem er sich nicht auf das Heil von Gott angewiesen wissen will. Er kann dies aber auch tun, indem er sich in egoistischer Selbstgenügsamkeit dem Anspruch Gottes im Bruder verschließt. Er muß die Abkehr also nicht in einer formellen Leugnung materieller Glaubenswahrheit vollziehen. Insofern braucht die aversio a Deo den Glauben nicht radikal zu zerstören, wohl aber wird in der aversio a Deo die Liebe zerstört, die allerdings die Form des Heilsglaubens ist.

2. Es wird aber auch noch ein zweites sichtbar: die Beziehung jeder einzelnen Entscheidung zur *Gesamtstruktur unseres sittlichen Verhaltens*, zu unserer *religiösen Grundbefindlichkeit*. Der Mensch setzt ja seine einzelnen Akte nicht auf dem Untergrund einer Substantialität rein objektiver Art, als reihe er gleichsam auf dem Faden der äußeren Zeit (echte oder falsche) Perlen zu einer Kette aneinander[12]. Der eine und ganze Mensch lebt vielmehr immer aus einer Grundhaltung, die entweder auf Gott hin gerichtet oder von Gott abgekehrt ist. Diese letzte entscheidende, alles durchprägende Grundhaltung ist für den Menschen freilich nicht leicht reflektierbar. Wir können wohl einzelne Taten unseres Lebens anschauen, aber wir können keinen unmittelbaren Blick tun auf diese letzte Quelle unserer Taten in unserem Herzen.

Damit gewinnt aber auch die Frage nach den läßlichen Sünden einen ganz anderen Ernst. So könnte etwa eine in sich betrachtet harmlose Lieblosigkeit gegen den Nächsten das ferne Echo eines Grundegoismus sein, der tödlich wirkt. Eine solche Haltung des Egoismus, die sich vielleicht gar nicht in gräßlich-häßlichen Taten eines bürgerlichen Moralkodex äußert, könnte genau das sein, was wir mit Todsünde meinen. Anderseits könnte aber auch ein äußerlich gravierender Fehler nur ein Ausdruck falsch verstandener Liebe sein, die bei weitem keine Abkehr von Gott einschließen würde. Damit soll keinem falschen Relativismus Vorschub geleistet werden; aber wir müssen die einzelnen sittlichen Akte sehr wohl von der Tiefe unserer menschlichen Grundhaltung her beurteilen. Sie sind deren *„konstitutives Zeichen"*, d. h. sie zeigen unsere Grundhaltung nicht nur an, sondern bestimmen sie auch selbst wieder. So ist das ganze Leben eine in vielen Entscheidungen vollzogene gläubige oder ungläubige Selbstbestimmung, aus der einst unser letzter, in voller geistiger Bewußtheit vollzogener Entscheid hervorgehen und uns dann für immer coram Deo bestimmen wird.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Grundgestalt und Strukturen der Messe

Überlegungen anläßlich der Liturgiereform (Zweiter Teil)

Die bis auf den heutigen Tag *gültige Grundgestalt der Messe* ist praktisch bereits um das Jahr 100 gefunden, und zwar in der Doppelstruktur von Wortgottesdienst und Eucharistie über die Mahlelemente von Brot und Wein. Die Trennung vom Sättigungsmahl ist vollzogen, und Elemente des synagogalen Gottesdienstes sind hinzugenommen worden. Jedoch ist zu bedenken, daß damit von der Gemeinde gegenüber dem Tun Christi *nichts* fundamental *Neues* begründet wurde.

Denn die Stiftung Christi, eines Gedächtnisopfermahles im Zusammenhang des Sättigungs-, Fest- und Paschamahles, war von Anfang an aus diesem relativ leicht herauszulösen, da ja schon die jüdische Pascha-Anamnese samt den Deuteworten auf reduzierten Mahlelementen aufruhte — schon ein olivengroßes Stück vom Paschalamm gab nach den Rabbinen Anteil an ihm! — und auch das Mahl Christi bereits katechetische, mystagogische und paränetische

[12] Vgl. K. Rahner, Schriften VI, 271.

Elemente in sich barg. Gespräch und Belehrung waren integrierende Bestandteile eines Symposions von alters her. In dem Maße, wie einerseits leicht zu Mißbrauch führende Gegebenheiten eines Sättigungsmahles (wie Völlerei oder zu reichlicher Weingenuß [1 Kor 11, 21] und Verhärtung der einzelnen Tischgemeinschaften zu Cliquen [1 Kor 11, 18]) ausgeschieden und andererseits von Anfang an bei den Gemeindemählern gebräuchliche Unterhaltung, Belehrung oder auch Verlesung apostolischer Sendschreiben durch den Wortgottesdienst der Synagoge überformt wurden, trat die gültige Grundgestalt nunmehr klarer und deutlicher hervor. Der Gottesdienst der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist also völlig legitime Ausführung und Ausformung des mandatum Domini: Tut dies zu meinem Andenken (Lk 22, 19 c; 1 Kor 11, 24 b).

Dieser doppelten Grundstruktur der Meßfeier aus Eucharistie und Wortgottesdienst entspricht ein ganz bestimmtes „*Ethos*", eine „Gestimmtheit" der Teilnehmer, bei der Stiftung Christi wie bei jeder Meßfeier. Der *Mahlgestalt* der Eucharistie entspricht und antwortet die Gesinnung der Brüderlichkeit und dienenden und auferbauenden Liebe, der dahinter stehenden *Opferrealität* das Eingehen der Gläubigen in die gehorsame Selbsthingabe Christi; im *Wortgottesdienst* antwortet dem Bewegungsstrom der göttlichen Offenbarung auf die Gemeinde hin deren aufmerksames Hören auf das Gotteswort und das Aufsteigen des Gebets „durch Christus, unsern Herrn". Ohne Frage sind das „die allgemeinen *Gestalt- und Sinngesetze* der Liturgie", von denen der schon zitierte Art. 23 der Konstitution spricht. Die konkrete Form der Meßfeier, ihre Ausprägung und Verleiblichung mag zu verschiedenen Zeiten variieren, auch die Gestalt- und Sinngesetze mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck bringen, gebunden muß sie stets an diese bleiben. Im Folgenden sei nun gezeigt, wie aus kulturmorphologischen Trends der verschiedenen Epochen *Elemente zuwachsen*, die aus der Frömmigkeit dieser Zeit hervorgehen, die Grundgestalt in einer bestimmten Richtung akzentuieren oder gar verfremden (Art. 21 der Liturgiekonstitution). Doch müssen wir *gerecht* sein: Der Historiker muß sich hüten, Trends der Vergangenheit vor das Tribunal der Gegenwart zu rufen und nach den gegenwärtigen Einsichten abzuurteilen.

Alle diese Zeiten waren fromm und haben den Herrenauftrag gläubig weiterführen wollen, selbst dann, wenn sie — wie im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert — die ganze Meßstruktur etwa mit dem Rosenkranz überdeckten oder mit Kirchenliedern übersangen. Vielleicht macht eine gar nicht so ferne Zukunft unserer Zeit und ihrer „liturgischen Aufklärung" den Vorwurf des Verlustes des Numinosen, besonders dann, wenn es unserer Zeit pastoral nicht gelingt, der Meßgestalt das zugehörige Ethos von innen her zuzufügen, und im Leben der Gemeinde fruchtbar zu machen! Wir haben sonst bloß einen verfremdeten lateinischen Ritus durch einen rationaleren und „richtigeren" deutschen Ritus ersetzt, der kühler und aesthetizistischer in ebenso kühlen modernen Kirchenräumen persolviert wird und der trotz aller Bemühung in einer kultfernen individualistischen Zeit seinen „Sitz im Leben" verloren hat: unsere Liturgie wäre „aufgemöbeltes Museum der eigenen Antike"! Wir sollten von vergangenen Zeiten, wenn schon nicht Fehlsichten und -interpretationen, so doch die Ernsthaftigkeit der Einverleibung in Zeitanschauungen und das pastorale Ethos willig übernehmen.

1. Die Gebetsorientierung

Die Orientierung beim Gebet, d. h. die *körperliche Gebetswendung nach Osten*, scheint uns Heutigen wenig bedeutsam, doch hat sie auf die nachapostolische Liturgie bald einen wesentlichen und bestimmenden Einfluß bekommen, so vor allem auf die Anlage des Kirchengebäudes und wohl auch auf den Standort des Liturgen bei der Meßfeier. Bis in die jüngste Zeit hinein galt die Ausrichtung der Kirche nach Osten, d. h. die Anfügung des Chorraumes an die östliche Schmalseite der Kirche, als nahezu unumgänglich, und nur aus wichtigen städtebaulichen Gründen oder solchen der Beschaffenheit des Geländes ging man von diesem Prinzip ab. Dem antiken Menschen schien es schon im Alltäglichen äußerst wichtig, daß das Hauptstraßenkreuz von Cardo und Decumanus einer Stadt mit dem Achsenkreuz der Himmelsrichtungen in Beziehung stand. Die Ordnung des Kosmos spiegelte sich so im Kosmos einer Stadt wider. Besonders sakrale Gebäude unterlagen dieser Notwendigkeit der Ausrichtung; Auguren und Wahrsagepraktiken wurden dabei zu Hilfe genommen. Dem modernen Menschen

sind solche Dinge fremd geworden, doch bedeuten sie Urphänomene des Menschlichen überhaupt.

Daß der Mensch sich beim Beten innerhalb des Tempels zum Gottesbild hin orientiert, ist selbstverständlich, wende ich mich doch auch dem Gegenüber beim Gespräch mit dem Körper und dem Gesicht zu. Das „Wenden des Angesichtes" und „Erheben der Hände zum Heiligtum" ist — wie überall sonst — eine oft gebrauchte Formel des Alten Testamentes (Ps 133, 2 u. a.); Gott sendet umgekehrt „seine Hilfe vom Heiligtum her" (Ps 19, 3). Folgerichtig wendet sich der Gläubige, auch wenn er fern vom Heiligtum oder gar in bitter empfundener Fremde oder Diaspora weilt, nicht nur mit der Sehnsucht der Seele, sondern auch körperlich dem Heiligtum zu.

Niederschlag und Begründung dieses Brauches finden wir im Judentum zuerst in (der vermutlich exilischen Redaktion von) 1 Kön 8, 44 f im Tempelweihegebet Salomos: „Wenn dein Volk auszieht zum Streit wider seine Feinde, auf welchem Weg immer du sie senden wirst, und wenn sie zu dir beten nach der Stadt hin, die du erwählt hast und nach dem Hause hin, das ich in deinem Namen erbaut habe, so wollest du hören vom Himmel her ihr Gebet." Und ähnlich 1 Kön 8, 48 f: „Und sie sollen sich zu dir kehren von ihrem ganzen Herzen und von ihrer ganzen Seele im Lande ihrer Feinde, in das sie gefangen geführt wurden; und wenn sie zu dir beten nach ihrem Lande hin, das du ihren Vätern gegeben, und nach der Stadt hin, die du erwählt hast, und nach dem Tempel, den ich deinem Namen gebaut habe, so wollest du hören im Himmel und auf der Feste deines Thrones ihr Gebet und Flehen."

Dieser Brauch der alttestamentlich-jüdischen Orientierung wird noch unterstrichen durch den anderen, sich möglichst bei geöffneten Fenstern nach Jerusalem hin zu wenden, gleichsam damit nichts den Weg des inbrünstigen Gebetes hindert. So geht schon Daniel, als seine Vernichtung beschlossen ist, in sein Obergemach und betet durch das nach Jerusalem gerichtete geöffnete Fenster (Dan 6, 11). Tatsächlich liegen später die großen Fenster und Türen aller Synagogen vor dem 3. Jh. n. Chr. (so in Galiläa, Delos, Ostia b. Rom, Naro b. Karthago etc.) in der Jerusalem zugewandten Wandseite. Die Mischna und der Talmud[1] setzen die Orientierung späterhin voraus.

Diese Gebetswendung bekam spätestens in der Zeit nach der Mitte des 2. Jahrunderts, als die letzten großen jüdischen Aufstände niedergeschlagen waren und das Judentum seine Hoffnung auf eine baldige Wiedererrichtung des Tempels — mindestens einstweilen — zu Grabe tragen mußte, einen messianischen Sinn: Zwar war der Tempel auf dem Sionsberg vernichtet, aber in der Zeit des Messias, so erwartete man, würde er an der gleichen Stelle wiederaufgebaut werden, ja er würde sich einfach vom Himmel herabsenken, wo er nun schon aufbewahrt sei. Erik Peterson[2] hat nachgewiesen, daß seit dem frühen 3. Jahrhundert die Gebetswendung zum konfessionsunterscheidenden Moment wird, zuerst in judenchristlichen Kreisen und dann bald allgemein: Der Jude betet in der Richtung auf Jerusalem, wo der Messias dereinst erscheinen wird; der Christ erwartet die Wiederkunft Christi von Osten her[3]. Die Gebetsorientierung[4] hat

---

[1] Bab. Talm, Jebamoth 105 b; Berakhot 4, 5 und öfter. Vgl. E. Peterson, Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung = Frühkirche, Judentum und Gnosis, Frbg. 1959, 1—14; dort weitere Lit.

[2] Ders., Das Kreuz und das Gebet nach Osten, ebda 15—35.

[3] Vgl. Mt 24, 27; Apoc 7, 2. Im Osten liegt das Paradies, die verlorene Heimat des Menschen; von Osten kommt das wahre Licht des Sol salutis; nach Osten schaute der Herr am Kreuze, nach Osten sahen die Jünger ihn zum Himmel auffahren und im Osten erscheint er daher wieder zur Parousie. Pastor Hermae, vis. 1, 4, 3 (GCS Apost. Väter, 4), Passio Perpetuae 11, 2 (Flor. Patr. 43, 38), Origines, de orat. 32 (GCS Orig. 2, 400), Clem. Alex., Stromata 7, 7, 43 (GCS Clem. 3, 32), ders., Paidag. 2, 8 (GCS Clem. 2, 194), Lactantius, de ave Phoen. 1/5 (CSEL 27, 135), Basilius, De sp. scto. 27, 66 (PG 33, 189), Gregor v. Nyssa, de or. dom. 5 (PG 44, 1184), Joh. Chrysostomos, in Dan. 4, 12 (PG 94, 1133), Cyrill v. Jerus., Cat. myst. 1, 9 (GCS 254), Joh. Damascenus, de fide orthod. 4, 12 (PG 94, 1136), Didascalia Syriaca 12 (TU 25, 2 68), Constitutiones Apostolorum 2, 57, 14 (Funk 1, 165).

[4] Eigentlich wäre allein die christliche Gebetswendung nach Osten als „Orientierung" zu

also einen konfessionsunterscheidenden, darüber hinaus einen eminent messianischen resp. soteriologischen und eschatologischen Sinn. Daher enthalten die frühen Apsiden als malerischen und musivischen Schmuck mit Vorliebe das Kreuz als „Zeichen des Menschensohnes" (Mt 24, 30) oder das Christusbild selbst, „den Menschensohn auf den Wolken des Himmels", als Pantokrator also (vgl. Mt 24, 30; Mk 13, 26; Lk 21, 27) oder als Weltenrichter. So setzt sich in christlichen Kreisen bald allgemein der Brauch durch, in der Ostwendung ein Bekenntnis zum wiederkommenden Herrn zu sehen und daher immer in dieser Richtung per Christum ad Patrem zu beten.

Nichts lag näher, als den Kirchenraum so zu konzipieren, daß dieser Brauch sich leicht durchführen ließ. Die frühen Kirchenbauten des Ostens haben — vermutlich ausnahmslos — Ostapsiden. Auch wenn Rom anfangs Westapsiden hat, etwa im Lateran, in St. Peter etc., so macht das letztlich keinen Unterschied: Das Orientierungsgesetz ist das gleiche, denn der Celebrans hinter dem Altar blickt nach Osten. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts, etwa nach 420, finden wir auch in Rom nur noch Altarräume an der Ostseite der Basiliken.

Dieses Orientierungsgesetz im Kult hatte weitreichende Folgen und führte zu manchen Mißhelligkeiten. Fand es auch etwa während der Lesungen des Wortgottesdienstes oder der Gabenbereitung der Eucharistie keine oder kaum eine Anwendung und Beachtung, so aber stets beim offiziellen Kirchengebet und unter dem Kanon. Das Gegenüber von Celebrans und Gemeinde wandelte sich zu einem Blicken und Beten in der gleichen Richtung; auf den Diakonsruf des εἰς τὴν ἀνατολήν wendete entweder der Celebrans dem Volk den Rücken oder umgekehrt. Der Standort der Kathedra des Bischofs und auch des Liturgen am Altar[5] wandelten sich zu den uns in der Gegenwart noch geläufigen Formen.

Pastorale Überlegungen lassen die versio ad populum bei der Meßfeier erneut als sinnvoller erscheinen als die Zuwendung des Rückens des Liturgen[6]. Ähnliches gilt vom Priestersitz während des Wortgottesdienstes[7]. Die Architekten werden ferner Überlegungen anstellen müssen über die Bestuhlung und die unverstellte Durchsichtigkeit des Kirchenraumes. Im Paraliturgischen könnte manches von der alten Orientierungspraxis beibehalten und neu belebt werden, etwa die Hinwendung der Gläubigen (und des Kranken!) zur Pfarrkirche beim „Elevationsläuten", das noch vielfach gebräuchlich ist, usw. Die durchgängige sakramentale Struktur aus Zeichen und Heilsereignis sollte sich soweit wie möglich auch im Körperlichen ausdrücken. Für eine Gemeindepastoral könnte man aus einer Zentralorientierung zur Pfarrkirche (beim Gebet) eventuell großen Nutzen ziehen, freilich nicht in sklavischer Ausdeutung und als Allheilmittel.

2. Verhüllungs- und Schauensriten

Ähnlich, wie die Gebetsorientierung nach festen, geradezu kosmischen Gesetzen, gehört zum antiken kultischen Denkmodell die *Verhüllung des Heiligen*. Die numinose Scheu, das Heilige zu profanieren und dem allgemeinen Anblick auszusetzen, ist ein religiöses Urphänomen. Der Anblick der Gottheit vernichtet den Menschen. Semele, die Tochter des Kadmos, verlangt Zeus in seiner Göttlichkeit zu schauen und verbrennt unter dem göttlichen Blitzstrahl; in den assyrisch-babylonischen und — noch in nachchristlicher Zeit — in den syrisch-phönizischen Tempeln ist das Allerheiligste als Abaton durch einen Vorhang vom übrigen Heiligtum der Cella abgetrennt. Auch das Bundes-

---

bezeichnen. Der Jude betet nur in den Ländern westlich von Jerusalem nach Osten, in denen östlich der hl. Stadt nach Westen etc. Man spricht daher häufig von einer „Zentralorientierung", wobei man den Wortgebrauch von Orientierung — wie heute allgemein — in einem weiteren Sinne nimmt.

[5] O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000, 2 Bde., Bonn 1965. Nußbaum nennt noch andere Gründe für diesen Wechsel. Doch scheinen die hier angegebenen Gründe der Ostung die hauptsächlichen gewesen zu sein.

[6] Instr. zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgie-Konst., Art. 91.

[7] Ebda Art. 92.

zelt und dann der salomonische wie herodianische Tempel in Jerusalem verbergen die Bundeslade und die Heiligtümer hinter dem großen Vorhang, ganz so wie alle gemeinsemitischen Tempel. „Jahwe sagte, er wolle im Dunkeln wohnen", heißt es bündig 3 Kön 8, 12. Gott erscheint im Wolkendunkel seinem Auserwählten, Moses. So bittet das Volk den Moses: „Rede du mit uns, so wollen wir hören; Gott soll nicht mit uns sprechen, sonst sind wir verloren" (Exod 20, 19). Auch im Neuen Testament heißt es noch: „Richten wir unseren Blick auf das Unsichtbare, nicht auf das Sichtbare; denn das Sichtbare ist bloß zeitlich, das Unsichtbare aber ewig" (2 Kor 4, 18); und: „Solange wir im Leibe leben, sind wir Pilger, fern vom Herrn; denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen" (2 Kor 5, 6 f.). Die altchristliche Arkandisziplin weist in die gleiche Richtung. Denn Mt 7, 6 heißt es: „Gebt das Heilige nicht den Hunden preis."

In der Geschichte der jüdischen Synagogen stellen wir fest, daß vom 3. Jahrhundert an der Toraschrank hinter einem Vorhang, dem parochet, verborgen wird. Vorher war dieser Schrank nur eine gewöhnliche Lade oder Truhe, in der die Schriftrollen lagen. Aber nach dem Verlust des Tempels und bei der geringen Aussicht, ihn überhaupt je wieder aufbauen und in Jerusalem ein religiöses und politisches Zentrum erneut errichten zu können, wird die Synagoge zunehmend zu einem vorläufigen Tempel, einem „templum interim", und zieht möglichst viele Spezifica des alten Tempels an sich, so besonders den siebenarmigen Leuchter und vor allem den großen Tempelvorhang, der aus der Synagoge einen kleineren Raum, ein Abaton ausgliedert und den Toraschrank enthält. In der Mitte des vom Adyton abgescherten Gläubigenraumes steht ein großer Verkündigungsambo, die „bimah" nach einem griechischen Lehnwort; und um sie herum sitzen im Kreis die Hörer, auf besonderem Sitz der Synagogenvorsteher zwischen den Ältesten. Eine ganz ähnliche Disposition finden wir in einer Sondergruppe altchristlicher Kirchen in Syrien seit dem spätesten 4. Jahrhundert: Auch hier ist — wie in den Synagogen — der Altarraum durch vier Säulen mit einem Architrav gegenüber dem Kirchenschiff verstellt, und von diesem Querbalken hängen Vorhänge herab, die die Apsis und den Altar in ihr verhüllen.

Der Altar, als Symbol Christi und somit als Heiligtum betrachtet, steht im Verborgenen, und das Mysteriengeschehen an ihm ist den Blicken verwehrt. Nur der Priester darf dieses Adyton betreten, die Außenstehenden vermögen nur Gesang und Gebet zu hören. Später, besonders in Mesopotamien und im monophysitischen und nestorianischen Kirchentum des syrischen Ostens, verhärtet sich diese Abtrennung sogar zu einer festen, aufgemauerten Wand. In der Kirche Mar Yakub al-Chabis in Salah und in zahlreichen Mönchskirchen des Tur Abdin, nördlich von Nisibis, ist der Altarraum nur durch eine Tür zugänglich, die dazu noch stets mit einem Tuch verhängt ist[8]. Die ostkirchlichen Ikonostasen sind solchen Einbauten vergleichbar, wenn man auch nicht sicher weiß, ob sie sich direkt vom Syrisch-Aramäischen herleiten oder ob sie Neuschöpfungen — freilich aus ganz dem gleichen Geiste — sind.

Es ist damit etwas sehr Erstaunliches geschehen: Der ursprünglich kleine Speisetisch, auf dem die Mahlelemente von Brot und Wein lagen und hinter dem der Celebrans die Eucharistie im Angesicht des Volkes betete oder sang, ist selbst ein Heiligtum geworden und nach paganen und jüdischen kultischen Vorbildern von Velen verdeckt worden.

Einflüsse solcher Trennwände und Pergolen finden wir bald auch im Westen, in Rom z. B. in der alten Kirche der Griechen in St. Maria in Cosmedin, auch im adriatischen Raum wie in Torcello und an vielen Stellen, wenn sie auch wohl weniger konsequent als Verhüllungseinbauten errichtet sein mögen und vielleicht nicht immer Vorhänge, sog. παραπετάσματα hatten. Seit dem 7./8. Jahrhundert hören wir aber in den Schenkungslisten des römischen Liber Pontificalis oftmals von „Tetravelen", also einem Satz von vier Vorhängen, die in den Öffnungen der Altarziborien aufgehängt wurden. Das Ziborium gehörte ursprünglich, nach iranischen Vorbildern, zu den Insignien des vergöttlichten Kaisers, der unter ihm thronte; oftmals war es sogar verhüllt, so daß der Kaiser unsichtbar hinter diesem Vorhang sprach; als Verehrung war ihm nur der Fußkuß im Zusammenhang der Proskynese zu erweisen. Nun vermögen wir nicht ganz sicher zu sagen, ob die Tetravelen des Westens auch stets der

[8] Vgl. dazu meine in Kürze erscheinende Arbeit: Die syrisch-aramäische Basilika. Gestalt und Herkunft einer Sonderform des altchristlichen Gotteshauses.

vollen Verhüllung des Altars dienten oder seitlich an den Ziboriumssäulen verknotet wurden. Aber die Herkunft solcher Kultelemente spricht eine deutliche Sprache.

Hierher gehören auch die sogenannten Hunger- oder Fastentücher, die man im Mittelalter bei uns vor dem Altarraum ausspannte. Die mittelalterlichen Symboliker, wie Rupert von Deutz, Durandus von Mende u. v.a. berichten uns davon und begründen sie damit, daß wir alle, genau wie die vom Gottesdienst ausgeschlossenen und in den Vorhof verwiesenen öffentlichen Sünder, nicht würdig seien, die Mysterien zu schauen. Solche Hungertücher sind noch heute zahlreich in Gebrauch, besonders in ländlichen Gebieten Westfalens und Kärntens, wenn sie nun auch unterdessen hoch oben im Triumphbogen hängen und nicht mehr eigentlich den Altar verhüllen, sondern einfach Anzeiger der Fastenzeit sind. Nicht eigentlich in diesem Zusammenhang gehören die Lettner mittelalterlicher Kathedral- und Kanonikatskirchen. Diese architektonisch und plastisch meist großartig ausgestatteten Trennmauern unterteilten das Schiff in den — meist langen, schlauchartigen — Chor der Kanoniker und das Langhaus der Gläubigen. Der Lettner sollte nicht so sehr den Hochaltar verdecken als vielmehr den Sondergottesdienst der Kleriker mit dem oft sehr lange dauernden Chordienst aus Messe und Stundengebet von Störungen durch das Volk freihalten; er gliederte aus dem Kirchenraum eine Sonderkirche des Klerus aus. Das Volk hatte dann seinen eigenen „Kreuzaltar" vor dem Lettner, der stets allen gut sichtbar blieb. Vielleicht weist aber doch diese Trennung von Klerus- und Volksgottesdienst in etwa auf diese hierarchische Verhärtung hin.

Von diesen Gedankengängen der Absonderung leben weiterhin die cancelli und Altarverschrankungen seit altchristlicher Zeit, die noch bis zur Gegenwart andauern in den Kommunionbänken und „Speisegittern". Das Heilige existiert stets nur in strenger Absonderung vom Profanen und hat teil an Gottes Vorbehaltenheit in seiner heiligen schechinah (= Wolke).

Eine Parallelerscheinung zu diesen Verhüllungsriten vermittels mehr oder weniger fester Einbauten und Schranken ist auch die leise Rezitation des Kanons der römischen Messe. Wir hören davon in Gallien schon seit dem Ende des 6. Jahrhunderts. Der Grund für die leise Rezitation war offenbar zunächst nur die Tatsache, daß die eingedrungenen Franken und Germanen das Latein kaum oder gar nicht verstanden, ein lautes Sprechen darum wenig Sinn hatte. Aber bald fand man einen symbolhaften Sinn dafür: der Kanon war das „Allerheiligste der Messe", die Konsekration ihr Höhepunkt. Und dieses Allerheiligste durfte nun nicht profaniert werden. Ja die Konsekrationsworte waren so heilig, daß sie der Nichtpriester gar nicht aussprechen durfte.

Schon früh taucht eine Wanderlegende auf: Kinder hatten die Wandlungsworte gehört und sie draußen freventlich nachgesprochen; sofort kamen Bären und zerrissen sie! Der Aberglaube bemächtigte sich darum der Wandlungsworte, denn sie waren eine geradezu allmächtige Zauberformel: Das „Hokus pokus" des Zaubers ist eine Verballhornung des hoc est corpus der Kanon-Anamnese. So kann es nicht verwundern, daß es bis in unser Jahrhundert hinein strikte verboten war, außer in den Missalien die Wandlungsworte zu drucken. Die ersten Ausgaben des Meßbuches von Anselm Schott enthalten sie daher noch nicht; und in meinem eigenen Diözesangesangbuch, dem Paderborner Sursum Corda, das noch bis 1946 in Gebrauch war, stand anstelle der Konsekrationsworte: „Da diese geheimnisvollen Worte nur im Munde der rechtmäßig geweihten Priester Kraft und Bedeutung haben, sind sie aus Ehrfurcht nicht angegeben; Du aber, o Christ, wirf dich nieder in den Staub und bete voll Glauben, Reue, Demut und Liebe deinen auf dem Altar gegenwärtigen Heiland an" (27). Es folgen dann zwei Anbetungsgebete „bei der Aufhebung der hl. Hostie und des Kelches".

Es ist ganz offenbar, daß alle solche Dinge zwar ein religiöses und menschliches Uranliegen betreffen, dem frühen Tabu-Denken gegenüber dem Heiligen entspringen und sicher Ausdruck tiefster Ehrfurcht vor dem Göttlichen sind. Aber ebensowenig ist zu verkennen, daß sie eine Verfremdung gegenüber dem Auftrag Christi zur Feier des Herrenmahles sind. Wir werden für unsere Zeit andere Formen der Ehrfurcht vor den Mysterien finden müssen, ganz aufgeben werden wir sie sicher nicht dürfen,

wenn wir nicht einer platten Aufklärung erliegen sollen. Es sind da sicher noch viele pastorale Überlegungen anzustellen, welche Ausdrucksformen der Ehrfurcht heute möglich und glaubhaft sind.

Im diametralen *Gegensatz zur Verhüllung des Heiligen* steht nun die *gotische Schaufreude* im Abendland. Aus dem theologischen Problem, wann die Konsekration von Brot und Wein zu Christi Leib und Blut nun genau eintrete, entstand die sogenannte „große Elevation" im Kanon. Denn als Dogmatiker und Liturgiker um 1200 festlegten, daß die Verwandlung des Brotes in Christi Leib nach den Einsetzungsworten unmittelbar, noch vor der getrennten Konsekration über den Kelch, erfolge, erhob der Priester die hl. Hostie zur Anbetung; bei der Abwendung vom Volk hob er sie notwendig über den Kopf, da er sich bei dem heiligen Geschehen unmöglich umwenden und einen natürlicheren Zeigegestus vornehmen durfte. Bald wurde diese Elevation, nun auch mit dem Kelche, zu der heute noch gebräuchlichen Form gekoppelt. Erst die gegenwärtig wieder bevorzugte versio ad populum des Liturgen ermöglicht eine den heutigen Menschen befriedigendere Form dieses Zeigegestus. Die Erhebung der eucharistischen Gestalten erfreute sich bald allergrößter Beliebtheit, weil sie der allgemeinen Schaufreude entgegenkam. War schon die Intellektualität und der Mitvollzug bei der Feier der Mysterien aufs äußerste eingeschränkt, so drängten doch Auge und Emotion auf Befriedigung.

Bei den Heiligenreliquien war dieser Weg schon länger beschritten: Sie waren nicht länger mehr in Sarkophagen und tragbaren Bursen eingeschlossen und bloß in ihren Behältnissen zu berühren, sondern in Ostensorien sichtbar. Die frühen eucharistischen Monstranzen gleichen den zylindrischen Kristallostensorien der Reliquiare bis zum Verwechseln. Es entstand bald geradezu eine Sucht, den Herrenleib zu schauen, wenn man ihn schon — aus übergroßer Scheu vor dem Heiligen — nur noch seltener genoß. Es entwickelt sich daraus eine Mystik der „communio per oculos". Man erbat vom Priester eine möglichst lange andauernde Erhebung der Hostie, gab ihm notfalls ein höheres Stipendium für solches Entgegenkommen oder stellte ihm Assistenten, die seine Arme stützten, wenn er sie sonst vor Ermüdung nicht so lange hätte hochhalten können. In großen Stadtkirchen und Kathedralen mit ihren vielen Zunft- und Bruderschaftsaltären, gelegentlich bis zu 40 und mehr, richtete man es gern so ein, daß die Zeigungen der hl. Gestalten innerhalb der einzelnen Messen an den verschiedenen Altären einander folgten und sich dann gelegentlich Prozessionen entwickelten von Elevation zu Elevation, wobei die Gläubigen sicher waren, so in einen summierten und reicheren Genuß der Früchte dieses allerheiligsten Geschehens zu kommen. Freilich war eine solche quantitative Gnadenauffassung nie Lehre der Kirche, aber im Bewußtsein der Gläubigen spielte sie eine wichtige Rolle und war geduldeter paraliturgischer Brauch. Das Reliquienostensorium bot sich wie selbstverständlich dazu an, auch die heilige Brotgestalt aufzunehmen und sie so dauernd sichtbar zu machen.

Es entwickelten sich im frühen 13. Jahrhundert das Fronleichnamsfest, die „Aussetzungen" und Prozessionen, die ohne alle Frage die Realität der dauernden Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten für sich haben, aber — für sich allein genommen — ebenso fraglos Einseitigkeiten sind, besonders dann, wenn der apotropäische Charakter der hl. Hostie zu sehr herausgestellt wird in Wettersegen und Flurumgängen mit der Monstranz: „Die Dämonen sollen es sehen und zittern." Die hl. Klara von Assisi verteidigte — nach der Legende — allein mit dem Allerheiligsten in der Monstranz ihr Kloster vor den Sarazenen, die die Mauern erstiegen; vor der erhobenen Monstranz stürzten sie rücklings von ihren Sturmleitern herab. Schon das Spätmittelalter hat einseitigste Auswüchse solcher „Sakramentsfrömmigkeit" abgeschafft. Das sehr nüchterne Wort des Nikolaus von Cues bleibt stets bedenkenswert: Brot ist zum Essen, nicht zum Betrachten. Auch hier, ebenso wie beim entgegengesetzten Bemühen der ehrfurchtsvollen Verhüllung, sind pastorale Überlegungen nötig, wie man sich vor allen Einseitigkeiten hütet und doch wieder manches frömmigkeitsgeschichtlich Wertvolle weiter tradieren kann.

3. Das Hofzeremoniell

Es wird gelegentlich bei der Reform der römischen Messe zuwenig bedacht, daß das

Missale letztlich nicht zurückgeht auf die Liturgie der römischen Stations- und Pfarrkirchen, sondern einseitig auf den *feierlichen päpstlichen Gottesdienst*. Wie sehr wäre uns bei allen an der Tradition orientierten Reformüberlegungen geholfen, wenn wir wüßten, was — etwa in der Zeit Gregors des Großen — nicht bloß im Lateran, sondern in den Gemeindeversammlungen der Stadt und des Landes geschehen ist! Leider wissen wir davon so gut wie nichts. Was die karolingische Zeit von der römischen Liturgie rezipierte, waren die Normen der Papstmesse; und was sie aus dem Gallikanischen hinzufügte, verdeckte die Gestalt der Eucharistie sicher ebensosehr wie sie sie herausstellte. Und was dann das Missale plenum secundum consuetudinem curiae Romanae in der Zeit der Bettelorden als „römische Liturgie" einbürgerte, war in vielen Teilen „abgesunkener" römischer Brauch der päpstlichen Privatkapelle Sancta sanctorum im Lateran. Die große Kathedralliturgie einer früheren Zeit mit ihren vielen Zügen höfischen Zeremoniells war kleineren Verhältnissen gewichen, in denen man eben nur noch — gelegentlich nicht einmal mehr richtig verstanden — ausführte, was mit beschränkteren Mitteln möglich war. Der Celebrans mußte vieles — subsidiär — selbst tun, was vorher eine zahlreiche Assistenz getan hatte, sehr zum Schaden der „Rollengerechtigkeit" der einzelnen Handlungen und ihrer unmittelbaren Verständlichkeit. Lebendige Vollzüge, deren Gestalt und „Sitz im Leben" anfangs deutlich erkennbar waren, waren ritualisiert und schwer durchschaubar, nicht mehr spontan und lebendig, sondern einseitig Gegenstand des Betrachtens und Zuschauens. Die Liturgie war weniger actio des Volkes als „heiliges Geschehen", persolviert von mehr rubrizistisch als liturgisch geschulten Klerikern und lediglich betrachtet vom mehr oder weniger innerlich beteiligten Kirchenvolk. Dieser am Ende deutlich verspürte Zwiespalt war aber schon lange grundgelegt durch das Eindringen des höfischen Zeremoniells und einer hochpriesterlichen Repräsentation in die päpstliche Meßfeier, in der gelegentlich sublime Verfeierlichung gleichgesetzt war mit echter und lebendig vollzogener Feier.

Vom modernen Kirchenbau und seinen Erfordernissen her wird uns zunehmend deutlicher, daß die konstantinische Basilika mit ihrer Apsis-Tribuna und dem axial ihr zugeordneten Langhaus keineswegs die Idealnorm der christlichen Kirche sein muß, so groß auch die Kunstentwicklung ist, die sich daran durch mehr als anderthalb Jahrtausende anknüpft. Denn schon in den Anfängen einer solchen Tribuna mit ihrer Kathedra im Apsisscheitel und dem Synthronos der Kleriker und Beisitzer steckt — vom antiken Vorbild her — ein Element der Repräsentation, das in der ursprünglichen Verhaltenheit zwar der hierarchischen Struktur der Kirche entsprechen mochte, aber in sich schon den Keim weniger erwünschter Konsequenzen hatte. Denn die axiale Raumausrichtung kam ebenso einem monarchischen Zeremoniell zugute wie dem Altar als Ort der Opferfeier, mehr noch dem Zuschauen des dort vorn und oben geschehenden Vollzugs als der aktiven Beteiligung und des Einschlusses der Gemeinde. In der Konsequenz erbaute man Lettner, als das Volk geradezu störte; und die gewaltigen barocken Altarwände mit Säulen und Nischen und verkröpften Gebälken sind — bewußt oder nicht — Repliken des Proszeniums antiker Theater. Die Tribuna hat in sich die Tendenz zur „Schau", Schau in dem doppelten Sinne, den sie im heutigen Sprachgefühl hat. Im Zug solcher Tendenzen liegt es noch heute, wenn wir — etwa bei ewigen Anbetungen etc.; doch mag es beim reinen Anbetungskult noch hingehen! — einen um ein Dutzend Stufen erhöhten Chor mit mathematisch geordneten Reihen von Meßbuben und Fackelträgern und Scharen weißgekleideter Engelchen füllen, was dann böse Spötter — und nicht nur diese — als „liturgische Revue" bezeichnen. Diese — doch so gut gemeinte — Verfeierlichung ergibt dem Altarraum gegenüber ein nicht richtiges Grundgefühl und eine für den liturgischen Vollzug höchst unerwünschte „Objektivierung", die sich auf die Mitfeier der Messe auswirken muß.

Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich mit solchen Feststellungen liebe Mitbrüder kränke oder gar skandalisiere, ich möchte aber einmal ganz deutlich auf die Konsequenzen hinweisen und das kraß verdeutlichen, was ich meine. Denn es geht nur darum, das zu verwirklichen, was Art. 48 der Liturgiekonstitution als Forderung erhebt: „So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung *bewußt, fromm* und *tätig* mitfeiern, sich durch das Wort Gottes

formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden und Gott danksagen. Sie sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen . . ."
Die päpstliche Messe hat *Züge des byzantinischen Hofzeremoniells* schon verhältnismäßig früh angenommen. Wie der Pantokrator und seine Assistenz in den Fresken und Mosaiken der Apsiskalotten schon seit dem 4. Jahrhundert durch monarchisch-kaiserliche Insignien ausgezeichnet wurden (die Ikonographie spricht mit Recht von der Majestas Domini), so bald auch der Klerus, der in der Apsis fungierte. Die clavi der Gewänder, die Amtsabzeichen und Kopfbedeckungen sind dem Kaiserkult entlehnt oder ihm parallel gestaltet. Mit dem Fortschreiten der römischen und mittelalterlichen Ideologie von einer zugleich weltlichen Souveränität des Papsttums dringen Elemente des Byzantinischen und Höfischen ein und variieren dann in den anderen Meßagenden je nach Ort und Zeit, verbleiben aber stets in Abhängigkeit davon, allerdings meist in Form der Reduktion und Minderung. Die vielen Küsse von Altargerät und Hand des Celebrans, das Tragen und Empfangen in verhüllten Händen, Inklinationen und Genuflexionen und Proskynesen, Weihrauchspenden und vorangetragene Lichter etc. galten ebensosehr — oftmals sogar eher — dem hierarchischen Liturgen als Gott selbst.
Niemand wird eine abstrakte Unterkühlung der Meßfeier und das Verschwinden allen Glanzes in der Kirche wünschen. Wir haben ein großes kulturelles Erbe unserer Zeit zu vermitteln und sollten auch in der Kirchenkunst keine Bilderstürmerei betreiben. Das Volk will mit Glanz und Schönheit umgeben, was es liebt, und es hat ein legitimes Recht dazu. Ärmlichkeit und Phantasielosigkeit sind noch keine Tugenden, und jeder weiß, daß christliche Armut nicht identisch ist mit dem Nichts-Haben. Eine sogenannte moderne Demokratie ohne alle Symbole und ohne allen Glanz der Ämter, ohne Farbe und bloß funktionierend im nivellierenden Grau in Grau, wird niemand lieben oder sich dafür enthusiasmieren. Nur muß eine Tradition lebendig sein, wenn sie nicht museal sein soll. Und es muß im kirchlichen Amt stets Volksnähe und Dienst am Ganzen des Leibes Christi sichtbar bleiben, wenn es unserer Zeit glaubwürdig sein soll. Daß der Papst die Tiara ablegte, war ein weltgeschichtlicher Augenblick, der Konsequenzen haben muß und wird. Wie sie sind, liegt an uns und unserer Gesinnung.

4. Gedächtnis und Fürbitten im Kanon

Die Eucharistie und in ihr besonders wieder der Kanon sind — nach dem Tun und der Stiftung Christi — auf dem *Hintergrund der Strukturgesetze der jüdischen Beraka* zu sehen. Das hebräische Verbum barach, dem im Griechischen das εὐχαριστεῖν und im Lateinischen das gratias agere zugeordnet ist, bedeutet danksagen, lobpreisen, doch nicht in Ausschließlichkeit, sondern es ist zumeist eine Bitte damit verbunden, ja Dank und Bitte bilden ein integrierendes Ganzes. So gehören beim Pascha zu den meisten Dank- und Lobpreisgebeten Bitten, auch im sogenannten Achtzehnbittengebet des Synagogengottesdienstes sind Lob- und Bittgebete (bis zur Verwünschungsbitte) aufs engste miteinander verflochten. Auf solchen jüdischen Gebetscharakter, etwa in der Anamnese der sogenannten clementinischen Liturgie der Apostolischen Konstitutionen, ist schon wiederholt, so von Lietzmann u. a., hingewiesen worden. Danach ist die Durchsetzung des heutigen Kanons mit Fürbitten, Gedächtnissen und Listen von um Fürsprache angegangenen Heiligen noch nicht und ohne weiteres schon eine eigentliche Verfremdung, sondern von der Struktur her sehr alt. Doch ist ebenso unverkennbar, daß der heutige Stil des Kanons nicht mehr recht befriedigen kann, da der Charakter der εὐχαριστία sehr stark durch Einschübe verdeckt und verunklärt ist[9] und der Fluß

[9] Das kleine, aber sehr aufschlußreiche Bänddchen von Leo Eizenhöfer OSB, Canon missae Romanae, pars prior: Traditio et textus, Herder — Rom 1956 (56 S.) illustriert gut den älteren Bestand und die frühesten Bezeugungen der Einschübe.

des lobpreisenden Dankes immer wieder verstellt erscheint. Die zu erwartende Reform des Kanons und des ganzen übrigen Ordinariums wird ihn gewiß stärker von den Häufungen an Fürbitten entlasten, zumal diese an alter Stelle nach dem Oremus am Ende des Wortgottesdienstes und vor dem Offertoriumsvers der Gabenbereitung wieder ihren Platz gefunden haben[10]. Die alte Ordnung und der Ort, aber auch der Stil dieser Bitten war in der Karfreitagsliturgie bisher am besten bewahrt: Der Gebetseinladung mit der Angabe der Intention folgte eine Zeit des schweigenden persönlichen Gebets, in Bußzeiten mit gebeugten Knien; der Liturge faßte dann die Gebete zusammen, und es folgte das Amen der Gemeinde. Bei den neuen Fürbitten bürgern sich vielleicht andere Formen ein, Konjunktivsätze mit dem „wir bitten dich, erhöre uns" oder imperativische Bitten mit dem „Herr, erbarme dich". Der endgültige Stil ist vielleicht noch nicht gefunden, aber es wird sicher gut sein, wenn die Kanonentlastung schon vor dessen Reform ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen ist. So konnten schon die nach der „stillen Messe" vorgeschriebenen sogenannten „leonischen Gebete" ohne Verlust für das Ganze entfallen.

Daß die Fürbitten sich so sehr in den Kanon drängten, hatte seinen Grund darin, daß er als Höhepunkt der Messe schlechthin galt. Davon war schon die Rede. Aber über diese schon starke Zusammenballung von Bittelementen hinaus wurde dann — noch in jüngster Vergangenheit — gern unmittelbar nach der Wandlung ein längeres Gebet in der Volkssprache in besonderen Anliegen hinzugefügt, so „für die Kommunionkinder", „für das Gedeihen der Feldfrüchte" etc., womit der lateinische Kanon in seinem zweiten Teil völlig überbetet wurde. Man wollte gleichsam sich des Heiligen versichern und die gute Gelegenheit nutzen, verunklärte aber damit die große Form; so wie bei der depositio ad sanctos sich die Grabstellen willkürlich häufen und kaum noch eine Ordnung erkennen lassen. Der Wildwuchs überwuchert alle vorgegebenen und notwendigen Strukturen und Ordnungen.

Dieser Fürbittenkumulation war schon — aus der gleichen Vorstellung der Konsekration als des Allerheiligsten — vorausgegangen die *Stilisierung und Symmetrisierung des Kanons* selbst. Im Letzten folgte man darin der schon in apostolischer Zeit parallelisierten Brot- und Kelcheucharistie. In der augenblicklichen Form des Kanons ist der zweite Teil genau spiegelbildlich-symmetrisch zum ersten Teil gebaut: beide haben die gleiche Zahl von Gedächtnissen, Heiligenlisten und Kreuzzeichen. Dadurch liegt der Kanon wie ein Block in der actio missae. Die Reform des Ordinariums wird daher manches lockern und nach dem Ursprünglichen wiederherstellen müssen.

5. Die Privatgebete

Als weiterer Einschub in den ursprünglichen Bestand wären nun noch zu nennen die zahlreichen *Privatgebete*, die pastoralen Bemühungen und Erwägungen entstammen; und zwar solchen einer jüngeren Zeit, in der die Feier schon fester ritualisiert war und nicht mehr so sehr aus dem Ursprünglichen lebte. Bei der Rollenverteilung innerhalb der Messe, vor allem zwischen Klerus bzw. Einzelliturgen und Volk bzw. Schola entstanden notwendig *Zeiten der geringeren Beteiligung eines Parts.* Solche Zeiten sind der Sammlung und Frömmigkeit leicht abträglich, besonders wenn das, was vom anderen Part geschieht, des Neuheitserlebnisses entbehrt. Und das geschieht im Ritus leicht. Cotidiana vilescunt! Für solche seelsorgliche Bemühungen sind schon die Gesangsteile zwischen den Lesungen ein sehr altes, aber noch liturgisch früh und voll aufgearbeitetes Zeugnis.

Schon die Synagoge kannte solchen Psalmengesang zwischen der Toraparasche und der Prophetenhaphtare. Die Zeit, die verging mit dem Zusammenlegen der ersten Rolle und dem Fortbringen durch den ὑπηρέτης (Lk 4, 20), der Einordnung in die Lade, dem Erheben der neuen Rolle und ihrer Enthüllung und Entrollung, möglicherweise nach dem Gang zum Archisynagogen, der die Lektion bestimmte, dann der Übergabe an den nächsten Vorleser etc., wurde mit Gesang aus dem Psalter gefüllt. Vielleicht bezeichnet schon die

[10] Nach Art. 53 der Konstitution über die hl. Liturgie und Art. 56 der Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung dieser Konstitution.

oben angeführte Stelle des Pliniusbriefes[11] „vom Hymnus an Christus als Gott" die Übernahme synagogalen Brauches. Auch die anderen Gesangsteile, die Litanei bei der Prozession und der Introitus, Offertoriums- und Communioverse sind aus der Notwendigkeit erwachsen, die Sammlung zu erhalten, wenn der Klerus allein in actione war. Es gehören dahin außerdem das vielfache Kyrie eleison, das Agnus Dei während der Brotbrechung etc.

Die jüngeren Formularien zeigen nun vor allem das Bestreben, dem Celebrans oder seiner Assistenz Gebetsformeln bereitzustellen, die er sprechen konnte und bald mußte, und die seiner *subjektiven Gesammeltheit* dienen wollten, gelegentlich auch sein *Tun* — oftmals symbolhaft und nicht im ursprünglichen Verstand — *interpretierten*. Alle diese Gebete sind noch heute leicht von den ursprünglichen Amtsgebeten dadurch zu unterscheiden, daß sie nach den Rubriken mit leiser Stimme und ohne die Orantenstellung zu verrichten sind. Es sind aber in dieser jüngeren Zeit nur noch Gebete des Priesters, nicht mehr des Volkes, in den Meßtext rezipiert worden. Der subjektivistischere Gebetsteil der Gläubigen wurde nicht so fixiert, ging daher bald seine eigenen und noch minderen Wege und verdeckte vielfach die Liturgie ganz. Hierher gehören fernerhin alle Elemente des Volksgesangs mancher Singmessen, der sich vom liturgischen Geschehen unabhängig gemacht hat und mit manchen Subjektivismen oder gar Sentimentalitäten kaum noch Bezug hat zum eigentlichen Geschehen. Dort ist die Reform allerdings schon seit langem im Gange und zu schönen Erfolgen gediehen.

Die Privatgebete des Priesters innerhalb des Missale dienen meist seiner privaten Einstimmung, der Erweckung der Bußgesinnung oder subjektiver Dankbarkeit. Sie kommen speziell seinem Gefühl der eigenen Unwürdigkeit zu Hilfe, so das — sehr junge — Staffelgebet und die vielen Vergebungsbitten bis zur Kommunion hin. Im Mittelalter wucherten solche Sündenbekenntnisse oder „Apologien" geradezu und zogen sich durch das ganze Ordinarium. Die heutigen Gebete dieser Art sind zu einem Teil alte Orationen, gelegentlich auch aus anderen Riten als den römischen, zum anderen Teil mindere Neuformungen. Dazu kommen andere Gebete, die das anfangs wortlose Tun paraphrasieren oder deuten, etwa die Gebete bei der Gabenbereitung, bei der Inzensierung, bei der Kommunion etc. Diese Gebete sind nicht alle gleich glücklich formuliert und sinnentsprechend oder an die rechte Stelle gerückt, wie etwa Epiklesebitten (Veni sanctificator . . .) oder eigentliche Oblationsgebete (Offerimus . . .) schon bei der Gabenbereitung. Sie wurden offenbar notwendig in dem Maße, wie die Gestalt des Geschehens und der Geste sich nicht mehr aus sich selbst verstand. Je mehr sie nun selbst ein Stück des Ritus wurden, verfehlten sie — durch die tägliche Wiederholung — wiederum weitgehend ihren Zweck. Ein erneuertes Ordinarium wird sie daher vermutlich verschwinden lassen. Eine neue Aufgabe wird daraus entstehen: die Intention der alten Privatgebete dennoch zu erfüllen, wenn auch private Vergebungsbitten in der repraesentatio der Erlösung und subjektive Danksagungen innerhalb der großen gratiarum actio verschwinden. Wortloses und aus sich selbst verständliches Tun wird aber Meditation und Besinnung, neue Formen einer gelebten Kultfrömmigkeit, disziplinierte Gesammeltheit und Reduktion aller gefühlsmäßigen Subjektivismen zur Voraussetzung haben müssen. Das große Ideal des „gefüllten Schweigens" der Gemeinde ist bei Priester wie Volk sicher nur schwer zu erreichen und stellt uns noch große Aufgaben der Pastoral und speziell der Gebetserziehung.

*

Die bisherigen — vorwiegend historischen — Überlegungen haben uns deutlich gemacht: einmal die heute leicht aus der Geschichte zu erhebende Grundgestalt der Meßfeier, die *„allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie"*, wie es in Art. 23 der Liturgiekonstitution heißt; zum anderen *zugewachsene Elemente* langer Zeitläufe, die diese Grundgestalt verundeutlichten oder gar verdeckten, so gut sie im einzelnen gemeint sein mochten. Am beklagenswertesten war ohne Frage die *Entwicklung zu einer sogenannten reinen „Klerusliturgie"* ohne sinnvolle Beteiligung der Gemeinde, so sehr, daß sogar verbliebene Reste des Sprechens oder Singens von Gemeinde und Schola

oder Chor vom Priester nochmals wiederholt, „gedoppelt" wurden[12]. Der Priester persolvierte nunmehr allein, was ihm und den Lektoren und dem Volk und seiner Schola wechselweise zukam: die farbige Vielfalt war — wie auf einem Schwarzweißfilm — reduziert auf Grautöne, der Farbdruck aus mehreren Platten eingeebnet in einen einzigen farblosen Druckvorgang.

Von dieser erneuerten, nicht eigentlich neuen Liturgie gibt die Liturgiekonstitution als *Grund und Ziel* an, „daß die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde" und „daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten" (Art. 50). Bisher ist erst der *Grund* all dieser Bemühungen benannt, das *Ziel* damit aber noch nicht erreicht. Die Einsicht derer, die berufen sind, die anvertraute Herde Gottes zu weiden (1 Petr 5, 2) ist aber sicher eine notwendige und wesentliche Voraussetzung, daß das Ziel klar ins Auge gefaßt und erstrebt wird. Ein eigenwilliges und willkürliches Hantieren mit den Elementarteilen, des Kults und ebensowenig eine unerleuchtete Praxis ohne echte θεωρία werden das Heil nicht wirken können. Alle Bemühung um die liturgische Erneuerung muß das Bewußtsein von deren *zentraler Notwendigkeit* für das Heil der Welt haben, so wie es Art. 2 der Konstitution zusammenfaßt: „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, vollzieht sich nämlich das Werk unserer Erlösung, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voll Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs; und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen. Dabei baut die Liturgie täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn auf, zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maße des Vollalters Christi. Zugleich stärkt sie wunderbar deren Kräfte, daß sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern. Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Hürde und ein Hirt wird."

PASTORALFRAGEN

BRUNO PRIMETSHOFER

Zur Instruktion „Matrimonii Sacramentum" über die Mischehen

Versuch eines Beitrags zum interkonfessionellen Gespräch

Das Zweite Vatikanische Konzil ist in der Frage der Mischehen nur insofern zu einer abschließenden Stellungnahme gekommen, als es seine Wünsche für eine Neugestaltung des kanonischen Rechts im Rahmen des Votums über das Ehesakrament zum Ausdruck brachte. Die Absicht der Konzilsväter war, daß der Papst von sich aus zu gegebener Zeit in Form eines Motu proprio ein neues, den geänderten Umständen besser angepaßtes Recht promulgiere[1]. Diesem Wunsch des Konzils ist nunmehr durch die am 18. März 1966 veröffentlichte Instruktion der Kongregation für die

[11] Ep. 10/96 um 111/113.
[12] Art. 50 der Constitutio und Art. 48 der Instructio.

[1] Orientierung 28 (1964), 247.

Glaubenslehre (früher Kongregation des heiligen Offizium)[2] entsprochen worden. Inwieweit das neue Mischehenrecht, das ab 19. Mai 1966 in Geltung steht[3], den Wünschen des Konzilsvotums entspricht, wird im weiteren Verlauf dieser Ausführungen noch zu zeigen sein[4].

Die bereits vor und während des Konzils heftigst auf- und niedergehenden Wogen der Diskussion um die gemischten Ehen, namentlich um das von katholischer und protestantischer Seite oft leidenschaftlich angegriffene kanonische Mischehenrecht, ist nach dem Konzil keineswegs verstummt und hat insbesondere durch die erwähnte Instruktion neue Nahrung bekommen. Wer in den Wochen nach der ersten, halbamtlichen Verlautbarung dieser Instruktion im Osservatore Romano vom 19. März 1966 die Tages- und Wochenzeitungen Österreichs und Deutschlands verfolgte, mußte feststellen, daß die Konzilsdekrete bei weitem kein so allgemeines und lebhaftes Echo gefunden hatten wie diese kurze Instruktion. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als in den jüngstvergangenen Jahren immer wieder die Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten als Testfall[5] für die ökumenische Gesinnung der Kirche und das kanonische Mischehenrecht als Stein des Anstoßes zwischen den Konfessionen bezeichnet wurde. Angesichts der ständig steigenden Zahl von Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten und angesichts der Tatsache, daß etwa ein Drittel der aus diesen Mischehen stammenden Kinder sowohl der einen wie der anderen Konfession verlorengehen und praktisch ohne Religion heranwachsen[6], liegt die Dringlichkeit dieses Problems offen zutage.

Die Kommentare von protestantischer und teilweise auch von katholischer Seite zur Instruktion waren im allgemeinen ziemlich reserviert. Von seiten evangelischer Kreise wurde offen kritisiert, daß die Instruktion keineswegs den in sie gesetzten Erwartungen entsprochen habe, sondern eher Grund zur Enttäuschung sei[7]. Dies ist eigentlich um so verwunderlicher, als Roger Mehl erst 1963 auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal erklärt hatte, daß mit dem Tage, an dem die katholische Kirche aufhöre, diejenigen ihrer Kinder zu exkommunizieren, die in einer Mischehe den Segen einer protestantischen Kirche empfingen, sich nicht nur die Atmosphäre ändern, sondern auch eine der objektiven Bedingungen für das ökumenische Gespräch erfüllt sein werde[8]. Die Instruktion hat u. a., wie noch zu zeigen sein wird, dieser Erwartung entsprochen. Und trotzdem hat es den Anschein, als ob die von Roger Mehl ausgesprochene Prognose nicht in Erfüllung gegangen sei.

In der Diskussion um die Mischehe, näherhin um das diesbezügliche kanonische Recht, muß man immer wieder eine teils ungenaue, teils einseitige Darstellung von Sachverhalten feststellen, die zu einer unrichtigen Einschätzung der ganzen weitverzweigten und vielschichtigen Problematik des Mischehenrechts führen muß. Gerade jetzt geht es darum, nicht aus dem Zusammenhang gerissene Einzelheiten zu betrachten, sondern sich um eine Gesamtschau redlich zu mühen. Nur so ist ein wirklich frucht-

---

[2] Vgl. dazu das Motu proprio Pauls VI. vom 7. Dezember 1965 über Änderung von Name und Aufgabenbereich des hl. Offizium.

[3] Die Instruktion „Matrimonii Sacramentum" wurde zuerst im Osservatore Romano vom 19. März 1966 promulgiert. Die offizielle Verlautbarung mit einigen Verbesserungen im Text erfolgte in den AAS LVIII (1966), 235—239.

[4] Orientierung 30 (1966), 81 bringt eine Gegenüberstellung des bisherigen Rechtes des CIC, des Konzilsvotums und der Instruktion „Matrimonii Sacramentum".

[5] Vgl. Deutsche Tagespost (Würzburg), Nr. 34 (23. März 1966) und die Erwiderung von J. C. *Hampe*, ebda, Nr. 58 (17. Mai 1966), 4.

[6] Vgl. Feuerreiter 42 (16. April 1966), 20. Dazu die aufschlußreiche Untersuchung von H. *Hunger*, Religiöse Kindererziehung, in: W. *Sucker* — J. *Lell* — K. *Nitzschke*, Die Mischehe, Handbuch für die evangelische Seelsorge (Göttingen 1959), 139 f.

[7] E. *zur Nieden*, Nichteinmischung der Kirchen? in: Rheinischer Merkur (Köln), 13. Mai 1966, 21. J. *Wolfer*, in: Die Furche (Wien), 23. April 1966.

[8] R. *Mehl*, Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bewegung, in: Ökumenische Rundschau 13 (1964), 10.

bringendes Gespräch der Konfessionen möglich. Die folgenden Zeilen wollen nichts anderes sein als ein bescheidener Beitrag zu diesem Gespräch. Sie werden versuchen, einige Dinge ins Licht zu rücken, die nicht immer genügend beachtet wurden. Selbstverständlich soll hier nicht eine umfassende Darstellung des Streits um die gemischten Ehen erfolgen, sondern wir wollen uns der Hauptsache nach auf zwei Fragenkomplexe beschränken, die augenscheinlich die Hauptpunkte der Diskussion darstellen: Die Anerkennung der nichtkatholischen Trauung der gemischten Ehen und die Frage der religiösen Kindererziehung.

I. Die Frage der Anerkennung nichtkatholischer Eheschließungen

Es wurde an der hier zur Untersuchung stehenden Instruktion vor allen Dingen bemängelt, daß sie — entgegen den Wünschen mehrerer Konzilsväter — keine Anerkennung der nichtkatholischen Trauung konfessionsverschiedener Ehen gebracht habe[9]. Nach wie vor bestünde die starre Norm des can. 1099, derzufolge eine Mischehe zwischen einem Katholiken und einem Andersgläubigen (sei er getauft oder nicht) bei sonstiger Ungültigkeit vor dem katholischen Priester und zwei Zeugen eingegangen werden müsse. Wie bereits vor dem Konzil[10], so wird auch jetzt wieder ganz entschieden die Anerkennung der protestantischen Eheschließung gefordert. Nun ist hinlänglich bekannt, daß die „Formpflicht" des can. 1099 in dieser Allgemeinheit erst seit Geltungsbeginn des Codex Iuris Canonici im Jahre 1918 besteht. Früher konnten wenigstens gebietsweise, so z. B. im benachbarten Deutschland[11] und in Ungarn[12] gemischte Ehen zwischen Katholiken und Protestanten (wenn schon nicht erlaubter-, so doch wenigstens gültigerweise) auch vor dem protestantischen Geistlichen bzw. vor dem weltlichen Standesbeamten geschlossen werden. Inwieweit einer Rückkehr zu diesem vorkodikarischen Recht Bedenken entgegenstehen, wurde teils ausführlich an anderer Stelle behandelt[13], teils werden wir noch darauf zu sprechen kommen.

Vorerst muß jedoch auf etwas anderes hingewiesen werden: Es wird in den ökumenischen Gesprächen weitgehend übersehen, daß Katholiken und Protestanten ganz und gar nicht dasselbe meinen, wenn sie von religiöser Trauung bzw. Eheschließung sprechen. Nach katholischem Verständnis ist der Austausch der ehelichen Willenserklärung vor dem katholischen Priester und zwei Zeugen dem derzeit geltenden Recht zufolge zum gültigen Zustandekommen der Ehe notwendig. Ohne diesen, als religiöse Trauung bezeichneten Akt entsteht (von den Ausnahmefällen des can. 1098 abgesehen) keine gültige Ehe. Nicht so die protestantischen Kirchen. Nach deren Überzeugung gibt es, streng genommen, keine religiöse Trauung in diesem Sinne. Denn in Ländern mit obligatorischer Zivilehe (wie Österreich und Deutschland) kommt nach einhelliger Ansicht der evangelischen Landeskirchen die Ehe gültig bereits mit der Willenserklärung vor dem weltlichen Standesbeamten zustande. In der nachfolgenden kirchlichen „Trauung" wird nur noch der Segen Gottes auf den bereits gültig geschlossenen Lebensbund herabgeflehlt. Roelof Kaptein beschreibt diesen Sachverhalt mit den

---

[9] Vor allem *Wolfer*, a. a. O., *Hampe*, a. a. O. — Pastor Hampe behauptet irrig, das Konzilsvotum habe die Formfreiheit der gemischten Ehen bereits vorgesehen. Es heißt aber in dem Votum über das Ehesakrament ausdrücklich: „Mischehen sind *nach der kanonischen Form abzuschließen*. Wenn dem aber große Schwierigkeiten entgegenstehen, soll den Ortsbischöfen die Vollmacht gegeben werden, von der Eheschließungsform zu *dispensieren* ..." Zitiert nach Orientierung 30 (1966), 81. — Auf die für die Ortsbischöfe vorgesehene Vollmacht wird unten noch gesondert eingegangen.

[10] Die vom katholischen Standpunkt wohl umfassendste Auseinandersetzung mit den für die Formfreiheit der gemischten Ehen vorgebrachten Argumenten bringt G. *May*, Die Formpflicht beim Abschluß gemischter Ehen (Paderborn 1963).

[11] Konstitution „Provida" Pius X. aus 1906, in: AAS XXXIX (1906), 81 ff.

[12] Instruktion des Kardinal-Staatssekretärs Lambruschini aus 1841, A. *Roskovány*, De matrimoniis mixtis inter Catholicos et Protestantes (Quinque Ecclesiis 1842 ff.) II, 817 ff.

[13] B. *Primetshofer*, Die Formverpflichtung bei Mischehen, in dieser Ztschr. 110 (1962), 17 ff.

Worten: „Sie (die Ehe) ist schon geschlossen auf dem Standesamt. In der kirchlichen Trauung wird über die Verheirateten Gottes Wort ausgerufen. Die Ehe als solche wird dadurch nicht verändert[14]." Erwin Wilkens formuliert: „Kirchliche Trauung ist nicht Substanzveränderung, sondern Substanzzuspruch[15]." An dieser völlig außer jeder Diskussion stehenden Tatsache vermag auch der Umstand nichts zu ändern, daß bei der protestantischen „Trauung" Zeremonien vorgenommen und vor allem die Eheleute um ihren Konsens gefragt werden, was stark an die konstitutive Wirkung der katholischen Trauung erinnert. Vielleicht ist diese, in den meisten evangelischen Landeskirchen bestehende Erfragung des Konsenses lediglich als historisches Relikt aufzufassen, aus der Zeit, da es noch keine obligatorische Ziviltrauung gab und daher selbstverständlich die Eheschließung vor dem protestantischen Geistlichen als einzige öffentliche Kundmachung des Ehekonsenses mit konstitutiver Wirkung ausgestattet war. Wie dem immer sei: nach dem heutigen evangelischen Recht setzt die kirchliche Trauung eine bereits gültig geschlossene Ehe voraus. Wenn also heute von protestantischen und auch manchen katholischen Kreisen der Wunsch ausgesprochen wird, es solle in einer neuen Mischehengesetzgebung die protestantische Trauung anerkannt werden, so ist es gut, sich vor Augen zu halten, daß damit etwas anerkannt werden soll, was es gar nicht gibt, wenn man dem Begriff „Trauung" den von der katholischen Auffassung her geprägten Inhalt zugrundelegt. Die Forderung nach Anerkennung der nichtkatholischen „Trauung" hat also keineswegs (was weitgehend irrigerweise gemeint wird) eine Anerkennung der vor dem protestantischen Pastor vorgenommenen Handlungen zum Gegenstand, sondern bezweckt die Aufwertung des vor dem weltlichen Standesbeamten vollzogenen Aktes. Abgesehen davon, daß selbst dies — rechtstheoretisch gesehen — durchaus im Bereich des Möglichen wäre, scheint die gewonnene Erkenntnis doch eine gewisse Akzentverschiebung zu bewirken, die für das ökumenische Gespräch nicht ganz ohne Bedeutung ist.

Die Schaffung eines Gesetzes, das den vor dem Standesbeamten erfolgten Konsensaustausch als eine im kirchlichen Bereich gültige Ehe anerkennt, wäre theoretisch möglich. Mehr als fünfzehn Jahrhunderte lang, bis zum Konzil von Trient (1545—63) hat die katholische Kirche den in irgendeiner beliebigen Form erfolgten Konsensaustausch als gültige Ehe anerkannt. Die Gründe, warum sie dies heute nicht mehr tun will, sind mannigfaltig und wurden, was die gemischten Ehen betrifft, von Georg May in einer umfassenden Studie zusammengefaßt[16]. Hier soll lediglich ein Argument noch näher beleuchtet werden, das im Zusammenhang mit der neuen Instruktion über die gemischten Ehen immer wieder unter den verschiedensten Vorzeichen in die Diskussion geworfen wurde.

Von katholischer Seite muß und wird immer wieder betont werden, daß eine Anerkennung der nichtkatholisch geschlossenen Mischehe u. a. deshalb nicht möglich sei, weil die protestantischen Kirchen keine eindeutige Stellungnahme zu den Fragen der Ehescheidung und Wiederverheiratung von Christen beziehen. Dieses Argument stößt auf herbe Kritik von evangelischer Seite. An Stelle von vielerlei einschlägigen Äußerungen sei die Stellungnahme des bekannten evangelischen Konzilspublizisten Pastor Johann Christoph Hampe zitiert. Er schreibt zunächst, das vorgebrachte Argument werde dadurch nicht richtiger, daß es immer wieder hervorgeholt werde, denn die Einzigkeit, Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe bildeten den wesentlichen Inhalt

---

[14] R. *Kaptein*, Ehescheidung und Wiederverheiratung (Göttingen 1963), 19.

[15] E. *Wilkens* in: Ehe und Ehescheidung. Symposionband in der Reihe der Stundenbücher (Hamburg 1963), 222. — Interessant sind auch die Ausführungen von E. *Kinder*, Die Ehe, in: *Sucker — Lell — Nitzschke*, a. a. O. 31: „Das ‚Ja' der Ehegatten bei der kirchlichen Trauung ist nicht in erster Linie als ihr persönliches Treuegelöbnis anzusehen, es ist vor allem nicht eine religiöse Dublette zu dem ‚Ja' vor dem Standesbeamten, vielmehr ist es streng auf das verkündigte Wort Gottes zu beziehen."

[16] Vgl. Anm. 10.

der Ehevorbereitung und Unterweisung bei der Trauung der evangelischen Kirchen. Wörtlich führt Pastor Hampe aus: „Ökumenische Ehrlichkeit gebietet doch, daß wir alle endlich folgendes zur Kenntnis nehmen: Wenn evangelische Christen in seltenen äußersten Grenzfällen notvoller Verworrenheit der Menschen auf ihre Gewissensentscheidung hin, aber keineswegs als kirchliche Praxis oder gar Regel das faktische Geschiedensein von Eheleuten konstatieren und einige von uns da und dort in der Erkenntnis, daß neues Leben sonst nicht ermöglicht werden kann, Wiederverheiratung unter Gottes Segen stellen . . ., so ist das durchaus nicht beschämender als die Künste jener Eheungültigkeitserklärungen, die die Rota zu Rom nach den Ihnen bekannten, am Evangelium gemessen, keineswegs immer einleuchtenden Regeln auch nach jahrzehntelangem Zusammenleben der Eheleute auszusprechen vermag[17]." Nun scheint es in der Tat, als ob die Unauflöslichkeit der Ehe nicht bloß den „wesentlichen Inhalt der Ehevorbereitung und Unterweisung bei der Trauung" der evangelischen Kirchen bildete, sondern als ob diesbezüglich zwischen protestantischen und katholischen Theologen weitgehend Einhelligkeit herrschte. Der Protestant Ernst Kinder kommt z. B. nach eingehender Analyse der neutestamentlichen Aussagen über Ehe und Ehescheidung zu der interessanten Feststellung: „So ist der Tatbestand im Neuen Testament eindeutig: dieses rechnet unter Christen wohl als äußerste Rand- und Grenzmöglichkeit mit der Trennung der Ehegatten, jedoch das Eingehen einer neuen Ehe mit einem Dritten hält es bei Christen für unmöglich[18]."

Wer angesichts solcher und ähnlicher Äußerungen, die man beliebig vermehren könnte, den voreiligen Schluß zöge, daß sich katholische und protestantische Auffassung deckten, der hätte nicht erkannt, wie wenig die beiden Konfessionen dieselbe Sprache reden und welch verschiedener Inhalt ein- und demselben Wort (Unauflöslichkeit) unterlegt wird. Wenn wir Katholiken Unauflöslichkeit sagen, so meinen wir, daß die gültig geschlossene (selbstverständlich nur diese!) und geschlechtlich vollzogene Ehe von Christen eine solche Festigkeit hat, daß sie zu Lebzeiten beider Ehegatten durch keine Macht der Welt in ihrem Bestand vernichtet werden kann. Eine staatliche Scheidung vermag das Eheband nicht zu zerstören und die versuchte Eheschließung eines der beiden Partner mit einem Dritten wird nicht als gültige Ehe angesprochen[19]. Ganz anders die protestantischen Kirchen: Nach ihnen ist die im Neuen Testament unzweifelhaft enthaltene Forderung nach Unauflöslichkeit der Ehe etwas, was „in der Welt der Sünde nicht von allen Menschen gesetzlich gefordert werden kann"[20]. Helmut Thielicke schreibt dazu: „Jesu Erinnerung an den Charakter der Ehe als Schöpfungsordnung darf nicht gesetzlich in dem Sinne verstanden werden, als wolle er das Recht dieses Äons aufheben und an seine Stelle die radikalen Gesetze der neuen Welt stellen. Vielmehr bedeutet sein Appell einen Bußruf an die unter der Rechtsordnung dieses Äons Stehenden[21]." Und noch deutlicher bringt Wenzel Lohff die protestantische Auffassung zum Ausdruck, wenn er sagt: „Die Ehe ist keine statische Ordnung, sondern ein geschichtlicher Vorgang der Vergemeinschaftung. Das innere Recht, das in der Ehe entsteht, ist ein Recht der freien Annahme und Anerkennung. Und diese Freiheit schließt ein, daß solches Recht gebrochen werden, daß der Stand der Ehe verlassen werden kann. Deshalb ist die Annahme eines unzerstörbaren Bandes abzulehnen, weil sie das eigentümliche Wesen des Rechts der Ehe verfehlt. Gott will, daß die Ehe nicht zerstört wird, und auf Unzerstörbarkeit hin wird sie geschlossen. Aber diese Unzerstörbarkeit gibt es nicht an sich, abgesehen vom

---

[17] *Hampe*, a. a. O. 4.
[18] *Kinder*, a. a. .O 34.
[19] Hinsichtlich der Frage der kirchenrechtlichen Einstufung dieser Ehen, vgl. B. *Primetshofer*, Die Stellung der Zivilehe im kanonischen Eherecht in: Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat (Festschrift für Franz Arnold, Wien 1963), 302—313.
[20] *Kinder*, a. a. O. 35.
[21] H. *Thielicke*, Theologische Ethik, 3. Bd. (Tübingen 1964), 696.

Gehorsam des Menschen[22]." Angesichts dieser Sachlage kann man nur Georg May rechtgeben, wenn er nach eingehender Analyse der protestantischen Auffassung von der Unauflöslichkeit zu dem Ergebnis kommt, man könne ebensogut sagen, die Ehe sei nach protestantischer Auffassung auflöslich[23].

Man kann in diesem Zusammenhang die etwas provozierend klingende Formulierung verwenden, daß es den Protestanten angesichts ihrer Eheauffassung gar nicht möglich sei, an der Unauflöslichkeit festzuhalten, selbst wenn sie dies wollten! Denn nach protestantischer Überzeugung steht die Ehe, ihr Zustandekommen und ihre Trennung im ausschließlichen Zuständigkeitsbereich des Staates. Wir brauchen gar nicht das (zugegebenermaßen auf katholischer Seite oft mißverstandene) Wort Luthers von der Ehe als einem „weltlich Ding" zu bemühen, um zu beweisen, daß es ein protestantisches Eherecht, das unabhängig von staatlicher Normsetzung über Zustandekommen und Zerfall der Ehe urteilte, gar nicht geben kann. Treffend drückt Hans Gert Hesse diesen Sachverhalt mit den Worten aus: „Die protestantische Kirche hat kein Recht, eine Scheidung auszusprechen oder zu verweigern. Ein „Recht der Scheidung" auszuüben kann — zu diesem Schluß zwingt die Logik — nur der Institution obliegen, die auch die Eheschließung beurkundet, also dem Staat. Daß damit ... zugleich auch die Frage nach einem evangelischen Eheschließungsrecht verneint ist, versteht sich: Die Ehe wird weder durch die Kirche noch in der Kirche geschlossen[24]." Insofern ist es nur konsequent, wenn die evangelischen Kirchen in Deutschland sich in der Entscheidung vom 19. März 1954 für die Beibehaltung der Zwangszivilehe ausgesprochen haben[25].

Die protestantischen Kirchen müssen angesichts ihrer Eheauffassung auch die staatlich gültig geschlossenen Zweitehen Geschiedener im kirchlichen Bereich als gültige Ehen zur Kenntnis nehmen, eine andere Möglichkeit gibt es für sie gar nicht[26]. „Es kann keine Rede davon sein", schreibt Roelof Kaptein, „daß die (protestantische) Kirche eine rechtmäßig ausgesprochene Ehescheidung nicht anerkennte. Ebensowenig ist es möglich, die Anerkennung der Ehescheidung von ihrer Gutheißung durch die Kirche abhängig zu machen[27]." Lediglich im Zusammenhang mit der Gewährung oder Versagung der kirchlichen „Trauung", die dem Gesagten zufolge jedoch keinen Einfluß auf das gültige Zustandekommen der Ehe hat, sondern im Gegenteil eine bereits gültig geschlossene Ehe voraussetzt, hätten die protestantischen Kirchen die Möglichkeit einer eindeutigen Aussage über die Schriftwidrigkeit derartiger Ehen. Nun enthalten die neueren protestantischen Kirchenordnungen in der Tat beinahe ausnahmslos den Grundsatz, daß den Geschiedenen die kirchliche Trauung in der Regel zu versagen sei[28]. Allein, auch diese Aussage darf nicht mit den Mitteln einer

---

[22] W. *Lohff*, Die Ehe nach evangelischer Auffassung, in: Ehe und Ehescheidung (Hamburg 1963), 64.

[23] G. *May*, Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener (Paderborn 1965), 33.

[24] H. G. *Hesse*, Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland. Schriften zur Rechtslehre und Politik, Bd. 22 (Bonn 1960), 168.

[25] *May*, Stellung, 62.

[26] A. *Sprengler*, Zum Problem der Trauung Geschiedener, in: Ztschr. für evang. Kirchenrecht 3 (1953/54), 287 schreibt über die Lage, in der sich die evangelischen Kirchen nach Einführung der obligatorischen Zivilehe befanden: „Nun hatte man es in jedem Fall mit schon verheirateten Personen zu tun. Die Kirche war an der Eheschließung nicht mehr beteiligt, andererseits waren die Brautleute nicht mehr genötigt, die Kirche bei ihrer Heirat in Anspruch zu nehmen."

[27] *Kaptein*, a. a. O. 34.

[28] Als ein Beispiel von vielen sei die „Ordnung des kirchlichen Lebens der evangelischen Kirche der Union" vom 6. Mai 1955 angeführt (Amtsblatt der evangelischen Kirche in Deutschland vom 16. Juni 1956). Im Art. 62 heißt es: „1. Die Ehe ist nach Gottes Willen unauflöslich. 2. Jede Zertrennung oder Scheidung der Ehe verletzt Gottes Ordnung. 3. Kommt es trotzdem zur Scheidung, so ist es nicht Aufgabe der Gemeinde, über die Schuld eines

vom katholischen Kirchenrecht kommenden Logik analysiert werden. Die Wiedertrauungsbestimmungen der evangelischen Kirchenordnungen sind nach protestantischem Selbstverständnis nicht als Rechtsnormen aufzufassen, sondern ihr Wesen besteht darin, Richtlinien und allgemeine Weisungen für den Pfarrer darzustellen, die ihm die „geistliche Entscheidung", ob er die Zweitehe eines Geschiedenen trauen solle oder nicht, lediglich erleichtern, aber nicht abnehmen können[29]. „Bei der Frage, ob eine Trauung Geschiedener vorgenommen werden solle oder nicht, vermag eine kirchliche Ordnung, die eine Trauung im Ausnahmefall vorsieht, dem Pfarrer nicht für den Regelfall das Urteil aufzudrängen: Die Trauung wird versagt. Wenn ein Geschiedener den ernsthaften Wunsch nach kirchlicher Trauung äußert, sollte der Pfarrer allein prüfen, ... ob durch die Trauung die Würde der Ehe und das Ansehen der kirchlichen Trauung verletzt und in der Gemeinde Ärgernis gegeben wird. Wenn das nicht der Fall ist, kann der Pfarrer nicht anders, als dem Begehren der Beteiligten entsprechen. Der Wunsch, die Trauung Geschiedener müsse jedenfalls Ausnahme sein, läßt sich hierbei nicht berücksichtigen[30]."

Diesen Äußerungen protestantischer Autoren entspricht auch die Praxis der einzelnen evangelischen Kirchen. Eine Überprüfung des Verhältnisses von Trauversagung zu Traugewährung läßt erkennen, daß die in den evangelischen Lebensordnungen aufgestellte Regel der Trauversagung bei Geschiedenen „so völlig in ihr Gegenteil verkehrt wird, daß man an der Feststellung nicht vorbeikommt, daß die Wiedertrauungsbestimmungen der Lebensordnungen gänzlich mißachtet werden[31]." Wenn nun Pastor Hampe von „*seltenen* äußersten Grenzfällen notvoller Verworrenheit" spricht, in denen das „faktische Geschiedensein" zur Kenntnis genommen und „da und dort" Wiederverheiratung unter Gottes Segen gestellt werde[32], so ist dem einfach die nüchterne, trockene Sprache der Statistik entgegenzuhalten: In den evangelischen Landeskirchen Deutschlands werden von hundert geschiedenen Ehewerbern nur etwa sieben von der kirchlichen Trauung ausgeschlossen, allen anderen wird sie gewährt[33]. Angesichts dieser Tatsachen scheint es nicht mehr so verwunderlich, daß die römische Instruktion grundsätzlich am kodikarischen Recht festgehalten hat, demzufolge die gemischten Ehen weiterhin zu ihrer Gültigkeit vor dem katholischen Priester eingegangen werden müssen[34].

Selbstverständlich ist dies nicht der einzige Grund, der für die Beibehaltung der Formpflicht ausschlaggebend war[35]. Ja man könnte vielleicht sagen, daß trotz divergierender Ansichten über die Unauflöslichkeit eine Verständigung hinsichtlich der

---

oder beider Ehegatten zu richten ... 4. Die Trauung kann Geschiedenen in der Regel nicht gewährt werden. Es kann aber geschehen, daß der Pfarrer es auf die Gnade Gottes hin wagen darf, gegen diese Regel zu handeln und die Trauung eines Geschiedenen zu halten."

[29] *Hesse*, a. a. O. 169 f.

[30] M. *Horstmann*, Ehe und Ehescheidung in evangelischer Sicht, in: Ztschr. f. d. gesamte Familienrecht, 11 (1964), 614. [31] *Hesse*, a. a. O. 175.

[32] Deutsche Tagespost Nr. 58 (17. Mai 1966), 4.

[33] *May*, Stellung 103. Genaue Angaben bezüglich der einzelnen Landeskirchen bringt *Hesse*, 175 f. Für das Jahr 1953 betrug der Prozentsatz der Trauverweigerungen bei geschiedenen Ehewerbern z. B. in der Pfalz nur 1,97 Prozent, in Anhalt 1,61 Prozent, in Bremen 1,49 Prozent und in Lübeck gar null Prozent.

[34] Punkt III der Instruktion.

[35] Ein sehr wesentlicher Grund für die Beibehaltung der Formpflicht besteht wohl auch darin, daß man bei Einführung der absoluten Formfreiheit angesichts der vielen, leichtfertig geschlossenen Ehen von heute keinerlei Kontrolle mehr hätte, ob der rechte Ehewille vorhanden war. Solange die Mischehen wenigstens grundsätzlich noch an die Formpflicht gebunden sind, kann im seelsorgerlichen Gespräch diesen Schwierigkeiten doch einigermaßen gesteuert werden. Ladislaus Örsy führt einen treffenden Vergleich an, wenn er sagt, daß vor dem Tridentinum das Problem der klandestinen Ehen bestand: Wenngleich es keinem Zweifel unterlag, daß der irgendwie geäußerte Ehekonsens eine gültige Ehe im Gefolge hatte, bestand die mitunter überhaupt nicht zu klärende Frage darin, ob ein solcher Konsensaustausch erfolgt war oder nicht. Heute müsse zwar jedermann seine Ehe öffent-

Aufhebung der Formgebundenheit der Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten denkbar wäre. Ist doch auch in dem Dekret über die Ostkirchen bezüglich der Mischehen zwischen Katholiken und nichtunierten Orientalen bestimmt worden, daß diese Ehen gültig auch vor dem Priester einer nichtunierten orientalischen Kirche eingegangen werden können[36]. Und dies, obwohl (wie ja hinlänglich bekannt ist) die Orientalen im Gegensatz zur lateinischen Kirche Ehescheidung und Wiederverheiratung im Falle des Ehebruchs zulassen[37]. Der eigentliche Grund für die Beibehaltung der Formpflicht gegenüber den Protestanten scheint darin zu liegen, daß diese überhaupt grundsätzlich die Berechtigung einer kirchlichen Ingerenz hinsichtlich des gültigen und erlaubten Zustandekommens einer Ehe in Abrede stellen. Diese, aus der Leugnung des Sakramentscharakters der Ehe entspringende Haltung ist der katholischen so diametral entgegengesetzt[38], daß der ökumenische Dialog wohl solange vor unübersteigbaren Hindernissen steht, als die Protestanten sich hierin nicht wenigstens die Grundlagen der katholischen Auffassung zu eigen gemacht haben.

Das neue Recht der Instruktion ist bei grundsätzlicher Beibehaltung des can. 1094 doch flexibler gestaltet als dasjenige des CIC, dem man ja immer wieder vorgeworfen hatte, es werde mit seiner vergröbernden und verallgemeinernden Sicht der komplizierten Wirklichkeit nicht in ausreichendem Maße gerecht[39]. Die Instruktion bestimmt, daß bei Schwierigkeiten, die im Zusammenhang mit der Beobachtung der Formpflicht auftauchen sollten, der Ortsordinarius den Fall mit allen Begleitumständen dem heiligen Stuhl unterbreiten solle. Hier ist offenbar eine Dispens von der Formpflicht vorgesehen, für den Fall, daß die Einhaltung des can. 1094 auf unverhältnismäßig große Schwierigkeiten stoßen sollte. Im Konzilsvotum über das Ehesakrament war für diesen Fall die Dispensvollmacht bereits für den Ortsordinarius geplant. Es steht zu erwarten, daß diese Vollmacht über kurz oder lang der örtlichen Hierarchie überlassen wird. Das Recht der Instruktion ist ja „ad experimentum" eingeführt und es ist offenkundig, daß Rom zunächst einige Erfahrungen sammeln will, bevor es den Bischöfen ausgedehntere Fakultäten überläßt[40].

In bezug auf das *Trauungszeremoniell* bei gemischten Ehen sind die Beschränkungen der cann. 1102 § 2 und 1109 § 3, denen zufolge bisher bei Mischehen alle heiligen

---

lich schließen, das Problem bestehe aber darin, zu eruieren, ob der rechte Ehewille vorhanden war oder nicht. Bei völliger Freigabe der gemischten Ehen würde die Problematik des Tridentinischen Eherechts in geänderter Form wieder aufleben. L. *Örsy*, The Complex Question of Mixed Marriages (Reprint from The Heytrop Journal for October 1963), 18.

[36] Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 18. — Im Nahen (asiatischen und afrikanischen) Osten hatte sich nach der Einführung der Formpflicht für die Ehen zwischen katholischen und nichtunierten Orientalen im Jahre 1949 (Motu proprio „Crebrae allatae" vom 22. Februar 1949, AAS XLI [1949], 89—117) eine eigentümliche Umgehung der Formpflicht eingebürgert. Die Praxis war, daß einfach der Mann bestimmte, in welcher der beiden Kirchen die Trauung erfolgen sollte. War er orthodox, geschah die Trauung vor dem orthodoxen Geistlichen. Der katholische Teil ging nachher zu seinem Bischof und ließ die Ehe in der Wurzel heilen. Vgl. H. *Wulf*, Die Mischehe, in: Stimmen der Zeit 174 (1964), 16, Anm. 40.

[37] J. *Zhishmann*, Das Eherecht der orientalischen Kirche (Wien 1864), 797 ff bringt eine Darstellung der orientalischen Lehre in geschichtlicher Entwicklung. — Es ist ja hinlänglich bekannt, daß das Tridentinum in den canones über das Ehesakrament einer direkten Verurteilung dieser Doktrin ausgewichen ist, und zwar ausschließlich zu dem Zweck „ne Graeci offendantur", wie Denzinger es ausdrückte. Vgl. H. *Denzinger* — A. *Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum (ed. 32/1963) nr. 1807, Anm.

[38] Concil. Tridentinum, *Denzinger*, 1804.

[39] B. *Häring*, Mariage mixte et Concile, in: Nouvelle Revue Théologique 94 (1962), 705.

[40] Auf diese Zusammenhänge weist besonders J. Kard. *Döpfner* im Rheinischen Merkur vom 13. Mai 1966 hin. Angesichts der Tatsache, so führt der Kardinal aus, daß das Votum über das Ehesakrament über 400 Gegenstimmen hatte (genaues Abstimmungsergebnis 2042 pro, 427 contra, vgl. Orientierung 28 [1964] 247) könne man es verstehen, wenn der heilige Stuhl sehr behutsam vorgehen und die Fälle zunächst einheitlich-zentral regeln wolle.

Riten, darunter insbesondere Brautmesse und Brautsegen verboten waren[41], durch die Instruktion aufgehoben[42]. Nicht gestattet wurde hingegen die Vornahme sog. ökumenischer Trauungen, d. h. Trauungen in Gegenwart eines katholischen und eines nichtkatholischen Geistlichen, die miteinander jeweils ihren Ritus vollziehen[43]. Zu diesem Punkt der Instruktion sei eine kurze Bemerkung angebracht: Es ist völlig konsequent, wenn die Instruktion diese Art von simultanen Doppeltrauungen seitens des katholischen und evangelischen Geistlichen verbietet. Denn genau genommen kann es diese Art Doppeltrauung begrifflich gar nicht geben. Wie schon ausgeführt wurde, will die katholische Trauung die Ehe erst *schaffen*, während die protestantische eine bereits gültig geschlossene Ehe *voraussetzt*. Somit ständen also im Falle einer simultanen Doppeltrauung der katholische und evangelische Pfarrer hinsichtlich des Zwecks ihrer Anwesenheit in einem fundamentalen Gegensatz.

Die Instruktion gestattet dem nichtkatholischen Geistlichen, daß er nach der religiösen Feier, die in der katholischen Kirche stattgefunden hat, einige Worte des Glückwunsches und der Ermahnung spricht und daß gewisse Gebete gemeinsam mit den Nichtkatholiken verrichtet werden[44]. Wenn man bedenkt, daß sich das Wesen der protestantischen „Trauung" ohnehin darin erschöpft, die bereits vor dem Standesbeamten gültig geschlossene Ehe unter den Segen Gottes zu stellen und wenn man bedenkt, daß Predigt und Gebet seitens des protestantischen Pastors ausdrücklich erlaubt werden, dann kann man nicht verstehen, wieso bei dem hier in Rede stehenden Punkt der Instruktion von einer Brüskierung der evangelischen Kirchen gesprochen werden konnte[45]. Audomar Scheuermann wies zu diesem Punkt der Instruktion darauf hin, daß hier völlig offen gelassen wurde, *wo* der evangelische Geistliche seine Glückwünsche ausspreche und sein Gebet verrichte[46]. Nach dem Wortlaut der Instruktion wäre es auch nicht ausgeschlossen, daß dies in der protestantischen Kirche oder im Pfarrhaus vorgenommen wird[47]. Wenn nun die evangelischen Kirchen dazu gebracht werden könnten, sich in ihren Trauriten auf das zu beschränken, was nach ihrer eigenen Überzeugung deren Wesen ausmacht (Predigt und Gebet) und das wegzulassen, was unwesentlich ist (vor allem die Erfragung des Ehekonsenses)[48], dann könnte angesichts

---

[41] Auch bisher konnten die Bischöfe nach ihrem klugen Ermessen einige der gewohnten Riten bei gemischten Ehen gestatten, nicht aber Brautmesse und Brautsegen. Nach einer Entscheidung der Kodexkommission war nicht nur die eigentliche Brautmesse verboten, sondern auch eine Privatmesse, wenn diese nach den Umständen als Ergänzung der Trauungszeremonien betrachtet werden kann. S. *Mayer*, Neueste Kirchenrechtssammlung (Freiburg/Br. 1953 ff) I, 322.

[42] Punkt IV der Instruktion. — Die auf der Konferenz der deutschen Bischöfe vom 31. März 1966 beschlossenen Weisungen über die Anwendung der Instruktion bestimmt, daß bei gemischten Ehen Brautmesse und Brautsegen erlaubt sei, doch solle nicht auf Trauung in der heiligen Messe gedrängt werden. Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising Nr. 10 (26. Mai 1966), 239. [43] Punkt V der Instruktion.

[44] Punkt V, zweiter Absatz. — Hiefür ist jedoch die Zustimmung des Bischofs erfordert, und außerdem soll mit der notwendigen Vorsicht vorgegangen werden, um die Gefahr eines Aufsehens zu vermeiden.

[45] Vgl. Feuerreiter, 16. April 1966, 20. — Selbst der evangelische Mischehenspezialist J. *Lell* bewertet den hier in Rede stehenden Punkt der Instruktion durchaus positiv, wenn er schreibt: ... für den evangelischen Pfarrer ist die Erlaubnis zum Glückwunsch die Erlaubnis zur Predigt; und für den evangelischen Ehepartner sind Predigt und Gebet die wesentlichen Dinge im Gottesdienst. Feuerreiter, a. a. O. 21.

[46] A. *Scheuermann* in einem Interview, Feuerreiter, a. a. O. 20.

[47] Vgl. dazu allerdings die Weisung über die Anwendung der Mischehenbestimmungen in den deutschen Diözesen (Beschluß der deutschen Bischofskonferenz vom 31. März 1966), Punkt 5, b: „Der nichtkatholische Geistliche kann nach der Trauung, im Falle einer Brautmesse nach Beendigung der heiligen Messe an das Brautpaar *in der Kirche* ein Wort des Glückwunsches und der Mahnung richten." (Hervorhebung vom Verfasser.)

[48] Zur Problematik der protestantischen Trauformulare nach Einführung der obligatorischen Zivilehe vgl. B. *Jordahn*, Zur Entwicklung der evangelischen Trauliturgie, in: Weltliche und kirchliche Eheschließung. Beiträge zur Frage des Eheschließungsrechtes, herausgegeben von H. A. *Dombois* und F. K. *Schumann* (Gladbeck 1953), 96 ff.

der Tatsache, daß die Instruktion Predigt und Gebet des evangelischen Pastors zuläßt, doch gerade hier eine neue Möglichkeit der Verständigung liegen. Es hat indes den Anschein, als ob gerade dieser Punkt der Instruktion in voreiliger Beurteilung mißverstanden worden wäre.

Daß die Instruktion die im bisherigen Recht des can. 2319 § 1 nr. 1 vorgesehene Exkommunikation für den Eheabschluß vor dem nichtkatholischen Geistlichen aufgehoben hat und zwar mit rückwirkender Kraft, wurde bereits erwähnt. Es sei hier lediglich der Vollständigkeit halber nochmals darauf verwiesen, daß damit die nicht vor dem katholischen Geistlichen geschlossene Mischehe nicht vergültigt wird. Außerdem bleiben die sonst in can. 2319 noch vorgesehenen Exkommunikationen weiterhin bestehen.

II. Die religiöse Kindererziehung

Das zweite „heiße Eisen" im interkonfessionellen Gespräch über die Mischehen stellt die Frage der religiösen Erziehung der Kinder dar. Die Instruktion vom 18. März 1966 hält auch hier grundsätzlich am Recht des CIC fest und bestimmt, daß dem katholischen Eheteil die Verpflichtung einzuschärfen ist, für katholische Taufe und Erziehung aller Kinder vorzusorgen. Die Erfüllung dieser Verpflichtung ist durch ein ausdrückliches Versprechen, die sog. Kautelen zu bekräftigen. Gegenüber dem früheren Recht des CIC bedeutsam ist die Änderung, die die Instruktion hinsichtlich der Leistung der Kautelen seitens des nichtkatholischen Teils verfügt. Es heißt nämlich, daß diesem die schwere Verpflichtung des katholischen Gatten bekannt zu machen sei, seinen Glauben zu schützen, zu bewahren und zu bekennen und die etwaige Nachkommenschaft in ihm taufen und erziehen zu lassen. „Da diese Verpflichtung zu sichern ist, soll der nichtkatholische Brautteil eingeladen werden, offen und ehrlich zu versprechen, dies keinesfalls zu behindern. Wenn der nichtkatholische Teil glaubt, dieses Versprechen nicht ohne Verletzung seines eigenen Gewissens abgeben zu können, soll der Ortsoberhirte den Fall mit allen Einzelheiten dem Heiligen Stuhl unterbreiten[49]." Diesem Teil der Instruktion wird vorgeworfen, daß er im Widerspruch zum Elternrecht stehe[50] und neben den Konzilsaussagen über den Ökumenismus, die Religionsfreiheit und vielen Passagen des Kirchenschemas einfach nicht bestehen könne[51].

Ehe wir auf dieses Thema näher eingehen, sei zunächst auf einen Punkt verwiesen, der im ökumenischen Gespräch nicht immer ausreichend bedacht wird. Wenn das katholische Mischehenrecht hinsichtlich der religiösen Kindererziehung als intolerant und unökumenisch bezeichnet wird, so kann das bei einem unvoreingenommenen Beobachter nur Erstaunen und Befremden hervorrufen. Denn wer die evangelischen Kirchenordnungen auch nur oberflächlich kennt, dem fällt sofort auf, daß sich dort hinsichtlich der evangelischen Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen teilweise beinahe wörtlich dieselben Bestimmungen finden wie im kanonischen Recht. Wilhelm Bühler kommt in einer sehr objektiven und sachlichen Bestandaufnahme zu dem Schluß: „Beinahe ausnahmslos haben die evangelischen Kirchen Zuchtmaßnahmen vorgesehen für die bei gemischten Ehen auftretenden Pflichtverletzungen[52]." Als konkrete Zuchtmaßnahmen kennen die evangelischen Landeskirchen Deutschlands den Verlust

---

[49] Punkt II der Instruktion trifft für jene Länder Vorsorge, in denen auf Grund der bestehenden staatlichen Gesetze bzw. Sitten der Völker die katholische Kindererziehung unmöglich ist. Hier kann der Ortsoberhirte die Eingehung einer gemischten Ehe erlauben, wenn wenigstens der katholische Teil bereit ist, entsprechend seinem Wissen und Können alles zu tun, daß die zu erwartenden Kinder katholisch getauft und erzogen werden, und wenn der gute Wille des nichtkatholischen Teils feststeht.

[50] *Wolfer*, a. a. O.

[51] *Hampe*, a. a. O.

[52] W. *Bühler*, Katholisch-evangelische Mischehen in der Bundesrepublik nach dem geltenden katholischen und evangelischen Kirchenrecht (Heidelberg 1963), 94.

des aktiven und passiven Wahlrechts, Entzug des kirchlichen Begräbnisses, ja sogar Ausschluß aus der Gemeinde und Versagen der Abendmahlsgemeinschaft[53]. Man müßte nun meinen, daß, was der einen Seite recht ist, auch der anderen billig sein sollte. Der peinliche Eindruck, daß hier offenbar mit zweierlei Maß gemessen wird, kann auch nicht durch den Hinweis verwischt werden, daß das Recht in der evangelischen Kirche eine „viel mehr seelsorgerliche Funktion habe und vom Evangelium umfangen bleibe, das in der Kirche Leben schaffen, helfen und heilen wolle selbst dort, wo Zucht geübt werden müsse"[54]. Dazu erlauben wir uns die Frage, ob denn die poenae *medicinales* (Zensuren) des kanonischen Strafrechts einen anderen Zweck verfolgen? Es soll hier nicht erörtert werden, ob die *konkreten* Strafmaßnahmen des derzeitigen kanonischen Rechts[55] heute noch ihren Sinn erfüllen; daß jedoch hinter jeder Kirchenstrafe ein seelsorglicher Imperativ steht, dürfte klar sein[56].

Bevor wir uns mit Einzelheiten des neuen Rechts der Instruktion befassen, sei kurz die Frage behandelt, inwieweit einem Protestanten zugemutet werden kann, seine Kinder in einem anderen als seinem eigenen Bekenntnis zu erziehen. Die Frage hängt mit dem Kirchenbegriff und dem verpflichtenden Charakter eines Kirchenspruchs eng zusammen. Es ist nun durchgängige protestantische Überzeugung, daß die wahre Kirche Christi eine überempirische, transzendente und eschatologische Wirklichkeit ist, die mit keiner empirischen Kirche gleichgesetzt werden kann. Keine der historischen Kirchen darf nach evangelischer Auffassung einen Absolutsheitsanspruch als einzige und allein wahre Stiftung Christi erheben. Die Frage, welcher dieser empirischen Kirchen man angehört, hat keine unmittelbare, heilsentscheidende Bedeutung[57].

Schon angesichts dieses Kirchenbegriffs muß man sich die Frage stellen, wieso die protestantischen Landeskirchen nun eigene, dem kanonischen Recht nachgebildete Normen über die Pflicht zu evangelischer Taufe und Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen aufstellen? Denn diese Normen (wie sie nun einmal lauten) scheinen doch die katholischen Lehre vorauszusetzen, daß eine konkrete empirische Kirche die allein wahre Stiftung Christi sei. Wenn man dazu bedenkt, daß es nach evangelischer Überzeugung keine, dem Gewissen des einzelnen im Namen Gottes befehlende Kirchengewalt geben kann[58], so kann man nur zu der Feststellung kommen, daß die protestantische Lehre von der Relativität aller sichtbaren Kirchen und das protestantische Mischehenrecht in Widerspruch zueinander stehen[59].

Nun darf freilich die Tatsache nicht übersehen werden, daß das subjektive Gewissen des Protestanten im Einzelfall vor einer unübersteigbaren Schranke stehen kann, wenn die Forderung nach katholischer Erziehung seiner Kinder erhoben wird. Wenn auch eine solche Einstellung vom protestantischen Kirchenbegriff her nicht gefordert wäre, so ist mit ihr doch unter Umständen zu rechnen. Daß aber niemand das Recht hat, das Gewissen eines anderen zu vergewaltigen, liegt auf der Hand[60]. Für diese Situation gibt nun die Instruktion Anweisung, solche Fälle nach Rom weiterzuleiten. Nachdem das kanonische Recht vergangener Epochen Wege wußte, bei Nichtleistung der

---

[53] *Bühler*, a. a. O. 96—103. Vgl. dazu *J. Bernhard - H. Legrand*, L'instruction Matrimonii Sacramentum sur les mariages mixtes, in: Revue de Droit canonique, 16 (1966), 59 f.

[54] *Hampe*, a. a. O.

[55] Es sei in diesem Zusammenhang nochmals darauf verwiesen, daß nur can. 2319 § 1, nr. 1 außer Kraft gesetzt wurde.

[56] Vgl. dazu can. 2214 § 2.

[57] Über diese und damit zusammenhängende Fragen informiert eingehend G. *May*, Katholische Kindererziehung in der Mischehe. Ein kirchenrechtliches Kompendium für die seelsorgliche Praxis (Trier 1965), 17 ff.

[58] *May*, Kindererziehung, 32. [59] *May*, Kindererziehung, 107.

[60] Auf diese bei Mischehen unter Umständen auftauchende Problematik, die von katholischer Seite nicht immer genügend beachtet wurde und wird, weist B. *Häring*, Das Gesetz Christi (Freiburg/Br. [6] 1961), 403 hin. Vgl. *denselben*, Mariage mixte et Concile, in: Nouvelle Revue théologique 94 (1962), 705.

Kautelen eine wenigstens gültige Ehe zu ermöglichen, scheint der Sinn der in der Instruktion vorgesehenen Überweisung an den Heiligen Stuhl ähnliche Maßnahmen zu bezwecken. Auch hier steht wohl zu hoffen, daß in Bälde der örtlichen Hierarchie entsprechende Vollmachten gegeben werden[61]. Dies kann aber keinen grundsätzlichen Verzicht der katholischen Kirche bedeuten, wenigstens an den katholischen Teil die Forderung zu stellen, alles in seiner Macht Stehende zu tun, um die katholische Kindererziehung zu ermöglichen. Auch das schon öfter erwähnte Votum des Konzils über das Ehesakrament faßte als äußerste Grenze des Zugeständnisses die Möglichkeit ins Auge, daß der protestantische Teil keine Kautelen über die katholische Kindererziehung zu leisten hätte, während jedoch der katholische Teil an seine schwere Gewissenspflicht erinnert werden müsse, nach Kräften für die katholische Erziehung Sorge zu tragen[62]. Der Wunsch, der heute mitunter an die katholische Kirche herangetragen wird, sie möge im Interesse einer Erleichterung der Mischehenproblematik überhaupt nicht mehr auf dem Versprechen der katholischen Kindererziehung bestehen, übersteigt einfachhin die Grenze dessen, was die Kirche *kann*. Hier stößt sie an ein ihr selbst vorgegebenes und sie bindendes Recht höherer Art, das ius divinum, von dem abzugehen nicht möglich ist[63]. Von daher beantwortet sich auch ein sicherlich sehr gut gemeinter, an die Adresse beider Kirchen gerichteter Vorschlag, es möge überhaupt jede Einmischung in die konfessionsverschiedenen Ehen vermieden und die Kindererziehung dem religiös stärkeren Teil überlassen werden[64]. Ein derartiger Schritt ist für die katholische Kirche angesichts des Verständnisses, das sie vom göttlichen Recht hat, wohl unmöglich. Es ist durchaus richtig, wenn in diesem Zusammenhang von einer Last gesprochen wurde, an der die Kirche manchmal selber schwer trägt[65].

Diese Zeilen wurden keineswegs zu dem Zweck geschrieben, die alten Gegensätze zwischen den Konfessionen wieder ins Bewußtsein zu rufen. Sie verfolgen auch nicht die Absicht, den da und dort feststellbaren „himmelblauen Optimismus" zu dämpfen, sondern es liegt ihnen lediglich die ehrliche Überzeugung zugrunde, daß eine offene, nüchterne Klärung der eigenen Position sowie der des Gesprächspartners eine der wesentlichen Voraussetzungen für eine gedeihliche Entwicklung des ökumenischen Dialogs darstellt. Im übrigen haben wir uns nicht zur Aufgabe gestellt, allen Fragen nachzugehen, die die neue Instruktion aufwirft, sondern es war uns der Hauptsache nach nur um die zwei Punkte *Formpflicht* und *Kindererziehung* zu tun, zu denen uns einige sachdienliche Bemerkungen angebracht erschienen. Es dürfte indes keines langen Beweises bedürfen, daß es keiner Macht der Welt je gelingen wird, die Mischehenproblematik, innerhalb der das Mischehen*recht* ja nur einen schmalen Sektor einnimmt, gänzlich zu beseitigen. Eine Lösung dieser Frage wird es erst dann geben, wenn es keine konfessionsverschiedenen Ehen mehr gibt, dann nämlich, wenn die Spaltung der Christenheit aufgehört haben wird.

---

[61] Dies hatte ja das Konzilsvotum schon vorgesehen.

[62] B. *Häring*, Mariage mixte, 705 „. . . la partie catholique ne peut en aucune circonstance consentir positivement à l'éducation non-catholique des enfants; ce serait là un acte formel de collaboration à une option diamétralement opposée aux requêtes d'un conscience croyante parfaitement formée."

[63] A. *Dordett*, Mischeherecht, nur eine „Härte"?, in: Die Furche, 28. Oktober 1961, 10.

[64] E. *zur Nieden*, a. a. O. 21.

[65] Es sei hier eine bemerkenswerte Äußerung des anglikanischen Erzbischofs Dr. Ramsey über das neue Mischehenrecht angeführt: „Die Ehe und die mit ihr zusammenhängenden Probleme können nicht einfach als praktische Fragen gesehen werden, losgelöst von der Theologie, in der sie begründet sind. Ferner möchte ich bemerken, daß auch die Katholiken ein Gewissen haben; die ganzen Schwierigkeiten kommen ja gerade vom Zusammenstoß der Gewissen. Man darf nicht glauben, nur auf der einen Seite habe man es mit dem Gewissen zu tun und auf der anderen bloß mit einer mechanischen Gesetzesanwendung." *P. Hebblethwaite*, Rom und Canterbury. Nach dem Besuch von Dr. Ramsey, in: Orientierung 30 (1966), 110.

H. VAN STRAELEN

Paulus und die anonymen Christen

Das Verhältnis vom Christentum zu anderen Religionen ist kein modernes Problem[1]. Im Laufe der christlichen Geschichte ist viel darüber nachgedacht und auch geschrieben worden. Schon aus den ersten Anfängen des Christentums haben wir Zeugen dafür. Das Urchristentum hatte die Pluralität der Religionen als natürliches Milieu. Unsere Situation heute ist in mancher Hinsicht der damaligen Lage ähnlich. Die Lösung wurde damals wie heute im Grundsatz gefunden: Die verschiedenen Religionen sind verschiedene Wege zum selben Ziel und Offenbarungen derselben göttlichen Majestät. Das lehrten asiatische Denker schon vor 2000 Jahren, und sie tun es noch. Ihre Stimmen finden nun auch Gehör im Westen, und es wäre leicht, das mit ein paar Seiten Literaturangaben zu belegen[2]. Solche Gedanken beherrschten auch die griechisch-römische Welt in den ersten christlichen Jahrhunderten. Die Wortführer der Kirche aber, die in Diskussion, Dialog und Polemik mit dem vielfarbigen Heidentum jener Zeit in Berührung kamen, mußten sich distanzieren zum Ärger vieler. Das ist heute nicht anders geworden. Wohl aber hat sich der Ton geändert, neue Ideen sind aufgetaucht, man versucht durch theologische, psychologische und philosophische Kunstgriffe dem Heidentum einen christlichen Anstrich zu geben und die Nicht-Christen ins Christentum hineinzunehmen.

In schwer verständlicher Ausdrucksweise wird gesagt, daß Gott das Heil bei den Menschen wirklich durchsetzt, „weil jeder Mensch die Möglichkeit eines Ja zur allgemeinen Offenbarungsgeschichte habe"[3], „daß Heil und Glaube wirklich dasselbe sind", „daß die Christen doch eigentlich keine Auserwählten sind", „daß alle Menschen Christen sind auf irgendeine, wenn auch sehr verschiedene Weise" und daß dies „eine Tatsache ist"[4]. Weiter vernehmen wir, „daß die Religionen Heilswege sind, von Gott gewollt, unabhängig von dem speziellen Heilsweg Israels und der Kirche, unabhängig auch davon, daß vom Selbstverständnis der Kirche her gesagt werden muß, daß das auf dem Weg über die Religionen zu erlangende Heil im Grunde das Heil Christi als das durch die Kirche vermittelte Heil ist", daß „wir den Weg der Religionen als den ordentlichen und den Weg der Kirche als den außerordentlichen Heilsweg bezeichnen dürfen", daß wir uns bei der Behandlung der nichtchristlichen Religionen kaum an Paulus wenden können, denn „die Aussagen der Heiligen Schrift haben einen paränetischen, prophetischen und missionarischen Charakter, und so wird man zögern, die vorwiegend negativ klingenden biblischen Urteile über den Stand der Nichtchristen und ihrer Religionen heranzuziehen"[5]. Uns Missionaren wird der Rat gegeben, den Heiden entgegenzutreten „als einer Welt, die zum ausdrücklichen Bewußtsein dessen gebracht werden soll, was ihr schon zuvor als göttliches Angebot oder darüber hinaus auch schon als unreflex und unausdrücklich angenommenes göttliches Gnadengeschenk gehört", denn „die ausdrückliche Wortoffenbarung in Christus ist nicht etwas, das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren". Uns wird dann weiter gesagt, daß „das Entscheidende im Begriff des Heidentums und somit auch der nichtchristlichen Religionen nicht die faktische Ablehnung des Christentums ist, sondern das Fehlen einer ge-

---

[1] Vgl. Gustave Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes. Casterman, 1966, 14—28.
[2] Vgl. H. van Straelen, The Catholic Encounter with Worldreligions. Burns Oates, London 1966, 57—64.
[3] Röper, Die anonymen Christen. Grünewald-Verlag, Mainz 1963, 117.
[4] A. a. O 100, 14, 137.
[5] Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie. Herder 1963, 84 f, 100.

nügenden geschichtlichen Begegnung mit dem Christentum von ausreichender geschichtlicher Mächtigkeit, die das Christentum wirklich real anwesend sein läßt unter diesem Heidentum und in der Geschichte des betreffenden Volkes"[6]. Sowohl bei Röper wie bei Rahner werden die Paulusworte in diesem Sinn verstanden: „Was ihr nicht kennt und doch verehrt, das kündige ich euch" (Apg 17, 23.).

Ich komme eben von meiner zweiten Griechenlandreise zurück und habe mehrere Male den Ort besucht, an dem Paulus jene historische Rede hielt, in der er sich soweit wie möglich seinen heidnischen Zuhörern anpaßte. Auf der Rückreise von Mazedonien kam er eines Tages nach Athen, erblickte die Akropolis, die vielen Tempel und Denkmäler. Und da sollte er versuchen, das Geheimnis Christi zu künden. Ich denke, daß ein Missionar mutatis mutandis mehr oder minder dieselben Gefühle hat, wenn er heute nach Tokio kommt und sich zum erstenmal mit den buddhistischen und shintoistischen Tempeln, dem Kaiserpalast und der Grandeur Tokios konfrontiert sieht. Von Saloniki aus sah Paulus den Götterberg Olymp, und die Statuen dieser Götter fand er in den Straßen und Häusern Athens. Eine Götterschar bewohnt auch die heiligen Berge Japans, und ihre Statuetten sind zu Hunderttausenden in den Wohnungen zu finden. Was hatten die Kunstwerke in ihrer klassischen Schönheit dem gebildeten Juden aus Tarsus zu sagen? Er sah darin einen Angriff auf das erste Gebot des Dekaloges: „Du sollst keine anderen Götter haben außer mir"[7]! Ihn konnte die äußere Fassade nicht blenden, er sah dahinter. Das Bild von der heidnischen Moral im Eingangskapitel des Römer- und Korintherbriefes ist düster und spricht ein hartes Urteil. Das natürliche Licht, das die Heiden besaßen, war Finsternis geworden; Gott hatte sie ihren zügellosen Leidenschaften überlassen. Pauli Beschreibung ist himmelweit verschieden von Rahners „anonymen Christen"[8].

Wie sollte nun Paulus einem Volk, das an diese Mythologie gewohnt und von dem Stoikern in der platonischen Tradition erzogen war, die Idee eines himmlischen Vaters vermitteln, der seinen Sohn gesandt hat, um sie zu retten? Sicher hat der Missionar in Japan ähnliche Gedanken, wenn er zum erstenmal die Schreine in Ise, Atsuta, Nikko oder den Kannon-Tempel in Asakusa (Tokio) besucht. „In den einleitenden Sätzen der Predigt (vor dem Areopag) sind mehrere Motive verschmolzen: sie berufen sich auf das athenische Wissen von einem tieferen Nichtwissen, wie es sich in der Inschrift kundgibt; sie antworten auf das athenische Verlangen nach Erkenntnis; sie kritisieren etwas ironisch den athenischen Wissensstolz, der gerade das Wichtigste nicht kennt, was es zu erkennen gilt: Gott. Und sie klagen zugleich die ganze heidnische Welt an, die Gott nicht kennt, obwohl er ihr erkennbar ist. Um so wichtiger ist nun,

---

[6] Rahner K., Schriften zur Theologie. Benziger Einsiedeln 1964, Bd. 5, 142, 156. Bd. 6, 549. Nach dem Urteil erfahrener Missionare in Japan besteht das moderne japanische Heidentum bei Millionen in einer positiven Ablehnung des Christentums, mit dem sie eine Begegnung gehabt haben, die wohl genügend genannt werden muß.

[7] „Wer Paulus bei diesem ersten Aufenthalt im herrlichen Athen mit künstlerischem Hochgenuß durch die Straßen schreiten sieht, begeht einen schweren geschichtlichen Irrtum: Der ‚Mensch' in ihm bestand aus den Resten des alten Rabbiners, den der Überbau des christlichen Apostels ergänzte. Sein geistiges Leben drehte sich völlig um das religiöse Denken . . . Paulus war, sowohl als einstiger Rabbiner wie als christlicher Apostel, dem, was er in den Straßen Athens sah und was die Eigenart der Stadt bildete, geradewegs feind. Lukas gibt diese seine Geistesverfassung psychologisch und geschichtlich genau wieder: Während Paulus sie (Silas und Timotheus) in Athen erwartete, war sein Geist in ihm in Erbitterung, ja er sah, wie die Stadt voll von Götzenbildern war." (Apg 17, 16) G. Ricciotti, Der Apostel Paulus, Thomas-Morus-Verlag, Basel 1950, 353.
„Die ästhetischen Gesichtspunkte der klassischen Bildung fehlen. Es herrscht die jüdisch-christliche Ablehnung der Götzenbilder." H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte, Mohr, Tübingen 1963, 96.

[8] Ohne einen Augenblick zu zögern, nur auf Grund ihrer brillanten intuitiven Begabung, anerkennen vorbildliche japanische Katholiken, daß Konvertieren für sie bedeutet und immer bedeutet hat ein Verzichten auf viele Seiten des japanischen nichtchristlichen Lebens. In der Tat: Convertir c'est beaucoup renier.

daß der Redner nach diesen Sätzen, die um Wissen und Erkenntnis kreisen, nicht fortfährt: ‚Ich bringe euch die entscheidende Erkenntnis!' sondern: ‚Ich *verkünde* euch!' Es geht auch im folgenden nicht um einen Gottesbeweis, sondern um die Botschaft von dem wahren Gott. Paulus steht nicht als Philosoph unter den Philosophen, sondern als Prophet"[9]. Außerdem konnte sich Paulus auch auf seine *Religionswissenschaft* berufen (Gruppierung der Völker, Ordnung der Welt, die wahre Lebensquelle kommt aus einem inneren Geist) und aus all dem zur Notwendigkeit einer geistigen Erneuerung der Menschennatur kommen, zu ihrer Aufnahme in den inkarnierten Gott, der sie zu himmlischen Stätten erhob, als er mit seiner menschlichen Natur in den Himmel aufstieg. Hier wurde Paulus erstmals ein Vertreter der Anpassung an die Heiden. Und während er versuchte, wie ein Athener zu denken, sah er unter den Statuen, in die die Bildhauer jener Tage ihre Ideale eingemeißelt hatten, auf einer Tafel die Inschrift: „Dem unbekannten Gott." Das konnte zweierlei bedeuten: „Dem einen oder anderen der Schutzmächte" oder „Dem gesuchten großen Gott, der stets verborgen bleibt". Vielleicht maß Paulus ihm in einem Anflug von Mitleid und Hoffnung die größere Bedeutung zu[10]. Und dann begann er seine Argumente darzulegen. Wie modische und eitle Menschen jeder Kultur- und Zeitepoche, sehnten sich die Athener darnach, auf dem neuesten Stand zu sein. Dieser Hellenist aus Syrien versprach sicherlich die letzte Sensation. Seine genauen Worte kennen wir nicht. Seine Rede fließt in einem sanfteren Strom dahin als sonst der Wildbach paulinischer Gedankengänge. Sie wird auch kaum eine wortgetreue Zusammenfassung dessen sein, was Paulus sagte mit Bezug auf die Stoiker, Epikuräer und ihre Lehren sowie auf die Stadt und deren Einwohner. Unwahrscheinlich ist die Meinung, Lukas habe mit dieser Rede dem Christentum Eingang verschaffen wollen in die zeitgenössische Kultur und sie zur Gänze erfunden. Nüchterne Betrachtung nimmt einen genuin geschichtlichen Kern der Rede an, der Pauli Argumente so weit enthielt, daß Lukas sie gebrauchen konnte. In jedem Fall zeigt der Bericht, wie zutreffend die Beweisführung war für solche Intellektuelle, denen Zeus als Vater der Götter und Menschen galt.

„Männer von Athen!" Mit dieser sokratischen Anrede beginnt Paulus. „Ich sehe, daß ihr euch in allen Dingen außerordentlich mit dem Unsichtbaren beschäftigt[11]. Denn als ich durch eure Straßen ging und die Gegenstände eurer Verehrung sah, fand ich eine Tafel, die die Inschrift trug: ‚Dem unbekannten Gott'[12]. Was ihr unwissentlich

---

[9] Gustav Stählin, Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 232.

[10] „Paulus gibt der Widmung, die er vielleicht nicht in der Form gelesen hat, in der er sie zitiert, einen ganz anderen Sinn. Er liest aus ihr heraus, daß die Athener unbewußt den ihnen noch unbekannten einen, wahren Gott verehren. Dadurch konnte er zugleich dem Vorwurf begegnen, daß er eine fremde Gottheit verkünde." Alfred Wikenhauser, Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt. Pustet, Regensburg 1956, 201.

[11] Diese Übersetzung ist besser als: ich sehe, daß ihr überreligiös seid (deisidaimonésteroi) Die berühmte King-James-Übersetzung lautet: „I perceive that in all things you are too superstitious". „Das Stichwort des einleitenden Satzes kann an sich ebenso einen anerkennenden wie einen geringschätzigen, abwertenden Klang haben: ‚gottesfürchtig' oder ‚abergläubisch'. Aber als Kontaktaufnahme mit dem athenischen Heiden will der Satz als eine positive Feststellung verstanden werden: ‚Ich sehe, daß euch an religiösen Dingen viel gelegen ist'; für Lukas und seine christlichen Leser aber mag dabei durchaus der ursprüngliche Sinn des Wortes ‚Dämonenfurcht', ‚Heidenangst' mitklingen und damit der eigentliche Eindruck des Paulus von der athenischen Frömmigkeit: ‚den Götzen verfallen' (V. 16). Manche Wörter haben für verschiedene Hörer- und Leserkreise einen ganz verschiedenen Klang. Das gleiche gilt von dem Wort für ‚Heiligtümer' im nächsten Satz: es klingt durchaus ehrerbietig, weil es von demselben Stamm wie der Ehrentitel für die göttliche Majestät des Kaisers — der ‚Höchstzuverehrende' — abgeleitet ist; aber der mit der biblischen Sprache Vertraute hört zugleich das geringschätzige Urteil des Buches der Weisheit über die heidnischen ‚Heiligtümer', d. i. Götzenbilder mit." (Weish. Sal. 14, 20; 15, 17.) Gustav Stählin, a. a. O. 231.

[12] Es gibt keinen durch Inschriften oder Literatur belegten Beweis zugunsten der Existenz eines Altares für den unbekannten Gott (Singular), wohl aber für unbekannte Götter

verehrt, das verkünde ich euch[13]. Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, erschaffen hat, weil er Herr über Himmel und Erde ist, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand erbaut sind. Auch läßt er sich nicht von Menschenhänden bedienen, als ob er irgend etwas brauche. Er selber spendet allen Leben, Odem und gar alles. Er hat aus einem Menschen das ganze menschliche Geschlecht entstehen lassen, damit es auf der ganzen Oberfläche der Erde wohne. Er setzte auch die Zeiten fest und die Grenzen ihrer Wohnsitze." Damit hatte Paulus die Athener bis zu den Grundlagen geführt, die sie einigermaßen verstehen konnten: die unsichtbare Macht, der Lebensspender, der den Menschen ihren Platz zugewiesen hat gemäß dem Klima und den natürlichen Bedingungen. Und was war nun die Aufgabe der Menschen in dieser Lage?" Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn herausfühlten und fänden; ihn, der ja keinem von uns fern ist. In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir — wie es ja auch einige eurer Dichter sagen —, sind wir doch seines Geschlechtes. Sind wir nun so göttlichen Geschlechtes, dann dürfen wir nicht meinen, die Gottheit sei dem Golde, dem Silber und dem Steine, Erzeugnissen der bildenden Kunst und menschlicher Erfindung gleich. Über die Zeiten der Unwissenheit hat Gott hinweggesehen. Doch jetzt tut er den Menschen kund, daß alle allenthalben anderen Sinnes werden sollen, wie er denn einen Tag festgesetzt hat, an dem er die Welt in Gerechtigkeit richten wird. Und dazu hat er einen Mann bestimmt, den er vor allem dadurch beglaubigte, daß er ihn von den Toten auferweckt hat" (Apg 17, 22—31.). Damit hatte Paulus den neuralgischen Punkt berührt, wenn er den Beweis führen wollte durch einen Mann, der nach seinem Tode wieder aufstand. Dieser Beweis des syrischen Enthusiasten verfehlte seine Wirkung, man hielt ihn wegen seiner Unglaublichkeit gar nicht der Überprüfung wert und meinte, es sei eine naive Rückkehr zu den überwundenen Märchen der

---

(Plural). So trug ein Altar in Pergamon im 2. Jahrhundert die Inschrift: „Den unbekannten Göttern". Schon Hieronymus schrieb: „Inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asserit'ignoto deo', sed diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis." Ferner wurde nach Laertius (110) der Kreter Epimenides nach Athen gerufen, um die Stadt mit Opfern zu reinigen und eine Pest abzuwenden. Schafe wurden geopfert und Altäre den unbekannten Göttern errichtet. So schützten sich die Heiden selbst gegen die Eifersucht und den Zorn der unbekannten Götter (genau wie man es heute noch in Japan tut). Es ist sehr gut möglich, daß Paulus einen solchen Altar in der Nähe Athens sah und geschickt den Singular für den Plural in seiner Rede gebrauchte. Vgl. Wikenhauser a. a. O. 200 f; Ed. Norden, Agnostos Theos, Darmstadt 1956, 31—85, 115—124; H. van Straelen a. a. O. 71—76; H. J. Cadbury, The book of acts in history, A & C. Black, London 1955, 50 ff, 57; Conzelmann, a. a. O. 98; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 458 f; E. des Places, De oratione S. Pauli ad Areopagum. Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1964.

[13] Diese Worte haben nicht den Sinn, daß die Heiden in einem rechten Ja zu Gott leben, wie Röper und Rahner meinen. Paulus will zur captatio benevolentiae seiner Hörer die Aufschrift so deuten, als ob die Athener unbewußt den ihnen noch unbekannten einen, wahren Gott verehrten, obwohl er vor Heiden spricht, die nur polytheistisch dachten. „Die Ausdrücke ‚Unkenntnis Gottes' und ‚Gott nicht kennen' bezeichnen in manchen Büchern den Zustand, in dem sich die Heiden befinden, die den wahren Gott nicht kennen und nicht verehren, die dem Götzendienst und der sittlichen Verderbnis verfallen sind. Weish. 14, 22 ff wird z. B. die ‚aus dem Irrtum hinsichtlich der Erkenntnis Gottes' (der auch einfach ‚Unkenntnis' genannt wird) entspringende Lasterhaftigkeit der Heiden in einer Art Laster-katalog gegeißelt. In diesem Sinn ist auch die ‚Unkenntnis' (Gottes) Apg. 17, 30, Eph 4, 18 (die Heiden ‚sind dem Leben Gottes entfremdet wegen der in ihnen befindlichen Unkenntnis') und 1 Petr 1, 14 zu verstehen. Es handelt sich also um eine praktische, nicht um eine intellektuelle Unkenntnis, wie sie die philosophische Deutung der Areopagrede zu behaupten scheint. Über die Zeiten der Unkenntnis sieht nun Gott hinweg und läßt die gesamte Menschheit aufrufen, ihr bisheriges gottloses und lasterhaftes Leben aufzugeben und sich zu dem einen wahren Gott und zur Haltung seiner Gebote hinzuwenden. Dieser Ruf zur Buße offenbart deutlich, daß Gott die bisherige Unwissenheit in Bezug auf Gott und seine rechte Verehrung nicht als schuldlos betrachtet und ist darum sehr ernst zu nehmen; denn auf ihn folgt das Gericht." (Wikenhauser, a. a. O. 210 f; vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche, Herder, Freiburg 1958, 29—37; Besinnung auf das neue Fundament, Herder 1964, 319, 339.)

Dichtung und Mythologie. Schwankend zwischen Ungläubigkeit und Furcht, sich lächerlich zu machen, sagten die Zuhörer, um nicht unhöflich zu sein: „Wir wollen dich über dieses Thema ein andermal hören." Der Hagiograph fügt mit einem Unterton der Trauer hinzu: „ Dann ging Paulus fort von ihnen." Die Methode der Anpassung hatte fehlgeschlagen.

Es ist bemerkenswert, daß Paulus meines Wissens von diesem Tag an nicht mehr eine Anpassung an die Heiden praktizierte. Von Athen begab er sich nach Korinth zu einem kühnen Unternehmen: Er rief und holte den Abschaum der Gesellschaft in die Kirche an den Tisch des Wortes und des eucharistischen Mahles. Nach monatelangen Enttäuschungen und Sorgen müde, traurig über das Heidentum und das Böse rings um ihn, geschwächt durch einen Malariarückfall, durch Armut bedrückt, fühlte Paulus gegen Ende des Sommers alle Kraft und Begeisterung schwinden. Bei Jesus Trost suchend, erhielt er als erlösende Antwort das Thema von Isaias, 53. Kap. vom „Mann der Schmerzen". So ließ er dann die hochgeistige Beweisführung, die er so meisterlich für die kultivierte Gesellschaft Athens vorbereitet hatte, endgültig fallen und fand zur Torheit des Kreuzes. Das war der Weg Gottes zu den Herzen der Matrosen, der Krämer, Weltmenschen und Lüstlinge, der jüdischen Hausierer und deren Frauen: die Wendung zum Kreuz. Paulus predigte weiter nichts als Christus den Gekreuzigten. Er sehnte sich darnach, daß die Menschen der Sünde stürben um dessentwillen, der gestorben war, um sie zu retten. Auch auf die Schönheit der Sprache, auf Diktion und Rhetorik verzichtete Paulus. So hatte er jede Anpassung aufgegeben und jedes ungeordnete Selbstvertrauen. Dann wurde er krank, vom Fieber geschüttelt, schwach und geprüft in körperlichem und seelischem Leid; mit Christus selbst ans Kreuz genagelt. Dieser Tatsache verdankt Paulus seinen Platz in der Geschichte, daß er Christus den Gekreuzigten zum beredteren Thema machte als die tiefsten Spekulationen der Platoniker. Was er gesagt hat über die Erlösungssehnsucht des menschlichen Herzens, läßt alles weit hinter sich, was Sophokles oder Aischylos in ihren Tragödien darüber dichten und denken konnten.

Wir Missionare Japans vermögen psychologisch sehr gut die Gefühle des Völkerapostels mitzuempfinden. Da wir uns ja immer wieder geduldig im Dialog mit Katechumenen so weit wie möglich deren Gefühlen und Gebräuchen angepaßt und ihre Kultur mit Lob bedacht haben, machten wir schließlich die Erfahrung, daß sie zwar bereit sind, einem Teil unserer Religion (von der sie wissen, daß sie höher steht als jede andere) zuzustimmen, aber dem Kreuze Christi, der Auferstehung und dem größten Teil der christlichen Moral versagten sie ihre Zustimmung; denn das bedeutet für sie: Es darf keine Abtreibung geben, keine Geburtenkontrolle, keine Ehescheidung, keine ausweichenden, lügnerischen Antworten. Das Ja des Christen muß ein Ja und sein Nein ein Nein sein und in vielen Fällen ein ganz entschiedenes Ja und entschiedenes Nein. Einer unserer Mitbrüder, der an die 35 Jahre lang bewundernswerte Arbeit hier geleistet hat, sagte mir: „Es tut mir fürchterlich leid, aber ich kann nicht noch jahrelang ein und dieselbe Frage behandeln, daß es nämlich in der Lehre Christi kein Kompromiß oder ‚dakyo' geben kann. Ich gebe es auf!" Diese Haltung ist verständlich, wenn auch nicht zu billigen.

Es gibt viele, die in den Worten „erfüllen" und „vollenden"[14] die wahre Haltung des Christentums gegenüber den nichtchristlichen Religionen ausgedrückt finden. Diese Termini sind immer wieder in unseren Diskussionen aufgetaucht und in vielen Büchern und Artikeln aufgegriffen worden. Haben wir sie auch genug durchforscht? Sie stammen aus der Bergpredigt: „Denkt nicht, ich sei gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern ich bin gekommen, um es zu erfüllen." Und bei Joh 12, 47 lesen wir: „Ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten." Selbst

[14] Vgl. J. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Styria 1962, 280—288. R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Herder, Freiburg, 1959, 199—233.

unter den japanischen Christen herrscht keine Einmütigkeit darüber, ob ihre frühere Religion im Christentum Erfüllung oder Verleugnung erfahren habe. Wenigstens 90 Prozent der praktizierenden Christen Japans verneinen energisch, daß ihre frühere heidnische Religion im Christentum ihre Vollendung erfahren habe. Sie haben allgemein das Gefühl, daß sie durch ihren Eintritt in die katholische Kirche vollkommen anders geworden sind[16].

Sicherlich kam Christus, um die Welt zu retten; und doch sagte er auch: „Ich kam in die Welt, um Gericht zu halten." „Ich habe viele Dinge zu sagen und zu richten, die euch betreffen." Er kam, um zu retten, aber sein Kommen bedeutet Gericht, und in jeder Begegnung und jeder Beziehung zwischen ihm und den Menschen werden diese gerichtet. Dies gilt für seine Apostel und für uns Priester genau so und ist ein Hauptgrund, warum wir in der ganzen Welt so wenig beliebt sind und daß die kleine Zahl von Christen unter Millionen Hindus, Buddhisten und Shintoisten dasselbe erfahren muß. Diese kleine Herde ist einfach anders als die anderen. Wenn Röper („Die anonymen Christen") verlangt, daß der Chinese Chinese und Christ, der Japaner Japaner und Christ sein muß, so ist dies richtig zu verstehen, aber die echten Christen waren immer und überall Nonkonformisten. „Wir haben den Ruf", sagt Tertullian, „fern von der Menge zu leben." Die ersten Christen waren in den Augen der Heiden „Menschen, die sich von dem Rest der Menschheit absondern."

Die Andersartigkeit des Christen trat überall zutage. Die Christen hatten eine andere moralische Höhe. Wie offensichtlich ist das auch heute in Japan! Die Keuschheit war dort eine neue Tugend und eine unerhörte Forderung. Der Christ mußte sich dort notgedrungen vom fast gesamten sozialen Leben zurückziehen. Die katholischen japanischen Geschäftsleute müssen zum Großteil dasselbe tun. Jedes heidnische Mahl beginnt mit einem Trankopfer und einem Gebet zu den heidnischen Göttern. Daran kann ein Christ nicht teilnehmen. Die meisten heidnischen Feste und sozialen Festlichkeiten werden im Tempelbereich abgehalten, nachdem ein Opfer dargebracht wurde. Die Form der Einladung ist für gewöhnlich die, am Tische eines Gottes mitzuspeisen. Zu einem solchen Fest kann der Christ nicht gehen. Unvermeidlich erscheint der Christ als ungehobelt, bäuerlich und unhöflich, wenn er die Einladung zu einer gemeinsamen Festlichkeit ausschlägt oder wenn er so öffentlich wie Paulus es tat, die lose Moral der heidnischen Welt verurteilt. Lebt man heute auch nur als Reisegast einige Wochen in Athen und besonders in Korinth, so ist man erstaunt über die Ähnlichkeit des Lebens in Griechenland zur Zeit Pauli und des Lebens, wie es sich heute noch in gewissen heidnischen Gegenden Europas und Asiens abspielt. Der Heidenapostel ließ sich nicht entmutigen durch das Milieu von damals. Mit Gottes Gnade vollbrachte er das Wunder, in der verkommenen Hafenstadt Korinth Reinheit erblühen zu lassen. Aber er war sehr freimütig, so daß ein japanischer Künstler sagen konnte: „Die Paulusbriefe sind grob. Er ist kein feiner Mann. Er hat keine feinen Manieren." Vielleicht hatten die Predigten Pauli gerade deshalb Erfolg. Korinth war die Stadt der Aphrodite. Im Tempel dieser Syrischen Venus waren mehr

---

[15] Davon erfährt man nur in Gesprächen mit Neubekehrten, die aber bisweilen so delikat sind, daß die Aussagen nicht gedruckt werden können. Das ganz Andersartige, das die Neuchristen erfahren, bekommt man nicht zu lesen in den Büchern, die — wenn auch zuverlässig — über andere Religionen, über ihre Übereinstimmung und ihren Unterschied schreiben. In Publikationen ganz anderer Art kann man gelegentlich etwas darüber erfahren, in den Bekenntnissen ernster Gottsucher aus der buddhistischen und hinduistischen Welt, die verfaßt wurden, um Zeugnis abzulegen von ihrem Suchen und Entdecken, von ihrem Sehen und Ergreifen einer ganz neuen Welt mit völlig neuen Werten. Diese Bücher sind schwer zugänglich, in einer orientalischen Sprache verfaßt, bleiben sie den Abendländern meist verschlossen. Sie sind als Dokumente von größtem Wert, weil sie nicht den Übergang von einer Religion zur anderen beschreiben, sondern Zeugnis sind einer geistigen Pilgerfahrt, die in einer völligen Umkehr endet. In der religionswissenschaftlichen Lituratur müßten diese Schriften ihren Platz finden.

als 1000 Prostituierte zu ritueller Unzucht angestellt. Das erinnert in Japan an Wallfahrtsorte von heute, wie Zenkoji in Nagano, den Kannon-Tempel in Asakusa oder den Atsuta Schrein in Nagoya, wo in unmittelbarer Nachbarschaft Hunderte von Bordells blühen. In Korinth war zur Zeit des hl. Paulus das Grab der gefeierten Prostituierten Lais genau so eine Sehenswürdigkeit wie das des Diogenes, des kynischen Philosophen. Paulus sah das alles, er rückte die Dinge mutig zurecht und rügte, wo es sein mußte. Auch den Missionären in Japan oder irgendwo anders in der Welt bleibt dieses „Richten" als harte Pflicht, wenn es darum geht, die Millionen Abtreibungen, die dort geschehen, zu verurteilen. Paulus hat seine ernsten Worte in Korinth gesprochen gegen das verrufene „korinthische Leben". Dieselben Probleme bietet heute jeder moderne Seehafen, sei es Rotterdam, London, New York, Yokohama, Kobe oder Nagoya. Korinth war auch Garnisonsstadt und Schmelztiegel einer weltbürgerlichen Bevölkerung. Und aus diesen Kreisen gewann Paulus seine ersten Konvertiten durch Gottes Gnade und wohl auch deshalb, weil er sich klar genug ausdrückte und vor allem weil er bereit war, für seine Botschaft zu leiden.

Auch das soziale Leben zur Zeit Pauli wurde für den Christen zum Problem. Der Christ konnte zwar damals noch nichts zugunsten der Sklavenbefreiung unternehmen, aber er behandelte doch einen Sklaven wie einen Bruder, weil er ihn wirklich dafür hielt. Man reizte die Heiden auch dadurch, daß einem Christen die Heirat zwischen Mädchen hoher Abkunft und freigelassenen Sklaven erlaubt war, die nach dem römischen Gesetz als illegal galt. Die Christen im antiken Rom wurden gehaßt als Menschen, die anscheinend abseits von der Gesellschaft leben wollten, deren Sitte und Lebensart offensichtlich das soziale Lebensgefüge ihrer Zeit zu zerstören schien. Unsere Missionschristen sollten sich oft an diese Dinge erinnern, das könnte ihnen Kraft und Trost geben.

Eine der unleugbaren Wirkungen des Christentums war und ist, daß es fallweise Spannungen und Spaltungen in der Familie hervorruft, daß es nicht den Frieden bringt, sondern das Schwert, wie die Schrift sagt. Es ist nicht zu leugnen, daß der Glaube den Menschen öfter in Gegensatz zu seinen Liebsten und Nächsten stellt, daß die Feinde des Menschen seine eigenen Hausgenossen sein können. Ein Christ muß bereit sein, Christus mehr zu lieben als die, die ihm auf Erden am nächsten stehen. Der Heide aber wird jede Religion hassen, die sein Familienleben stört oder zerstört. Unvermeidlich wird so das Christentum heute in Japan wie in China und Indien, wenn schon nicht gehaßt, so doch wenigstens als unwillkommene Verfremdung betrachtet. Unsere Konvertiten bleiben bis zu einem gewissen Grad abseits stehende Gruppen. Wiederum liegt der Hauptgrund dafür darin, daß wir eben anders sind, daß wir uns nicht allen Anschauungen und Lebenspraktiken anpassen können.

Das Wort, das den Christen im Neuen Testament gegeben wird, ist sehr bezeichnend. Er wird ἅγιος genannt. Die Grundbedeutung dieses Wortes ist „anders". Das, was heilig ist, ist verschieden von den übrigen Dingen. Der Tempel ist heilig, weil er sich von den anderen Gebäuden unterscheidet. Der Sabbat ist heilig, weil er sich von den übrigen Tagen der Woche abhebt. Der Christ ist ein Mensch, der grundlegend anders ist. Dieses Anderssein kann nicht bestehen im sich Zurückziehen von der Welt, sonst hätte Paulus seine Christen nicht zu wappnen gebraucht gegen Haß und Verfolgung. Er schrieb nicht an die Heiligen in der Wüste oder im Kloster, er schreibt an die Heiligen in Philippi, Korinth und in Rom. Es war darum unvermeidlich, daß die Christen tagtäglich mit den Nichtchristen in ihrem unterschiedlichen Leben aufeinander gerieten. Der Unterschied, der sich im Leben der Christen kundtat, war aber eine ständige unausgesprochene Kritik und Verurteilung der heidnischen Lebensweise. Dazu bedurfte es keiner offenen Kritik und Mißbilligung, keiner rechthaberischen und überheblichen Haltung des Christen. Die christliche Ethik bedeutet in sich selbst Verurteilung des heidnischen Lebens.

Christus kam nicht, um zu richten, sondern um zu retten. Aber sein Kommen war

ein Gericht. Er ist heute noch unterwegs durch seine Missionare, um aufzulösen und zu erfüllen, um alle Güte, Rechtschaffenheit und Wahrheit zu vollenden, aber um zu vernichten (nicht zu ersetzen) Sklaverei, Polygamie, Kinderehe, Kastenwesen, Tempelprostitution, Unrecht, Habsucht, Abtreibungen und alle Werke des sündigen Menschen, in denen kein Missionar auf der ganzen Welt ein anonymes Christentum zu sehen vermag. Hier gibt es weder geographische noch religiöse Schranken. Christus ist unterwegs in die Mission in Ost und West in gleicher Weise, in allen Religionen und im Leben jedes Menschen. Die eigentlichen Güter aber und Wahrheiten der nichtchristlichen Religionen, von denen man sagen kann, daß Christus sie vollenden wird, müssen irgendwie selbst getauft und erlöst werden. Es ist niemals geleugnet worden, daß das Gute eines Menschen oder einer Religion „von der Gnade erhoben werden kann, so daß es von ihrer Krümmung ins Endliche hinein befreit, die Dynamik auf den Gott des ewigen Lebens wird"[16]. Aber die nichtchristlichen Religionen können sich nicht auf natürlichem Weg in das Christentum hineinentwickeln. Sie müssen sich selbst erniedrigen und einer Vorbereitung unterziehen, wie es auch ein Großteil des heutigen Christentums tun muß. Das ist aber hart für den angeborenen Stolz großer Denksysteme. Ehe Indien seine Unabhängigkeit erlangte, schrieb ein protestantischer Missionar: „Es ist für die Inder ein hartes Wort, daß das Heil von den Juden stammt. Sie sind so sicher, daß Indien den Primat in geistigen Dingen besitzt. Sie klammern sich noch leidenschaftlicher an solch einen Glauben, weil sie sich durch ihre politische Situation gedemütigt fühlen. Der geistige Stolz ist die große Zuflucht vor ihrem Minderwertigkeitskomplex. Ich glaube, wir können dieses Gefühl als natürlich anerkennen und ich zweifle nicht, daß wir alles Nötige tun sollten, um die unnötigen Hindernisse, die sie vom Eintritt in die christliche Gemeinschaft abhalten, aus dem Weg zu räumen. Ich fürchte, daß der Eintritt ins Christentum für alle ein schmerzliches Opfer ihres Stolzes bedeuten wird, und wir können aus dem engen Tor kein weites machen. Die Inder sehen klar genug, welches Opfer an Stolz es bedeutet, aus einem Engländer einen genuinen Christen zu machen, indem er das Pochen auf überlegene Macht einer Haltung demütigen Dienstes opfert. Aber auch die Inder müssen ein großes Opfer an Stolz bringen, wenn sie sich wirklich dem hebräischen Jesus als ihren obersten Herrn beugen wollen." Ähnliches gilt für Japan.

Sollte es wahr sein, daß die Kirche der Getauften sei „der Stoßtrupp derer, die auf den Straßen der Geschichte in das Heil Gottes und in seine Ewigkeit hineinwandern"[17], die anderen alle aber auch schon ohne Taufe und Bekehrung ihre Weggefährten zum gleichen Ziel seien, dann müßte doch der tatsächliche und gefahrvolle Unterschied zwischen beiden Gruppen Christen und Nichtchristen schärfer gezeichnet werden. Sonst könnte es geschehen, daß die Sorge der Gläubigen um die Mission abnimmt, der Eifer der Missionare erlahmt, die Missionsberufe versiegen und das Verständnis schwindet für das Herrenwort: „Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende." (Lk 10, 2)

[16] K. Rahner, Das neue Bild der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Geist und Leben, Febr. 1966, 18.
[17] K. Rahner, a. a. O. 15.

ERWIN ISERLOH:

Der 31. Oktober 1517 im Lichte neuerer Forschungen

Wir sind gewohnt, den Inhalt des Reformationsfestes am 31. Oktober im Anschlag der 95 Ablaßthesen durch Luther an die Türen der Wittenberger Schloßkirche zu sehen. Das Pathos des 19. Jahrhunderts ließ den Reformator mit den Hammerschlägen an die Kirchentüren das Gebäude der mittelalterlichen Kirche erschüttern. Luther selbst und die zahlreichen Berichte über den Ablaßstreit von protestantischer wie altkirchlicher Seite wissen dagegen bis zu Luthers Tod (1545) nichts von einem Thesenanschlag. Davon berichtet erst Melanchthon in einer Vorrede zu Luthers Werken aus dem Jahre 1546, einer Vorrede, die wegen einer Reihe sonstiger Unrichtigkeiten von evangelischen Forschern wie Boehmer[1] und Volz[2] als „haltlose Legende" betrachtet wird. Weshalb verweisen wir dann aber nicht auch Melanchthons Bericht von dem Thesenanschlag in das Reich der Legende, wo klare und wiederholte Aussagen von Luther selbst ihn ausschließen?

Luther hat zeit seines Lebens versichert, er habe die Thesen an den Erzbischof Albrecht von Magdeburg-Mainz und an seinen Ortsbischof Hieronymus Schulz von Brandenburg geschickt. Erst als die Bischöfe ihn keiner Antwort gewürdigt hätten, habe er den Disputationszettel herausgegeben, um gelehrte Männer zur Klärung der Ablaßlehre herauszufordern. So schreibt er z. B. in einem Brief vom 21. November 1518 an seinen Landesherren Friedrich den Weisen: „Von meiner Disputationsabsicht wußte keiner auch meiner besten Freunde, sondern nur der hochwürdigste Erzbischof von Magdeburg und der Herr Bischof Hieronymus von Brandenburg; denn weil ihnen ja daran gelegen sein mußte, derartige Ungereimtheiten zu unterbinden, habe ich sie in Privatschreiben — und zwar bevor ich die Disputationsthesen veröffentlichte — in demütiger und ehrerbietiger Weise dazu aufgefordert, die Schafe Christi gegen jene Wölfe zu schützen ... Mein Brief, der inzwischen in vieler Menschen Hände gelangte, ist vorhanden und bestätigt alle diese Tatsachen[3]."

An dieser Darstellung hat Luther bis zum Ende seines Lebens festgehalten. In der Schrift „Wider Hans Worst" von 1541 heißt es: „Da schreib ich einen brieff mit den Propositionibus an den Bischoff zu Magdeburg, vermanet und bat, Er wolte dem Detzel einhalt thun und solch ungeschickt ding zu predigen wehren, ... Den selben Brieff kann ich noch auff legen. Aber mir ward kein antwort ... Also giengen meine Propositiones aus wider des Detzels Artickel[4]." In der Vorrede zum 1. Band seiner lateinischen Werke von 1545 stellt Luther im Rahmen eines Rückblickes auf sein Leben den Hergang wie folgt dar: „Alsbald schrieb ich zwei Briefe, den einen an den Mainzer Erzbischof Albrecht ..., den anderen an den sog. Ordinarius loci, nämlich den Brandenburger Bischof Hieronymus, mit der Bitte, das schamlose Treiben und die lästerlichen Reden der Ablaßprediger zu unterbinden; aber man schenkte dem armseligen Mönch überhaupt keine Beachtung: Also mißachtet, gab ich einen Zettel mit Disputationsthesen heraus[5]." Dies schrieb Luther 1545, als ihn keine diplomatischen Rücksichten mehr bestimmt haben können, die Wahrheit zurechtzurücken. Dazu war die Richtigkeit seiner Behauptung nachzuprüfen; denn in dem Band, zu dem die Vorrede geschrieben ist, ist auch der Brief an den Erzbischof, dem die Thesen beilagen und

[1] H. *Boehmer*, Luthers Romfahrt (1510/11), Leipzig 1914, 8.
[2] H. *Volz*, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte (Weimar 1959), 37.
[3] WA Br (= Weimarer Ausgabe von Luthers Werken, Abtl. Briefe) 1, 245. WA Tr (= Weimarer Ausgabe, Abtl. Tischreden).
[4] WA 51, 540, 15—25. [5] WA 54, 180.

auf den Luther sich bezieht, abgedruckt. Er liegt heute noch vor und trägt das Datum vom 31. Oktober 1517.

Hätte Luther nun an diesem 31. Oktober die Thesen öffentlich angeschlagen, dann hätte er den Bischöfen nicht, wie er beteuert, Zeit zur Rückäußerung gelassen. Nichts zwingt uns, nichts berechtigt uns aber auch, Luther einer falschen Darstellung zu bezichtigen und an dem Thesenanschlag am 31. Oktober festzuhalten. Luther selbst spricht immer nur davon, daß er gegen den Ablaß geschrieben oder Thesen herausgegeben habe. Faktisch hat auch keine Disputation stattgefunden, und die Überschrift der gedruckten Thesen mit der Bitte um eventuelle schriftliche Rückäußerung läßt an die Versendung der Thesen nach auswärts und nicht an eine Disputation in Wittenberg denken.

Entsprechend hat Luther die Thesen am 11. November seinem Freunde, dem Erfurter Prior Johannes Lang, zugesandt mit der Bitte, er und seine Ordensbrüder möchten ihre Meinung dazu äußern und ihn auf Irrtümer aufmerksam machen[6]. Die Thesen über die scholastische Theologie vom September 1517 bekam Johannes Lang sofort zugeschickt. Jetzt ließ Luther fast 14 Tage verstreichen, innerhalb derer er aus dem 72 Kilometer entfernten Halle von Erzbischof Albrecht hätte Antwort haben können.

In einer Tischrede erzählt Luther, er habe nach Allerheiligen auf einem Spaziergang das Entsetzen seines Freundes, des Wittenberger Professors Hieronymus Schurff, erregt mit der Nachricht, er wolle gegen den Ablaß schreiben. Das schließt einen Thesenanschlag vor Allerheiligen aus und bestätigt Luthers Behauptung, selbst seine engsten Freunde hätten nichts von seiner Disputationsabsicht gewußt[7].

Weiter schreibt Luther in einem Brief an den Hofkaplan Georg Spalatin, er habe seine Thesen nicht in die Hände des Kurfürsten Friedrichs des Weisen oder eines seiner Hofleute kommen lassen wollen, bevor die sie bekommen hätten, die sich darin kritisiert fühlen würden[8]. Das waren nach dem Brief Luthers an Friedrich d. Weisen der Erzbischof Albrecht von Magdeburg und der Bischof Hieronymus von Brandenburg, die vor seinen besten Freunden von der Disputationsabsicht erfahren hätten. Wie konnte aber Luther annehmen, nicht ein „aulicus", nicht ein Mann von Hof, würde von den Thesen Kenntnis bekommen, wenn er sie zum Fest Allerheiligen, dem Titelfest der Schloßkirche, angesichts des großen Publikumsverkehrs an diesem Tage dort anschlug?

Das und vieles andere führt zu dem Schluß: Der Thesenanschlag fand nicht statt. Der 31. Oktober 1517 ist die Geburtsstunde der Reformation, weil an diesem Tage Luther den zuständigen Kirchenfürsten die Ablaßthesen zugeschickt hat mit der Bitte, das unwürdige Treiben der Ablaßprediger abzustellen. Als die Bischöfe nicht reagierten, hat er die Thesen zunächst privat weitergegeben. Sie wurden dann aber schnell verbreitet, in Leipzig, Nürnberg und Basel gedruckt und fanden in Deutschland und in der Welt eine Resonanz, wie sie der Reformator nicht beabsichtigte und nicht voraussehen konnte. Nach dieser Veröffentlichung durch Buchdruck konnte Luther im Februar 1518 und später schreiben, er habe öffentlich (publice, ante fores) zur Disputation eingeladen.

Damit wird deutlich, daß Luther keine Szene vor der Schloßkirche angesichts des Wallfahrtsbetriebes von Allerheiligen dort gemacht hat, er nicht verwegen auf einen Bruch mit der Kirche hingesteuert ist, sondern absichtslos zum Reformator wurde. Damit trifft aber die beteiligten Bischöfe noch größere Verantwortung. Denn dann haben sie es an dem nötigen religiösen und seelsorglichen Ernst fehlen lassen. Weil sie und in ihrer Person die damalige Kirche sich der Reform verschlossen haben, kam es zur Reformation.

Diese Auffassung ist von mir 1961 in einem Vortrag „Luthers Thesenanschlag, Tat-

---

[6] WA Br 1, 122. [7] WA Tr 3, 564, Nr. 3722. [8] WA Br 1, 118.

sache oder Legende?"[9] vertreten worden. Daran hat sich eine lebhafte Diskussion angeschlossen[10]. Mit den dabei vorgetragenen Argumenten setzt sich meine eben erschienene Studie „Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt[11]" auseinander. Darin biete ich weitere Belege für meine Auffassung und suche ich den Ablaßstreit vor dem Hintergrund der Geschichte, Theologie und Praxis des Ablasses und der Ablaßlehre und Kritik Luthers vor 1517 verständlich zu machen.

Von einer anderen Seite hat der Paderborner Kirchenhistoriker und Bibliothekar Klemens Honselmann die strittige Frage des Thesenanschlages angegangen. Er hat versucht, sie durch eine Untersuchung der vorhandenen Drucke einer Lösung entgegenzuführen und ist dabei zu überraschenden Ergebnissen gekommen, die er nun in einer Studie „Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung"[12] vorlegt. Darin beschreibt er zunächst die ältesten Ende 1517 erschienenen Drucke A (Hieronymus Hölzel in Nürnberg), B (Jakob Thanner in Leipzig) und C (Adam Petri in Basel) und prüft ihre Zuweisung an die Druckorte und Druckereien durch die Weimarer Ausgabe. Einen Urdruck in Wittenberg, der Ausgangspunkt für die Veröffentlichung der Thesen sein könnte, gibt es nicht, jedenfalls lassen sich keine Spuren dafür finden; „alles Gerede von einem verlorenen Wittenberger Urdruck (ist) nur von der Meinung ausgegangen, daß Luther tatsächlich durch den Anschlag seiner Thesen an die Schloßkirche von Wittenberg die Reformation ausgelöst habe" (29). So bekommen die damit ältesten Drucke A, B und C erhöhte Bedeutung für Honselmanns Untersuchung. Die Frage nach ihren Vorlagen beantwortet er wie J. K. F. Knaake und zuletzt auch H. Volz dahin, daß sie alle handschriftlich gewesen sind. Sie können aber nicht Abschriften von einem gedruckten Text gewesen sein, wie H. Volz annimmt. Es gibt keinen Urdruck, und die vorhandenen Drucke weichen dermaßen voneinander ab, daß keiner die Vorlage für einen anderen gewesen sein kann. Vielmehr sind nicht nur die drei Drucke von 1517, sondern auch die in den „Resolutiones" (1518) und sogar die in den Thesensammlungen von 1530 und 1538 „von sechs voneinander abweichenden handschriftlichen Texten abgedruckt" (31). Diese Vorlagen haben zunächst einen fortlaufenden Text gehabt, der ursprünglich keine Einteilung in Einzelthesen und keine Zählung hatte. Bei der Vorbereitung zum Druck sind einige ursprünglich zusammenhängende Sätze aufgespalten und sind die Einzelthesen mit Zahlen versehen worden (34).

Die Abweichungen der Drucke sind dazu derart, daß sie nicht auf Versehen der Abschreiber, die die Vorlagen anfertigten, zurückzuführen sind, sondern auf Änderungen, wie sie ein Autor vornimmt, der ein von ihm verfaßtes Manuskript abschreibt. Damit geht eine Mehrzahl von Abschriften auf Luther selbst zurück. Um zu erweisen, daß eine solche Arbeit dem Reformator zuzutrauen ist, hat Honselmann ausprobiert, daß man eine handschriftliche Kopie der Thesen ohne Hast in zwei Stunden und 13 Minuten anfertigen kann, ein geübter Schreiber also sechs bis acht Abschriften an einem Tag machen konnte.

Sind die Thesen in den Resolutionen durchgehend gezählt, dann haben sie in der 1530 von Melanchthon und in der 1538 von Luther selbst herausgegebenen Sammlung von Disputationsthesen wiederum keine Zählung. Honselmann sieht darin eine weitere Bestätigung, „daß Luther den Thesen zunächst keine Zählung gegeben hat" (50).

---

[9] Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag 1962.

[10] Einen zusammenfassenden Bericht über die Diskussion bietet das Berichtsheft der Zeitschrift „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht" über den Historikertag 1964 in Berlin mit Beiträgen von H. Steitz, E. Iserloh, H. Volz, K. Aland, I. Höß: 16 (1965) 661—699.

[11] Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung: Münster 1966.

[12] Paderborn: Ferdinand Schöningh 1966. Vorausgegangen ist der Abdruck eines Vortrages „Die Veröffentlichung der Ablaßthesen Martin Luthers 1517": Theologie und Glaube 55 (1965) 1—23.

Zu diesen sechs diesseits der Alpen erschienenen Thesendrucken nimmt Honselmann noch den Abdruck durch den römischen Dominikaner Silvester Prierias in dessen „Dialogus" vom Juni 1518 hinzu. Als Magister Sacri Palatii und damit zugleich als amtlicher Bücherzensor hatte Prierias den Thesentext in die Hand bekommen, den Luther dem Erzbischof Albrecht von Mainz am 31. X. 1517 zugesandt und den dieser nach Rom weitergeleitet hatte. So können wir vermuten, daß wir in den von Prierias im „Dialogus" überlieferten Thesen den authentischen Text vom 31. X. 1517 vor uns haben. Daß hier die Vorbemerkung über die beabsichtigte Disputation mit der Bitte um schriftliche Äußerung fehlt, paßt gut dazu. Denn die wäre in dem Text, der den Bischöfen zuging, „völlig sinnlos gewesen" (56).

Prierias hat aber auch einen kürzeren Text. Die Thesen 92 und 93 fehlen bei ihm. Nach Honselmann hat Prierias sie nicht fortgelassen, lagen sie ihm viel mehr überhaupt nicht vor, da Luther diese Thesen erst später verfaßt habe. Sie seien gerichtet „gegen jene Thesen, die der Frankfurter Professor Wimpina für seinen Schüler, den Dominikaner Johann Tetzel, aufstellte, der sie für den akademischen Grad des Lizentiaten zu verteidigen hatte[13]".

Ich fürchte, hier überzieht Honselmann seine Beweisführung. Denn Prierias, der die Thesen ohne Zählung bringt, kann diese beiden als für seine Gesichtspunkte unwichtig ausgelassen haben. Er bemerkte ja ausdrücklich: „Das ist es also, Martinus, was mir als Antwort auf Deine Thesen eingefallen ist, wobei ich am Schluß einiges Haltlose, was Du sagst, übergangen habe"[14]. Anderenfalls kann Luther die zwei Thesen hinzugefügt haben, bevor er die Thesenreihe im Laufe des Novembers weitergab. Daß er diese beiden Thesen erst gegen die entsprechenden bei Wimpina-Tetzel aufgestellt hat und nicht umgekehrt auch letztere von Wimpina gegen schon vorliegende Lutherthesen formuliert sind, hat Honselmann nicht bewiesen. Im Gegenteil zeigt ein auch von Honselmann zitierter Brief Luthers an den Prior von Neustadt an der Orla, Michael Dressel, daß die Thesen 92 und 93 Gedankengut bringen, das den Reformator schon länger bewegte. Es heißt dort: „Darum hat nicht der Frieden, den niemand stört — das ist ja Friede der Welt —, sondern der hat Frieden, den alle und alles stören und der das alles mit freudiger Ruhe erträgt: Du sprichst mit Israel (Jer 6, 14; Ez 13, 10): ‚Friede, Friede, und es ist doch nicht Friede'; sprich lieber mit Christus: Kreuz, Kreuz, und es ist doch nicht Kreuz. Denn in dem Augenblick ist das Kreuz nicht mehr Kreuz, in dem Du fröhlich sprichst: Gebenedeites Kreuz, unter allem Holze ist keins dir gleich[15]!" Die Thesen lauten bei Luther:

92: „Fort darum mit allen Propheten, die dem Volke Christi zurufen: Friede, Friede — und ist doch kein Friede (Jer 6, 14; 8, 11; Ez 13, 10—16)!

93: Wohl all den Propheten, die dem Volke Christi zurufen: Kreuz, Kreuz — und ist doch kein Kreuz!"

Sie sollen nach Kl. Honselmann gerichtet sein gegen Thesen von Wimpina-Tetzel, die folgenden Wortlaut haben:

(93) „‚Jenen, die gebeichtet haben, reuig sind und Nachlaß erlangt haben, ist durch den Nachlaß aller Strafe der Genugtuung Friede, Friede geworden . . .

(94) Aber es bleiben Rückstände der Sünden, eine Geneigtheit und Leichtigkeit zum Fall . . .

(95) Für den, der Verzeihung erhalten hat, ist also Friede, Friede gegenüber den Genugtuungsstrafen für das Vergangene. Aber es bleibt das Kreuz, das Kreuz,

---

[13] S. 58; vgl. E. *Iserloh*, Luther zwischen Reform und Reformation, 73.

[14] *Honselmann* (Urfassung und Drucke 60, Anm. 15) hält diese von K. *Aland* (Martin Luthers 95 Thesen, Hamburg 1965, 101 f) gegen ihn vorgebrachte Deutung für „nur eine der möglichen".

[15] WA Br 1, 47, 31 ff.; vgl. *Iserloh* a. a. O. 73 f.

sich in Zukunft vor der Sünde zu hüten. Wer das leugnet, hat keine Einsicht, sondern irrt und ist ohne Verstand[16]'."

Gegen Luther, der den Christen anleitet, das Kreuz zu umarmen und hier sozusagen „sub contrario" den Frieden zu suchen, ist bei Wimpina-Tetzel differenziert, insofern wir in der Vergebung von Sünden und Sündenstrafen wirklich Frieden finden, aber das Kreuz bleibt, weil wir uns weiter gegen unsere Geneigtheit zu neuen Sünden wappnen müssen. Daß Luthers Thesen die ursprünglichen sind und die Promotionsthesen Tetzels sekundär, ist — besonders im Zusammenhang mit dem Brief vom 23. 6. 1516 — viel wahrscheinlicher. Honselmann hat seine Auffassung nicht bewiesen, ja die Möglichkeit, daß Luther die beiden hinzugefügt hat, bevor er seine Thesen ab Mitte November, d. h. vor Kenntnisnahme der Thesen von Wimpina-Tetzel unter die Leute gebracht hat, nicht einmal ernsthaft ins Auge gefaßt.

Im 2. Abschnitt seines Buches behandelt Honselmann „Die literarischen Zeugnisse der Thesenveröffentlichung". Er bringt zwar kein neues Material, arbeitet aber das bisher vorgelegte und diskutierte mit der ihm eigenen Gründlichkeit durch. Durchgehend kommt er mit mir zur Annahme zweier Termine, die für die Bekanntgabe der Thesen eine Rolle spielen: Die Versendung an die Bischöfe am 31. X. 1517 und die Weitergabe an eine breitere Öffentlichkeit zu einem späteren, wie er meint, viel späteren Termin. „Der Termin der Schreiben an die Bischöfe ist also sauber abgehoben von der zeitlich viel späteren Ausgabe der Thesen an die Freunde, die in der Absicht erfolgt, die aufgestellten Sätze zur Disputation zu stellen" (89).
Die strittigen Äußerungen Luthers vom Februar 1518 in den Briefen an Bischof Hieronymus von Brandenburg und an Georg Spalatin, wonach er „publice" bzw. „ante fores" eingeladen und „in die Arena gerufen" haben will, bezieht auch Honselmann auf die inzwischen erfolgten Drucke der Thesen. Freilich muß er dann auf die Schwierigkeit hinweisen, „daß Luther sich nicht ganz korrekt ausdrückt" (101 Anm. 24) Denn der Druck ist ja ohne sein Wissen und ohne seinen Willen erfolgt, wenn er ihn auch nachträglich hingenommen hat und es seine Worte waren, mit denen die Disputation angekündigt wurde.
Auch die literarischen Zeugnisse sprechen nach Honselmann für eine Veröffentlichung der Thesen durch Luther erst Mitte Dezember, nachdem die Doktorthesen Tetzels ihm zur Kenntnis gekommen waren. Als Beweis dafür dient ihm Luthers Bemerkung in der oben angeführten Stelle aus „Wider Hans Worst": „Also giengen meine Propositiones aus wider des Detzels Artickel" (WA 51, 540, 25).
Doch auch hier überzieht Honselmann seine Beweisführung. Denn mit „Tetzels Artikel" kann auch die Ablaßpredigt Tetzels gemeint sein. Einige Zeilen vorher braucht er das Wort „Artikel" nämlich in dem Sinne, wenn er schreibt: Indessen kommt es vor mich, wie der Tetzel „greulich schreckliche Artickel" gepredigt hätte (WA 51, 539, 13).
Außerdem bringt der Ablauf der Ereignisse, wie Honselmann sich ihn vorstellt, Terminschwierigkeiten mit sich. Denn danach müßten die Promotionsthesen Tetzels, die er am 20. Januar 1518 in Frankfurt/Oder verteidigte, schon spätestens Mitte Dezember in Luthers Hände gekommen sein[17]. Denn dieser müßte ja so zeitig zu ihnen Stellung genommen und seine vermehrten Thesen weitergegeben haben, daß sie bis Leipzig, Nürnberg und Basel gelangen und dort noch bis Ende 1517 im Druck erscheinen konnten. Freilich könnten wir dann Luthers Bemerkung, die Thesen seien in 14 Tagen durch ganz Deutschland gelaufen (WA 51, 540, 26) ganz wörtlich nehmen.
Gegen Honselmann spricht auch, daß Luther seine Ablaßthesen am 11. XI. 1517 an seinen Freund Johannes Lang nach Erfurt gesandt hat[18]. Honselmann leugnet, daß es

[16] Übersetzung in Anlehnung an *Honselmann* 59. Text der Thesen bei N. *Paulus*, Joh. Tetzel, der Ablaßprediger 171—180, und W. *Köhler*, Dokumente zum Ablaßstreit 128—143.
[17] Nach N. *Paulus* (Joh. Tetzel, Mainz 1899, 170) ist die Annahme, Tetzels Thesen seien schon 1517 gedruckt worden, „ganz unbegründet". [18] WA Br 1, 122; s. o. Anm. 6.

sich bei diesen an Lang übersandten „Paradoxa" um die Ablaßthesen gehandelt habe. Luther habe diese als „positiones", „propositiones", „conclusiones" und „disputationes", niemals aber als „Paradoxa" bezeichnet. Damit seien Thesen philosophischen Inhalts gemeint. Luther braucht diese Bezeichnung aber im weiteren Sinn. So nennt er die 151 Thesen Karlstadts zur Theologie Augustins 1517 sowohl „Positiones" wie „Paradoxa" (WA Br 1, 94, 15 ff). Melanchthon spricht 1521 von Luthers Ablaßthesen als „Paradoxa" (CR 1, 291). Auch der Inhalt des Briefes läßt es nicht „als unmöglich erscheinen", daß die Ablaßthesen gemeint seien, wie Honselmann meint (106). Luther verwahrt sich gegen den Vorwurf der Überheblichkeit und betont, daß Aristoteles und die Scholastiker auch Kritik übten. Diese sei nicht mit Überheblichkeit gleichzusetzen. Dieser Bezug auf Aristoteles verlangt nicht, daß mit Paradoxa Thesen aus der Philosophie gemeint waren. Auch die Ablaßthesen konnten Luther den Vorwurf der Vermessenheit einbringen und haben es ja faktisch getan.

Wir haben Honselmann dankbar zu sein für seine wertvollen Beobachtungen an den Drucken — Facsimiles der Thesentexte des Prieriasdruckes und der Thesendrucke von 1530 und 1538 sind dem Buche beigelegt — und für seine genaue Prüfung der literarischen Zeugnisse über die Veröffentlichung der Ablaßthesen. Sie sind eine volle Bestätigung meiner eigenen Auffassung. Seine Behauptung, Luther habe gewartet mit der Weitergabe der Thesen, bis ihm Tetzels Promotionsthesen zu Gesicht gekommen seien, halte ich dagegen nicht für bewiesen, ja für unwahrscheinlich.

Für mich stellt sich der Verlauf der Ereignisse wie folgt dar: Luther hat seine Thesen dem am 31. X. 1517 abgefaßten Brief an Erzbischof Albrecht von Magdeburg-Mainz und ähnlichen Briefen an weitere Bischöfe beigelegt, mit der Bitte, die mißbräuchliche Ablaßpredigt abzustellen. Als er damit keinen Erfolg hatte und nicht einmal einer Antwort gewürdigt wurde, hat er Mitte November die Thesen handschriftlich weitergegeben. Sie fanden eine ungeahnte Verbreitung und Resonanz, vor allem als sie Ende Dezember in Nürnberg, Leipzig und Basel gedruckt worden waren.

Der Thesenanschlag vom 31. X. 1517 ist demnach als eine Legende anzusehen. Dieser Tag ist die Geburtsstunde der Reformation, weil Luther an ihm den zuständigen Bischöfen seine drängende Forderung nach Reform vorgelegt hat, diese aber nicht die notwendige religiöse Kraft und den priesterlichen Geist hatten, die Herausforderung des für die Ehre Gottes und das Heil der Seele eifernden Wittenberger Mönches aufzugreifen und in der Kirche fruchtbar zu machen. So kam es „statt zur Reform der Kirche zur Reformation, d. h. zur Kirchenspaltung[19]".

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Einleitungsgebete zum Brevier

Während des II. Vatikanischen Konzils haben die Päpste Johannes XXIII. und Paulus VI. ein kurzes Gebet um Gottes Segen für das Konzil verfaßt, mit Ablässen versehen und den geistlichen Personen als Einleitungsgebet zum kirchlichen Offizium empfohlen. Nach dem Abschluß des Konzils hat nun Papst Paulus VI. ein ähnliches Gebet veröffentlicht. Es hat folgenden Wortlaut: Maiestati tuae, Domine Deus, hoc sacrificium laudis offerimus: et, cum famulo tuo Pontifice Nostro Paulo devoto mentis obsequio coniuncti, immensam tuam exoramus misericordiam, ut qui celebratione Concilii Oecumenici Vaticani secundi Ecclesiam tuam laetificare voluisti, salutares eius fructus in universo mundo multiplicare digneris. Per Christum Dominum nostrum.

[19] E. *Iserloh*, Luther zwischen Reform und Reformation 90.

Amen. Die Rezitation dieses Gebetes hat der Hl. Vater mit Ablässen bedacht: Wenn Geistliche sowie Männer und Frauen in religiösen Gemeinschaften vor dem Beten des Breviers oder vor dem kleinen Offizium von der allerseligsten Jungfrau Maria oder vor einem anderen Stundengebet, zu dem sie durch die eigenen Satzungen verpflichtet sind, das angeführte Gebet verrichten, können sie einen unvollkommenen Ablaß von 500 Tagen erlangen und einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen einmal im Monat, wenn sie dieses Gebet einen ganzen Monat hindurch verrichten. (Dekret der S. Paenitentiara Apostolica vom 31. Januar 1966; AAS, LVIII, 1966, Nr. 4, 332.)

Verlängerung des außerordentlichen Jubiläums

Das nachkonziliare Jubeljahr, das der Hl. Vater im vergangenen Dezember zum Abschluß des Konzils ausgerufen hat und das am Pfingstsonntag, 29. Mai 1966, enden sollte, wurde von Papst Paulus VI. bis zum Feste der Unbefleckten Empfängnis Mariens am 8. Dezember 1966 verlängert. Auch die Jubiläumsvollmachten gelten bis zum neuen Schlußtermin. Diese Verlängerung wird mit dem Wunsche zahlreicher Bischöfe begründet, die wegen der Größe ihrer Diözese oder wegen des Priestermangels oder aus anderen Gründen bis zum Pfingstsonntag nicht allen ihren Gläubigen die Möglichkeit bieten konnten, das Jubeljahr mitzufeiern; außerdem komme die Verlängerung auch aus dem Wunsch, die Lehren des Konzils noch weiter im Volke zu vertiefen.

(Motuproprio „Summi Dei beneficio" vom 3. Mai 1966; AAS, LVIII, 1966, Nr. 5, 337–341.)

Päpstliche Orden und Auszeichnungen

In der Einleitung zur neuen Regelung über die Verleihung von päpstlichen Orden und Auszeichnungen wird vermerkt, daß diese Ehrungen für Persönlichkeiten vorgesehen sind, die in leitender Stellung stehen oder sich sonst Verdienste erworben haben, um ihnen dadurch die Hochschätzung, das Wohlwollen und die Dankbarkeit des Hl. Stuhles auszudrücken. Schon verschiedene Male, besonders durch Papst Pius XII., wurden in dieser Materie Regelungen getroffen. Da in unseren Tagen der Hl. Stuhl in seiner weltumfassenden Tätigkeit mit immer mehr Regierungen und Persönlichkeiten in Kontakt kommt, wird es für angebracht erachtet, neue Weisungen zu erlassen, besonders hinsichtlich der höchsten vatikanischen Orden: 1. Das Kollier (die goldene Halskette) des Pius-Ordens wird nur Staatsoberhäuptern verliehen, wenn sie bei feierlichen Anlässen den Papst in offiziellen Angelegenheiten besuchen; 2. der höchste „Christus-Orden" und der „Goldene Sporn" sollen künftig nur aus einem außergewöhnlichen Anlaß verliehen werden und nur an christliche Staatsmänner zu höchst feierlichen Anlässen, bei denen auch der Hl. Vater selber zugegen ist und die von der ganzen Welt mitgefeiert werden. Die Presse sprach davon, daß der Papst mit diesem Erlaß einer gewissen „Inflation" bei der Verleihung der höchsten Vatikan-Orden Einhalt geboten habe. (Motuproprio „Equestres Ordines" vom 15. April 1966; AAS, LVIII, 1966, Nr. 5, 341 f.)

Index der verbotenen Bücher

Auf das Motuproprio „Integrae servandae" vom 7. Dezember 1965, durch das die Struktur und der Geist des ehemaligen „Hl. Offiziums" reformiert wurden, gingen beim Hl. Stuhl zahlreiche Anfragen ein, die das Wesen und die Handhabung des „Index" in der Zukunft zum Gegenstand hatten. In Beantwortung dieser Fragen erklärt nun die „Kongregation für die Glaubenslehre" nach Rücksprache mit dem Hl. Vater: Der Index der verbotenen Bücher hat künftig nicht mehr den juridischen Wert eines Kirchengesetzes mit den damit verbundenen Sanktionen gegen die verbotenen Bücher selbst und gegen jene, die solche lesen und verbreiten. Die Bedeutung und der moralische Wert des Index im Sinne einer Aufforderung an das Gewissen

eines jeden Christen, keine für Glaube und Sitte schädlichen Bücher zu lesen, bleiben jedoch erhalten. Wer dieser Verpflichtung bewußt zuwiderhandelt, sündigt, auch wenn er keine Kirchenstrafe mehr auf sich zieht. Die Kontrolle über alle Veröffentlichungen obliegt fortan den Bischofskonferenzen bzw. den einzelnen Ortsordinarien.

Es wird aber ausdrücklich betont, der Hl. Stuhl behalte sich entsprechend den Forderungen des Naturgesetzes und des göttlichen Auftrages das Recht vor, ein Buch, das gegen den Glauben und gegen die guten Sitten verstößt, öffentlich zu verurteilen. Er werde dies jedoch nicht tun, ohne vorher den Autor im guten aufgefordert zu haben, seine Veröffentlichung entsprechend zu berichtigen; der Hl. Stuhl werde die Verurteilung nur aussprechen, falls der Autor dieser Aufforderung nicht nachkommt. Ein Informationsorgan, das noch in Planung ist, soll künftig dafür sorgen, daß das Urteil der kirchlichen Autorität über bestimmte Veröffentlichungen dem Klerus und den Gläubigen zugänglich gemacht wird. („Notificatio", d. i. Verlautbarung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. Juni 1966; AAS, LVIII, 1966, Nr. 6, 445.)

Mit diesen neuen Richtlinien, schreibt der „Osservatore Romano" in einem Kommentar zu dieser Verlautbarung, berufe sich die Kirche auf das reife Gewissen der Gläubigen und vertraue auf die Wachsamkeit der Bischöfe und der Bischofskonferenzen, die das Recht und die Pflicht hätten, durch eine Kontrolle und notfalls auch durch eine Verurteilung schlechter Veröffentlichungen den Glauben und die Moral der Gläubigen zu schützen. Die Ortsordinarien sollen künftig in dieser Richtung eigene Initiativen entwickeln, wobei sie von der Kongregation für die Glaubenslehre unterstützt werden. In harmonischer Zusammenarbeit sollen der Hl. Stuhl und der Episkopat wirksam die Gefahren bannen und die rechte Glaubenslehre fördern. Jeder Gutdenkende werde diese neue Haltung der Kirche gegenüber der Presse zu schätzen wissen. Diese Haltung sei nicht nur von der unveränderlichen Pflicht inspiriert, Glaube und Sitte zu schützen, sondern auch von dem aus dem Konzil entstandenen neuen Klima, das weniger auf das Gesetz und die Autorität poche als auf das Gewissen und das Verantwortungsbewußtsein der Gläubigen.

Geistliche Militärgerichtsbarkeit in Österreich

Der Militärvikar für Österreich, Erzbischof von Wien Kardinal Franz König, hat nach den Instruktionen für die Militärvikare „Sollemne semper" der Konsistorialkongregation vom 23. April 1951 für die Behandlung der Prozesse in Streit- und Strafsachen der zum Militärvikariat gehörigen Personen als erste Instanz das Diözesangericht Linz und als zweite Instanz das Metropolitangericht Wien ein für allemal bestimmt. Diese Verordnung hat der Hl. Vater durch das Reskript der Konsistorialkongregation vom 29. Mai 1966 approbiert. (AAS, LVIII, 1966, Nr. 6, 448.)

„Vacatio legis" verlängert.

Die „vacatio legis", der Termin des Inkrafttretens für einige Dekrete des II. Vatikanischen Konzils, die in Gesetzesform erlassen wurden, bzw. pastorale Reformen einleiten sollten, war zunächst für den 29. Juni 1966 festgesetzt worden und wurde — etwas überraschend — am 10. Juni 1966 von Papst Paulus VI. auf unbestimmte Zeit verlängert. Diese Verlängerung, so wird betont, ist von der Zentralkommission für die Koordinierung der postkonziliaren Arbeiten in Übereinstimmung mit den einzelnen zuständigen postkonziliaren Kommissionen angeraten worden. Die „vacatio legis" soll also jetzt zu dem Zeitpunkt enden, der in den einzelnen Ausführungsbestimmungen angegeben sein wird, die nach dem Willen des Papstes so bald wie möglich promulgiert werden. Der Papst erinnert in dem Motuproprio zunächst daran, daß er seinerzeit bei der Promulgierung einer Reihe von Konzilsdekreten des Ende der „vacatio legis" für diese Dokumente auf den 29. Juni 1966 festgesetzt habe; weiterhin hebt er hervor, daß er am 3. Jänner 1966 durch das Apostolische Schreiben „Finis concilio" die postkonziliaren Kommissionen eingesetzt und ihnen die Aufgabe übertragen habe, unter

der Leitung der Zentralkommission die Normen für die praktische Anwendung der Konzilsdekrete über das Hirtenamt der Bischöfe, über die Erneuerung des Ordenslebens, über das Laienapostolat, über die Missionen und der Konzilserklärung über die christliche Erziehung zu erarbeiten. Die Akten der einzelnen Kommissionen, heißt es weiter, seien rechtzeitig fertiggestellt, von der Zentralkommission mit deren eigenen Bemerkungen und Vorschlägen versehen und dem Papst vorgelegt worden. Gleichzeitig habe die Zentralkommission dem Papst die Ansicht vorgetragen, daß es zweckmäßig sei, eine schrittweise Veröffentlichung der die Verwirklichung der Konzilsdokumente betreffenden Durchführungsbestimmungen vorzusehen. Tatsächlich hat der Papst diesen Vorschlag angenommen. Für diese Entscheidung scheinen drei Gründe maßgebend gewesen zu sein. Zunächst sagt der Papst selber, daß er den Rat der Zentralkommission für gut befunden habe, eine stufenweise Durchführung der Dekrete sei richtiger und erfolgreicher als die gleichzeitige Veröffentlichung einer Summe von Durchführungsbestimmungen, durch die sowohl die Organe der Kurie als auch die Diözesen überfordert würden. Sodann muß die Durchführung der Dekrete in Übereinstimmung gebracht werden mit der Reform der römischen Kurie, die auch schrittweise erfolgen wird. Schließlich bestehen noch Schwierigkeiten hinsichtlich der Abgrenzung der Exemption der Ordensleute und der zukünftigen Zusammensetzung des obersten Leitungsgremiums für die Weltmission. „Aus diesen Gründen", sagt der Papst wörtlich, „setzen Wir fest, daß die ‚vacatio legis', die am 29. Juni enden sollte, etwas aufgeschoben wird und an dem Tag enden soll, der in den einzelnen Ausführungsbestimmungen angezeigt wird, die nach Unserer Absicht so bald wie möglich promulgiert werden sollen." (Motuproprio „Munus apostolicum" vom 10. Juni 1966; „L'Osservatore Romano" vom 12. Juni 1966.)

Ausweitung der bischöflichen Vollmachten.

Als erste der im vorhergehenden Abschnitt angekündigten Durchführungsbestimmungen erschien jene zum Dekret „Christus Dominus" über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Das neue Motuproprio setzt fest, daß die ganze Gesetzesmaterie mit 15. August 1966 in Kraft tritt. Der erste Teil des Dokumentes enthält eine Auslegung des Paragraphen 8 b des Konzilsdekretes „Christus Dominus", in dem es heißt: „Den einzelnen Diözesanbischöfen wird die Vollmacht erteilt, die Gläubigen, über die sie nach Maßgabe des Rechtes ihre Gewalt ausüben, in einem besonderen Fall von einem allgemeinen Kirchengesetz zu dispensieren, sooft sie es für deren geistliches Wohl für nützlich erachten, wenn nicht von der höchsten Autorität der Kirche ein besonderer Vorbehalt gemacht wird." Das neue Dokument enthält noch einmal eine Begründung der Dispensvollmacht der Bischöfe. Die Bischöfe, so heißt es, regieren ihre Diözesen als Stellvertreter Christi in eigener Verantwortung. Sie üben ihr Amt nicht im Namen des Papstes, sondern unmittelbar im Namen Christi aus und können infolgedessen über alles entscheiden, was mit dem Kult und dem Apostolat in Zusammenhang steht. Da die Teilkirchen oder Diözesen jedoch Teile der Universalkirche, Teile des einen mystischen Leibes Christi sind, ist es notwendig, daß die Tätigkeit eines jeden einzelnen Bischofs in Einklang steht mit den Tätigkeiten der anderen Bischöfe und der Gesamtkirche. Diese Einheit zu ermöglichen und zu bewahren ist die Aufgabe des Papstes, dem kraft göttlichen Gesetzes ein Regierungsauftrag über alle Diözesen der Kirche zuteil geworden ist. Er kann aus diesem Grunde mit allgemeinen oder besonderen Gesetzen in die Regierung der Diözesen eingreifen.

Eine juristische Definition des Wortsinnes der den Bischöfen in Ziffer 8 b des Konzilsdekretes über die Hirtenaufgaben der Bischöfe erteilten Dispensvollmacht enthält der zweite Teil des päpstlichen Dokumentes. Dabei wird zunächst daran erinnert, daß sowohl der erwähnte Paragraph des Konzilsdekretes wie auch das vorliegende Dokument eine Änderung des can. 81 CIC bewirken. Dort wird den Bischöfen nur im Ausnahmefall und unter besonderen Einschränkungen das Recht zur Dispens eingeräumt.

Die Dynamik des Lebens und die Vielfalt der sich ereignenden Fälle haben es jedoch angeraten erscheinen lassen, den Bischöfen eine allgemeine Dispensvollmacht zu erteilen, von der nur eine bestimmte Art und Anzahl von Vorgängen ausgenommen und dem Hl. Stuhl zur Entscheidung vorbehalten ist. Dispens bedeutet, so wird im Einklang mit can. 80 CIC ausgeführt, Ausnahme von einem Gesetz in einem bestimmten Falle, ohne daß dadurch die allgemeine Gültigkeit des Gesetzes selbst aufgehoben wird. Sie kann nur im Hinblick auf vorschreibende und verbietende Gesetze erteilt werden, niemals also im Hinblick auf die konstituierenden Gesetze der Kirche. Es werden von der Dispens also nur die disziplinären Gesetze der Kirche betroffen, niemals aber Gesetze, die göttlichen Ursprunges sind, das heißt, die sich aus dem Naturrecht oder aus dem positiv-göttlichen Recht ableiten. Bei der Gewährung von Dispensen müssen die Bischöfe auch weiterhin den can. 84 CIC beachten. Dort heißt es, daß eine Dispens nur gegeben werden darf, wenn ein gerechter, vernünftiger und der Wichtigkeit des Gesetzes entsprechend schwerwiegender Grund vorhanden ist.
Den dritten Hauptteil des Motuproprio bildet eine Liste von Fällen, in denen sich der Hl. Stuhl die Entscheidung über eine Dispens vorbehält. Insgesamt werden 20 Ausnahmen angeführt. Sie betreffen hauptsächlich das priesterliche Leben, das Sakrament der Priesterweihe und das Ehesakrament. Dabei handelt es sich um Fälle, in denen der Hl. Stuhl schon in der Vergangenheit entweder überhaupt keine Dispens erteilt hat oder diese Dispens nur sehr selten und nur auf Grund schwerwiegender Gründe gewährte. Die einzelnen Punkte sind als päpstliche Reservate formuliert; so wird z. B. in Punkt 11 bestimmt, die Dispens vom Hindernis des zur Schließung einer gültigen Ehe notwendigen Alters kommt nur dem Hl. Stuhl zu, kann also der Ordinarius nicht geben, wenn mehr als ein Jahr fehlt. In anderer Form heißt das, der Ordinarius kann bis zu einem Jahr Altersdispens zum gültigen Eheabschluß geben. Es könnten also Mädchen schon ab dem 13. Lebensjahr eine gültige Ehe schließen, was, unberechtigterweise von einer gewissen Presse einseitig herausgestrichen, bei der Bevölkerung einiges Erstaunen ausgelöst hat. (Motuproprio „De episcoporum muneribus" vom 15. Juni 1966.)

LITERATURBERICHT

BRUNO DREHER

Gemeinde der Erwachsenen

Bibliographische Einführung in die katholische Erwachsenenbildung der Gegenwart

Grundlegung

1. Das zentrale Anliegen des II. Vatikanums kann durch das Thema „Existenz der Kirche in der Welt heute" ausgedrückt werden[1]. Alle 16 Konzilsäußerungen versuchen unter immer neuem Aspekt diesem, im Grunde einen und einzigen Anliegen zu dienen: veränderte Kirche in einer veränderten Welt! Mit dem Neuverständnis von Kirche(n), Christentum, Religion in einer entsakralisierten und sich humanisierenden Welt befaßt sich das Dokument über die Religionsfreiheit, über die nichtchristlichen Religionen, über den Ökumenismus, über die Kirchen oder das Laienapostolat, über die Erziehung oder die Massenmedien. Auch die scheinbar innerkirchlichsten Dokumente (Bischofsamt, Priesterdienst, Ordensleute) tendieren alle direkt oder indirekt auf die der Kirche und der Seelsorge gestellte Aufgabe: wirksame Kirche in dieser Zeit zu sein.

[1] Vgl. E. Schillebeecks, Besinnung auf das II. Vatikanum, Der Seelsorger, 1966, H. 2 (März), 84—96.

2. Dies bedeutet einen gewichtigen Auftrag an Seelsorge und Seelsorger, nämlich die *Zusammenschau* beider Größen: Kirche und Welt. Aus dem Zusammengriff beider Wirklichkeiten, des Humanum in der ersten Offenbarung (Schöpfung) und des Christianum in der zweiten Offenbarung (Heilsgeschichte) zu einem einzigen Ziel, der Auferbauung des Reiches Gottes, müßte sich eine sichere Parole seelsorgerlichen Handelns ergeben. Gemeint ist, daß wir von vornherein den Begriff Seelsorge, den eine so lebendige Pastoraltheologie der letzten 40 Jahre geschaffen hat[2], nochmals vertiefen müssen. Wir wollen uns heute nicht mehr damit begnügen, zu sagen, „alle Seelsorge kommt aus der Kirche und zielt auf die Kirche hin" (ebda), sondern es sollte mindestens noch deutlicher differenziert werden, daß Seelsorge der Kirche auf die Auferbauung des Reiches Gottes zielt und daß in das kirchliche Werk der Auferbauung des Leibes Christi eingeschlossen ist die Auferbauung des Reiches Gottes im welt- und menschenhaften Raum (vgl. Eph 1, 10). Das bedingt aber eine eigentümliche *Öffnung der Seelsorge* hin auf die außerkirchliche Welt und wiederum konsequenterweise dies, daß wir nun erst eigentlich auf Grund der Konzilstheologie von Kirche und Welt mit ganzer Folgenschwere bemerken, was die Position, das Amt des getauften Laien in Kirche und Welt bedeutet. Das gewandelte Verhältnis von Kurie und Bischöfen, die Position von Weihbischöfen, Bischofskonferenzen und Priestern tendiert im Grunde darauf, die dialogische Brückenstellung des Laien in und zwischen Kirche und Welt ins Licht zu rücken. Vom „Pontifikat" des Laien muß die Zukunft vor allem handeln. Wenn der Kernintention des Konzils Rechnung getragen werden soll, das fatale, jeden Tag beunruhigender werdende Auseinanderklaffen von kirchlichem und öffentlichem menschlichen Leben zu schließen, muß der Laie sein unabdingbares *Doppelamt* begreifen, nämlich das Volk Gottes in der Kirche mitaufzubauen und die menschliche Gesellschaft „christlich" so zu gestalten, daß das All im Haupt Christus vereint wird (Eph 1, 20; 4, 15).

3. Für das gestellte Thema heißt das, daß die Seelsorgegemeinde im traditionellen Sinne zu einer *Bildungsgemeinde* von erwachsenen Christen werden muß. Es geht in der Seelsorge nicht mehr nur um Glaubensverkündigung, um Heilspendung durch die Sakramente, um Führung des Gewissens, um brüderliches Leben in der Caritas der Gemeinde, sondern darum, daß das Volk Gottes, d. h. die Laien als Glieder der Gemeinde, in die Welt hinaus entlassen werden, um sie mit dem Evangelium Christi zu erfüllen. Was ist die Welt? Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" steht für diese Frage im Mittelpunkt der Konzilsäußerungen: Es ist der Mensch mit seinem Gewissen, seinem Verstand und seinen Fähigkeiten selber, es ist die Welt der Technik, Wissenschaft und Wirtschaft, es ist die Gesellschaft, das politische Leben im weitesten Sinn, die internationale Völkergemeinschaft, der Friede. Zweifellos will das Konzil nur einige aktuelle Lebensfelder nennen. Es kann und will die Fülle der Weltwirklichkeit, die hier gemeint ist, nicht komplett denominieren[3]. Das Fundament des Dialogs zwischen Kirche und Welt ist aber die *Erwachsenenbildung* (= EB), die in der katholischen Gemeinde zwei Grundaufgaben erfüllen muß: die Glaubensbildung und die Menschenbildung. Es handelt sich in der katholischen EB nicht nur um „Glaubensbildung", sondern um „Bildung aus dem Glauben". Es geht bei dieser um die menschlichen, sozialen, technischen Wirklichkeiten, die im Geist des Evangeliums zu ihrer Erfüllung geführt und bereit gemacht werden sollen, das Reich Gottes in der Welt zu gründen. Durch katholische EB soll die Gemeinde dialogreif und -tüchtig werden. Diese Bildung ist ganz maßgeblich EB. Jugend- und Schülergemeinde können daran nur in gemäßer Weise partizipieren. Daß diese sozusagen „säkularisierte" Seelsorgearbeit nicht das geringste mit dem Kulturkatholizismus (Kulturprotestantis-

[2] Vgl. V. Schurr, Konstruktive Seelsorge, Freiburg 1962, 32—35.
[3] Über andere Begriffe von „Welt" in der Pastoralkonstitution braucht hier nicht gehandelt zu werden.

mus) der Jahrhundertwende zu tun hat, sondern nun neu aus der Theologie der neutestamentlichen Offenbarung begründet wird, d. h. auf einer neuen Theologie der Welt gründet, sei in Parenthese gesagt.

4. Diese genuin katholische EB kann natürlich von der priesterlichen Seelsorge nicht in erster Linie geleistet werden, sondern sie ist vor allem Auftrag der *Laiengemeinde.* Sie hat im kirchlichen Leben vor und besonders nach dem zweiten Weltkrieg bereits einen ganz respektablen Organismus von Institutionen, Bildungsformen und Bildungsaktionen hervorgebracht. Aber ein sehr dringliches Moment ist noch zu wenig gesehen: die Verankerung systematischer katholischer EB in der *örtlichen Gemeinde.* Die großräumige Bildungsarbeit in der Diözese könnte leicht zu Repräsentationen und Illusionen führen, wenn sie nicht entsprechend in der großen Zahl der Gemeinden gegründet ist. Die Ortsgemeinde hat in der Tat über Seminareinrichtungen, Gruppen und Verbände ganz originelle Möglichkeiten, die Bildungsarbeit in Gang zu setzen, die selbstverständlich dann in den größeren überörtlichen Rahmen gestellt werden muß. Zum Dringlichen aber gehört, daß der Seelsorgeklerus diese Aufgabe, die bisher vor allem in der Brautleute-, Ehe-, Elternarbeit Allgemeinbedeutung gewonnen hat, weit darüber hinaus als wichtiges Pensum des Seelsorge-Impulses überhaupt erkennt und anerkennt. Nicht zuletzt der örtlichen Seelsorgearbeit soll der folgende Hinweis auf die wichtigste Grundsatzliteratur auf dem Gebiet der EB und Erwachsenenseelsorge dienen. Deutschsprachige Verhältnisse sind vorausgesetzt, und das praktische Moment soll vor dem theoretisch wissenschaftlichen beachtet werden.

1. Anthropologie des Erwachsenen

Das Fundament der katholischen EB bildet die Anthropologie, näherhin die für unser Thema wichtige Erwachsenenkunde. Das für die unmittelbar praktische Arbeit wichtigste Werk hat *Franz Pöggeler, Der Mensch in Mündigkeit und Reife, Schöningh, Paderborn 1964* geschrieben. In einem geradezu lückenlosen Überblick hat dieser m. E. beste Kenner der deutschen (katholischen) EB, die für den Seelsorger kaum mehr überschaubare diesbezügliche Literatur seit 50 Jahren verarbeitet. Zunächst wird der Prozeß des Erwachsenwerdens als nicht nur biologisch, sondern kulturell zivilisatorisch und epochal bedingt dargestellt. Sodann folgt die wohl beste Darstellung der fünf „Entwicklungs- und Bildungsphasen" des Erwachsenenalters. Ebenso gründlich ist der Entwurf über die kategorialen Werthaltungen und die Krisen des Erwachsenseins. Diese „Anthropologie des Erwachsenen" bildet geradezu einen Katechismus der Erwachsenenkunde für die Erwachsenenbildner und Seelsorger. Aus der Fülle der anthropologischen Studien über den Erwachsenen sei etwa das frühe kleine Standardwerk von *R. Guardini, Die Lebensalter — Weltbild und Erziehung, Bd. 6 (o. J.), jetzt Würzburg 1957* genannt, das der Sicht vom Erwachsenen maßgebenden Impuls gab. Von ähnlichem Rang ist das Buch von *Martha Moers, Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens, Ratingen (o. J.) 1953,* das nach dem zweiten Weltkrieg grundlegend den Horizont auf die EB hin mitgeöffnet hat. Das zweibändige Werk von *Theoderich Kampmann, Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung, 1946, Paderborn,* ist ein bleibendes und gültiges Werk, das beste Orientierung bietet. Eine sehr zu empfehlende, mit vielen praktischen Aspekten ausgestattete Darlegung über das anthropologische Prinzip in der kirchlichen Erwachsenenbildungsarbeit ist die neueste kurzgeraffte Schrift von *Georg Scherer, Anthropologische Aspekte der Erwachsenenbildung, Osnabrück 1965 (A. Fromm).* Damit sei gleich an dieser Stelle auf die Reihe *„Beiträge zur Erwachsenenbildung"*, dort im Auftrag des Instituts für EB in Münster erscheinend, verwiesen. Zu diesem Sachbereich gehört auch das neueste Werk von *J. Goldbrunner, Realisation, Anthropologie der Seelsorge und Erziehung, Herder 1966.* Die aus der theologischen Sicht des II. Vatikanums verfaßte, auch für Erwachsene geltende, pädagogische Grundlegung von *A. Müller, Die neue Kirche und die Erziehung, Einsiedeln*

1965, sei hier vermerkt. Wer sich eingehender mit den Problemen der Altersphasen befassen möchte, findet eine gute Handreichung bei *Günter Schulz, Die Problematik der Lebensalter als Thema und Aufgabe der Erwachsenenbildung, Stuttgart 1962*, oder in dem ausgezeichneten Sammelbändchen des *Kröner-Verlages, Stuttgart, Der alte Mensch in unserer Zeit 1959*, ebenso in der kleinen Schrift von *August Vetter, Lebenswerk als Reifungskrisis, Osnabrück 1961*. Aus dem geradezu riesig anschwellenden alterskundlichen Schrifttum sei noch auf das mehr sachgeordnete von *Lilly Zarncke, Das Alter als Aufgabe, Lambertus-Verlag, Freiburg 1955*, oder auf das mehr feuilletonistisch erzählende von *Margot Benary-Isbert, Das Abenteuer des Alters, Knecht, Frankfurt 1966*[2], verwiesen.

Vermag der Seelsorger aus der genannten, sozusagen „angewandten Erwachsenenanthropologie" in die mehr prinzipielle Anthropologie vorzudringen, liegt aus dem katholischen Bereich das grundlegende Werk von *H. E. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957*[2] oder das von *J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, München 1962*, nahe. Von den Werken *R. Guardinis* sei nur an: *Welt und Person. Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1955*[4], erinnert. Aber für den Seelsorger sind viel mehr Werke einer *epochalbestimmten Anthropologie*, gleichsam einer auf das Spezifische von heute angewandten Erwachsenen- und Menschenbeschreibung wichtig: *David Riesman, Die einsame Masse, dtsch., Darmstadt 1956* (11. Aufl.), oder das die technische Welt im Verhältnis zum Menschen darstellende Werk von *Norbert Wiener, Mensch und Menschmaschine, Frankfurt a. M. 1952*, oder die gesellschaftswissenschaftlichen Werke von *Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung, Hamburg 1961*, und *Der Mensch — Seine Natur und Stellung in der Welt, Hamburg 1962*[7], oder von *Jürgen Rausch, Der Mensch als Märtyrer und Monstrum, Stuttgart 1957*. Schließlich darf eine der wichtigsten zeitdiagnostischen Abhandlungen, nämlich die von *Dietrich von Oppen, Das personale Zeitalter, Stuttgart 1960* für das Verständnis des Menschen der Gegenwart nicht übergangen werden.

2. Der Inhalt der Erwachsenenbildung

a) Nach der Kenntnis des Erwachsenen, seiner Innen- und Umwelt, ist für den Seelsorger vor allem wichtig, den Bereich der *Inhalte* kennenzulernen, um die es in der katholischen EB überhaupt geht. Alle jene Welt- und Lebenswirklichkeiten, die das Konzil vorrangig — nicht nur — im Dekret über die Kommunikationsmittel, in der christlichen Erziehungsdeklaration, im Dekret über das Laienapostolat, vor allem in der Pastoralkonstitution ausspricht, sind seit langem in der EB als Aufgabengebiete erkannt. Den umfassendsten Überblick über die spezifischen Inhalte der EB bietet *Franz Pöggeler, Inhalte der Erwachsenenbildung, Herder, Freiburg 1965*. Hier hat der Gemeindeseelsorger einen thematischen Leitfaden und dazu gewissermaßen ein Lehrbuch der unerläßlichen Methodik des Lehrgutes der EB. Die Prinzipien, die hierfür dargelegt werden, sind unerläßlich für einen richtigen Aufbau Katholischer Bildungsarbeit. Daß es sich in der EB heute nicht mehr um „Vermittlung" von Inhalten handelt, die sozusagen diskussionslos in ihrem Wahrheitswert übernommen werden, sondern um „Gegenstände", die in Auseinandersetzung angeeignet werden, wie es einer mündigen Gesellschaftsepoche gemäß ist, daß es vor allem um eine perspektivische Bildung, nicht mehr um eine Allgemeinbildung separat von der fachlichen geht, daß in einer pluriformen geistigen Welt der Erwachsenenbildner von höchster Verantwortung bei der Auswahl und Ordnung der Gehalte sein muß, wird befreiend sichtbar. Daß das Auswahlprinzip bestimmt wird vom aktuellen Erwachsenenleben, wird bewußt gemacht, und vor allem wird das geradezu lebenswichtige Problem wissenschaftlicher Bildung genau aufgeworfen; denn die Form der Sprache, d. h. das Maß des Intellektuellen ist je eine Grundfrage, wenn EB wirklich phasengemäß das Niveau der Hörer treffen soll. Auch hier bietet Pöggeler ein grundlegendes Kompendium gültiger Erwachsenen-

thematik, wie es nur an wenigen Stellen[4] ergänzt wird. Welche entscheidenden Bildungsfelder unter den Aspekt des Evangeliums zu fassen sind (Soziales, Geschichte, Politik, Religion, Recht, Wirtschaft usw.), ist hier beispielhaft dargestellt. Daraus ergeben sich weitere Problemkomplexe: Stoffvielerlei und Halbbildung, fragmentarische und perspektivische Bildung, objektives und subjektives Bildungsinteresse und ähnliches, worüber der Seelsorgeklerus und die leitenden Persönlichkeiten im Gemeinde- und Verbandleben sichere Informationen haben müßten.

Natürlich würde es den Rahmen dieses Artikels sprengen, nun in die *verschiedenen Sachgebiete* vordringend, für die einzelnen Themenfelder auch nur die wichtigste Literatur zu benennen. Es ist vollends unmöglich, in die Aufsatz- und Artikelpublikation vorzustoßen. Es sei aber nur beispielshalber für die Ehe- und Geschlechtserziehung an *E. v. Gagern, Eheliche Partnerschaft, Manzverlag, München 1965*[5], und *Fr. Leist, Liebe und Geschlecht, Manz, München 1965, 80. Tausend;* für die *politische* Bildung auf das Standardwerk von *Fritz Borinski, Der Weg zum Mitbürger, Düsseldorf 1954,* auf das instruktive Werk von *Friedrich Oetinger, Partnerschaft — Die Aufgabe der politischen Erziehung, Stuttgart 1956,* oder auf die Aufsatzreihe von *Theodor Filthaut, Politische Erziehung aus dem Glauben, Mainz 1963,* verwiesen. Für Arbeit und Beruf sei das ganz geschickte Werkbuch der deutschen Kolpingfamilie (Loseblattausgabe) genannt: *Arbeit und Arbeitswelt, Hrsg. vom Berufsbildungswerk der Deutschen Kolpingfamilie, Köln 1962/63.* Für die Gesellschaftslehre sind zusammenfassende Grundrisse, wie der von *Joseph Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1962,* und die umfassende Darstellung von *Gustav Gundlach, Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bachem, Köln 1964, 2 Bde.,* bedeutsam. Weder in dem Bereich der so wichtigen Sprachbildung (*K. Korn, Sprache in einer verwandelten Welt, Olten Freiburg, 1959; G. Siewerth, Die Philosophie der Sprache, Einsiedeln 1962; Sigismund v. Radecki, Wort und Wunder, Stuttgart 1946*) noch in dem Fundamentalbereich Religion, der nach dem II. Vatikanum immer aktueller zum Gespräch herausfordert (*R. Panikkar, Religionen und die Religion, Huber, München 1965; E. Gössmann, Religiöse Herkunft — Profane Zukunft? Das Christentum in Japan, Hueber München 1965; H. R. Schlette, Colloquium salutis, Bachem, Köln 1965*), geschweige denn in der Region der Erziehung, der Psychologie, des Rechtes, der Freizeit, der Literatur und Kunst, der Technik und Naturwissenschaft kann in diesem Rahmen mehr als das Stichwort selbst genannt werden. Die schon erwähnten Werke bieten aber einen Literaturschlüssel für alle aufgeworfenen Fragen. Für die Gehalte der gesamten katholischen EB steht hier die bestens renomierte Zeitschrift „Erwachsenenbildung", ab 1955, Verlag Fromm, Osnabrück, gut. In einem ausgezeichneten Sonderheft *„Gesamtinhaltsverzeichnis der Jahrgänge I-X (1955—1964), Fromm, Osnabrück,* sind hier geradezu umfassend die Sachtitel zusammengefaßt, mit denen die Problematik und das Aufgabengebiet dieses wichtigen Bereiches moderner Seelsorge umgriffen wird. Das Sonderheft kann mit bestem Recht geradezu als eine Einführung in die EB angesprochen werden. Es zeigt, wie diese aus katholischer und christlicher Geistigkeit bestimmte Zeitschrift den aktuellen Problemgang der EB zuverlässig verfolgt und als einzige deutschsprachige Zeitschrift in diesem Bereich die Seelsorge über alles Erforderliche informiert.

b) Natürlich müßte der Bereich der *theologisch-christlichen Glaubensbildung* einen ersten Rang einnehmen. Hier müssen noch viel zu wenig überdachte Grundsatzfragen, etwa die des Verhältnisses von Glaube und Bildung, der Beziehung von Seelsorge und EB, der Notwendigkeit religiöser Bildung vor der christlichen Glaubensbildung, vor allem der Bedeutung des II. Vatikanums und seiner Dokumente für die EB diskutiert

[4] Z. B. Walter Leirmann, Die großen Themen des Dialogs zwischen Kirche und Welt, in: R. Padberg, Fr. Pöggeler, W. Leirmann, Bildung als Dialog, Beiträge z. EB Bd. 10, Osnabrück 1965, 85 ff und G. Scherer, Anthropologische Aspekte, 91 f.

werden. Als grundlegende Schriften sollen etwa die von *André Liégé, Mündig in Christus, Herder 1961,* oder das Sammelwerk von *J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben, Mainz 1964,* das von *J. E. F. Dackelmann, Christsein in dieser Zeit, I, II, Herder 1963,* genannt sein. Wir besitzen noch keineswegs jene laiendogmatischen Schriften[5], die die Gegenwartstheologie, geschweige denn die Gegenwartsexegese, gültig in der Sprache der Laienbildung ausdrücken. Man möchte auf das neueste Werk von *Helmut Meisner, Christenglaube, Herder 1965,* auf *J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Tyrolia, Innsbruck 1963,* verweisen, etwa noch auf die *„Glaubenslehre" von D. Feuling, 4. Aufl.* oder auf die *Katholische Glaubenswelt der französischen Herausgeber-Equipe (Initiation théologique), Herder, Bd. I–III, 1959–61.* Die große theologische Gegenwartsliteratur der heute so beliebten Sammel- oder lexikonähnlichen Begriffswerke, der Festschriften und Reihenwerke muß noch in eine ganz andere Sprachform verdolmetscht werden, wenn sie für die Erwachsenenwelt der Laien von Gewinn werden soll.

Auf die brennenden Gegenwartsfragen christlichen Glaubenslebens wie die Frage des Glaubens selbst, das Problem des Atheismus, des anonymen Christentums, auf die biblische Fragestellung, auf die theologische Anthropologie, das christliche Weltverständnis, das Kirchen-, Sakramente-, Missions- und Eschatologieverständnis und die Fülle der einschlägigen Literatur kann nur hingewiesen werden[6].

Es ist erfreulich, daß immer mehr grundsätzliche Überlegungen über Form und Thematik der theologischen EB, etwa von *E. Seifert, Religiöse Erwachsenenbildung, in: Hochland 1964, H. 6, 404 ff,* oder solche über Verkündigung und Glaube und anthropologische Altersstufe, z. B. von *Joseph Thomas, Lebensstufen – Glaubensstufen, Graz 1963* angestellt werden. Den Zusammenhang von *sozialen Gegebenheiten* und religiösem Umbruch beschreibt *A. Weyand, Die religiöse Krise als Zeichen des gesellschaftlichen Wandels. Soziologische Vorbemerkungen zur religiösen Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 1965, 17 ff.* Anthropologische und soziologische Gedanken zur religiösen EB macht *Helmut Meisner, Religiöse Grundlagen der Erwachsenenbildung, Ratingen 1957.* Aus dem Aspekt der Seelsorge suchen *Br. Dreher, Seelsorge und Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 1956, H. 2, 1 ff und: Gedanken zur religiösen Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 1961, 3. 4., 85 und A. Exeler, Erwachsenenkatechese und religiöse Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 1962, H. 1, 9 ff* den Ort der Glaubensbildung im Gesamt katholischer EB zu bestimmen.

Vor allem müssen die bedeutsamen französischen Studien von *Guittard, Louis, L'Evolution religieuse des Adolescents, Paris (Spes) 1953* und die *Berichterstattung des 2. französischen Nationalkongresses über religiöse Unterweisung 1957: Foi d'Enfant ... Foi d'Adult, (Pars des Expositions) 1957* beachtet werden.

3. Didaktik der Erwachsenenbildung

Es ist notwendig, auf einen weiteren Sachbereich der EB einzugehen. Es ist der der *Didaktik* und der *Methodik der EB.* Wir sind auf allen Gebieten, sowohl der Kinder- und Jugend- wie der EB heute nicht mehr der Meinung, daß die Methodenfrage eine untergeordnete technische Formfrage sei. Sie ist vielmehr auf das engste mit der zur Frage gestellten Inhaltsaufgabe verbunden. Man darf nachdrücklich feststellen, daß die Methodenfrage sogar eine ganz entscheidende Bedeutung hat, vor allem in der Erwachsenenwelt, und daß eine unartikulierte Methode schon von vornherein alles verderben kann. Wiederum nimmt das schon quantitativ ganz respektable Werk von *Franz Pöggeler, Methoden der Erwachsenenbildung, Herder 1964,* den ersten Rang ein. Geradezu die ganze Summe der Fragen und Modelle, die seit dem zweiten Weltkrieg vor

[5] Vgl. A. Auer, Literaturbericht zur Dogmatik heute, ThPQ Linz 1966, 2. H., 154 ff.
[6] Vgl. A. Auer, a. a. O., 157–161.

allem im angelsächsischen, nordischen und deutschen Raum durchdiskutiert wurden, sind hier klar zusammengestellt und verständlich (etwas breit) verarbeitet. Auch hier hat der Seelsorger ein Quellenwerk, das gut steht für viele Bücher. Es läßt darin aufhorchen, daß die „Werbung" für EB — wie übrigens auch für Seelsorge — heute unersetzliche Wirklichkeit geworden ist. Dies entspricht durchaus der gesamten dialogischen Situation modernen kirchlichen Lebens. Wie aktuell dieses Thema ventiliert wird, zeigt eine ganze Reihe von neuesten Werken von *Franz Ulrich Gass, Werbung im Dienst der Kirche, Lahnverlag Limburg 1966,* oder das noch nicht veröffentlichte von *Manfred Schütte, Grundlagen und Grundprobleme kirchlicher Werbung*[7]. Der Seelsorgeklerus muß die Grundformen der Beratung, des Vortrags, des Gesprächs, der Arbeitsgemeinschaft, des Selbstunterrichtes in allen seinen Gestalten, der Lehrfahrt, der bildnerischen Auswertung der Massenmedien, des Bemühens, den Bildungsertrag zu sichern, wenigstens den wichtigsten Aspekten nach kennen. Während Franz Pöggeler mehr die Arbeitsmodelle dargestellt hat, werden neuerdings mehr die Prinzipienfragen der Methodik — immer in einer ganz der Praxis zugewandten Weise — erörtert. Das Prinzip des Gesprächs oder des Dialogs hat etwas wie eine ganze Literaturströmung hervorgebracht. Eine treffende Kurzdarstellung darüber ist erfolgt in *R. Padberg, Frz. Pöggeler, W. Leirmann, Bildung als Dialog, 1965, in der Reihe: Beiträge zur EB, Bd. 10.* Seit dem ersten Weltkrieg haben wir in *Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 1954*[3], *Heidelberg,* in *Martin Buber, Reden über die Erziehung, 1956* (jetzt: Die Schriften über das dialogische Prinzip usw. in: Werke, Bd. I, Kösel - Schneider, 1962), in den Äußerungen *Ferdinand Ebners, Schriften I, Fragmente, Aufsätze, Aphorismen, München Kösel 1963,* eine ganze Generation von Dialog-Pädagogen und -Philosophen[8] erhalten. Die Studie von *R. Padberg, Personaler Humanismus, Paderborn 1964,* darf hier nicht übergangen werden. Einzelne praktische Werke, aus reicher Erfahrung gesichert, wie von *Manfred Müller, Die Kunst der Gesprächsführung, Hamburg 1956, o. J., Müller-Schwefe, Die Stunde des Gesprächs, Hamburg 1956, Magda Kelber, Fibel der Gesprächsführung, Darmstadt 1956,* und *M. G. Knowles — P. Husen, Erwachsene lernen, Stuttgart 1963,* müssen beachtet werden. Für den seelsorglichen Bereich im engen Sinn sind *R. Hostie, Das Gespräch in der Seelsorge, Salzburg 1965, und A. Rensch, Das seelsorgliche Gespräch, Göttingen 1963,* sehr instruktiv. Will man die Methodik systematisch nach ihren Grundsätzen abtasten, muß gesagt werden, daß wir vor allem auf religiös-theologischem Gebiet noch recht in den Anfängen stehen. Der Grundsatz der Aktualität, der Induktion und des Exemplarischen wirft grundsätzliche Fragen auf. Seit dem II. Vatikanum wird der Dialog aus theologischer Sicht vertieft als Ausdruck christlicher Existenz überhaupt begriffen[9]. Vor allem aber ist das methodische Prinzip des Progressiven nach Glaubens-, Alters- und Intelligenzstufen noch genauer darzustellen *(B. Dreher, Zur Methode der religiösen Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 1965, H. 2, 65—83).*

4. Rechtslage

Die Kenntnis der Rechts- (und damit auch in etwa der Finanz-)lage der EB und in sie eingeschlossen der Katholischen EB ist nicht unwichtig. Das wichtigste Dokument, das nach mehrjähriger Diskussion für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland Gestalt gewonnen hat, ist *„Die Empfehlung der Kultusministerkonferenz zur Erwachsenenbildung und zum Bücherwesen vom 14./17. 1. 1964"*, abgedruckt in: Erwachsenenbildung 1964, H. 2, 80 ff. Es handelt sich um eine (nicht rechtsverbindliche, sondern direktive) Äußerung, die die katholische EB als gleichberechtigt in das Ganze heutiger

[7] Vgl. Artikel: Karl Grün, Soll die Kirche Werbung treiben? FAZ 1966, 9. 4., 5.
[8] Vgl. Werner Faber, Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, Ratingen, Henn 1962.
[9] So von Frz. Pöggeler, Methoden des Dialogs, in: Bildung als Dialog, 41 ff (s. o.).

EB einordnet und eine solide Basis für die Entwicklung der EB überhaupt darstellt. Seit den „Empfehlungen und Gutachten des deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen", Folge 4 *„Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung"* (Klett-Stuttgart) 1960[10], wurde das Ringen um die Anerkennung der „gebundenen" kirchlichen EB immer lebendiger[11]. Zusammenfassend hat die Rechtssituation der EB im gegenwärtigen Augenblick *Albrecht Beckel, Die Erwachsenenbildung im System des deutschen öffentlichen Rechtes, in: Gegenwartsaufgaben der EB, hrsg. v. Th. Ballauf, Albrecht Beckel, Frz. Pöggeler, (Bd. 8, Beiträge zur EB, 1965, 62 ff)* dargestellt. Etwas früher liegt die Untersuchung von *A. Beckel — H. Hürten: Die Struktur der deutschen EB und ihre Rechtsgrundlagen, Beiträge z. EB, Bd. 5, 1965.*

5. Institutionalformen

In der EB bestimmt man unter eigener Rubrik die *„Institutionalformen"*. Auch über diese Vielfalt der Institutionen wenigstens im katholischen Bildungsraum sollte einige Information vorliegen, schon um ihr Gewicht gegenüber den anderen öffentlichen Einrichtungen des VHS-Verbandes und sonstiger Bildungsträger hervorzukehren[12], etwa gegenüber Einrichtungen des Gewerkschaftsbundes[13]. Verzeichnisse der maningfaltigen Einrichtungen und Formen der katholischen Bildungswerke (Österr.: Kath. Bildungswerk) finden sich in den einschlägigen Berichten und Zeitschriften (z. B. *„10 Jahre Landesarbeitsgemeinschaft für kath. EB in Nordrhein-Westfalen, Festschrift, Köln, Bachem 1964, 89; Erwachsenenbildung, Gesamtinhaltsverzeichnis d. Jge I—X, 1955 bis 1964, 21 und 25—31; Frz. Mittermayr, Katholisches Bildungswerk, Verlag „Neue Volksbildung", Wien 1962).* Es ist wichtig, daß in der Fülle der örtlichen Bildungswerke, Akademien, Land-VHSn, Heim-VHSn, Verband und Organisation(shäusern), Seminareinrichtungen, verbandlicher Bildungsarbeit, Volksbüchereien[14] beachtet wird, daß die Institutionalformen ständig der Anpassung an die gewandelten Verhältnisse unterliegen und daher territorial, etwa in den verschiedenen Ländern und Diözesen, aber auch in den verschiedenen Zeitepochen einem starken Wechsel unterliegen. Vor allem muß die Ortsgemeinde sich initiativ zu geeigneten Formen entschließen.

6. Gegenwärtige Situation und Aufgabenstellung

Die Aufgabe, die EB in allen Ortsgemeinden generell als kirchlichen Auftrag zu verstehen, ist vordringlich für die Seelsorge der Zukunft[15]. Ebenso ist die Heranbildung von Dozenten, Referenten und Bildnern aller Art, die Einrichtung von Häusern und Räumen und die Verankerung der EB an den Hochschulen und Universitäten eine der Forderungen, die die Weiterentwicklung der EB bestimmen (vgl. die ausgezeichnete *„Denkschrift des nordrheinwestfälischen Kultusministeriums über den Ausbau der Erwachsenenbildung im Land Nordrhein-Westfalen"*, hrsg. von der LAG d. kath. EB in NRW o. J. [1965], dazu: Erwachsenenbildung in NRW, H. 11 „Die Schule in NRW, 1964, Henn Ratingen). *Franz Pöggeler* hat in: *Die Erwachsenenbildung und der Auftrag der Hochschulen für Forschung, Lehre und Bildung, in: Gegenwartsaufgaben der EB, Bd. 8, Beiträge, (s. o.) 37 ff*, diese wichtigen Kernfragen der Kultusministeremp-

[10] Abgedruckt in: Volkshochschule, Handbuch für Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik, herausgegeben vom DVV, Stuttgart 1961.
[11] Vgl. Franz Pöggeler und Jochen Schmauch, Freiheit der Bildung — Freiheit der Erwachsenen, Osnabrück 1959.
[12] Vgl. Volkshochschule, Handbuch für Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik, herausgegeben vom Volkshochschulverband, Stuttgart 1961.
[13] Vgl. Zehn Jahre Bildungsarbeit in den Bundesschulen des DGB 1950—1960, herausgegeben vom Bundesvorstand des DGB, Bochum o. J. (1960).
[14] Vgl. Franz Pöggeler. Einführung in die Andragogik, Ratingen 1957, 117—178.
[15] Vgl. G. Scherer, F. Pöggeler, A. Beckel, Gemeinde und Erwachsenenbildung, Henn, Ratingen 1958.

fehlung aufgegriffen. Am besten geht man in einer Darlegung für den Seelsorgeklerus von der Gegenwartssituation aus. *Theodor Ballauf, Die Aufgaben der Erwachsenenbildung innerhalb unseres Bildungswesens, in: Beiträge, Bd. 8 (s. o.)* stellt den notwendigen Zusammenhang der EB mit dem Gesamtbildungswesen dar.

Das Aufgabeverständnis muß in der EB immer neu gestellt werden[16]. Eine übersichtliche Zusammenstellung der gewichtigsten Bildungsaufgaben erfolgt in: *Gegenwartsaufgaben der Erwachsenenbildung, hrsg. von der Fr. Naumannstiftung Godesberg, Köln — Opladen 1962;* rück- und ausblickend verfolgt das gleiche Ziel unter österreichischem Aspekt die Schrift: *10 Jahre Verband österreichischer Bildungswerke, Verlag „Neue Volksbildung", Wien 1964.* Kritische Übersicht und Aufgabenstellung will auch die Festschrift: *Erwachsenenbildung heute und morgen, hrsg. von J. Baudrexel u. a., Olzog V, München 1962,* erläutern. Der gleichen Absicht ist das Werk von *Kurt Meissner, Erwachsenenbildung in einer dynamischen Gesellschaft, Klett, Stuttgart 1964,* gewidmet.

Für die *Geschichte der EB* können aus der großen Zahl hier nur die grundlegenden Werke von *Rosenstock, E. und Werner Picht, Das Schicksal der Volksbildung in Deutschland, Braunschweig 1962*[3], als neueres Werk der Information das von *Heinz-Ludwig Malzat, Zur Idee und Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland, Saarbrücken 1960,* die kleinere Teiluntersuchung von *Frz. Pöggeler, Kath. Erwachsenenbildung — Ein Beitrag zu ihrer Geschichte 1918—1945, München 1965,* genannt werden. Die Aufgabenstellung der EB mündet natürlich in das Gesamtproblem der modernen Bildungsfrage ein. Die Werke von *Georg Picht, Die deutsche Bildungskatastrophe, Olten 1964,* ebenso das von *Prof. Dichgans, Berufstätig mit 30, Tübingen 1965,* oder die kulturpolitische Dokumentation der Parteien und Verbände, die in einem sehr aufschlußreichen Auszug die Bundesarbeitsgemeinschaft für kath. EB zusammengestellt hat: *Informationen 1966, Nr. 18: Kulturpolitische Dokumentation, Bonn, Lisztstr. 6,* geben Einblick in das gesamte heutige Bildungsproblem.

Schluß: Daß die EB in einer Welt des rapiden, wissenschaftlichen, technischen und geistigen Wandels zu einem unentbehrlichen Part des gesamten Bildungswesens wird[17], daß sie vom Standpunkt der nachkonziliaren Kirche aus die Fundamente des Dialogs zwischen Kirche und Welt bereiten muß, wird im kirchlichen Leben deutlich begriffen; sie ist überhaupt Ausdruck und Form einer freien Gesellschaft. Bis in die Weltsituation der Unesco ist erkannt, daß es wahrhaft internationales Anliegen ist, einen „lebenslangen Erziehungsprozeß" einzuleiten, weil sonst nicht mehr ersichtlich ist, wie die Gegenwartsprobleme des Fortschrittes (Wissenschaft, Technik), der gesellschaftlichen Umwälzungen (Politik), der Rationalisierung und Automation, der Freizeitgestaltung, des Schwundes der Überlieferungen, der Stadt-Land-Veränderung, dem Anschwellen neuer Erkenntnisse vom Menschen überhaupt bewältigt werden können[18]. Es kann nicht bestritten werden, daß im Erwachsenenbildungswesen heute ein Höhepunkt des Bildungselans erreicht, ja dieser in einem gewissen Abflauen begriffen ist. Der Ausbau der Massenmedien mag eine gewichtige Ursache sein. Da ist es wichtig, daß die kirchlichen Gemeinden aus religiöser Intention ein Bildungsethos entwickeln — und auch tatsächlich, wie die Statistik zeigt, entwickelt haben —, das zu den schönsten Positiva heutigen kirchlichen Lebens gezählt werden darf. Es sollte den Seelsorgern dabei bewußt werden, daß EB pastoral leichter in Angriff zu nehmen ist als Kinder-, Schüler- und Jugenderziehung.

---

[16] Vgl. H. Tietgens, Zum Aufgabenverständnis der Erwachsenenbildung, in: Pädagogische Rundschau, 1965, Okt. 669 ff.

[17] Vgl. Denkschrift des nordrheinwestfälischen Kultusministeriums über den Ausbau der Erwachsenenbildung im Lande Nordrhein-Westfalen, herausgegeben von der AG für kath. EB in NRW o. J. (1966), 6.

[18] FAZ vom 9. April 1966.

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.

ARNOLD F. X. / RAHNER K. / SCHURR V. / L. M. WEBER (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie.* Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Band II/1 (343.) II/2 (425.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Subskriptionspreis DM 78.—.

BECK M. MAGNUS, *Der neuen Schöpfung entgegen.* Das österliche Mysterium im Kirchenjahr. (285.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Leinen.

BENGSCH ALFRED, *In Erwartung der Wiederkunft.* (143.) Morus-Verlag, Berlin 1966. Leinen.

BETZ OTTO, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung.* (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, Bd. I.) (353.) Echter-Verlag, Würzburg 1965. Leinen

BOBER ANDRZEJ, *Swiatla Ekumeny Antologia Patrysticzna.* (648.) Wydawnictwo apostolstwa modlitwy, Kraków 1966. Leinen zł 150.—.

BOUILLARD HENRI, *Logik des Glaubens.* (Quaestiones disputatae 29.) (136.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 11.80.

BRIK HANS THEODOR, *Mysterium Atom-Mysterium Leben.* Das Atom als Baustein der unbelebten und belebten Materie. (184.) Morus-Verlag, Berlin 1966. Leinen

BROX NORBERT, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.* Zur Charakteristik der Systeme. (Salzburger patristische Studien, Bd. I.) (232.) Verlag Anton Pustet, Salzburg 1966. Kart. DM 25.20.

DAS NEUE TESTAMENT. *Die Übersetzung von Allioli anhand des griechischen Textes.* Neu erarbeitet von Eleonore Beck und Gabriele Miller. (704.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer / Katholisches Bibelwerk Stuttgart / Walter-Verlag, Olten (Schweiz). o. J. Plastik DM 9.80, Leinen DM 13.80.

DEXINGER FERDINAND, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut.* Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6, 2—4, unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XIII) (139.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. S 76.—, DM/sfr 12.30.

DUNAS NICOLAS, *Wissen um den Glauben heute.* (137.) Räber-Verlag, Luzern 1966. Kart. DM/sfr. 12.80.

DUPONT JACQUES, *Paulus an die Seelsorger.* Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18—36.) (282.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 32.—.

DVORNIK FRANZ, *Byzanz und der römische Primat.* (213.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966. Leinen DM 16.80.

FANNON PATRICK, *Die vier Evangelien, Legende oder Wahrheit.* (99.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966, brosch. DM 4.80.

FILTHAUT EPHREM M. (Hg.), *Heinrich Seuse.* Studien zum 600. Todestag 1366 — 1966. (477.) Albertus-Magnus-Verlag, Köln 1966. Leinen DM 42.—.

FRÖR KURT, *Wege zur Schriftauslegung.* Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt. (408.) Patmos-Verlag, Düsseldorf o. J. Leinen DM 26.—.

GERHARTZ JOHANNES GÜNTER, *„Insuper promitto . . ."* Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden. (XXXI u. 331.) (Analecta Gregoriana Vol. 153) Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom 1966. Kart. Lit 4000, US-Dollar 6.70.

GIBELLINI ROSINO, *La generazione come mezzo die trasmissione del peccato originale.* Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. (79.) Editrice Queriniana Brescia 1965, Kart.

HAAG HERBERT, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda.* (Stuttgarter Bibelstudien 6.) (74.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart.

HAAG HERBERT, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre.* (Stuttgarter Bibelstudien 10.) (76.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966. Kart.

HADROSSEK PAUL, *Stand und Kritik der rechtstheoretischen Diskussion zum natürlichen Recht auf die Heimat.* (Sonderdruck 1964 aus „Schlesisches Priesterjahrbuch", Band III/IV) (35.)

HIRCHSBERGER JOHANNES / DENINGER JOHANNES (Hg.), *Denkender Glaube.* Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung. (362.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Leinen

HOLZ HARALD, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik.* Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe, Bd. 3.) (XVII u. 238.) Matthias-

Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Leinen DM 35.—.

HONSELMANN KLEMENS, *Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung.* (176. u. XXXII) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Leinen DM 13.—.

INSTITUT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE SALZBURG (Hg.), *Hirtenbriefe 1965 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.* (380.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. S 225.—, DM/sfr 36.—.

KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Hg.), *Bibel im Jahr '67.* Wer ist Jesus Christus? (128.) Johann-Michael-Sailer-Verlag, Nürnberg. Kart. DM 2.20.

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Der Mensch im Gottesdienst.* (Reihe „leben und glauben") (91.) Verlag Ars sacra, München 1966. Balacuir DM 13.80.

KLAUSENER ERICH (Hg.), *Katholik in Freiheit und Verantwortung.* Beiträge zu Zeitfragen. (174.) Morus-Verlag, Berlin 1966. Kart.

KRAFT HEINRICH, *Texte der Kirchenväter.* 5. Bd. Kirchenväterlexikon und Register. (765.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 29.50.

KRAUS ANNIE, *Über den Hochmut.* (111.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. Brosch.

KUSS OTTO, *Der Brief an die Hebräer.* (Regensburger Neues Testament, 8. Bd., 1. Teil.) (260.) 2., durchges. u. erw. Auflage. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Leinen DM 22.—.

LAŚ JÓZEF. *Tonalnosc melodii Gregorianskich.* Teoria a rzeczywistosc. (167.) Wydawnictwo apostolstwa modlitwy, Kraków 1965. Leinen zł 60.—.

LEIDL AUGUST, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien.* Von Konstanz bis Florenz. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XVII.) (233.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. Leinen DM 16.80.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Teil I. Konstitution über die hl. Liturgie, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Dekret über die katholischen Ostkirchen. (392.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Leinen DM 56.—, Halbleder DM 64.— (resp. DM 52.— und DM 60.— für Bezieher des Lexikons).

LORETZ OSWALD, *Galilei und der Irrtum der Inquisition.* Naturwissenschaft — Wahrheit der Bibel — Kirche. (219.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1966. Leinen DM 16.80, kart. DM 14.80.

MAERTENS TH. / FRISQUE J., *Kommentar zum Meßbuch.* 4. Bd. Erster bis fünfzehnter Sonntag nach Pfingsten. (230.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 14.80.

MERTENS HEINRICH A., *Handbuch der Bibelkunde.* Literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, geboten für Unterricht und Predigt. (XXIV u. 910.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 68.—.

OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde VIII/1966. (334.) Institut für ostbairische Heimatforschung, Passau 1966. Kart.

PFEIFFER KARL-HEINZ, *Heute Pfarrer sein.* Tagebuchblätter, Gedanken und Notizen. (238.) (Pfeiffer-Werkbücher 46.) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Kart. DM 9.80.

PHILIPON MICHEL, *Die Herrlichkeiten des Ewigen.* Die geistliche Lehre Schwester Elisabeths von der Heiligsten Dreifaltigkeit. 3. Aufl. (386.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 130.—, DM/sfr 21.—.

REINERS HERMANN, *Grundintention und sittliches Tun.* (Quaestiones disputatae 30.) (212.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 15.80.

RUPPERT LOTHAR, *Die Josephserzählung der Genesis.* Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. XI.) (278.) Kösel-Verlag, München 1965. Kart. DM 38.—.

SARTORY THOMAS, *Eine Neuinterpretation des Glaubens.* Ein ökumenischer Gesprächsbeitrag. (144.) Benziger-Verlag, Einsiedeln (Schweiz) 1966. Kart. DM/Sfr. 9.80.

SEIDENSTICKER PHILIPP, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi.* (Stuttgarter Bibelstudien 8.) (130.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart.

SCHMAUS MICHAEL / SCHLETTE HEINZ ROBERT / GÖSSMANN ELISABETH, *Theologie im Laienstand.* (Theologische Fragen heute, Bd. 8.) (114.) Max-Hueber-Verlag, München 1966. Kart. DM 4.80.

STAKEMEIER EDUARD, *Das Konzilsdekret „Über die Ausbildung der Priester."* Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Einführung von Lorenz Kardinal Jaeger. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 7.) (164.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. Kart. DM 7.80.

STAKEMEIER EDUARD, *Die Konzilskonstitution „Über die göttliche Offenbarung."* Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XVIII.) (268.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. Leinen DM 18.50.

VÖGTLE ANTON, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese.* I. Grund-

legende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 8.) (179.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart., lam. DM 13.80.

WALTER EUGEN, *Vom heilbringenden Glauben.* (Reihe „leben und glauben") (127.) Verlag Ars sacra, München 1966. Balacuir DM 12.80.

WANKE OTTO, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Skotus.* Inaugural-Dissertation. (330.) Bonn 1965. Kart.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

DAVY MARIE-MADELEINE, *Gabriel Marcel, ein wandernder Philosoph.* Aus dem Französischen übertragen von Helene und Werner Vetter. (335.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. Leinen DM 17.80.

Die Verfasserin ist Schülerin von Marcel und konnte für dieses Buch nicht bloß die Werke des Meisters, sondern auch die Ergebnisse eingehender persönlicher Gespräche mit ihm zugrunde legen. Sie umreißt zunächst in großen Zügen die Gestalt dieses musikalisch, dramatisch und philosophisch hochbegabten Mannes, der 1929 konvertierte und als einer der eigenwilligsten christlichen Denker der Gegenwart gilt. Ein Hauptteil des Buches gehört dem Dramatiker. Das ist berechtigt, da Marcel selber seine Schauspiele als gleichwertigen Ausdruck seines Denkens neben seinen eigentlichen philosophischen Schriften betrachtet, ähnlich wie sein allerdings atheistischer Pariser Kollege Sartre. Die Darstellung des Philosophen Marcel ist Davy trotz ihrer Sprachkunst sichtlich schwerer gefallen. Kein Wunder. Denn Marcel selbst ist jeder philosophischen Systematik abhold und erweist seine Meisterschaft eben als „wandernder Philosoph" darin, daß er in seinen metaphysischen Tagebüchern seine Lieblingsthemen wie Verleiblichung, Mitsein, Treue und Hoffnung immer neu ansetzend und dabei immer tiefer lotend ständig umkreist. Mit diesen Analysen, die schon vor dem ersten Weltkrieg begannen, ist Marcel zeitlich der erste jener Denker geworden, die unter dem mehrdeutigen Sammelnamen „Philosophen der Existenz" gegenwärtig im Hauptfelde philosophischer Auseinandersetzung stehen. Es ist der Verfasserin sehr zu danken, daß sie erstmals ein umfassendes Bild des liebenswerten großen Franzosen entworfen hat, der nun im 77. Lebensjahre steht und auch in Österreich bei Vorträgen seine Zuhörer durch sein ganzes Wesen in Bann gezogen hat.

GUGGENBERGER ALOIS, *Teilhard de Chardin — Versuch einer Weltsumme.* (114.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Kart. DM 6.80.

Der angesehene Redemptoristenphilosoph von Gars am Inn ist bekannt als warmer Anwalt der Evolutionsmystik Teilhards. In ansprechender Weise sucht er in vier Kapiteln: Fragen der Methode, Auf dem Wege zur Metaphysik, Theozentrik und Christozentrik, eine Bahn durch das vielverschlungene Denksystem Teilhards zu weisen. Daß er dabei alle Unebenheiten auszugleichen und alle Klüfte zu überbrücken geneigt ist, ergibt sich aus seiner Grundeinstellung. Aber mag man noch sosehr die Größe von Teilhards Anliegen, Versöhnung von Wissenschaft und Christenglaube, anerkennen, es fragt sich doch, ob es angeht, alle erhobenen Bedenken philosophischer und theologischer Natur als nicht ernst zu nehmende Ereiferungen abzutun, wie Guggenberger streckenweise will. Gewiß hat Teilhard mit seinem Vorstoß eine Fülle von Problemen in ihrer ganzen Schwierigkeit erst bewußt gemacht. Und es bleibt eine unausweichliche Aufgabe, sie ohne Ängstlichkeit, aber mit unbedingter Ehrfurcht vor der Wahrheit anzugehen. Als echter Gewinn für die christliche Sache aber kann Teilhards Entwurf nur in Betracht kommen, wenn er strenger Prüfung standhält. Wie weit es da noch fehlt, verrät die erschreckende Begriffsverwirrung, die bei Diskussionen über Teilhard immer wieder zu Tage tritt.

WREDE MICHAEL, *Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.* (76.) Lahn-Verlag, Limburg 1964. Paperback DM 6.80.

Entgegen der Auffassung bedingungsloser Teilhard-Anhänger arbeitet der Verfasser, gestützt auch auf noch nicht veröffentlichte Manuskripte, scharf die Widersprüche heraus, in die sich Teilhard mit seinem Monismus von Materie und Geist verstrickt. Sehr deutlich tritt dabei hervor, wie verhängnisvoll es werden kann, wenn man wie Teilhard gar alles unter ein einziges Prinzip, das der Evolution, zwingen will und diesem Ansatz auch so wesentliche ontologische Begriffe wie die Einfachheit des Geistes zu opfern bereit ist. — In der Darstellung und Kritik von Teilhards „Metaphysik der Vereinigung" mit ihrer verwegenen Trinitäts- und Schöpfungsspekulation hat Wrede jedoch zu wenig den Unterschied berücksichtigt zwischen der an Häresie grenzenden Ausdrucksweise und dem, was Teilhard vermutlich eigentlich gemeint hat. Dazu wäre

notwendig zu vergleichen, was Adolf Haas S. J. in der „Scholastik" 1964, Heft III, 321 ff. und Heft IV, 510 ff. in vorbildlicher Weise dargelegt hat.

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

Der Verfasser, ein gewichtiger Fachmann in Naturwissenschaft und Theologie, faßt in der vorliegenden Schrift seine Antrittsvorlesung an der Bonner Universität und eine Abhandlung in der kontroverstheologischen Zeitschrift „Catholica" zusammen.

Grundanliegen ist das verstehende Nachvollziehen der Denkweise Teilhards in seiner kosmischen Mystik. Das gelingt ihm trotz der Kürze in überraschender Weise durch die klare Unterscheidung von „belehrender" und „bezeugender" Aussage. Doch spart Dolch auch nicht mit Kritik und tut dies, von verschiedenen Einzelbemerkungen abgesehen, vor allem beispielhaft an zwei Hauptpunkten. Einmal, daß im System Teilhards, das Materie und Geist unlöslich verquickt, folgerichtig kein Platz für die reine Geistwelt der Engel bleibt. Sodann, daß Teilhard den Geheimnischarakter des Übels und des Bösen, den er in seiner Frühschrift vom „Göttlichen Milieu" noch gewahrt hatte, später mehr und mehr in einer Art metaphysischer Autosuggestion aus dem Blick verloren und rationalistisch eingeebnet hat. Der schmale Band von Dolch sticht durch die Ausgewogenheit des Urteils wohltuend aus der Fülle vielfach einseitiger Teilhard-Literatur hervor.

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

Der westfälische Theologe, bekannt vor allem durch klassische Ausgaben von Heiligenleben, erweist sich in diesem Buche auch als wohlbewandert in der Fachliteratur über vielumstrittene Probleme des biologischen Weltbildes der Gegenwart. Nur gelegentlich unterlaufen Ungenauigkeiten. Z. B. Seite 67 und 109, wo alle Lebewesen als „Erlebewesen" bezeichnet werden, was für die Pflanzen nicht gilt. Oder wenn Seite 46 bei Gott vom „Übergang" von einem Gedanken zur Verwirklichung gesprochen wird, was eine vermenschlichende Ausdrucksweise ist. Ansonsten zeigt die Behandlung der Fragen nach dem Wesensunterschied von Materie, Leben und Geist, nach dem Sinn der Evolution und nach dem Dunkel der Erbsünde beachtlichen Tiefgang, und dies in einer allgemeinverständlichen und anschaulichen Sprache. Das Buch empfiehlt sich daher nicht zuletzt auch als Handreichung für die Vorbereitung von Ausspracherunden.

Linz a/D. *Josef Knopp*

BIBELWISSENSCHAFT AT

FENZ KURT AUGUSTINUS, *Auf Jahwes Stimme hören.* Eine biblische Begriffsuntersuchung (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. VI.) (132.) Verlag Herder, Wien 1964. Kart. S 72.—, DM/sfr. 11.60.

Biblische Begriffsuntersuchungen sind ein dankbares Arbeitsfeld für Dissertationen und Habilitationsschriften. Fenz hat sich die Untersuchung wahrlich angelegen sein lassen, was Wortmasse und Zitationsmaterial anbelangt. Zuerst geschieht eine Bestandsaufnahme über das Vorkommen des zu untersuchenden Terminus in der Bibel. Darauf folgt eine Perlustration des Begriffes in seiner literarischen Zugehörigkeit, wo der Quelle D der Vorrang zuerkannt wird mit den Worten G. von Rads, welcher meint, „das Kernproblem ist also der vollkommene Gehorsam Jahweh gegenüber" (47). Das ist es ja, auch was neuestens Lohfink betreffs des Dt festgestellt hat in seiner Schrift: „Höre Israel!" (Die Welt der Bibel Bd. 18). Die Einordnung des Begriffs in seine literarische Gattung geschieht an Hand der Struktur des Bundesformulars, das nach Art der hettitischen Vasallenverträge erstellt ist und einzelne Parallelen hat in der Geierstele des Eannatum, in der Kegelinschrift des Entemena, im Kodex Hammurabi und im Staatsvertrag der Asarhaddon (73—78). Die folgende „Abgrenzung und Bedeutung des Begriffes im Alten und im Neuen Bund" (81) ergibt, daß der Terminus besagen will: „Die im Bunde begründete Rechtsforderung, sämtliche göttliche Satzungen zu erfüllen und Gott aus ungeteiltem Herzen und ganzer Seele zu dienen" (94).

Die theologische Anwendung des Begriffes für die Gegenwart liegt darin, zu wissen, daß das „Hören auf die Stimme Jahwehs" das Gnadengeschenk des Bundes als Lohn mit sich bringt, nämlich „die wohltuende Liebe Gottes in Barmherzigkeit und Gnade" (113). Sie strömen besonders im Opfer Christi und bedeuten ein Mitleiden und Mitsterben und Mitauferstehen (15). Der Mensch der Gegenwart, den vieles mit dem AT verbindet, hat die Pflicht, „auf die göttliche Stimme in Christus" zu hören (119) und sich dem in Christus geschlossenen Bund anzuschließen und im Gedächtnisopfer des Neuen Bundes für sich den „Bund" in Kraft zu setzen, „damit er in Gottes Nähe ... ewigen Lohn einst in Besitz nehmen kann" (119).

Für die Wiener Beiträge zur Theologie ist diese Untersuchung eine Ehre und eine Bereicherung für jeden, der sie aufmerksam aufnimmt.

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

L. will hier zeigen, „daß die Wahrheitsfrage der Schrift mehr und Tieferes bedeutet als ihre im Sinne der Schultheologie verstandene Irrtumslosigkeit (inerrantia), die wiederum als eine logische, notwendige Ableitung, eine Folgeerscheinung — wenn auch die vornehmste — der Inspiration verstanden wird" (14). Dem Autor geht es jedoch nicht darum, „den einen oder anderen Aspekt der ‚Wahrheit' dialektisch hochzuspielen oder z. B. den griechischen Wahrheitsbegriff gegenüber dem hebräischen ins Unrecht zu setzen" (14); seine Sorge ist, daß sich Theologie und Exegese künftighin nicht dadurch schaden möchten, daß sie dem, was die Bibel „Wahrheit" nennt, d. h. dem Wahrheitsbegriff der Bibel zu wenig Rechnung tragen.

Es gilt, nunmehr eine Wendung zu vollziehen, die Inspirationslehre neu, d. i. biblisch zu erarbeiten. So rollt L. denn nacheinander auf: Die Problematik der Wahrheit von Schrift und Offenbarung; ferners: Offenbarung als Geschichte, wo sich L. mit Pannenberg, Rendtorff und Wilckens auseinandersetzt und feststellt, daß deren geschichtliche Sicht zwar am Horizont abendländischer Metaphysik liegt, aber nicht in dem der Bibel (41). Doch ist damit ein neuer Ansatzpunkt gegeben. L. untersucht, von hier weiterdenkend, „welcher Rang dem Worte Gottes im Hinblick auf seine Geschichtstaten in der Bibel gegeben wird und was sich hieraus für die Wahrheitsfrage der Schrift ergibt" (50). Diese Frage präzisiert sich auf die Großtat des Auszugs und auf das Sinai-Ereignis, auf den Bund Gottes mit seinem Volk und in der Folge auf die Bewährung der Bundestreue. Treu ist Jahweh will aber besagen: Jahweh ist wahr! Wahrheit ist Treue, das hebräische Wort émeth steht für beides. Zur Begriffsbildung der biblischen „Wahrheit" ist von großer Bedeutung „die Erinnerung" an Geschehenes (=Geschichtliches), an verheißene und gewährte Hilfe. „Gott erweist seine Wahrheit-Treue, indem er zu seinem Volk steht und sein Wort erfüllt. Christus ist der Mittler eines neuen endgültigen Bundes und als Erfüllung aller Worte Gottes die ‚Wahrheit' selbst" (138). Solch „ein Rückgang zu den biblischen Aussagen über die Wahrheit vermittelt die Erkenntnis, daß die Schrift in keiner Weise im Sinne Augustins für sich Irrtumslosigkeit beansprucht. Der semitisch-hebräische Wahrheitsbegriff legt den Akzent auf die Treue" (115). Die Begriffe „Irrtumslosigkeit" (und auch Unfehlbarkeit) wären in diesem Sinne abzuklären. Daß man den Terminus „Unfehlbarkeit" durch den Ausdruck „Irrtumsfreiheit" ersetzen möge, ist mit Loretz wohl der Wunsch aller, die ökumenisch und psychologisch fühlen.

Eine kritische Bemerkung zum Schluß: Dem Anliegen des Buches wäre mit einer Kürzung des Umfanges sehr gedient. Manche Wiederholungen, die den Fluß der Gedanken bremsen, könnten bei einer Neuauflage wegfallen. Auch dann bleibt das Buch ein Anruf, sich ernsthaft biblisch-theologisch um das Mysterium der Inspiration und um ihre echten Konsequenzen zu bemühen.

SCHEDL CLAUS, *Geschichte des Alten Testaments.* I. Bd. Alter Orient und Urgeschichte. Versunkene Kulturen-Rhythmus-Saga und Glauben. 2., vollst. umgearb. Aufl. (XIV u. 428.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Leinen S 160.—, DM/sfr 27.—.

Die 1. Aufl. dieses Bandes wurde in der Quartalschrift besprochen 105 (1957) 252 ff. Die Neuauflage stellt eine Neubearbeitung dar, die den achtunggebietenden Beginn von 1957 um vieles übertrifft und die inzwischen gemachten Erfahrungen, den Fortschritt der Bibelwissenschaft und die positive Kritik verwertet.

Daß die Geschichte des Alten Orients nun vorgezogen wurde, ist ein unverkennbarer Vorteil, weil die Geschichte Israels doch eingebettet liegt in den Geschicken jener Alten Völker Vorderasiens und so der Weg des Menschen bis zur Bibel offenbar wird.

Neu (und wie alles Neue nicht unwidersprochen) ist die Entdeckung Schedls, daß die Urgeschichte das religiöse Epos Israels in der Form einer alten biblischen SAGA in gebundener Sprache enthält. Der Vf. versucht, die Urgestalt jener alten Lieder und Hymnen wiederherzustellen mit Hilfe des Rhythmus. Er weist immer wieder hin auf die dabei offenkundig werdenden Querverbindungen zum Alten Orient außerhalb Israels; er versteht es aber auch, den tiefreligiösen Kern der biblischen „Saga" herauszuschälen, d. h. die Saga als Glaubensaussage herauszuarbeiten. Es ist staunenswert, mit wieviel Spürsinn und Akribie Schedl immer wieder die Nahtstellen zwischen dem Urtext (des Epos) und dem späteren Rahmentext aufdeckt und die Wörter „nach Maß und Zahl" (XV) ausscheidet, die eine schützende (und klärende) Ummauerung des ursprünglichen heiligen Kernes darstellen. Es ist nur zu wünschen, daß sich diese Mühe des Autors lohnen und Schedl in vielem recht bekommen möge.

Aber, wie Schedl selber gesteht, kommt es nicht darauf an, wer am Ende in diesen literarischen Dingen recht behält, sondern darauf, „daß es gelingt, den theologischen Eros anzufachen. Gelingt dies, so wird der schwache Funke zu einem Brande, der die ganze Welt erfüllt" (XXV). Das Buch ist eine ganz gewaltige Leistung und, insofern es aufschreckt und zwingt, neue Gedanken prüfend mitzuvollziehen, eine einmalige Tat, wofür dem Autor Dank und Anerkennung gebührt von Freunden und Gegnern.

LEO KRINETZKI, *Das Hohe Lied.* Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes. (324.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964. Leinen DM 42.—.

Vf. bezeichnet vorliegende Arbeit nicht so sehr als einen Kommentar im landläufigen Sinn, er möchte sie „eher vielleicht eine Sammlung stilistischer und exegetischer Essays zu den Gedichten des HL" nennen (21). Er verwertet dabei die Methoden und Ergebnisse der Literaturwissenschaft für die Exegese eine biblischen Buches. Und weil Vf. das HL als ein fein komponiertes Gesamtwerk von Liedgruppen versteht und es also ein Werk der Lyrik darstellt, ist ihm das Wichtigste der Gefühlswert der Einzelgesänge, den er herausarbeiten will. „Hier soll nur ein erster wagemutiger Schritt getan werden, um aus der allzu intellektualistischen Exegese ... herauszukommen" (21).

So teilt er denn sein Werk in drei Abschnitte. Die Einleitung bringt Ziel und Anlage des HL und den wesentlichen Gehalt. Dieser ist „bei unbefangener Betrachtung die bräutlich-eheliche Liebe zwischen Mann und Frau. Wir haben es also mit Liebesliedern zu tun, die bald die Sehnsucht der Liebenden nach einander, bald die Bewunderung der Schönheit des Partners, bald den Jubel der Vereinigung, bald einen Tanz oder ein anderes scherzhaftes Intermezzo der Hochzeitsfeier, bald Erinnerungen aus der verflossenen Brautzeit zum Gegenstand haben" (24). Vf. vertritt den Standpunkt, „daß diese Lieder in der ersten Zeit rein wörtlich verstanden worden sind und die geistige Deutung erst nach und nach ... dazugekommen ist, bis sie schließlich für fast zweitausend Jahre im Judentum und im Christentum ... zur alleinherrschenden wurde" (25).

Dem Vf. ist hier wohl zuzustimmen. Es gelingt ihm auch, im anschließenden Kommentar die Heiligen Texte wirklich als Lieder der bräutlich-ehelichen Liebe zu erklären. Sie zu verklären und geistig fruchtbar werden zu lassen ist Aufgabe des dritten Teiles: Das Zeugnis des Hohen Liedes. Meisterhaft zeichnet Vf. auf Grund der biblischen Theologie des HL die Liebe der Geschlechter nach dem Plane Gottes (so ähnlich wie es Fr. Wutz ein Menschenalter vorher schon versuchte). Er läßt auf dem biblischen Grund des HL aufleuchten: Die echte Frau, den echten Mann nach dem Herzen Gottes. Göttliches Licht dringt hier in irdische Finsternis, und es steht dem Vater der Menschen sehr gut an, wenn er seine Kinder auf Erden nicht im Unklaren läßt in der vielleicht entscheidendsten Frage des Lebens, wie soviele Eltern, die es versäumen, ihren Kindern das Lebens- und Liebesgeheimnis zu erklären und zu verklären. Wer der reiferen Jugend das HL in diesem Sinne nahebringt, wird immer wieder ehrliche, befreiende Dankbarkeit spüren. Vf. weist aber dann auf den endzeitlichen, religiösen Charakter des wörtlich verstandenen Liedes hin und behandelt in herzerfrischender Art das Zeugnis des typischen Sinnes: Die Liebe zwischen Gott und dem Gottesvolk der Endzeit; das Neue Israel; der Göttliche Gemahl. Dabei wird auf Schritt und Tritt das Kerygma, die Frohbotschaft des HL offenbar. Es steht ja auch in der Fülle seiner Verwendung in der Liturgie nach den Psalmen an zweiter Stelle.

Daß man nicht mit allen Einzelheiten der Übersetzung und Erklärung einverstanden sein muß, läßt Vf. gleich am Beginn des Buches deutlich werden, dadurch, daß er sein Buch als einen neuen Versuch bezeichnet (11). Der Versuch ist gelungen. Wir können dem Verfasser nur unseren Respekt bezeugen zugleich mit dem aufrichtigen Dank. Der Verlag hat dem Werk ein würdiges Kleid gegeben.

DANIÉLOU JEAN, *Vom Ursprung bis Babel.* Gen 1—11. (102.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. Linson DM 7.80.

Es geht hier in einigen Kapiteln „um die Frage nach der Erschaffung der Welt und des Menschen und um die Frage der Teilung der Völker" (7). Daniélou will die Botschaft herausheben, die in jenen Genesispartien verborgen liegt; er will die Hindernisse forträumen, die einem zeitgerechten Verständnis hier im Wege stehen, will zeigen, daß da Antwort gegeben wird auch auf den Hauptirrtum unserer Zeit (9), der Technik und Anbetung für unvereinbar hält. Der Autor erweist aus der Schrift, daß Technik ohne Anbetung Selbstmord des modernen Menschen bedeutet. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen, „damit er die Welt beherrsche und Gott anbete. Und ein Mensch, dem eine dieser Dimensionen fehlt, ist nach dieser Lehre kein Mensch" (9). Das Geheimnis der Sünde sieht Daniélou im verkehrten Streben nach Macht. „Die Versuchung Adams besteht also darin, Macht erwerben zu wollen" (53), und zwar durch die Magie des Baumes, heute freilich durch die Magie des technischen Fortschritts. Die verschiedenen Aspekte der Ursünde, als historisches Ereignis einerseits, als Folgezustand geistigen Todes und körperlicher Sterblichkeit andererseits sind zwar nicht neu, werden aber in einer angenehmen, maßvollen Art den modernen Erkenntnissen entsprechend dargeboten. Die Parallelen zwischen Adam und Christus sind wahrhaft ergreifend — mit einer wohltuenden Großzügigkeit gezogen; viel biblische Theologie ist „vorgetragen", wofür manche Dogmatiker Dank wissen werden. Betreffs der Uridee des „babylonischen" Turmbaues ist mit Daniélou wohl der Ansicht Rosts beizutreten, „daß der Turm in Wirklichkeit kein Bauwerk des Hochmuts, sondern der Frömmigkeit war" (93). Auch der biblische Verfasser weiß dies genau. „Doch er behält den gigantischen Aspekt bei, um darin ein Symbol des Hochmuts sehen zu können, wie er auch den Aspekt der Nichtverständlichkeit beibehält,

um in der Verschiedenheit der Sprachen eine Strafe sehen zu können" (93).
Freilich birgt die biblische Urgeschichte — wie auch Daniélou bekennt — Geheimnisse, d. h. Wirklichkeiten, deren Vollsinn der Mensch nicht zu erhellen vermag (51). Wer aber den Verfasser dieses Buchs zum Geleitsmann nimmt, mag dem Verständnis jener Wirklichkeiten um ein gutes Stück näher kommen und froh darüber werden.

SCHERER ALICE, *Biblische Frauen.* (140.) Taschenausgabe. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Leinen DM 6.80.

Anmutige biblische Betrachtungen sind es, die wir da finden, freilich ganz anders als die „Charakterbilder der biblischen Frauenwelt" von Michael Kard. Faulhaber. Mit einer gesunden, gesegneten Phantasie weiß Alice Scherer geschickt zu kombinieren, z. B. die biblische Brunnenszene mit Rebekka in Parallele zu setzen mit der hilfreichen Mutter Jesu auf der Hochzeit zu Kana. Aus all den gut gelungenen Frauengestalten seien hervorgehoben die Richterin Debora, Respha, die Schmerzensmutter aus dem Hause Sauls, Salome, die fürbittende Mutter der Donnersöhne. Mit den Seelsorgehelferinnen Evodia, Syntyche und Phoebe schließt das Bändchen. Es wird seinen Lesern viel Neues, echt Erbauliches — im besten Wortsinn — bringen; auch manch Trostvolles, weil man sieht, daß Gott jeden Menschen brauchen will, weil man hier wieder einmal erlebt, wie Gott jedes Temperament, jede Altersstufe, hoch und nieder in seinen Dienst nimmt, wenn nur der Mensch den Gottesgedanken verwirklicht, der ihm das Dasein gegeben hat.

LOHFINK NORBERT, *Höre, Israel!* Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. (123.) (Die Welt der Bibel, Bd. 18.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965, Kart. DM 5.80.

Ein Buch, dessen Aktualität dem aufmerksamen Leser nicht verborgen bleibt. „Das vorliegende Büchlein greift einige Texte des Deuteronomium heraus ... Texte, welche die wesentliche und entscheidende Forderung Jahwehs an Israel interpretieren" (11). So charakterisiert Vf. selber sein Buch. Im Titel „Höre, Israel!" weist er darauf in, daß es hier um das Horchen und Gehorchen geht, daß man Jahwehs Stimme höre in den Traditionen des Kultes, in dem Gebot der Stunde, daß die Treue zum Wesentlichen (= „Alten"), zu seiner Fruchtbarmachung den Mut zum „aggiornamento" in sich schließt. So möchte Lohfinks Exegese helfen, „daß es seinem Leser leichter werde, die in einigen der auszulegenden Texte vorkommende Anrede ‚Höre, Israel!' als an sich selbst gerichtet" zu vernehmen (13).
Im 1. Kap. zeigt Vf. die Stellung des Dt im Pentateuch, im deuteronomistischen Geschichtswerk und gibt u. a. an die verschiedenen Weisen, das Dt zu erleben (26). Das 2. Kap. (mit der Perikope Dt 10, 12—11, 17) will den „Gott der Geschichte und der Natur" aufleuchten lassen und formuliert das Hauptgebot der Gottesfurcht, der Gottesliebe, des Gottesdienstes. Im Kap. 3 haben wir die Vereinigung der Dekalogtradition mit der Kulttradition vorgeführt, freilich nur eine Hypothese, die aber vieles für sich hat. Kap. 5 behandelt Dt 8, 1—20 und spicht von der „Situation des Wohlstandes" (72), wofür im Dt Verhaltungsmaßregeln gegeben werden; denn hoher Lebensstandard ist eine Gefahr. Man vergißt so leicht, woher „jede gute Gabe" schließlich kommt; Wohlstand ist Prüfung, Experiment (84) und muß auf das rechte Konto gebucht werden, muß Jahweh zugeschrieben, „gutgeschrieben" werden. Das letzte Kapitel handelt von der Endfassung des Dt in der Exilszeit. Die Verkündigung wird zur „Lehre". Vf. weist hin auf eine „feine Verschiebung des Vokabulars" (99). Es erscheint das Wort „Lehre" als eigentlicher Terminus, es beginnt die Vorgeschichte des Talmud (=Lehre). Die alte Bundesverkündigung im Bundeskult ist — mit der Zerstörung der zentralen Kultstätte in Jerusalem — vorbei; die Priesterschaft verlegt sich auf die Systematik der „Exils-Theologie" und paßt sich so der neuen Zeitsituation an. Aber die Entwicklung geht nicht auf Kosten der alten Substanz; ja gerade um der Treue willen zur alten (mosaischen) Botschaft war die deuteronomische Tradition so beweglich, sie war alt und doch immer wieder neu, immer wieder modern, aktuell. Vielleicht könnte das neue Israel Gottes der christlichen Aera allerhand lernen vom Israel der deuteronomischen Zeit. Daß unter diesem Gesichtswinkel Lohfinks Kleinkommentar eine Gnade für unsere Zeit bedeutet, ist dankbar zu bejahen.

TYCIAK JULIUS, *Prophetische Profile.* Gestalten und Gedanken des Zwölfprophetenbuches. (112.) (Die Welt der Bibel, Bd. 19.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 5.80.

Diese Schrift handelt über zehn Gestalten aus den sog. Kleinen Propheten. Sie möchte der Verkündigung dienen, wie sie ja selbst aus der Verkündigung herausgewachsen ist (7), nämlich aus Stunden biblischer Adventsbesinnung in einer Pfarrgemeinde Kölns. Die einzelnen Gestalten sind plastisch herausgearbeitet und lebensvoll dargestellt, aber nicht mit einer ungezügelten, meditierenden Phantasie, sondern auf Grund exegetischer Vorstudien, wie sie jeder gewissenhafte Künder anstellt, ehe er vor das Volk Gottes zu treten wagt.
Aber nicht bloß die Gestalten, auch die Gedanken des Dodeka-Propheton sind meisterhaft klargelegt. Freilich wäre es dem kritisch fragenden Leser hie und da angenehm, wenn in einer Anmerkung (irgendwo

am Schluß des Buches) zu ersehen wäre, woher der Autor sein Wissen schöpft, nicht etwa aus Mißtrauen, sondern um noch mehr zu erfahren. Ob die Auffindung des Deuteronomiums unter Helkias die Reform des Josias ausgelöst hat (36), oder ob sie als Frucht der Reform aufzufassen sei — das Buch wurde anläßlich von Restaurierungsarbeiten am Tempel gefunden — wird man wohl nie entscheiden können. Doch diese Fragen sind sekundärer Art. Auf jeden Fall haben wir hier ein Bändchen der Patmosreihe, das nicht genug empfohlen werden kann, besonders wegen seines geringen Umfanges, so daß auch der überlastete Seelsorger danach greifen kann. Er wird wesentliche Erkenntnisse, innere Erbauung und geistige Erholung finden. Das Buch eignet sich auch vorzüglich zu geistlicher Lesung.

HAAG/HAAS/HÜRZELER, *Evolution und Bibel.* Die biblische Schöpfungsgeschichte heute. Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild. Die Tatsache der biologischen Evolution. (Herder-Bücherei, Bd. 249.) (124.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart., lam. DM 2.80.

Dieses Büchlein, zuerst im Rex-Verlag, Luzern, erschienen, findet sich nun auch in der Herder-Bücherei. Damit ist der Sache ein großer Dienst erwiesen; denn ein noch größerer Leserkreis wird hier rechte Orientierung suchen und finden über brennende Fragen, die uns die biblische Schöpfungsgeschichte stellt, oder über die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Evolution im Kosmos. Die teilweise Überarbeitung und Zurichtung für die Herder-Bücherei hat den Wert dieser Ausgabe durch straffere Fassung in einigen Partien gesteigert. Auch neueste Literatur ist beigezogen worden, z. B. G. Heberers Sammelwerk: Menschliche Abstammungslehre, Stuttgart, 1965. Im übrigen sei verwiesen auf die Würdigung der 2. Auflage des Werkes durch Claus Schedl in dieser Zeitschrift 122 (1964) II. 66. Es weht derselbe „frische Wind" auch durch diese Neuausgabe. Auch sie liest man mit Spannung und Genuß.

Linz-Donau *Max Hollnsteiner*

DEISSLER ALFONS, *Die Psalmen.* III. Teil (Ps 90—150). (227.) (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 1/3.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. Kart. DM 6.80.

Mit diesem Band ist das Opus der Psalmenübertragung und Deutung aus der Feder A. Deisslers abgeschlossen. Die Vorzüge sind die gleichen wie bei den bereits besprochenen ersten zwei Bändchen. Die Übersetzung will den Sinn des Urtextes so genau wie möglich erfassen. Unsichere Lesarten und erklärende Beiwörter sind in Klammer beigefügt. Die Deutung eines jeden Psalmes gliedert sich in vier Abschnitte: zuerst kurze textkritische Notizen, soweit sie den Leserkreis der Kleinkommentare interessieren könnten; dann folgt die gattungsgeschichtliche Bestimmung, ob Volkslied, Klagelied, Hymnus, Königspsalm, Gebet usw. (diese beiden Abschnitte in etwas kleinerem Druck). Das Hauptgewicht der Erklärung liegt in den beiden folgenden Teilen. Was schon früher besonders gerühmt, gilt auch hier: Vf. stellt den Psalm in seine geistige Umwelt hinein, bringt daher sehr viele, manchmal überraschende Querverbindungen durch den übrigen alttestamentlichen Text. Nicht genug damit, im letzten Abschnitt folgen die Durchblicke auf das Neue Testament. Damit gewinnt der Kleinkommentar den Charakter einer Theologie der Psalmen. Auf diese Art wird dieser dreibändige Psalmenkommentar, zu dessen Vollendung wir den Verfasser nur beglückwünschen können, sicher vielen einen neuen Zugang zu diesem „verschlossenen Quell" eröffnen helfen. Von meinen eigenen Psalmenstudien ausgehend, darf wohl angemerkt werden, daß die dichterische Struktur der Psalmen in der Übersetzung zu wenig zur Geltung kam. Die Psalmen sind ja nicht bloße Aneinanderreihung von Versen, sondern klar durchkomponierte, in sich geschlossene Gedichte. Wäre die zahlenkritische Methode berücksichtigt worden, so hätte die Schönheit der Psalmen nur gewonnen.

BRIGHT JOHN, *Geschichte Israels.* Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. (XXVIII u. 556., 16 Karten.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen.

In der angelsächsischen Welt hat sich das Werk John Brights „A History of Israel" einen Namen gemacht. In unserem Zeitalter, wo gute Bücher sehr bald in andere Sprachen übersetzt werden, ist es daher nicht verwunderlich, daß unter der Patronanz Professor G. Joh. Botterwecks nun auch die deutsche Standardübersetzung geschaffen wurde. Was in meiner „Geschichte des Alten Testaments" in fünf Bänden ausgeführt ist, wird hier auf einen einzigen Großband zusammengedrängt. Das soll nicht heißen, daß Bright etwa meine Arbeiten benutzt hätte. Die erste englische Ausgabe erschien 1960, also fast gleichzeitig oder etwas früher als meine „Geschichte". Immerhin dürfte es für unsere Zeit symptomatisch sein, daß überhaupt Gesamtwerke über das Alte Testament erscheinen können. Dies wäre ohne die vorhandene geistige Aufgeschlossenheit undenkbar. Das Alte Testament profitiert hier von der aufregenden Erschließung der altorientalischen Kulturen. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Bibel neues Interesse. Gerade an Hand der Ausgrabungen konnte, ja mußte die Geschichte Israels neu gestaltet werden. Das zur Verfügung stehende Material ist keineswegs schon ganz ausgeschöpft. Daher wird es immer wieder

neue Versuche geben, einen Gesamtaufriß unter Einarbeitung des neuesten Erkenntnisstandes zu bieten. Dies ist wahrlich keine kleine Sache; wer über die Geschichte Israels schreibt, muß praktisch die gesamte Geschichte des Alten Orients miteinbeziehen. Man braucht nicht noch einmal die anerkennenden Worte wiederholen, mit denen die Fachzeitschriften das Erscheinen der englischen Ausgabe auszeichneten. Der Aufbau des Buches folgt, wie es sich von selbst ergibt, dem Ablauf der Geschichte Israels. Der Prolog führt in die Geschichte des Alten Orients vor dem Jahre 2000 v. Chr. ein, um damit die Voraussetzungen für das Verständnis der altorientalischen Geschichte zu bieten. Die sechs Hauptteile sind betitelt: I. Vorgeschichte und Anfänge, das Zeitalter der Patriarchen; II. Die Entstehungszeit; III. Israel unter der Monarchie, die Zeit der nationalen Unabhängigkeit; IV. Krise und Untergang der Monarchie; V. Die Tragödie Israels, das Exil und die nachexilische Zeit; VI. Die Bildung der jüdischen Gemeinde; Epilog: Die Fülle der Zeit. —

Kann man von einem Proprium sprechen, das Brights „Geschichte" von anderen unterscheidet? Die Vertreter der Form- und Überlieferungsgeschichte standen und stehen den Berichten über die Frühzeit Israels sehr skeptisch gegenüber und ließen kaum mehr als nur einen historischen Kern bestehen. Man spricht daher von „radikaler Skepsis" oder „historischem Minimismus". Demgegenüber beziehen vor allem Albright und seine Schüler — Bright ist Schüler des Orientalisten und Archäologen W. F. Albright und zur Zeit Professor für AT am Union Theological Seminary in Virginia — eine viel positivere Haltung zu den Geschichtsquellen. Manchen mag daher die Darstellung etwas zu konservativ vorkommen, sie ist es aber nicht. Es gibt ja eine Kritik, die unmethodisch wird, da sie alles zerfaselt. Ein gesunder Glaube an die Zuverlässigkeit der Überlieferung, der die Kritik nicht ausschließt, durchzieht das ganze Werk. Nicht bloß durch Aufnahme aller altorientalischen Funde allein kann man Geschichte Israels schreiben; hier meldet sich etwas Metahistorisches an, das nur dem Glauben zugänglich ist. Dieses Moment vernachlässigt Vf. keineswegs, so daß eine „Geschichte" im weiteren Sinn zu einer „Geschichtstheologie" wird. Daher wundert es nicht, daß das Werk eines protestantischen Gelehrten durch einen katholischen Bibliker nun auch dem deutschsprachigen Leserkreis im ökumenischen Sinn erschlossen wurde. Die Zugehörigkeit zur Konfession merkt man bei neueren biblischen Büchern fast nur mehr am Imprimatur.

Daß man bei einem derart groß angelegten Werk im Einzelfall anderer Meinung sein kann, ist selbstverständlich. Hier muß man dem Autor die Freiheit der Entscheidung lassen. Dies gilt besonders von der Chronologie, in der Bright zum Großteil den Spuren Albrights folgt, gegen die aber in Fachkreisen m. E. überzeugende Argumente ins Treffen geführt wurden. Das einzige große Fragezeichen, das anzubringen wäre, betrifft demnach die Chronologie. Hier wurde den biblischen Zahlen Gewalt angetan. Man müßte hier etliche Fälle angehen; nur ein Beispiel: König Ezechias wird auf 715—687/6 datiert, obwohl er ausdrücklich als Zeitgenosse Hosea's, des letzten Königs von Samaria, das 722/1 zerstört wurde, bezeugt ist. Man hat Albright schon vorgeworfen, daß er die Zahlen auf ein Prokrustesbett spanne; leider ist ihm hierin sein Schüler nachgefolgt.

MÜLLER JOSEF, *Die Heilsbotschaft von Genesis* 1—11. Ein Handbuch zur Bibelkatechese über die ersten elf Kapitel der Genesis. (117.) Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth 1965. Kart. lam. DM 7.80.

Wieder ein Buch zur biblischen Urgeschichte! Als ob das Alte Testament einzig aus den ersten elf Kapiteln Genesis bestünde! Doch diese Kapitel gelten als Musterfall oder besser, als Sonderfall, was ihre immer neue Durchdenkung und Ausfaltung begreiflich, ja notwendig macht. Vf. geht als Katechet an die Probleme heran. „In den letzten 15 Jahren hat sich auf keinem Gebiet der Exegese ein solcher Wandel vollzogen wie in der Auslegung der ersten Genesiskapitel. Dem unter ‚Zeitnot' leidenden Religionslehrer bietet sich eine solche Fülle von Kommentaren, Artikeln und Monographien an, daß rascher Überblick und sachgerechte Anwendung fast unmöglich geworden sind ... Dieses Handbuch will nicht einem wissenschaftlichen, sondern einem praktischen Zweck dienen. Es möchte dem Religionslehrer eine bescheidene Hilfe für die Einführung in die ersten Genesiskapitel bieten, näherhin: wie dieser Lehrstoff von der ersten Klasse der Grundschule bis zur Oberstufe der Gymnasien nach der formalen und inhaltlichen Seite stufenweise dargeboten werden soll. Ziel dieser Bibelkatechesen ist, den Schüler Schritt für Schritt zu besserem, tieferem Verständnis der Urgeschichte zu führen" (9). Nach der Einführung über den Aufbau des Handbuches (Unter-, Mittel-, Oberstufe), die Eigenart der biblischen Geschichtsschreibung und die methodisch-didaktischen Grundsätze der Einzelerklärung folgen die Kapitel: I. Das Geheimnis des Ursprungs, II. Das Paradies-Märchen oder Wirklichkeit, III. Glauben oder Wissen in der Kain-Abel-Geschichte, IV. Die Spaten der Archäologen auf den Spuren der biblischen Welt, V. Gottes Geschichtsplan mit den Söhnen Noes, VI. Architekten und Astronauten — Himmelstürmende Technik in Babylon und heute. Die klare Scheidung zwischen Darstellungsform und theologischem Gehalt wird auf viele Leser befreiend

wirken. Dem Katecheten wird das „Handbuch" sehr wertvolle Dienste leisten können. Zu wünschen wäre nur, daß auch die „klassische Quellenscheidung" nur als Arbeitshypothese behandelt wird; auf diesem Gebiet herrscht keineswegs die Sicherheit, die der „literarische Befund" zu den einzelnen Abschnitten glauben läßt.

KRAUS H. J., *Zur Wissenschaft vom Alten Testament.* (Verkündigung und Forschung. Beihefte zu „Evangelische Theologie", Heft 1/1966.) (100.) Verlag Christian Kaiser, München 1966. Kart. DM 4.50.

„Verkündigung und Forschung", jährlich in zwei Heften erscheinend, soll in erster Linie der kritischen Information dienen. Information aber bedeutet hier die Schilderung eines „Feldzustandes". Sie muß deutlich machen, wo jeweils in den einzelnen theologischen Disziplinen die Schwerpunkte liegen und in welche Richtung die augenblickliche Bewegung geht. Die Redaktion des vorliegenden AT-Heftes besorgte *H. J. Kraus.* Als Schwerpunkte bezeichnet er das immer stärker in Sicht tretende Interesse an Kult und Liturgie, die Verfeinerung der form-traditionsgeschichtlichen und institutionskundlichen Forschung. Dies wird in den Sammelberichten erhärtet, wie aus der Übersicht erkenntlich ist: *M. Metzger,* Gesammelte Studien zum AT. — *H. J. Kraus,* Alttestamentliche Sammelbesprechung. — *K. Schwarzwäller,* Geschichte oder AT? - *A. S. Kapelrud,* Die skandinavische Einleitungswissenschaft zu den Psalmen. — Besonders diesen letzten, dreißig Seiten umfassenden Bericht über die skandinavische Psalmenforschung wird man mit großem Interesse lesen, da hier sichtbar wird, wie das allmählich erwachende Verständnis des Kultes zu einem ganz neuen, in manchen Belangen zwar anfechtbaren Verständnis der Psalmen führte.

Mautern/Stmk. *Claus Schedl*

BIBELWISSENSCHAFT NT

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium.* I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band IV/1, XXXV u. 524). Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 68.—, Brosch. DM 64.—.

Professor Schnackenburg ist es zu danken, daß er Herders theologischen Kommentar mit den Johannesbriefen begonnen und damit den Auftakt zu den Kommentaren mehrerer kleinerer Schriften des NT gegeben hat; ihm gebührt der besondere Dank, daß er auch die Kommentarreihe zu den Evangelien eröffnet. Das Johannesevangelium steht noch immer mitten in der Diskussion. Es ist eines der reifsten und zugleich umstrittensten Werke des frühen Christentums — für die einen das vollendete Glaubenszeugnis der Urkirche, für die anderen ein geschichtlich wertloses Werk gläubiger Spekulation. Seit R. Bultmanns Johanneskommentar kamen zu den literarkritischen, historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Fragen noch formgeschichtliche und vor allem schwerwiegende hermeneutische Probleme. Die Funde in Qumran und in Nag-Hammadi zwangen zu neuer Diskussion. Die Literatur gleicht einem fast „uferlosen Strom". Der Satz aus dem Vorwort ist verständlich: „Wer heute daran geht, einen großen Kommentar zu schreiben — ein von Jahr zu Jahr mühseligeres Unternehmen — muß sich überlegen, was er bieten und, wie er sich beschränken will."

Aus der umfangreichen Einleitung (2—196) soll bloß auf die Ergebnisse in einigen Fragen hingewiesen werden. Das vierte Evangelium ist die vollkommene Verkörperung dessen, was Evangelium seinem inneren Gehalt nach sein will. Seit erkannt wurde, daß nicht das historisch-biographische Interesse das letzte Ziel unserer kanonischen Evangelien ist, konnte man auch dem Johannesevangelium als Evangeliumschrift gerechter werden. „Bei Johannes ist der Prozeß der gläubigen Durchdringung und Interpretation der Überlieferung nur bis zur Spitze getrieben, und so präsentiert sich sein Evangelium als eine völlig von der Glaubensschau beherrschte Darstellung" (14). Sein Hauptanliegen ist es sicher, am irdischen Wirken und Reden Jesu die hoheitsvolle Gestalt des eschatologischen Offenbarers und Heilbringers hervortreten, die Herrlichkeit des auf Erden weilenden, unter uns wohnenden Logos aufstrahlen zu lassen und die unvergängliche Heilsbedeutung der geschichtlich zurückliegenden Ereignisse aufzuzeigen. „Der irdische Jesus wird als der in seiner Gemeinde, in deren Verkündigung, Kult und Sakramenten weiterhin gegenwärtige Christus verstanden" (32). Die komplizierten literarkritischen Fragen werden sehr besonnen und zurückhaltend beurteilt. Direkte Benützung der Synoptiker ist bis auf einige Zweifelsfälle nicht zu erweisen, doch scheint mündliche Kenntnis der synoptischen Tradition vorzuliegen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit darf man die Verwendung einer schriftlichen semeia-Quelle behaupten.

Der Evangelist konnte seinem Werk nicht mehr die letzte Gestalt geben und hinterließ in seinem Material auch Stücke, die Entwürfe für größere Stücke darstellen (zum Beispiel 3,13—21. 31—36). In der Verfasserfrage gibt die heutige Forschungslage zur Abwertung der johanneischen Tradition schwerlich ein Recht. Aber das johanneische Problem bleibt verwickelt und läßt sich auch nicht so einfach lösen, wie es die konservativen Verteidiger der Autorschaft des Zebedäiden Johannes dachten; als mittlere

Lösung bietet sich an: Die Evangelienschrift hat eine Vorgeschichte; in dieser hat der Zebedäide seinen Platz, ist aber nicht unmittelbar an der Niederschrift des Evangeliums beteiligt (86). Auf welchem geistigen Hintergrund das Johannesevangelium erwächst, wird noch immer sehr unterschiedlich beantwortet. Den tragenden Hintergrund sieht der Vf. im Alten Testament. Der Anteil pharisäisch-rabbinischer Denkweise und Argumentation ist aus der Auseinandersetzung mit den jüdischen Gegnern seiner Tage zu erklären. Mit Qumran bestehen engere Berührungen in wichtigen Punkten, eine unmittelbare Herübernahme qumranischer Anschauungen ist aber schwerlich zu erweisen. In Sprache, Fragestellung und Geisteshaltung sind Berührungen mit der heidnisch-synkretistischen vom Orient her beeinflußten Frömmigkeit (Hermetik und Gnostizismus) nicht ganz zu leugnen! Johannes will mit seiner Botschaft auch von den heidnischen hellenistischen Lesern gehört werden. Die mandäische Literatur bietet schwerlich einen unmittelbaren Hintergrund. Die johanneische Tradition, deren Wurzeln in Palästina liegen, ist durch das Medium syrischen Einflusses gegangen, ehe sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß faßte, fixiert und redigiert wurde (134).

Der Kern der johanneischen Theologie wird im christologisch-soteriologischen Anliegen gesehen. Für die Heilslehre wird — gegen unberechtigte Verzerrungen, die auch für die Führung christlichen Lebens nicht ohne Folgen sind — festgestellt: „Die Inkarnation bedeutet nicht nur die Vermählung der himmlischen und vergänglichen Welt, sondern auch die Ermöglichung des Kreuzesopfers, nicht nur den Eintritt des Logos in die Menschheit und in die ‚Fleisches'-Sphäre. sondern auch die Annahme des Fleischesleibes, der am Kreuz geopfert wird für das Leben der Welt" (139). Wenn in der johanneischen Eschatologie das gegenwärtige Heilsgut stärker in den Vordergrund tritt, ohne daß Joh die „dramatische Eschatologie" eliminiert, so ist dies darin begründet, daß sich das Evangelium vor allem dem Christus praesens zuwendet, daß es in einer Zeit geschrieben ist, in der die Naherwartung nachgelassen hat und daß es sich gegen die gnostische Umwelt auf diese Weise stärker behaupten wollte. Kult und Sakrament dürfen aus der johanneischen Heilslehre nicht herausgebrochen werden; sie sind Anamnese des Heilswerkes Christi, das durch sie in der Gegenwart seine Kraft entbindet. Beheimatung im großkirchlichen Denken und Anwesenheit des Kirchengedankens kann nicht geleugnet werden. Für Textüberlieferung und Textgeschichte haben neue Funde (P^{66} und P^{75}) aus dem dritten Jahrhundert neue Erkenntnisse gebracht, die verarbeitet werden. Das Kapitel „Das Johannesevangelium in der Geschichte" schließt die Einleitung ab. Mit Interesse liest man die Stellungnahme zu Bultmanns existentieller Auslegung.

Mit der Einleitung hat der Vf. seinen Standpunkt gezeichnet, von dem aus er an die Auslegung herangeht. Der Kommentar zu den einzelnen Perikopen bestimmt zuerst den Standort im Aufbau des Evangeliums, gibt eine literarkritische Einführung und exegesiert die einzelnen Verse. Dem theologischen Gehalt wird sorgfältig nachgegangen, die eigene Meinung gegenüber anderen abgehoben. Vor allem muß auf die mit aller wissenschaftlicher Akribie geschriebenen Exkurse (in diesem Band acht) hingewiesen werden. Umfangreiche Literaturangaben helfen zur Vertiefung in Einzelfragen. Jede Erklärung wird nicht zufriedenstellen: "Εδει (4,4) dürfte auf den Willen Gottes hinweisen, der die Mission bei den Samaritern geplant hat. Die Enthüllung des Lebenswandels der Samariterin scheint noch einmal ein Versuch zu sein, den Spender und die Gabe verständlich zu machen. Nur die Gabe Jesu vermag den unersättlichen „Lebenshunger" der Frau zu stillen.

Die Bibelwissenschaft hat in diesem Kommentar ein solides Fundament, auf dem weitere Forschungen aufgebaut werden können. Mit Wissen und Gewissenhaftigkeit führt er durch ein Labyrinth von Fragen, Ansichten und Lösungsversuchen. Jeder Seelsorger, der die Tiefen johanneischer Theologie verkünden will, hat hier die Möglichkeit, prägnante, zuverlässige und gediegene Auskünfte zu gewinnen. Durch die Kritik unsicher Gewordene finden einen Ratgeber, der unaufdringlich abgewogene Lösungsversuche anbietet, die den aufgeworfenen Fragen gerecht werden, selbst wenn sie nicht immer eine endgültige Lösung bringen können. Nur mit aufrichtiger Dankbarkeit gegen den Vf. und den Verlag kann dieses Werk entgegengenommen werden.

MUSSNER FRANZ, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones disputatae 28) (94.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Brosch. DM 9.80.

In keinem Evangelium ist die Frage nach dem geschichtlichen Jesus brennender als im Johannesevangelium, in keinem die Frage nach dem Geschichtswert quälender und disputierter als in diesem „pneumatischen Evangelium". „Der johanneische Christus spricht anders als der synoptische; er spricht johanneisch." Damit ist das Problem auf eine ebenso kurze wie eindringliche Formel gebracht. Der Vf. bietet, angeregt durch Ergebnisse der modernen Hermeneutik (H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{2}1965), einen neuen Weg zur Lösung an: „die johanneische Sehweise". Johannes blickt von seiner Gegenwart, von der theologiegeschichtlichen Situation der Abfassungszeit aus in die Vergangenheit des hi-

storischen Jesus zurück. Die beiden Horizonte Gegenwart und Vergangenheit sind eigentümlich verschmolzen. Diese Verschmelzung kann durch die gnosiologische Terminologie des Johannesevangeliums (Sehen, Hören, Erkennen, Wissen, Bezeugen, Erinnern) einigermaßen analysiert werden. Jesus von Nazareth wird durch den johanneischen Sehakt so zur Sprache gebracht, daß die von ihm entworfene und vorgelegte Christusgeschichte zugleich auf die christologischen Fragen der Abfassungszeit Antwort gibt. In dieser Auslegung weiß sich Johannes eins mit der Kirche, die den Paraklet hat, und eins mit ihrem Glauben, ihrem christologischen Verständnis, das im Strom der Überlieferung steht, die ins Alte Testament zurückreicht. Im Johannesevangelium verkündet sich der verherrlichte Christus, der in seiner Kirche gegenwärtig ist; der Evangelist leiht ihm dazu seine Sprache, die Sprache des epiphanen Geschehens ist. Aus diesen Erwägungen fällt auch Licht auf die Darstellung der Synoptiker, auf den Unterschied zwischen ihnen und Johannes, auf die Theologie der Inspiration. Auf wenigen Seiten ist sehr viel gesagt.

HAAG H./LOHFINK N./PESCH W. (Hg.), *Stuttgarter Bibelstudien.* 1. J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien. (56.) 5. J. Blinzler, Johannes und die Synoptiker. (100.) 7. P. Gächter, Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium. (82.) Alle brosch. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart, Stuttgart 1965.

Heute werden auch die „heißen Eisen" der exegetischen Wissenschaft durch die großen Publikationsmittel in ein breites Publikum getragen. Die katholische Bibelwissenschaft kann nicht vorsätzlich im elfenbeinernen Turm bleiben. Seit Pius XII. hat die Bibelwissenschaft im katholischen Raum vieles aufgeholt, neue Wege beschritten und die Methode geändert. Die neue Reihe des Stuttgarter Bibelwerkes will eine wissenschaftliche Buchreihe eröffnen, die Aktualität und Wissenschaftlichkeit vereinigt, die nicht nur der Verbreitung der wissenschaftlichen Ergebnisse dienen, sondern auch zur wissenschaftlichen Diskussion beitragen will.

Die Reihe wird durch die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964 eröffnet. Die Broschüre enthält Einführung und Kommentar des nordamerikanischen Neutestamentlers J. A. Fitzmyer S. J., den lateinischen Text und die deutsche Übersetzung der Instruktion und eine ausführliche Bibliographie zu dieser. Der Kommentar zur Unterweisung, die als erstes offizielles kirchliches Dokument die formgeschichtliche Methode anerkennt, ist kurz, wohl zu kurz, um die Tragweite dessen zu erfassen, was da gesagt wird. Die wenige Literatur, die der Kommentar angibt, stammt meist aus dem Amerikanischen. Wer Freude hat, wieder das Sensationelle zu hören, was sich vor und während der ersten Periode des Konzils in Biblicis abgespielt hat, wird sich durch die journalistischen Bemerkungen des Kommentators nicht enttäuscht finden!

Der Passauer Exeget J. Blinzler gibt einen Forschungsbericht wieder, den er bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Neutestamentler des deutschen Sprachraumes im März 1965 in Passau gehalten hat. Aus den Gemeinsamkeiten und Unterschieden, die das Johannesevangelium gegenüber den Synoptikern aufweist, ergeben sich drei Fragen: Hat der vierte Evangelist die synoptischen Evangelien oder eines oder zwei von ihnen gekannt und benutzt oder nicht? Welche Absicht verfolgte er, wenn er die bereits vorhandenen Evangelien um eines vermehrte? Wie steht es mit dem Geschichtswert des vierten Evangeliums im Vergleich zu den synoptischen Evangelien? Die Antworten auf diese Fragen lauten: Der vierte Evangelist hat zwar keines der synoptischen Evangelien vor sich gehabt; alles weist aber darauf hin, daß er vom Inhalt des Markusevangeliums (des Lukasevangeliums?) Kenntnis hatte. Das Johannesevangelium ist die legitime und krönende Weiterbildung des evangelischen Genus; die überlieferten Stücke der Jesusgeschichte stehen im Dienst der theologischen reflektierenden und seelsorglich aktualisierenden Christusverkündigung. „Das Johannes-Evangelium ist kein historischer Bericht, aber auch keine Konstruktion zum Zweck der Illustration von Ideen, sondern theologische Interpretation wirklicher Geschichte." Diese Urteile kommen auf Grund umfangreicher Studien der Literatur zustande. Eine Studie, die der Reihe Ehre macht!

Der langjährige Innsbrucker Exeget P. Gächter faßt zusammen, was ihn in seinem großen Kommentar zum Matthäusevangelium (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1966, 196 ff) geleitet hat. Was Papias nach der neuen Deutung J. Kürzingers mit dem „hebraidi dialékto" gemeint hat: im semitischen Stil, wird durch die Untersuchung der kunstvollen Anordnung glänzend bestätigt. Die literarischen Kunstformen, mit denen Matthäus arbeitet, hat er mit der althebräischen und altjüdischen Literatur gemeinsam. Sie dienen dem Gedächtnis. Auch Jesus hat offenbar in dieser Art gesprochen. Der Vf. gibt zu, daß nicht alle künstlichen Anordnungen mit gleicher Gewißheit festzustellen sind. Sein Prinzip ist ohne Zweifel richtig: Wer die Teile seine Werkes einen nach dem andern in geschlossener Form anordnete, kann nicht gleichzeitig als Urheber ungeordneter Formen gelten. Mit Anwendung dieses Prinzips wird Text- und Literarkritik betrieben. Über die Ergebnisse bleiben öfter Zweifel. Manchmal erscheint das Vertrauen auf die „vorgefundene künstliche Ordnung" zu stark, zumal wir nur die

griechische Fassung des Matthäus haben. Es wäre aber zu wünschen, daß die Erkenntnisse, die da niedergelegt sind, Anerkennung fänden. Sie dienen der Exegese, der Erfassung des „grandiosen Dramas", als das Matthäus das Leben Jesu sieht, einem tieferen Einblick in die Theologie des ersten Evangeliums.

KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Hg.), *Werkhefte zur Bibelarbeit.* 1. O. Knoch-H. Schürmann, Bibel und Seelsorge, Grundlage, Möglichkeiten und Formen biblisch bestimmter Seelsorge. 1964, S 268.—.

2. O. Knoch, Ein Sämann ging aus. Botschaft der Gleichnisse. Eine Handreichung, ²1963, (192.) — 8. Bibel und Jugendarbeit. Bearbeitet vom erzbischöflichen Jugendamt Köln in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Bibelwerk Stuttgart. 1964 (159.) kart.

Das sehr aktive Katholische Bibelwerk Stuttgart gibt in dieser Reihe dem Seelsorger Hilfen, die dringliche biblische Arbeit anzugehen und zu pflegen. In diesen Heften geht es nicht um Theorie, sondern um wahrhaft praktische Hinweise.

Heft 1 handelt von der Funktion des Wortes Gottes in der Heilsordnung und im Leben der Kirche. „Der Seelsorgsplan muß der Verkündigung der Heilsbotschaft den zentralen Platz in der Gesamtseelsorge geben. Es ist dabei zugleich gefordert, die Gemeinde auch an die Heilige Schrift heranzuführen und durch sie an die Sakramente." Die Bibel bietet in allen Belangen der Seelsorge ihre Hilfe an: bei der Predigt, im Unterricht, in der Jugendseelsorge, in der Sakramentenspendung, in der Krankenseelsorge, im seelsorglichen Gespräch. Wer bestimmte Kreise tiefer in die Kenntnis der Bibel einführen will, findet auch dafür Wege eines Erfahrenen angegeben. Was über die biblische Handbibliothek des Seelsorgers gesagt ist, scheint zuviel und zuwenig zu sein. Welcher Seelsorger kann dies alles anschaffen oder gar studieren? Wenn an Auswahl gedacht ist, was soll er auswählen? Das Notwendige und Empfehlenswerte müßte gekennzeichnet sein. Wären die Arbeiten beider Autoren zu einem Werk redigiert worden, so hätte das Buch gewonnen. Wegen seiner vieler Anregungen ist es auch in seiner Form sehr empfehlenswert.

Das 2. Heft „versucht den Zugang zu den Gleichnissen Jesu denen zu erschließen, die ohne besondere biblische Vorbildung Christi Botschaft lebendig hören und danach leben wollen". Die Exegese baut auf den neuen Erkenntnissen auf. Sehr wertvoll sind für den Seelsorger die „Hinweise für die Arbeit" und die Anregungen „für unser Leben". Auch „Aufgaben" für die biblische Selbstarbeit werden gestellt. Daß eine zweite Auflage nötig war, spricht für die Gediegenheit und Brauchbarkeit des Buches.

Heft 8 bietet Hilfen für persönliche Schriftlesung (Betrachtung), Schriftlesung mit der Gemeinschaft, Wortgottesdienst in der Jugendarbeit. Besonderen Wert gewinnt das Buch durch seinen Werkbuchcharakter, durch die Mitarbeit vieler erfahrener Jugendseelsorger und durch die praktischen Beispiele, die geboten werden. Ein sehr empfehlenswertes Heft!

COOLS P. J. (Hg.), *Die biblische Welt.* Ein Handbuch zur Heiligen Schrift in zwei Bänden. I. Bd.: Das Alte Testament (660.) II. Bd. Das Neue Testament. (354.) Walter-Verlag, Olten 1965, Leinen.

Das Werk erschien in der niederländischen Originalfassung unter dem Titel „De Werled van de Bijbel" beim Verlag Het Spectrum. Die Übersetzung ins Deutsche besorgten M. R. Hahn-Hahn und C. P. Baudisch. Das Werk, an dem 15 Fachgelehrte mitgearbeitet haben, ist eine kleine „Summa rerum biblicarum". Was die Einleitungswissenschaft in weitem Sinn behandelt, findet sich hier zusammengefaßt: Inspirationslehre, biblische Hermeneutik, Kanongeschichte und Apokrypha, Textüberlieferung und Textkritik, biblische Geographie, Zeitgeschichte und Archäologie, historische und literarische Kritik, literarische Formen und Gattungen, Traditions- und Redaktionsgeschichte, spezielle Einleitung. Mutig werden die neuen Wege beschritten, ohne kritiklos bloß deswegen Hypothesen zu verfallen, weil sie neu sind. In manchen Fragen hätten es neue Begründungen verdient, gewichtiger genommen zu werden (Abfassungsort des Phil, Abfassungszeit des 2 Petr, Verfasser der Pastoralbriefe). Das Werk birgt Meisterstücke populärer und zugleich wissenschaftlich fundierter Darstellung (etwa die Schriften des Johannes von W. Grossouw, die Religion des AT von H. Renckens). Das Werk ist ein verantwortungsbewußter, wissenschaftlich zuverlässiger Ratgeber, in einem Stil geschrieben, der lesbar und interessant ist, ein Buch, das aufbaut und nicht niederreißt.

Rom *Alois Stöger*

RUSS HANS ERICH, *Gedanken über die Heilige Schrift.* (64.) Veritas-Verlag, Linz a. d. D., o. J., kart. S 9.—.

In zehn Kapiteln versucht das Büchlein eine volkstümlich gehaltene Einleitung in die Heilige Schrift und eine Anleitung zu deren gewinnbringender Lesung zu geben. Der Verfasser verwertet lobenswerterweise die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" häufig, doch leider noch nicht die Instructio der Bibelkommission über die geschichtliche Wahrheit der Evangelien v. 21. April 1964, sonst müßte der Überlieferungszeitraum zwischen Jesu Auffahrt und der Niederschrift der Evangelien etwas ausführlicher behandelt sein. Außerdem scheint der Verfasser der irrtümlichen Ansicht zu sein, daß das

Psalterium Pianum nicht von Bea, sondern von Benediktinern verfaßt sei, da er schreibt (44): „Erst seit Pius XII. ist eine von den Mönchen der Abtei des hl. Hieronymus besorgte Neuübersetzung (näml. der Psalmen) zugelassen."

Stift St. Florian/OÖ. *Johannes Zauner*

ROMANIUK KAZIMIERZ, *Wegweiser in das Neue Testament.* Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Hl. Schrift. 17.) (128.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965, Kart. DM 5.80.

Im 17. Bänddchen der Taschenbuchreihe „Die Welt der Bibel" wird eine Einführung in die wichtigsten Probleme der heutigen neutestamentlichen Wissenschaft geboten. In zwölf gut ausgewählten Kapiteln wird der Leser zunächst über die Textausgaben des Neuen Testamentes und die Grundregeln der Textkritik wie auch über die wichtigsten neutestamentlichen Begriffe und die verschiedenen Gruppen der Fachliteratur gut informiert. Daran schließen sich die wichtigen Kapitel über die synoptische Literarkritik, die formgeschichtliche und die redaktionsgeschichtliche Methode. Nach weiteren Kapiteln über die Leben-Jesu-Forschung, die johanneische Frage, die Hauptprobleme der Paulusexegese und die Harmonie der beiden Testamente wird abschließend die Umwelt des Neuen Testamentes ins Licht gerückt. Jedem Kapitel geht ein Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Literatur voran.

Die klaren Ausführungen des Verf. werden ausreichend durch Stellen aus dem Neuen Testament erläutert; so z. B. wird (60 ff.) Sinn und Anliegen der redaktionsgeschichtlichen Methode an Hand der Parallelberichte von der Gefangennahme Jesu (Matthäus 26, 47—56; Markus 14, 43—52; Lukas 22, 47—53; Johannes 18, 2—11) dargetan, wobei allerdings zum Zweck der leichteren Auffindbarkeit und Vergleichbarkeit der einzelnen besprochenen Stellen die Einfügung der Verszahlen wünschenswert gewesen wäre. Läßt sich schon darüber streiten, ob in Mk 14, 48 f der „zürnende, erbitterte, über die Hinterlist seiner Feinde sich beklagende Jesus" spricht (69), so ist weiters fraglich, ob diese Markus-Stelle gut geeignet ist, als charakteristisches Beispiel für die markinische Christologie mit ihrem, wie bekannt ist, vielfach schroffen Christusbild zu dienen, spricht doch Jesus an den parallelen Synoptikerstellen die gleichen (Mt) oder fast ganz gleichen (Lk) Worte. Gegen die Auffassung, daß es nicht gelingen dürfte, für die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, von dem nach der Meinung des Verf. auch der Bildteil (Mt 13, 24—30) als „neue Bildung" oder zumindest als Neugestaltung der apostolischen Kirche zu betrachten wäre (50 f.), einen „Sitz im Leben" Jesu und seiner Jünger zu finden (52), sei auf die einleuchtenden Ausführungen bei J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu [4]1956, 191, hingewiesen Im übrigen stimmt man den besonnenen, verantwortungsbewußten Darlegungen des Verf. durchwegs gerne bei, besonders wenn er im Schlußwort betont, daß die Schriftauslegung als „Dienst in und an der Kirche" zu betrachten sei und treffend hinzufügt: „Überall, wo Wissenschaft um ihrer selbst willen betrieben wird, wo es an der Verantwortung für den Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist (1 Kor 8, 11), fehlt, geschieht Unrecht und Unheil. *Eine beziehungslose, auf sich gestellte exegetische Wissenschaft wäre ein schauerlicher Mißbrauch des Gotteswortes*" (Hervorhebung vom Rezensenten). Ob diese trefflichen Feststellungen des Verf. wohl auch immer beherzigt werden? — Das sauber ausgestattete Bändchen kann allen, die mit dem Neuen Testament beruflich zu tun haben oder sich dafür interessieren, bestens empfohlen werden.

Graz *Franz Zehrer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

RONDOT PIERRE, *Der Islam und die Mohammedaner von heute.* Die islamische Gemeinschaft: gestern—heute—morgen. (467.)

Schwabenverlag, Stuttgart 1963. Leinen DM 24.80. Die französische Originalausgabe ist erschienen bei: Editions de l' Orante, Paris, 1958, 1960 unter dem Titel L'Islam et les Musulmans d'aujord'hui. La communauté Musulmane: ses bases, son état présent, son évolution. Die Übertragung ins Deutsche besorgte Marie Agnes von Franz.

Dieses ausgezeichnete Werk enthält eine Menge wissenswerter Tatsachen, die dem Nichtfachmann völlig unbekannt sind oder von ihm gewohnheitsgemäß nicht in Rechnung gezogen werden, deren Kenntnis aber unerläßliche Voraussetzung für eine gerechte Beurteilung der muslimischen Welt ist. Aus der reichen Fülle sei nur das Wichtigste hervorgehoben. Im ersten Teil: *Die Welt des Islam in der Sicht von heute* (11—52) lesen wir von der „geradezu ans Wunderbare grenzenden Anfangsgeschwindigkeit" der Ausbreitung des Islam, von der Unterjochung der muslimischen Länder durch die westlichen Kolonialstaaten und vom Befreiungskampf der Muslim vom 20. Jahrhundert an, der mit einer ähnlichen Schnelligkeit vorsichgeht wie in den ersten Jahrzehnten die Ausbreitung der jungen Religion Muhammeds. Wir hören hier auch von Intellektuellen aus dem westlichen, christlichen Kulturbereich, „die durch das Studium des islamischen Gedankens oder durch den Einfluß der muslimischen Mission zur Konver-

sion geführt wurden". Der 2. Teil: *An den Quellen des Islams...* (53—98) behandelt die Grundlehren. Lichtvoll wird die Auswirkung des islamischen Monotheismus „höchster Potenz" im Denken und Handeln des Muslim geschildert. Scharf hat der Verfasser die schwierige Persönlichkeit Muhammeds in muslimischer und außermuslimischer Schau herausgemeißelt. Der Leser stößt auf Abschnitte aus Reden Burgibas (78, 80), in denen er als Muslim auf Muhammed und das große Anliegen der Muslim Bezug nimmt. Über das Heilige Buch der Muslim sagt der Verfasser mit Recht: Die Bedeutung, die der Qur'an im Islam besitzt, kann man nicht genug betonen. Wenn man die Begründung dieses Satzes durch Rondot und namentlich auch die an dieser Stelle angeführten Worte des gründlichen Islamkenners Pater Jomier überdenkt, fühlt man sich von einem Gefühl des Unbehagens und der Beschämung bedrängt: wie gleichgültig, wie verständnislos in einer gewissen Richtung: wie infantil utilitaristisch stehen viele Katholiken jenen Forderungen des Evangeliums gegenüber, welche die eigentliche sittliche Höhe des Neuen Testamentes bekunden, die richtig — christlich — verstanden und verwirklicht die Kraft hätten, die letzten Reste primitiver, brutaler Denkart zu überwinden, die aus unserer eigenen Vergangenheit und in letzer Linie aus Šumer und Babel stammen. Der 3. Teil: *Die Fundamente des Islam...* (99—197) enthält eine klare Einführung in den heiklen Begriff der muslimischen Tradition und bespricht die fünf Pflichten des Muslim: das Glaubensbekenntnis, das Gebet, das Fasten, die Wallfahrt und die Armengabe. Wir erfahren hier vom sittlichen Ernst, mit dem der gläubige Muslim diesen Pflichten gerecht zu werden sucht und von der strengen Ahndung der Mißachtung z. B. des Fastengebotes, in der Presse, Staat und öffentliche Meinung einig sind. Wir hören aber auch von bösen Versagern auf diesem Boden. Wir lesen von der uns unvorstellbaren Begeisterung der Pilger, aber auch — ewige Menschlichkeit — von ihrer Ausnützung durch schäbige Geschäftsleute. Jeder Leser wird dem Verfasser auch dankbar sein für den Abschnitt über den Djihād; sehr gemischte Gefühle wird die Erinnerung an den Djihādaufruf zugunsten christlicher Staaten (!) im Jahre 1914 wachrufen.

Der 4. Teil: *Die Entwicklung des Islam* (199—274) behandelt die Sekten, die Staatsformen, die Mystik und die Bruderschaften: eine dankenswerte Einführung in die inneren Spannungen des Islam, in das Kräftespiel zwischen hoher Theologie und niedriger, triebhafter Volksreligion. Von den *Zukunftsaussichten des modernen Islam* erfahren wir im 5. und 6. Teil, von dem Bestreben, sich nach langer Zeit wieder einmal den sicheren Erkenntnissen der neueren Menschheit anzupassen (275—376); dieser Abschnitt ist für uns besonders deshalb lehrreich, weil wir hier den Islam vor ähnliche unaufschiebbare Aufgaben gestellt sehen wie die Christenheit. Der Islam hat diesbezüglich auch seine großen Schwierigkeiten wie wir, aber in dogmatischer Schau findet er leichter als wir den etwas spät erstrebten Anschluß an die heutige Zeit, außerdem vermag er der außerislamischen Welt mit weit größerer innerer Geschlossenheit gegenüberzutreten als die Christenheit, weil in ihm die Sekten — wir würden sagen: die Konfessionen, die getrennten Brüder — weniger zu bedeuten haben als bei uns; die Sekten machen ja nach Angabe Mondots — die Zahl ist vielleicht etwas zu tief gegriffen — nur etwa 10 Prozent aus, und es steht auch fest: trotz der verschiedenen Sekten, die gelegentlich recht wild aufeinander losschlagen oder losschlugen, tritt der Islam nach außen hin als geschlossene Macht auf, die sich die eigenen Zwistigkeiten nicht anmerken läßt — im Gegensatz zur Christenheit bis auf Johannes XXIII. Wir lernen in diesem Abschnitt Tunis unter der Führung Burgibas als jenes muslimische Land kennen, das die Angleichung an die heutige Welt, das Aggiornamento mit großem Geschick durchführt. Wie schwer sich aber muslimische Staaten zum Grundsatz der Religionsfreiheit zu entschließen vermögen, ersieht man aus S. 313—316. Kein Wunder: sie haben ja auch mehr als ein Jahrhundert später damit angefangen als wir! Wohltuend klar zeigt der Verfasser im Abschnitt: Die Mohammedaner im sowjetischen Herrschaftsbereich (352 ff) die überaus geschickte, wendige Unterjochungskunst der Sowjets den Muslim in Rußland gegenüber.

Im 7. Teil: *An der Peripherie des Islam.* (377—425) lesen wir vom Islam in den weitabgelegenen malayischen Gebieten und im Schwarzen Afrika. Hier hören wir von der allmählichen Islamisierung Afrikas in der langen Zeit vom 7. Jahrhundert an bis heute und von der mächtigen Förderung, die namentlich die Engländer und Franzosen dem missionierenden Islam angedeihen ließen. Sehr beachtenswert ist das Nachwort (427 ff): Trotz der unübersteigbaren dogmatischen Gegensätze ist es dem Christentum möglich, in der geistigen Abwehr des Atheismus e i n e Linie mit dem Islam zu beziehen, aber e i n e s ist dazu nötig: die Kenntnis des Islam, freilich auch ebenso notwendig: das Verständnis der Muslim für unsere Theologie! (Vgl. H. Stieglecker, Die Glaubenslehre des Islam. Schöningh Paderborn 1962.) Dieses Buch ist eine große, in unserer Zeit hochwillkommene Leistung, ein machtvoller Beitrag zum Erfassen der Weltweite und des weltweiten Verstehens im Geist Johannes XXIII., stets klar unterscheidend, ohne jede Verallgemeinerung, ohne Vorurteil, ohne Voreingenommenheit, jede primitive Lösung ausschaltend, mit feinem

Takt, nach keiner Seite hin verletzend. Die Übersetzung ist gutes Deutsch, nur wundert man sich, warum die arabischen Wörter nach französischer Art umschrieben wurden, so daß sie in diesem ungewohnten Kleid oft kaum wiederzuerkennen sind; rätselhaft ist auch, warum die Mehrzahl Ulama als Einzahl konstruiert wird u. a. m. Der Leidenschaft, fremde Wörter in französischer Umschreibung zu geben, ist auch der Volksname Pulo (Mehrzahl Ful 'be) zum Opfer gefallen, der in der uns Deutschen ganz unbekannten Form Peul (401) zu lesen ist. Der tschechisch klingende Ausdruck „dem ist nicht so" (tschechisch: Není tomu tak), statt „das ist nicht so" ist, wie es scheint, überhaupt nicht mehr auszumerzen; ob er ursprünglich tschechischer Herkunft ist oder deutscher, das soll hier nicht entschieden werden, aber in jedem Fall ist er mit den Gesetzen der heutigen deutschen Grammatik unvereinbar.

Stift St. Florian/OÖ. *Hermann Stieglecker*

BECKER MATTHIAS, *Bild—Symbol—Glaube.* (259.) Verlag Hans Driewer, Essen 1965. Kart. DM 19.80.

Die Geschichte der Theologie seit dem Hochmittelalter biete viel über das „Symbolon" als Bekenntnisformel, aber wenig über das Symbol als Brücke zur Annahme des Bekenntnisses. Wort, Begriff und Definition seien im Interesse der Theologen führend geworden — Bild und Symbol mußten notwendig zurücktreten (Vorwort). Wie weit diese Entwicklung geführt hat (so könnte man den Autor ergänzen), zeigt schließlich noch die Konstitution über die Hl. Liturgie. In der Einleitung zum 7. Kapitel heißt es: „Zu den vornehmsten Betätigungen der schöpferischen Veranlagung des Menschen zählen mit gutem Recht die schönen Künste, insbesonders die religiöse Kunst und ihre höchste Form, die sakrale Kunst. Vom Wesen her sind sie ausgerichtet auf die unendliche Schönheit Gottes, die in menschlichen Werken irgendwie zum Ausdruck kommen soll, und sie sind um so mehr Gott, seinem Lob und seiner Herrlichkeit geweiht, als ihnen kein anderes Ziel gesetzt ist, als durch ihre Werke den Sinn der Menschen in heiliger Verehrung **Gott zuzuwenden**" (122). Hier wird also unmittelbar angeschlossen an den mittelalterlich-scholastischen Begriff der „schönen Künste"; keineswegs dürfte aber aus diesem Ansatz erschöpfend klar sein, welche Bedeutung Bild und Symbol für den Glauben haben. Vielleicht mußte die Zeit reif werden für eine neue Sicht dieser Seite der Theologie, und vielleicht ist diese Zeit nun angebrochen oder wenigstens in Nähe. — Ist es auch ein Zufall, daß sich der Tod des Philosophen Henri Bergson etwa zum Erscheinungstermin der Arbeit Beckers zum 25. Male jährt, so entsinnt man sich doch, welch eine bedeutende Wegbereitung Philosophen und überhaupt Wissenschaftler nichttheologischer Disziplinen diesem lange genug übergangenen Bereich der Glaubensvermittlung durch Bild und Symbol geleistet haben. Über die Richtigkeit einer solchen Überlegung gibt schon ein kurzer Blick in das Literaturverzeichnis der Arbeit Beckers Aufschluß; jedenfalls scheint hier die benützte Literatur philosophischer, psychologischer und historischer Provenienz in größerer Zahl auf als die theologische Literatur, die noch dazu zum größten Teil nur beiläufig die Grundproblematik behandelt.

Die vorliegende Untersuchung will zeigen, wie das Symbol in Verbindung mit dem Wort der adäquate Ausdruck für das Sichoffenbaren des verborgenen Gottes und seines Heilsgeheimnisses ist, und wie der Mensch als Empfänger der Offenbarung in seinem Urgrund symbolfähig ist und deshalb zur Entfaltung seines Glaubens der Symbole und Bilder bedarf. Schließlich ist die entscheidende Frage zu klären. „Wie oder durch wen wird der verborgene Gott in dieser Welt sichtbar, hörbar, annehmbar? Wenn es einen persönlichen Gott gibt, wie ihn die Lehre der Offenbarung verkündet, dann muß er als Person — nicht als Sache — vernehmbar werden in menschlichen Stellvertretern, die den Gott der absoluten Verborgenheit zum Gott der Offenbarung werden lassen und ihn so annehmbar und glaubhaft machen" (11). Becker weiß um die innere Problematik methodischer Art, die in seiner Arbeit vorliegt und zweifelsohne auf diesen oder jenen Widerspruch stoßen wird: ein so weites Ausgreifen verlangt das Hineintreten in andere profane und theologische Disziplinen der Wissenschaft. In der Tat ist ja das Symbol schon Gegenstand mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen. Bei der vorliegenden Interessenverschiedenheit der einzelnen Disziplinen am gleichen Objekt bedarf es dann einer großen Kraft der geistigen Durchdringung, schließlich im eigenen Felde die Ergebnisse anderer Vorarbeiten richtig einbauen zu können. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis der Untersuchung Beckers läßt zunächst einmal den Gedanken hochkommen, es müsse unmöglich und aussichtslos sein, so umfassend und ausholend auf beengtem Platz die Thematik gespannt zu halten: im ersten Teil, der die Entfaltung des Symbols im Menschen behandelt, sind immerhin in sechs Kapiteln nicht nur die strukturpsychologische, die entwicklungspsychologische, die tiefenpsychologische Betrachtung des Symbols enthalten; das 4. Kapitel allein versucht die Bedeutung des Symbols in seinen Zeugnissen in der Frühsteinzeit, Spät- und Altsteinzeit, in der Jungsteinzeit und innerhalb der Naturvölker zu belegen. Im 3. Abschnitt des 6. Kapitels heißt die Überschrift bereits „Das Symbol in der personalen Gottbegegnung". Der zweite Hauptteil der Untersuchung bietet zunächst

eine Übersicht historischer Art zur Analysis fidei, führt dann aber zielstrebig zu den Relationen von Bild und Symbol zur Offenbarung in der Hl. Schrift. Das 2. Kapitel des 2. Hauptteils befaßt sich mit dem wichtigen Thema des Kultsymbols in seiner Beziehung zur Glaubensentfaltung. Im 4. Kapitel „Die Moralanthropologie und die Moraltheologie der Glaubensentfaltung" wird man gewahr, von welcher Seite her letztlich das Thema gestellt ist, und welche besonderen Interessen im Sinne einer Ausfolgerung vorliegen. Vielleicht erscheint auf den ersten Blick dieses Kapitel wie ein Anhängsel. Dennoch möchte man meinen, solcherlei Ausfolgerungen seien von nicht zu übersehender Bedeutung. Wenn man Karl Rahners Aufsatz „Zur Theologie des Symbols" nachblättert, so findet man eine beachtliche Reihe theologischer Arbeiten über das Symbol erwähnt. Namen von bestem Klang scheinen auf, und dennoch meint Rahner, er habe auch hier nur „mit reichlich viel Willkür ein paar Werke aufgezählt, die dem uneingeweihten Leser eine Vorstellung davon vermitteln können, wie vielfältig die *philosophische* Bemühung um den Begriff des Symbols ist". Dennoch: wir dürften erst am Beginn einer Entwicklung stehen, in der neben dem Hauptinteresse einer begrifflich definierenden Theologie auch Bild und Symbol in ihrer wahren Gewichtigkeit erkannt werden: daß also Bild und Symbol in ihrem Wesen mißverstanden bleiben, werden sie nur im Sinne einer dekorativen Funktion in Ergänzung zum definierenden Wort gesehen und gebraucht. Emminghaus hat treffend über das Symbol zu sagen gewußt: „Vor allem ist das Symbol natürlicherweise beheimatet im Religiösen, wo es als sinnfällige Erscheinung oder sichtbarer Vorgang das Göttliche bezeugt, enthält oder zur Wirkung bringt."

Die Arbeit Beckers verrät nicht nur viel Mühe, sie ist in der gegebenen Stunde wegen der behandelnden Thematik überaus zu begrüßen. Man hat Bergson's Philosophie einen Protest gegen die „Verhirnung" der Welt genannt: gibt es nicht auch eine „Verhirnung" der Theologie, der erlebbaren Glaubenswelt des Christen? Liegt nicht eine Verarmung weil Einseitigkeit vor, daß man nur und ausschließlich dem Worte, dem Begriff und der Definition als Aussageweise für das Unsagbare und doch letztlich im Glauben als Geheimnis Anzunehmende vertraut und fast nicht mehr dem Bild oder dem Symbol? Hier liegt wahrscheinlich das Hauptverdienst dieser Untersuchung Beckers. Nicht zuletzt auch darin, daß sie in einer Gesinnung verfaßt ist, die sich bis in die letzte Seite kundtut, wenn es hier heißt: „Weil jedoch die Erscheinungsformen des Unglaubens oft noch als indirekte Frage und Bitte gewertet werden können, wird die eigentliche Sünde gegen die Gnade genau so selten sein wie die Erscheinungsformen echter Heiligkeit. Die innere Beziehung zwischen Symbol und Mysterium in der ‚fides quae creditur' und ‚fides qua creditur' wahrt die Würde und Freiheit des Menschen und enthält die Möglichkeit der Hoffnung für die Gläubigen und die Ungläubigen. Sie ist Hoffnung für die Gläubigen, die nicht wissen, daß sie Ungläubige sind, und ebenso Hoffnung für die Ungläubigen, die nicht wissen, daß sie glauben" (251). Wahrhaftig, das ist theologische Arbeit in der Gesinnung des 2. Vatikanischen Konzils!

Graz *Wilhelm Pannold*

KIRCHENGESCHICHTE

SCHILLEBEECKX E., *Die Signatur des Zweiten Vatikanums.* Rückblick nach drei Sitzungsperioden. (182.) Verlag Herder, Wien. 1965. Kart. S 78.—, DM/sfr. 12.60.

Das Werk liegt in einer deutschen Übersetzung vor, die N. Greitemann besorgte. Der Titel der niederländischen Originalausgabe lautet: Het tweede Vaticaans Concilie. Es gehört zu jener konziliaren Literatur, die für das Verständnis des Konzils von bleibender Bedeutung sein wird, gerade weil in sie das Konzilsgeschehen selbst Eingang gefunden hat und von den verschiedensten Anliegen und Richtungen der begleitenden Zeit her gesehen wird. Nach einer Einführung (Teil I, „In Erwartung des Konzils") werden die drei Sitzungsperioden in drei Hauptteilen behandelt. Innerhalb dieser mehr äußerlichen Einteilung erhält jeder Teil einen eigenen Akzent entsprechend der theologischen Dynamik der jeweiligen Sitzungsperiode. Der erste Teil berichtet vom „Kampf der Geister", von jenem erregenden Vorgang der Rollenverteilung zum Beginn des großen konziliaren Dialogs. Wir werden daran erinnert, daß die Aufgaben des Konzils in die Mitte verschiedenster „Interessen" gerückt wurden. Tatsächlich war es stets eine Sorge des Papstes, besonders Pauls VI., sowie der Mehrheit der Konzilsväter, keine Stimme kurzer Hand zum Verstummen zu bringen, aus welcher Richtung sie auch kam, von seiten der „Konservativen" (unter den Bischöfen, den Theologen und den Laien), der „Fortschrittlichen", der „Welt" u. a. In der zweiten Sitzungsperiode wurden die großen Linien abgesteckt und damit das Ergebnis des Konzils bereits gesichert. Dies läßt sich formal mit zwei Begriffen kennzeichnen: dem von Johannes XXIII. so sehr erwünschten Aggiornamento und der völlig neuen Aussageform der Konzilsdekrete in der Weise einer modernen theologischen Ausdeutung. Die Kirche des Zweiten Vaticanums wollte nicht anathematisieren, sondern lehren. Und sie bediente sich dazu der Mitarbeit und der

Ausdrucksweise ihrer theologischen Magister. Die selbstverständliche Verbindung zwischen Episkopat und den theologischen Schulen kam darin zu einer einzigartigen Auswirkung. Mit Recht bezeichnet S. die dritte Sitzungsperiode als die wichtigste. Auf ihr reiften alle Ergebnisse, wenn auch manche zur endgültigen Formulierung damals noch einmal zurückgestellt wurden. Vom ganzen Konzil läßt sich sagen, was S. als wichtigstes Kennzeichen der dritten Periode nennt: „Das Christentum wurde als Ereignis wiederentdeckt." Diese Wiederentdeckung vollzieht sich nicht nur im geistigen Raum der Kirche, sondern auch in der Welt. Zugleich vollzieht sich in der Kirche eine Wiederentdekkung der Welt: Sie ist von Gott der Kirche als Aufgabe gestellt.

Es ist dem Verfasser gelungen, in der Vielfalt der konziliaren Themen die Einheit der Sinngebung aufzuzeigen. Gerade weil das Zweite Vaticanum nicht nur Ergebnisse brachte, sondern auch neue Aufgaben und noch ungelöste Schwierigkeiten aufzeigte, ist die Orientierung in der „Werkstätte" der konziliaren Arbeit notwendig und hilfreich. Das Werk von S. gewährt in leicht verständlicher und gut begründeter Form eine solche Orientierung.

Erfurt *Fritz Hoffmann*

SCHLÖSSER FELIX, *Kirche — Anspruch und Ärgernis.* Die Botschaft des Konzils an unsere Zeit. (214.) Verlag Pustet, Regensburg 1965. Leinen DM 13.80.

Dieses Buch, dem der Konzilstheologe Bernhard Häring zum Geleit ein dichtgedrängtes Wort über die Kirche aus der Schau des II. Vatikanischen Konzils voranstellte, bringt in acht Kapiteln eine im besten Sinne des Wortes moderne Theologie der Kirche, freilich nicht in Form eines tractatus de ecclesia, sondern ganz erfüllt von dem lebensfrischen Geist der Konstitution Lumen gentium. Der Titel des Buches ist insofern etwas irreführend und eng gefaßt, als sich nur das erste Kapitel mit dem Thema „Anspruch und Ärgernis" der Kirche befaßt, während in den anderen Kapiteln u. a. die so brennenden Fragen nach der Rechtskirche, der Unfehlbarkeit, dem Priestertum aller Gläubigen, dem Heil außerhalb der Kirche, der Kirche auf dem Wege, der Selbstbesinnung und Erneuerung der Kirche behandelt werden. So bietet der Verfasser dem Seelsorger willkommene Hilfe für Predigt und Vortrag über die Kirche, dem Laien in der Kirche stellt er Gabe und Aufgabe der Kirche lebensnahe vor Augen, allen an der Kirche irgendwie Interessierten aber macht er das Mysterium „Kirche" verständlich. Dem Verfasser ist es gelungen, die Zielsetzungen des Konzils betreffs der Kirche dem Menschen von heute nahezubringen.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

MÜLLER MANFRED, *Beiträge zur Theologie Ottos von Freising.* (St. Gabrieler Studien XIX. Bd.) (XVI u. 96.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1965. Brosch. S 82.—, Hln. S 96.—.

Es ist dankenswert, daß der Verfasser sich wieder einmal der Theologie des großen Geschichtsschreibers und Geschichtsdeuters Otto von Freising, des Sohnes des hl. Leopold, gewidmet hat. Er kann dabei an frühere Ausführungen u. a. von Josef Schmidlin anknüpfen und auf diesen weiterbauen. Nach einem kurzen Überblick über Leben und Werk Ottos untersucht P. Müller die Theologie im Geschichtsbild, das Gottesbild, die Gnadenlehre, Christusbild und Christusnachfolge sowie die Ekklesiologie des Bischofs von Freising. Dabei werden wertvolle Erkenntnisse und auch Einblicke in Ottos Frömmigkeit erarbeitet und das Gewonnene kritisch gewürdigt. Was speziell die Auffassung des großen Historikers von der Kirche betrifft, so drückt er ihre letztlich unaussprechliche Wirklichkeit in einer Reihe von Bildern aus. Vor allem erfaßt Otto die Kirche als Civitas Dei, aber auch als Civitas permixta, als Regnum Christi und Corpus Christi, als geistlichen Tempel und — heute besonders aktuell — auch als Volk Gottes.

Der Verfasser nennt seine Arbeit „Beiträge" zur Theologie Ottos von Freising. Eine umfassende Theologie des gelehrten und weisen Bischofs — als wesentlicher Bestandteil einer ersehnten, großen Otto-Monographie — müßte sich mit der Frage nach dem Einfluß der zeitgenössischen Scholastik und der zisterziensischen Ordenslehre auf seine Gedankenwelt und mit der Bewertung dieser Richtungen durch ihn noch eingehender beschäftigen. Zu Seite 7: Über die im Jahre 1963 vorgenommenen Grabungen in Morimond vgl. etwa L. Grill, Wir fanden das Grab eines großen Österreichers, in: Stadt Gottes 87 (1963) 34 f. (Auffindung der Grabstelle, leider nicht der Tumba Ottos).

Freising/Bayern *Joseph A. Fischer*

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte.* Der Weg Christi durch die Jahrhunderte. (198., 81 Abb., 14 Karten.) Kösel-Verlag, München 1965. Leinen DM 6.80.

Die kurz gefaßte, in flüssiger und packender Sprache geschriebene Kirchengeschichte hat den besonderen Vorzug, daß den einzelnen Zeitabschnitten besinnliche Gedanken, wie sie sich aus den Problemen der jeweiligen Zeit ergeben, vorangestellt sind. Die Übersichts- und Zeittafeln, in denen Ereignisse der Kirchen- und Profangeschichte nebeneinander angeführt werden, die vielen Abbildungen, die geographischen Skizzen und manche Textbeispiele geben dem Buch eine besondere Anschaulichkeit.

Das Buch wird vor allem der studierenden Jugend wegen der übersichtlichen Darstel-

lung, aber auch Religionslehrern und interessierten Laien wertvolle Dienste leisten.
Ungenauigkeiten: Monte Cassino liegt nicht südlich von Neapel (51); nicht Mohammedaner, sondern Seldschuken (allerdings mohammedanisch gewordene) eroberten im Jahre 1071 Jerusalem (108).

Altmünster/OÖ. *Rudolf Wagner*

REITER ERNST, *Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt* (1560—1590) *und die Trienter Reform.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hg. von Hubert Jedin, Heft 91/92.) (XII u. 361). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlg. Münster/Westfalen 1965. Kart. DM 48.—.

Diese Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn liefert nicht nur einen Beitrag zur Geschichte der Diözese Eichstätt, sondern gleichzeitig zu dem umfassenden historischen Problem, wie die Trienter Reform im einzelnen im Deutschen Reich durchgeführt wurde. An Hand eines reichen Faktenmaterials (aus umfangreichen archivalischen Studien gewonnen) werden die wichtigsten Fragen, die sich bei kirchlichen Reformversuchen im allgemeinen sowie im besonderen Fall der Eichstätter Diözese ergaben, eingehend erörtert. Martin von Schaumberg erweist sich als eine Zentralfigur der Reformbewegung im Raum seiner Diözese. Seine Person ist daher als Angelpunkt für eine solche Untersuchung geeignet, ohne daß dadurch der Blickwinkel zu sehr eingeengt würde.
Martin von Schaumberg, aus fränkischem Adelsgeschlecht 1523 geboren, erhielt mit acht Jahren ein Kanonikat am Eichstätter und mit sechzehn Jahren eines am Augsburger Dom. Sein Studium begann er 1533 an der Universität Ingolstadt, setzte es 1539 in Wien fort und ging 1544 für kurze Zeit nach Bologna. Obwohl er offenbar keine akademischen Grade erworben hatte, sagten ihm seine Zeitgenossen eine außergewöhnlich gute Bildung nach. Ab 1546 hatte Martin Sitz und Stimme im Kapitel von Eichstätt, 1559 wählte ihn das Kapitel zum Dekan und schon ein Jahr später zum Bischof von Eichstätt. Während seiner dreißigjährigen Regierungszeit setzte Martin sich nachdrücklich für die Erhaltung der katholischen Religion und eine Reformierung der sie tragenden Institutionen ein. Sein eigener Lebenswandel wird vom Verfasser nach zeitgenössischen Aussagen als untadelig und vorbildlich in jeder Hinsicht bezeichnet. Gegenreformatorische Maßnahmen, die auf eine Rückgewinnung protestantischer Bevölkerungsteile zielten, ergriff er kaum. Vf. erklärt das plausibel mit der besonderen Situation, in der sich Martin befand, und aus seinem wenig kämpferischen Charakter.
Außer dem Hochstift gehörten zur Diözese Eichstätt Teile von zehn weiteren Territorien. In der Einleitung behandelt Vf. kurz den Verlauf der Reformation in diesen Gebieten. Wo der Bischof nicht zugleich Landesherr war, wurde im Laufe der ersten 40 Jahre der Glaubensspaltung die Reformation durchgeführt, so in Nürnberg, Weißenburg, Brandenburg-Ansbach, Pfalz-Neuburg, in der Kurpfalz und in der Grafschaft Pappenheim.
Auch während der Regierungszeit Martins gingen die Reformationsversuche weiter und hatten fast regelmäßig dann Erfolg, wenn die reformierende Partei die *hohe Obrigkeit* besaß und sich mit dem Hinweis auf den Augsburger Religionsfrieden darauf berufen konnte. In vielen Fällen erhob der Bischof keinen Einspruch, protestierte er jedoch, so kam er, selbst mit Hilfe von Reichskammergerichtsmandaten, nicht durch, wenn er die hohe Obrigkeit nicht hatte. Häufig wurde der Tod eines Pfarrers oder eine anderweitige Umbesetzung der Pfarrstellen zum Anlaß für die Religionsänderung genommen, gelegentlich wandte man auch Gewalt an, besonders auf markgräflicher Seite. Interessanterweise war jedoch für das ius reformandi des Landesherrn gegenüber seinen Untertanen nicht immer der Besitz der hohen Obrigkeit maßgebend. Vf. nennt mehrere Fälle, in denen der Markgraf von Brandenburg-Ansbach als Inhaber der hohen Obrigkeit zugunsten eines katholischen Grundherrn auf sein Reformationsrecht verzichtete. Ähnlich war es in Pfarreien, die unter dem Kondominat mehrerer Grundherren standen, oder wo das Recht der hohen Obrigkeit strittig war. Vf. weist mit Recht darauf hin, daß der im Augsburger Religionsfrieden nicht eindeutig definierte Begriff „Obrigkeit" diese unterschiedliche Auslegung des Friedens ermöglichte. Weiterhin wird an dieser Stelle deutlich, wie die oft absichtsvolle Unklarheit im Augsburger Religionsfrieden Entwicklungsmöglichkeiten in entgegengesetzte Richtungen eröffnen konnte und einen endgültigen Abschluß der Konfessionskämpfe verhinderte. Diese Vorgänge machen die Grenzen von Martins Reformtätigkeit deutlich. Seine Möglichkeiten beschränkten sich im wesentlichen auf die Teile seiner Diözese, die mit dem Hochstift zusammenfielen und auf den ihm unterstellten Klerus, und zwar in dem Rahmen, den ihm die Trienter Konzilsdekrete steckten. Den Maßnahmen, die Martin unter diesen Voraussetzungen ergriff, widmet Vf. auch den weitaus breitesten Raum in seiner Untersuchung. Einige interessante Aspekte seien hier herausgehoben: Die Reaktionen der deutschen Bischöfe auf die Einladung zur dritten Tagungsperiode des *Trienter Konzils* waren durchaus nicht einheitlich. Viele Bischöfe neigten dazu, ihr nicht zu folgen, z. T. aus Desinteresse an einer durchgreifenden Reform, zum großen Teil auch aus Furcht vor benachbarten protestantischen Fürsten, die eventuell ihre Gebiete während ihrer Abwesenheit überfallen konnten. Letzten Grund

gab auch Bischof Martin dafür an, daß er nur seinen Vertreter nach Trient entsandte. Die Konzilsdekrete nahm Martin auf dem Reichstag 1566 an. Da jedoch der Erzbischof von Mainz sich weigerte, sie für die gesamte Kirchenprovinz auf einer Provinzialsynode zu publizieren, offenbar auch Diözesansynoden zu diesem Zweck nicht unterstützte und das Eichstätter Domkapitel ebenfalls von einer Diözesansynode abriet, wurden die Dekrete in der Eichstätter Diözese nie feierlich veröffentlicht. Martin scheute sich, in dieser Sache Schritte zu unternehmen, die in offensichtlichem Widerspruch zu den Vorstellungen seines Metropoliten standen. Er schlug daher einen anderen Weg ein und „insinuierte" seinem Klerus, d. h. jeder geistlichen Institution und Korporation einzeln, durch Mandate und Verordnungen die Dekrete und verlangte deren Erfüllung. Festgehalten zu werden verdient die Tatsache, daß die Hindernisse, die dem Bischof in den Weg gelegt wurden, von katholischer Seite stammten, nämlich von Erzbischof und Domkapitel. In ähnlicher Weise entstanden Martin Schwierigkeiten von seiten der *Jesuiten*, die entgegen den Konzilsbeschlüssen unbedingt ihr Privileg behalten wollten, ohne bischöfliche Approbation Beichte hören zu dürfen. Mit Hilfe des päpstlichen Nuntius Morone, an den sich Martin schließlich gewandt hatte, konnte er sich in dieser Auseinandersetzung behaupten, ebenso wie gegenüber Herzog Albrecht V. von Bayern, der Bedenken hatte, den Professoren und Studenten der Universität Ingolstadt das tridentinische Glaubensbekenntnis abzuverlangen. Erstaunlich ist, daß Bischof Martin in seiner Diözese, außer in einigen speziellen Fällen, die professio fidei von Klerikern und Laien nicht forderte, sondern sich mit dem üblichen Eid auf die katholische Religion zufrieden gab. Auch gegen die Publikation des Trienter Ehedekrets sträubte sich Martin zunächst, vermutlich weil es vom Erzbischof nicht veröffentlicht worden war. Sie erfolgte erst im Jahre 1585, auf Betreiben der Jesuiten. Eine andere Konzilsforderung, die nach regelmäßigen *Visitationen*, erfüllte Martin sehr rasch (1565), und zwar gegen den ausdrücklichen Willen des Domkapitels. Vf. referiert über die Fragen, die an Stift- und Seelsorgklerus gestellt wurden, und bringt außerdem die beiden Visitationsschemata im Quellenanhang. Weiterhin wertet er die Notizen der Visitatoren (ein vollständiges Protokoll existiert nicht) aus und kommt zu dem Ergebnis, daß in den visitierten Stiften und Pfarreien zwar am katholischen Glauben festgehalten wurde, jedoch manche Mißstände herrschten bezüglich des Lebenswandels, der Residenz, der kirchlichen und religiösen Pflichten und der Bildung. Weitere Visitationen ließ Bischof Martin während seiner Amtszeit nicht durchführen (Vf. vermutet wegen finanzieller und personeller Schwierigkeiten und wegen des Widerstands des Erzbischofs von Mainz), zeigte sich aber — aus nicht bekannter Quelle — immer gut über seinen Klerus informiert.

Am nachhaltigsten setzte sich Bischof Martin für einen guten *Priesternachwuchs* ein, das bedeutete: für die Gründung und Förderung eines entsprechenden Seminars. Er hatte frühzeitig erkannt, daß der ausgesprochene Mangel an geeigneten Klerikern ein Grundübel der derzeitigen Lage war und jegliche Reform von vornherein unmöglich machte. Seine Bemühungen um eine Partikularschule in Eichstätt begannen schon vor Verabschiedung des entscheidenden Trienter Dekrets, das eine solche Schule für jede Diözese forderte. Das Domkapitel verweigerte jedoch wieder einmal seine Zustimmung und Hilfe und vereitelte damit zunächst Martins Pläne. Erst nachdem er sich auf den Konzilsbeschluß berufen konnte, gelang es ihm, das Seminar 1564 zu gründen. Er überwand dabei finanzielle Schwierigkeiten, indem er zunächst die Schule aus eigenen Mitteln unterhielt und schließlich mit päpstlicher Hilfe das Domkapitel und den übrigen Klerus zu einer regelmäßigen Seminarsteuer zwang. Trotz mancher Hindernisse und Rückschläge gelang es Martin, das Seminar, das sogar mit der Universität Ingolstadt gleichgestellt war, aufrechtzuerhalten und an ihm eine beträchtliche Anzahl fähiger junger Kleriker heranzubilden, mit deren Hilfe er, wie Vf. aufzeigt, den Priestermangel in dem katholisch gebliebenen Teil seiner Diözese weitgehend beheben konnte. Die Gründung dieses *ersten* tridentinischen Seminars in Deutschland ist zweifellos der verdienstvollste Beitrag des Bischofs von Eichstätt zur Reform des katholischen Klerus. Darüber hinaus bemühte sich Bischof Martin, das Eichstätter Domkapitel und den Seelsorgklerus zu reformieren, d. h. Pfründenkumulation einzuschränken, auf einwandfreien Lebenswandel zu dringen und besonders den Konkubinat zu bekämpfen. Als Ergebnis kann Vf. jedoch nur Teilerfolge feststellen. Dem Kapitel über die *Klöster* sind einige aufschlußreiche Tatsachen zu entnehmen. Eine mehr oder weniger starke Entvölkerung der Klöster ist überall, selbst in katholisch gebliebenen Gebieten, zu beobachten, ebenso ein nicht besonders sittenstrenges Leben und, oft daraus resultierend, wirtschaftlicher Verfall. In protestantischen Territorien nahm der Landesherr diese Zustände zum Anlaß, das Klostergut in seine Verwaltung zu nehmen und beim Tod des letzten Mönches ganz einzuziehen. Bei den Klöstern im katholischen Hochstift versuchte Bischof Martin, Visitationen, Reformen und Finanzkontrollen durchzuführen, falls ihm die Jurisdiktion zustand. Waren die Klöster exemt, so bemühte er sich, die Provinziale zu Visitationen zu bewegen. Erfolgte keine Reaktion, unternahm er selbst entsprechende

Schritte und sicherte sich bei dieser Gelegenheit sogar vorher nicht besessene Rechte. Die Frauenklöster bildeten im allgemeinen eine Ausnahme. Sie waren intakt und gut besetzt, die Ordensregeln wurden meistens eingehalten; es erübrigte sich also eine Reform dieser Klöster. Die Frauenklöster, die in einem protestantischen Gebiet lagen, wehrten sich hartnäckig gegen die Reformationsversuche der weltlichen Obrigkeit, doch konnten sie gegen das Verbot von Neuaufnahmen, gegen ihre Einquartierung in der Stadt Nürnberg (im Fall Pillenreuth) und gegen Gottesdienstverbote trotz des Eingreifens Bischof Martins im Endeffekt nichts ausrichten. Die Konvente starben allmählich aus, und der Rat übernahm das Klostergut. Das Kapitel „Der Bischof und das Volk" sagt verhältnismäßig wenig aus. Wahrscheinlich ist die Quellenlage schuld daran. Nur die Verhältnisse in der kleinen bayrischen Stadt Wemding werden behandelt. Hier setzte sich Bischof Martin nach einer Visitation für die Rekatholisierung der Bevölkerung ein. Im ganzen macht diese Dissertation den Eindruck einer sehr fleißigen und sorgfältigen Arbeit, für die Vf. intensive Archivstudien getrieben hat. Dabei förderte er eine Fülle von Fakten zutage, die er in klarer und logischer Disposition vor dem Leser ausbreitet. Das reiche Material verleitet ihn allerdings dazu, auf weite Strecken nur zu referieren. Doch wird er seiner Hauptfragestellung durchaus gerecht, indem er alle Maßnahmen Martins daraufhin untersucht, inwieweit sie mit den Trienter Reformdekreten in Einklang stehen. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß Martin sich im großen und ganzen auf der Linie der Konzilsbeschlüsse bewegte, wenn er auch, wegen der örtlichen Gegebenheiten, nicht alle Dekrete verwirklichte oder gelegentlich geringfügig von ihnen abwich. Der Quellenanhang enthält einige gut ausgewählte Stücke und ein Verzeichnis der wichtigsten Bücher aus Martins Bibliothek. Die Quellen sind im Urtext wiedergegeben. Im allgemeinen weist sich Vf. durch eine kritische Behandlung seiner Quellen und ein ausgewogenes Urteil aus. Nur an einigen Stellen unterlaufen ihm Aussagen, die, zwar als Vermutungen gekennzeichnet, ohne direkte Belege oder eine eingehende Quelleninterpretation unhaltbar sind (13, 301). Auch der Stil des Vf. läßt manchmal zu wünschen übrig. Auf den ersten neun Seiten fallen eine stereotype Ausdrucksweise und zu häufige substantivische Konstruktionen auf. Zudem ist es wenig angebracht, sich bei einem Faktenreferat der polemischen Termini des 16. Jh. zu bedienen (288, 293). Doch mindern diese geringfügigen Mängel den Wert der Arbeit keineswegs. Ähnliche Untersuchungen wären für die meisten deutschen Bistümer noch sehr zu wünschen.

Tübingen *Heide Stratenwerth*

BENEDIKTINERABTEI GÖTTWEIG (Hg.), *Der hl. Altmann, Bischof von Passau.* Sein Leben und sein Werk. Festschrift zur 900-Jahr-Feier 1965. (168 S., 113 Abb.) Verlag Abtei Göttweig, NÖ. 1965. Leinen S 150.—, kart. S. 100.—.

900 Jahre sind vergangen, seit Altmann im Sommer 1065 den Bischofsstuhl von Passau bestiegen hat. Aus diesem Anlaß hat *F. W. Zedinek*, Abt von Göttweig (der Lieblingsstiftung Altmanns), nicht nur einen würdigen Kultraum für die Gebeine des Stifters geschaffen, sondern auch eine beachtliche Festschrift zustandegebracht. Das Vorwort des Abtes würdigt den Anlaß und erwähnt, daß der Name des großen Bischofs auch in der Topographie Niederösterreichs (Altmannsdorf, Pfarre Pyra; Altmannswinkel, Pfarre Gansbach) fortlebt. Diese Feststellung dürfen wir wohl auch auf die Diözesen Linz und Wien ausdehnen, wo es je ein Altmannsdorf gibt (bei Taiskirchen, nach Schiffmann, Ortsnamen-Lexikon I, 23, und bei Vösendorf, nach Wodka, Festschrift 55, Anm. 44).

H. Hantsch zieht in seinem Aufsatz „Reich und Kirche von Karl dem Großen bis zum Investiturstreit" die Linien nach, die zur Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst im 11. Jahrhundert führten, und zeichnet so den Hintergrund, von dem sich die tragische Gestalt Altmanns abhebt. Eine gute Zusammenfassung über die Beziehungen Altmanns zu den Chorherren bietet *K. Rehberger*. Bedauerlicherweise hat er jedoch die Behandlung des Stiftes St. Nikola in Passau, von dem die Festschrift das prächtige Bild Rueland Frueaufs bringt (Abb. 1), ausgeklammert. *F. Röhrig* geht dem Verhältnis Altmanns zu den Babenbergern nach, ein schwieriges Unterfangen bei der Dürftigkeit der Quellen. Von Altmanns Jugendfreunden Gebhard, nachmals Erzbischof von Salzburg, und Adalbero, später Bischof von Würzburg, handelt der Beitrag von *A. Krause*. Der Frage nach dem Ausbau des Passauer Bistums in Österreich durch Altmann wendet *J. Wodka* seine Aufmerksamkeit zu. Mit der Behandlung der Simon-und-Juda-Kirchen leistet er auch einen bedeutsamen Beitrag zur Patrozinienforschung. Auf eine Anregung von A. Fuchs aus dem Jahre 1929 zurückgreifend, der in diesem Patrozinium eine Erinnerung an die Pfalzkapelle zu Goslar (an der Altmann Dienst leistete) erblickt, kann Wodka bei sechs (von acht) dieser Kirchen Beziehungen zu Altmann nachweisen oder wahrscheinlich machen. Auf die Kirche von Palting (OÖ.) wird nicht näher eingegangen (vgl. aber Anm. 12), wohl weil die Literatur als frühesten Beleg meist 1170 angibt (Schiffmann I, 59; Ferihumer, Erläuterungen, 208). E. Tischler hat jedoch, ohne die Bezüge zwischen Altmann und den Simon-und-Juda-Kirchen zu ahnen, in seiner kirchengeschichtlichen Dissertation (Entwicklung der dem Kollegiatstifte Mattsee inkorpo-

rierten Pfarren, Graz 1958) einen Beleg für Palting beigebracht, der fast 100 Jahre früher anzusetzen ist; auch hat er aus gewissen Bauformen der Kirche auf deren Entstehung im 11. (oder 12.) Jahrhundert geschlossen. Damit sind wir wieder bei der Zeit Altmanns angelangt! — Es wäre reizvoll gewesen, auch den abgeschafften Simon-und-Juda-Kirchen von Bodenhofen (bei Sankt Marienkirchen am Inn) und Marbach (bei Ried/Riedmark) nachzugehen, die vielleicht auch auf Altmann zurückgehen. Selbst die erst 1453 gestiftete und den beiden Aposteln geweihte Kapelle in der Pfarrkirche von Schärding ist hier interessant, da sie von einem Pfarrer in Taiskirchen (Simon- und Juda-Kirche!) gestiftet wurde, wodurch sie indirekt wieder mit Altmann zusammenhängt.

F. W. Zedinek schreibt in seinem Aufsatz „Das alte Göttweig" über die Lieblingsstiftung des Heiligen, *F. W. Riedel* aber über „Die Musik im alten Göttweig". Mit diesem Beitrag scheint uns der Rahmen einer Altmann-Festschrift gesprengt, können doch die Ausführungen praktisch erst mit der Barockzeit einsetzen. Durch das Studium der Quellen ist *J. Lenzenweger* („Der Kult Altmanns von Passau") zu dem Ergebnis gelangt, daß die Altmann-Verehrung bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts praktisch auf Göttweig beschränkt blieb und erst dann eine weitere Verbreitung (Diözesen Linz, St. Pölten, Passau) erfuhr. Das fast zufällig in das damals gebilligte Festoffizium geratene „sanctus" kommt aber keiner Anerkennung des Bischofs als Heiligen durch Rom gleich. Dieses Ergebnis wird auch durch *H. Zedineks* verdienstvolle Zusammenstellung über „Die Darstellung(en) Altmanns in der Kunst", die 81 Bildnisse des Heiligen beschreibt, bestätigt. Wenn wir nämlich von den Darstellungen absehen, die nicht auf kultische Verehrung deuten, bleiben für die frühere Zeit fast nur Göttweiger Kunstwerke übrig. Bilder mit Nimbus oder der Bezeichnung „sanctus" aus St. Nikola (Abb. 8) oder St. Florian (Abb. 21 und 78) sind zu sporadisch, um Zeugnisse echter Verehrung zu sein, und können auch aus der Verbrüderung dieser Stifte mit Göttweig, auf die auch Lenzenweger hinweist, erklärt werden. Zwei Beiträge widmen sich der „Vita Altmanni". *W. Neumüller* („Zur Benediktinerreform des hl. Altmann") weist mit Temperament und spitzer Feder nach, daß die Biographie, besonders was Kremsmünster betrifft, sich unverzeihlicher Schwarzmalerei schuldig gemacht hat und als *historische* Quelle nur mit größter Vorsicht benützt werden darf. *J. Oswald* legt eine recht lesbare Übersetzung der „Vita" vor, die durch einen reichen Anmerkungsapparat erschlossen wird. Dankbar ist man für den kurzgefaßten „Lebenslauf" Altmanns von *F. W. Zedinek*, weil er die vorher behandelten Themen zusammenfassend abrundet; vielleicht ist er aber etwas zu panegyrisch ausgefallen.

Sind die Aufsätze auch von unterschiedlichem Wert, so legt man doch das Buch dankbar aus der Hand. Der saubere Druck, die gediegene Aufmachung und die 113 schönen Reproduktionen erhöhen den Genuß der Lektüre. Einige Wünsche werden freilich noch laut. So hätte man im Text der Arbeiten Hinweise auf die Abbildungen des Bildteils (besonders bei der Studie H. Zedineks) erwartet. Das Inhaltsverzeichnis, das sich zwischen Text und Bildteil befindet, wäre zu Beginn des Buches viel praktischer. Ein Register und eine gesonderte Altmann-Bibliographie wären der späteren Wiederbenützung sehr förderlich gewesen. Diese Mängel werden aber von den Vorzügen des Werkes überwogen.

OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Bd. VI Passau 1962/63 (336 S., 55 Abb.); Bd. VII, Passau 1964/65 (356 S., 33 Abb.). Verlag Institut für ostbairische Heimatforschung, Passau. Kart.

Eine Rezension ermöglicht — wobei die Auswahl keine Wertung sein soll — nur ein Eingehen auf die umfangreicheren der fast 50 Beiträge der beiden Jahrbücher. Wir wollen alphabetisch nach Autoren reihen.

A. Aign bringt in den beiden Bänden seine im 3. Jahrg. begonnene Studie über „Favianis und den heiligen Severin" zum Abschluß. Mit schonungsloser Schärfe widerlegt er die haltlose These E. K. Winters (Favianis = Heiligenstadt) und tritt mit guten Gründen wieder für die Gleichung Favianis = Mautern ein. — Mit dem interessanten Thema „Die religiös-kirchliche Lage im Herzogtum Baiern vor 739" beschäftigt sich *W. Fink* (VI), leider unter weitgehendem Verzicht auf Quellen- und Literaturhinweise. — *M. Hartmann* setzt in Bd. VII seinen Überblick über die Gotteshäuser und Pfarren der Diözese Passau mit den „Kirchen im Rottal" fort. Im Endeffekt wird sich aus seinen Übersichten ein Ersatz für die für den österr. Raum vorhandenen Erläuterungen zum historischen Pfarratlas ergeben. — Der ungarische Historiker *K. Juhasz* bietet — zusammen mit den Ergänzungen von *M. Weber* — die bisher wohl beste und lebendigste Schilderung über die Besiedlung des Banats im 18. Jh. (VI und VII), insbesondere zur Zeit des Bischofs Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1734—39 Bischof von Belgrad; 1750—77 von Tschanad). Über den Bischof selbst und seine Familie — ein Verwandter (Bruder?) war eine kraftvolle Pfarrerpersönlichkeit in Enns — hätte man gerne noch mehr erfahren. — Der Herausgeber, *J. Oswald*, hat dem verdienstvollen Kunsthistoriker R. Guby († 1929) ein schönes Lebensbild gewidmet (VI). — *L. Rumpl*, der über die Gegenrefor-

mation in Obernberg am Inn schreibt (VI), beschränkt sich im wesentlichen auf die Wiedergabe der erhaltenen Verzeichnisse der Nichtkommunikanten. — *H. L. Werneck* sucht die These, daß eine Martinskirche im Zusammenhang mit einer Burg und Königspfalz auf eine karolingische Grenzschutzanlage hindeute, durch die sechs „St. Martinskirchen zwischen Traisen/Kamp und dem Weidlingbache in Niederösterreich" (VII) zu erhärten. — Die treffliche Abhandlung *H. Wiedemanns* über „Die Wiedertäufergemeinde in Passau 1527—1535" (VI), die zahlreiche Bezüge auf Österreich enthält, zeichnet sich durch Lesbarkeit und profunde Quellen- und Literaturkenntnis aus. — Einen beachtlichen Beitrag zur topographischen Literatur leistet *K. Wild* mit seinen Aufsätzen über bayrische Burgen (Englburg, Fürstenstein, Saldenburg, Hilgartsberg u. a.; VI und VII). — Per viam exclusionis gelangt N. *Würmseer* (an anderen Stellen wird „Würmser" bzw. „Würmer" geschrieben) zu dem Ergebnis, daß die in den Traditionen des Klosters Schäftlarn von etwa 776 bis 813 bezeugten Bischöfe Waltrich und Petto echte Diözesanbischöfe waren (VII). Mit Akribie werden sie mit den zwei Trägern gleichen Namens in der burgundischen Diözese Langres identifiziert. Petto war dortselbst Ordinarius; Waltrich, Inhaber der Abtei des hl. Benignus in der Diözese Langres, wird als Diözesanbischof von Passau wahrscheinlich gemacht.

Nur einige Hinweise konnten wir geben. Sie genügen aber wohl, die interessante Vielfalt und Reichweite dieser Publikationsreihe, zu der man dem Herausgeber gratulieren darf, aufzuzeigen. Die großzügige Gestaltung sei durch den Hinweis darauf illustriert, daß selbst manchen Buchbesprechungen Abbildungen beigegeben wurden und daß ein Altöttinger Mirakelbuch (erläutert von *R. Bauer*, VII) einen vollständigen Klischeeabdruck erfährt. Ein Wunsch bleibt offen. Der kritische Leser, dem auch die Fußnoten wichtig sind, wäre dankbar, wenn diese unter dem Strich (statt am Schluß der Artikel) angebracht wären. Bei dem sonst so vornehmen Layout der Jahrbücher darf man hoffen, daß dieser Wunsch Erfüllung findet.

CHORHERRENSTIFT KLOSTERNEUBURG (Hg.), *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg.* Neue Folge, Bd. 5. (208 S., 45 Abb.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1965. Leinen S 190.—, kart. S 160.—.

Wenn auch der knappe Raum, der für eine Buchbesprechung zur Verfügung steht, ein gründliches Eingehen auf die einzelnen Aufsätze nicht ermöglicht, so dürften unsere Ausführungen dennoch klar machen, was wir schon von früheren Bänden der Publikationsreihe festgestellt haben: Infolge der vielfältigen Bezüge zur österreichischen Geschichte und Kunstgeschichte sprengt praktisch jeder einzelne Beitrag den engen lokalhistorischen Rahmen, den man auf Grund der Bezeichnung des Jahrbuches vielleicht erwartet.

In einer gründlichen Untersuchung behandelt *F. Röhrig* das mittelalterliche Werk „Rota in medio rotae", einen typologischen Zyklus aus Österreich, der durch das Aufzeigen von Entsprechungen im Alten und im Neuen Testamente im Kampf gegen die Waldenser, die das Alte Testament ablehnten, Verwendung fand. Der Titel stammt aus einer Stelle bei Ezechiel (1,4 ff) und soll in der vollkommenen Form der ineinandergefügten Räder die volle Harmonie der beiden Testamente veranschaulichen. *F. Fritz* setzt seine im 4. Band begonnene Abhandlung über die Kriegsrüstungen des Stiftes Klosterneuburg mit dem 16. Jahrhundert fort und trägt damit bei zur Erhellung der Geschichte der Türkenkriege. Der Aufsatz von *S. Krasa-Florian* beschäftigt sich mit dem Meister des Elisabethaltares von Eggenburg und weist ihm eine sehr eindrucksvolle „Grablegung Christi" im Stiftsmuseum Klosterneuburg zu. Ihre Ausführungen sind insofern sehr „zeitgemäß", als unser Interesse für die Donauschule eben erst durch die große Ausstellung in St. Florian angeregt worden ist. Beachtung verdient auch die Studie über D. F. d'Allio und die Planungsgeschichte des Stiftes Klosterneuburg von *E. Mahl*, weil man daraus viel über die Entwicklung der österreichischen Barockarchitektur ablesen kann. Im abschließenden Aufsatz erbringt *A. Kieslinger* den Nachweis, daß das Stift Klosterneuburg — besonders im 16. Jahrhundert — eine Pflegestätte der seltenen Technik der Steinätzung war.

Es ist auch ein unbestreitbares Verdienst des Jahrbuches, daß es uns immer wieder die Ergebnisse wertvoller Dissertationen, die ja sonst nur schwer erreichbar sind, zugänglich macht. Diesmal sind es die Beiträge von *Röhrig* und *Mahl*, die aus Doktorarbeiten herausgewachsen sind.

MANTHEY FRANZ, *Polnische Kirchengeschichte.* (Reihe: Völker des Ostens — Nachbarn des Westens Bd. 1) (335.) Bernward-Verlag, Hildesheim 1965. Leinen DM 22.60.

Polen steht derzeit im Blickpunkt des Weltinteresses. Tausend Jahre sind vergangen, seit Fürst Mieszko I. getauft wurde. Mit dem Jubiläum der Christianisierung Polens wird aber auch der tausendjährige völkische und staatliche Bestand gefeiert, denn polnische Kirchengeschichte ist immer auch polnische Profangeschichte, untrennbar sind die kirchlichen und weltlichen Ereignisse miteinander verknüpft. Die acht Kapitel des vorliegenden Buches befassen sich mit der Geschichte der polnischen Kirche zur Zeit der Piasten, der Jagiellonen, der Reformation und der Gegenreformation, des Verfalls der Adelsgeschlechter und der Teilungen, des

unabhängigen Polens (1919—1939), des zweiten Weltkriegs und der kommunistischen Herrschaft. Ein Schlußkapitel faßt die Leitgedanken, unter denen die Darstellung steht, klar zusammen.

Wir sind dankbar dafür, daß Verfasser und Verlag diese erste polnische Kirchengeschichte in deutscher Sprache rechtzeitig auf den Markt gebracht haben. Gut war der Gedanke, das Buch für ein breiteres Publikum zu schreiben. Man liest das Werk nach den etwas trockenen Anfangskapiteln mit wachsendem Interesse und gewinnt ein tieferes Verständnis für die deutsch-polnischen Probleme. Vor allem aber lernt man die uns oft so fremde Eigenart des polnischen Katholizismus verstehen. Damit sind die wesentlichen Absichten des Buches erreicht.

Daß bei diesem Erstling seiner Art einige Wünsche offen bleiben, ist nur natürlich. So hätten die Hauptereignisse vielleicht noch klarer herausgearbeitet werden können. Eine Zeittafel und einige historische Landkarten würden die Lektüre bedeutend erleichtern. Stilistisch fallen manche Füllwörter und Wortwiederholungen auf. Auch scheint uns, daß für den einfachen Leser zu viele Fremdwörter verwendet sind. Bei einer zweiten Auflage, die wir dem Werk wünschen, könnten diese Anregungen verwirklicht werden.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

DOGMATIK

BARAÚNA G. (Hg.), *De Ecclesia.* Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. I. Bd. (629.), II. Bd. (604.) Verlag Herder, Freiburg, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Leinen. Subskriptionspreis je Band DM 49.—.

Unter den vielen, großen und kleinen Werken über das II. Vatikanische Konzil nimmt dieses zweibändige Sammelwerk eine Sonderstellung ein. Der Rezensent hat einen gewissen Anteil an der deutschen Ausgabe dieses Werkes, das ziemlich gleichzeitig in mehreren Sprachen erschien (mit Copyright in Brasilien); er hat sich jedoch in die Gestaltung dieses Werkes nicht eingemischt und kann deshalb darüber berichten, ohne Gefahr zu laufen, für seine eigene Sache Reklame zu machen. Es ist natürlich nicht möglich, eine Sammlung von 58 Beiträgen, die ausführlichen Vor- und Nachworte von G. Baraúna, H. de Lubac und Y. Congar nicht mitgerechnet, wissenschaftlich zu rezensieren. Aber in einer kritisch erweiterten Inhaltsangabe kann wohl die Eigenart des Werkes erläutert werden.

Die Entstehungsgeschichte ist schnell geschildert. Der rührige brasilianische Franziskaner Guilherme Baraúna, Mitglied der Internationalen Marianischen Akademie in Rom, Berater der brasilianischen Bischöfe und Konzilstheologe, machte es sich offenbar zur Aufgabe, Beiträge zu den wichtigsten Dokumenten des Konzils von den in Rom anwesenden Theologen zu sammeln. So konnte er schon früher ein Sammelwerk über die Liturgiekonstitution herausgeben, das internationale Beachtung fand. Ebenso gewann er noch während des Konzils Mitarbeiter für gesammelte Beiträge über „De Ecclesia". Die Mitarbeiter sind zum großen Teil, aber nicht ausschließlich, Konzilstheologen. Das Werk will nicht einen Kommentar der Konstitution im strengen Sinn des Wortes darstellen, sondern es besteht aus Beiträgen zur Geschichte, zu Haupt- und Einzelthemen und zur allgemeinen Würdigung der Konstitution, bei denen den Mitarbeitern eine recht große Freiheit gelassen wurde. So entstand die Gliederung des Sammelwerkes in drei Teile. Bei der deutschen Ausgabe verläuft die Abgrenzung zwischen dem I. und dem II. Band mitten durch den zweiten Teil, ohne daß das für den Leser und Benützer einen Nachteil darstellen würde.

Die genannten drei Teile sind klar und deutlich aufgebaut. Der *erste Teil* beschäftigt sich mit den theologie- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Konstitution und mit dem Werden der Konstitution selbst (7 Beiträge). Der *zweite Teil* folgt exakt dem Aufbau der Kirchenkonstitution in acht Kapiteln, wobei aber den einzelnen Kapiteln höchst unterschiedlich viele Beiträge gewidmet wurden (Kapitel I, Geheimnis der Kirche: 8 Beiträge; Kapitel II, Volk Gottes: 13 Beiträge; Kapitel III, Hierarchische Verfassung der Kirche: 12 Beiträge; Kapitel IV, Laien: 4 Beiträge; Kapitel V, Berufung zur Heiligkeit: 2 Beiträge; Kapitel VI, Ordensleute: 3 Beiträge; Kapitel VII, Pilgernde und endzeitliche Kirche: 1 Beitrag; Kapitel VIII, Maria: 2 Beiträge). Das Schwergewicht liegt also offenkundig auf den drei ersten Kapiteln der Konstitution. Der *dritte Teil* sammelt ökumenische Stimmen zur Kirchenkonstitution; zugleich stellt er den Versuch dar zu zeigen, inwiefern die Konstitution ökumenisch fruchtbar ist oder werden kann. So kommen hier in sechs Beiträgen ein katholischer Ökumeniker, ein orthodoxer, ein anglikanischer, ein altkatholischer, ein lutherischer und ein reformierter Theologe zu Wort. Das Werk wird nach dem Schlußwort von Yves Congar mit einem kleinen Sachregister, das angesichts der klaren Gliederung nicht ausführlicher zu werden brauchte, abgeschlossen.

Der Ertrag des *ersten Teils* ist in mehrfacher Hinsicht höchst bedeutungsvoll. Einmal wird hier der geistesgeschichtliche Rahmen umrissen, in dem die Konzilskonstitution entstand (von Ch. Moeller, O. Rousseau OSB, A. Grillmeier SJ und O. González Hernández). Dabei wird deutlich, daß die

Kirchenkonstitution weniger ein Ergebnis der Bemühungen um eine Gegenwartsanalyse ist, sich auch gegenüber einer spekulativen Ekklesiologie so gut wie nicht öffnet und in ökumenischer Richtung nur einige zaghafte Ansätze bietet. Vielmehr ist sie die Frucht jahrzehntelanger biblischer und patristischer Studien und stellt somit einen relativ unkritischen Rückgang zu den Quellen dar. So sinnlos irgendeine Art von Nationalismus in der Kirche ist, so unbefangen muß man mit der Tatsache rechnen, daß es in der Kirche Mentalitäten gibt, die besonders vom jeweiligen geographischen Milieu geprägt sind. Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Werk, daß die Kirchenkonstitution in ihren wesentlichen Teilen von der französisch-belgischen Theologie ausgegangen ist. Darauf weist auch ihr maßgeblicher Redakteur hin, der königlich belgische Senator und Löwener Universitätsprofessor Prälat Gérard Philips. Dem gegenüber kamen die starrere romanische und die aktuellere deutsche Ekklesiologie nur an wenigen Stellen zum Zuge. Dieser Unterschied ändert nichts daran, daß in allen geographischen Räumen der Kirche dieses Jahrhundert als das „Jahrhundert der Kirche" angesehen wird. Der erste Teil dieses Sammelwerkes zeigt in eindrucksvollen wissenschaftlichen Darstellungen die Fortschritte der Ekklesiologie in den letzten 70 Jahren. Zum anderen enthält das Werk hier zwei Beiträge über das Werden der Konstitution (U. Betti OFM, B. Kloppenburg OFM), die dem Historiker vorläufig unentbehrliches Material liefern. Die Phasen der Textgeschichte werden genau verfolgt, angefangen von den vorkonziliaren Entwürfen bis hinein in so kuriose Details z. B. derart, daß das Verlangen der südamerikanischen Bischöfe nach einer Verurteilung des Spiritismus Ausdruck fand in einer Fußnote des VII., eschatologischen, Kapitels! Unter vielen Theologen wurde die Frage lang diskutiert, ob und in welchem Umfang man aus den Hintergründen der Konzilsarbeit berichten dürfe. In dieser Hinsicht stellt das Werk, das in mehreren Sprachen mit Imprimatur erschien, wohl einen Durchbruch dar, indem es unbefangen alle Informationen bietet, die über das allmähliche Entstehen der Konstitution notwendig sind.

Zum dritten greift dieser erste Teil (in einem weiteren Beitrag U. Bettis) das wichtige Problem auf, welcher theologische Verbindlichkeitsgrad den Konzilsaussagen zukomme. Tatsächlich gibt es bereits einige Exponenten der reaktionären Minderheit, die das Konzil mißachten, weil es ja „nur" ein pastorales gewesen sei und keine Dogmen habe erlassen wollen. Der römische Theologe Betti unternimmt hier den waghalsigen Versuch, die gesamten Konzilsaussagen zu dogmatischer Geltung hinaufzuheben, ein Unterfangen, das seither von Papst Paul VI. desavouiert wurde und dennoch seine Bedeutung behält. Die Fundamentaltheologie ist aufgefordert, neu nachzudenken über die Würde und Bedeutung von Konzilsaussagen, die keine Dogmen sind und dennoch verpflichtend sein wollen.

Es ist hier nicht möglich, in gleicher Ausführlichkeit über den *zweiten und dritten Teil* des Sammelwerkes zu berichten. Aber einige besonders interessante Aspekte seien herausgehoben. Die biblische Begründung der Konzilsaussagen über die Kirche als Geheimnis, als Volk Gottes und als Sakrament für das Heil der Welt sowie der bleibenden Rolle der Charismen in der Kirche und der Sünde in der Kirche wird in hervorragenden Beiträgen (von B. Rigaux OFM, O. Semmelroth SJ, H. Schürmann, K. Rahner SJ u. a.) gegeben. Israel und die Heiden oder „anonymen Christen" sind der Kirche präsent (die Beiträge von G. Baum OSA und G. Thils). Andererseits bedauert B. Rigaux, daß bei der Ausarbeitung dieser so biblisch geprägten Konzilskonstitution die heutigen Exegeten fast gar nicht beteiligt waren, und der bekannte Missiologe Le Guillou OP vermag die Problematik der Mission und der Missionstheologie nicht so recht in den Griff zu bekommen. Seinen Höhepunkt erreicht der zweite Teil zweifellos in den 12 Beiträgen zu Kapitel III der Konstitution. Die Studien über die Hierarchie als Dienst (M. Löhrer OSB), die Sakramentalität der Bischofsweihe (J. Lécuyer CSSp) und die Kollegialität der Bischöfe (J. Ratzinger, U. Betti OFM, J. C. Groot, St. Lyonnet SJ, J. Hajjar, G. Dejaifve SJ) sowie über das dreifache Amt des Bischofs (J. Lécuyer CSSp) sind allen Rühmens wert. Wenn hier dennoch einiges besonders hervorgehoben zu werden verdient, so sind es die Beiträge von J. Ratzinger und J. Hajjar. Ratzinger geht vor allem auch auf die vieldiskutierte „Nota Explicativa praevia" ein. Er legt ohne diplomatische Rücksichten dar, daß die Konzilslehre über die Kollegialität der Bischöfe durch die vorgeschriebene Interpretation in der „Nota" nahezu neutralisiert wird. Hajjar zeigt, daß auf Grund noch nicht ausgewerteter Dokumente die bischöfliche Kollegialität in den ersten Jahrhunderten im Osten wie im Westen, wenn auch in verschiedener Form, praktiziert wurde, und daß das synodale Prinzip der Kirchenleitung von den Päpsten in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends respektiert wurde.

Der Teil des Werkes über die Laien nimmt verhältnismäßig wenig Raum ein, zählt aber gleichfalls zum Besten, was hier geboten wird. E. Schillebeeckx OP zeichnet nach, wie sich die Theologie der letzten Jahrzehnte um den theologischen Ort des Laien in der Kirche bemühte und wie schwer es dem Konzil wurde, eine (immer noch unzulängliche) „Definition" des Laien zu erstellen. Der einzige katholische Laie, der an dem

Werk mitarbeitete, M. Gozzini, bringt ganz konkrete Anregungen, wie sich das Verhältnis von Hierarchie und Laien in Zukunft entwickeln müßte, wobei einiges sicher im Bereich des Irrealen schwebt, z. B. der Wunsch, die Bischöfe müßten wie im kirchlichen Altertum von den Gemeinden gewählt werden. — Während der Teil über die Heiligkeit in der Kirche sich in höchst konventionellem Rahmen bewegt und hier übergangen werden kann, was in noch größerem Ausmaß von dem Beitrag P. Molinaris SJ über die „eschatologische" Kirche gilt, ist der Teil über die Ordensleute in der Kirche wiederum sehr wertvoll. R. Schulte OSB zeigt eindringlich, wie sehr das Ordensleben noch eines theologischen Fundamentes entbehrt und wie stark die Dinge hier, nicht nur wegen des zurückgehenden Nachwuchses, sondern auch wegen der heftigen Diskussion in Fluß sind. — Im Kapitel über Maria führt der Beitrag des Herausgebers G. Baraúna eindringlich aus, wie weit von einander entfernt die zwei innerkatholischen Formen der Mariologie sind und wie wenig dienlich dieser Zwiespalt für das pastorale und ökumenische Wirken der Kirche ist.

Liest man den *dritten, ökumenischen Teil* des Werkes genau, so erhält man viele wertvolle Aufschlüsse über die Ekklesiologie der getrennten Christen. Ein falscher Irenismus tritt nirgends zutage. Vor allem aber ergeben sich zwei generelle Beobachtungen. Einmal gibt es römisch-katholische Dogmen, die nach wie vor auf unabsehbare Zeit kirchentrennend bleiben werden. Das Konzil hat hier naturgemäß nichts zu ändern vermocht, und die nichtkatholischen Christen haben auch nichts derartiges vom Konzil erwartet. Diese Dogmen selbst werden jedoch in der nichtkatholischen Christenheit heutzutage gar nicht als so sehr maßgeblich angesehen. Lehraussagen wie z. B. über die Kollegialität der Bischöfe oder über das Bischofsamt überhaupt sind für reformatorische Christen kein „Ärgernis", kein wirklich bewegendes Thema. Viel mehr Aufmerksamkeit gilt aber dem „Stil" der katholischen Christen, dem konkreten Verhalten, der Art und Weise des Sprechens. Und hierzu wird festgestellt, daß das Konzil es an Großherzigkeit, an wirklicher Generosität hat fehlen lassen. Furchtsame Verteidigung von Lehren, die nicht ernsthaft bestritten und gefährdet waren, kleinliche Textänderungen in letzter Minute, ein Verhalten, das der Echternacher Springprozession gleicht, drei Schritte vor und zwei zurück, haben auf nichtkatholische Christen einen schlechten Eindruck gemacht. Sie haben aber gleichzeitig Zweifel an der Sicherheit und Festigkeit des Katholizismus aufkommen lassen. Solche und ähnliche Argumente konnten in dem Buch offen und freimütig dargelegt werden.

So stellt das umfangreiche, vom Verlag Knecht in Frankfurt schön ausgestattete und im Preis günstig kalkulierte Sammelwerk eine unentbehrliche Informationsquelle für alle Leser dar, die sich um den Mittelpunkt der Konzilsdokumente, die Kirchenkonstitution, bemühen. Gegenüber vielen gewichtigen, fleißig erarbeiteten und gut informierenden Beiträgen müssen die paar dürren in Kauf genommen werden. Über die Kirche nach der Lehraussage des II. Vaticanums gibt es zur Zeit kein vergleichbares Werk.

Freiburg *Herbert Vorgrimler*

SCHMAUS MICHAEL, *Katholische Dogmatik.* Bd. III. Christi Fortwirken bis zu seiner Wiederkunft. 2. Teil. Die göttliche Gnade. 6. verm. Aufl. (XX u. 578.) Verlag Max Hueber, München 1965. Leinen DM 34.80, brosch. DM 30.—.

Die 6. Auflage der Gnadenlehre von M. Schmaus legt nach den Worten des Verfassers besonderen Wert auf die historischen Entwicklungen und das ökumenische Problem sowie auf eine lebendigere Herausarbeitung der personalen Struktur der Gnade. Durch alle diese Bereiche zieht sich die anthropologische Perspektive hindurch. Wer das bis ins einzelne gegliederte Werk gelesen hat, wird bestätigen, daß dem Verfasser sein Vorhaben gelungen ist. Es kann nicht Sinn dieser kurzen Rezension sein, auf den reichen Inhalt im einzelnen einzugehen. Es mag vielmehr genügen, einige grundsätzliche Gesichtspunkte herauszustellen.

Wie in den anderen Traktaten der Dogmatik legt der Verfasser auch in der Gnadenlehre großen Wert auf die Aussagen der Heiligen Schrift, die in exakter Methode geboten wird. Das Alte und Neue Testament und die Aussagen der einzelnen Hagiographen werden jeweils gesondert behandelt, ohne daß dabei der Blick auf das Ganze aus dem Auge verloren wird. Dem Leser wird es auf diese Weise leicht gemacht, bei den einzelnen Themenstellungen das Kerygma der Heiligen Schrift zu erfassen. Die Lehre der mündlichen Überlieferung, sowohl die Aussagen der Väter wie der späteren Theologen, sind gebührend gewürdigt. In vielen Fällen werden Texte dem Wortlaut nach zitiert. Wenn auf diese Weise auch der Umfang des Buches stark vergrößert wird, so finden doch viele Leser auf diesem Wege einen Zugang zur Denkwelt der christlichen Tradition.

Erfreulich ist die Darbietung der scholastischen Theologie. Die einzelnen, gerade in der Gnadenlehre so reichhaltigen Thesen und Kontroversen werden in einer wohlabgewogenen und verständlichen Sprache geboten, ohne daß die Lehre als solche verallgemeinert wird. In vielen Fällen werden die entsprechenden lateinischen Fachtermini in Klammern gesetzt. Auf diese Weise ist der Zusammenhang mit den traditionellen Lehrbüchern hergestellt. Dankbar muß man

dem Verfasser dafür sein, daß er die bekannten Kontroversen der Gnadenlehre nicht zu breit bietet, sie eingehend kritisch würdigt und die geschichtliche Bedeutung für den heutigen Menschen in den Vordergrund stellt (vgl. z. B. die sehr eingehende Würdigung der Gnadensysteme 433—439). Bei der Darstellung der Lehrunterschiede zwischen der katholischen Dogmatik und den reformatorischen Bekenntnissen ist einerseits der Standpunkt der katholischen Kirche ohne Abstriche dargelegt, auf der anderen Seite aber ebenso deutlich gezeigt, wie ein Blick in die Heilige Schrift und die Geschichte der Theologie die Gegensätze mindern kann.

Der vorliegende Band bietet keineswegs nur die sonst in Gnadentraktaten üblichen Fragestellungen, er greift viele Probleme auf, die den heutigen Menschen besonders bewegen (vgl. z. B. das Kapitel über die Weltgestaltung 484—497). Möge auch dieser Band der Dogmatik viele Fachtheologen und gebildete Laien in die Geheimnisse der Offenbarung einführen.

Freising/Bayern *Josef Finkenzeller*

KOLPING ADOLF, *Katholische Theologie gestern und heute.* Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. (431.) Carl-Schünemann-Verlag, Bremen 1964. Leinen DM 19.80.

Nach einem kurzen einleitenden Kapitel, das den Begriff der katholischen Theologie klärt, stellt der Verfasser die Entwicklung der katholischen Theologie im deutschen Sprachgebiet vom I. bis zum II. Vatikanischen Konzil dar, wobei er vier Perioden unterscheidet: vom Ersten Vaticanum bis zum ersten Weltkrieg; zwischen zwei Weltkriegen; zwischen 1933 und 1945; schließlich die Gegenwart. Eine Auswahl von charakteristischen längeren Zitaten aus Werken moderner Theologen, Kurzbiographien vielgenannter Theologen der Gegenwart mit Literaturangaben, eine Zeittafel, ein Sachregister und ein Personenregister schließen das Buch ab.

Eine überaus große Fülle von Erscheinungen ist in einer Weise dargestellt, die auch dem Nichttheologen verständlich bleibt. Diese Vielfalt aufzuzählen, ist im Rahmen einer Besprechung unmöglich. Der Verfasser erweist sich als ein weit über sein eigentliches Fachgebiet hinaus wohlunterrichteter Kenner der seit 1870 in Deutschland geleisteten theologischen Arbeit und der im kirchlichen Leben aufgetretenen Strömungen und Bewegungen. Er vermag dieses Wissen auch so darzustellen, daß die Lektüre vom Anfang bis zum Schluß anregend bleibt. So darf man sein Werk allen dringend empfehlen, die sich über die gegenwärtige Lage der katholischen Theologie in Deutschland und deren Vorgeschichte seit 1870 orientieren wollen.

Wenn man auf rund 400 Seiten in Kleinoktav über Thematik und Entfaltung auch nur der deutschen katholischen Theologie berichten soll, ist der Raum zur Auseinandersetzung natürlich sehr beschränkt; aber der Verfasser begnügt sich keineswegs mit bloßem Referat, sondern läßt über seine Stellungnahme wenig Zweifel, auch wenn sie sehr knapp formuliert wird. Besonders aufschlußreich sind seine Äußerungen zu gewissen Fakta der neuesten Zeit, so zu Versuchen, eine dogmatische Definition als eine bloße Theorie beiseite zu schieben (162), zu den Tatsachen, daß hinter der Durchsetzung von Reformwünschen ritueller Art die theologische Durchdringung der Eucharistielehre auffällig zurückgetreten ist (197, 206), daß die Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" mehr oder weniger totgeschwiegen wird (212), daß katholische Theologen zuweilen in der Ausgestaltung personalistischer Gedankengänge schwelgen, indes sie die vom Sein her aufsteigenden Probleme ungebührlich zurücktreten lassen (228). Die Arroganz, mit der Martin Honecker als „schlichter und beschränkter Vertreter der rationalistischen Neuscholastik" abgetan (249) und über die Herausgeber „mehr oder weniger mittelalterlicher Handschriften" gespottet wird (271), wird verdientermaßen niedriger gehängt. Wie auch eine scheinbar so objektive Sammlung wie das Denzingersche Enchiridion schon durch bloße Auslassung von Dokumenten, die weniger willkommen sind, in den Dienst einer bestimmten theologischen Richtung gestellt werden kann, wird 327 f gezeigt.

Gegen die vom Verfasser gewollte Begrenzung seiner Aufgabe kann man freilich grundsätzliche Bedenken anmelden: einmal gegen die Herauslösung der deutschen katholischen Theologie aus der Gesamtentwicklung im katholischen Raum, sodann gegen das I. Vaticanum als untere Zeitgrenze: denn es ließe sich leicht zeigen, wie tief die Wurzeln vieler heutiger Anliegen in das 19. Jahrhundert hinabreichen, und zwar nicht nur im deutschen Raum. (Um nur ein Beispiel zu nennen: 207 ff. wird sehr zutreffend hervorgehoben, wie wichtig die Definition der Assumptio Mariae für die Erkenntnis der theologischen Methode ist und was der Glaubenssinn der Christen für sie bedeutet. Hier aber wäre ein Hinweis auf Newmans im Juli 1859 im „Rambler" veröffentlichte Abhandlung „On consulting the Faithful in matters of Doctrine" und die sich daran anschließende Kontroverse unbedingt notwendig und sehr aufschlußreich gewesen.) Aber ich bezweifle nicht, daß der Verfasser sich darüber Rechenschaft abgelegt hat, ehe er ans Werk ging, und daß er die damit verbundenen Nachteile hat in Kauf nehmen wollen. Gewiß ist er sich auch bewußt, daß einer nicht auf allen Gebieten gleichmäßig gut informiert sein kann, darum dürften

ihm einige Hinweise für eine künftige Neuauflage willkommen sein.

Daß erst die neuere protestantische Exegese erkannt habe, daß Röm 5, 5 von der Liebe Gottes zu uns, nicht von unserer Liebe zu Gott die Rede ist (151), trifft einfach nicht zu. Um von den griechischen Exegeten abzusehen, hat der Ambrosiaster im 4., Sedulius Scottus im 9., haben die Cardinäle Cajetan und Toledo im 16., die Exegeten Reithmayr, Beelen, Bisping, Aloys Schäfer und Cornely im 19. Jahrhundert (von späteren zu schweigen) den Genetiv als Genetivus subiectivus erklärt; und wenn z. B. Petrus Lombardus, Thomas und Estius beide Auffassungen, auch die als Genetivus obiectivus, für möglich erklärt haben, so haben sie zugleich darauf hingewiesen, daß die Liebe Gottes zu uns das Primäre, unsere durch den Heiligen Geist bewirkte Liebe zu Gott aber von jener nicht zu trennen ist. — Wenn man die Abweisung des Mythos durch das Neue Testament belegen will (230), darf man sich nicht mit 2 Pt 1, 16 begnügen, sondern muß auch 1 Tim 1, 4; 4, 7; 2 Tim 4, 4; Tit 1, 14 anführen. — Das Urteil des Verfassers, das am 30. August 1948 in Amsterdam angenommene Bekenntnis des Weltrates der nichtkatholischen Kirchen zu „Jesus Christus als Gott und Heiland" sei „das bedeutsamste außerkatholische Ereignis christologischer Art" (277), beruht auf einer Verkennung des Sinnes und der Vorgeschichte dieser Formel. Sie ist nur die Wiederholung der Pariser Gründungsformel des Christlichen Vereins Junger Männer vom Jahre 1855 und ein Kompromiß, das sowohl Orthodoxen als auch Antitrinitariern die Zugehörigkeit zum Weltrat ermöglicht.

Auch einige kleinere Versehen seien richtiggestellt: Wikenhauser (99), Raskop (168). Die Universität in Washington, an der Johannes Quasten lehrt, heißt The Catholic University of America und ist nicht identisch mit der Notre-Dame-Universität (178). Hubert Jedin ist bereits 1933 die venia legendi entzogen worden. Die korrekte Auflösung von EKD heißt „Evangelische Kirche in Deutschland" (242). Das ehemalige Lyzeum Hosianum in Braunsberg/Ostpr. (308) hieß seit 1912 Königliche, seit 1919 Staatliche Akademie; an ihr studierten nach dem ersten Weltkrieg nicht nur die Theologen des Bistums Ermland, sondern auch die des Bistums Danzig und der Freien Prälatur Schneidemühl. Pallottiner (310). Auch die Bonner Reihen Theophaneia (bis jetzt 18 Bände) und Bonner Biblische Beiträge (bis jetzt 23 Bände), hätten getrost genannt werden dürfen (322). Das Novum Testamentum Graece et Latine von H. J. Vogels ist 1955 in 4. Auflage erschienen (323).

Bonn *Karl Th. Schäfer*

FRIES HEINRICH (Hg.), *Wort und Sakrament.* (247.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 22.50.

Abgesehen von dem vom Herausgeber verfaßten einleitenden Essay „Wort und Sakrament" sind alle Beiträge dieser Neuerscheinung in geringfügig veränderter Form dem von Heinrich Fries in den Jahren 1962/63 herausgegebenen „Handbuch theologischer Grundbegriffe" entnommen. Die beiden Bände dieses Handbuches haben vielfältige Anerkennung und weite Zustimmung erfahren. Es ist nämlich nicht ein Lexikon der üblichen Art, sondern eine Sammlung von Monographien, in denen Grundbegriffe der Theologie in zeitgemäßer, gedanklich und sprachlich exakter Weise entfaltet und verbrieft werden.

Nun liegt eine exemplarische Repräsentation dieses Werkes vor, die wertvolle Anregungen für die Neubesinnung über die Sakramente enthält. Der Leser kann sich damit auch eine Vorstellung machen, in welchem Geist und in welcher Gesinnung die theologischen Thesen im Handbuch selber behandelt werden. Das II. Vatikanum hat die Aspekte und Akzente bestätigt. Wort und Sakrament werden nicht mehr antithetisch einander gegenübergestellt, sondern als Einheit gesehen. Die Dignität des Wortes wird entsprechend hervorgehoben. In biblischer, historischer und systematischer Hinsicht sind behandelt: Wort (Krings, Schlier, Volk), Sakrament (Neuenzeit), Taufe (J. Betz), Firmung (A. Adam), Eucharistie (J. Betz), Buße (Vorgrimler), Krankensalbung (J. Betz), Priesterweihe (P. Fransen) und Ehe (A. Auer).

Wer das „Handbuch theologischer Grundbegriffe" nicht besitzt, sich aber gründlich über die Thematik „Wort und Sakrament" informieren will, sollte dieses Buch studieren.

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

KIRCHENRECHT

KRÄTZL HELMUT, *Die kirchliche Aufbauanleihe in Österreich.* Eine kirchenrechtliche Untersuchung. (Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. XII.) (252.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 98.—, DM/sfr. 15.80.

Diese Studie wurde als Dissertation für das Doktorat aus kanonischem Recht an der Gregoriana in Rom eingereicht. Im ersten Teil wird ausführlich und sorgsam an Hand der Quellen und Dokumente die Vorgeschichte der Gründung der Aktiengesellschaft geschildert, die als Rechtsträger für diese kirchliche Aufbauanleihe schließlich auftrat, ebenso ihre Verfassung und ihre Tätigkeit in den zurückliegenden neun Jahren. Charakteristisch war und ist dabei das gute Zusammenwirken von Säkular- und Regularklerus in Österreich, im konkreten

zwischen Bischofs- und Äbtekonferenz (heute Superiorenkonferenz). Die Ausführlichkeit der Darstellung erweist sich dann als nützlich für eine genaue kirchenrechtliche Untersuchung, wie diese Unternehmung vom Gesichtspunkt des kirchlichen Handels- und Alienationsverbotes zu beurteilen ist.

Hiebei wird auch noch einmal der recht „individualistische" Charakter des weitgehend noch im Mittelalter wurzelnden Benefizial- und Vermögensrechtes deutlich, da das Kirchenrecht für ein solches solidarisches Zusammenhelfen, wie es hier in weitem Maße gegeben war, kaum einen geeigneten Rechtsträger anzubieten hatte. Alle Sicherung, Verantwortung und Vigilanz geht vielmehr dahin, daß im Sinne des Stifters die einer kirchlichen Rechtsperson zugeeignete Vermögensmasse erhalten bleibt und mit ihren abreifenden Früchten dafür sorgt, daß die mit der Stiftung verbundenen Verpflichtungen einschließlich einer sorgsamen Verwaltung jederzeit und immer erfüllt werden können. Muß es aber einmal zu einer teilweisen oder gänzlichen Substanzveräußerung kommen — vielleicht gerade im Sinne einer guten Verwaltung — darf das Erträgnis keinesfalls für laufende, also immer wiederkehrende Auslagen verwendet, sondern muß klug, sicher und gewinnbringend angelegt, auch so noch dem ursprünglichen Zweck dienstbar gemacht werden. Hilfeleistung und Belastung zugunsten anderer, wenn auch kirchlicher Institute und Personen bedürfen ausdrücklicher Genehmigung.

Vorstöße zu einem Denken und Handeln in größeren Zusammenhängen, etwa im Blick wenigstens auf die ganze Diözese oder gar auf ein ganzes Land, auf die Nöte der Weltkirche, wie es heute in der Wirtschaft längst selbstverständlich geworden ist, sind erst wieder im Konzil geschehen und haben schließlich eine, wenn auch von Entwurf zu Entwurf schwächer werdende Formulierung gefunden im Dekret über Dienst und Leben der Priester (nr. 21). Danach sollen die Bischöfe eine Vermögensmasse begründen, die sie instand setzt, verschiedenen Bedürfnissen der eigenen und anderer Diözesen nachzukommen, aber auch die sozialen Verpflichtungen gegen die Personen zu erfüllen, die im Dienst der Kirche stehen. Noch blasser ist eine Stelle im Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe ausgefallen (nr. 6), die beim Gebrauch der Güter die Rücksicht auf die eigene und fremde Diözesen empfiehlt. Andererseits ist daraus noch einmal das große Vertrauen und Entgegenkommen zu ermessen, das uns die römischen Behörden mit der Genehmigung unseres Unternehmens erwiesen haben, das im Kern auf der Belastung kirchlicher Vermögensträger zugunsten Dritter nach Art einer Generalhypothek beruht. Was sodann das Handels- und Veräußerungsverbot anlangt, zeigt die Studie, daß mit dem einfachen Zitieren dieser Kirchengesetze an sich noch nicht viel getan ist und dies eher zu Kurzschlüssen führen kann. Es erweist sich eben auch hier: bene iudicat, qui bene distinguit! Dasselbe kann oft im Sinne einer gewissenhaften Verwaltung geschehen wie auch aus immer neuem Gewinn erhoffender Börsenspekulation! Zusammenfassend muß gesagt werden: Wie es der erste Teil der Arbeit erweist, hat sich der Verfasser in einer beachtlichen Leistung auf diesem für einen Theologen zunächst doch etwas abgelegenen Gebiet eingearbeitet, um dann an Hand reicher kanonistischer Literatur und selbständiger Überlegung die vom kirchlichen Vermögensrecht her gestellten Fragen klar zu beantworten. Die Untersuchung verdiente es daher mit Recht, daß ihre Drucklegung die beschriebene und kirchenrechtlich gewertete Aktiengesellschaft aus Anlaß ihres zehnjährigen Bestandes auch finanziell unterstützte.

Bei der sonst so ausführlichen Darstellung vermißt man einen erklärenden Hinweis zu den ‚montes pietatis', die karitative Leihanstalten am Anfang der Neuzeit waren; vgl. etwa kurz darüber Plöchl, Geschichte des Kirchenrechtes Bd. II/2, 450 f. Druckfehler: S 31/52, 130 (profana nicht prophana), 165/380 (rurales), 179/460 (subicitur), 180/465 (pecuniae), weiters wird im Text verwiesen auf Anm. 467 nicht 667, 193/544 (alienam). Warum sodann die durchgehende Zählung der Anmerkungen beim dritten Teil (S 206 ff) aufgegeben und wieder mit 1 begonnen wurde? Hat der Verlag ein Personen- und Sachregister entbehrlich oder zu verteuernd gefunden?

Wien *Franz Jachym*

FLATTEN HEINRICH, *Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse.* (36.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Karton. DM 2.80.

Der Verfasser legt in dieser Schrift die erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung vor, die er anläßlich seiner Berufung auf den ordentlichen Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn gehalten hat. Ohne auf das Ärgernis der oft unerträglich langen Dauer der Eheprozesse näher einzugehen, macht er den bemerkenswerten Vorschlag, für die Gerichte nicht nur nebenamtlich Geistliche heranzuziehen, sondern „entsprechend geschulte und geeignete Juristen aus dem Laienstand hauptamtlich einzusetzen" (9, Anm. 4). Nachdem im deutschen Sprachraum das Kanonistische Institut in München zur Verfügung steht, wären bei grundsätzlicher Bereitschaft sogar Kanonisten dafür zu gewinnen. Die Tatsache, „daß es überhaupt in der Kirche Eheprozesse gibt, wird für viele schon zum Stein des Anstoßes" (10). Dieses Ärgernis offenbart sich in drei Fragen: 1. Handelt es sich bei den kirchlichen Eheprozessen nicht um eine verkappte Ehescheidung? 2. Warum Ehenichtig-

keit auch bei Konsensmangel? 3. Warum Eheprozesse sogar bei selbstverschuldeter Nichtigkeit der Ehe?

Eindringlich wird dargestellt, daß die staatliche Ehescheidung und die kirchliche Ehenichtigkeitserklärung etwas völlig voneinander Verschiedenes sind, wenn sie auch in ihren Auswirkungen letztlich auf das gleiche hinauslaufen. Während die Scheidung eine gültige Ehe voraussetzt und diese durch ein rechtsgestaltendes Urteil auflöst, deckt die Nichtigkeitserklärung „den wahren Sachverhalt des ungültigen Eheabschlusses auf ... und stellt fest, daß kein Eheband bestanden hat und daher die vermeintlichen Gatten auch nicht durch eine Ehe gebunden sind" (12). Wer aber nicht durch eine Ehe gebunden ist, ist grundsätzlich frei, eine Ehe zu schließen. Die Nichtigkeitserklärung stützt sich folglich nur auf das, was zur Zeit der Trauung war, während die Scheidungsgründe nach der Eheschließung entstehen. Darin liegt nicht nur die Berechtigung, sondern sogar die Pflicht der Kirche, Eheprozesse durchzuführen. Die angeführten Beispiele einer erzwungenen und erschwindelten Eheschließung (13) erhärten dies. In diesen Fällen dürfte kaum jemand Anstoß an einer Nichtigkeitserklärung nehmen. Wohl aber mag die Nichtigkeitserklärung zum Ärgernis werden, wenn eine Ehe mit freiem und ehrlichem Willen geschlossen, später aber durch die Schuld eines oder beider Partner geschieden wurde und die hinterher festgestellte Nichtigkeit auf einem unterlaufenen Formfehler oder auf einem Ehehindernis beruht, von dem nur deswegen nicht befreit worden war, weil es geheim war. Solche Fälle aber werden um so mehr zum Ärgernis, als der Verfasser im zweiten Teil in der Gegenüberstellung von Vertrags- und Institutionscharakter der Ehe betont herausstellt, daß allein der Ehewille der beiden Partner causa efficiens der Ehe sei. Da freilich ohne vollen Ehekonsens eine gültige Ehe nicht zustandekommen kann, hat die Kirche kein Recht, die Feststellung der Nichtigkeit zu verweigern, wenn der Wille mangelhaft war. Dies gilt selbst dort, wo die Nichtigkeit direkt und vorsätzlich verschuldet ist. Wenn in solchen Fällen an Stelle des nicht klageberechtigten Gatten unter Umständen der Promotor iustitiae Klage erheben kann, dann entspricht dies dem Heilsauftrag der Kirche, die auch an das Wohl des neuen Partners eines schuldigen Gatten zu denken hat. Angesichts der auch aus einer rechtlich ungültigen Eheschließung erwachsenen moralischen Verpflichtungen wird ein Vorschlag aufgegriffen, der manchem Ärgernis aus kirchlichen Eheprozessen tatkräftig begegnen könnte: Ein Gatte, der die Nichtigkeit einer Ehe verschuldet hat, soll zu einer Eheschließung nur zugelassen werden, wenn er nachweist, daß eine Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft mit dem früheren Ehepartner unter Gültigmachung der Ehe unmöglich ist und daß für diesen und für die gemeinsamen Kinder tatsächlich gesorgt ist (33—34). Wie aber soll dies konsequent durchgeführt werden, wenn erfahrungsgemäß häufig die Nichtigkeitserklärung einer früheren Ehe erst erstrebt wird, weil bereits eine neue Verbindung eingegangen ist und das Wohl des dritten Partners und der Kinder aus der neuen Verbindung deren nachträgliche Ordnung verlangt?

Die Seelsorger und Religionslehrer, die täglich dem Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse begegnen können, werden mit Gewinn nach diesem Büchlein greifen.

Bochum *Matthäus Kaiser*

FLATTEN HEINRICH, *Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici.* (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 21.) (338.) Verlag P. Schippers, Amsterdam 1963. Leinen.

Die Sorge der Kirche um die Reinerhaltung des ihr anvertrauten Glaubensgutes kommt u. a. auch darin zum Ausdruck, daß die Straftaten gegen den Glauben im fünften Buch des CIC an erster Stelle stehen. Der strafrechtliche Schutz des Glaubens würde aber weitgehend unwirksam bleiben, wenn nicht auch schon das Vorfeld des Glaubens in bestimmte Sicherungsmaßnahmen einbezogen wäre. Aus dieser Erkenntnis resultiert eine das eigentliche Häresiedelikt des can. 2314 erweiternde Sicherung prozeßrechtlicher Art, nämlich der bei gewissen Deliktstatbeständen eintretende *Häresieverdacht* (can. 2315), dem die vorliegende Studie gewidmet ist. Schon der erste Eindruck von dieser mit souveräner, stellenweise schon beinahe überquellender Sachkenntnis geschriebenen Arbeit läßt den Leser staunen, wie ein zunächst spröde erscheinendes Thema in einer Weise ausgelotet wird, die beispielhaft genannt zu werden verdient. Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Im ersten, der dem kirchenrechtlichen Begriff des Häresieverdachts gewidmet ist, geht der Verfasser nach einer kurzen rechtshistorischen Einleitung, in deren Verlauf er sich mit dem Inquisitionsprozeß, der purgatio canonica, abiuratio haeresis und der Folter beschäftigt, auf eine kritische Sondierung des Deliktstatbestandes des Häresieverdachts und seiner Einordnung in das Strafrechtssystem des CIC über. Der zweite Teil des Buches ist in seiner Systematik weitgehend durch den CIC selbst bestimmt, insofern hier die einzelnen Tatbestände, die den Häresieverdacht zur Folge haben, der Reihe nach untersucht werden. Die tiefgründige Methode des Verfassers entdeckt in beiden Teilen des Buches eine Fülle von Problemen, wobei er in seinen Lösungsversuchen Gelegenheit findet, die durch mangelnde gesetzestechnische Prägnanz verursachten Spannungen und Unausgeglichenheiten zwischen den einzelnen canones des kirchlichen Gesetzbuches aufzuweisen.

Einige Bemerkungen seien gestattet: Zur Frage des automatischen Amtsverlustes des Papstes bei Schisma wäre zu erwähnen, daß es ein sog. schisma *purum* des Papstes begrifflich wohl nicht geben kann, denn in diesem Falle würde doch gelten: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia." Der Amtsverlust tritt demnach nur bei einem schisma *mixtum* (cum haeresia) ein, doch nicht auf Grund des Schismas, sondern wegen der Häresie (zu 235). — Nicht anzuschließen vermag ich mich der Argumentation des Verfassers, daß die Strafe der Appellation an ein allgemeines Konzil (can. 2332) nur die Berufung an ein *gegen* den Willen des Papstes zusammengetretenes Konzil im Auge habe, da — wie Flatten ausführt — bei einem rechtmäßigen, d. h. vom Papst einberufenen und von ihm präsidierten Konzil eine Berufung *gar nicht durchkäme*, es sei denn mit Willen des Papstes, was dann kein Delikt mehr wäre (259 f.). Meiner Ansicht nach kommt es dem Gesetzgeber nicht darauf an, ob die Berufung durchkommt oder nicht, sondern darauf, daß sie *eingebracht* wurde, und zwar bei einem nach Maßgabe der cann. 222 ff. rechtmäßigen Konzil. Daß der CIC in can. 2332 die Berufung an ein in diesem Sinne allgemeines Konzil im Auge hat, scheint schon durch die Worte „Concilium *Universale*" der angezogenen Gesetzesstelle ausgedrückt. Wollte der Gesetzgeber nur die Berufung an ein unrechtmäßiges Konzil treffen, dann würde er wohl kaum die genannte Bezeichnung gewählt haben.

Der Wert der vorliegenden Monographie erschöpft sich nicht darin, einen wohl ausgewogenen und wissenschaftlich sauber gearbeiteten Kommentar zu einem Teil des kirchlichen Straf- bzw. Prozeßrechts zu bilden, sondern es kommt ihr im Rahmen der derzeit in Gang befindlichen Überprüfung und Anpassung des kirchlichen Gesetzbuches erhöhte Bedeutung zu. Denn eine tiefgründige Erfassung des gegenwärtigen Rechts, die auch dessen Fehler und Unzulänglichkeiten aufzudecken sich nicht scheut, bildet eine der besten Voraussetzungen für die harmonische Gestaltung künftiger Rechtsnormen. In diesem Sinne hat sich der Verfasser die Kanonistik auf zweifache Weise zu Dank verpflichtet: für die Interpretation der lex lata und für den Dienst an der lex ferenda.

BERTRAMS WILHELM, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt.* Die rechtstheologischen Voraussetzungen und deren Auswirkungen. (71.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 7.80.

Bertrams W. ist seit einer Reihe von Jahren bestrebt, den Fragen um das Entstehen der bischöflichen Hirtengewalt und deren Verhältnis zur päpstlichen Primatialgewalt nachzugehen. Er hat sich damit die lohnende Aufgabe der wissenschaftlichen Bewältigung und Durchdringung einer der Hauptfragen des Zweiten Vatikanischen Konzils gestellt.

Die wichtigste Quelle zu diesem Thema bildet derzeit die Dogmatische Konstitution über die Kirche mit den dazu ergangenen „Erläuternden Vorbemerkungen". Damit sind für den Verfasser die beiden Teile seiner Abhandlung gewissermaßen schon vorgegeben, nämlich: 1) „Die bischöfliche und päpstliche Hirtengewalt gemäß der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils"; 2) „Die Einheit der höchsten Gewalt der Kirche in ihrer Ausübung durch den Papst und das Kollegium der Bischöfe".

Im Sinne der Konzilsaussagen legt der Verfasser im ersten Teil dar, daß die bischöfliche Hirtengewalt bereits mit der sakramentalen Bischofsweihe verliehen werde. Diese Gewalt bleibe allerdings solange in ihrer Ausübbarkeit gehemmt, bis dem Bischof eine konkrete Hirtenaufgabe zugewiesen werde.

Hier bietet sich dem Verfasser Gelegenheit, seine bereits mehrfach in verschiedenem Zusammenhang vorgetragene These von der inneren und äußeren Struktur der Dinge zur Anwendung zu bringen. Demnach verleihe die gültige Bischofsweihe die Jurisdiktionsgewalt bezüglich ihrer inneren Struktur, die als solche aber noch nicht zur Betätigung geeignet sei. Die seitens der höchsten kirchlichen Autorität vorgenommene Einweisung des Bischofs in ein konkretes Hirtenamt lasse auch die äußere Struktur der Jurisdiktionsgewalt entstehen, d. h. die Fähigkeit, die bereits in der Weihe empfangene Gewalt zu betätigen. Bertrams legt in diesem Zusammenhang Wert auf die Feststellung, daß die Jurisdiktionsgewalt des Bischofs nicht erst mit der Einweisung in eine Hirtenaufgabe *entstehe*, sondern daß die ihrer Substanz nach bereits in der Weihe geschaffene Gewalt durch die genannte Einweisung nur noch *rechtlich konstituiert* werde.

Im zweiten Teil der Arbeit geht es dem Verfasser darum, die Frage nach dem Verhältnis der päpstlichen Primatialgewalt zu der des Bischofskollegiums zu klären. Er entscheidet sich für die Annahme, daß Papst und Bischofskollegium in je verschiedener Weise Träger der höchsten Gewalt in der Kirche seien. Damit schließt sich der Autor an eine schon geraume Zeit vor dem Ersten Vatikanischen Konzil vertretene Meinung an, die zu zwei, allerdings untereinander nur inadäquat verschiedenen Trägern der höchsten Gewalt gelangt: *Papst allein* bzw. *Papst und Bischofskollegium.* In letzterem Fall ist der Papst als hierarchische Spitze des Bischofskollegiums aufzufassen, ohne die das Kollegium selbst handlungsunfähig ist.

Das Buch bietet eine gute Einführung und Übersicht über die behandelten Probleme. Wenngleich angesichts der gedrängten Kürze

der Darstellung nicht erwartet werden darf, daß alle hier einschlägigen Fragen behandelt werden, hat der Verfasser das ihm vorschwebende Ziel, die feststehenden Gegebenheiten zu einem rechtstheologischen Ganzen zu verbinden, in vorzüglicher Weise erreicht.

Mautern/Steiermark *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE PRIESTERHILFE MAASTRICHT (Hg.), *Die Ausbildung der Theologiestudenten in den westeuropäischen Ländern.* Akten des Zweiten Kongresses über die europäische Priesterfrage. (124.) Maastricht 1965. Kart.

Wir haben hier mit Ausnahme des Referates von Weihbischof *Dr. Josef Reuß* die Referate und Situationsskizzen vor uns, die beim Zweiten Kongreß über die europäische Priesterfrage (der erste war im Oktober 1958 in Wien) vom 1. bis 3. September 1964 im Europaseminar in Rothem, Niederlande, unter dem Vorsitz von Erzbischof-Koadjutor Dr. Franz Jachym gehalten wurden. Es ist außerordentlich dankenswert, daß sich das Institut für europäische Priesterhilfe der Förderung des Gesprächs über die Priesterbildung im ganzen Umfang auf europäischer Ebene angenommen hat. Die zahlreichen Studien und Untersuchungen, die nach den Tagungen in Wien und Rothem angestellt wurden, zum Teil unmittelbar von diesen Tagungen angeregt, beweisen die Aktualität, ja Brisanz des Themas.

Vorangestellt ist ein Exzerpt des ausführlichen F. E. R. E. S.-Berichtes von dessen Generalsekretär *Linus Grond;* der Bericht wurde im Auftrag des Institutes für Europäische Priesterhilfe auf Grund von Erhebungen bei etwa 100 Theologen aus 10 europäischen Priesterseminaren verfaßt und bezieht sich auf die Entwicklung der Priesterberufungen und auf die wissenschaftliche, geistliche und pastorale Ausbildung der Priesterkandidaten. Vielleicht wäre es gut gewesen, auch den Bericht selbst abzudrucken. Besonderes Interesse verdienen die „soziologischen Überlegungen zur heutigen Unsicherheit der Priester gegenüber ihrer Rolle in Kirche und Gesellschaft" von *Walter Goddijn,* die Thesen „zur wissenschaftlichen Ausbildung der Studenten der katholischen Theologie" von *J. Möller* (Tübingen), die ausgezeichneten Bemerkungen des Innsbrucker Regens *Gottfried Griesl* zum gleichen Thema und zur Priestererziehung überhaupt, so wie der leider nur als Zusammenfassung wiedergegebene Schlußvortrag *Kardinal Suenens'.* Sehr instruktiv sind die Berichte über die französischen Grands-Seminaires, über die in den Niederlanden und in Belgien. In den Resolutionen liest man erfreulicherweise nicht weniges, was auch in dem unterdessen verabschiedeten Priesterbildungsdekret des Zweiten Vatikanums wenigstens als Anregung aufscheint. Die in der zweiten Resolution angeregten internationalen Studienkommissionen zur Prüfung der Rolle des Priesters in der heutigen Welt, seiner wissenschaftlichen, spirituellen und pastoralen Ausbildung, der Frage des Zölibates, der Ausbildung der Priesterbildner und eines neuen Verhältnisses zwischen Bischöfen und Priestern und zwischen Priestern und Laien sind zum Teil schon an der Arbeit.

Dem Buch hätte nicht geschadet, wenn man die Fahnen noch einem mit dem deutschen Sprachgefühl, der deutschen Rechtschreibung und den Satzzeichen vertrauteren Korrektor vorgelegt hätte. Der Buchumschlag entspricht leider dem Stil eines „Missionsglöckleins" — die Kleinbuchstaben allein machen es nicht aus.

Wien *Ferdinand Klostermann*

BERTRAND VAN BILSEN, *Aufbauende Pastoral.* Ein Beitrag zur Erneuerung der Seelsorge. (108.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 52.—. DM/sfr 8.50.

In einer Zeit des Umbruchs und der seelsorglichen Dynamik will der Verfasser neue pastorale Impulse geben, Wege aus der vergangenen Seelsorgepraxis zu einer erneuerten Heilssorge bahnen. In fünf Abschnitten entwickelt er seine Gedanken zu einer Pastoraldiskussion.

1. Der Seelsorger hat im Volke Gottes eine führende Dienstbarkeit zu vollziehen, er gibt im Namen der Kirche Zeugnis von einer Wirklichkeit, an der der Mensch in seiner Gewissensentscheidung nicht vorüber gehen kann.

2. Seelsorge muß heute mehr als individualistische geistliche Führung, mehr als Organisation sein. Sie ist als immerwährender Selbstaufbau der Kirche auf die gemeinsame, ganz persönliche Existenz in Christus gerichtet. Heilssorge schreibt niemand ab, weil es nicht formell erfaßt werden kann.

3. Bilsen verlangt eine koordinierte Planung in der Dynamik der Seelsorge. Er geht ins Gericht mit dem Seelsorger, der neuen Formen solche Aufmerksamkeit schenkt, daß er das Fundament der Heilssorge verliert. Aus dem fortschrittlichen wird ein erzkonservativer Seelsorger. Nicht nur die Pfarre, auch die Seelsorgeformen müssen dynamischer werden, die älteren und die neueren Seelsorgeformen, die oft nebeneinander oder sogar gegeneinander wirken, müssen neu und gezielter geplant werden. Planung, die über die Pfarrgrenzen hinweggeht, die aber ohne Machtstreben offen diskutiert wird. Ein besonderes Anliegen ist dem Verfasser dabei die Kollegialität, die sich im Volke Gottes unter Priestern, Or-

densleuten und Laien ereignet, wobei jedes Glied seine ihm eigene Apostolatsaufgabe ausübt. Den Pastoralinstituten wird die große Aufgabe einer verstärkten Kommunikation innerhalb des Klerus zugeordnet. Pastoralpsychologie und -soziologie werden immer mehr ein notwendiger Auftrag unserer Gesellschaft sein.

4. Die „heißen Eisen" geben zwar keine erschöpfende pastorale Abhandlung, aber Stoff, Anregung zu einem lebendigen Dialog.

5. Wenn der Seelsorger von den pastoralen Wegen der Vergangenheit, aus dem überlieferten Schema christlicher Existenz weiterkommen will, so kann er das ohne Defaitismus, denn er hat heute Möglichkeiten in der Seelsorge, an die man früher einfach nicht zu denken wagte.

Der aufgeschlossene Heilssorger einer Gemeinde wird in den Ausführungen van Bilsens neue praktische Anregungen finden und seelsorgliche Impulse erhalten.

Linz/Donau *Gregor Peter*

JEAN LE PRESBYTRE, *Die Jahre auf der Universität.* Entscheidung für Beruf und Lebensform. (179.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. S 65.—.

Ohne Zweifel bringt die heute relativ spät eintretende „philosophische Krise" unseren Studenten eine erschwerte Qual der Berufswahl ein. Häufig genug sind die Berufsvorstellungen von einer unrealistischen Identifizierung mit Wunschbildern und Typen beeinflußt und kommen nicht aus einer entsprechenden Kenntnis der eigenen Person, ihrer Möglichkeiten und Grenzen. Es ist also notwendiger denn je, Handreichungen für die Berufswahl zu bieten und dabei das ganze Spektrum beruflicher Möglichkeiten zu entfalten, das selbstverständlich auch den Priester- und Ordensberuf miteinschließt. Dem Verfasser geht es vor allem darum, für den Priester- und Ordensberuf zu werben. So ist es in etwa verständlich, warum es für ihn keine weiblichen Studenten zu geben scheint (obwohl er auch Hilfen für die „Jahre auf der Universität" geben will und es doch auch weibliche Ordensleute gibt). Der Titel des Originals „A la croisée des chemins" gibt eher das Anliegen des Buches wieder. Es wendet sich nämlich nicht an Hochschüler, wie der deutsche Titel vermuten ließe, sondern an 15- bis 16jährige Leser etwa eines katholischen Knabeninternates, die im Stil eines Aufklärungsbuches mit einem belehrend-väterlichen „Du" angesprochen werden.

Der erste Teil befaßt sich mit dem studierenden „Weltchristen". Ihm wird gesagt, daß seine Entscheidung für das Leben als Weltchrist vordringlich auf negative Weise vor sich gehe: „Man könnte mit Recht sagen, man sei zum Weltchristen berufen, da man nicht zum Priester oder zum Ordensleben berufen sei" (17). Damit entsteht von vornherein der Eindruck, daß die eigentliche Berufung eben Berufung zum Priester oder Ordensleben sei und der Laie eben jener, der bei dieser Berufung durchgefallen ist. Was ihm jedoch an geistlichem Leben zugemutet wird, läßt auf einen verborgenen Priesterberuf selbst beim Laien schließen und würde den Insassen eines Priesterseminars alle Ehre machen: tägliche Messe und Kommunion, monatliche oder noch häufigere Beichte und Aussprache mit einem geistlichen Berater, jährlich Exerzitien, täglich eine halbe Stunde religiöser Bildung usw. (90). Es wird ihm empfohlen, seinen Charakter zu „stählen", zur „Welt des Weiblichen" eine „ritterliche Haltung" zu gewinnen usf. Das Gebet wird ihm nach Dr. Carrel erklärt als „Erheben des Geistes zum nichtstofflichen Urgrund der Welt". Wiewohl der Untertitel eine Entscheidung für Berufs- und Lebensform verspricht, finden wir hier zumindest für den Laien wenig Hilfe, seine Lebensform zu finden.

Im zweiten Teil wird die Darlegung des Priesterberufes in einen theologischen Exkurs eingebettet, der noch völlig unberührt ist von den Aussagen des Konzils. Die Formulierungen sind zumindest antiquiert, die Eucharistie wird einseitig als Opfer gesehen und vom antiken Opfer her erklärt — ein Zugang, der für den jungen Menschen von heute nicht gerade glücklich gewählt scheint. Durch die Firmung wird man immer noch „Streiter Christi", in der Krankensalbung empfängt man ein bloßes Sterbesakrament.

Der Priester wird als „Fachmann" Gottes unter den Menschen bezeichnet (was für ein präpotenter Priester muß das werden!). Er wolle die Liebe unmittelbar in Gott ohne den Umweg über die Geschöpfe erfahren.

Die langen Studien machen ihn vertraut mit dem göttlichen Leben (und nicht etwa mit der Theologie!). Er ist vor allem Spender der Sakramente und „Träger des göttlichen Lebens". Die Darstellung des Priesteramtes scheint einer falschen Selbstinterpretation Vorschub zu leisten, durch die es gerade heute sehr schwer sein dürfte, dieses Amt auszuüben. Schließlich wird dem Leser noch versichert, daß ein Beruf noch nicht unbedingt als verloren zu betrachten ist, wenn sich ein junger Mensch in ein Mädchen verliebt hat, und daß es ungewöhnliche Wege der Berufung gebe, wie etwa den des heiligen Johannes Peregrinus, den sie „just in dem Augenblick überkam, als er seinem künftigen Generaloberen eine Ohrfeige versetzte".

Dem Übersetzer Walter Zeiner ist es nicht gelungen, den etwas umständlichen und schleppenden, gelegentlich pathetisch werdenden Stil des Verfassers durch eine schlichtere, zügigere Sprache zu mildern.

Linz/Donau *Wilhelm Zauner*

BUDIK ALOIS, *Wider den dreifachen Ehezweck.* Eine Handreichung für die Seelsorge. (97.) Verlag Styria, Graz 1965. Kart. S. 48.—, DM 7.80, sfr 9.40.

Budik hat sich zum Ziel gesetzt, „dem uralten und überaus widerspenstigen Problem des Ehezwecks an den Leib zu rücken. Es soll sich dabei nicht um eine unfruchtbare oder müßige Spekulation handeln, sondern um die Bewältigung einer eminent wichtigen pastoralen Aufgabe" (15). Er sucht den der Ehe immanenten Zweck zu finden, den die Natur selbst in die Ehe gelegt hat. Im Vorwort gibt der Vf. zuerst die Begriffsbestimmung des Zweckes nach Thomas v. A. und Trendelenburg: „Der Zweck ist die bleibende und innewohnende Seele eines jeden Dinges" und „Bei den offenbar zielstrebigen Wesen wird das Zweck genannt, worauf das Streben des Handelnden gerichtet ist, worin es zur Ruhe kommt" (12/13). Im Kapitel „Geschichtlicher Streifzug" wird dann vom Ehezweck im AT und NT, bei den Kirchenvätern, Theologen, Kanonisten, Reformatoren und Philosophen gesprochen (17—35), in den drei folgenden Kapiteln (Die Erhaltung der Art, Graue Theorie im Wanken, Eine Musterkarte neuerer Wesenszwecke der Ehe) setzt sich der Vf. mit der traditionellen Lehre und mit den neueren Auffassungen über den Zweck der Ehe auseinander, vor allem mit H. Doms (37—70), und legt dann im Schlußkapitel seine eigene Meinung dar (71—97). Worin liegt nun der wahre immanente Ehezweck? Nicht in der Zeugung von Nachkommenschaft, auch nicht in der gegenseitigen Ergänzung oder in der Gefährtenschaft u. dgl., sondern „der Zweck der Ehe kann nur ein moralischer sein... Der wahre Wesenszweck der Ehe ist die der Menschenwürde angemessene, das heißt sittliche Gestaltung eines Geschlechtsverbandes" (88). Und weiter: „Die Ehe bezweckt nicht, d a ß Kinder auf die Welt kommen, sondern w i e das geschehen soll" (91).

Diese Auffassung des Vf. ist aber weder neu noch allgemeingültig. Sie ist nicht neu, denn sogar bei den vielgeschmähten Kanonisten kann nachgelesen werden, daß die Ehe die geordnete und menschenwürdige Triebbefriedigung bezweckt (Hanstein, Knecht, Schönsteiner u. a.), nur mit dem Unterschied, daß der Vf. darin nun den eigentlichen Wesenszweck erblickt, während die bisherige Auffassung darin einen der zwei Nebenzwecke sah. Sie ist aber auch nicht allgemeingültig. Der immanente Ehezweck muß für jede Art von Ehe gelten, für die Naturehe, die polygame Ehe (Ehe der Patriarchen!), die Notehe und Zivilehe ebenso wie für die christliche Ehe! Nun ist aber gerade die Ehe der at. Patriarchen von der Frau aus gesehen sicher nicht als eine „der Menschenwürde angemessene Gestaltung eines Geschlechtsverbandes" anzusehen, und dennoch handelte es sich dabei um eine zumindest von Gott geduldete Ehe! Ferner: Verhält es sich in Wirklichkeit nicht so, daß das Merkmal der Moralität — man denke an die Naturehe — erst zur Willenseinigung hinzutritt? Indem sich zwei Partner gegenseitig den Ehewillen kundtun, unterscheidet sich ihr geschlechtliches Verhalten zueinander grundsätzlich von jedem anderen Geschlechtsverhältnis.

Zum Schluß noch eine Lanze für H. Doms. Wenn im Konzilsschema 13 im Abschnitt über „Würde der Ehe und Familie" die personale Liebe der Ehegatten vor der Fruchtbarkeit der Ehe rangiert, so ist dies nicht zuletzt sein Verdienst und eine Anerkennung seiner Gedanken.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

DOMS HERBERT, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft.* (IX und 145.) Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe Bd. 2.) Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. Leinen DM 17.80.

Herbert Doms kommt das Verdienst zu, daß er sich schon 1935 in seinem Buch „Vom Sinn und Zweck der Ehe" mit der Lehre vom finis der Ehe und des ehelichen Aktes kritisch auseinandersetzte. Er wollte dadurch Anstoß geben, diese Lehre neu zu durchdenken. Vielleicht hätte sich eine ruhige und organische Weiterentwicklung der Ehezwecklehre daraus entwickeln können, wenn die kirchliche Autorität damals seine Gedanken für diskutabel befunden hätte. Möglicherweise hätte dann die in den letzten Jahren jäh aufbrechende — weil überfällige — Diskussion um die Ehefragen, von der sich Priester und Eheleute Klärung erhoffen, weniger Verwirrung gestiftet. Sein Buch „Gatteneinheit und Nachkommenschaft" greift nicht direkt in diese Diskussion ein, aber Doms stellt seine Darlegungen bewußt in ihren Zusammenhang. Er weist hin „auf nicht genügend beachtete Gesichtspunkte, die zu einer kritischen Vorsicht gegenüber manchen traditionellen Formulierungen und Thesen mahnen" (VII), und bringt Materialien und Gedanken zur Grundlegung der theologischen Diskussion bei. Er hält es für gefährlich, „die drängenden Probleme an der moraltheologischen und pastoralen Peripherie der Ehenöte zu diskutieren, ohne zu beachten, wo etwa der Wandel in manchen empirischen Erkenntnissen einen veränderten Ansatz in den Fundamenten der Fragen verlangt" (IX).

Im ersten Kapitel fragt Doms nach dem finis operis des ehelichen Aktes. Vor allem auf Grund der Erkenntnisse von Biologie und Medizin der letzten 150 Jahre kommt er zu der Überzeugung, daß die procreatio prolis nicht der finis primarius der ehelichen Vereinigung sein könne; es sei denn, man verstehe sich zu einer schwerlich zu rechtfertigenden Umdeutung des für die moraltheologische Qualifizierung einer Handlung

bedeutsamen finis operis. Für Doms ist die copula maritalis „der der Ehe spezifische Akt der lebendigen Darstellung der ehelichen Zweieinigkeit" (24). Damit möchte Doms aber weder ausschließen, „daß die Ehe, im allgemeinen als naturrechtliche Institution, die procreatio et educatio prolis zum finis primarius hat, noch daß der naturgemäße eheliche Akt seiner Form nach dem finis procreativus untergeordnet ist" (20). In einem an das erste Kapitel anschließenden Exkurs kommt Doms auf den Unterschied zwischen kanonistischer und moraltheologischer Beurteilung des ehelichen Vollzuges zu sprechen. Das zweite Kapitel stellt die mittelalterliche und die moderne Zeugungsbiologie gegenüber und weist ihre Bedeutung für moraltheologische Aussagen auf. Im dritten Kapitel versucht Doms seine Grundgedanken zu vertiefen, indem er sich den theologischen Aspekten der ehelichen Gemeinschaft zuwendet.

Klar und überzeugend zeigen die Ausführungen von Doms, wie sich die mittelalterlichen biologischen und medizinischen Kenntnisse in den metaphysischen Überlegungen und moraltheologischen Wertungen niedergeschlagen haben und — gleichsam metaphysisch aufgesogen — in der Theologiegeschichte weitertradiert wurden. Im Aufbruch und in der stürmischen Weiterentwicklung der biologischen Wissenschaft meldet sich immer stärker die Notwendigkeit einer neuen Deutung der scholastischen Begriffe an. Aus einem umfassenden Wissen in den hier zur Frage stehenden Erkenntnissen der modernen Biologie und Medizin gelingt Doms der Aufweis der Ergänzungsbedürftigkeit traditioneller Termini und Denkschemata. Sehr wertvoll sind auch die Hinweise (besonders im Exkurs des ersten Kapitels), unter welcher Rücksicht die kanonistische Beurteilung des ehelichen Aktes zustande kommt. Die kanonistische Nomenklatur muß zu Fehlschlüssen führen, wenn sie unbesehen aus ihrem Kontext in den Zusammenhang moraltheologischer Beurteilung des ehelichen Aktes übernommen wird.

Auch derjenige Leser, der sich nicht immer den Argumentationen von Doms anschließen möchte, muß wohl die Arbeit als einen geglückten Versuch werten und ernstnehmen, den Problemkreis der Ehe und des ehelichen Aktes theologiegeschichtlich und biologisch zu durchleuchten, wobei der Autor in sachlicher Weise bemüht ist, weder die mittelalterlich-scholastische Sicht in Bausch und Bogen abzutun, noch eine einseitige Verabsolutierung dieser Sicht hinzunehmen.

Kritisch wäre anzumerken, daß manche Gedankengänge zu stark von der Auseinandersetzung mit den Veröffentlichungen von J. Fuchs S. J. leben, was aber aus der in der Einleitung dargelegten Genese des Buches verständlich wird. Doms beschränkt sich in seinen Darlegungen in keiner Weise darauf, traditionelle Auffassungen aus biologisch-medizinischer und theologiegeschichtlicher Sicht zu analysieren und kritisch zu betrachten, sondern er versucht besonders im dritten Kapitel einen neuen Ansatz in einem erweiterten theologisch-anthropologischen Rahmen. Er geht dabei vor allem von Eph. 5, 21 ff. aus. Bei der Systematisierung der verschiedenen Paulusstellen ist es allerdings — hermeneutisch gesehen — etwas fraglich, ob man von einem biblischen Schriftsteller so einfach Antwort auf Fragen haben kann, die er sich selbst — besonders wo es um moderne Details geht — gar nicht stellte.

Diese kritischen Bemerkungen wollen freilich in keiner Weise den außerordentlichen Wert des Buches von Doms schmälern; es ist dem Autor sehr zu danken für diese Veröffentlichung, die im Hinblick auf Grundfragen gerade für die heutige Diskussion über die Eheproblematik wertvolle Aufschlüsse gibt.

Mainz *Otto Filtzinger*

VRANCKX LUC, *Soziologie der Seelsorge.* Grundlagen und Ausblicke für eine soziologische orientierte Seelsorge. (174.) (Werdende Welt, Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen, Bd. 4) Lahn-Verlag, Limburg 1965. Kart. DM 14.80.

Hauptanliegen des Verfassers ist es, die Spannungen zwischen Funktion und Struktur im Sozialen, Charisma und Institution im Religiösen — und hier vor allem in der Kirche — darzustellen. Dabei wird der funktionelle Aspekt besonders betont, werden „informelle Gruppen" gegenüber Organisationen herausgehoben. Der Titel des Werkes ist irreführend, denn er ließe anderes und mehr erwarten. Aber muß nicht die Soziologie zu kurz kommen, wenn ein Nicht-Berufssoziologe (so bezeichnet sich der Autor selbst, S. 108) eine Soziologie der Seelsorge schreibt? Es werden sekundäre und tertiäre Quellen für Tatbestände angeführt, so z. B. *Kwant* oder *Schelsky* für die Unterscheidung von Primär- und Sekundärgruppen (39 ff), während *Charles H. Cooley* (1864 bis 1929) längst vorher — und auch mit Betonung der Primärgruppen — so differenziert.

Wie der Titel, so sind auch manche der gebrauchten Begriffe verwirrend: „Gemeinschaft" ist entweder falsch verwendet oder schlecht übersetzt, wie z. B. maatschappij (171), das mit Gemeinschaft statt Gesellschaft übersetzt worden sein dürfte. Manche Sätze stehen wie erratische Blöcke da, groß und dunkel z. B.: „Wir sind als Wesen vorwiegend antidynamisch. Unser Geist will alles erfassen und zu einem statischen Bild umformen. Unsere Auffassung der Gemeinschaft kann zu einem statischen Bild werden. Und gerade das läßt den Menschen

seine Ohnmacht empfinden und kann Krisen bei ihm auslösen."

Der Verfasser baut seine Überlegungen auf der methodischen Unterscheidung von Funktionen und Struktur auf, sagt uns auch, daß er den Begriff „Struktur" (welchen?) stark einschränkt (20), weil er so prägnanter zu werden hofft, läßt uns aber über die Gründe, die ihn veranlaßt haben, diese Methode zu wählen, im Unklaren. Auch in der Bibliographie sind keine weiteren Hinweise auf die nicht wenigen Soziologen, die sich mit der Beziehung von Struktur und Funktion beschäftigt haben, zu finden. So fühlen wir uns in ein Begriffsschema gepreßt, über dessen Berechtigung hier nicht weiter nachgedacht wurde, auf das aber die Wirklichkeit zurechtgebogen wird (z. B. S. 142: „So sachlich — strukturell wie das Arbeitsmilieu einerseits ist, so persönlich — funktionell ist das Wohnmilieu andererseits"). Die Fülle der Probleme der Religionssoziologie, die für eine Soziologie der Seelsorge von wesentlicher Bedeutung sein muß, wird vom Autor kaum berührt. *Max Weber* bleibt völlig unerwähnt. Kann man eine Soziologie der Seelsorge ohne Konzept des Religiösen ernst nehmen?

Um dem **Anliegen des Autors** gerecht zu werden, muß man sich an den letzten Teil des Werkes „Wiederbewertung des Funktionellen im Seelsorgeamt" halten: Hinsichtlich der Jugendarbeit solle die Aufmerksamkeit nicht vorwiegend den Pflichtschülern, sondern dem Adoleszenten gewidmet werden (127). Dies ist aber seit *Michael Pfliegler* („Der rechte Augenblick") bekannt. Andere Forderungen bleiben zu erfüllen; man hätte sich eventuell Hinweise auf das Wie erwartet. So der Wunsch, die Pfarre müsse sich mehr spontan-menschlichen Kontakten widmen (151, 155) oder der Grundsatz, daß zuerst Religiosität angeregt werden müsse, bevor man Kirchlichkeit fördern könne (167). Weitere Anregungen bleiben aber fragwürdig. Warum die Seelsorge *nur* auf die Familie aufbauen? (113 ff.) Weshalb die örtliche Nachbarschaft dem Arbeitsmilieu so stark vorziehen? (142 ff.) Die Ansatzmöglichkeiten einer kategoriellen Seelsorge den sozialen Schichten, bestimmten Berufsgruppen oder Lebensmilieus entsprechend bleiben leider außer Acht.

Gründe, die vorgebrachte Behauptungen stützen, vorzubringen, ist das mindeste, was der Leser erwarten darf; fehlen sie oder reichen sie nicht zu, ist das Vorgebrachte eine Sammlung von Tatsachen, die noch in einen Sinnzusammenhang gebracht werden müssen, oder eine Summe von Hypothesen, die es zu beweisen oder zu verwerfen gilt. Dies sollte klar zum Ausdruck gebracht werden, sonst werden andere Erwartungen geweckt und enttäuscht.

Linz/Donau *Klaus Zapotoczky*

HENRICI PETER (Hg.) *Die christliche Armut.* (148.) Verlag J. Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Linson DM 7.80.

Was ist christliche Armut und wie kann sie überzeugend verwirklicht werden? Auf diese heute so brennende Frage wollen die von P. Henrici herausgegebenen Beiträge, erschienen in der französischen Jesuitenzeitschrift „Christus", Antwort geben. Nicht alle sechs Beiträge sind von gleicher Aktualität, wie bei einem Sammelband nicht anders zu erwarten. So ist z. B. das Kapitel „Armut und Gemeinschaftsleben" mehr von ordensgeschichtlicher Bedeutung, und dies wieder im engeren Sinne verstanden, denn es behandelt die Entwicklung der ignatianischen Armutsform. Um so mehr verdienen die Beiträge „Die Armut Christi", „Die christliche Armut", „Die Armut im wirtschaftlichen und sozialen Umbruch der modernen Welt" und „Ärmer werden" das Interesse des modernen Menschen im Bemühen um die Integration der Armut im christlichen Leben. Die Armut im Leben Jesu Christi bildet nicht nur die Einleitung dieses Bandes und den Ausgangspunkt zum rechten Verständnis der christlichen Armut überhaupt, sondern es wird in ihr auch sichtbar, welche Bereiche sie umfaßt und wie vielschichtig die Armut ist. Von hier aus kann dann die Frage beantwortet werden, worin christliche Armut konkret besteht und wie sie in heutigen Verhältnissen verwirklicht werden kann, womit sich die oben genannten Beiträge befassen. Das Kapitel „Die Freude des Armen" bildet mit Recht den Abschluß dieses Werkes, denn christlich gelebte Armut beschenkt den Menschen mit tiefer Freude, wie sich am Leben des hl. Franziskus und vieler anderer Armer zeigt, gilt ihr doch eine der Seligpreisungen Christi.

HÄRING BERNHARD, *Macht und Ohnmacht der Religion.* (250.) (Herderbücherei, Bd. 236) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart. DM 3.95.

So sehr es zu begrüßen ist, daß wertvolle Bücher als Lizenzausgaben in billigen Taschenbuchreihen zugänglich gemacht werden, so wünschenswert ist es auch, daß dem Leser möglichst das vollständige Werk dargeboten werde. In dieser Taschenbuchausgabe fehlt das Kapitel „Religion und Zeitgeist" und der ganze 3. Hauptteil des unter gleichem Titel bei O. Müller/Salzburg 1956 erschienenen Werkes des bekannten Moraltheologen und Religionssoziologen. Gewiß, die Taschenbuchausgabe enthält die grundlegenden Teile der Originalausgabe, nämlich die „Theologischen Grundfragen der Religionssoziologie" (Theologische Propädeutik) und die „Kernprobleme der Religionssoziologie", doch wird gerade den 3. Teil des Buches „Die Religionssoziologie im Dienste der Seelsorge" der Praktiker der Seelsorge schmerzlich vermissen. So wird der interessierte Leser, dem das Werk nur wärmstens empfohlen werden

kann, doch lieber zur (nebenbei gesagt erschwinglichen) Originalausgabe greifen.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

WELTE BERNHARD, *Vom Geist des Christentums.* (102.) 2. Aufl. Verlag J. Knecht, Frankfurt a. Main 1966. Brosch. DM 7.80.

Die Meditationen des bekannten Freiburger Theologen liegen bereits in zweiter Auflage vor. Der Autor spricht vom Geist des Christentums und versteht ihn zu allererst als Geist Christi, der sich in einer geisterfüllten christlichen Gemeinde ausprägt. Dieser Geist entfaltet sich als Geist des Glaubens, der Freude, der Wahrheit, der Geduld, der Liebe, der Freiheit. In den weiteren Abschnitten ist vom kirchlichen Geist, von den unterschiedlichen Gaben und den Früchten des Geistes die Rede. In würdiger Sprache und inhaltlicher Tiefe werden christliche Grundhaltungen dargestellt, es wird gesunde, nahrhafte „Kost" geboten. Ein Betrachtungsbuch, das sich weiten Kreisen empfiehlt.

St. Pölten/NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

LITURGIK

MAERTENS THIERRY FRISQUE JEAN, *Kommentar zum Meßbuch.* I. Bd. Erster Adventssonntag bis sechster Sonntag nach der Erscheinung. (246.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Kart.

Schon 1924 schrieb A. Wintersig (Jb. f. Liturgiewissenschaft 4, 1963 Anm. 18): „Es würde beispielsweise sehr vorteilhaft sein, wenn einmal die ganze Kirchenjahrsliturgie oder das Rituale homiletisch durchgearbeitet vorgelegt werden könnte, nicht in Form von Predigten, sondern in ähnlicher Weise wie die homiletisch-exegetischen Erklärungen einzelner Bücher der Hl. Schrift." Was dort gefordert ist — ein liturgischer Kommentar — wird hier in etwa für ein liturgisches Buch, das Missale, in Angriff genommen. Das auf mehrere Bände berechnete Werk ist die Übertragung einer französischen Ausgabe „Guide de l'Assemblée chrétienne" (1964). Entsprechend der wieder entdeckten vielschichtigen Bedeutung der Liturgie für die christliche Existenz sollen die verschiedenen Schichten liturgischen Gutes fruchtbar gemacht und Anregungen gegeben werden für eine Lebensgestaltung mit Hilfe der Liturgie. Eine auch in fachlicher Hinsicht mehr oder minder erschöpfende Erklärung etwa liturgiegeschichtlicher Zusammenhänge usw. ist nicht intendiert. Insofern ist auch der französische Originaltitel zutreffender als der etwas anspruchsvollere des deutschen Buches (eine Tatsache, die bei Übersetzungen in letzter Zeit öfters festzustellen ist). Man suche deshalb nicht Antworten auf liturgische Spezialfragen (entsprechend der sonst üblichen Zielsetzung eines „Kommentars")! Was man dagegen findet, sind Grundlinien zum Erfassen der Formulare und des Tagesmotivs (etwa im Sinne des Teilgebietes der Liturgiewissenschaft „Spiritualität der Liturgie") sowie Hilfen, diese an andere weiterzugeben (Pastoralliturgik). Darin ist auch die Stärke des Werkes zu sehen.

Zur Durchführung werden die liturgischen Tages-Meßformulare unter vierfachen Gesichtspunkt gestellt. Mehr in einzelnes gehen die biblische Auslegung der Meßperikopen (Aspekt 1) und die Bemerkungen zur Konzeption der Formulare (Aspekt 2). Der dritte Abschnitt der jeweiligen Analyse versucht ein Leitthema aufzuzeigen, während der vierte „Weisung des Glaubens" überschrieben ist und eine theologische Reflexion beinhaltet, die sich auf die Liturgie (Eucharistie) und die Sendung des Christen bezieht. Das Buch gründet sich auf solide (biblische und liturgiewissenschaftliche) Fundamente. Dies schließt auch Erkenntnisse neuerer Zeit ein — wozu auch Parallelen aus dem gegenwärtigen nicht-kirchlichen Raum kommen (157: Gandhi). Gut sind ferner die gezogenen Querverbindungen horizontaler und vertikaler Art (Antike usw.). Auch kritische Bemerkungen sind ohne falsche Schüchternheit eingeflochten (166: Fest der hl. Familie), ein Beispiel möglicher Verdeutlichung ist eine graphische Explikation (102). Durch die Beschränkung auf die Herrenjahrsformulare (im strengeren Sinne, d. h. ohne Heiligenfeste) ist eine erfreuliche Konzentration erreicht, die freilich durch die (schon angekündigte) Ferialperikopen-Erklärung zu ergänzen ist.

Wünschenswert wären einige über die Quellenangaben hinausgehenden Literaturhinweise. Hier sollten besonders für das jeweilige Sprachgebiet greifbare Werke genannt werden. Sie könnten gerade dem Liturgen bzw. Prediger usw. helfen, eine nach bestimmter Seite erwünschte Vertiefung durchzuführen. Ferner: Es scheint sich die Untugend mancher Autoren mehr und mehr auszubreiten, zwar an den Geistesfrüchten anderer zu partizipieren, aber zu „vergessen" daß andere etwas „schon einmal gedacht haben" — mit anderen Worten: man verschweigt „schamhaft" die Quelle! Abgesehen davon kann unser Werk, speziell im oben genannten Sinne, zur Erfassung liturgischer Spiritualität und als Hilfestellung im pastoralliturgischen Sinne (Erklärung von Meßformularen; Homilie) für Liturgen und Gemeinde (auch Laien!) vortreffliche Dienste leisten.

LITURGIEREFORM UND ZUKUNFT DER KIRCHE. *Eine Rundfrage über die Auswirkung der Volkssprache im Gottesdienst.* Wort und Wahrheit 20 (1965) Sonderheft 11 (November). Verlag Herder, Wien. Kart.

Ohne Zweifel mag es „ungewöhnlich sein" Einzelhefte zur Besprechung zu versenden.

Ungewöhnlich im guten Sinne ist aber auch die Beachtung, welche die im Heft vorgelegte Enquete gefunden hat: Wir treffen bei den das Rundfragen-Heft beurteilenden Äußerungen u. a. Stellungnahmen, die vorwiegend berichtend, statistisch bzw. zusammenfassend sind, andere die sich mit dem konziliaren Vorfeld zur Entscheidung für die Volkssprache befassen, aber auch solche, die Wert auf eine folgerichtige Auswertung der Ergebnisse bzw. Anwendung für die Zukunft legen (vgl. z. B. Bibel und Liturgie; Der Seelsorger).

Die in der Rundfrage von „Wort und Wahrheit" vorgelegten fünf Fragen lauten (651): Eignung lebender Sprachen für die Liturgie (1); Schaffung einer Sakralform der Volkssprache — oder genügt die Umgangssprache (2); Muß bzw. soll die einer anderen Umwelt angehörige „Bilderwelt" der liturgischen Sprache (Bibel usw.) den modernen Lebensverhältnissen angepaßt werden — auch biblische Texte evtl. durch Paraphrase (3); Genügen die alten Übersetzungen oder sind neue nötig — wenn ja: sind in der zeitgenössischen deutschen Literatur brauchbare Ansätze vorhanden (4); Sind auch Neuschöpfungen liturgischer Texte (im strengeren Sinne) erforderlich (5). An den Antworten wird deutlich, daß es sich bei den angetippten Fragen um mehr handelt als um Statistik, auch um mehr als um die eingeengte Frage nach der Sprache in der Liturgie. Mit diesem Problem sind andere angerissen, die nicht weniger an die „Nieren gehen"! Sie betreffen Fragen des Gottesdienstes, ja mehr noch: solche nach dem Standort der Kirche überhaupt, nach ihrem Sollen, Sein und Wirken! Zum Kreis der Befragten, von denen Antwort einging (S. 651 nennt 74), ist zu sagen, daß wohl versucht wurde, ein gestreutes Mischungsverhältnis zu erreichen (männlich-weiblich; Priester-Laien), das tatsächliche Zahlenverhältnis allerdings schon im Bezug darauf etwas unproportioniert erscheint. Darüber hinaus ist es unumgänglich, neben die Stimmen der in der Enquete befragten „Prominenz", Äußerungen des „Volkes" zu stellen, selbst wenn sie nicht so „literarisch gefeilt" erfaßbar sind.

Der Querschnitt der eingegangenen Antworten, im Heft nach alphabetischer Folge aufgeführt, ergibt — überaus interessant sind die Ansätze und Begründungen der einzelnen — etwa folgendes: Volkssprache in der Liturgie hat ihr Recht (1). Weniger einheitlich sind die Antworten zu Frage 2. Als überwiegend erscheint die Forderung nach einer gehobenen (im Gegensatz zu banal usw.) Sprechweise unserer Zeit. Die Bildwelt der Bibel soll man in der Liturgie erklären, die Textdarbietung auswählen — nicht jedoch paraphrasieren. Freiheit gegenüber der Verwendung nicht-biblischer Vorstellungen und ihrer Gedankenwelt sowie zeitgemäße Gestaltung nicht-biblischer Texte (Gebete usw.) wird als Richtschnur für den zukünftigen Weg angesehen (Frage 3). Der Wunsch nach neuen Übersetzungen und Texten (Frage 4) ist für die meisten dringlich. Eine einheitliche (auch andere Konfessionen einschließende) Bibelausgabe in der Landessprache wäre hier das notwendigste. Darüber hinaus muß jedoch bei der Gestaltung der übrigen Texte stark differenziert werden und Abwechslungsreichtum (vgl. z. B. den Unterschied: Jugendgottesdienst — Festtagsliturgie oä.) vorherrschen. Ansatzpunkte zur Gestaltung sind in der deutschen Literatur vorhanden (ebenfalls zu Frage 4). Eine „Übersetzungsliturgie" (im Sinne von bloßer Übernahme der offiziellen Liturgiebücher in verdeutschter Form) ist abzulehnen. Gerade das deutschsprachige Liturgiegebiet hat auf manchen Sektoren ein reichhaltiges Angebot aufzuweisen (vgl. Liedgut). Damit im Zusammenhang steht die Beantwortung der Frage 5. Neuland zu beschreiten ist notwendig — d. h.: neue Texte müssen geschaffen werden. Wildes Experimentieren wird ebenso abgelehnt wie vorschnelle Fixierung (auf längere Zeit usw.) oder Dekretieren. Abgesehen von der stetigen Reform der Kirche an sich selbst ist gerade die Kirche unserer Zeit in besonderer Weise vom Dynamischen her (als Gegenüberstellung zu „ruhigeren, stabileren Zeiten", falls es solche überhaupt gibt) geprägt! Zum Auffinden der bestmöglichen Form gehört das Experiment.

Der Überblick zeigt, daß die Umfrage eine treffliche Anregung war und darüber hinaus brauchbare Stellungnahmen und Hinweise für die zukünftige Arbeit erbrachte. Sie wirken in vorbildlicher Weise mit, der Erneuerung der Liturgie den Weg zu bahnen. Gerade hier können nicht streng theologische Zeitschriften, d. h. solche mit weiterem Leserkreis, noch mehr und mehr Hilfe leisten. An Themen fehlt es nicht, denken wir sowohl an prinzipielle Fragestellungen (zum Beispiel Kirchenmusik allgemein) aber auch an spezielle Probleme (z. B. betont rhythmische Musik u. ä.).

Bamberg *Hermann Reifenberg*

HOFER MAX, *Die Gesang- und Gebetbücher der schweizerischen Diözesen.* Eine geschichtliche Untersuchung. (XXXV. u. 284.) (Studia Friburgensia, Neue Folge 41.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1965. Kart. DM/sfr. 28.—.

Verhältnismäßig spät sind in der deutschsprachigen Schweiz Diözesangesangbücher erschienen, zuerst in dem an Deutschland grenzenden Gebiet des heutigen Bistums *St. Gallen.* Die St. Galler Äbte des 17. und 18. Jahrhunderts hatten den Wert und die Notwendigkeit des deutschen Kirchenliedes erkannt. Das St. Galler Buch von 1689 erlebte viele Neuauflagen. Bei der Errichtung des Doppelbistums Chur-St. Gallen 1823 regte sich der Wunsch nach einem eigentlichen

Diözesangesangbuch. 1863 erschienen, verdient es in unseren Tagen erneute Anerkennung: schöpft es doch bewußt aus dem Missale, dem Brevier und dem Rituale, bietet 20 (!) Meßliedreihen liturgienaher Art; auch der Andachtenteil ist weitgehend auf die Volksliturgie hin ausgerichtet. Die Liedauswahl geschah nach dem klugen Grundsatz: Nova et vetera. Doch stieß das Buch auf Widerstand beim Klerus (die Lieder seien zu „protestantisch", die Wechselgebete für das Volk zu schwierig; zudem schade es der lateinischen Einheit), bei den Chören und den Instrumentalisten, die auf „ihre Rechte" pochten. Erst gegen 1890 hat sich das Buch durchgesetzt, 1923 wurde es den Bedürfnissen und dem Geschmack der neueren Zeit angepaßt und erschien 1948 in neuer Fassung. Schon 1915, dann wieder von 1936 an strebten die St. Galler nach einem einheitlichen schweizerischen Buch, doch zerschlug sich der Plan am individualistischen Geist mancher Miteidgenossen.

Im Bistum *Basel* (1828 errichtet) drosselten die politischen Kämpfe die Pflege der Liturgie und des Volksgesangs. Lange Zeiträume hindurch hört man nichts von aktiver Beteiligung des Volkes: An sehr vielen Orten auch sonntags nur Stillmesse mit Rosenkranz oder mit mehrstimmigen Liedern des Chors; in manchen Kirchen nicht einmal ein gemeinsames Gebet des Volkes beim vor- und nachmittägigen Sonntagsgottesdienst (um 1860). Für die außerliturgischen Andachten waren alle möglichen Gesangbüchlein und Liedersammlungen für die Vorsänger in Gebrauch, bis um 1870 allmählich das Verlangen nach einem Diözesanbuch erwachte. Bischof Eugène Lachat empfahl hiezu 1872 die Gesangbücher Joseph Mohrs. 1890 erklärte Bischof Haas das „Psälterlein" Mohrs zum offiziellen Diözesanbuch, das jedoch wegen seines „archaischen Charakters" und seiner ausländischen Herkunft bei Klerus und Volk nicht ankam, häufig auch wegen des Widerstandes der Kirchenchöre. So wurde auf Anregung des Bischofs Stammler 1909 ein eigenes, auf die Bedürfnisse des Bistums abgestimmtes Buch veröffentlicht, eine nach Text und Liedgut tüchtige Leistung. Eine der Meßandachten hat den liturgischen Wortlaut, vollständig deutsch und zum Teil lateinisch. Der Cäcilien-Verband, aufkommende Jung-Kirchenchöre und viele Pfarrer förderten den deutschen Volksgesang. Das Buch wurde eine bedeutsame Hilfe für das Verständnis und die Gestaltung der Liturgie bei den Singmessen, Volksandachten und Prozessionen. Die Neugestaltung 1927 berücksichtigte manche Wünsche für den Gebet- und Liederteil, aber für den Anschluß an die „Deutschen Einheitslieder" war die Zeit noch nicht reif. Das Buch, nun „Laudate" genannt, gab dem Volksgesang und auch dem Volkschoral Auftrieb. Zehn Jahre später erachtete man eine Umgestaltung als nötig. Liturgienahe Bet-Sing-Messen waren ein Herzensanliegen des Bischofs Franziskus von Streng, zeitgenössische Lieder seien auch ein Gebot der Stunde, aber die Meßfeier muß den beherrschenden Platz einnehmen. Die Nachmittags-Andachten formte der Dichterpfarrer Walter Hauser im Geiste der Bibel und der liturgischen Bewegung in der Art des Wechselgebetes. Das neue „Laudate" erschien 1942, seine Neuauflage 1952.

Der deutschsprachige Teil des Bistums *Sitten* hat seit 1901 sein eigenes „Lobsinget", zuerst hauptsächlich nach J. Mohrs Büchern zusammengestellt. Es förderte den zuvor arg vernachlässigten deutschen Volksgesang und berücksichtigte in den späteren Auflagen (zuletzt 1947) die volksliturgischen Belange. Für die deutschsprachigen Gebiete des großen Bistums *Chur* bestand bis 1947 kein offizielles Gesangbuch. Je nach Gegend und Verhältnissen wurde dieses oder jenes Buch gewählt, so für den Kanton Uri 1913 das Basler Buch, in der Stadt Zürich wohl ein halbes Dutzend verschiedener Bücher. Eines dieser Zürcher Bücher (erschienen 1900) verbreitete sich von 1931 an weit im Bistum und wurde Vorläufer des eigentlichen Diözesanbuches. Der Diözesan-Cäcilien-Verband Chur vervollkommnete das Zürcher Buch auf Grund vieler Nachfragen beim Klerus. Das Bistum und der Verlag Benziger wagten einen Probeband, dem in vielem das treffliche Innsbrucker „Gotteslob" von 1941 als Vorbild diente. Dieser an alle Pfarrämter geschickte Probeband erfuhr „unter schmerzlichen Opfern und unter Verzicht auf manch zweifellos Besseres" eine gründliche Umarbeitung und kam Ende 1947 unter dem Titel „Cantate" heraus.

Heute ist die deutschsprachige Schweiz für ein gemeinsames Gesang- und Gebetbuch reif und entschlossen. Seit 1960 arbeitet im Auftrag der Schweizer Bischöfe eine vielgliedrige Kommission an diesem Buche. Vorabdrücke daraus sind bereits erschienen: „Wort-Gottes-Feier in der Fastenzeit", eine „Psalmenmesse" und eine aus dem berühmten protestantischen Genfer Psalter zusammengestellte liturgische Meßliedreihe. Im Herbst dieses Jahres wird das Buch fertig vorliegen.

Es ist das große Verdienst des jungen Vikars Dr. theol. Max Hofer, die zusammenhängende Geschichte der schweizerischen Kirchengesangbücher — und auch ihrer Orgelbegleitbücher — erstmals wissenschaftlich dargestellt zu haben. Umfassendes Studium der gedruckten und ungedruckten Quellen, flüssiger Stil und hervorragende drucktechnische Ausstattung zeichnen das Werk aus. Es zeigt auf fesselnde Weise die Schicksale des Kirchenliedes und der liturgischen Bestrebungen in der kleinen, aber so vielgestaltigen deutschen Schweiz.

Olten/Schweiz *Hubert Sidler*

BENZ E./THURN H./FLOROS CONSTANTIN (Hg.), *Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche.* (210.) (Bildteil, 25-cm-Schallplatte.) Furche-Verlag, Hamburg 1962. Leinen DM 54.—.

Das Werk erschien bereits 1962 und eilte damit den Wünschen des Konzils voraus, das die Wege zur Union mit der Ostkirche zu ebnen suchte. Voraussetzung der Union ist aber das gegenseitige Sichkennenlernen. Hier wird der Versuch unternommen, gleich in die Herzmitte der östlichen Liturgie vorzustoßen und die schwierigen Hymnentexte dem deutschen Leser zu erschließen. Lex orandi lex credendi gilt auch hier.

Daher bietet im Ersten Teil *Ernst Benz* eine Einführung in die Glaubenswelt der Ostkirche unter dem Titel „Heiteres Licht der Herrlichkeit", wodurch die östliche Theologie als Theologie der Auferstehung und Verklärung trefflich charakterisiert wird. Ein Überblick über den Rhythmus des Gebetsdienstes von den Tagzeiten bis zu den Jahresfesten bereitet auf das Verständnis der Hymnen vor. Man spürt noch die „urchristliche Freude an der Liturgie" (25); ist sie christlich transformierter Mysterienkult?! (29). Hierzu gehören notwendig die Ikonen. „So bilden Hymnen, Gebete, Ikonen, liturgische Gesten und liturgische Musik eine unauflösliche Einheit, die in der größten Mannigfaltigkeit der Bilder, der Stimmungen, der Andachtsformen, der mystischen Schauungen das eine Mysterium des Gottesdienstes ausdrückt: den sich in der Gemeinde vergegenwärtigenden Herrn" (35).

Der Hauptteil des Werkes stammt aus der Feder von *Hans Thurn.* Die Hymnentexte, eingeleitet und übertragen (40—140). Die Einleitung handelt zunächst über die Bedeutung der Sprachgestalt in den Hymnen, über Wort und Begriff der Liturgie; greift dann ins Historische hinüber in den Abschnitten über die Kodifizierung der Texte, über sakrale und öffentliche Aufgaben der Lieddichtung, die heidnisch-christliche Verschränkung in Byzanz, und konzentriert sich dann auf die Herausarbeitung der rhythmischen Gesetze der Hymnen. Hier hat Thurn Neuland erschlossen, das der Beachtung wert ist. „Wir erkennen, daß die antiken Versfüße, wie wir sie aus der klassischen griechischen Literatur gewohnt sind, hier ebenso fehlen wie der Aufbau der metrischen Einheiten auf Grund der langen und kurzen Zeiteinheit (Quantität) der Vokale. Die Silbenzahl und der Akzent, d. h. der natürliche Tonfall, bilden das Prinzip der byzantinischen Rhythmik. Dennoch hielten sich die Hymnendichter an eine Gesetzmäßigkeit, sei es in bezug auf die Silbenzahl der einzelnen Strophen, sei es auf die Anzahl der Tonfälle, d. h. auf die Häufigkeit und Stellung der betonten Silben innerhalb einer Strophe. Es gab eine reiche und der Erfindungsgabe des Dichters überlassene Variationsskala von Strophengebäuden" (55). Zwei Zahlenskizzen illustrieren das Bauprinzip einer Strophe. Kommt man von alttestamentlichen Textuntersuchungen her, in denen die Zahl als Aufbauelement eines Textes aufgezeigt wurde, so ist man zunächst überrascht, daß auch die byzantinische Hymnendichtung ähnlichen Zahlengesetzen folgt, mit dem Unterschied, daß hier nicht Wörter, sondern sogar Silben gezählt werden. Den Alten sagte jedenfalls die Zahl mehr als unserem mathematischen Zeitalter. „Wir glauben auf jeden Fall eines aus den Zeugnissen der Hymnendichter zu wissen: daß die Struktur der Hymnen, ihr Rhythmus und die Gesetzmäßigkeit des Silbenaufbaues mancher Lieder dem Menschen die himmlische Harmonie als logisch konstruiertes Sinnbild vermitteln sollte" (60). — In der Übersetzung bemüht sich Thurn, den griechischen Rhythmus soweit als möglich beizubehalten. Die Auswahl bietet einen Durchblick durch das ganze Kirchenjahr.

Im III. Teil bringt *Constantin Floros* eine Einführung in die Musik der Ostkirche, die den Kirchenmusiker besonders interessieren dürfte, da die großen griechischen Hymnendichter in der westlichen Kirche wenig bekannt sind. Als „Pindar der rhythmischen Poesie" gilt Romanos, gebürtig aus Emesa in Syrien. „An Feuer der Begeisterung, an Tiefe der Empfindung und Erhabenheit der Sprache hat er alle anderen Meloden übertroffen" (153). Von ihm stammt die Bezeichnung „Oikos, Haus" für eine Liedeinheit. Der Ursprung dieser Bezeichnung sei noch ungeklärt. Wenn man aber bedenkt, daß Romanos aus dem syrischen Raum kommt, ist eine Herleitung aus dem Semitischen naheliegend; denn schon in der rabbinischen exegetischen Terminologie bezeichnet „Haus" oder vollständig „Vaterhaus" eine Texteinheit. — Dieses Prachtwerk wird noch mit einem „Bildanhang aus dem Leben der Ostkirche" und einer Langspielplatte mit griechischen und russischen Gesängen vervollständigt.

Mautern/Steiermark *Claus Schedl*

HOMILETIK

GUNKEL THEO, *Bau aus lebendigen Steinen.* Worte der Weisung zu Aufbau und Sendung der Gemeinde. Ausgewählt und herausgegeben von A. Scherer. (160.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen DM 13.80.

Das neue Buch des bekannten Leipziger Oratorianerpfarrers Theo Gunkel enthält eine Reihe von Predigten, die in der Industriegemeinde einer Großstadt gehalten wurden. Die Grundtendenz dieser Ansprachen, die dem ganzen Buch sein Gepräge geben, nämlich das Mühen um die Gestaltwerdung und Sinngebung einer christlichen Gemeinde, verdienen unsere Aufmerksamkeit. Diese an-

dauernde Sorge um das Auferbauen einer lebendigen Gemeinde liegen ganz in der Linie der Wiederentdeckung der Pfarrei, die mit der liturgischen Bewegung eng verbunden war, zu der Diskussion um das Pfarrprinzip führte und deren Frucht und in gewissem Sinne auch Abschluß die Aussagen der Kirchenkonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die Ortskirche sind. Dadurch, daß diese Predigten zum Teil bis in die Zeit des zweiten Weltkrieges zurückreichen, geben sie uns einen guten Einblick in das Mühen um diese Pfarrei „als einer übernatürlichen Wirklichkeit" (A. Wintersig 1925).

Predigten müssen, wenn sie echte Verkündigung sein sollen, in eine bestimmte Zeit und in eine bestimmte Situation hineingesprochen sein; nur dann kann es geschehen, daß der Hörer dieses Wort als personalen Anruf Gottes an seine eigene Existenz erfährt. Die Predigten von Gunkel sind in eine bestimmte Situation hineingesprochen, zum Vorteil für ihren damaligen Hörer, manchmal zum Nachteil für den heutigen Leser. Diesem wird es vielleicht etwas merkwürdig erscheinen, daß er einen Beitrag leisten soll, „daß Deutschland heilige Heimat bleibt" (11), oder wenn er hört von dem „Großen in der deutschen Geschichte, in der es um mehr ging als um Macht und Besitz" (12). Ihm werden solche und ähnliche Aussagen eher etwas peinlich und unpassend vorkommen. Man würde sich heute auch die Sprache etwas nüchterner wünschen. Manchmal kann man sich des Eindrucks auch nicht ganz erwehren, als hafte dieser aufzubauenden Gemeinde etwas von einem Getto an, so daß man sich die Gemeinde offener zur Welt hin wünscht. Wie dem auch sei, auf jeden Fall haben wir es mit einem lebendigen Zeugnis zu tun, wie ein Pfarrer sich durch 25 Jahre hindurch in der Verkündigung um die Auferbauung seiner Gemeinde müht.

Wien *Norbert Greinacher*

NEWMAN JOHN HENRY, *Der Anruf Gottes.* Neun bisher unveröffentlichte Predigten aus der katholischen Zeit. (145.) Bader'sche Verlagsbuchhandlung Rottenburg, im Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen DM 13.50.

Von den in Originalhandschrift erhaltenen Predigten Newmans (er hat alle seine Predigten ad verbum vorbereitet!) waren bisher nur neun aus der katholischen Zeit (nach 1845) nicht publiziert. Der englischen Ausgabe des Oratoriums in Birmingham folgt nun die deutsche Übersetzung, die wieder von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten besorgt wurde. Es sei gleich angemerkt, daß die Übersetzung gut und flüssig zu lesen ist.

Die neun Predigten, die aus den Jahren 1848 bis 1873 stammen, behandeln jene Themen, um die das ganze Denken Newmans kreist. Eines der vordringlichsten ist die Auseinandersetzung mit seiner eigenen Zeit und der Geschichtsperiode, die vor ihm liegt. Als Signum der Zeit erscheint ihm die Ausbreitung des Unglaubens (133); er glaubt, daß der Unglaube in naher Zukunft weiter um sich greifen werde: Darin hat er Recht behalten. Wir werden allerdings sagen müssen, daß der Unglaube seit der Zeit Newmans seinen Charakter geändert hat: Er wird weniger aus rationalistischen Vorurteilen als aus irrationalen Quellen gespeist.

Wie kann der Christ dem Unglauben seiner Zeit begegnen? Nicht mit äußeren Mitteln, sondern allein durch eine Vertiefung seines Glaubens. Nur der „Geist des Ernstes und der Sammlung" (144), der Geist der Gottverbundenheit kann die Waffe sein, die er gegen den Unglauben der Welt anwenden soll. Newman spricht vom Leben in der unsichtbaren Welt (87), vom Gedanken an das Gericht (36), vom Überwinden der Torheit dieser Welt (40, 96). Entscheidend ist das „surrender", die Unterwerfung unseres Ichs unter Christus (73). So endet auch die Predigt „Vorurteil und Glaube" mit einem der schönsten Gebete Newmans, das wir kennen: „Herr, hier bin ich. Ich will das sein, wozu du mich machen willst. Ich will dorthin gehen, wohin du mich sendest. Ich will tragen, was immer du mir auferlegst ..."

Linz/Donau *Günter Rombold*

BRAUN HEINRICH SUSO, *Die Zehn Gebote.* Radiopredigten. (252.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1965. Kart. S 48.—, DM/sfr. 7.80.

Wer schon über 15 Jahre fast allsonntäglich im Radio die Frohbotschaft Christi einer großen Hörerschaft verkündet, bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr. Das Bestechende an der Verkündigung des Evangeliums durch den „Radiopater" ist die Art und Weise, wie Suso Braun die Wahrheiten des Evangeliums dem Menschen von heute darbietet. Und das sichert ihm die nun schon durch Jahre erprobte Treue seiner großen, unsichtbaren Gemeinde.

Jede Predigt ist zeitbedingt, denn Gottes Wort muß jeder Zeit neu verkündet werden entsprechend ihrer Not und Heilsbedürftigkeit wie auch entsprechend den fortschreitenden Erkenntnissen. So hat das 2. Vatikanische Konzil bereits die Akzente bezüglich der Zwecke der Ehe anders gesetzt, indem es die personale Liebe vor die Fruchtbarkeit der Ehe stellte, als es zum Beispiel noch in der Predigt über die Ehe (169) steht. Durch diesen Hinweis wird jedoch das Verdienst des Predigers Suso Braun in keiner Weise geschmälert, sondern nur die Zeitbedingtheit der Redeweise beleuchtet. Wer die Predigten über die „Zehn Gebote", denen auch noch Predigten über die acht Seligkeiten folgen, aufmerksam betrachtet, wird zu origineller Predigtweise inspiriert werden und Suso Braun dafür dankbar sein.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 114. Jahr, 1.—4. Heft 1966

Seite

Abhandlungen

Das Presbyterium der Diözese Graz-Seckau (Joseph Schoiswohl) . . . . . 3— 5
Recht und Spiritualität des kirchlichen Amtes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fritz Hoffmann) . . . . . 6— 14
Grundgestalt und Strukturen der Messe (I) (Joh. H. Emminghaus) . . . . . 14— 26
Jan Hus beim Symposium Hussianum Pragense (August 1965) (Paul De Vooght) . . . . . 81— 95
Christentum und östliche Religiosität (H. van Straelen) . . . . . 95—104
Zur Entwicklung im deutsch-polnischen Verhältnis (Erich Klausener) . . . . 104—116
Das Presbyterium des Bischofs (Hugo Aufderbeck) . . . . . 185—190
Orthodoxe Stimmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Konstantin B. Kallinikos) . . . . . 190—200
Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem zweiten Vatikanum (Ferdinand Klostermann) . . . . . 201—223
Ost und West in der Kirche: Gegensätze? Ihre Ursachen und Wege zu ihrer Überwindung (Wilhelm de Vries) . . . . . 289—300
Vom Sünder und seiner Sünde (Franz Böckle) . . . . . 300—309
Grundgestalt und Strukturen der Messe (II) (Joh. H. Emminghaus) . . . . . 309—320

Pastoralfragen

Konversion (Josef Jacob †) . . . . . 27— 30
Moraltheologische Sonderbehandlung der Sterilisation (Karl Hörmann) . . 31— 35
Steuermoral (Otto Schobesberger) . . . . . 35— 39
Gelübdeverpflichtung und Zölibatsverpflichtung (Josef Steindl) . . . . . 116—121
Aspekte der Unverheiratetenseelsorge (Leonhard M. Weber) . . . . . 121—128
Das halbgelöste Problem der Feuerbestattung (Bernhard Liss) . . . . . 129—133
Wohnviertelapostolat (Josef Spielbauer) . . . . . 134—141
Die Stunde des Laien und der Mönch (Ansgar Ahlbrecht) . . . . . 224—230
Gedanken über die Kindertaufe (J. A. M. Schoonenberg) . . . . . 230—239
Das missionarische Grundverständnis der Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens: Christus, Trinität, Kirche in der Aussage der Constitutio „Lumen gentium" des Vatikanum II. (Johannes Bettray) . . . . . 239—248
Zur Instruktion „Matrimonii sacramentum" über die Mischehen (Bruno Primetshofer) . . . . . 320—331
Paulus und die anonymen Christen (H. van Straelen) . . . . . 332—339

Mitteilungen

Die Wahrheit in der Presse (Erich Klausener) . . . . . 39— 50
Die Diskussion um das Kirchenrecht (Hans Heimerl) . . . . . 50— 54
Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti (Kassius Hallinger) . . . . 54— 57
Pfarrer und Kapläne (Johann Peschek) . . . . . 141—142
Kardinal Newmans mystisches Erlebnis im Alter von fünf oder sechs Jahren (Franz Michel Willam) . . . . . 248—252
Die Zahl als Formungselement der Evangelien (Claus Schedl) . . . . . 253—256
Priesterseminar Ibadan für West- und Nordnigerien (Alois Wagner) 257
Der 31. Oktober 1517 im Lichte neuerer Forschungen (Erwin Iserloh) . . . . 340—345

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) 57 ff., 143 ff., 258 ff., 345 ff.

Literaturberichte

Literaturbericht zur Dogmatik heute (Johann Auer) . . . . . 149—161
Gemeinde der Erwachsenen (Bruno Dreher) . . . . . 349—357

Eingesandte Bücher . . . . . 59 ff., 161 ff., 260 ff., 358 ff.

Buchbesprechungen . . . . . 68—80, 164—182, 262—284, 360—398

Personenverzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten

Auer, Dr. Johann, Univ.-Prof. (Bonn); Aufderbeck, Dr. Hugo, Weihbischof (Erfurt); Ahlbrecht, Dr. P. Ansgar, O. S. B. (Niederaltaich); Bettray, P. Johannes, S. V. D., Theol.-Prof. (St. Augustin, Siegburg); Böckle, Dr. Franz, Univ.-Prof. (Bonn); Böcklinger, Dr. Karl, Domkapitular (Linz); Braun, Dr. P. Suso, O. F. M. Cap., Lektor (Innsbruck); Bruch, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); Dordett, Dr. Alexander, Univ.-Prof. (Wien); Dreher, Dr. Bruno, Univ.-Prof. (Bonn); Eder, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Salzburg-Wels); Emminghaus, Dr. Johannes H., Prof. (Mülheim-Ruhr/Speldorf); Filtzinger Otto, Wiss. Assistent (Mainz); Finkenzeller, Dr. Josef, Hochschulprof. (Freising); Fischer, Dr. Joseph A., Hochschulprof. (Freising); Fischl, Dr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Gradauer, DDr. Peter, Theol.-Prof. (Linz); Greinacher, Dr. Norbert, Hochschulprof. (Reutlingen); Gruber, DDr. Alois, Hochschulprof. (Freising); Gruber, DDr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Hallinger, Dr. P. Kassius, O. S. B., Univ.-Prof. (Rom); Heimerl, DDr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Hödl, Dr. Ludwig, Univ.-Prof. (Bochum); Hörmann, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Wien); Hoffmann, Dr. Fritz, Hochschulprof. (Erfurt); Holl, Dr. Adolf, Univ.-Doz. (Wien); Jachym, Dr. Franz, Erzbischof-Koadjutor (Wien); Jacob, P. Josef (†), S. V. D. (St. Gabriel, Mödling); Janda Gunter, Prof. (Linz); Iserloh, Dr. Erwin, Univ.-Prof. (Münster, Westfalen); Kaiser, Dr. Matthäus, Univ.-Prof. (Bochum); Kallinikos Konstantin B., Prof. (Istanbul, Türkei); Klausener Erich, Ordinariatsrat (Berlin); Klostermann, Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); Knopp Josef, Theol.-Prof. (Linz); Kosnetter, Dr. Johann, Univ.-Prof. (Wien); Lauterbach, Dr. Werner, Arzt (Berlin); Liss Bernhard, Kaplan (Linz); Mayr, P. Igo, S. J., Spiritual (Linz); Mittermayr, Dr. Franz, Bildungswerkleiter (Linz); Mynarek, Dr. Hubertus, Hochschulprof. (Bamberg); Nissel, Dr. Walter, Arzt (Wien); Pannold, Dr. Wilhelm, Spiritual (Graz); Peschek Johann, Stadtpfarrer (Linz); Peter, P. Gregor, O. M. I., Referent (Linz); Pfaffenbichler, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Primetshofer, P. Dr. Bruno, C. Ss. R., Theol.-Prof. (Mautern, Steiermark); Promper, Dr. Werner, Abbé (Münster, Westfalen); Reifenberg, Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); Rief, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Tübingen); Rötzer, Dr. Josef, Ob.-San.-Rat (Vöcklabruck); Rombold, Dr. Günter, Prof. (Linz); Roth, P. Dr. Benno, O. S. B., Prof. (Seckau); Sampers, P. DDr. Andreas, C. Ss. R., Generalarchivar (Rom); Sandoval José, stud. theol. (Bamberg); Senftle, Dr. Alexander, Lektor (Krefeld); Seybold, Dr. Michael, Univ.-Doz. (München); Sidler, P. Dr. Hubert, O. F. M. Cap. (Olten, Schweiz); Spielbauer, P. Josef, C. Ss. R. (München); Suk, Dr. Walter, Referent (Linz); Schäfer, Dr. Karl Th., Univ.-Prof. (Bonn); Schedl, DDr. Claus, Univ.-Prof. (Graz); Scheele, Dr. Paul Werner, Univ.-Prof. (Bochum); Schobesberger, Dr. Otto, Finanzrat (Linz); Schoiswohl, Dr. Joseph, Bischof (Graz-Seckau); Schoonenberg, Dr. Piet, S. J., Univ.-Prof. (Nijmegen, Holland); Stahr, Dr. Siegfried, Theol.-Prof. (Linz); Steindl, Dr. P. Josef, O. F. M., Studienpräfekt (Schwaz, Tirol); Stieglecker, Dr. Hermann, Theol.-Prof. (St. Florian); Stöger, Dr. Alois, Rektor der Anima (Rom); Straelen, H. van, S. V. D., Univ.-Prof. (Nagoya, Japan); Stratenwerth Heide, Studienreferendar (Tübingen); Teichtweier, Dr. Georg, Univ.-Prof. (Bochum); Trottmann, Lic. Robert, Assistent (Freiburg, Schweiz); Vooght, Dom Paul de, O. S. B. (Saint Germain en Laye, France); Vorgrimler, Dr. Herbert (Freiburg i. Br.); Vries, Dr. P. Wilhelm de, S. J., Univ.-Prof. (Rom); Wagner, Alois, Theol.-Prof. (Linz); Wagner, Dr. Rudolf, Prof. (Gmunden); Walser, P. Gaudentius, O. F. M. Cap., Vikar (Kitzbühel, Tirol); Weber, Dr. Leonhard M., Univ.-Prof. (München); Wildmann, Dr. Georg, Prof. (Linz); Willam, Dr. Franz Michel (Andelsbuch, Vorarlberg); Winkler, DDr. Pater Gerhard, Prof. (Wilhering); Wolfsgruber, Dr. Karl, Domkapitular (Brixen); Zapotocky, Dr. Klaus, Hochschulassistent (Linz); Zauner, Dr. Johannes, Can. R. L., Theol.-Prof. (St. Florian); Zauner, Dr. Wilhelm, Akademiker-Seelsorger (Linz); Zehrer, DDr. Franz, Univ.-Prof. (Graz); Zinnhobler, Dr. Rudolf, 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.

Welche Kirchenheizung ist für Sie richtig?

Kirchenbankheizung mit flüssigem Wärmeträger?

Kirchenbankheizung mit elektrischen Wärmestrahlern?

Beheizung durch Aufstellen von Nachtspeicheröfen mit festem Speichermaterial?

Beheizung durch Aufstellen von Nachtspeicheröfen mit flüssigem Speichermaterial, wobei in diesem Falle eine Verteilung der Speicherelemente auch in den Kirchenbänken möglich ist?

Umluftheizung mit verschiedenen Wärmeerzeugern?

Wir beraten Sie kostenlos, welches System für Ihre Kirche das richtige ist. Sie Sparen Zeit, Geld und Ärger, wenn Sie unseren kostenlosen Vertreterbesuch anfordern.

VERITAS

1010 Wien I, Singerstraße 26
4010 Linz, Postfach 403
839 Passau, Theresienstraße 42, DBR

Ein guter

PENEDER

SCHUH

Berufsschuhe
Straßenschuhe
Sportschuhe
Hausschuhe
Motorradstiefel
Gummistiefel

LINZ, HAUPTPLATZ 12

SCHREIBMASCHINEN



MAYER

Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

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

Linz an der Donau, Bischofstraße 11, Telephon 25 65 35

26. Sch.

267/4460

14. APR. 1976
29. OKT. 1976
23. OKT. 1978
29. 01. 82

12.-