N12<512691851 021

ubTÜBINGEN

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

Heft 1 vergriffen I 641 + 561
und Ihre Bibliothek
vergangen 26.9.67!)
Prof. H...

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

H. Stieglecker: Der Lehrer Chinas
P. Schoonenberg: Heilsgeschichte und Dialog
A. Gruber: Vorbild, Leitbild und Ideal in der Erziehung
H. Fleckenstein: Der christliche Beitrag zur Verkehrserziehung
A. Schrott: Konzentration der kirchlichen Kräfte
E. H. Fischer: Die Ehe in evangelischer Sicht
J. Rötzer: Empfängnisregelung — nur eine Frage der Technik?
A. Heiderscheid: Die Kirche vor den nachkonziliaren Aufgaben

U.-B. TÜB.
27. SEP. 1967

115. Jahr 1967 2. Heft

Gd 584

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1967

		Seite
	Abhandlungen	
Hermann Stieglecker:	Der Lehrer Chinas	113
Piet Schoonenberg:	Heilsgeschichte und Dialog	132
Alois Gruber:	Vorbild, Leitbild und Ideal in der Erziehung	138
	Pastoralfragen	
Heinz Fleckenstein:	Der christliche Beitrag zur Verkehrserziehung	147
Alois Schrott:	Konzentration der kirchlichen Kräfte auf die Seelsorge hin	153
	Mitteilungen	
Eugen Heinr. Fischer:	Die Ehe in evangelischer Sicht	160
Josef Rötzer:	Empfängnisregelung — nur eine Frage der Technik?	164
	Berichte	
André Heiderscheid:	Die Kirche vor den nachkonziliaren Aufgaben	177
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	186
	Literatur	
	Eingesandte Bücher	190
	Besprechungen	192

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

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Hermann Stieglecker, em. Theol.-Prof., Stift St. Florian, OÖ. Dr. P. J. A. M. Schoonenberg S. J., hoogleraar aan de Kath. Universiteit Nijmegen, Arkteestraat 1, Nederland. DDr. Alois Gruber, Hochschulprof., Freising, Domberg 26a, Bayern. Prälat Dr. Heinz Fleckenstein, Univ.-Prof., Würzburg, Scheffelstraße 4, BRD. P. Alois Schrott S. J., Dr.-Ignaz-Seipel-Platz 1, Wien. Dr. Eugen Heinrich Fischer, Prof., Dillingen, Kardinal-von-Waldburg-Straße 6/II, BRD. Dr. Josef Rötzer, Obersanitätsrat, Vöcklabruck, OÖ., Vorstadt 6. Dr. André Heiderscheid, Chefredakteur, Luxemburg, Rue J. Origer 6—8. Dr. 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

115. Jahrgang / 1967

LINZ / DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 584

KARL GASTGEBER

Angst und Hoffnung in der geteilten Welt von heute

Was hier versucht werden soll, ist ein kurzer Aufriß aller jener wichtigsten *negativen* und *positiven Faktoren*, die den Zustand der heutigen Menschheit charakterisieren, um dann in einem weiteren Schritt die großen Hoffnungen der geteilten Welt aufzeigen zu können[1].

I.

Versuchen wir zunächst, einige der wesentlichen *negativen Faktoren* zu erfassen:

1. Wir müssen eine wachsende *Unordnung und Unsicherheit* in der Welt feststellen. Begriffe wie Freiheit, Friede, Gemeinschaft, Recht erhalten in totalitären Systemen einen anderen Inhalt.

2. Die Industrialisierung bringt eine fortschreitende *Vermassung* der Menschheit mit sich. Typische Erscheinungen dafür sind säkularisierte, entpersönlichte und geistig uninteressierte Menschengruppen mit einem beschleunigten Lebensrhythmus, die untereinander nur in einem oberflächlichen Kontakt leben und stark von der öffentlichen Meinung abhängen. Sie werden von geheimen, nicht durchschaubaren Kräften geleitet.

3. Die selbständigen patriarchalischen Großfamilien mit ihrer Überschaubarkeit und sozialen Selbständigkeit lösen sich immer mehr auf in Kleinfamilien, die zwar in riesigen Wohnblöcken untergebracht sind, aber untereinander kaum nachbarliche Beziehungen pflegen. Sie sind in ihrer Existenz ganz von der jeweiligen Beschäftigung abhängig und geistig von Massenmedien beeinflußt.

4. Massenmenschen in Reinkultur finden sich vor allem in den *totalitären Staaten*, wo sie durch die ständige Propaganda auf Revolution oder Eroberung gedrillt werden und kaum mehr selbständig denken können. Solche Polizeistaaten nationaler oder internationaler Prägung können sich nur behaupten, wenn sie die Bevölkerung hinter eisernen Vorhängen, Konzentrationslagern und Gefängnisgittern sperren, sie einer Gehirnwäsche und ständiger Bedrohung unterwerfen. Eine verhältnismäßig geringe Zahl von radikalen Funktionären kann z. B. in China ein 700-Millionen-Volk beherrschen.

5. Trotz UNO und Weltsicherheitsrat bestehen chronische *Unruheherde* weiter (Zypern, Berlin, Kaschmir, Vietnam, Mittel- und Südafrika, Südamerika). Es fehlt auch nicht an immer neuen Zündstoffen: revolutionäre Agitatoren, Rassenkonflikte, Aufstände gegen Kolonialmächte, Bürgerkriege und Stammesfehden, Hungerrevolten, Glaubenskämpfe, krasse soziale Unterschiede mit Hungerlöhnen, kapitalistische Ausbeutung und Rechtlosigkeit.

6. Weithin folgte dem geistigen Zusammenbruch der bisherigen Weltanschauung eine religiöse Krise, die schließlich bei vielen zum *Atheismus* führte. Der dialektische Materialismus hat sich weithin durchgesetzt. Die Möglichkeit einer Existenz Gottes wird bestritten (Sartre), die Vorsehung und Liebe Gottes angesichts der Ungerechtigkeiten in der Welt verworfen. Religion wird als Opium abgelehnt, da sie das Volk von der Eroberung des Diesseits ablenkt. Der Mensch zerbricht an der Sinnlosigkeit des Daseins, das zu einem absurden Sein zum Tode wird, er empfindet Ekel vor seinem Leben, alles was ihn umgibt, ist eine große Lebenslüge.

7. Nach Sartre irrt der Mensch in einem ausweglosen Labyrinth umher, verfällt der *Lebensangst* und wird sich selbst zum größten Feind im Kampf ums Dasein (Homo homini lupus). Im Menschen selbst herrschen die Triebe wie gierige Bestien, die aus

[1]) Stark gekürzter Referat, gehalten am Weltkongreß des Katholischen Krankendienstes (CICIAMS) in Brighton (England) am 7. 6. 1966.

seiner dunklen unauslotbaren Tiefe hervorbrechen. Das Geheimnis der Bosheit herrscht über das Gute und setzt sich überall brutal durch.

8. Selbst die Medizin, die auf gewaltige Erfolge in der Bekämpfung der Seuchen und Krankheiten hinweisen kann, befindet sich in einem aussichtslosen Kampf mit dem Tode, den sie nur hinausschieben, nicht aber verhindern kann. Zudem entstehen immer wieder neue *Krankheiten* und *Zivilisationsschäden, wie* z. B. Krebs, Neurosen, Psychosen und Lebensangst, die anscheinend die Tätigkeit der Ärzte zur Fruchtlosigkeit verdammen.

9. Eine neue Gefahr entsteht dem Menschen in der *Selbstmanipulation,* indem der Mensch versucht, sein eigenes Wesen durch Veränderung der Erbmasse, durch Drogen, Züchtungen, Gehirnwäsche usw. grundsätzlich zu ändern. Die Zerstörung der Person, ihrer Freiheit und Geistigkeit hat nach diesen Methoden schon erschreckende Ausmaße angenommen.

10. Trotz aller technischen Fortschritte ist der Mensch gegen die großen *Naturkatastrophen* soviel wie machtlos. Überschwemmungen, Dürren, Erdbeben bewirken größte Hungersnöte. Kriege und Wirtschaftskrisen bedrohen die Existenz von Millionen von Menschen.

11. Es ist ein bedrohliches Zeichen, daß der Mensch alle seine wissenschaftlichen und technischen Erfindungen immer wieder dazu mißbraucht, um daraus *Vernichtungswaffen* von erschrecklichem Ausmaß zu produzieren. Die riesige Anhäufung von ABC-Waffen, die immensen Ausgaben für Kriegsrüstungen sind der drohende Hintergrund für den kalten Krieg, der in unverminderter Härte weitergeht. Nur mit Mühe kann durch Abschreckung und oft lange schwierige Verhandlungen das verlorengegangene Gleichgewicht einigermaßen bewahrt werden.

12. Der Mensch steht vor seinem eigenen Wesen wie vor einem Rätsel. Er kann sich kaum eine Antwort geben über den Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes und aller jener Dinge, die jenseits des Todes liegen.

Wollen wir uns jetzt auch nach den *positiven Faktoren,* die sich in der Menschengesellschaft zeigen, umsehen:

1. Es vollzieht sich ein in der Geschichte der Menschheit noch kaum in einem solchen Ausmaß dagewesener *Strukturwandel* von der Agrarkultur zur Industriekultur. Gefördert wird er durch die bahnbrechenden Forschungen der Naturwissenschaft und Technik, er zieht aber auch alle wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Belange mit sich und ermöglicht ein immer gewaltigeres Anwachsen der Bevölkerung und eine erstaunliche Steigerung des Lebensstandards. Die Industriekultur bringt Reichtum in das Land und ermöglicht dem Menschen durch die Automation eine immer größere Produktion bei gleichzeitiger Steigerung der Freizeit für den Menschen. Die Technik prägt immer mehr das Antlitz der Erde, ja sie greift sogar über diese Erde hinaus in den Weltraum.

2. Die Fortschritte in Biologie, Chemie und Technik ermöglichen eine vielfältige *Produktion von Nahrungsmitteln* und damit die Bannung der Hungersnöte.

3. Auf der Welt wird die Menschheit immer mehr zu einer Einheit. Durch rasche und immer leistungsfähigere Verkehrsmittel rücken Länder und Städte immer mehr zusammen, durch Funk und Fernsehen werden Nachrichten in Sekundenschnelle über den Erdball verbreitet. Die Industrialisierung bringt eine immer größere Massenwanderung von Arbeitsuchenden mit sich, die als Fremdarbeiter fern von ihren Familien das Brot verdienen müssen. Eine tiefe Verflechtung der Menschheit bahnt sich an, die zu einer *Sozialisation* größten Ausmaßes führen wird.

4. Aus der existentiellen Angst und Not heraus erwacht auch das *Menschheitsgewissen,* zu einer allgemeinen Verantwortung. Die Länder des Überflusses spüren ihre Verpflichtung gegenüber den Entwicklungsländern, die wenigen satten Völker helfen den Hungernden.

5. Die Menschheit sucht sich in einer gemeinsamen Regierung, der UNO, einen wirksamen Schutz gegen die ständige Bedrohung zu schaffen. Der *Weltsicherheitsrat* bemüht sich, durch ständige Konferenzen und Verhandlungen den zündenden Funken auszutreten. Bei allen Völkern steigt das Verlangen nach dauerndem Frieden, nach Freiheit und nach einem gesicherten und schönen Leben.
Zwischen den einzelnen Gruppen wird die gegenseitige Abhängigkeit immer stärker empfunden, so zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, zwischen Arbeitern und Bauern, zwischen Beamten und Intellektuellen und Handwerkern, so daß sie alle nach dem Prinzip der *Partnerschaft* zu einer gedeihlichen Zusammenarbeit streben.
6. Dort, wo die Lebensangst in einer echten psychologischen und religiösen Entscheidung überwunden wird, regt sich ein neuer Geist, der sich zwar in einer scharfen Kritik gegenüber den hergebrachten Formen und gegen alles Unwahre äußert, aber auch zu einer viel größeren dynamischen *Persönlichkeitsentfaltung* führt und auch zu einer tätigen Glaubensbindung strebt. Eine solche Haltung kann sich auch gegenüber dem Pluralismus der Meinungen und Weltanschauungen, der überall herrscht, durchsetzen und sich Anerkennung verschaffen.
7. Trotz der aufstrebenden Naturwissenschaften und eines atheistischen Materialismus erlebt das Christentum eine neue Welle des Aufschwungs. Zahlenmäßig wird es zwar in der ständig wachsenden Weltbevölkerung immer mehr zu einer Minderheit, aber der nun emporkommende *Ökumenismus* wird die noch getrennten christlichen Konfessionen zu einer immer größeren und wirkkräftigeren Einheit zusammenführen. Außerdem bahnt sich ein neues Verhältnis zu den übrigen großen Weltreligionen, wie Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum an, wobei die Ergebnisse noch nicht abgeschätzt werden können.
8. Die Forschungen in der Psychologie und Tiefenpsychologie des Menschen führten zur *Existenzanalyse*, die klar zeigte, daß der Mensch ohne höheren Sinn und Wertverwirklichung auf die Dauer nicht existieren kann. Damit öffnete auch diese Wissenschaft ein Tor zum Verständnis der religiösen Werte.
Damit haben wir versucht, nur einige wesentliche Punkte von den positiven und negativen Faktoren, wie sie uns bei der Betrachtung ins Auge fallen, aufzuzählen, wobei aber die Liste noch beliebig erweitert werden könnte.
Als Endergebnis müssen wir aber doch festhalten, daß die negativen mit einer solchen Mächtigkeit auf die Welt einwirken, daß sich diese in einem ständigen, wenn auch latenten Zustand der Angst befindet.

II.

Wie versucht die Menschheit mit dieser Angst fertigzuwerden?

A. Nichtchristliche Lösungsversuche.

1. Ein moderner Versuch, mit der Lebensangst zurechtzukommen, stellt sich in der *Existenzphilosophie* dar, wie sie vor allem von Sartre vertreten wird. Er empfindet die Wirklichkeit als absurd, weil er einfach außerstande ist, ihr Dasein zu deuten. Auf die Frage, warum wir existieren, können wir keine Antwort geben, und daher sind wir alle, solange wir sind, absurde, grundlose Wesen, deren Existenz durch nichts gerechtfertigt ist. Er findet das Dasein Gottes für unmöglich, denn im Gottesbegriff sei ein logischer Widerspruch, er könne nicht die Ursache seiner selbst sein. Gäbe es Gott, so könnte der Mensch nicht frei sein. Nur der Mensch besitzt ein bewußtes „Für sich sein", und er trägt den Begriff des „Nichtseins" an das Sein heran. Das Dasein bewirkt beim Menschen das Sosein. Der Mensch besitzt von sich aus Freiheit, ja er ist geradezu verurteilt, frei zu sein. Seine Freiheit kann nur durch Lebensbedingungen und Tod beschränkt werden. Der Tod ist die Auslöschung aller Möglichkeiten. Vor dieser Ungewißheit und auch vor der eigenen Verantwortung befällt den Menschen die Angst, da er sich selbst von der Ungewißheit, Sinnlosigkeit und völligen Einsamkeit

überwältigt weiß. Der Mensch muß im Namen der Freiheit selbst wählen, ihm ist alles erlaubt, weil Gott nicht existiert, darum gibt es auch keinen Unterschied zwischen Gut und Böse. Da der Mensch in einer Gesellschaft existieren muß, muß er notwendigerweise die Freiheit der anderen achten. Das Leben hat keinen Sinn, erst der Mensch gibt ihm einen, und zwar durch Ziele, die er sich selbst steckt und die darin münden, daß der Mensch Gott sein will. So ist das Maß der gesamten Weltbetrachtung einzig und allein der Mensch selbst. Zu welchem Ende führt aber dies? Der atheistische Existentialismus steht im schärfsten Gegensatz zur bisherigen philosophischen Tradition, die immer an den wirklichen Werten der Wahrheit, der Schönheit und der Güte festgehalten hat. In Sartres Philosophie wird das Absurde zur Leugnung der Wahrheit, der Ekel zur Leugnung der Schönheit, die Angst zur Leugnung der Güte. Die drei Gefühle: Absurdität, Ekel und Angst bilden den Ausgangspunkt für eine Philosophie der Verneinung, die für viele Glaubensschwache und Glaubenslose zum Untergang geworden ist.

2. Auf einem anderen Weg unternimmt es die *östliche Geistigkeit* (Buddhismus, Hinduismus), mit dem Problem der Lebensangst fertigzuwerden, indem sie in tiefdringenden philosophischen Versuchen und religiösen Betrachtungen sich völlig von dieser irdischen Welt zu lösen versucht und zur höchsten Stufe der Erleuchtung emporzusteigen strebt.

3. Der *dialektische Materialismus* glaubt, von sich heraus die Lebensangst überwunden zu haben. Er hält an der ständigen Weiterentwicklung der Welt und Menschheit zu immer höheren Formen als einer einzigen und ganzen Wirklichkeit fest, legt die Widersprüche, die sich in der Wirklichkeit finden, als Kampf der Gegensätze in echter Dialektik aus und behauptet, daß die Weiterentwicklung sich nur im reinsten Determinismus vollziehe. Damit die Sozialisierung rascher und radikaler erreicht werde, darf dem Individuum im Hinblick auf die Gesellschaft kein Eigenrecht zugestanden werden, sondern es muß der Kollektivismus herrschen. Zwar ist der Mensch als einziger Träger des Bewußtseins für diesen Fortschritt verantwortlich, er hat aber die Widersprüche in der Gesellschaft durch den Klassenkampf zu überwinden. Daher kann der Fortschritt nur durch gewaltsame Revolutionen verwirklicht werden. Wie im Einzelmenschen das Bewußtsein nur ein Produkt bzw. eine Funktion des Leibes ist, so ist das soziale Bewußtsein (die Ideologie, Philosophie, Sozialwissenschaft, Moral, Recht, Kunst, Religion) nur eine Spiegelung des materiellen Lebens der Gesellschaft, d. h. letzten Endes reiner Produktivkräfte. Wenn auch die einzelnen Klassen zunächst noch ihr eigenes soziales Bewußtsein haben, so wird doch letzten Endes das Proletariat als die höchste Klasse, weil es die höchste Stufe der Wirtschaft vertritt, kein Privateigentum hat und deshalb auch niemanden ausbeutet, schließlich und endlich den Sieg davontragen. Zum Sieg des Proletariates beizutragen, ist die einzige Pflicht des Menschen. Die Partei verkörpert das Bewußtsein des Proletariates, deshalb hat sie allen Menschen gegenüber alle Rechte, jeder soll ihr unbedingt gehorchen, sie wird schließlich durch die Revolution überall zum Siege kommen und die Diktatur des Proletariates aufrichten.

Die Stellung dieses Systems gegenüber der Religion ist eindeutig und klar: Es gibt und kann keinen Gott geben, die Vorstellung von einer unsterblichen Seele ist ein leerer Wahn und damit jede Religion Opium (K. Marx) oder Fusel (Lenin) für das Volk. Letztlich gibt es keine existentiellen Probleme oder gar Lebensangst für den Menschen, sondern nur noch den Fortschritt der Gesellschaft als einzigen Lebenssinn. Das Streben nach einem persönlichen Heil wird als Egoismus entlarvt. Der Mensch muß sich total der Gesellschaft zuwenden. Die Erziehung dazu schreckt auch vor harten äußeren Maßnahmen nicht zurück, wie Schulungen, Untersuchungen, Arbeitslager, Gehirnwäsche, Mißhandlungen, persönlichkeitsspaltende Drogen und Selbstanklagen. Schließlich sei ja jede Religion aus Furcht vor Natur- oder Sozialkräften ent-

standen, weshalb man sie schleunigst beseitigen muß. Dazu dienen verschiedene Methoden, die von scheinbarer Zusammenarbeit über Koexistenz bis zur offenen Glaubensverfolgung reichen.

4. Einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Thema: Neue Hoffnungen für die Menschheit hat die *Seelenheilkunde* beigesteuert. Ohne die epochale Entdeckung Sigmund Freuds schmälern zu wollen, muß doch auf seine äußerst gefährliche Verzeichnung des Menschenbildes im Sinne einer materialistischen Triebdeterminiertheit hingewiesen werden. Auf ihr Konto geht es, wenn an die Stelle der Wertstrebigkeit, wie sie zutiefst im Menschen zugrunde gelegt ist, die Luststrebigkeit gesetzt wurde. Es ist aber ein Irrtum, zu glauben, die Triebe treiben die Person, richtig ist vielmehr, daß von der Person her die Triebe durchtönt und durchdrungen sind. So muß echte menschliche Sexualität personiert sein durch die personale Liebe. Der Depersonalisation der Triebe war eine Destruktion der Person vorausgegangen. Man zerstört die menschliche Person, wenn man sie ent-icht und ver-est. Denn die Geistigkeit des Menschen ist mit seinem ganzen biologischen, psychologischen und geistigen Status zutiefst verbunden. Der zweite Fehler S. Freuds war, daß er die Determination in die unbewußte Dynamik verlegt hat, wodurch der Schwerpunkt des menschlichen Erlebens grundsätzlich ins Unterbewußte verlegt wird. Die Folge ist eine Verfälschung des Menschseins und eine Verkehrung des Verhaltens des Menschen gegenüber der Außenwelt.

Schüler S. Freuds waren es, die diesen grundlegenden Irrtum überwinden halfen. So hat Viktor Frankl in der Existenzanalyse und Logotherapie wiederum den Weg einer personalen Psychotherapie beschritten, die den Kranken durch eine echte Sinnerschließung zu einer personalen Lebenserfüllung führen will.

Sinnerfüllung ist zutiefst mit Wertverwirklichung verbunden. Nun gilt es aber, dem Menschen nicht nur die Möglichkeit einer schöpferischen Wertverwirklichung, sondern auch einer solchen von Erlebniswerten oder Einstellungswerten aufzuzeigen. Daher gehört die Leidensfähigkeit, das Ausharren in einem unabänderlichen Schicksal zur Selbstverwirklichung der menschlichen Person, wie es Goethe so meisterhaft ausgedrückt hat: „Es gibt keine Lage, die man nicht veredeln könnte, entweder durch Leisten oder Dulden." Auch das Dulden ist eine echte Leistung und H. Cohen sagt: Die höchste Würde des Menschen ist das Leiden. Der Homo patiens steht nicht mehr zwischen den Kategorien von Erfolg und Mißerfolg, sondern zwischen Erfüllung und Verzweiflung. Trotz äußerem Mißerfolg kann der Leidende noch eine volle Erfüllung seines Lebens erreichen, die freilich nicht mehr im Immanenten, sondern im Transzendenten liegt. Dem Menschen der Aktion mag der Triumph des Homo patiens ein Ärgernis und eine Torheit sein. Aber das wurde ja schon immer vom Kreuze gesagt. Gerade bei unheilbaren Kranken besteht die große Gefahr zu Verzweiflungstaten (Selbstmord) oder stumpfer Resignation. Hier ist es Pflicht der Nächstenliebe, dem Kranken eine Wegweisung zu geben, daß er in einer echten Werterschließung auch zur Vollendung seiner Person im Leiden und Ausharren gelangen kann.

B. Die Hoffnung des Christen.

Die Menschen erwarten von der Religion ein klärendes Wort auf die letzten Fragen unserer Existenz: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was ist der Sinn unseres Lebens? Worauf können wir unsere Hoffnung setzen? Die Kirche gibt uns im Licht der Offenbarung, im Lichte Christi, des Bildes des unsichtbaren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung, darauf eine Antwort, die das Geheimnis des Menschen beleuchten und enthüllen soll.

Im Alten Testament ist Hoffnung die Erwartung des zukünftigen Guten, und zwar sowohl das geduldige und vertrauensvolle Harren als auch das sehnsüchtige Aus-

schauen nach der Zukunft. Die Hoffnung richtet sich auf Gott, er allein ist die Sicherheit der Hoffnung. Alle menschlichen und irdischen Sicherungen werden zuschanden. In Christus hat sich die Hoffnung auf Überwindung der Sünde, des Bösen und des Todes erfüllt. Den Glaubenden ist jetzt schon keimhaft eine himmlische Existenz gegeben. Aber noch herrscht Kampf, nicht Sieg. Die Hoffnung ist für den Christen auf dem Pilgerstand die einzig richtige Haltung. Sie wächst aus dem Glauben und aus der Liebe empor. Sie umfaßt ein Dreifaches: Die Erwartung der Zukunft — Das Vertrauen auf Gott — Die Geduld in dem Harren des Kommenden.

Was der Christ in der Zukunft erhofft, ist die Offenbarung der Herrlichkeit Christi, die himmlische Existenz, das ewige Leben. Mitten in diesem Äon, in welchem der Tod herrscht, schaut der Christ einer Weltzeit entgegen, in welcher das Leben herrscht. Wie weit darf nun der Christ auch im irdischen Bereich auf seiner Pilgerfahrt auf den Schutz Gottes setzen, daß dieser ihn befreie von aller Drangsal und Not? Gewiß so weit, als der Endzweck aller Hoffnungen, die Verherrlichung Gottes, erreicht wird. Da aber die Welt der Ort der Pilgerfahrt des Menschen ist, bekommt sie ein außerordentliches Gewicht.

In letzter Zeit wird in der Kirche die Bedeutung der Weltwirklichkeit für das menschliche Leben mehr betont. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil wird es klar, daß durch die christliche Botschaft die Menschen nicht vom Aufbau der Welt abgezogen noch zur Vernachlässigung des Wohls ihrer Mitmenschen angetrieben, sondern vielmehr strenger zur Bewältigung dieser Aufgabe verpflichtet werden. Der Schöpfung selbst kommt nach dem Plane Gottes eine gewisse Eigengesetzlichkeit zu. Werden wir hier nicht an die erregenden Visionen eines Teilhard de Chardin erinnert, der zeit seines Lebens um eine Verschmelzung der kosmischen Entwicklung mit der Heilsgeschichte in Christus gerungen hat? Danach hat der im Fluß befindliche kosmische und biologische Evolutionsvorgang (Kosmogenese und Biogenese) bis herauf zur Hominisation, zur Erscheinung des Menschen (Noogenese) geführt. Der Prozeß ist aber noch nicht abgeschlossen, die Noosphäre, das Reich des Geistes, entfaltet sich in weiteren geistigen Wachstumsprozessen. Es wird zu einer weiteren Vermenschlichung des Menschen kommen. Die Menschheit wird geradezu von einer ungestümen geistigen Kraft nach vorwärts getrieben. Unser Gewissen zeigt uns, wie wenig wir noch vollendet sind. Wir können uns die Zukunft nur als einen weiteren Aufstieg zu mehr Wahrheit und Wissen, zu größerer sozialer Gerechtigkeit und Harmonie, zu einer Vermehrung von Schönheit und Kunst vorstellen. Zum erstenmal in der Geschichte beginnt sich eine wirkliche Einigung der Menschheit im planetarischen Rahmen abzuzeichnen. Die ganze Menschheit beginnt erst jetzt sich auf der ganzen Erde solidarisch zu fühlen und erst jetzt stehen alle Völker vor denselben Problemen und sie sind alle, ohne Ausnahme, in dieselben Ereignisse, in ein großes Abenteuer hineingenommen. Zugleich zeigt sich ein Streben zum Aufbau einer inneren Organisation, ein weltweiter Sozialisationsprozeß ist in Gang gekommen. Auch in den tieferen Schichten menschlichen Bewußtseins findet eine Reifung und Vertiefung des gemeinsamen Bewußten statt: daher ein Austausch der Kulturgüter über Staaten, Rassen und Kontinente hinweg, ein gemeinsames Beraten in der Wissenschaft, im Denken, in der Kunst, in der Ethik und Religion. Die Gestalt der kommenden „Übermenschheit" wird in der Richtung der supersozialisierten Gruppen zu suchen sein. Wird dabei aber die menschliche Person nicht in einem Termitenstaat untergehen, wie es uns östliche Kollektive (China) jetzt schon vor Augen führen?

Zwischen einer gewaltmäßigen Zusammenballung und einer echten Gemeinschaft muß sehr wohl unterschieden werden; letztere löscht die Persönlichkeit nicht aus, sondern entfaltet sie und gebraucht sie, um die vielfältigen Funktionen und Tätigkeiten vollbringen zu können. Sie braucht keine Gleichmacherei, sondern Mannigfaltigkeit.

Die Einigung der Menschheit kann durch Zwang und Gewalt oder durch freiwillige

Annäherung entstehen; auf letztem Wege sind Familie, Volk und die Gemeinschaft der Völker entstanden. Die Liebe ist die größte Kraft des Universums, vor allem in der Welt des Menschen spielt die Liebe eine unersetzliche und schöpferische Rolle. Damit leitet die Sozialisation nicht das Ende der Ära der Persönlichkeit ein, sondern ihre Vollendung. Sie gibt der Persönlichkeit die größte Möglichkeit der Entfaltung. Gegenüber der marxistischen Ideologie liegt in der Vision Teilhards das Ziel nicht in einer Gemeinschaft, in der alle Glieder einen Zustand kollektiver Sympathie und Gleichheit erreicht haben und in der jedes Individuum seine Vollendung und seine intellektuelle und affektive Größe in dem Maße erreicht, wie es in dem großen Ganzen aufgegangen ist, sondern in einer endgültigen Vollendung und Vollkommenheit des Menschen und der ganzen menschlichen Gemeinschaft in der Vereinigung mit einem supraindividuellen und suprapersonalen Zentrum.

Wird aber der Mensch dieses Ziel erreichen? Der Determinismus der Evolution endet am Menschen, denn er ist ein freies Wesen und muß in Freiheit an der Fortentwicklung mitwirken, daher ist auch die Vollendung in seine Hände gelegt, er muß das großartige Werk des Kosmos zu Ende führen. Daher darf der Mensch nicht dem Pessimismus oder der Entmutigung verfallen; er muß sich auch gegen alle Denksysteme der Weltverachtung und buddhistischer Indifferenz wappnen und stärker an die Menschheit und ihre Sendung glauben und sie vor allem lieben. Diese Liebe konzentriert sich konkret auf den Punkt Omega, auf Christus! Damit wird die zweite Koordinate des Teilhardschen Systems sichtbar: das Christliche, die Christozentrik. Es war für ihn die beglückendste Entdeckung, die wunderbare Verbindung zwischen Christus und der Materie nicht einfach und unbestimmt zu verwirklichen, sondern zwischen einem eindeutig als Evolutor begriffenen Christus und einem aus der Evolution positiv erkannten kosmischen Mittelpunkt.

Damit erhält sein Tun eine gleichzeitige Ausrichtung auf Gott und die Welt, und er bekennt voll Freude: Irgendwo muß sich ein Standpunkt finden, von dem aus Christus und die Erde derart aufeinander bezogen erscheinen, daß ich den einen nur zu besitzen vermag, wenn ich die andere umfasse, daß ich mit dem einen nur in Gemeinschaft treten kann, indem ich mit dem anderen verschmelze, daß ich nur absolut Christ sein kann, wenn ich ganz Mensch bin. (Teilhard de Chardin, La vie cosmique, 1916 S. 29 bzw. HB 122, S. 13.) Die ganze Geschichte der Welt ist eine riesige Christifikation. Der ganze Aufstieg der Kosmogenese über Biogenese und Noogenese ist für ihn letzten Endes ein Aufstieg zu Christus (Christogenese). Ähnliche Gedanken haben schon der Apostel Paulus, die Evangelisten, die Väter und im Mittelalter Dun Scotus und die Franziskanertheologen geäußert.

Wie vollzieht sich aber in dieser grandiosen Gesamtschau die Vollendung des Menschen, in dem der ganze kosmische Sinn der Erde zusammengefaßt erscheint: Wie steht es mit dem Tod des Menschen? Karl Marx wollte bewußt darüber nichts sagen, um den Menschen nicht von der Eroberung des Diesseits abzulenken. Denn der Tod ist der Nichtigkeitserweis alles Irdischen. Für den Christen ist er aber der Höhepunkt des ganzen menschlichen Lebens, in dem sein ganzes Sein zusammengefaßt wird und nun übergehen soll in das Sein in Christus im wahrsten Sinne des Wortes, sofern er im Leben diese Vereinigung angestrebt hat, ansonsten wird die Trennung von Gott endgültig vollzogen. Jede ideale Gesellschaftsordnung wird hinfällig, wenn sie nicht sinnvoll den Tod überwinden kann. Der Tod kann nur überwunden werden durch eine Hoffnung, die über den Tod hinausreicht und im Jenseits verankert ist. Eine solche Hoffnung kann nur die Hoffnung auf Christus sein, der in seiner Auferstehung den Tod überwunden hat und alle, die an ihn glauben, zum ewigen Leben führt.

Verstehen wir nun, warum Gott uns im Laufe des Lebens oft die vielen nichtigen und kleinlichen Hoffnungen zerschlägt, um uns dadurch ganz und gar auf die einzige Hoffnung hin auszurichten, die uns in Christus Jesus erschienen ist. Diese Hoffnung

wird in Barmherzigkeit und Gnade jedem geschenkt, der im Glauben sich Christus geöffnet hat.
Hier aber umlauern den Menschen zwei Gefahren, die die Hoffnung vernichten können: die Verzweiflung als die Vorwegnahme der Nichterfüllung, und die Vermessenheit als die kühne Vorausnahme der möglichen Erfüllung. Verzweiflung ist ein Zeichen des Alterns, Vermessenheit ein solches der Unreife und Infantilität. Die echte Hoffnung gibt dem Menschen die Jugendlichkeit wieder. Sie ist weder dem Altern noch der Enttäuschung unterworfen, wie der Hl. Paulus beteuert: „Wenn auch der äußere Mensch vergeht, der innere verjüngt sich von Tag zu Tag (2 Kor 4, 16).
Im Trostbuch des Alten Testamentes beim Propheten Isaias lesen wir die Botschaft: „Die auf den Herrn hoffen, werden eine neue Tapferkeit gewinnen. Es werden ihnen Schwingen wachsen gleich den Adlern, sie werden laufen unangestrengt, sie werden wandern, unermüdbar" (Is. 40, 31).

TIMIADIS EMILIANOS

Aus der Sicht der Orthodoxie

I. Der kollegiale Aufbau der Kirche

Um ein Konzil zu verstehen, ist es nötig, die Kirchengeschichte nach dem Wesensgrund der Kirche zu durchforschen. Nicht die Form eines zentralen hierarchischen Aufbaues gibt der Universalkirche ihre Einheit, sondern umgekehrt erklärt die grundlegende Einheit ihren kollegialen Aufbau. Denn die Kirche — als Gemeinschaft mit Christus im Hl. Geist — verkörpert sich in der Gemeinschaft, die als Ganzes die christliche Lebensweise verbürgt und die geeint ist durch die Sakramente, besonders durch die hl. Eucharistie. Die Einzelpfarre schließt ihre Gläubigen zu einer solchen Gemeinde zusammen und bildet die Aufbauzelle des Ganzen. Ohne die Allgemeinheit der Kirche zu beeinträchtigen, ist gerade die Ortskirche die sakramentale Verkörperung und Offenbarung der katholischen und apostolischen Kirche an einem bestimmten Ort unter der einigenden Autorität eines Diözesanbischofs, dessen Erlaubnis nötig ist zur Eucharistiefeier. Während die hl. Kommunion innerlich ihre Empfänger mit Christus verbindet, stellt die christliche Gemeinde äußerlich die Gemeinschaft mit ihm dar. Dem Bischof als dem sakramental in der Apostelnachfolge Geweihten obliegt es, die Einheit der Ortskirche darzustellen und die Einzel-Charismen zu vereinen. Denn der einzelne ist nicht gesondert mit Christus verbunden, sondern in der Gemeinschaft aller in Bruderliebe Vereinten. Der Bischof bezeugt die Ortskirche innerhalb der Universalkirche und ist selbst Glied des zusammengehörigen Bischofskollegium. Als einziges Prinzip der kirchlichen Hierarchie leitet und lenkt das Bischofskollegium die Kirche im Geist der Eintracht. Das ist wesentlich und grundlegend. Äußerungen dieser Kollegialität sind folgende:
a) Jeder Bischof wird geweiht durch Handauflegung eines bischöflichen Kollegen unter dem Vorsitz eines Haupt-Weihbischofes.
b) Die Apostolische Nachfolge ist nicht dadurch gesichert, daß man den Einzel-Bischof zum Nachfolger eines bestimmten Apostels macht, vielmehr leitet der Gesamtepiskopat vom 12-Apostel-Kollegium seine höchste Zuständigkeit für die Kirchenleitung ab. Der hl. Cyprian v. Carthago (3. Jh.) legt diese Lehre von der kollegialen Natur des Bischofsamtes mit den Worten dar: „Episcopus unus est, cuius a singulis *in solidum* pars tenetur[1]."

[1] De unitate ecclesiae, V.; Migne PL 4,516.

Das Bischofskollegium entfaltet sich auf zwei Ebenen: örtlich und allgemein. Örtlich hat es sich schon früh und verschieden entwickelt. Abgesehen von der raschen Ausweitung des Diözesangebietes durch neue Pfarren wurde es notwendig (wegen der kollegialen Natur der Weihe und später aus anderen Gründen), bischöfliche Gemeinden um größere Bischofssitze zusammenzuschließen, deren Inhaber unter dem Titel eines Metropoliten die Jurisdiktion für das so entstandene Kirchengebiet erhielten und die Bischöfe bestellten. Wir wissen, daß diese Entwicklung bereits im 2. Jh. einsetzte. Im 4. Jh. erlangten dann einige wenige Prinzipalsitze die Autorität bzw. deren Bestätigung über einen Verband von Metropolitansitzen und bekamen den Titel eines Patriarchen. Die Patriarchate und gewisse Metropolitansitze hatten das Recht, ihre Primaten (Kephalai) zu wählen; man nennt sie seitdem autonom oder autokephal.
Auf diesem Weg stammen die Metropolitansitze und Patriarchate direkt von der Urkirche, der Ortskirche. Darum gelten sie als Ortskirchen mit entsprechendem Aufbau.

II. Die Struktur der Synode

Als Offenbarungsreligion stand das Christentum von Anfang an vor der Aufgabe, die von Christus geoffenbarte Wahrheit zu verkünden und unverfälscht weiterzugeben. Die Versuche der Kirchenführung, die Glaubenslehre zu formulieren und gegen Häresie zu verteidigen, entwickelten sich folgerichtig zur Synode. Über zwei Dinge mußte Rechenschaft gegeben werden: über den Zusammenhang und die Verläßlichkeit aller Aussagen betreffend die geschichtliche Offenbarung. Das Christentum ist berufen zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Lagen und Ländern im Lauf der Geschichte. Bleibt es selbst auch unverändert, so ist doch seine Umgebung, in der es wirkt, predigt und Zeugnis gibt, in ständigem Wechsel und Fluß. Dabei geht es nicht um Änderung des christlichen Glaubens oder seiner wesentlichen Lehren. Die Aufgabe ist vielmehr, die unveränderte Wahrheit neu auszudrücken und auszulegen nach dem Bedürfnis der späteren Generation. Die Entwicklung der Synode ergab sich aus der Verantwortung der Kirche dem Glauben und der Welt gegenüber. Wir finden bereits unmittelbar nach Pfingsten diese synodal-konziliare Struktur in den Anfängen vor, als die in Jerusalem versammelten Apostel drängende Fragen lösten. Die streitende Kirche steht beständig vor neuen Fragen verschiedener Art und menschliche Amtsträger, vom Hl. Geist dazu befähigt, müssen sich mit den menschlichen Problemen befassen. Sicher ist die Kirche zugleich eine menschliche und göttliche Einrichtung. Das ergibt sich aus der Menschwerdung Christi. Weil die Kirche nun eine Gemeinschaft von Gläubigen ist, darum bedarf sie der Lenkung und Leitung. Wir wissen, daß ihre Hierarchie schon seit frühester Zeit aus Bischöfen bestand (mit Priestern an ihrer Seite), deren Bestreben war, die von Christus geoffenbarte Wahrheit ganz und treu zu bewahren.
Das bewog Bischöfe und Klerus, in regelmäßigen Zusammenkünften die laufenden Angelegenheiten zu behandeln. So wurden in Kleinasien Konzilien einberufen, um den Glauben gegen die Montanisten zu verteidigen. 192 tagten nach Eusebius[2] wiederum Konzilien wegen des verschiedenen Inhaltes der Osterfeier. Dabei hatte man nach den Berichten immer vor Augen als Ziel die Einheit aller Kirchen der Oikumene sowie Festigung des Dogmas. Trotzdem behielt die Kirche ihren göttlichen Charakter, denn der Hl. Geist belebte, inspirierte und leitete als innere Quelle ihrer Kraft die Kirchenversammlungen, die sich um das Wohl ihrer Anvertrauten sorgten. Die „Brüdergemeinde", die „Koinonia" ist Träger des Hl. Geistes. Dank seiner unfehlbaren Leitung wird das Glaubensbekenntnis zur Glaubensregel erhoben. Die Wahrheit ist fürderhin kein abstraktes Glauben eines subjektiven, unverbindlichen Bekenntnisses, sie ist nun formuliert in der Glaubensregel.

[2] Hist. eccles., V., 23; Migne PG 20,489 sq.

Die innere und äußere Einheit der Kirche machte es notwendig, im Laufe der Zeit verschiedene Kirchenversammlungen einzuberufen. Das Synodalsystem wurde so zu einer Regierungsform, so daß z. B. Bischöfe, die nicht regelmäßig zweimal im Jahr daran teilnahmen, als verdächtig galten. Nach Eusebius[3] haben 170 n. Chr. eine Reihe von Konzilien an verschiedenen Orten stattgefunden.

III. Die Zustimmung der Laien

Der Grundsatz einer gemeinsamen Erörterung der Fragen gründet in der Struktur der Kirche. Die Bischöfe vor und nach Konstantin d. Gr. versammelten sich nicht wegen der Staatsgewalt oder wegen kaiserlicher Dekrete; der Staat sorgte nur für das Geleite der Gesandten, weil das Fehlen von Verkehrsmitteln damals eine Zusammenkunft sehr behinderte. Das ist auch der Grund, warum die meisten Konzilien im Osten in der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches abgehalten wurden und nicht im Westen. Aus rein technischen Gründen wurden sie vom Kaiser einberufen. Andererseits darf man nicht vergessen, daß das Lehramt der kirchlichen Hierarchie nicht für sich betrachtet werden darf, getrennt von der ganzen Frage der Kirchenlehre. Nach orthodoxer Kirchenlehre sind alle Gläubigen berechtigt, gewisse Funktionen im mystischen Leib der Kirche auszuüben. Sie bekennen den gleichen Glauben und verteidigen ihn gegen Irrtümer. Nicht allein der Klerus, sondern jeder Getaufte sollte bewußt das gemeinsame Glaubenserbe verwalten. Umgekehrt besitzt kein einzelner Christ — auch nicht ein Bischof — persönlich die Unfehlbarkeit von Amts wegen. Der gemeinsame Beitrag von Klerus und Laien ist auch bei Prägung der Glaubenslehre zu sehen. Die Konzilsbeschlüsse müssen vom Volk gutgeheißen werden. Seine Zustimmung gilt als Beweis dafür, daß die Synode ökumenisch war, weil nach orthodoxer Anschauung das letzte Kriterium für die Allgemeinheit einer Lehre in der gemeinsamen Anerkennung des Volkes liegt. Wurde diese nicht zur Kenntnis genommen, so konnte das eine Abirrung vom ekklesiologischen Charakter der Kirche zur Folge haben. Das gemeinsame Handeln von Hierarchie und Volk macht den rechten Geist der Orthodoxie aus. Die Rechtmäßigkeit einer Kirchenversammlung hängt so andererseits von der Haltung der Laien ab. Diese, zum vollständigen Leib Christi gehörig und berufen zur ständigen Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens, haben eine wichtige Rolle. Die gläubigen Glieder sind im Ganzen des mystischen Leibes von größter Bedeutung für die Glaubensüberlieferung. Da eine allgemeine Kirchenversammlung das sichtbare Werkzeug der Lehrüberlieferung ist, muß sie die Volksseele kennen, weil davon die Ausarbeitung der Canones abhängt. Die Kirchengeschichte zeigt, daß kein Konzil als ökumenisch galt, außer wenn es bewußt vom Volk anerkannt und in seinen Beschlüssen angenommen wurde. Das höchste Organ der Unfehlbarkeit ist also der ganze Leib Christi, indem das Volk die Konzilsdekrete als seine eigenen anerkennt. Beispiele von Anerkennungsverweigerung durch das Volk sind die sogenannte „Räubersynode" von Ephesus (449) und das Konzil von Florenz (15. Jh.).

Die Bedingung, ein Konzil erst nach feierlicher Anerkennung durch den gesamten Kirchenleib als unfehlbar zu betrachten, war kein Anlaß zu Eigenbrötelei. Was vom ganzen Kirchenleib anerkannt wird, ist eben die Übereinstimmung der neuen Konzilsaussagen mit der unveränderlichen Glaubenslehre. Die Kirche ist keine Pöbelherrschaft. Verwahrungen oder Verbesserungen, von kleinen nicht zuständigen Gruppen vorgebracht, können nicht Lehre der Kirche sein. Die Gleichheit der Glaubenslehre bei Ausübung des bischöflichen Lehramtes ergibt sich durch Bezugnahme des neuen Konzils auf die Entscheidung der früheren[4].

Die Kirche, ein Geheimnis, umschließt in mehr ontologischem und kosmologischem Sinn nicht allein die Menschheit, sondern die ganze Schöpfung, um sie zu vergöttli-

[3] Hist. eccles., V., 16; Migne PG 20,468.

[4] Vgl. die Erklärung der Väter des 7. allgemeinen Konzils. Mansi, Coll. conc. vol. 13,376.

chen. Dazu sendet sie die Strahlen ihres Lichtes in alle Richtungen, zu allen Gliedern, die lebendig und tätig mit ihr verbunden sind. Die Weite der Entfernung, die örtliche Verschiedenheit spielen keine Rolle: was sie gemeinsam haben, was sie gleich macht, ist das Bekenntnis desselben Glaubens, wie ihn die Konzilien dargelegt haben. Theodor Studites, ein bekannter, von den Bilderstürmern verfolgter Mönch der Orthodoxie, hält dafür, daß bereits drei im rechten Bekenntnis vereinte Gläubige die Kirche ausmachen[5]. Der gleiche Pfingstgeist inspiriert die einzelnen und die Konzilien, wenn sie tagen, und macht sie zu theopneustoi wie in Chalzedon[6]. Ähnlich erhabene Ausdrücke verwenden andere Väter bei den Synodal-Versammlungen in der Überzeugung, daß Christus selbst dabei den Vorsitz innehabe[7].

IV. Kirchenbegriffliche Voraussetzung für ein Konzil

Wann immer eine ernste Frage sich erhob, pflegte die Kirche der Frühzeit die Gesamtkirche um ihre Meinung zu fragen. Diese Verfahrensweise nennen wir synodal. Die Teilnahme oder Nichtteilnahme eines bestimmten Bischofssitzes konnte den Entscheid der ganzen Versammlung weder bestärken noch abschwächen. Die endgültige Entscheidung der versammelten Vertreter der Oikumene war das Kriterium für die Beurteilung von Irrtümern und Mißverständnissen. Die Wahrheit selbst und nichts anderes als sie war der Maßstab der Urteilsfindung ohne jedes sichtbare und unfehlbare Lehramt. Das Fehlen einer richtenden und entscheidenden Autorität stellte die Christen der Frühzeit vor die Aufgabe, die Streitfragen in voller Freiheit, aber auch in voller Verantwortung zu lösen. Aber diese Freiheit unterschied sich wohl von einer Erlaubnis, einer Fakultät, einem Privileg, deren Gebrauch völlig frei steht. Es war vielmehr ein Vorrecht zum freien Erforschen der Wahrheit unter Eingebung und Führung des Hl. Geistes, der in der Kirche bleibt.

Die Kirche ist eine Gemeinschaft solcher Art, daß alle ihre Glieder gemeinsam mit bestimmten Merkmalen ausgestattet sind. Die Stärke ihrer Gläubigkeit wurzelt in ihrer eucharistischen Verbindung mit Gott und untereinander mit allen Christen, wie sie in jeder Ortskirche gegeben ist. Wo immer Christen sind, werden sie von der gleichen Speise genährt und darum auch an den gleichen Merkmalen erkannt. Die Bischöfe, charismatische Diener, werden gewählt, daß sie ihre Gaben in den Dienst ihrer Gemeinde stellen und διάκονοι seien. Sie müssen ihre Aufgabe, die apostolische Überlieferung zu hüten, in der Kirche erfüllen, nicht aber darüber stehen. Der Primat eines einzelnen Bischofsitzes (aus geschichtlichen Gründen entstanden) war nie gemeint als Verleihung eines Herrschaftsrechtes über andere Bischofsitze. Solche Primate (ob nun Rom oder Konstantinopel) betrachtete man immer als dienstverpflichtet dem ganzen Leibe Christi, der Kirche.

In der Frühzeit der Kirche war von einer Trennung beider Gewalten, der bischöflichen und der primatialen nichts zu merken. Man sah im Hl. Geist den obersten Lenker, der den Gesamtklerus in vertikaler und horizontaler Richtung antrieb und führte in bezug auf Gott, zueinander und zu allen Menschen. Die horizontale Richtung dieser Bezüge erklärt das Zusammenhalten besonders der örtlichen Schwesterkirchen. Das erklärt, warum die alten Rechtsgelehrten zur Bestimmung der verschiedenen alten apostolischen Bischofsitze den Ausdruck „pentarchia" gebrauchten, der alle fünf Sitze gleichwertig ansah. Alle Bischöfe wurden gleich ausgestattet mit der Fülle des Priestertums und alle waren in gleicher Weise bestimmt, Diener, Diakone zu sein. Wurde ein Vorrang eingeräumt, so war es ein Ehrenvorrang der Liebe und Caritas und nicht ein Primat im Sinne von Autorität.

---

[5] Epist. I, 39; Migne PG 99,1049.
[6] Johannes Damascenus, De haer. 6; Migne PG 94,744.
[7] Eulogius von Alexandrien, PG 86, II, 2944; Sophronius von Jerusalem, Epist. synod. Migne PG 87,3188 sq; Mansi, Coll. conc. vol. 11,497.

Zugegeben also, daß die Konzilien, die Bischöfe, die Einzelkirchen örtlich wie national im Besitz dieser Merkmale angetroffen werden, ist es eine natürliche Folgerung, daß die Orthodoxie ihre wahre Zukunft immer in der charakteristischen Kollegialität und in ihr allein gesehen hat. Keinem Bischofsitz wurde jemals oder wird jetzt ein Autoritätsprimat zuerkannt als Führer und Haupt der Universalkirche. Das sind beachtliche Unterschiede zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Konzilsauffassung. Nach römischer Meinung erfreut sich der Bischof von Rom weit größerer Verwaltungszuständigkeit als nach orthodoxen Begriffen. Er besitzt absolute Gewalt, er kann den Bischöfen befehlen, was sie tun oder lassen sollen, er kann (selbst, wenn ein Konzil tagt) mit höchster Autorität ein Motuproprio erlassen.
Aber das Recht aller Bischöfe, die kirchlichen Angelegenheiten zu regeln, stammt als natürliche Folge aus dem Grundsatz des „consensus ecclesiae". Recht verstanden, schließt dieses Prinzip nicht allein alle Bischöfe, sondern auch das gesamte charismatische Volk Gottes ein. So ist zu verstehen, daß nicht allein Bischöfe, sondern auch Diakone, Priester und sogar hervorragende Laien aktiv teilnahmen an der Konzilsarbeit, indes die Anwesenheit eines Ober-Bischofs nie gestattet wurde. Denn ein Bischof — wer immer er sein mag — wird immer nur als einer aus der ganzen Bischofsversammlung gesehen, selbst wenn einem oder zwei aus dieser Versammlung ein Ehrenprimat der Liebe eingeräumt wird. Die alten Schriften des Hl. Ignatius, des Hl. Cyprian und der Kappadozier sind beredt im Hervorheben des Wesentlichen einer Konzilsversammlung: sie ist eine geisterfüllte Körperschaft, versammelt in geistgewirkter Brüderlichkeit. Den Primat hat der Hl. Geist. Jede andere Auslegung des Primats (besonders bei Tagung eines Konzils) war völlig unbekannt; man konnte sich keine andere vorstellen und auch nicht zulassen, weil damit die absolute Gültigkeit der eucharistischen Gemeinschaft verneint worden wäre. Auf diesem ganzen Zusammenhang ruht die ernste Hoffnung der Orthodoxie, daß es der Römischen Kirche gelinge, ihr Verständnis der Konzilien in Vergangenheit und Gegenwart zu entmythologisieren und den Begriff des Konzils in seiner ursprünglichen Fassung wiederherzustellen.

V. Der Erste unter Gleichberechtigten

Obgleich die kirchliche Struktur der Synoden auf der bischöflichen Kollegialität aufbaut und alle gleiche Rechte haben in bezug auf Teilnahme und eigene Beiträge zum Wohl der Kirche je nach dem Charisma, das sie erhielten, gibt es dennoch eine hierarchische Ordnung. Welche Beziehung hat der ökumenische Patriarch zu den anderen autokephalen Schwesterkirchen? Der Patriarch von Konstantinopel ist ökumenisch und erfreut sich dieses Primates, der nur einen „kanonischen" Vorrang besagt, ein reiner Ehrenprimat ist und kein Jurisdiktions- oder Verwaltungsprimat. Er beruft die Konzilien ein, führt dabei den Vorsitz, er kann sich aber nicht einmengen oder eine absolute Autorität über die Entscheidungen ausüben. Er kann nicht einmal über die inneren Angelegenheiten einer anderen Kirche befinden. Er übt seine einigende Aufgabe mit den anderen Schwesterkirchen entweder durch Beratungen oder durch Berufung sei es örtlicher, sei es ökumenischer Konzilien. Wir wiederholen, daß sein Primat völlig übereinstimmt mit dem allgemein angenommenen Grundsatz der Kollegialität und dadurch ein Mißbrauch der Autorität sowie ein monarchischer Primat verhindert wird. Das Leben der Kirche als Koinonia, Gemeinschaft mit Christus in brüderlicher Liebe, hat nur einen einzigen obersten Führer und Vorsteher: Christus. Einen anderen obersten Führer oder sichtbaren Vorsteher der allgemeinen, ökumenischen Kirche gibt es nicht. Es ist schwierig, in genauer Terminologie und kirchenrechtlichen Ausdrücken die wahre Struktur der Kollegialität, die einzelnen Vorrechte und die Universalität der orthodoxen Kirche oder auch den Ehrenprimat des Ökumenischen Patriarchen zu definieren. Diese Unmöglichkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß unsere Kirchenlehre undefinierbar ist; sie ist eher mystisch als rechtlich.

Ihr oberstes Gesetz ist Gemeinschaft und Freiheit in harmonischer Synthese. Seit alters her drängten geschichtliche Gründe die orthodoxen apostolischen Bischofsitze, einen Primat gelten zu lassen und den Bischof von Konstantinopel als primus inter pares anzuerkennen. Aber gleichzeitig behielten die übrigen autokephalen Kirchen ihre Selbständigkeit nach dem Ideal der Kollegialität als oberste Einrichtung und davon ist man nie abgegangen. Übrigens wurde der Primat nie ausdrücklich bekämpft. Der 28. Kanon des Konzils von Chalzedon teilte Konstantinopel das Entscheidungsrecht zu und nach den sieben ökumenischen Konzilien war im Osten die neue Praxis eingeführt und voll anerkannt. Im Sinne des zitierten Kanons nahmen die Patriarchen als einigenden Mittelpunkt die Mutterkirche, den Bischofsitz von Konstantinopel, an. Diese Struktur steht nicht im Gegensatz zum Prinzip der bischöflichen Kollegialität, denn die synodale Auffassung schließt nicht aus eine gewisse Ordnung und hierarchische Verfassung der Autorität. Diese wurde vor kurzem einmütig erneut bestätigt von allen orthodoxen autokephalen Kirchen. Die letzte panorthodoxe Versammlung in Rhodos und die bevorstehenden, für das Christentum bedeutsamen Treffen, gehen auf die Initiative des apostolischen Sitzes von Konstantinopel zurück.
Wir wiederholen nochmals: die Entfaltung dieses Primats darf nicht als zentrale monarchische Herrschgewalt genommen werden, die ihren Willen und ihre Entscheidungen anderen Bischofsitzen auflegt. Vom Kirchenbegriff her ist der Wesensunterschied zwischen den zwei Konsistorialsystemen von Ost und West einsichtig. Mit anderen Worten: der Ökumenische Patriarch steht nicht über dem Konzil; er ist als Glied desselben mystischen Leibes mit dem Konzil wirklich brüderlich geeint; er ist nur der Erste im Vorsitz, in der Ausführung, unter Gleichberechtigten. Das System der Autokephalität hat sich entwickelt im Laufe geschichtlicher Ereignisse in einer Weise, daß keine Möglichkeit besteht für eine anarchistische, disziplinlose Entfaltung oder eine chaotische Regierungsform. Man wollte damit aufbauen eine gemeinsame hierarchische Gliederung mit gegenseitiger Respektierung, Verfolgung des gleichen Zieles (des geistlichen Wachstums) unter Leitung des Hl. Geistes und Anerkennung des Ehrenprimates von Konstantinopel.

Zusammenfassung

Die Orthodoxie war nie durch eine Reformation gestört worden. War es deshalb, weil sie ihre geistliche Kommunion und Kollegialität besaß? Jedenfalls war das der Grund, warum die Laien am kirchlichen Leben innerlich teilnahmen und der Klerus nicht versuchte, seine Autorität zu einer richterlichen Dienstleistung zu mißbrauchen. Die Kollegialität schützt die wahre Substanz der Konzilien und damit deren Spiritualität. Das Volk Gottes war sich ebenso seiner Rechte und Pflichten gegenüber der Hierarchie bewußt. Gleichfalls behandelte die Hierarchie das Volk als Mitarbeiter und betraute es mit verschiedenen Aufgaben in der Kirche. Das erklärt, warum Laien oft aktiv an Konzilien teilnahmen. Heute bemüht man sich, den Laien ihren gebührenden Platz zurückzugeben und ihnen bewußt zu machen, daß sie ihren Teil zum Wachstum des Leibes Christi beizutragen haben. Dieses wichtige Ergebnis der Kollegialität ist höchst aktuell und dringlich. Die Kollegialität ist vor allem in der Trinität begründet. Wie die drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit in Einheit wirken, so müssen auch die Angelegenheiten der Kirche besorgt werden durch die Teilnahme all ihrer Glieder. Die Kollegialität ist auch ein apostolischer Grundsatz. Auch die zwölf Apostel kamen zusammen zur Besprechung der anfallenden Fragen ihrer Zeit. Das bezeugt uns die Apostelgeschichte im Bericht über das erste Konzil in Jerusalem. Seither besitzen die Christen das Erbe dieser Praxis und sie ist die einzige verbürgte Auslegung für eine vorbildliche Betreuung des Leibes Christi.

HERMANN REIFENBERG

Liturgische Erneuerung und täglicher Wortgottesdienst

Bedeutung und Gestaltung — Monatspsalter und Jahreslesezyklus

Die liturgische Erneuerung hat es uns ermöglicht, die Gestalt des Wortgottesdienstes, der Sakramente und der Precationes neu zu erfassen[1]. Historische Forschungen haben klargelegt, wie es um die Herkunft des Gewordenen bestellt ist, durch Erklärung und Einführung in die Liturgie wurde das Interesse weiter Kreise geweckt. Nachdem durch jahrzehntelange Vorarbeit auch solchen, die in der liturgischen Erneuerung eine gefährliche „Neuerung" sahen, deutlich geworden ist, daß am Inhalt des Glaubensgutes nichts geändert wurde, ist es nun an der Zeit, festzustellen, daß „die Liturgie selbst einer Erneuerung bedarf"[2]. Im Anfangsstadium hatte man sich vornehmlich auf Erforschung und Erklärung beschränkt, nun geht es darum, neue Formen zu finden. Vieles vom Altüberlieferten bleibt ja, trotz Einführung — gelinde gesagt — schwer verständlich. Die Leitung der Kirche steht den Bemühungen wohlwollend gegenüber. Gerade das Vaticanum II hat die Marschroute autorisiert. Über die Arbeit der Vergangenheit sagt *W. Dürig:* Es ist Augenwischerei, zu behaupten, das Ziel sei in befriedigender Weise erreicht[3]. Im ganzen gesehen geht es darum, daß die Liturgie weniger neue Formulare (Heiligenfeste u. ä.) aufnimmt, sondern mehr Zeugniskraft gewinne. Sie soll im Sinne echter Liturgie wirken: Anbetung Gottes und Erfüllung der schon bei *Paulus* (1 Kor 14, 14 ff.) geforderten echten „Erbauung" der Gläubigen. Außerdem muß die Liturgie Selbsterforschung halten, um zu erreichen, was *H. U. v. Balthasar* auf dem Straßburger Kongreß des Centre de Pastorale Liturgique von 1957 ausdrückt: „... die Liturgie muß schließlich selber aufstehen und im weltlichen Raum zu verwirklichen suchen, was sie im geistlichen verkündet und verheißen hat"[4].

Im großen Komplex der Liturgie nimmt die Gestaltung des „Wortgottesdienstes" eine besondere Stelle auf der Reform-Wunschliste ein[5]. In diesem liturgischen Dienst wird in besonderer Weise das so notwendige „Brot des Wortes" gereicht. Hier kann sich das aktive und zugleich gegliederte Zusammenwirken: Vorsteher (Klerus) — Volk musterhaft zeigen[6]. Dies ist deshalb von Wichtigkeit, weil gerade auf diesem Gebiet ein Satz des katechetischen Kongresses von Rom (1951) gilt: Die Liturgie ist die Katechese der Erwachsenen[7]. Im „Wortgottesdienst" bietet sich für die Liturgie eine vortreffliche Möglichkeit, wieder mehr als bisher eine ihrer Pflichten zu verwirklichen: léiton érgon zu sein, aber auch die Formen im rechten Sinn volkstümlich zu gestalten. Dabei muß selbstverständlich das Prinzip des Anbetens im Geiste (Joh 4, 23 und

---

[1] Zum Thema allgemein: *Jungmann, J. A.*, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte; Regensburg, 4. Aufl. 1965. — Unter Precationes wird hier das verstanden, was allgemein mit Sakramentalien bezeichnet wird: Benedictiones, Prozessiones, Preces variae.

[2] *Jungmann, J. A.*, Das Grundanliegen der liturgischen Erneuerung; Lit. Jb 11 (1961) 140. — Vgl. auch *Fischer, B.*, Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert; Ekklesia (Festschrift M. Wehr) Trier 1962, 235—257.

[3] *Dürig, W.*, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung; Mainz 1962, 32.

[4] *Martimort, A. G.* (Hg.), Parole de dieu et liturgie — Deutsch: Das Wort Gottes und die Liturgie; Mainz 1960, 75.

[5] Vgl. dazu den *Codex Rubricarum;* verbindlich seit 1. 1. 1961, und die Liturgie-Konstitution des Vaticanum II. — Für unseren Zusammenhang vgl. *Kahlefeld, H.*, Ordo lectionum; Lit. Jb 13 (1963) 133—139. — *Stevens, O.*, Gedanken zur Perikopenverteilung; Lit. Jb 13 (1963) 140—150. — *Pascher, J.*, Um den Psalter eines neuen Breviers; Lit. Jb 13 (1963) 151—158. — *Zerfaß, R.*, Die Rolle der Lesung im Stundengebet; Lit. Jb 13 (1963) 159—167.

[6] *Jungmann, J. A.*, Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit; Sentire ecclesiam (Festschrift H. Rahner), Freiburg 1961, 191 gibt dazu historische Bemerkungen.

[7] *Jungmann*, Das Grundanliegen ..., 132.

„oblatio rationabilis", vgl. Meßkanon) stets beachtet werden. Dadurch ist die rechte Volkstümlichkeit von der Antwort abgegrenzt, die viele „Andachtsbücher" auf diese Frage geben, aber auch von dem schon seit Jahrhunderten erhobenen Vorwurf der „Klerikalisierung" des Gottesdienstes[8]. Bezüglich der Liturgiesprache hat *W. Dürig* festgestellt: „Der Versuch, die Gläubigen, vor allem die Jugend zur tätigen Teilnahme an einzelnen lateinischen Horen des kirchlichen Stundengebetes zu führen, muß als gescheitert angesehen werden"[9].

Formen des Wortgottesdienstes

Zur Eingrenzung des Themas ist zunächst der hier gemeinte Sinn des Begriffes „Wortgottesdienst" zu erläutern. Dieser Ausdruck wird nämlich in verschiedener Bedeutung gebraucht. Man versteht darunter: 1. Das Klerikerbrevier und den Lesegottesdienst der Messe; 2. Das Laienoffizium[10] und die Volksandachten; 3. Gottesdienstliche Feierstunden und Versammlungen[11]. Von diesen genannten Arten gehören, der Funktion nach, besonders das Klerikerbrevier, das Laienoffizium und die Volksandacht zusammen, weil sie, wenn auch in verschiedener Weise, vom „Stundengebet" hergeleitet werden können. Dies gilt, obwohl die drei Ausführungen durchaus von unterschiedlichem Wert sind. Unter dem Gesichtspunkt der sinnvollen Beteiligung des Volkes ist das *Klerikalbrevier* die Form, von der man am meisten sagen kann, daß sie eine liturgische „Ikonostase" aufrichtet. Hier klaffen nämlich kanonische Verpflichtung, Dienst der Verkündigung und Zusammenwirken Vorsteher (Priester) — Gemeinde (Volk) sehr weit auseinander, sieht man von den wenigen Stätten vorbildlichen Vollzuges, etwa Abteien oder Klerikerstiften, ab.

Dieser Tatbestand erklärt die Beliebtheit der besonders seit dem Mittelalter aufkommenden *Volksandachten*. Brevier und Volksandacht sind ja eigentlich zwei Lösungen einer Aufgabe, nämlich verschiedene Ausführungen des Wortgottesdienstes ohne Eucharistie[12]. Denn: genau so zufällig oder sinnvoll wie einzelne Elemente der Volksandacht, ist in etwa die Anordnung bei der Vesper, z. B. gerade vier Psalmen im monastischen, fünf im römischen Offizium zu nehmen. (Daß unter „Volksandacht" hier nur solche Formen verstanden werden, die die Grundelemente des liturgischen Wortgottesdienstes — Lied, Lesung, Gebet — aufweisen, sei der Vollständigkeit halber ausdrücklich erwähnt.) Für die obige Psalmenanzahl ersieht man als Grund: das (besonders seit Benedikt v. N. übliche) Wochenprinzip des Psalters sowie Zahlenallegorese. Es ist aber nicht einzusehen, weshalb eine Reform — deren Notwendigkeit ja genügsam bekannt ist — vor diesen und ähnlichen zwar alten, doch mehr oder minder zufälligen Anordnungen Halt machen müßte.

Da nun das Klerikeroffizium für eine allseitige Verwendung in der Volksliturgie nicht in Frage kommt, die gewöhnliche Volksandacht aber den Hunger nach dem „Brot des Wortes" zu wenig stillt, hat sich eine Zwischenform gebildet, die man Volksoffizium oder *Laienbrevier* nennt. Als Ordnung für klösterliche Laienverbände sei das „Officium divinum parvum" erwähnt. Daneben gibt es freie Improvisationen: Zusammenstellungen von Psalmen, Hymnen, Gebeten und Lesungen (den Bausteinen des großen Breviers), die besonders bei Jugendfeiern, Kursen oder religiösen Zusammenkünften

---

[8] *Jungmann*, Das Bewußtsein . . ., 194. Vgl. die äußeren Zeichen: Aufrichtung von Lettnern, Abschluß des Klerikerchores, Verrichtung des Chorgebetes durch bepfründete „Ersatzleute" statt Gemeinschaftsvollzug Vorsteher-Volk.

[9] *Dürig*, a. a. O. 34. — Die heutige positive Stellung zur Volkssprache ist durch die Konzilsverhandlungen des Vaticanum II bekannt.

[10] Vgl. etwa: *Fleischmann, H.*, Officium divinum parvum; Freiburg 1950, weitere Auflagen später.

[11] Vgl. etwa die Jugendfeier des Dreifaltigkeitssonntags. — Allgemein zum Stundengebet: *Eisenhofer, L.*, Handbuch der kath. Liturgik; Freiburg 1933, II, 481 ff.

[12] Vgl. dazu: *Jungmann*, Das Grundanliegen . . ., 139.

gebraucht und beliebt sind. Dieser Art von *Volksoffizium* soll unsere Betrachtung gewidmet sein. Es ist, allgemein gesprochen: ein in der Volkssprache zu vollziehender, mehr oder weniger vom Brevier beeinflußter Entwurf eines christlichen Stundengebetes. Einer besonderen Beachtung sind auch die vielfältigen Bemühungen der reformatorischen Kirchen wert, in ihrem Ringen um die neue Form[13].

Grundforderungen neuer Gestaltung

Besehen wir alle die verschiedenen Versuche einer Neugestaltung, so stellen wir fest, daß vieles darin sehr zufällig zusammengestellt ist; Improvisation, sporadische Auswahl von Lesegut sowie Gesangsgut und Reminiszenzen an das Breviarium Romanum bestimmen das Gesamtbild. Ein gewisses Unbehagen bleibt zurück, da man nach einem Plan sucht, nach dem man sich für längere Zeit richten kann. Notwendig ist ein Schema, das der Sorge enthebt, für jede Feier neu zusammenstellen zu müssen. Es soll, trotz Anpassungsfähigkeit an besondere Feiern, ein ausgewogenes Gerüst und entsprechende „Materialien" bieten. Diesem mehr äußerlichen Gesichtspunkt tritt ein bedeutsamer zur Seite. Mit der angedeuteten Auswahl bestimmter Lesestücke der Heiligen Schrift ist auch eine gewisse Armut verbunden. Ein brauchbarer Plan sollte aber vor allem die Gesamtheit des Gotteswortes vorsehen, wie sie in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes vorliegt. Stattdessen müssen (wie beispielsweise in manchen Offizien) einige Perikopen bis zum „Überdruß" wiederholt werden. Die zu erstrebende Form sollte eine für längere Zeit brauchbare Aufstellung darstellen und getragen sein von der Verantwortung: die ganze Schrift ist zu lesen. Anhangsweise sei vermerkt, daß die Volksandachten, im ganzen gesehen, keinem durchdachten Psalmen- und Leseplan folgen.

Die Frage nach einer geeigneten Möglichkeit für ein brauchbares Laienoffizium stellen, heißt zunächst nach den Grundforderungen fragen, die verwirklicht werden sollen.

1. Überkommenes beachten, auf Entbehrliches verzichten

a) *Bauelemente.* Die Grundbestandteile des Wortgottesdienstes sind Lied-Lesung-Gebet[14]. Für den *Gesang* kommen vor allem die Psalmen und Hymnen in Frage. Die im Klerikeroffizium eingestreuten Versikelpaare und andere kleinere Stücke sind vor allem als gesangliche Schmuckelemente zu werten. Sie können bei der hier intendierten Beschränkung auf die Grundgestalt, aber auch im Hinblick auf ihre Entstehungszeit, leicht entbehrt werden. Antiphonen sind in den zum Singen eingerichteten deutschen Psaltern vielfach mitangegeben; daher ist es leicht möglich, sie (in der dort vermerkten Weise) zu verwenden. Doch sollte der Brauch, die Psalmen in ihrer ursprünglichen Weise — ohne Antiphon zu singen, nicht ganz ins Hintertreffen geraten. Ein Beispiel hierfür ist ja die Liturgie des Triduum sacrum.

Da die Antiphonen eine gewisse Schulung im Singen voraussetzen, wird man für den Volksgebrauch wohl besser auf sie verzichten. Das gilt um so mehr, weil *Jungmann* sogar vom Psalmengesang der alten Kirche sagt: Daß man dem Volk die Beherrschung der Psalmen nicht zumutete[15]. Außerdem ist festzustellen: Ornamentales Beiwerk fällt heute vielfach ab. „Diesem Gesetz kann sich auch die Kirche nicht entziehen. Und sie braucht sich ihm nicht zu entziehen, weil sie dabei nur gewinnen kann[16]." Eine „Antiphon" im weiteren Sinn, ein Responsum ist bei einigen Psalmen angebracht. Diese responsoriale Sangesweise hat ihr Vorbild in den alttestamentlichen Psalmen, z. B. Psalm 135. Eigentliche Responsorien, wie sie im Klerikerbrevier vorkommen, sind im Volksbrevier entbehrlich, weil diese Lieder der Gattung nach ohnehin zu den Psalmen gerechnet werden können, und weil die

---

[13] Für die Volkssprache vgl. Anm. 9. Vgl. für die reformatorischen Kirchen die Bemühungen, die in dem bedeutenden Werk evgl. Liturgik behandelt werden: *Leiturgia* — Handbuch des evangelischen Gottesdienstes (Hrsg.: K. F. Müller — W. Blankenburg); Kassel 1954 ff.

[14] Eine andere, sachlich gleiche Umschreibung dieser drei „Blöcke" findet sich u. a. bei *Podhradsky, G.* (Lexikon der Liturgie; Innsbruck 1962), der die gut gewählten Bezeichnungen: Wortverkündigung — Meditation (= Psalmengesang) — Gebet vorschlägt. Vgl. auch: *Jungmann, J. A.*, Der Gottesdienst der Kirche; Innsbruck 1. 1955, 41 ff. — *Pascher, J.*, Das Stundengebet der römischen Kirche; München 1. 1954.

[15] *Jungmann*, Das Bewußtsein . . ., 192.

[16] *Jungmann, J. A.*, Statio orbis catholici — Heute und Morgen; Statio orbis (Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München), München 1960, 88.

Form der ungekürzten Wiederholung bereits gebräuchlich ist. Kunstvolle Einlagen von einem Kantor oder einer Schola ausgeführt, stellen sicher eine wünschenswerte Bereicherung dar. Die besonderen Höhepunkte der Horen, die Cantica des Neuen Testamentes, sollten beibehalten werden. Dasselbe gilt für die Doxologien. Eine Ausnahme könnten die letzten Tage der Karwoche bilden.

Den zweiten Block des Wortgottesdienstes bilden die *Lesungen*. Sie sind die Antwort des im Gesang verherrlichten Gottes. Das Klerikerbrevier kennt nichtbiblische Lesestücke und biblische, diese unterteilt in Altes und Neues Testament. Zwar gilt die Heilige Schrift als Grundbestand, doch sie müßte mehr als bisher gewürdigt und auch umfangmäßig berücksichtigt werden. Dazu können an höheren Festen nichtbiblische Lesungen (etwa eine Erklärung oder verbürgte Heiligendarstellungen) geringeren Umfangs treten.

Für das dritte Bauelement, das *Gebet*, ist besonders auf das althergebrachte Kyrie eleison und das Vater unser (als Schluß der Hore) hinzuweisen, erweitert durch die auch dem römischen Brevier der Art nach geläufigen Preces oder „Fürbitten". Als Abschluß der Gesamtanlage kann auch das Tagesgebet Verwendung finden, wie es im Klerikerbrevier allgemein der Fall ist. Dazu tritt als *Rahmen* der Gebetsstunde am Anfang der Einzug und die Eröffnung, am Ende der Abschluß und der Auszug.

b) *Gebetszeiten*. Als zweites ist nach den Zeiten zu fragen, die für den Vollzug eines Volksoffiziums sinnvoll und durchführbar sind. Unser gegenwärtiges Brevier kennt acht Horen. Ihr Sinn ist: Anbetung Gottes und Erfaßtsein vom Göttlichen, Heiligung bestimmter Zeiten stellvertretend für den ganzen Tag, Entgegennahme der Antwort von oben: des Wortes Gottes. Aus dieser Kraftzelle wird das geistliche „Ihr sollt allezeit beten" ermöglicht. Von dem genannten achtgliedrigen Gebetszyklus sind besonders jene Gebete zu beachten, die die Hauptstadien des Tages heiligen: Morgen — Mittag — Abend. (Der Nachtgottesdienst einer ganzen Gemeinde blieb schon in alter Zeit nur wenigen ausgezeichneten Tagen vorbehalten. Es waren hauptsächlich Ostern, Weihnachten und lokale Formen der Nachtwache.) Zu diesen drei Zeiten den Tagesablauf zu heiligen, ist keine zu große Belastung und berücksichtigt auch das Gotteslob des tätigen Menschen in Arbeit und Muße. Die im Vergleich dazu als „Sonderfeiern" zu bezeichnenden Gottesdienste können leicht eingefügt werden, ohne das Maß zu übersteigen. So ist ein Grundbestand vorhanden für den Gemeindegottesdienst, aber auch für das persönliche Gebet, für Kurse oder auch als Ersatz für die Meßfeier (evtl. in der Diaspora). Die vorgesehenen Gebetszeiten sind: Morgengebet — Tagesgebet — Abendgebet.

c) *Aufbau*. Schließlich ist noch die Frage nach der Struktur der einzelnen Horen unseres Volksoffiziums zu beantworten. Wie *Jungmann* schreibt, sind Volksandacht und Vesper (u. a.) zwei Möglichkeiten für die Gliederung eines Wortgottesdienstes[17]. Ein Universalschema gibt es auch beim Klerikalbrevier nicht. Allgemein ist zu sagen, daß die genannten Grundbestandteile des Wortgottesdienstes in durchaus variabler Reihenfolge auftreten. Dies wird deutlich, wenn man den Bau der Vesper und des Morgenlobs mit den kleinen Horen oder den Gebetsstunden mit Zusatzoffizien (Prim und Komplet) oder auch mit der Nokturn vergleicht. Für die Praxis eines Volksoffiziums scheint eine Verbindung des Aufbaus der Vesper mit dem der kleinen Horen mancherlei Vorzüge aufzuweisen.

2. *Eigenwertigkeit des Wortgottesdienstes*

Jeder Wortgottesdienst ist eigenwertig und nicht nur Ersatz. Das sei besonders gegenüber einer „überspitzten" (weil falsch verstandenen) Meßfrömmigkeit gesagt. Die Sakramente und die Eucharistiefeier besitzen in ihrer objektiven Wirkkraft eine be-

[17] *Jungmann*, Das Grundanliegen . . ., 139.

sondere Mächtigkeit im Gnadenleben des Christen. Doch auch das Brot des Wortes, in besonderer Weise im Wortgottesdienst gereicht, hat Eigenart und Eigenwert. Es ist ständiger Anbetungs- und Minnedienst der Kirche. Ohr und Mund werden durch Gottes Inspiration belebt zum Geben und Empfangen, zu Gesang und Lesung, zum Hören und Reden. So besitzt der Wortgottesdienst einen Eigenwert, der nicht erst zutage tritt, wenn aus irgendwelchen Gründen „keine Messe gehalten werden kann". Wortgottesdienst und sakramentale Feier sind — auch unter liturgischem Gesichtspunkt — verschieden, aber nicht gegensätzlich. Gott begegnet uns im Wort und heilt unsere Gebrechen: Per evangelica dicta deleantur nostra delicta! Wenn wir uns vor Augen halten, wieviel Gebetskraft in der öffentlich oder privaten Volksandacht verborgen ist, um wieviel mehr erst im Gebet, hauptsächlich gestaltet durch inspiriertes Gotteswort in Psalm und Lesung.

Mit der hier vorgeschlagenen Form für ein Volksoffizium sollen aber nicht alle anderen Weisen des Wortgottesdienstes entwertet werden oder einer Uniformierung das Wort geredet sein. Sowohl das persönliche Beten als auch die freieren Formen, etwa Feierstunden, behalten durchaus ihre Bedeutung. Die zuletzt genannte Art ergibt sich meist aus bestimmten „Anlässen". Demgegenüber versteht sich das vorgeschlagene Schema als Unterbau und tragendes Gerüst, als täglicher Dienst. Dieser Unterbau ist dann am tragfähigsten, wenn er sein Eigengut in engem Anschluß an das Kirchenjahr bietet und die Einheit des liturgischen Tages sowie den Zusammenhang mit der Heilsgeschichte dargestellt: Vorbild — Alter Bund, Erfüllung — Evangelium, Fortwirken — Apostelgeschichte, Briefe des NT, Offenbarung und Kirchenschriften (späterer Zeit in den Lesungen der Heiligen). Außerdem sollte stets das Ziel im Auge behalten werden, nach Möglichkeit alle religiösen Äußerungen eines Tages miteinander in (inneren) Zusammenhang zu bringen, z. B. Gebetsstunde und Messe dadurch, daß der Evangelientext einer Hore entweder der Meßperikope gleicht oder sie ergänzt, beispielsweise durch Fortführung oder Verwendung eines synoptischen Parallelberichtes. Sinnvoll wäre es fernerhin, den Zusammenhang der Katechese (verstanden als „Lehre", auch für Erwachsene) mit der fortlaufenden Lesung durch die noch näher zu erläuternden „Lehrperikopen" herzustellen. Der Symbolik des Tagesablaufes wird dadurch Rechnung getragen, daß die Lesung des Alten Testamentes dem Morgen, das Evangelium dem Höhepunkt (Tag — Mittag) und der Apostolus (Apostelgeschichte, Briefe der Apostel, Offenbarung) dem Abend zugeteilt werden soll. Das Gotteswort der Tageshore, das Evangelium, gibt dem Tag das Gepräge. Neben der fortlaufenden Lesung ist an Festen das Auswahlprinzip vorgesehen.

3. *Einfach in den Hilfsmitteln und klar im Aufbau*

Durch eine gewisse Schlichtheit und ohne besondere Schwierigkeit des Vollzuges für den Normalfall soll das gedachte Offizium gekennzeichnet sein. Im Laufe der Jahrhunderte haben sich mancherlei Verzierungen um den Kernbau des Wortgottesdienstes gelegt, die vielfach die Grundgestalt verdunkeln. Es ist nicht bloßer Historizismus oder Zugeständnis an eine heutige, auf Schlichtheit eingestellte Gegenwart, sondern mehr eine Besinnung auf die immanente Eigentümlichkeit der römischen Liturgie, dieses Merkmal bei einer Neuordnung stets im Auge zu behalten.

Vorschlag neuer Gestaltung

Unter Bezug auf die soeben vorgelegten Grundforderungen sei ein Plan entwickelt, wie ein volkssprachlicher Wortgottesdienst in Pfarrgemeinden oder Kursen gehalten werden kann, wie er aber auch privat durchführbar ist auf eine Weise, die nicht nur theoretisch ausgewogen erscheint, sondern auch praktisch erprobt wurde. Die als Kriterium dienenden Grundforderungen seien schlagwortartig erwähnt: Der Wortgottesdienst ist gesunder Tradition verpflichtet. Er ist kein bloßer Ersatz, sondern besitzt Eigenwert, gegründet auf das Wort Gottes; in seinen Lesungen muß er, innerhalb eines bestimmten Zeitraumes, die ganze Schrift bieten. Das intendierte Offizium sei einfach und klar in Mitteln und Ausführung; die Bausteine sind, nach Möglichkeit, der Heiligen Schrift und den Büchern des zuständigen Liturgiegebietes (Bistum-Land) zu entnehmen.

1. *Gebetszeiten*

Für ein Volksbrevier kommen nur solche Gebetszeiten in Frage, die nicht allein auf dem Papier stehen, sondern auch tatsächlich und sinnvoll verrichtet werden können. Es sind dies: Morgen, Tag und Abend. Das Gebet für diese drei Zeiten wurde mit den Bezeichnungen versehen: Mette (Morgenlob) — Diurna hora (Tageslob) — Vesper (Abendlob). Diese drei Zeiten sind ausreichend und lassen noch Platz für andere Feiern. Es könnte an Sonntagen oder Festen eine Hore als Gemeinschaftsgebet verrichtet werden, anderes etwa als „privates" Morgen- und Abendgebet; bei Jugendlagern wurden alle drei Horen gemeinsam gehalten, der eucharistische Gottesdienst dann eingeschoben, wenn ein Priester zur Stelle war. In den genannten drei Feiern ist für jeden Tag ein Mindestmaß an Schriftlesung vorhanden.

2. *Aufbau*

Die Struktur der drei Horen ist dem Bau der römischen großen und kleinen Gebetsstunden verwandt. Auf den Einleitungsteil mit

a) Einzug (Stunden-, Tages- oder Festlied, Stille, Musik) und
b) Eröffnung (Deus in adiutorium; Gloria patri; Amen Alleluja) folgt das Hauptstück mit
c) Psalmgesang (der Mette, Diurna, Vesper)
d) Lesung (Bibel, Vita, Sermo)
e) Hymnus (Zeit-, Wochen- oder Festlied) evt.: 2. Lesung, Predigt
f) Canticum des NT (Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis)
g) Litanei (Kyrie, Fürbitten)
h) Gebet (Vater unser, Tagesoration) und endet im Schlußteil
i) Abschluß (Benedicamus, Segen)
k) Auszug (wie Einzug). Dieses Schema ist in sog. Volksandachten, liturgischen Vespern und auch in anderen Feiern in ähnlicher Weise üblich und erprobt.

3. *Die Teile*

Ihre Bedeutung und Ausführung in der Reihenfolge des Aufbauschemas.

a) *Einzug.* Der „Einzug" zum Stundengebet kann sowohl als Vorbereitung wie auch zur Hore gehörig betrachtet werden. Zur Vorbereitung zählt er, wenn man darunter das Einziehen zum Platz des Gebetes versteht, gewissermaßen als Voraussetzung zum Vollzug des Dienstes. Er ist aber mehr. Betrachtet man die zu Beginn der Meßfeier übliche Folge: Praeparatio — Ankleidung — Access (mit Einzugspsalm und Stufengebet), so wird die zweite Funktion des Komplexes deutlich: Besinnung — Einstimmung. Diese kann sich vollziehen beim Gang (der Beteiligten) aber auch in der Ruhe (vom einzelnen Beter an seinem Platz). Die Möglichkeiten, diese Einstimmung zu „untermalen", sind mannigfaltig. Die erste Form ist die *stille* Besinnung und Sammlung auf das Gebet. Diese Vorbereitung unter Schweigen kommt vor allem für den Einzelbeter in Frage, ist aber auch als Möglichkeit für eine versammelte Gemeinschaft denkbar als Zeichen der Trauer (Triduum sacrum). Gerade diese stille Form sollte in einer vielfach lauten Zeit nicht übersehen werden. Eine zweite Möglichkeit stellt die *hörbare* Einstimmung dar. Sie wird in den meisten Fällen beim gemeinschaftlichen Gebetsdienst in Frage kommen. Hierbei ist an musikalische Ausdrucksformen im weitesten Sinne gedacht: Einzugspsalm, Hymnus oder „geistliches Lied". An dieser Stelle können Kirchengesang und Kirchenmusik Verwendung finden in allen Arten, die in den kirchlichen Verlautbarungen unter der Bezeichnung „Kirchenmusik" zusammengefaßt sind[18]. Diese weitgespannten Möglichkeiten gelten

[18] *Musicae sacrae disciplina* (Pustet-Ausgabe); Regensburg 1958, 9. Ferner: Konstitution „Über die heilige Liturgie" und deren Ausführungsbestimmungen.

auch beim Hymnus (e) und für den Schlußteil (k) der Hore. Sie können nach Tageszeit, Festcharakter oder ähnlichen Gesichtspunkten abwechselnd eingesetzt werden.

b) *Eröffnung.* Auf die Einleitung folgt die eigentliche Eröffnung, dem gebräuchlichen Horenbeginn entnommen: „O Gott komm mir zu Hilfe; Herr eile mir zu helfen. Ehre sei dem Vater . . .; Wie es war im Anfang usw.; Amen, Alleluja" (jeweils in Kirchen- oder Volkssprache). Diese beiden Bausteine — Einzug und Eröffnung — gelten für alle drei vorgesehenen Gebetsstunden: Mette, Diurna und Vesper.

c) *Psalmgesang.* Als dritter Teil der Hore folgt die Rezitation (oder der Gesang) der beiden Psalmen der Mette oder Vesper (in der Diurna des einzigen Psalms).
Hier ist nun ein für unseren Zweck brauchbares Psalmenschema zu erörtern. Den biblischen Psalter der 150 Lieder hat man in alten Mönchsgemeinden zeitweilig an einem Tag (mit Nacht) gebetet. Dieser „Tagespsalter" wurde später zum Wochenpsalter umgeformt. Auch für diese Ordnung ist eine Mönchsgemeinde vorausgesetzt; für ein Volksbrevier ist dieses „Pensum" zu umfangreich. Der nächste Schritt zu einer Lösung wäre ein „Monatspsalter": Teilt man die 150 Psalmen auf die 30 Tage des Monats auf, so ergibt sich für jeden Tag die Zahl von fünf Psalmen. Der gesamte Psalter käme also zwölfmal im Jahre zum Vortrag. Die fünf Psalmen, die auf jeden Tag entfallen, wurden so zusammengefaßt, daß die Morgenhore jeden Tag zwei Psalmen, die Tageshore einen und das Abendgebet wieder zwei Einheiten erhielt. Schematisch dargestellt, ergibt sich so folgendes Bild:

	Morgen	Mittag	Abend
1. Tag des Monats	Ps 1— 2	Ps 3	Ps 4— 5
2. Tag des Monats	Ps 6— 7	Ps 8	Ps 9— 10
3. Tag des Monats	Ps 11— 12	Ps 13	Ps 14— 15
30. Tag des Monats	Ps 146—147	Ps 148	Ps 149—150

Für höhere Feste kann eine entsprechende Auswahl erdacht werden. Durch den verschiedenartigen Vortrag der Psalmen ist es möglich, die Hore auch in diesem Teil abwechslungsreich zu gestalten. Aus den herkömmlichen Mitteln stehen dabei zur Verfügung: der Vortrag „in directum", wobei der Psalm durchgehend von allen gebetet wird; die antiphonische Weise in Wechselchören; die responsoriale Weise mit Einschaltung eines Responsum nach Art des Psalms 135. Einige Psalmen haben nun eine große Anzahl Verse[19]. Bei diesen wurde durch eine einfache Teilung (falls erforderlich) die rechte Proportion erreicht; den ersten Teil verwendet man beispielsweise im Monat Jänner, den zweiten im Februar. Da das vorgeschlagene „Pensum" nicht übermäßig ist, wird es in den meisten Fällen möglich sein, auch die längeren Psalmen ganz zu rezitieren. Der längste Psalm des Alten Testamentes (nach Vulgatazählung 118) hat, den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabetes entsprechend, ebensoviele Strophen. Bei der durchgeführten Ordnung wurden jeweils zwei Strophen zusammengefaßt, so daß 11 Einheiten entstanden. Der Psalm kommt so von Jänner bis November einmal zum Vortrag; im Dezember, am Vortag von Weihnachten, könnte er in der Vesper ganz gebetet werden.

d) *Lesung.* Weil das Psalmenpensum gekürzt ist, kann dafür die Schriftlesung umfangreicher ausfallen. Dies entspricht der Würde des Gotteswortes und wird vom Umfang der biblischen Bücher gefordert. Zwar gilt der alte Grundsatz, die gesamten Schriften der Bibel auf einen Jahresablauf zu verteilen, im Prinzip noch heute, tatsächlich gelesen werden jedoch nur einige Perikopen oder die Anfänge der Bücher. Daß dieses Verfahren nicht befriedigen kann, liegt auf der Hand. Darum ist gerade hier eine Revision vonnöten. Schon die alte Zeit kennt zwei Typen: die Auswahllesung und die Fortsetzungslesung, jene für Festtage und besondere Zeiten, diese als durchgängiges Schema für das gesamte Jahr. In der frühen Zeit und im Mittelalter hat man das Gut der fortlaufenden Lesung oft nur ungefähr oder gar nicht abgegrenzt, im heutigen Stundengebet ist eine versmäßig genaue Abtrennung üblich. Im hier vorgelegten Plan wurde für die Feste die Auswahllesung beibehalten. Sie ergibt sich unschwer aus dem entsprechenden Festinhalt. Schwieriger ist die Einteilung der Fortsetzungslesung des Jahreszyklus. Für die gesamte Heilige Schrift stehen die drei ge-

[19] Es sind dies die Psalmen (nach hebr. Zählung): Ps 18 (51 Verse); Ps 69 (37 Verse); Ps 78 (72 Verse); Ps 89 (53 Verse); Ps 104 (35 Verse); Ps 105 (45 Verse); Ps 106 (48 Verse); Ps 107 (43 Verse); Ps 109 (31 Verse); Ps 119 (176 Verse).

nannten Horen zur Verfügung. Das Alte Testament wurde dem Morgen, das Evangelium dem Tag, der „Apostolus" dem Abend reserviert. Nach diesem Plan entfallen für den Tag am Morgen: zwei Kapitel aus dem AT, am Tag: etwa 1 bis 3 Perikopen, am Abend: etwa 1/2 Kapitel aus dem Apostolus.

Ein vollkommenes Schema läßt sich schwer aufstellen, ein annähernd befriedigendes zur Zeit noch nicht wegen des wandelbaren Osterdatums. Doch auch hier zeigt sich nach der geplanten Kalenderreform ein gangbarer Weg[20]. Im vorliegenden Plan wurden 365 Leseeinheiten zusammengestellt[21]. Sie sind auch für eine spätere Kalenderform ausreichend. Vorläufig erfährt das Leseschema noch einige Verschiebungen. Dieser Mangel muß allen Plänen aus dem obengenannten Grund zwangsläufig anhaften, weil die Tage vor Weihnachten und die nach Epiphanie mit der Nachpfingstzeit nicht in ein strenges Schema zu ordnen sind. Kalendermäßig muß deshalb ein Kompromiß geschlossen werden. Darum wurden in unserem Vorschlag, vom 1. Sonntag des Advents bis zum 24. Dezember die Wochentage, vom 25. Dezember bis 6. Jänner die Monatsdaten und dann wieder die Wochentage zur Festlegung des Lesegutes verwendet. Für die Zeit nach Epiphanie sind vier Sonntage vorgesehen; was überzählig ist, wird ausgelassen, eine evtl. erforderliche Ergänzung erfolgt aus der Nachpfingstzeit. In den beiden letzten Wochen vor dem Advent sind Perikopen angegeben, die immer den Schluß des Kirchenjahres bilden. Sie werden auch bei einer geringeren Anzahl von Sonntagen nach Pfingsten beibehalten. In einem solchen Jahr entfällt die entsprechende Anzahl von Sonntagen (samt ihren Wochentagen) die *vor* diesen beiden letzten Wochen vor dem Advent vorgesehen sind. Ebenso muß man die Ergänzungen für die Nachepiphaniezeit aus dem Material der Wochen *vor* dieser Schlußepoche entnehmen. Im vorgeschlagenen Plan sind einige „Ergänzungstage" vorgesehen. Sie sind erforderlich, um die Zahl von 365 Tagen vollständig zu erreichen. Durch sie wird die Möglichkeit geboten, die noch bestehenden zeitlichen Unregelmäßigkeiten — vor der Kalenderreform — auszugleichen.

Dem *Morgengebet* wurde das Alte Testament als Lesegut zugeteilt. Seine Schriften werden traditionell in Historische — Lehrhafte — Prophetische Bücher gegliedert. Auf die Berechtigung dieser Einteilung soll nicht eingegangen werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Schriften in den gegenwärtigen Bibelausgaben in dieser Reihenfolge aufgeführt sind. Diese Aufeinanderfolge wurde im vorliegenden Plan dem Kirchenjahr angepaßt, der Beginn der geschichtlichen Bücher auf den ersten Sonntag des Advents verlegt.

Es ergibt sich somit folgendes Bild: In der Mette des ersten Adventssonntages beginnt man mit zwei Kapiteln Genesis und führt die Reihe mit zwei Kapiteln pro Tag bis zum 2. Buch der Makkabäer weiter (nach der kalendermäßig ausgeführten Ordnung bis zum 11. Sonntag nach Pfingsten reichend). Mit dem 11. Sonntag nach Pfingsten schließt sich die Serie der großen Propheten (Is, Jr, Klgl, Bar, Ez, Dan) an. In den beiden Wochen vor dem Advent, die im Kirchenjahr die Parusie als Thema haben, wird das 12-Propheten-Buch gelesen. Hier überschreitet der Lesestoff die sonst üblichen Mettenkapitel. In dieser Lesezeit der 12 Propheten ist pro Tag die ganze Schrift des entsprechenden biblischen Schriftstellers vorgesehen, mit Ausnahme von Zacharias, dessen Schrift auf zwei Tage aufgeteilt ist. In diesen beiden Wochen (vor dem Advent) kann aus den genannten Büchern auch ein Pensum von zwei Kapiteln (wie sonst) ausgewählt werden, oder aber auch — als Zeichen verstärkter Bereitschaft in dieser der Parusie gewidmeten Zeit — das ganze Prophetenbuch zum Vortrag kommen.

Für die *lehrhaften Bücher* des Alten Testamentes ist eine Sonderregelung vorgesehen. Sie wurden aus dem Leseschema der Horen ausgeklammert und als sog. „Lehrperikopen" zusammengefaßt. Mit ihrer Hilfe ergibt sich die Möglichkeit, auch außerhalb der Horen, auf biblischer Grundlage, eine Verkündigung aufzubauen. Sie können als

---

[20] Vgl. dazu: *Schmitz, E.*, Kalenderreform auf dem Konzil; Anregung 1962, Sondernummer II: Vatik. Konzil II, 17. Für unseren Zusammenhang ist dabei von Bedeutung, daß das Osterfest ein festes Datum erhalten soll, demnach die Vorbereitung und die Nachfeier von Weihnachten und Ostern. Außerdem sieht der Plan vor, nur Monate von 30 Tagen zuzulassen, die Resttage am Schluß des Jahres anzufügen. An der Zahl der Tage des bürgerlichen Jahres ändert sich im Normaljahr nichts, der Schalttag wird am Jahresschluß beigefügt. Durch die fixierten Daten wäre die Schriftlesung täglich festgelegt, ebenso hätten die Feiertage ein festes Datum. Für das Psalmenschema des vorliegenden Planes wäre der 30-Tage-Monat besonders passend.

[21] Zur Leseordnung allgemein, vgl. *Pascher*, Das Stundengebet . . ., 137 ff.

Schriftlesung oder Anregungsperikope für Belehrung und Katechese sowie Feiern außerhalb des Stundendienstes (Schulung, Vorträge) dienen. Auch an eine Belebung des Lesecomes der Meßepisteln (zu gewissen Zeiten des Jahres) wäre zu denken. Es stehen dafür sechs alttestamentliche biblische Bücher zur Verfügung: (Job, Spr, Prd, Hl, Weish, Sir), die sich leicht entsprechenden Zeiten des Kirchenjahres zuordnen lassen, so daß (außer den genannten Stücken der Gebetsstunden) für jeden Tag noch eine Perikope zur Verfügung steht.

Das Buch *„Prediger"* wurde dem Advent zugewiesen. Eine Beziehung zur Trostlosigkeit der Unerlösten ist aus dieser Schrift leicht herzuleiten. Die Lesung dauert vom 1. Adventssonntag bis zum 23. Dezember, so daß pro Tag 1/2 Kapitel verfügbar ist. Die Abtrennung wurde nach Sinnabschnitten durchgeführt, so wie sie in der benutzten Pattloch-Bibel durch Überschriften gekennzeichnet sind. (Die Sinnabschnitte dieser Ausgabe sind auch für die folgenden Lehr-Perikopen als Einteilungsprinzip beibehalten worden.) Am Vortag von Weihnachten beginnt man mit der Lesung des *„Sprüche"*-Buches. Die Lebensweisheiten dieser Schrift werden durch die am Weihnachtsfest im Mysterium gefeierte Ankunft des Erlösers überformt, nicht aufgehoben. Auch hier ist als Lesestoff pro Tag etwa 1/2 Kapitel vorgesehen; dies gilt vom 24. Dezember bis zum Tag vor Aschermittwoch. Vom Aschermittwoch an steht jeden Tag (mit Ausnahme des ersten und zweiten Tages, die mit je 1/2 Kapitel — und der vier letzten Tage der Karwoche, die je mit 1/4 Kapitel bedacht sind) ein Kapitel aus *Job*, dem großen Vorbild des leidenden Erlösers. Diese Schrift, die uns während der ganzen Fastenzeit begleitet, wird sinnvoll an Ostern durch das *Hohelied* abgelöst. Seine acht Kapitel reichen (pro Tag ein Kapitel) für die Osterwoche. Vom Montag nach dem Weißen Sonntag an nehmen wir pro Tag 1/2 Kapitel aus dem Buch der *Weisheit* und freuen uns an der göttlichen Gnade und sapientia bis zum Samstag vor Pfingsten. Am Pfingstfest steht das Vorwort des *Sirach*-Buches, an den folgenden Tagen bis zum Advent liest man daraus jeweils Sinnabschnitte, etwa von der Länge 1/4 Kapitels. Es ist die Zeit der Bewährung und Treue zu Christus, dessen Erscheinung wir im ersten Abschnitt des Kirchenjahres in besonders eindringlicher Weise feierten. Mit den Lehrperikopen sind alle Schriften des Alten Testamentes in einen Leseplan einbezogen; die historischen und prophetischen Bücher in der Mette, die lehrhaften in den sog. Lehrperikopen.

In der *Diurna* (Tagesgebet) kommt regelmäßig das Evangelium zu Wort. Man beginnt in der Adventszeit mit der Lesung des Johannesevangeliums und gelangt so bis zum Mittwoch nach dem 3. Adventssonntag. Auf jeden Tag entfällt etwa 1/2 Kapitel. Nun setzt die Frohbotschaft nach den Synoptikern mit ihren zum Weihnachtsfest (und seiner Umrahmung) passenden Berichten ein. Dafür wurde nun nicht der gewöhnliche Ablauf der drei Evangelien nacheinander vorgesehen, sondern dem Schema der (deutschen) Synopse der Vorzug gegeben und die Lesung mit den dortigen (durchnumerierten) Perikopen fortgeführt[22].

Bis Weihnachten die ersten neun Perikopen, die von der Vorbereitung zur Inkarnation und der Geburt Jesu handeln. Dann folgen pro Tag zwei Stücke allgemeinen Charakters (Per 31—43), die Grundlagen der Frohbotschaft zum Inhalt haben, hierauf die Beschneidung und weitere allgemeine Stücke (Per 44—47). Nun liest man die Epiphaniegeschichte und schließlich markante Stücke aus der Lehrtätigkeit und dem Leben des „historischen" Christus (einschließlich des ersten Wunders nach Johannes). Die Einteilung erfolgt so, daß von Epiphanie bis zum Samstag vor Palmsonntag je eine Perikope zur Verfügung steht. Am 1. und 2. Passionssonntag wird das Johannesevangelium wieder aufgegriffen und am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag weitergeführt. Karmontag, Kardienstag und Karmittwoch bringen die Passionsgeschichte in der Folge Matthäus — Markus — Lukas. An Ostern steht der Bericht des Johannes (Jo 20, 1—23) in der folgenden Woche entsprechende Oster-Perikopen der Synopse, am ersten Sonntag nach Ostern Jo 20, 24—31. Mit dem Montag danach beginnend, liest man bis Pfingsten pro Tag drei Perikopen der Synopse aus der Lehrtätigkeit Jesu. Eine Ausnahme machen der 5. Sonntag nach Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten; die beiden zuletzt genannten Tage besitzen zwei Abschnitte der Synopse. In der Nachpfingstzeit stehen an den Quatembertagen je zwei Perikopen, an den anderen Tage je eine. Für die beiden letzten Wochen des Kirchenjahres, die auch im alttestamentlichen Lesezyklus vermehrtes Gut aufweisen, sind zwei Perikopen vorgesehen, inhaltlich hauptsächlich von den Parusiereden Jesu her bestimmt. Alles in allem kommt das Johannesevangelium einmal in einem Jahr zur Verlesung — die deutlicher fixierbaren Ereignisse des (historischen) Lebens

[22] *Schmid, J.*, Synopse der drei ersten Evangelien; Regensburg 2. Aufl. 1956, Numerierung wie in der 3. Auflage. — Per = Perikope (mit Nr.).

Jesu, wie Weihnachten und die Passion, einmal — die übrigen mehr Lehr- und Wundertätigkeit betreffenden Stücke der Synoptiker zweimal während des Jahres. Eintönigkeit wird dadurch vermieden, ein enger Anschluß an das Kirchenjahr ist erreicht. Jeder Tag erhält durch diese (evangelische) Lesung ein geprägtes Gesicht.

Für die *Vesper* wurde als Lesung der „Apostolus" (Apostelgeschichte, Briefe des NT und Apokalypse) vorgesehen.

Man beginnt mit dem Römerbrief des Apostels Paulus und liest, nach Sinnabschnitten (der deutschen Bibel), pro Tag etwa ½ Kapitel. Mit dem 1. Jänner schließt sich der erste Korintherbrief an, die übrigen Paulusbriefe folgen bis zum ersten Kapitel des Titus am Dienstag vor Christi Himmelfahrt. Die drei folgenden Tage werden mit dem ersten Kapitel der Apostelgeschichte bedacht, am Samstag nach dem Fest fährt man mit dem Titusbrief fort und schließt Philemon sowie (an den beiden Tagen vor Pfingsten) den Hebräerbrief an. Mit dem Pfingstfest wird wieder die Apostelgeschichte aufgenommen und durch ½ Kapitel bis zum Samstag vor dem 8. Sonntag nach Pfingsten weitergeführt. Am Sonntag folgt der Rest des Hebräerbriefes (2, 1—4 ff.), die Katholischen Briefe (jeweils wieder mit ½ Kapitel pro Tag) und am 17. Sonntag nach Pfingsten die Apokalypse, die in den Parusiegedanken dieser Zeit einmündet. Aus ihr wird nicht die Hälfte eines Kapitels pro Tag, sondern nach Sinnabschnitten (deutsche Bibel) gelesen bis zum Advent (ausschließlich).

Durch diesen Plan ist die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes in einem Sonnenjahr untergebracht und dem Herrenjahr sinngemäß zugeteilt. Die Herrenfeste finden durch entsprechende Abschnitte Berücksichtigung. So wäre eine Sonderregelung eigentlich nur für einige bedeutendere allgemeine Feste sowie Lokalfeiertage notwendig[23]. Wichtige biblische Begebenheiten (und Personen) sind durch die durchgängige Lesung sowieso gebührend gewürdigt und weitgehend berücksichtigt. Deshalb braucht die fortlaufende Lesung (und damit der direkte Bezug zum darin dargestellten Christus) nur in wenigen Fällen unterbrochen zu werden. Die genannten und evtl. weitere *Heiligentage* können auch in der Mette berücksichtigt werden, indem man die Lesung dieser Gebetsstunde (aus dem AT) durch die Lebensbeschreibung der Heiligen, die *Vita* (in Kurzform), ersetzt. Daneben besteht eine andere Möglichkeit: Nach dem auf die Lesung folgenden Hymnus liest man eine zweite Lesung. (So kommen also das alttestamentliche Stück und die Vita zum Vortrag.) Das Herzstück der Tageshore soll das Evangelium sein und deshalb nicht durch anderes ersetzt werden. Eine weitere (ergänzende) „Wortverkündigung" (nach dem Hymnus) in Form eines gelesenen *Sermo* oder einer vorgetragenen *Homilie* wäre verschiedentlich in der Hore erwünscht. Am Abend könnte ein Abschnitt des *Martyrologiums*, manchmal ergänzt durch ein Totengedächtnis (*Nekrologium* oder durch Nennung eines Verstorbenen), als zweite Lesung eingeschoben werden. Der Platz der *Ansprache* richtet sich nach der Zahl der Lesungen. Sie steht in der Regel nach der letzten Lektion.

e) *Hymnus.* Der auf die Lesung folgende Hymnus vermittelt in besonderer Weise den Zeit- oder Festcharakter. Dies geschieht durch ein entsprechendes Wochen- oder Festlied. Verschiedentlich wird so das beim Einzug erklingende Motiv aufgenommen und weitergeführt. An dieser Stelle ist es gut möglich, der Kirchenjahreszeit, dem Fest oder Heiligentag und lokalen Erfordernissen durch Auswahl eines passenden Liedes Rechnung zu tragen. Ein praktisch verwertbarer Plan wird (und wurde bei praktischer Erprobung) aus entsprechenden Vorlagen (Einheitslieder, Diözesangesangbuch, Kirchenlied) zusammengestellt. Besondere Schwierigkeiten treten, bei der Reichhaltigkeit des Liedgutes, nicht auf. Tragender Gesichtspunkt bei der Auswahl ist das Ordnungsprinzip des Herrenjahres.

f) *Canticum.* Als nächstes Stück schließt sich das Canticum (der Lobgesang) an. Es ist aus dem Klerikerbrevier bekannt und stellt den Höhepunkt der Hore dar: Evangelium, Frohbotschaft und zugleich Danklied der Erlösten, begleitet vielfach von Inzens.

[23] Zu denken wäre etwa an die jeweiligen Gedächtnistage (Dies natalis): St. Michael, St. Maria, St. Joseph, Johannes Bapt., Apostel tage, Allerheiligen, Aller Verstorbenen, Patrone, Diözesanheilige (Landesheilige usw.), Sonderfeste, Kirchweihe.

In der erprobten (vorliegenden) Ordnung wurde für den Morgen regelmäßig das Loblied des Zacharias (Benedictus), für die Tagesgebetsstunde Mariens Lied (Magnificat) und für den Abend das Danklied des Simeon (Nunc dimittis) festgelegt. Bei Verwendung dieser Gesänge an der genannten Stelle kommt zugleich auch der Tagesablauf in allegorischer Weise zur Geltung: Aufstieg — Höhepunkt — Ausklang.

g) *Litanei.* Das bisher im „liturgischen Spiel" vorgetragene Gotteslob ist im Gebetsteil stilmäßig präziser gefaßt. Als regelmäßiger Abschluß wurde in der hier vorgelegten Weise das Kyrie eleison — Christi eleison — Kyrie eleison in Kirchen- oder Volkssprache verwendet; dazu kamen die Fürbitten in der bereits vielerorts eingebürgerten Gestaltung[24]. Sie bestehen meist aus einer einleitenden Prosphonese, die die Intention der Bitte ausdrückt, den Anrufungen mit der Antwort und einem zusammenfassenden Schlußstück. Wegen der schlichten und doch zugleich gegliederten Ausführung Vorsteher (Vorbeter) — Volk ist diese Weise der Fürbitten für den Gebrauch bestens zu empfehlen.

h) *Gebet.* Nach den Litaneirufen (mit Fürbitten) folgt als Abschlußgebet das Vater unser. Über dessen Bedeutung und Wert sind eingehende Erörterungen nicht notwendig: es spricht für sich selbst. Als Ergänzung oder Ersatz ist das liturgische Tagesgebet (einem Volksmeßbuch zu entnehmen) eine brauchbare Möglichkeit und Variation.

i) *Abschluß.* Er besteht aus dem Friedensgruß (Dominus vobiscum), dem Schlußruf (Benedicamus Domino) und dem Segen (Benedictio Dei). Der Segen kann vom Vorsteher gesprochen (lateinisch oder volkssprachlich) oder vom Beter als Selbstbezeichnung ausgeführt werden. Diese drei Bestandteile sind aus der deutschen Vesper allgemein bekannt.

k) *Auszug.* Für ihn gilt das, was am Beginn vom Einzug gesagt wurde: Stille, Gesang oder feierlicher Auszug.

Ausführung und Mittel

Nachdem die einzelnen Teile besprochen sind, seien noch einige Bemerkungen über Ausführung und benötigte Hilfsmittel angefügt:

1. Die Gebetsstunden sollen ausgewogen im Normalpensum, aber auch zugleich erweiterungsfähig sein, und Möglichkeiten zur Variation bieten. So stehen neben dem Einzelgebet als weitere Vollzugsformen: das gemeinsam rezitierte oder gesungene Offizium, bei feierlicher Gestaltung mit Inzens (beim Canticum). Bei besonderen Gelegenheiten kann die Gestaltung des Hymnus Farbe gewinnen (Wechsel — Dramatisierung). Solovortrag eines Psalmes oder Instrumentaleinlage sind ebenfalls denkbar; für die Ausführung der Lesungen bieten sich außerdem die verschiedenen bekannten Möglichkeiten. Richtschnur für die äußere Gestaltung sind hierbei die Gradunterschiede des Kirchenjahres worin sich Advent und Fastenzeit, Weihnachten und Osterzeit sowie die neutraleren Zeiten nach Epiphanie und nach Pfingsten entsprechen. Die Feste können durch die Typisierung: einfach (simplex, ferial) — mittel (mediocriter, dazu sonntäglich-dominicaliter) — sowie feierlich (solemnis) gekennzeichnet und unterschieden werden. Auch für die äußere Haltung[25] sind ausführliche Angaben nicht erforderlich, da die hierfür entsprechenden Bestimmungen des Offiziums bekannt und bereits weitgehend im Gebrauch sind.

2. Die Mittel zur Durchführung sind leicht zu haben und bald aufgezählt. Das Schema der Horen ist geläufig, die Eröffnungsverse und das Schlußstück sind allgemein

---

[24] Vgl. Das Lektorenbuch (Anm. 28).

[25] Beispiele für die äußere Haltung: Einzug und Eröffnung: stehen; Psalmen: sitzen; Lesungen: sitzen; Hymnus und Canticum: stehen; Litanei und Gebet: knien; Abschluß und Auszug: stehen.

bekannt. Ebenso steht es mit den Texten (bzw. dem Fundort) der Cantica, mit Ausnahme vielleicht des Simeonsliedes dort, wo die Komplet unbekannt ist. Geläufig sind auch die Antworten des Gebetsabschnittes. Es bleiben noch Psalmen — Lesungen — Fürbitten. Als Psalterium steht der deutsche Psalter zur Verfügung; ein großer Teil dieser Lieder ist in den Diözesangesangbüchern zu finden. Für die Hymnen ist ebenfalls genügend an Vorlagen vorhanden (Diözesanausgabe, Kirchenlied, Einheitslieder). Alle Lesungen des Alten Testamentes, des Johannesevangeliums und des Apostolus werden aus der Vollbibel[26], entsprechend den dortigen Sinnabschnitten, gelesen, die drei ersten Evangelien aus der Synopse[27]. Die vielleicht auf den ersten Blick etwas kompliziert erscheinende Aufeinanderfolge der Lesekapitel stellt sich an Hand der angefügten Tabelle zum Leseschema als höchst einfach heraus. Kurzgefaßte Lesungen der Heiligenleben und Fürbitten bietet das Lektorenbuch[28]. Somit sind die Gläubigen mit dem Gesangbuch (einschließlich Psalmen), der Lektor mit der Bibel, Synopse (und evtl. Lektorenbuch), der Priester mit dem Lektorenbuch (und evtl. Volksmeßbuch für die Orationen) vollständig ausgerüstet. Für den Organisten (Kantor) reicht das übliche Notenmaterial aus.

Zusammenfassung

Überblicken wir die Geschichte des christlichen Gebetes seit der Grundlegung durch Jesus Christus, die Formen der Urkirche und ihre Wurzeln, das Gebet der alten Kirche und des Mittelalters sowie die Forderungen der Neuzeit, so stellen wir fest, daß gewisse beständige Elemente auftreten, daneben aber ein stetiges Ringen um neue Formen vorhanden ist[29]. Schon einmal Dagewesenes verschwindet, anderes wird wieder hervorgeholt. Auf diesem Hintergrund ist auch der vorgelegte Plan zu beurteilen. Nicht traditionell an ihm ist der konsequent vorgeschlagene Monatspsalter (mit fünf Psalmen pro Tag) und der differenzierte biblische Jahres-Lesezyklus. Folgerichtig durchgeführt, regt der Plan zu einem reichhaltigen, aber nicht zu umfangreichen Gebet an, genährt an dem Urquell fixierten Schriftgutes. Außerdem bietet diese Form einen Rahmen, der stetiger Improvisation enthebt. Die angegebene Weise kann sowohl als Dienst des Einzelbeters, als auch in der Gemeinschaft verrichtet werden. Durch die kontinuierliche Lesung der ganzen Schrift innerhalb eines Jahres ist eine einheitliche Linie gewahrt, die der Verkündigung zugute kommen kann, planvoll ist und die verhindert, geistlich von der „Hand in den Mund" zu leben. Anhand eines festen Planes empfängt der Christ das Brot des Lebens-Wortes, betet an und wird angeregt zu echtem geistlichen Tun. Dies aber ist ja der Sinn des Wortgottesdienstes: Anbetung, Empfang Gottes und Vereinigung mit ihm, und daraus Gestaltung des Lebens „bis Er kommt".

---

[26] *Hamp, V. — Stenzel, M. — Kürzinger, J.*, Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes; Aschaffenburg 1961.

[27] Zur Synopse vgl. Anm. 22.

[28] *Grafe, R.*, Lektorenbuch für die Schul- und Gemeinde-Meßfeier; Paderborn 9. 1962.

[29] Aus der Literatur der jüngsten Zeit zur Problematik des Wortgottesdienstes seien noch verschiedene Autoren erwähnt; Wortgottesdienst allgemein: *Seuffert, J.*: Wortgottesdienste; Düsseldorf 1965. *Zerfass, R.*: Lektorendienst; Trier 1965. — Zum Kalendarium: *Mahr, F.*: Kalenderreform und Liturgie; Lit. Jb. 15 (1965) 248—249. *Dirks, A.*: Calendarium; Ephem. Lit. 79 (1965) 432—433. *Adam, A.*: Fragen der Kalenderreform; Trierer Theol. Zt. 75 (1966) 154—168. — Zum Thema Psalmenverteilung in den Gebetsstunden: *Pascher, J.*: vgl. Bericht des „Consilium ad exsequendam constitutionem ‚De sacra liturgia' III: Labores coetuum a studiis ‚Consilii' "; Ephem. Lit. 79 (1965) 434—437. — Zur Frage der Lesungen: *Diekmann, G.*: De lectionibus in missa; Notitiae 1 (1965) 333—337. Lit. Institute Freiburg-Trier: Perikopen für die Meßfeier an Wochentagen; Trier 1966. *Martimort, A. G.*: De lectionibus biblicis breviarii; Notitiae 1 (1965) 206—209. *Schürmann, H.*: Die vorläufige Perikopenordnung für Werktage; Lit. Jb. 16 (1966) 2—18. *Tilmann, K.*: Die neue Leseordnung für Kindermessen; Lit. Jb. 16 (1966) 18—19. — Zum Gebet: *Gülden, J. — Muschick, W. — Kolbe, F.*: Fürbitten-Gebetseinladungen; Freiburg 1965.

Tabelle zum Leseschema

Die biblischen Bücher werden mit ihrer Abkürzung, nach Kapitel und Vers genannt. Per mit entsprechender Nummer bedeutet Per (ikope) in der Zählung (Nummer) der in Anm. 22 genannten Synopse. Die übrigen biblischen Sinnabschnitte folgen der in Anm. 26 genannten Vollbibel. Lehrper = Lehrperikopen. QT = Quatember.

Dezember	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
1. AdvSo.	Gn 1— 2	Jo 1, 1—18	Röm 1, 1—17	Prd 1, 1—11
Mo	3— 4	19—51	18—32	12—18
Di	5— 6	2, 1—25	2, 1—16	2, 1—11
Mi	7— 8	3, 1—21	17—29	12—26
Do	9—10	22—36	3, 1—20	3, 1—15
Fr	11—12	4, 1—42	21—31	16—22
Sa	13—14	43—54	4, 1—17	4, 1— 6
2. AdvSo.	15—16	5, 1—15	18—25	7—17
Mo	17—18	16—47	5, 1—11	5, 1— 8
Di	19—20	6, 1—47	12—21	9—19
Mi	21—22	48—71	6, 1—14	6, 1— 9
Do	23—24	7, 1—30	15—23	10—12
Fr	25—26	31—53	7, 1—13	7, 1—14
Sa	27—28	8, 1—29	14—25	15—29
3. AdvSo.	29—30	30—59	8, 1—17	8, 1— 9
Mo	31—32	9, 1—12	18—39	10—17
Di	33—34	13—41	9, 1— 5	9, 1—10
Mi QT	35—36	10, 1—42	6—33	11—18
Do	37—38	Per 1	10, 1—13	10, 1—11
Fr QT	39—40	2	14—21	12—20
Sa QT	41—42	3	11, 1—10	11, 1— 6
4. AdvSo.	43—44	4	11—36	7—10
Mo	45—46	5	12, 1— 2	12, 1— 8
bis	47—48	6	3—21	9—14
24. Dez.	49—50	7	13, 1— 7	Spr 1, 1—33
25. Dez.	Ex 1— 2	8, 9	8—14	2, 1— 8
26. Dez.	3— 4	31—33	14, 1—12	9—22
27. Dez.	5— 6	34—35	13—23	3, 1—20
28. Dez.	7— 8	36—37	15, 1—13	21—35
29. Dez.	9—10	38—39	14—33	4, 1— 9
30. Dez.	11—12	40—41	16, 1—16	10—27
31. Dez.	13—14	42—43	17—27	5, 1—15
Jänner				
1.	Ex 15—16	Per 10, 21	1 Kor 1, 1—17	Spr 5, 16—23
2.	17—18	44—45	18—31	6, 1—19
3.	19—20	46—47	2, 1— 5	22—35
4.	21—22	10, 22—35	6—16	7, 1— 5
5.	23—24	10, 36—40	3, 1—15	6—27
Epiph	25—26	11	16—23	8, 1—21
1. Tag n. Ep.	27—28	48	4, 1—13	22—36
1. So. n. Ep.	29—30	12	14—21	9, 1—12
2. Tag n. Ep.	31—32	49	5, 1— 8	13—18
3. Tag	33—34	50	9—13	10, 1—16
4. Tag	35—36	51	6, 1—11	17—32
5. Tag	37—38	52	12—20	11, 1—14
6. Tag	39—40	53	7, 1—24	15—31
7. Tag	Lv 1— 2	54	25—40	12, 1—12
2. So. n. Ep.	3— 4	13	8, 1— 7	13—28
Mo	5— 6	55	8—13	13, 1—12
Di	7— 8	56	9, 1—14	13—25
Mi	9—10	57	15—27	14, 1—16
Do	11—12	58	10, 1—13	17—35
Fr	13—14	59	14—33	15, 1—15
Sa	15—16	60	11, 1—16	16—33
3. So. n. Ep.	17—18	14	17—34	16, 1—16
Mo	19—20	61	12, 1—11	17—33

Jänner	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
Di	21—22	62	12—31	17, 1—14
Mi	23—24	63	13, 1— 7	15—28
Do	25—26	64	8—13	18, 1—12
Fr	27	65	14, 1—22	13—24
Sa	Nm 1— 2	66	23—40	19, 1—15
4. So. n. Ep.	3— 4	19	15, 1—28	16—29
Mo	5— 6	15	29—58	20, 1—14
Di	7— 8	16	16, 1— 4	15—30
Februar				
Mi	Nm 9—10	Per 17	1 Kor 16, 5—24	Spr 21, 1—15
Do	11—12	18	2 Kor 1, 1—11	16—31
Fr	13—14	20	12—24	22, 1—16
Sa	15—16	22	2, 1—11	17—29
Sept	17—18	Jo 2, 1—12	12—17	23, 1—11
Mo	19—20	23	3, 1— 6	12—37
Di	21—22	24	7—18	24, 1—29
Mi	23—24	25	4, 1— 6	30—34
Do	25—26	26	7—18	25, 1— 7
Fr	27—28	27	5, 1—10	8—28
Sa	29—30	28	11—21	26, 1—16
Sexag	31—32	29	6, 1—10	17—28
Mo	33—34	30	11—18	27, 1—22
Di	35—36	85	7, 1	23—27
Mi	Dt 1— 2	93	2—16	28, 1—14
Do	3— 4	94	8, 1—15	15—28
Fr	5— 6	98	16—24	29, 1—13
Sa	7— 8	119	9, 1— 5	14—27
Quinq	9—10	121	6—15	30, 1—16
Mo	11—12	122	10, 1— 6	17—33
Di	13—14	124	7—18	31
Mi	15—16	127	11, 1—15	Job 1, 1—12
Do	17—18	128	16—33	13—22
Fr	19—20	129	12, 1—10	2
Sa	21—22	130	11—21	3
1. FastSo	23—24	21	13, 1— 4	4
Mo	25—26	131	5—13	5
Di	27—28	132	Gal 1, 1—10	6
März				
Mi QT	Dt 29—30	Per 133	Gal 1, 11—24	Job 7
Do	31—32	134	2, 1—10	8
Fr QT	33—34	135	11—21	9
Sa QT	Jos 1— 2	136	3, 1—14	10
2. FastSo	3— 4	137	15—29	11
Mo	5— 6	138	4, 1—20	12
Di	7— 8	139	21—31	13
Mi	9—10	140	5, 1—12	14
Do	11—12	141	13—26	15
Fr	13—14	142	6, 1—10	16
Sa	15—16	143	11—18	17
3. FastSo	17—18	146	Eph 1, 1—14	18
Mo	19—20	151	15—23	19
Di	21—22	152	2, 1—10	20
Mi	23—24	153	11—22	21
Do	Ri 1— 2	155	3, 1—13	22
Fr	3— 4	161	14—21	23
Sa	5— 6	178	4, 1—16	24
4. FastSo	7— 8	206	17—32	25
Mo	9—10	209	5, 1—21	26
Di	11—12	212	22—33	27
Mi	13—14	213	6, 1— 9	28

März	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
Do	15–16	214	10–24	29
Fr	17–18	215	Phil 1, 1–11	30
Sa	19–20	217	12–30	31
1. PassSo	21	Jo 11, 1–57	2, 1–18	32
Mo	Rt 1– 2	221	19–30	33
Di	3– 4	222	3, 1–11	34
Mi	1 Sam 1– 2	223	12–21	35
Do	3– 4	224	4, 1– 9	36
Fr	5– 6	225	10–23	37
April				
Sa	1 Sam 7– 8	Per 226	Kol 1, 1–12	Job 38
2. PassSo	9–10	Jo 12, 1–50	13–29	39
Mo	11–12	Per 241–264 (Mt)	2, 1– 7	40
Di	13–14	241–264 (Mk)	8–23	41
Mi	15–16	241–264 (Lk)	3, 1–17	42, 1– 6
Gründ	17–18	Jo 13–17	18–25	7– 8
Karfr	19–20	18–19, 37	4, 1– 9	9–10
Karsa	21–22	19, 38–42	10–18	11–17
Ostern	23–24	20, 1–23	1 Thess 1, 1– 3	Hl 1
Mo	25–26	Per 265	4–10	2
Di	27–28	266	2, 1–16	3
Mi	29–30	267	17–20	4
Do	31	268	3, 1– 8	5
Fr	2 Sam 1– 2	269	9–13	6
Sa	3– 4	272	4, 1– 8	7
1. So n. O.	5– 6	Jo 20, 24–31	9–18	8
Mo	7– 8	Per 67–69	5, 1–10	Weish 1, 1– 5
Di	9–10	70–72	11–28	6–16
Mi	11–12	73–75	2 Thess 1, 1–10	2, 1– 9
Do	13–14	76–78	11–12	10–24
Fr	15–16	79–81	2, 1–12	3, 1– 9
Sa	17–18	82–84	13–17	10–29
2. So n. O.	19–20	86–88	3, 1– 5	4, 1– 6
Mo	21–22	89–91	6–18	7–20
Di	23–24	92, 95, 96	1 Tim 1, 1–11	5, 1–14
Mi	3 Kg 1– 2	97, 99, 100	12–20	15–23
Do	3– 4	101–103	2, 1– 7	6, 1–11
Fr	5– 6	104–106	8–15	12–25
Sa	7– 8	107–109	3, 1– 7	7, 1–21
3. So n. O.	9–10	110–112	8–16	22–29
Mai				
Mo	3 Kg 11–12	Per 113–115	1 Tim 4, 1– 5	Weish 8, 1– 8
Di	13–14	116–118	6–16	9–21
Mi	15–16	120, 123, 125	5, 1–16	9, 1– 8
Do	17–18	126, 144, 145	17–25	9–18
Fr	19–20	147–149	6, 1– 2	10, 1– 9
Sa	21–22	150, 154, 156	3–21	10–21
4. So n. O.	4 Kg 1– 2	157–159	2 Tim 1, 1– 2	11, 1–14
Mo	3– 4	160, 162, 163	3–18	15–26
Di	5– 6	164–166	2, 1–13	12, 1–18
Mi	7– 8	167–169	14–26	19–27
Do	9–10	170–172	3, 1– 9	13, 1– 9
Fr	11–12	173–175	10–17	10–19
Sa	13–14	176, 177, 179	4, 1– 8	14, 1–11
5. So n. O.	15–16	Joh 21, 1– 25	9–22	12–31
Mo	17–18	180–182	Tit 1, 1– 9	15, 1– 6
Di	19–20	183–185	10–16	7–19
Mi	21–22	186–188	Apg 1, 1– 3	16, 1–14
Himmelf.	23–24	270–271	4–14	15–29
Fr	25	189–191	15–26	17, 1–12

Mai	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
Sa	1 Chr 1— 2	192—194	Tit 2, 1—10	13—20
6. So n. O.	3— 4	195—197	11—15	18, 1— 4
Mo	5— 6	198—200	3, 1— 8	5—13
Di	7— 8	201—203	9—15	14—19
Mi	9—10	204, 205, 207	Phm 1, 1— 7	20—25
Do	11—12	208, 210, 216	8—25	19, 1—12
Fr	13—14	218, 219, 220	Hebr 1, 1— 3	13—17
Sa	15—16	227, 228, 230	4—14	18—22
Pfingsten	17—18	229, 231	Apg 2, 1—13	Sir Vorw.
Mo	19—20	232	14—36	Sir 1, 1—10
Di	21—22	233	37—41	11—21
Mi QT	23—24	234, 235	42—47	22—27
Juni				
Do	1 Chr 25—26	Per 236	Apg 3, 1—10	Sir 1, 28—30
Fr QT	27—28	237, 238	11—26	2, 1— 6
Sa QT	29	239, 240	4, 1—22	7—11
1. So. n. Pf.	2 Chr 1— 2	31	23—37	12—14
Mo	3— 4	32	5, 1—16	15—18
Di	5— 6	33	17—42	3, 1— 7
Mi	7— 8	34	6, 1— 7	8—16
Do	9—10	35	8—15	17—25
Fr	11—12	36	7, 1—53	26—31
Sa	13—14	37	54—60	4, 1—10
2. So	15—16	38	8, 1—13	11—19
Mo	17—18	39	14—40	20—26
Di	19—20	40	9, 1—30	27—31
Mi	21—22	41	31—43	5, 1— 3
Do	23—24	42	10, 1—20	4— 8
Fr	25—26	43	21—48	9—12
Sa	27—28	44	11, 1—18	13—15
3. So	29—30	45	19—30	6, 1— 4
Mo	31—32	46	12, 1—18	5—17
Di	33—34	47	19—25	18—31
Mi	35—36	48	13, 1—12	32—37
Do	Esr 1— 2	49	13—52	7, 1— 7
Fr	3— 4	50	14, 1—20	8—11
Sa	5— 6	51	21—28	12—17
4. So	7— 8	52	15, 1—21	18—36
Mo	9—10	53	22—41	8, 1— 7
Di	Neh 1— 2	54	16, 1—18	8— 9
Mi	3— 4	55	19—40	10—14
Do	5— 6	56	17, 1—15	15—19
Fr	7— 8	57	16—34	9, 1— 5
Juli				
Sa	Neh 9—10	Per 58	Apg 18, 1—17	Sir 9, 6— 9
5. So	11—12	59	18—28	10—13
Mo	13	60	19, 1—22	14—18
Di	Tob 1— 2	61	23—40	10, 1— 5
Mi	3— 4	62	20, 1—16	6—18
Do	5— 6	63	17—38	19—25
Fr	7— 8	64	21, 1—26	26—31
Sa	9—10	65	27—40	11, 1— 9
6. So	11—12	66	22, 1—21	10—19
Mo	13—14	67	22—30	20—28
Di	Jdt 1— 2	68	23, 1—11	29—34
Mi	3— 4	69	12—35	12, 1— 3
Do	5— 6	70	24, 1—21	4— 7
Fr	7— 8	71	22—27	8— 9
Sa	9—10	72	25, 1—12	10—18
7. So	11—12	73	13—27	13, 1— 8

Juli	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
Mo	13—14	74	26, 1—23	9—14
Di	15—16	75	24—32	15—23
Mi	Est 1— 2	76	27, 1—26	24—26
Do	3— 4	77	27—44	14, 1— 7
Fr	5— 6	78	28, 1—15	8—10
Sa	7— 8	79	16—31	11—19
8. So	9—10	80	Hebr 2, 1— 4	20—27
Mo	11—12	81	5—18	15, 1—10
Di	13—14	82	3, 1— 6	11—12
Mi	15—16	83	7—19	13—15
Do	17	84	4, 1—13	16—20
Fr	1 Makk 1— 2	85	14—16	16, 1— 4
Sa	3— 4	86	5, 1—10	5—10
9. So	5— 6	87	11—14	11—23
Mo	7— 8	88	6, 1— 8	24—30
August				
Di	1 Makk 9—10	Per 89	Hebr 6, 9—20	Sir 17, 1—10
Mi	11—12	90	7, 1—10	11—23
Do	13—14	91	11—28	24—26
Fr	15—16	92	8, 1— 5	27—32
Sa	2 Makk 1— 2	93	6—13	18, 1—14
10. So	3— 4	94	9, 1—10	15—18
Mo	5— 6	95	11—28	19—29
Di	7— 8	96	10, 1—18	30—33
Mi	9—10	97	19—39	19, 1— 4
Do	11—12	98	11, 1—22	5—12
Fr	13—14	99	23—40	13—19
Sa	15	100	12, 1—13	20—30
11. So	Is 1— 2	101	14—29	20, 1—12
Mo	3— 4	102	13, 1—17	13—17
Di	5— 6	103	18—25	18—26
Mi	7— 8	104	Jak 1, 1—18	27—31
Do	9—10	105	19—27	21, 1— 3
Fr	11—12	106	2, 1—13	4—10
Sa	13—14	107	14—26	11—20
12. So	15—16	108	3, 1—12	21—28
Mo	17—18	109	13—18	22, 1— 6
Di	19—20	110	4, 1—12	7—15
Mi	21—22	111	13—17	16—18
Do	23—24	112	5, 1—11	19—27
Fr	25—26	113	12—20	23, 1— 8
Sa	27—28	114	1 Petr 1, 1—12	9—11
13. So	29—30	115	13—25	12—15
Mo	31—32	116	2, 1—10	16—27
Di	33—34	117	11—25	24, 1— 8
Mi	35—36	118	3, 1— 7	9—22
Do	37—38	119	8—22	23—29
September				
Fr	Is 39—40	Per 120	1 Petr 4, 1—11	Sir 24, 30—34
Sa	41—42	121	12—19	25, 1— 6
14. So	43—44	122	5, 1—11	7—12
Mo	45—46	123	12—14	13—20
Di	47—48	124	2 Petr 1, 1—15	21—26
Mi	49—50	125	16—21	26, 1—12
Do	51—52	126	2, 1—11	13—18
Fr	53—54	127	12—22	19—27
Sa	55—56	128	3, 1—10	28—29
15. So	57—58	129	11—18	27, 1—10
Mo	59—60	130	1 Jo 1, 1— 4	11—15
Di	61—62	131	5—10	16—21

September	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
Mi	63—64	132	2, 1—11	22—30
Do	65—66	133	12—29	28, 1— 7
Fr	Jr 1— 2	134	3, 1—10	8—12
Sa	3— 4	135	11—24	13—21
16. So	5— 6	136	4, 1— 6	22—26
Mo	7— 8	137	7—21	29, 1— 7
Di	9—10	138	5, 1—13	8—13
Mi	11—12	139	14—21	14—20
Do	13—14	140	2 Jo 1, 1—13	21—28
Fr	15—16	141	3 Jo 1, 1—14	30, 1— 6
Sa	17—18	142	Jud 1, 1—25	7—13
17. So	19—20	143	Apk 1, 1— 8	14—20
Mo	21—22	144	9—20	21—25
Di	23—24	145	2, 1— 7	31, 1— 7
Mi QT	25—26	146, 147	8—11	8—11
Do	27—28	148	12—17	12—24
Fr QT	29—30	149, 150	18—29	25—31
Sa QT	31—32	151, 152	3, 1— 6	32, 1— 6

Oktober				
18. So	Jr 33—34	Per 153	Apk 3, 7—13	Sir 32, 7—13
Mo	35—36	154	14—22	14—18
Di	37—38	155	4, 1— 3	19—24
Mi	39—40	156	4—11	33, 1— 6
Do	41—42	157	5, 1— 7	7—15
Fr	43—44	158	8—14	16—32
Sa	45—46	159	6, 1— 2	33—40
19. So	47—48	160	3— 4	34, 1— 8
Mo	49—50	161	5— 6	9—13
Di	51—52	162	7— 8	14—20
Mi	Klgl 1— 2	163	9—11	21—31
Do	3— 4	164	12—17	35, 1— 5
Fr	5	165	7, 1— 8	6—13
Sa	Bar 1— 2	166	9—12	14—22a
20. So	3— 4	167	13—17	22b—26
Mo	5— 6	168	8, 1— 5	36, 1—16
Di	Ez 1— 2	169	6— 7	17—22
Mi	3— 4	170	8— 9	23—28
Do	5— 6	171	10—11	29—31
Fr	7— 8	172	12—13	37, 1— 6
Sa	9—10	173	9, 1—12	7—18
21. So	11—12	174	13—21	19—26
Mo	13—14	175	10, 1— 7	27—31
Di	15—16	176	8—11	38, 1— 8
Mi	17—18	177	11, 1—14	9—15
Do	19—20	178	15—19	16—23
Fr	21—22	179	12, 1— 6	24—34
Sa	23—24	180	7—12	39, 1—11
22. So	25—26	181	13—18	12—19
Mo	27—28	182	13, 1—10	20—24
Di	29—30	183	11—18	25—35

November				
Mi	Ez 31—32	Per 184	Apk 14, 1— 5	Sir 40, 1—11
Do	33—34	185	6—13	12—17
Fr	35—36	186	14—20	18—27
Sa	37—38	187	15, 1— 4	28—30
23. So	39—40	188	5— 8	41, 1— 4
E	41—42	189	16, 1— 2	5—13
r	43—44	190	3	14—15
g	45—46	191	4— 7	16—22
ä	47—48	192	8— 9	42, 1a

November	Mette	Diurna	Vesper	Lehrper
n	Dn 1— 2	193	10—11	1b— 8
z	3— 4	194	12—16	9—14
u	5— 6	195	17—21	15—25
n	7— 8	196	17, 1— 5	43, 1—18
gs	9—10	197	6—18	19—33
tage	11—12	198	18, 1— 8	44, 1—15
Vorl.So	13—14	199	9—20	16—23
Mo	Os 1—14	200	21—24	45, 1— 5
Di	Joel 1— 4	201, 202	19, 1—10	6—26
Mi	Am 1— 9	203, 204	11—18	46, 1—12
Do	Abd 1	205, 206	19—21	13—20
Fr	Jon 1— 4	207, 208	20, 1— 6	47, 1—11
Sa	Mich 1— 7	209, 210	7—10	12—25
Letzter So	Nah 1— 3	227, 228	11—15	48, 1—16
Mo	Hab 1— 3	229, 230	21, 1— 8	17—25
Di	Soph 1— 3	231, 232	9—27	49, 1— 7
Mi	Agg 1— 2	233, 234	22, 1— 5	8—16
Do	Zach 1— 7	235, 236	6— 9	50, 1—21
Fr	8—14	237, 238	10—17	22—29
Sa	Mal 1— 3	239, 240	18—21	51, 1—38

RAPHAEL SCHULTE

Zum christlichen Verständnis von Religion und Kult

Das mir aufgetragene Thema[1] stellt eine These in Frage, die beachtlich prägnant formuliert erscheint, nämlich: Religion ja — Kult nein! Das ist die These, und mittels des schlichten, aber eindeutigen Fragezeichens möchte das Thema offensichtlich die radikale Fragwürdigkeit einer solchen Aussage und der sich darin aussprechenden Lebenshaltung ins Licht rücken.

Wenn ich nun meine Aufgabe richtig verstehe, dann dürfte sie kaum darin bestehen, der genannten kompromißlosen These eine ebenso absolute Gegenthese gegenüberzustellen und diese gegen alle möglichen Einwände zu beweisen. Denn die Frage ist als Vortragsthema heute sicher nicht akademisch-„überzeitlich" gemeint, sondern aus der Not unserer Tage lautgeworden, man möchte fast sagen: trotz oder gerade wegen der jüngsten Konzilsdekrete. Denn daß es z. B. bei der Erfüllung der Anweisungen der Liturgie-Konstitution um entschieden mehr geht als nur um Reinigung und Erneuerung äußerer Riten, darüber sind sich alle Einsichtigen klar. Damit ist übrigens schon genügend angedeutet, wie die Begriffe ‚Religion' und ‚Kult' im Thema näherhin gemeint sind (wenngleich noch einiges dazu zu sagen sein wird). Und daher scheint es richtig, weil heute notwendig und dringlich, gerade das *Fragwürdige der Frage des Themas* zu bedenken, um so das sich hinter ihr verbergende Problem zu Gesicht zu bekommen und eine Lösung zu versuchen. Denn das Thema stellt eine für unsere heutige christliche Situation in mancher Hinsicht bezeichnende Frage.

Wer behauptet in seinem Alltagsleben die in Frage gestellte These? Wer richtet nach ihr sein Leben ein? Ist übrigens der *erste* Satz der These *so* fraglos gültig und anerkannt, daß wenigstens an der Notwendigkeit der Religion nicht zu zweifeln ist? Hören wir nicht seit Jahren von bedeutenden und ehrlich um das wahrhaft Christliche ringenden Menschen und Theologen, daß die Religion abgeschafft werden müsse, damit wir endlich wieder Christen würden? Wird nicht das „religionslose Christentum" (Bonhoeffer, Robinson) als die einzige Chance des Überlebens des Christentums ausgegeben? Ist also die Behauptung „Religion ja" nicht selbst problematisch, wenn

[1] Dieser Beitrag bringt die etwas überarbeitete Fassung des Vortrages „Religion ja — Kult nein?", gehalten im Rahmen des Katholischen Bildungswerkes, Linz, Innsbruck und Graz. Das möge zum Verständnis des folgenden beachtet werden.

nicht gar falsch? Wird deshalb das Ergebnis unserer Überlegungen vielleicht am Ende ganz anders lauten? Etwa: Religion: nein — Kult: ja, aber religionsloser Kult! Oder gar: Religion nein, und folglich Kult um so mehr nein! Wenn ein Bonhoeffer und ein Robinson (die ja nur auszusprechen wagten, was so viele wirklich empfinden) recht hätten, wie müßte dann unsere Antwort auf die im Thema gestellte Frage lauten? Wir können es uns daher nicht *so* leicht machen und arglos eine glatte These aufstellen und „beweisen": Religion ja, also ist auch Kult nötig. Dieser Satz ist natürlich richtig. Niemand, der Religionsgeschichte, -philosophie oder -theologie oder auch Religionspsychologie betreibt, wird daran zweifeln. Er kann darlegen, daß Kult immer Religion voraussetzt, daß keine konkrete Religionsform aufgeführt werden kann, die nicht auch wesensgemäß irgendeine Kultform aufwiese. Kaum jemand wird die im Thema in Frage gestellte These in theoretisch-wissenschaftlicher Diskussion *so* absolut zu vertreten geneigt sein.

Wenn uns Christen von heute die Frage bedrängt, wie Religion und Kult christlich zu verstehen, in welchem Zueinander sie zu sehen sind, dann wollen wir nicht eine schon längst gewußte theoretische Antwort hören. Vielmehr kann und muß es sich um ein gemeinsames Bedenken des Überkommenen und des je und je persönlich oder gemeinsam Erfahrenen handeln; sei es der Schwierigkeiten des Christ-Seins, der Zweifel im Alltag, der Ärgernisse, aber auch des Glaubwürdigen, Echten, Überzeugenden, des persönlich Gelebten und Erlebten, das sich hinter den Vokabeln ‚Christentum', ‚Religion', ‚Religiosität', ‚Kult' usw. verbirgt und das ja immer bedeutend mehr ist, als diese Begriffe einfangen können. Erwarten Sie keine kritische Auseinandersetzung mit „Gegnern" noch die wissenschaftliche Darlegung einer vielleicht wichtigen oder wenigstens interessanten *Sache*, die uns aber existentiell kaum berührt. Wir wollen jetzt nicht darüber streiten, ob und wie man die heute allzu oft in einem abwertenden Sinn gebrauchten Termini ‚Religion' und ‚Kult' verwenden soll, wenn es um eigentlich Christliches geht. Wir möchten vielmehr einen Zugang suchen zu dem, was uns oft allzu klar, aber auch allzu fremd geworden zu sein scheint, um noch wirklich lebendig zu sein. Anders ausgedrückt: Wie kann ich der sich mir immer wieder aufdrängenden Schizophrenie entrinnen, der Gespaltenheit und Inkongruenz, um nicht zu sagen dem Widerstreit meines familiären und beruflichen Alltagslebens auf der einen Seite, meines geistlichen oder „religiösen" Lebens auf einer anderen und meines kultisch-liturgischen Lebens wieder auf einer anderen Seite? Kann dem Un-Sinn solchen ständig neu erstehenden Widerstreites vom Wesen des Christentums her auf ehrliche Weise überhaupt (noch) ein Verständnis, eine Sinngebung und Frohgemutheit zum Aushalten, Bewältigen, ja zur immer neu zu erkämpfenden Überwindung abgerungen werden?

Es versteht sich von selbst, daß auf wenigen Seiten nicht alles gesagt werden kann, was heute zu dem im Thema herausgestellten Problem zu sagen nottut. Ich darf sicher bestimmte Grund-Aussagen des christlichen Glaubens voraussetzen. Wohl aber gilt es, grundlegende *menschliche*, also (wenn man so will) vielleicht „noch nicht eigentlich christliche" Wirklichkeiten und Wahrheiten zu bedenken und (schon) in ihnen eigentlich Christliches zu erkennen, um es wieder lebendig werden zu lassen. Es besteht kein Zweifel, daß heute, auch bei uns Christen, Gott selbst und deshalb die einzig gültige Interpretation menschlicher Existenz, also die letzten Glaubensfundamente, in einer Weise fragwürdig geworden sind, wie es zu anderen Zeiten *so* nicht der Fall war. Selbst wir, die wir uns als Glaubende verstehen und bekennen, werden uns des eigenen Unglaubens oder doch des Unvermögens unseres Glaubens (vgl. Mk 9, 24) bewußt, gerade in der Gottesfrage. Wird doch heute sehr gern und im Sinne einer nur zu begrüßenden Errungenschaft unseres Zeitalters von der (endlich) wahrhaft säkularisierten oder auch hominisierten Welt gesprochen und von einer anthropologisch gewendeten Theologie. Bei aller Anerkennung der großen Fortschritte, die sich allenthalben zeigen, wage ich jedoch die Vermutung auszusprechen, daß man damit der nicht beachteten oder bewußt geleugneten Gefahr nicht immer entgangen ist, wieder einmal „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes, den wahren Gott mit falschen Götzen zu vertauschen und das Geschöpf anstatt den Schöpfer zu verehren und anzubeten" (vgl. Röm 1, 23 ff). Ist es nicht bemerkenswert, daß gerade in der Zeit umfassender liturgischer Erneuerung sich eine Fremdheit oder gar Aversion allem

Sakramentalen gegenüber breitmacht und ähnlich formulierte Sätze, wie sie im Thema auf die kürzeste Form gebracht erscheinen, auch von sogenannten guten Christen zu hören sind? Wird nicht in unserer Zeit der Ent-Mythisierung und Ent-Magisierung der Welt und auch des Christentums (wogegen nichts zu sagen ist) bestimmten neuzeitlichen Errungenschaften eine Einflußnahme auf die menschliche Person eingeräumt, daß es schon zur landläufigen Redewendung geworden ist, sie würden mit einem ausgesprochenen Kult umhegt? Ist es wirklich ganz abwegig, in all dem einen inneren Zusammenhang zu vermuten? Muß also die Theologie nicht auch heute versuchen, im Hinblick auf alle Errungenschaften *und* Gefahren unserer Zeit, im Wissen um die immer und je heute zu bestehende Krisis des christlichen Glaubens, das möglichst *volle* Evangelium, das *immer* Gelegenes und Ungelegenes kündet, auszurufen, ob gelegen oder ungelegen (vgl. 2 Tim 4, 2)?

In diesem Sinn soll nun versucht werden, durch wieder-holendes Rückbedenken und Ein-Sehen der Grunderfahrungen menschlichen Seins eine Antwort auf die Frage des Themas zu geben. Dabei kann es sich wesensnotwendig nur darum handeln, sich gegenseitig im Mut zum Glauben und zum Vertrauen in Gott und seine Schöpfung zu bestärken und zu ermuntern; denn wo der Mensch selbst und der ihn rufende und umfangende Gott sowie ihr gegenseitiges Zueinander „in Frage stehen", kann es keine zur „Einsicht" *zwingenden* Gedankengänge geben, sondern nur das Bekenntnis der Hoffnung, aus der und auf die hin christliches Leben sinn-voll erscheint (vgl. 1 Petr 3, 13 ff).

I.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir als Ausgangspunkt unserer Überlegungen die *Grunderfahrung des menschlichen Seins* überhaupt wählen. „Der Mensch ist immer", um ein Wort K. Rahners zu gebrauchen, „ob er sich das ausdrücklich sagt oder nicht, ob er diese Wahrheit vorkommen läßt oder niederhält, in seiner geistigen Existenz auf ein heiliges Geheimnis als den Grund seines Daseins verwiesen. Dieses Geheimnis, das als ausdrücklicher Horizont und darum unausgesprochen immer den kleinen Kreis unserer wissenden und tätigen Alltagserfahrung, die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Tat der Freiheit, umfaßt und trägt, ist das Ursprünglichste, Selbstverständlichste, aber darum auch Verborgenste und Unbeachtetste ... Wie nennen es Gott"[2]. „(Er ist) das Innerste in uns und zugleich das unverfügbar Fernste, das unser nicht bedarf"[3]. Diese tiefste und ursprünglichste Erfahrung menschlichen Seins ist auch dann noch vorhanden und voraus-gesetzt, wenn sie niedergehalten und geleugnet wird (vgl. Röm 1, 18 ff). Sie mag noch so schwer und unsicher zu interpretieren sein, sie bildet doch das Fundament allein menschenwürdiger, weil wahrhaftig-ehrlicher Auslegung des Sinnes menschlichen Daseins.

Es versteht sich von selbst, daß nicht jeder Mensch in jeder Stunde seines Lebens diese Urerfahrung thematisch in den Blick nehmen kann noch muß oder gar in denkerischer Bewältigung zu entfalten hat. Trotzdem lebt jeder Mensch, sofern und solange er sein Leben wahrhaft menschlich er-lebt und nicht bloß animalisch fristet, *aus* jenem Urgrund und auch *im Anblick* dieses Ur-Geheimnisses, ob er es nun wirklich Gott nennt oder es nicht zu benennen wagt mit dem (wie er meint) „landläufigen" Gottesbegriff, ob er sich ihm anheimgibt oder sich ihm versagt. Es mag zunächst die Kontingenzerfahrung eigenen Seins oder die Transzendenzerfahrung menschlicher Geistigkeit und die sich darin eröffnende Transzendenz jenes gründenden Geheimnisses sein; es mag auch die hörende und freiwillig hörige Erfahrung des sich uns in unserem eigenen Sein und im Sein der uns zuhandenen Mit-Menschen und Dinge zu-sprechenden Wortes sein, das sich, uns und alles begründend, uns auch erschließt: aus solchen und ähnlichen einzelnen Erfahrungen oder auch aus ihrem Gesamt offenbart sich, wenngleich meist noch unartikuliert, was es um unser menschliches Sein *und* um seinen Ursprung und Ur-Sinn, Gott, ist, was schließlich der Sinn des Seins überhaupt ist, — sofern wir „Sein" nicht künstlich, d. h. ebenso unrealistisch wie unwahrhaftig, zu einer nur mathematisch-manipulierbaren Formel entleeren.

In der Entfaltung dieser Urerfahrung menschlicher Existenz und ihres transzendent-immanenten Sinnes liegt die Antwort auf unsere Frage begründet. Dabei ist zu

---

[2] K. Rahner, Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für „Ungläubige": GuL 38 (1965) 374 f.

[3] Ebd. 375.

beachten, was jedoch hier im einzelnen unbesprochen bleiben muß, daß wir und wie sehr wir erst von Christus her, dem eigentlichen Offenbarungs-Wort Gottes, mit genügender Klarheit zu erkennen vermögen, ein wie tiefer, „unbegreiflicher" göttlich-menschlicher Sinn dem Sein zugrunde liegt: nämlich Gott selbst, aus dem und durch den und auf den hin alles ist (vgl. Röm 11, 36), der sich in Christus end-gültig als „Emmanuel — Gott mit uns" offenbart hat.

Solange wir uns der Fragwürdigkeit des Gottesnamens[4], aber auch der Tragweite seiner von ihm selbst ausgehenden personhaften Offenbarung bewußt bleiben, vermögen wir der Gefahr zu entgehen, diesen Gott als Projektion menschlicher Strebungen oder auf Enttäuschungen beruhender Wunschbilder zu begreifen, oder aber ihn in die absolute Ferne un-sinniger, nur menschlich oder besser, un-menschlich *erdachter* Transzendenz zurückzuweisen, indem wir die Begrenztheit und die Kleinheit unseres Geistes derart zum Nichtigen hin vergrößern, daß wir, wegen diesem selbstgefälligen Sich-Verschließen in der eigenen Leere, es nicht mehr einsehen, daß jenes Geheimnis eben wegen seiner göttlichen Größe uns auch in der Enge und Niedrigkeit immer noch voraus ist. Überlassen wir uns aber vorbehalts- und vorurteilslos unserer innersten Erfahrung und unerklärlichen Einsicht, dann kann das, was z. B. der Römerbrief (1. u. 8. Kap.) im Einklang mit vielen Texten des Alten und Neuen Testamentes, über die Ur-Erfahrung und das Ur-Verhalten menschlichen *und* göttlichen Seins herausstellt, auch für uns heute (wieder) lebendige Bedeutung gewinnen.

Die Ur-Erfahrung menschlichen Seins artikuliert sich zunächst in der Aussage, daß der Mensch und mit ihm alles Sein der „Welt" in jenem Geheimnis, in Gott, seinen Daseinsgrund hat: Gott ist der *Schöpfer* alles außergöttlichen Seins; und dieses ist im einzelnen wie im Gesamt seine *Schöpfung*[5]. Diese Erkenntnis ist zugleich das Fundament jeder wahren Religiosität, d. h. jeder Anerkennung Gottes und damit dessen, was ‚Kult' meint. Es ist schon fast ein Gemeinplatz, hier das Wort des Römerbriefes zu zitieren: „Gottes unsichtbares Wesen läßt sich seit Erschaffung der Welt durch seine Werke mit dem Auge des Geistes wahrnehmen, seine ewige Macht wie seine Göttlichkeit" (Röm 1, 20). Und so ist jeder Mensch unentschuldbar, wenn er trotz solcher Erkenntnis Gott nicht auch als Gott verehrt noch ihm dankt (vgl. ebd. 21).

In diesem Zusammenhang scheinen zwei Dinge größerer Beachtung wert. Ein erstes ist dies: Wenn wir jene Römerbriefstelle[6] auf dem Hintergrund der gesamten Heiligen Schrift richtig verstehen und auswerten wollen, dann müssen wir es im Sinne eines Wortes Cyprians tun, der einmal sagt, der Mensch, der den Himmel schaut, erkenne *seinen* Schöpfer[7]. Damit ist nur abgewandelt, was schon der Psalmist auf seine Weise ausruft: „Herr, unser Herr, wie wunderbar ist auf der ganzen Erde Dein Name! Wenn ich Deine Himmel schaue, das Werk Deiner Hände, den Mond und die Sterne, die Du geschaffen, — ja, was ist da der Mensch, daß Du seiner gedenkst, des Menschen Sohn, daß Dir an ihm liegt?" (Ps 8, 1. 4 f). Hier geht es nicht zuerst darum, daß „Gott ... durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, *als Ursache mittels der Wirkung*, mit Sicherheit erkannt und auch bewiesen werden kann" (Dz 2145), was natürlich unbestritten ist. Bezeichnend sagt Cyprian: Der Mensch, der die Himmel schaut, sieht *seinen* Schöpfer. Damit will er nicht leugnen,

---

[4] Allerdings ist zu bedenken, daß Gott selbst uns gestattet, ihn „beim Namen" zu nennen in „unserer" Sprache, auf Grund seiner Offenbarung: Vgl. Ex 3, 14.

[5] Das Begriffspaar Schöpfer - Geschöpf (Schöpfung) haben wir im biblischen Vollsinn zu verstehen und auszuwerten. Gott wird Schöpfer genannt nicht nur im Hinblick auf die Setzung des Anfangs des Universums oder der Menschheit; vielmehr ist mit diesem Wort die ständige (und daher auch anfängliche) Grund-Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung angegeben, von der wir sprachen. So muß man in bestimmtem Sinne sagen, daß Gott nicht Schöpfer *war* (indem er den Anfang setzte), sondern Schöpfer *ist* (was meist nur mit dem Wort ‚Erhalter' ausgedrückt zu werden pflegt). So erst kommt die ständige, ganz eigen-artige Beziehung Gottes zu den Dingen und zum Menschen zum Ausdruck.

[6] Vgl. dazu Dz 1785 (Vaticanum I).

[7] Cyprian, Ad Donatum 14 (CSEL 3, 1: Hartel).

daß er zugleich auch *deren* (der Himmel) Schöpfer erkennt. Entscheidend ist, daß von ihm das Geschaffene als ein Zeichen, ja als Offenbarungswort *Gottes selbst* verstanden wird. So wie sich der Mensch dem anderen z. B. „durch" die Sprache (im Zeichen also) *als Menschen*, auch in seinem Personsein zu erkennen gibt, so sind die geschaffenen Dinge Medium und Wort Gottes, mittels deren *Er selbst* sich dem Menschen erschließt.

Wir erkennen ja, etwa im Gespräch, die andere menschliche Person *als Person* nicht erst durch Summierung der (physikalisch-physiologischen) Schall- und Gesichtseindrücke usw. und auch nicht bloß nach Maßgabe *dieser* Summe oder gemäß der Reichweite eines umständlichen Syllogismus, der jene Eindrücke als Wirkungen auf die sie hervorbringende Ursache zurückführt. Vielmehr ist im personhaften Gegenüber zweier Menschen, gerade durch ihr *Menschsein* (nicht *bloß* durch ihr Geistsein!), schon immer der menschlich-personale („geistige") Raum eröffnet, die Gemeinsamkeit und Einheit des menschlichen Mit- und Zueinander als reale Möglichkeit personaler Kommunikation schon längst gestiftet, die sich dieser oder jener Zeichen — Sprache, Gesten, Augen-Blicke — als Kommunikations*mittel* bedienen kann, eben weil zwei Menschen sich *als Menschen* in personalem Zueinander gegenüberstehen und als solche die Fähigkeit, die Macht und auch den Wunsch haben, *sich selbst* „in" den („unter-menschlichen") Dingen und „mittels" ihrer zu erschließen, mitzuteilen und auszusprechen.

So haben wir auch — unter Wahrung aller Vorsicht theologisch-analoger Aussageweise — die göttliche Selbsterschließung „durch" die geschaffenen Dinge zu interpretieren.

Nicht wir sind es eigentlich, die von unten her, und nur so, Gott erschließen; vielmehr, weil er sich zuerst uns erschlossen hat, deshalb können wir ihn erkennen. Denn der Mensch ist ja nicht irgendwie Geschöpf Gottes. Vielmehr hat Gott selbst ihn sich zu seinem personalen Gegenüber bestimmt, als Bild und Gleichnis seiner selbst, und ihm zugleich sogar die „an sich" nur Gott zukommende Herrschermacht über alles Geschaffene verliehen, damit er sie im Sinne Gottes und auf Gott hin erfülle. So steht also der Mensch, weil Mensch und von Gott dazu erschaffen, gleichsam auf göttlicher Ebene, in der Sphäre Gottes[8]. Gerade wegen dieser Art des Geschöpf-Seins, eben des Menschseins, vermag der Mensch Gott selbst zu erkennen, „in" und „durch" dessen Geschöpfe, besonders durch das „göttliche" der Geschöpfe, den (Mit)Menschen, das Bild Gottes, also „in" und „durch" dessen Schöpfungs-Wort, da in ihm Gott selbst sich dem Menschen erschließt, mitteilt und ausspricht. Das ist, was Ps 8 und Ps 19 und andere Stellen der Heiligen Schrift staunend ausrufen.

Die Kreatur ist also „Hinweis" auf Gott nicht zuerst dadurch, daß sie mittels der Einsicht in das Ursache-Wirkung-Verhältnis zur Annahme der Notwendigkeit einer transzendenten Ursache alles Geschaffenen verhilft, sondern zunächst und hauptsächlich als Zeichen, als Wort, in dem Gott sich selbst manifestiert, „seine Herrlichkeit und seinen Namen"[9]. Damit ist kein Geschaffenes zu einem *bloßen* Mittel erklärt, keinem sein „Eigenwert" abgesprochen, den es als dieses bestimmte Seiende „in sich und für sich" hat; vielmehr ist der „relative", d. h. hinweisende, Gott selbst offenbarende und erschließende Wortcharakter herausgestellt, der allem Geschaffenen als solchem dem Willen Gottes nach zukommt, ohne daß dieser Charakter etwas grundsätzlich von außen erst zusätzlich Hinzutretendes wäre oder das „Eigensein" des Seienden verfälschen oder vergewaltigen würde[10]. Das gilt ganz besonders vom Menschen, der ja Bild und Gleichnis Gottes in eminentem Sinne ist (was allerdings in *diesem* Zusammenhang oft nicht genügend beachtet und ausgewertet wird: man „schließt" auf die Existenz Gottes meist nur von den „Gestirnen", vom „Kosmos" her).

---

[8] Auf bestimmte Unterscheidungen zwischen Natur, Gnade u. a. brauchen wir hier thematisch nicht einzugehen.

[9] Vgl. Ps 8 und 19, dazu Röm 1, 18—23.

[10] Natürlich kann den verschiedenen geschaffenen Seienden von Gott oder auch vom Menschen noch ein zusätzlicher, weiterer Zeige- und Wirkcharakter verliehen werden, der mehr oder weniger diesem Seienden „natur-gemäß" sein kann. Ein besonderer Fall liegt ja in der sakramentalen Welt vor, über die (wenigstens andeutungsweise) gleich noch zu sprechen sein wird.

Wenn diese Gedankengänge richtig sind, dann dürfte nun auch folgendes einsichtig sein: Da Gott *sich selbst* uns „durch" das, was geschaffen ist, erschließt, *sich* uns zuspricht, so müssen wir das wegen dieser Erkenntnis auch *anerkennen*, wie Paulus es fordert (Röm). Das bringt Folgerungen mit sich, die herauszustellen heute offensichtlich besonders dringlich ist. Allzu schnell und simplifizierend ist man ja heute geneigt, und zwar auch im christlichen Bereich, Gott in eine übertriebene Transzendenz zu verweisen, die das christliche Gottesverständnis und folglich unser Verhalten ihm gegenüber verfälscht. Ohne Zweifel ist Gott unsichtbar und der „ganz Andere" in einem umfassenden und eminenten Sinn. Doch ist es falsch zu sagen, er *verberge* sich in den Dingen, in der Welt, im Mitmenschen derart, daß der Weg zu ihm eben *nur* der Weg zur Welt und zum Mitmenschen sei und die volle Achtung Gott gegenüber sich *nur* in der Achtung der Welt und des Mitmenschen manifestieren und artikulieren dürfe; „Religion", also ausgesprochene *Gottes*ehrung und damit eigentlicher *Gottes*dienst und wirkliche *Gottes*häuser seien nicht mehr am Platze, so heißt es; sie seien vollständig (und auch vollgültig) durch Dienst an der Welt und am Mitmenschen in nur mehr weltlichen Räumen und Gelegenheiten zu ersetzen. Ist es denn wahr, so wäre da zu fragen, daß sich jemand gerade mittels der an den anderen gerichteten Worte (Zeichen!) vor diesem *ver*schließt und verbirgt (da er Worte „zwischen" sich und den andern setzt, die ja „nur" Zeichen und also nicht die Person selbst sind)? Und wie sollte also dann Gott die Kreatur und den Mitmenschen zwischen sich und die menschliche Person gestellt haben, *um* so *selbst*, „in eigener Person", *fern* zu bleiben? Das Sich-Aussprechen in Worten und Zeichen, mittels derer man sich dem andern doch personal *er*-öffnet und *er*schließt, sind sicher Mittel, aber eben doch Mittel *personaler Kommunikation*. Sie sind also weder als trügerisches Alibi noch als Waffen geiziger und abweisender Selbstbehauptung zu interpretieren, noch als bewußt und gleichsam nachträglich aufgestellte Trennwand zwischen „Parteien", denen es an allem liegt, nur nicht an personal-liebender Einswerdung.

Nun wäre es freilich auch falsch, die Sache zur anderen Seite hin zu übertreiben. Denn ohne Zweifel hat alles Geschaffene, haben vor allem die Menschen ihren „Eigenwert", der niemals, auch nicht implizit, dadurch geleugnet werden darf, daß man „in" ihnen und „durch sie hindurch" *eigentlich und tatsächlich nur Gott* und also nicht eigentlich und wirklich *auch sie selbst* meinen, erkennen, anerkennen und achten will. So ist es z. B. ohne Zweifel unchristlich, die Nächstenliebe *nur als Mittel* der Gottesliebe anzusehen und zu betätigen. Der Nächste ist als Mensch und also als er selbst zu lieben, und das ist unabdingbar, wenn unsere Gottesliebe echt sein soll. Es ist jedoch falsch zu sagen: die Liebe zum Nächsten sei schon die *voll*gültige *Gottes*liebe; Gott könne als Er selbst, „persönlich", gar nicht anders erreicht werden; er sei eben *nur im* Nächsten da, auf den allein sich der zu konzentrieren hätte, der Gott lieben wolle. Das „In-Sein" Gottes in der Welt, im Mitmenschen, vorab das In-Sein Christi in den Armen, Verlassenen, Kranken usw., ist eben nicht so, als ob sich Gott bzw. Christus damit „persönlich" fernhalten und verbergen möchte, sondern genau umgekehrt.

Aus all dem folgt, daß wir also Gott „persönlich", ihn selbst, wegen seiner Selbsterschließung anerkennen, mit ihm *auch persönlich* verkehren und sprechen müssen. Auch Christus hat sich nicht nur den Menschen ausdrücklich zugewandt, sondern eben auch seinem Vater. Wenn er allein auf dem Berge oder in Gemeinschaft, etwa im Tempel, betete, dann war das kein Zugeständnis an „Religion", die zeitgebunden und daher einmal zu überwinden war, sondern Erfüllung innerster seinsgerechter und personaler Kommunikation auf Gott Vater hin, die sich nicht bloß im Dienst an der Welt und an den Menschen erschöpfen durfte. Wer übrigens heute den wirklichen und als solchen gemeinten *Gottes*dienst zum „religionslosen" und daher einzig zukunftsträchtigen ausschließlichen Dienst an der Welt und am Mitmenschen fortentwickeln will (und dieses ist Ziel auch vieler, die Christen sein wollen), der müßte doch folgerichtig im Gespräch oder in sonstigen zwischenmenschlich-personalen Kontakten immer ausschließlicher und ausdrücklicher sein Augenmerk auf die Stimme, den Tonfall, den Klang, die Geste, das Geschenk richten, und alle Versuche und alles

Bemühen, „durch" diese Zeichen hindurch auch der Person selbst ansichtig werden zu wollen, als un-sinnig ansprechen, da sich doch die Person in jenen Dingen *ver*birgt.

Aus all diesen Erwägungen folgt, daß es berechtigt, sinnvoll, ja menschlich-seinsgerecht und gefordert ist, das Offenbarungs- und Kommunikationsereignis zwischen Gott und Mensch in seiner inneren Einheit von Person- *und* Zeichenhaftigkeit zu erkennen, anzuerkennen und *auch zu vollziehen*. Nur wer einzelne Elemente dieses Ereignisses für sich betrachtet, die lebendige Einheit also auseinanderreißt oder bestimmte, an ihrer Stelle notwendige Elemente verabsolutiert, der wird allerdings nur un-sinnige Bruchstücke zu sehen bekommen, die *dann* mit Recht als „Mythos", „Religion", „Kult" usw. verschrien und abgetan werden müssen. Wie nun die mit ‚Religion' und ‚Kult' (im gültigen Verständnis) gemeinte und *durch* sie vollzogene personhafte Kommunikation zu verstehen ist und wie sie sich zu entfalten hat, soll der folgende Gedankengang darzulegen versuchen, der das zweite herausstellt, was heute zu beachten dringlich scheint.

II

Des Menschen Ur-Erfahrung, daß er in seinem Dasein Gott, dem Schöpfer allen Seins, vor allem auch des eigenen Seins und Lebens, gegenübersteht, veranlaßt ihn auch zu *tieferer Erfassung, denkerischer Bewältigung und Aneignung dieses Geheimnisses*, was sich auf vielfältige Weise manifestieren und aussprechen kann, in Dichtung, in Philosophie, aber auch (in der konkreten Heilsordnung, über die hier nicht näher gesprochen werden kann, die wir aber berechtigterweise als bekannt voraussetzen dürfen) in „Religionen" und Theologien.

So artikuliert sich bekanntlich das Schöpfungsgeheimnis dem nach-denkenden Verstand in der Philosophie wie auch Theologie u. a. in der Formel, daß alles geschaffene Sein als ens ab alio, Gott allein als ens a se anzusprechen ist. Gott, dem einzigen ens necessarium, steht, auf Grund seines Schöpfungswillens, alles Geschaffene als ens contingens gegenüber. Alles geschaffene Sein ist partizipiertes Sein, das stets in absoluter und totaler Seinsabhängigkeit von Gott, seinem Ursprung, steht, dabei aber dieses sein partizipiertes Sein wirklich zu eigen hat. *Daß* das so ist, vermag der menschliche Geist einzusehen; doch warum es so ist, d. h. *warum* Gott überhaupt Wesen außer sich ins Sein gerufen hat, kann nicht auf eine causa necessaria zurückgeführt werden. Gott bedarf ja keines anderen Wesens, um ganz er selbst sein oder werden zu können. Und doch läßt er eine ganze Schöpfung ins Sein treten. Wenn wir also, entgegen jeder Notwendigkeit zu sein, doch sind und leben, obzwar Gott in gar keiner Weise auf uns angewiesen ist, dann kann es nur eine „Erklärung" und „ratio" dafür geben: Gott wollte sein Sein, sein Leben und seine Freude nicht für sich allein haben und behalten, sondern sie aus unerklärbarer Selbstlosigkeit und unsagbarer Liebe an andere verschenken. Dazu war allerdings notwendig, daß er erst andere Wesen ins Sein rufe, um sie beschenken zu können.

Vor *diesem* so verstandenen Schöpfungsgeheimnis steht nun der vernünftige Mensch. Er begreift jedes Sein, und damit auch das eigene, als von Gott aus unsagbarer Liebe heraus gegeben. So offenbart sich ihm der das ganze geschöpfliche Sein prägende *Geschenkcharakter*. Gott *beschenkt* nicht eigentlich seine Kreatur, sie *ist* vielmehr ihrem ganzen Sein nach *Geschenk*. Und das gilt, wohlgemerkt, schon von der „Natur" des Menschen. Nicht erst die Gnade ist „ungeschuldet", sondern *alles* Sein, das in Gott seinen Ursprung hat.

Dieser Geschenkcharakter allen Seins, also auch des Seins und Lebens des Menschen, ist nun der eigentliche innere Grund dessen, was ‚Religiosität' und ‚Kult' bezeichnen, wenn sie richtig verstanden werden. Der Mensch *ist* Geschenk, Liebesgabe Gottes; er begreift sich selbst, sein Leben als an ihn gerichtetes Geschenk seines Schöpfers. Von daher bekommen jene ontologischen Formeln einen ganz neuen Klang. Der Mensch ist ens ab alio, sicher, aber als ein donum! Daß er sein *darf* (denn woher sollte er den Anspruch auf ein Geschenk herleiten?), das hat „in alio" seinen Grund; doch wird er sich fragen müssen, *wer* ist das, der möchte, daß ich sei, „dem an mir liegt" (vgl. Ps 8, 5), noch bevor ich bin? Der Mensch ist ens contingens, ja, aber nicht

blind-zufälliges Sein; nicht ist *es* zufällig geschehen, daß er ist, sondern *Gott* hat ihm das Sein geschenkt. So ist das Sein des Menschen eben *kein Zufall*, noch weniger ein Un-Fall, überhaupt nicht irgendein „Fall", sondern göttlichem Geist und göttlicher Liebe entsprossenes Geschenk-Sein. Und folglich ist der Mensch nicht von blinder Macht oder besser Un-Macht zum Sein verdammt, er ist auch nicht irgendwie ins Sein geworfen, sondern er *darf* aus göttlicher Selbstlosigkeit am Leben dieses Gottes partizipieren, darf Leben und Freude selbst als eigen besitzen. Freilich, da der Mensch dafür keinen „folgerichtigen Grund", keine causa necessaria, in Gott anzugeben oder zu erschließen vermag, wird er auch dessen einsichtig, daß er den eigentlichsten Grund seines Daseins nicht anders als *glauben* kann. Das scheint heute besonders betont werden zu müssen: Die Annahme unserer selbst, schon im Mensch-Sein (also noch „vor" der eigentlichen „Gnade"), kann nur ein vertrauend-gläubiges Sich-selbst-Annehmen aus Gott, dem liebenden Schöpfer, sein, sofern es menschen- und gotteswürdiges, personales Annehmen seiner selbst sein soll. Die Einsicht in das Unbegreifliche des Sein-*Dürfens*, Leben-Dürfens bleibt der Schlüssel für alles Selbstverständnis des Menschen überhaupt, für die Einsicht in den Sinn seines Lebens. Ebenso hängt davon alles Verständnis für die *religio* und für den Kult ab, die Ursprung und „Thema" nicht eigentlich und zuerst in Gott als dem Dominus und in der Anerkennung der absoluten göttlichen Herrschermacht haben, als vielmehr in der Liebe Gottes und in der Antwort des Menschen auf sie, in der dann das zuerst Genannte natürlich aufgehoben und erfüllt wird.

Wenn wir nun fragen, was denn der Mensch tun solle, um seinem Sein als Geschenk Gottes (im dargelegten Sinne) auch seinsgerecht zu entsprechen, dann können wir wieder mit Cyprian sagen: Er soll sein, was er *ist*[11]! Wenn Gott will, daß der Mensch *sei* (und das hat er durch dessen Erschaffung verkündet), dann soll, dann darf der Mensch also *sein;* wenn Gott möchte, daß wir „das *Leben* haben, und es *in Fülle* haben" (Jo 10, 10), dann dürfen und sollen wir also *leben* und auf Lebenserfüllung sinnen; und wenn Gott danach verlangt, daß seine „Freude in uns vollkommen sei" (Jo 15, 11; 17, 13), dann dürfen und sollen wir also die Freude Gottes als unsern Lebenssinn erkennen und sie daher zu suchen und zu verkosten trachten. Das alles kann und braucht nicht weiter erklärt zu werden; denn jeder weiß, was „sein", „leben" und „sich freuen" heißt, — und wer hätte für sich oder für andere einsichtige und gültige Argumente, „sein", „leben" und sich „freuen" als un-menschlich, als dem Menschen nicht zuinnerst und wesensgemäß entsprechend interpretieren zu dürfen[12]? Der Mensch besitzt zudem ja sein Sein und Leben nicht als irgendetwas, sondern als partizipiertes Sein und Leben Gottes; er ist, biblisch gesprochen, Bild und Gleichnis Gottes. So kann man mit Recht sagen, daß vom Menschen wahrhaft mensch-lich vollzogenes und erfülltes Sein und Leben schon unmittelbar, als solches, gött-lich, gott-gemäß und damit gott-wohlgefällig ist; und umgekehrt gilt, daß auch nur gott-gemäßes Sein und Leben wahrhaft menschlich heißen kann. Diese vollkommene Kongruenz hat in dem ihren Ursprung, was Schöpfung Gottes im biblischen Vollsinn heißt.

Allerdings liegt es an der freien Willensentscheidung des Menschen, ob nun im wirklichen Leben auch diese Kongruenz gewahrt ist. Hier berühren wir den andern Aspekt des Geschenkseins des Menschen: Ein Geschenk kann angeboten und zur freien Annahme dargereicht, niemals jedoch aufgezwungen werden. Tatsächlich hat Gott dem Menschen die Freiheit personal gewollter Annahme seiner selbst gerade

---

[11] Cyprian, Ad Donatum 14—15 (CSEL 3, 1: Hartel).

[12] Freilich wäre nun manches zu dem etwa mit Sünde, Leid, Tod, Kreuzesopfer usw. umschreibbaren Komplex menschlich-christlicher Wirklichkeiten zu sagen, was aber in diesem Rahmen nicht möglich ist. Es sei für diese Fragen, wie überhaupt für alle unsere Überlegungen, verwiesen auf unseren Beitrag „Kirche und Kult": Mysterium Kirche (Salzburg 1962) II. 713—813.

durch die besondere Weise seiner Erschaffung eröffnet. Somit „muß" der Mensch nicht sein und leben: auch darin ist er ens contingens; er ist Geschenk seinem ganzen Sein nach und somit in die Freiheit gestellt, sich selbst aus Gott und von Gott in einem personalen Akt (und immer wieder-holtem Akt) als Geschenk anzunehmen. Solche Annahme bringt dann unmittelbar mit sich, das frei zu wollen, zu entfalten und zu erfüllen, was das Geschenk in sich birgt.

Jegliches Geschenk weist nun aber aus seinem inneren Wesen stets auf den Geber zurück. Das ist ja das Spezifische einer Gabe, daß sie einerseits *etwas* ist und *als eben dieses* gegeben wird, um auch *als solches* angenommen, entfaltet und ausgewertet zu werden, andererseits aber, weil Geschenk, als Ganzes und in jedem seiner Elemente *zugleich Zeichen*, auf den Geber zurückweist. Ein Geschenk ist somit immer „mehr" als nur die Sache „rein in sich". Es gehört daher zur seinsgerechten Annahme, Entfaltung und Auswertung eines Geschenkes, diesen Bezug zum Geber stets mitzusehen, zu achten, ja zu vollziehen. Man muß sogar sagen, daß die immer tiefer schauende Auswertung des Geschenkes als Geschenk dieses immer „durchsichtiger" macht; „durch" das Geschenk und „in" ihm sieht der Beschenkte den Geber selbst. Diese durch-schauende Einsicht weckt nun im Menschen, wieder weil er Mensch ist, die der Absicht und Haltung des Gebers entsprechende Herzenshaltung, eine spontan aufsteigende Tendenz antwortender personaler Hinwendung auf den Geber; und das heißt: Dank. Für unsern Fall: Dem Menschen zeigt sich in seinem als Geschenk verstandenen Sein und Leben eine besondere „Verpflichtung", die sonst nirgends ihresgleichen hat. Er erfährt auf Grund der voll in den Blick genommenen Erfahrung seiner selbst eine ihn unwiderstehlich zum Danken drängende Macht. Indem er sich dieser Macht „ausliefert", *entfaltet er sich* zur größeren Freiheit hin: Das Danken, die Erfüllung der Dankes-„Pflicht" beglückt und erfreut den Menschen und läßt ihn so erst zum eigentlichen „ruhevollen" Besitz seiner selbst kommen.

Diese Dankeshaltung und die Erfüllung des Dankes richtet sich auf den als Schöpfer und Geber des eigenen Seins und Lebens erkannten Gott. Und wiederum gilt: Der Mensch „muß" nicht danken. Sowenig, wie Gott erschaffen „mußte", sowenig „muß" der Mensch danken; denn beides steht korrelativ zueinander. Und doch: Da nun Gott geschaffen hat, kann der Mensch nicht anders als eben danksagen. Denn dieser Dank ist zunächst nichts anderes als die wahrhaft-ehrliche Anerkennung der selbstlos-liebenden Tat Gottes. Solche Anerkennung schaut durch das Geschenk hindurch auf den Geber: Gleichsam selbstvergessen und Herz und Auge von dem Geschenk ablösend, spricht der Mensch Gott selbst an, spricht ihm sich selbst als das zu, als was er sich zuinnerst erkannt hat: Geschenk selbstloser, gebender Liebe. Weil der Mensch Geschenk ist, vermag er letztlich nichts anderes als Lebenserfüllung anzuerkennen, als die einzig voll-gültige Auswertung seines Seins: Geschenk zu sein. Das heißt: Sein, leben, und sich freuen, da Gott es schenkend so wollte, doch all das *als Geschenk;* und das heißt: im durch-schauenden (dabei aber die „Sache" vollkommen achtenden!), unablässigen Blick auf den Geber. Solcher Dank wird aber nur dann vollkommen gelingen, wenn sich der Mensch gerade „in" dem und „durch" dieses Geschenk (das er ist) zu Gott wendet, wenn er also sich selbst noch einmal von sich aus, in voller Erkenntnis und Anerkenntnis seiner selbst, in frei gesprochenem Ja-Wort dankend-antwortender Liebe, in das Geschenk hineinbegibt, um „in" ihm und „durch" es Gott selbst zu erreichen. Er tut dabei nichts anderes, als nach „göttlicher" Weise durch Wort und Zeichen sich selbst personal Gott zuzusprechen: Denn so tat und tut es ja auch Gott.

Mit diesen Gedankengängen haben wir, ohne den betreffenden Terminus zu verwenden, schon gewonnen, was ‚Kult' meint, wenn er christlich und zunächst in einem weiten Sinne verstanden wird. Er ist das ausdrücklich und ausgesprochenerweise Gott selbst an-sprechende Wort des Menschen, in dem er sich selbst, sein ganzes Sein und Leben, so „zum Ausdruck bringt", wie er *sich* verstanden und damit Gott verstanden hat, sein Staunen also über Gottes Liebestat (vgl. Ps 8), die Versicherung, nun auch genau das sein zu wollen, der Dank für die Lebensgabe, die, als Lebensaufgabe erfüllt, als Dankeswort in antwortender Liebe Gott persönlich und ausdrücklich zugeeignet und zugesprochen wird. Und wie Gott selbst *sich* dem Menschen *in Zeichen*,

in den geschaffenen Dingen, vorab in den Menschen, zugesprochen und damit den personalen Dialog eröffnet, den Raum der personalen Kommunikation geschaffen hat, so vermag sich der Mensch in ent-sprechender, antwortender Weise Gott in ebendiesen Zeichen zuzusprechen, und das in der Gewißheit, so Gott selbst im personalen Dialog zu begegnen, Gottes personale Liebe zu erwidern. Dabei ist wieder zu beachten, was wir schon betonten: Auch in der Verfügung des Menschen über die ihm von Gott untergebene Schöpfung muß der Mensch, solange er wirklich Gott ent-sprechen will, die Eigen-Art der Schöpfung in ihrem jeweiligen „Eigenwert" *und zugleich* in ihrer Zeichenhaftigkeit zu werten und auszuwerten trachten.

Das hat seine besondere Bedeutung in der uns heute bedrängenden Frage der Weltverantwortung und ihrer Hinordnung auf den Kult. Der Mensch trägt ja als Geschenk Gottes auch die Herrschermacht über alle ihm untergebene Kreatur in sich, die er nun freilich im Sinne Gottes auszuüben hat. In ihrer Erfüllung erst wird die gesamte Schöpfung ihre eigentliche Vollendung erfahren. Auch diese Aufgabe des Menschen an der Welt wird von der Dankes- und Liebespflicht geprägt. Würde er sich ihr entziehen, so wäre das Verletzung der Liebe. Zunächst würde er dadurch der ihm anvertrauten Kreatur ihre Vollendung vorenthalten. Und gerade weil es Gott ist, der dem Menschen diese Weltverantwortung aufgetragen hat, begreift dieser, daß er aus antwortender Liebe zu Gott sich der Schöpfung zuwenden muß. Dieses Sich-tätig-Hinneigen zur untergebenen Kreatur ist ja ein wesentlicher Vollzug der Gottesebenbildlichkeit. Damit wird deutlich, wie sehr die im Werk vollführte Weltverantwortung, in der ganzen Breite ihre Bedeutung: in Kultur, Technik, Kunst und was immer, Vorbedingung und Grundlage der dann unmittelbar und ausdrücklich auf Gott gerichteten Dankesleistung im Kult ist. Denn die dort zum Ausdruck gebrachte Anerkennung des großen Geschenkes der Gottebenbildlichkeit ist nur dann wahr und gültig, wenn sie auch tatsächlich und tat-kräftig vollzogen ist.

Von daher haben wir schließlich auch einen Zugang zum Verständnis des Kultes in seinen Zeichen, Gebärden und Worten gewonnen. Anders ausgedrückt: Wir vermögen einzusehen, wie jene Elemente christlicher Religion und christlichen Kultes zu verstehen und zu bewerten sind, die offensichtlich in steter Gefahr sind, ins Mythische und Magische (im negativen Sinne) abzusinken oder verabsolutiert zu werden. *Daß* der Mensch sich Gott *selbst*, „neben" der Welt, den Dingen und den (Mit)Menschen und „durch" sie (hindurch) zuzuwenden, ihm sich in personaler Kommunikation zuzusprechen hat, und das „mittels" der Dinge und Worte als Zeichen, das dürfte nach all unsern Überlegungen klar sein. Damit ist, wenn wir den Menschen in der geschichtlichen Wirklichkeit betrachten, eine vielfältige Gefahr vorhanden, entweder sich Gott in einer solchen Weise zuzuwenden, daß dabei die Schöpfung unter die ihr von eben diesem Gott verliehenen Würde niedergetreten wird, oder den Eigenwert des Geschaffenen so sehr zu betonen, daß sein innerer Zeichencharakter verschüttet und es selbst als (schon) „göttlich" erklärt, also zum Götzen wird (vgl. Röm 1–2). Daneben gibt es auch noch die Gefahr, die „Wirk"-Weise und Zeichenhaftigkeit der kultischen Dinge, Worte und Zeichen so zu versachlichen, daß sie nicht mehr als „Worte" und Zeichen personalen, gegenseitig sich den Raum freier Liebeszuneigung eröffnenden Gespräches anzusehen sind, sondern zu sachlich-ursächlich wirksamen Machenschaften entwertet werden, mit denen man sich Gott selbst dienstbar und verfügbar werden lassen möchte. Damit würde der Vorwurf der Magie zu Recht bestehen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß eine einseitige und übertriebene Herausstellung oder gar Verabsolutierung jenes Elementes der Sakramente, das mit der Kurzformel „opus operatum" umschrieben wird, oft schon die Grenze zum Magischen überschritten hat, wenn nicht in der offiziellen Lehre, so doch in manchen Darstellungen, mehr noch in bestimmten Formen, Gebräuchen und Vorstellungen des sakramentalen Geschehens. Wenn auf der einen Seite diese Gefahr, ja auch Mißdeutungen nicht geleugnet werden sollten, so ist auf der anderen Seite doch mit

Nachdruck festzuhalten, daß sakrale und sakramentale Zeichen, Gebärden und Worte nicht schon grundsätzlich mit dem Verdikt magischer Praktiken oder Auffassungen belegt werden dürfen, da es sich hier um wesentlich menschliche Gegebenheiten, also letztlich um göttlich-schöpferische Gestaltung handelt. Freilich, es wird die Aufgabe der Theologie in Wissenschaft und Praxis sein, gerade heute das zuinnerst Göttlich-Menschliche dessen tiefer und besser zu erfassen und darzulegen, ja auch lebendig zu vollziehen zu trachten, was sich unter den Begriffen ‚Religion' und ‚Kult' verbirgt.

So wäre, um *ein* Beispiel zu bringen, der zeichenhafte Sinn von Brot und Wein, von „Darbringung" und Konsekration dieser Elemente, aufs neue herauszuarbeiten. Die zutiefst personale Struktur gerade dieses Opfersakramentes müßte viel deutlicher ans Licht gerückt werden, auf daß jenen Christen, die sich (oft mit Recht) an bestimmten Gebräuchen der Meßfeier, wie an den landläufigen Eucharistieerklärungen (vorab der Gegenwart des Herrn „in" den Gestalten) stoßen, nicht nur irgendwie geholfen wird, sondern sie sogar des tiefen Sinnes dieses Sacrum Commercium einsichtig werden, das ja mit Recht als die eigentliche Sinn-Fülle der Schöpfung, soweit sie hier auf Erden schon erreicht werden kann, angesprochen wird.

Damit kommen wir zum Schluß. Freilich wären noch sehr viele Dinge zu sagen. Wir haben manches „eigentlich Christliche" gar nicht berührt. Von der Sünde, von Tod und Leid, von Christus und seinem kultischen Opfertod am Kreuz und seiner Auferstehung, von der Kirche und überhaupt von der Menschen- und damit Religions- und Kultgemeinschaft war kaum die Rede. Wir haben uns aber zu Anfang darüber geeinigt, nur einiges zu überdenken. Was aber vielleicht auffälliger war, ist dies: Die Begriffe „Religion" und „Kult", um die es ja eigentlich ging, sind kaum aufgetreten. Und doch meine ich, das heute Wichtige in großen Zügen berührt zu haben. Es ist ja richtiger, die Sache selbst zur Sprache zu bringen, als sich nur über die Verwendung vielleicht verpönter Vokabeln zu streiten. So werden Sie nicht nur erkannt haben, daß Religion und Kult, sofern sie nur richtig verstanden werden, notwendig zum *christlichen* Leben gehören, sondern daß sie in eben diesem rechten Verständnis sogar eigentlich-*menschliche* Wesensvollzüge darstellen. Mehr noch, wir erkannten die *innere Einheit* dessen, was Religion und was Kult meint: das eine ist mit dem andern gegeben, allerdings in einer Weise, die in bestimmten Darlegungen nicht immer klar zutage tritt. Wenn wir also abschließend noch einmal fragen: Was haben Religion und Kult mit dem Menschen, seinem Sein und Leben zu tun, so können wir mit einem Wort Gregors des Großen antworten: „Ad contemplandum Creatorem homo conditus ... (est), ut eius speciem semper quaereret, atque in sollemnitate illius amoris habitaret." Dazu ist der Mensch geschaffen, daß er seinen Schöpfer schaue (d. h. im personalen Dialog ihm gegenüber und auf ihn hin lebe), daß er dessen Antlitz stets suche (d. h. die Freude göttlicher Freundschaft stets zu verkosten trachte) und *in der Festfeier seiner Liebe* (d. h. der Liebe Gottes zu ihm, und der Liebe des Menschen zu Gott) Wohnung nehme"[13].

[13] Gregor d. Gr., Moralia 8, 18 (PL 75, 821 C).

OTTO NIGSCH

Sacramenta Praeparatoria

In Durchführung der Trienter Konzilsbeschlüsse veröffentlichte Paul V. 1614 eine Neufassung des Rituale Romanum, die nur 29 Benediktionen anführte. Die Auseinandersetzung mit den Reformatoren hatte damals die Kirche veranlaßt, ihr eigenes Tun kritisch zu prüfen und auszuscheiden, was leicht abergläubisch verstanden werden konnte. Auch Benedikt XIV. und Pius XI. behielten grundsätzlich die Ordnung von 1614 bei, fügten jedoch in einem Appendix eine größere Zahl von Benediktionen wieder hinzu. Das Rituale von 1929 erweitert diesen Appendix auf 71 nichtreservierte und 69 reservierte Benediktionen. Eine neue Ordnung brachte das Rituale von 1952, das 74 nichtreservierte und 25 reservierte Segnungen aufgenommen hat. Das kirchliche Leben der Gegenwart hat wieder Segnungen aufgegriffen, die von der Gegenreformation ausgeschieden worden waren. Damals galt es vor allem, das Wesentliche zu verteidigen. Sonderbarerweise ist manches von dem, was als Entartung ausgeschieden worden war, heute wieder kirchlicher Brauch geworden. Ob aber mehr als Brauch, ist wirklich eine Frage. Denn sind diese Segnungen noch etwas ursprünglich Lebendiges im Leben der Gläubigen, so daß etwas fehlte, wollte man ganz oder auch nur zum Teil auf sie verzichten? Vermag z. B. das still in einer Ecke der Kirche gesprochene Gebet des Priesters bei der Wasserweihe in hinreichendem Maße das Gebet der Kirche sichtbar zu machen, das in den Sakramentalien wirksam ist? Damit ist die Frage nach dem Sinn der Sakramentalien gestellt. Denn sie werden dem Teil des öffentlichen Gottesdienstes der Kirche beigezählt, den die Kirche irgendwie in Nachahmung der Sakramente eingesetzt hat, um auf ihre Fürbitte hin in besonderer Weise geistliche Wirkungen zu erzielen[1].

Die Liturgiegeschichte zeigt eine verschieden große Offenheit und Wertschätzung der Sakramentalien in den einzelnen Abschnitten der Kirchengeschichte. Segnete die alte Kirche während der Eucharistie-Feier Öl für die Kranken, Oliven, Brot[2], Wasser und auch die Gläubigen selbst, so brachte das Aufblühen der gallischen und spanischen Liturgie eine merkliche Ausweitung der kirchlichen Segnungspraxis mit sich. Der Kontakt des christlichen Denkens mit der germanischen Welt hatte neue, zum Teil fremde Elemente zu integrieren, die der Sache selbst eher abträglich waren[3]. An ihnen sollte sich dann die berechtigte Kritik der Reformatoren entzünden. Diese schossen nun wieder über ihr Ziel hinaus, wenn sie den katholischen Kult und die Sakramente auf wesensfremde Einflüsse hellenistischen Ursprungs zurückführen wollten. Bisweilen wurde das ganze sakramentale Geschehen mit Magie in Zusammenhang gebracht und eine Denkweise verbreitet, die zu sehr auf aufklärerischen Grundsätzen aufbaute.

In der Gegenwart vollzieht sich ein grundsätzlicher Wandel im Weltverständnis und im Verhalten des Gläubigen zur Welt. Kopernikus und Galilei haben schon vor Jahrhunderten ihre neuen Erkenntnisse vorgelegt, aber das praktische Denken blieb dem geozentrischen System der antiken Welt verhaftet, das den Dämonen und bösen Geistern einen weiten Raum zugestanden hatte. An die Stelle dieser geheimnisvollen Welt ist heute eine weithin erforschte, verstehbare und beherrschbare Welt getreten.

---

[1] CIC can. 1144.

[2] Das Brot, das zur Messe gebracht, aber nicht zur Konsekration verwendet wurde, erhielt einen besonderen Segen und wurde gelegentlich am Schluß der Messe an die Gläubigen verteilt. cf. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia, [4]1958 II, 561 ff.

[3] B. Darragon, Les Benedictions: Martimort 648. Es gab Segnungen für Käse und Brot, „ad securitatem iudicii faciendam et ad inveniendum furtum".

Sie ist scheinbar nicht mehr die verdorbene, dämonische, die es zu meiden und zu fliehen gilt. Im Vordergrund des Denkens steht kaum mehr der göttliche Schutz des Menschen vor der Welt, sondern der göttliche Auftrag des Menschen an der Welt. Die Natur wächst offensichtlich auch dort, wo nicht gesegnet wird; ihr Gedeihen hängt erfahrungsgemäß vom Einsatz des Menschen mindestens ebenso ab wie von Gebet und Segnung. So scheint es beinahe selbstverständlich, daß viele Segnungen, die aus einer bäuerlich-christlichen Welt stammen, heute ihre Bedeutung einbüßen und kaum viel mehr übrig bleibt neben den sieben Sakramenten, deren Verwaltung vom Konzil neu geordnet wird, um ihnen eine größere Bedeutung im christlichen Leben zuzuweisen. Daneben hebt das Konzil aber auch die Sakramentalien wieder hervor, möchte sie anscheinend neu eingeordnet wissen. Wünscht die Versammlung der Bischöfe, daß die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht erkennen und immer wieder voll Hingabe zu den Sakramenten hinzutreten mögen, so ist den Sakramentalien die Aufgabe zugedacht, die Menschen zu bereiten, um die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen[4], und das Leben in seinen verschiedenen Lagen zu heiligen. Noch viermal nennt die Konstitution gleichsam als etwas Zusammengehöriges in einem Atemzuge Sakramente und Sakramentalien, die aus dem Pascha-Mysterium ihre Kraft schöpfen und bewirken, „daß es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, die Menschen zu heiligen und Gott zu loben"[5]. Doch wird auch darauf hingewiesen, daß sich manches eingeschlichen habe, was Natur und Ziel der Sakramentalien heute weniger einsichtig erscheinen läßt, daß somit die Notwendigkeit einer Anpassung an die Erfordernisse unserer Zeit gegeben sei[6].

Im Hintergrund dieses Wunsches steht nicht der Wille, den Weiterbestand früherer kirchlicher Praktiken, die sich heute zu verlieren scheinen, zu sichern, sondern das große Anliegen, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen"[7]. Ihr Lebensverständnis muß sich doch in wesentlichen Punkten von dem der Nichtgläubigen unterscheiden, mag der äußere Vollzug auch kaum auffallende Unterschiede aufweisen. Der Ungläubige sieht sich einem blinden Schicksal ausgeliefert, betrachtet sich selbst als Gestalter oder Beherrscher seines Lebens, das ihm entgleitet, um alsbald sinnlos zu werden. Die Welt ist der ständig sich ändernde Ort, die Bedingung seines Handelns und Strebens. Sie erschließt sich den menschlichen Sinnen, durch die sie erkennbar wird, um mehr und mehr in Dienstbarkeit genommen zu werden. Dem Glaubenden hingegen, bleibt die Welt immer von Gott geschaffen. Sie ist ihm weder eine schlechthin schöne Welt, deren Herrlichkeit ihn berauschen kann, noch eine fatale Welt, deren Kontingenz ihn letztlich zur Verzweiflung bringen muß. Der Gläubige nimmt die Welt vor allem als durch menschliche Schuld gefallen und durch göttliches Erbarmen dennoch angenommen. Sie ist Gegenstand der täglichen Erfahrung ebensosehr wie Aufgabe des Glaubens. Christliches Lebensverständnis verzichtet auf bloß philosophische Selbstbegründung, aus dem Wissen heraus, daß alles Sein mit dem Erscheinen Christi eine neue Dimension erhalten hat[8]. Denn in seiner sichtbaren Menschheit ist der unsichtbare Gott erschienen, Christi Gegenwart ist Gottes Gegenwart. In Christi Mittlertätigkeit heiligt Gott den Menschen und damit die leibliche Welt, die er so einer end - gültigen Vollendung entgegenführt.

Dieses neue Reich im Geiste Gottes ist nun nicht v o n dieser Welt. Doch auf Christus als seinem sichtbaren Eckstein wird es bereits jetzt i n dieser Welt errichtet. Wie Christi Göttlichkeit, so bleibt auch das Wesen dieses Reiches nur im Glauben erfaßbar. Verlangte Christus auf Schritt und Tritt Glauben an die göttliche Wirklichkeit seiner menschlichen Tat, so ist auch alles äußere Geschehen im Gottesreich nur vom Glauben

---

[4] Const. de S. Lit., art. 60.
[5] A. a. O., art. 61.
[6] A. a. O., art. 62, 79.
[7] A. a. O., art. 1.
[8] F. Mayr, Symbol: LThK ²IX, 1208.

an seine geistige Lebendigkeit her sinnvoll. Den Gnadengaben Gottes, in denen letztlich Gott selbst sich den Menschen mitteilt, wohnt eine Tendenz inne, ihre Mitteilung in sinnenhafter Weise zu offenbaren, ihre Präsenz in leiblicher Greifbarkeit zu manifestieren. Nichts anderes besagt das Axiom der Väter – rei sacrae signum – das Heilige offenbart sich im sinnlichen Zeichen.
Ein Zeichen ist nun das, was etwas von sich selbst Verschiedenes dem Erkenntnisvermögen darstellt. Zwei Dinge gehören also unbedingt zusammen und sind dennoch scharf voneinander zu trennen: eine äußere Erscheinungsform, die auf etwas anderes hinweist, das in ihr bereits geheimnisvolle Wirklichkeit geworden ist. Darum kommt ein solches Zeichen erst dann zum Ziel, wenn der Mensch den Anruf verspürt, den es enthält[9]. Seinem menschlichen Verstand erschließt sich die Bedeutung dieser Zeichen, die eine Forderung und Verheißung zugleich enthalten und darum notwendigerweise zu einer gläubig bejahenden oder ablehnenden Willensentscheidung führen müssen. Die Bedeutung dieser Welt neu zu erschließen und als einen wesentlichen Teil ins religiöse Leben zurückzuholen, das war mit eines der Anliegen der liturgischen Bewegung, weil sichtbare Welt und religiöses Leben in dieser Heilsordnung nicht voneinander getrennt werden können. So weist auch das Konzil darauf hin, wie wichtig es ist, „daß die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht erkennen"[10]. Inwiefern sind diese Zeichen nun den Gläubigen von heute leicht zugänglich? Welchen Beitrag leistete die liturgische Bewegung, um den Gläubigen den Zugang zu erleichtern?

Nach den Berichten der Evangelien hatte der Herr seine Wundertaten im unsichtbaren Bereich nicht nur in seinem Worte angekündet und von den Menschen den Glauben gefordert, sondern auch durch sichtbare Zeichen bestätigt und erklärt. Mit einem Teig aus Lehm öffnet er die Augen des Blinden, schenkt ihm das Augenlicht und zugleich seinem Herzen das Glaubenslicht. Er wäscht den Aposteln die Füße, daß sie „ganz rein" seien und Gemeinschaft mit ihm hätten. Er legt den Kindern die Hände auf und segnet sie. Er tritt selbst ins Jordanwasser, bevor er befiehlt, daß seine Jünger in alle Welt zu gehen hätten, um zu lehren und zu taufen. Er ißt mit ihnen das Paschalamm, bevor er spricht, „esset alle davon, das ist mein Leib". Er haucht sie an, als er ihnen den Heiligen Geist mitteilt und die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten. Einem Juden war die Taufe ein ohne weiteres zugänglicher Vorgang, da sie ja damals für Proselyten als Initiationsritus üblich war. Durch Glaubensbekenntnis und Wassertaufe wurde aus dem Bewerber ein volles Glied der gläubigen Gemeinde. Stellte sich ein so Getaufter durch eine falsche Lebenshaltung in Widerspruch zur Gemeinde, so wurde er aus dieser ausgeschlossen, mit dem Bann belegt, seine Sünden ihm behalten. Einer, dem die alttestamentliche Welt vertraut war, konnte ohne große Schwierigkeit in Brot und Wein ein Symbol des Leidens erkennen, weil sie bereits im Alten Testament als heilsgeschichtliche Hinweise auf die Passion aufscheinen[11]. Worauf verweist heute eine Taufe, deren Modellfall die Kindertaufe geworden, die ohne irgendeine sichtbare Beziehung zur lebendigen Gemeinde nicht selten in großer Stille und Eile dem Neugeborenen verabreicht wird? Was vermag eine Salbung mit heiligem Öl vorerst einem Menschen zu sagen, auf dessen Nachttisch sich Tabletten und andere Medikamente türmen, in dessen Leben das Öl nur als Motoröl seines Volkswagens und als Salatöl noch eine Bedeutung hat? Auf welche geistige Wirklichkeit wird das fromme Kirchenvolk verwiesen, wenn es in unbedingter Treue zum Gebot der Kirche an den Mysterien der Eucharistie teilnimmt? Ist die Trennung der Gestalten von Brot und Wein auf dem Altar ein Hinweis auf den geopferten Leib Christi, der von sich aus eine verstehbare Sprache zu sprechen vermag?

---

[9] O. Semmelroth, Wirkendes Wort, Frankfurt 1962, 131.
[10] Const. de S. Lit., art. 59.
[11] J. Betz, Eucharistie: LThK ²III, 1149. Es wird verwiesen auf Cyprian, Ep. 63, 3–7: Wein; Tertullian, adv. Marcion 4, 4: Brot.

Die Forderung, die liturgischen Symbole müßten unmittelbarer etwas aussagen[12], kommt sicher nicht von ungefähr. Dies um so mehr, als bei einem beachtlichen Teil der Gläubigen der Glaube eher aufgeklärt deistisch denn christozentrisch geprägt ist. Mögen die einen das sakramentale Geschehen noch aus Treue zur kirchlichen Tradition rechtfertigen, so erscheint es doch nicht wenigen als mittelalterlicher Ritualismus. Weil die Sakramente nicht deutlich genug als heilige Zeichen, als Zeichen der Gnade, als Zeichen des Glaubens und als Zeichen der Kirche verkündet und vollzogen werden[13], sind sie auch in unzulänglicher Weise Ort der Begegnung mit Gott im Zeichen der Menschheit Jesu. Wenig oder falsch entfaltetes sakramentales Leben geht Hand in Hand mit der Verkennung der Zeichenhaftigkeit der Sakramente. Das eine ist Ursache und Folge des anderen zugleich. Nicht zuzugestehen, daß darunter das Werk leidet, das Jesus auf sich genommen hat, nämlich das Menschengeschlecht mit übernatürlichen Wohltaten zu überhäufen[14], hieße die Notwendigkeit der gottgesetzten sakramentalen Ordnung leugnen. Thomas v. Aquin begründet sie damit, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, wobei alle geistige Erkenntnis einer körperlichen Grundlage bedarf. Außerdem ist durch die Sünde die Seele in eine gewisse Abhängigkeit vom Leib geraten. Schließlich braucht der Mensch auch in seinem religiösen Leben die leibliche Betätigung, weil er eines rein innerlichen Lebens gar nicht fähig ist[15].

Wie die Kirche selbst Ursakrament ist, ist auch ihre Lebendigkeit sakramental. Eine verhältnismäßig erst spät einsetzende Reflexion der Theologie versuchte Wesen und Wirksamkeit dieser sakramentalen Tätigkeit zu erfassen und zur ordnen. Dabei wird klarer herausgearbeitet, daß nicht allen sakramentalen Lebensäußerungen der Kirche dieselbe Bedeutung und Wirksamkeit zukommt. Innerhalb des sakramentalen Kosmos, der als solcher zum Heile nötig ist, begann man nun einzelne Vollzüge als heilsmächtig herauszustellen[16]. Als erster begann Abälard das, was man bisher als Sakrament, als „signum sacrae rei" zu definieren gewohnt war, in sacramenta maiora oder principalia und in sacramenta minora, die jetzigen sogenannten Sakramentalien, aufzuteilen[17]. Grundsätzlich hielt auch Hugo von St. Viktor an diesem Sakramentsbegriff des „signum rei sacrae" fest, bestimmte ihn jedoch als erster Klassiker der Sakramententheologie dahingehend, daß eine deutliche Unterscheidung der christlichen Sakramente von den natürlichen und den alttestamentlichen möglich war[18]. Er kennt drei Klassen von Sakramenten: solche, die das Heil an sich unmittelbar bewirken, andere, die es mittelbar bewirken, weil sie zur größeren Heiligung beitragen, und solche, die die Sakramente erst ermöglichen. Für die zweite Gruppe übernimmt er den Begriff der sakramenta minora, denen er dann noch einen dritten Kreis hinzufügt, die „sacra", die jedoch nicht als Sakrament zu bezeichnen seien[19]. Damit sind die Kirchen und ihre Ausstattung gemeint. Petrus Lombardus führte die konstante Zählung von sieben Sakramenten ein. Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales bestimmten mit Hilfe des terminus „ex opere operato" die Wirksamkeit dieser sieben Sakramente genauer. So war es für Thomas v. Aquin naheliegend, die „multae aliae sanctificationes"[20], obwohl sie zu den sacra signa gehörten, nicht mehr als Sakramente,

---

[12] Orbis Catholicus 20 (1966) 121.
[13] A. M. Roguet, Les sacrements, Paris 1952, 17—36.
[14] Mediator Dei, AAS 39 (1947) 581.
[15] A. M. Roguet, a. a. O. 19.
[16] D 843 a: de sacramentis agere, ‚per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur'. Vgl. auch D 847.
[17] Epit. Theol. ed. Rheinwald cap. 28. p. 77.
[18] Corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam (de Sacr. lib. I. P. IX, cap. 2).
[19] Hugo von St. Victor, a. a. O., cap. 10: quamvis spiritualis gratiae effectum non habeant neque conferant sanctificationem, in hoc tamen sacra sunt, quod ad sancta pertinent et illis cohaerent, quae et sanctitatem habent et conferunt sanctificationem.
[20] S. th. III, q. 65 a 1.

sondern als Sakramentalia zu bezeichnen, da sie nicht den Effekt des Sakramentes selbst bewirken, sondern eher auf die Sakramente vorbereiten. Sie waren nun nicht mehr sacramenta inferioris ordinis[21], sondern kirchliche Vollzüge eigener Art, die der vollen Wirksamkeit der sieben Sakramente zugeordnet waren[22].

Später suchte man analog zu den Sakramenten auch für die Sakramentalien Materie und Form, Einsetzung, Wirkung und Verwaltung festzulegen. Bellarmin versteht noch unter Sakramentalien eine Gruppe von Benediktionen, die neben den sieben Sakramenten, die ad iustificationem eingesetzt sind, und neben anderen sakralen Zeichen, die letztlich der Zierde und der Feierlichkeit dienten, „ad alios quosdam effectus spirituales" geordnet sind[23]. Seine Nachfolger suchten die Zahl der Sakramentalien festzulegen und kamen bald wie bei den Sakramenten auf eine Siebenzahl[24]. Diese vereinzelten symbolischen Erklärungsversuche änderten aber nichts daran, daß die Sakramentalien mit verschieden großer Klarheit so gesehen wurden, wie Suarez, Bellarmin, Thomas v. Aquin und Hugo von St. Viktor sie aufgefaßt hatten, nämlich als Stufen und Stützen der Sakramente, die diese vorbereiten oder auch in ihrer Wirkung fruchtbarer werden lassen. „Damit die Sakramente und das Opfer selbst mit größerer Ehrfurcht vollzogen werde, daß sie die Schwäche des Verstandes unterstützten, die Ungebildeten unterrichteten, ihren Willen anregten, die Geheimnisse der Erlösung in Erinnerung riefen, den Glauben weckten und die Ehrfurcht vor der Würde der heiligen Mysterien nährten[25]."

Die Folgezeit betrachtete als erste Wirkung der Sakramentalien, neben der Tilgung läßlicher Sünden, Nachlaß zeitlicher Strafen, Überwindung der Dämonen, den „bonus motus gratiae", die heilsame Erregung überhaupt[26]. Also eine innere Bewegung des Menschen zum Guten. Wasser, Brot[27], das Kreuzzeichen, sind Kontaktpunkte, an denen der Glaube immer wieder lebendig und das Herz für die sakramentale Begegnung mit Christus aufgeschlossen wird. Die entsündigende, heilende Kraft der Gnade wird aus dem Zentrum in die Peripherie des Lebensvollzuges hinausgetragen, wie später Theologen formulieren, die im Grunde dasselbe meinten wie ihre Vorgänger[28]. Denn der Mensch bedarf jener reinigenden und heilenden Kraft in allen Situationen des Lebens. In allem sind die Sakramentalien also letztlich auf die Rechtfertigung hingeordnet, die sie allerdings nur mittelbar bewirken. Das heißt jedoch nicht, daß sie für den Rechtfertigungsprozeß als solchen belanglos wären[29].

---

[21] A. a. O., ad 6: . . . non dicunter sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti, effectum, qui est gratiae consecutio. Sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta.

[22] A. a. O., ad 8: ...nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale; quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam, et alia huiusmodi.

[23] Bellarmin, de sacr. in gen. II, 29; de cultu Sanct. III, 7.

[24] Nach dem Verse ‚Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens', bezeichneten die einen als Sakramentale das Vater Unser, das Weihwasser, die Eulogien, die allgemeine Beichte, das Almosen und die Segnungen. Andere kannten sieben Sakramentalien, nämlich das Kreuzzeichen, das Weihwasser, den Namen Jesu, das geweihte Brot, das geweihte Öl, den Exorzismus und die Segnung, nach dem Verse ‚Crux, aqua, nomen, edens, ungens, iurans, benedicens'. Andere bezeichnen diese sechs oder sieben als Sakramentalien im engeren Sinn, denen dann die Sakramentalien im weiteren Sinn hinzugefügt werden.

[25] Suarez in P. III. D. 15 qu. 65 Sect. 1.

[26] Mattes, Sacramentalien: Kirchenlexikon, Freiburg 1856, XII, 1070.

[27] Die Weihe des Brotes sollte nicht nur den besonderen Segen Gottes auf diese Speise herabflehen. Vielmehr kam den Eulogien, wie man dieses Brot nannte, die ganze reiche Symbolik der Gestalten des Altarsakramentes zu: Sie sind Zeichen der Verbindung mit Christus, der Kirchengemeinschaft und der religiösen Verbrüderung. Im Genuß werden sie moralische Erneuerung der Kommunion, sie sind Anregung zur Aktualisierung oder auch zur Erhaltung des durch das hl. Sakrament gesetzten habitus. Das richtige Verständnis des Wesens der Eulogien vermochte zu einer lebendigeren Teilnahme der Gemeinde am Kulte zu erziehen. cf. Frick, Eulogia: Kirchenlexikon, Freiburg 1849, III, 751 ff.

[28] Lüft, Lit. II, 491 ff.

[29] Mattes, a. a. O. 1077.

Ob und inwiefern die liturgische Bewegung nicht nur zu einer vertieften Sinndeutung der Sakramentalien im allgemeinen, sondern auch zu einer besseren Erfassung einzelner Sakramentalien im Gesamtzusammenhang einer Theologie der Liturgie geführt hat[30], wäre eingehend zu prüfen. Zweifellos haben die Vorkämpfer einer pastorell angemesseneren Liturgie sich auch um diese Randbereiche der Liturgie gemüht. Doch ein Blick auf das, was meist in den Pfarreien gelebt wird, wirft die Frage auf, ob die Erkenntnis ihrer untergeordneten Bedeutung, die aber dennoch für das übergeordnete Ganze höchst wichtig ist, Allgemeingut geworden ist? Dieser Zweifel kann sich auch darauf berufen, daß Mediator Dei, der richtungweisende Markstein der Liturgischen Bewegung, den die höchste kirchliche Autorität setzte, die Sakramentalien neben den Sakramenten nicht einmal erwähnt[31].

Die Gegenwart scheint sich nun doch mehr darauf zu besinnen, daß die Sakramente Ausdruck des Glaubens und der Religiosität, nicht aber deren Voraussetzung sind. Auch das Konzil formuliert, daß „in der heiligen Liturgie sich nicht das ganze Tun der Kirche erschöpft; denn ehe die Menschen zur Liturgie hintreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung gerufen werden"[32]. Von daher kann auch verstanden werden, warum man die Unbedingtheit der sonntäglichen Meßverpflichtung in Frage zu stellen beginnt[33]. Was L. Bouyer für die Liturgie als Ganzes verlangt, daß man sie nicht zu allem machen darf, wenn man sie nicht zerstören will[34], das muß auch von jedem Sakrament als Teil der Liturgie verlangt werden. Bedarf die Liturgie als solche der Hinführung, so gilt dies im selben Maße auch vom einzelnen Sakrament. Und wo ein Sakrament ohne oder mit nur wenig entfaltetem personalem Glauben übernommen wird, wie dies bei der Kindertaufe und der Kinderkommunion der Fall ist, bleibt die Aufgabe, den erforderlichen Glauben erst zu vermitteln und das erforderliche Verständnis zu wecken, wenn das Sakrament nicht zur Ursache einer falschen Heilsgewißheit oder zum Fremdkörper im Leben eines Halbgläubigen werden soll.

So scheint sich eine Neubesinnung auf die sakramentalen Vorstufen, die zu den Sakramenten selbst hinzuführen vermögen, als eine dringliche Aufgabe zu stellen. Eine Aufwertung mancher Sakramentalien würde nicht nur den Weg zu einzelnen Sakramenten, zu ihrem besseren Vollzug und damit zum Heil der Kirche bereiten, sondern auch das gesunde Bewußtsein um die Sakramentalität der Welt erleichtern. Einem besseren Verständnis des Zeichens würde sicher ein entsprechenderes Begreifen des Bezeichneten folgen. Als weitere Frucht würde richtig verstandener Sakramentenvollzug weniger als individualistisches Heilsgeschehen aufgefaßt, sondern als ein Teil des Lebens der Kirche, der der Entfaltung und dem Aufbau des Lebens dieses sakramentalen Ganzen untergeordnet ist.

Welche Sakramentalien nun in besonderer Weise heute geeignet sein mögen, diesen beiden Erfordernissen zu entsprechen, nämlich die sakramentale Dimension der Welt und die ekklesiologische Dimension der Sakramente lebendig ins Bewußtsein der Gläubigen zu rücken, kann nicht so ohne weiteres gesagt werden. Es muß auch durchaus offengelassen werden, daß bei verschiedenen sozialen Klassen, Völkern, Kulturen eben auch verschiedene Zeremonien dieser doppelten Aufgabe der Sakramentalien gerecht

---

[30] M. Löhrer, Sakramentalien: LThK ²IX, 235.
[31] Mediator Dei, a. a. O. 581.
[32] Const. de S. Lit., art. 8.
[33] B. Meyer, Orbis Catholicus, a. a. O. 120.
[34] L. Bouyer, Erneuerte Liturgie, Salzburg 1965, 59 f, betont besonders, daß die Liturgie nicht für diejenigen da ist, die sich noch außerhalb der Kirche befinden, sondern für die Gläubigen. Jeder Versuch, die Liturgie für die Ungläubigen zurechtzubiegen, um sie leicht verständlich zu machen, sei in sich fehlgeleitet, nicht Anpassung, sondern Zerstörung der Liturgie.

zu werden vermögen. Ein guter Spürsinn für die geistigen Strömungen der Gegenwart und für die Erfordernisse unserer Zeit[35] wird vorerst zu prüfen haben, welche der altkirchlichen Sakramentalien heute noch nach wie vor in sinnvoller Weise leicht von den Gläubigen zu vollziehen sind. Im weiteren erst wird es sinnvoll sein, neue Sakramentalien hinzuzufügen[36].

Eine Verlebendigung und werbende Hinführung bei günstigen Gelegenheiten zeigt eine große Offenheit der Gläubigen für diesen Teil der Liturgie. Der Verlauf des Kirchenjahres bietet nicht wenig Gelegenheiten dazu. Zu Beginn des Advents läßt sich im Rahmen einer Weihe der Adventskränze vortrefflich die Lichtsymbolik erklären. In Gegenden, wo Wein wächst, ist eine Weihe des Weines am Tage des hl. Johannes sicher sinnvoll. Eine Weihe des Dreikönigswassers, der Kerzen an Lichtmeß, des Brotes am Feste der hl. Agatha, seien als weitere Möglichkeiten genannt. In Verbindung mit einem Wortgottesdienst wären sie eine Bereicherung des Gemeindegottesdienstes, die zudem eine katechetisch größere Strahlkraft zu entfalten vermöchten. Die Volksandachten könnten reichhaltiger gestaltet werden und dazu beitragen, den Werten des Alltags religiöse Tiefe zu geben und den Christen dazu anregen, an seinem Ort, in seinem Dasein das Leben Christi zur Ehre des Vaters nachzuleben.

MITTEILUNGEN

PETER EDER

Das Sein der Kirche nach Karl Barth

In der katholischen wie in der protestantischen Theologie ist seit einigen Jahrzehnten eine Vorliebe für das Thema Kirche zu beobachten. Beim Begriff Kirche handelt es sich um einen ökumenischen Schlüsselbegriff. Hier liegt eines der schwersten Hindernisse für die Wiedervereinigung. Aber in der neueren evangelischen Theologie gibt es noch keine einheitliche Ekklesiologie; man erklärt besonders auf lutherischer Seite, „noch bei den ekklesiologischen Prolegomena" zu stehen[1]. So kann man nur einzelne Theologen fragen und dann etwa feststellen, wieviel von ihren Anschauungen Allgemeingut der protestantischen Theologie ist. Einer der angesehensten evangelischen Theologen der Gegenwart ist der jetzt 80jährige Mitbegründer der „Dialektischen Theologie", Karl Barth, bis vor wenigen Jahren Professor in Basel, der in jüngster Zeit bei uns Katholiken durch das bekannte Buch von Küng besondere Beachtung fand. Er gehört der reformierten (calvinischen) Kirche an, genießt aber auch bei den Lutheranern höchstes Ansehen. Vom Sein der Kirche schreibt er ausführlich im ersten Teil des 4. Bandes seiner „Kirchlichen Dogmatik"[2]. Im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils sollen die folgenden Seiten dem Verständnis für die Auffassungen unserer „getrennten Brüder" dienen. Dementsprechend werden kritische Bemerkungen nur spärlich angebracht — wieder bloß um des besseren Verstehens willen.

1. *Dynamischer Kirchenbegriff*

Es ist allgemein protestantisches Gedankengut, wenn K. Barth das Dynamische am Kirchenbegriff besonders stark betont: „Kirche ist, indem sie geschieht[3]." Er möchte

---

[35] Const. de S. Lit., 79.
[36] A. a. O.

[1] E. Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche — Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin 1958, 14.
[2] Zollikon-Zürich 1953.
[3] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 728.

das Statische, das Wesen, nicht einfach leugnen; er läßt es aber im Dynamischen, im Existentiellen, aufgehen: „Gerade ihr Akt ist ihr wahrhaftes Sein, gerade ihre Dynamik ihre Statik, gerade ihre Existenz ihre Essenz[4]." Kirche ist nach protestantischer Auffassung etwas fort und fort Geschehendes, das immerwährende Wirken Christi und seines Heiligen Geistes in den Gläubigen. Kaum etwas wird vom Protestantismus mit größerer Heftigkeit abgelehnt als die Vorstellung von der Kirche als einer bleibenden Institution. So bevorzugt K. Barth auch Ausdrücke für die Kirche, die nicht „stabilisierend und institutionell" klingen, wie „evocatio[5]" und „congregatio[6]", wobei ihm das betreffende Wort das Ereignis (der Berufung und Versammlung) und nicht das Ergebnis dieses Geschehens bedeutet.

Bekanntlich hat die neuere katholische Theologie einen großen Schritt in diese Richtung getan, da sie dem Dynamischen in der Kirche, dem Wirken Christi und des Heiligen Geistes, mehr Aufmerksamkeit zuwendet als den kirchlichen Institutionen (ohne diese zu leugnen) und die Kirche mehr dogmatisch als apologetisch-fundamentaltheologisch betrachtet. Kann hier von katholischer Seite her eine Annäherung im Sinne der Ökumene festgestellt werden, so berechtigt das noch nicht zu allzu großen Hoffnungen, denn gerade hier liegt eines der am schwersten zu bereinigenden Probleme zwischen Katholiken und Protestanten. Das „Amt" in der Kirche, vor allem das Petrusamt, fordert immer wieder vielleicht den entschiedensten und hartnäckigsten Widerspruch unserer getrennten Brüder heraus.

2. *Sichtbare und unsichtbare Kirche*

Auf Schritt und Tritt begegnen wir diesem Widerstand gegen die Kirche als Institution und gegen alles Institutionelle in der Kirche auch bei K. Barth. Nicht, daß die Notwendigkeit des Amtes überhaupt geleugnet würde; es muß auch nach protestantischer Auffassung Ämter in der Kirche geben, und Calvin hat bekanntlich auf die Kirchenzucht sehr großes Gewicht gelegt. Aber diese Ämter in der Kirche sind nach Meinung K. Barths (und der Evangelischen überhaupt) zeitbedingt und gehen in ihrer konkreten Form nicht auf Christus selbst zurück. Er bejaht die Sichtbarkeit der Kirche und nimmt sie ernster als vielleicht mancher seiner evangelischen Glaubensgenossen: „Die Kirche war und ist nie und nirgends schlechterdings, absolut unsichtbar[7]." Wohl bezeichnet er es als Werk des Heiligen Geistes, daß die Kirche irdisch-geschichtliche Gestalt annimmt, und doch betrachtet er ihre konkrete sichtbare Erscheinung wieder als Werk der Kirche selbst, d. h. als menschliche Schöpfung. Die Verfassung der Kirche (ob monarchisch, aristokratisch oder demokratisch) findet er in der Bibel nicht festgelegt. Sie könne von der Kirche bestimmt werden, aber nur im Blick auf Christus, den Herrn, der in ihr gegenwärtig ist und sie regiert. Kein Mensch dürfe an seiner Stelle regieren. „Er kann wohl ... repräsentiert, d. h. bezeugt werden, braucht aber keine Stellvertreter ... Er braucht Christen, die seine Diener sein wollen[8]." Hier spricht die Sorge des Calviners um die absolute Souveränität Christi. „Potestas ecclesiastica heißt: ministerium ecclesiasticum[9]." Aufgabe der Apostel war Dienst an Christus und der Kirche, und das ist Aufgabe jedes Amtsträgers in der Kirche. Daß K. Barth den dienenden Charakter der Kirche so sehr betont, müßte durchaus keinen Gegensatz zur katholischen Lehre bedeuten. Man hat im Gegenteil gerade deswegen sogar von einer Bereicherung der ökumenischen Theologie durch ihn gesprochen[10].

Wenn uns Katholiken die Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche geläufig ist, wobei wir mit dem Leib das Sichtbare, mit der Seele das Unsichtbare, das Geistliche, Übernatürliche an der Kirche meinen, so sind wir der Überzeugung, daß die Kirche

---

[4] A. a. O. 727.
[5] Catechismus Romanus I, 10, 2.
[6] Confessio Augustana VII und VIII.
[7] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 729.
[8] A. a. O. 808.
[9] A. a. O. 805.
[10] B. A. Willems, Karl Barth und seine ökumenische Bedeutung. Concilium 4/1966, 250.

mit „Leib" und „Seele" von Christus begründet, vom Heiligen Geist geschaffen ist; daß jedenfalls die Grundlinien auch ihrer äußeren Struktur auf den erklärten Willen ihres Stifters zurückgehen, also unveränderlich sind. Wollten wir die Meinung unseres evangelischen Gesprächspartners in einem Bild ausdrücken, so würden wir nicht von einem Leib, sondern eher von einem Gewand reden, das sich die Kirche selbst anfertigt, und das sie von Zeit zu Zeit wechselt.

Ebensowenig wie Luther die „beiden Kirchen", die „leibliche" und die „geistliche" Christenheit, voneinander scheiden wollte, will Barth die sichtbare von der unsichtbaren Kirche trennen. Dieselbe Kirche ist sichtbar und unsichtbar zugleich, diese in jener verborgen, aber auch von ihr dargestellt. Diese Darstellung der unsichtbaren durch die sichtbare Kirche ist für ihn allerdings mehr Postulat als Wirklichkeit; und nichts an der Kirche, was von innen nach außen in Erscheinung tritt, ist „direkt identisch mit dem, was die Gemeinde *i s t*"[11]. Dieses eigentliche unsichtbare Wesen der Kirche sieht er in ihren Mitgliedern, insofern diese „Gottes Erwählte und Berufene" sind, und in ihren Werken, insofern sie „gute Werke" sind. Wir können hier wohl zustimmen, wenn wir mit Erwählung und Berufung das meinen, was wir gewöhnlich mit dem Wort Gnade ausdrücken, und wenn wir unter den guten Werken die „übernatürlich guten Werke" verstehen. Daß dieses Gnadenwirken Gottes in der Regel an äußere Formen und Zeichen als „Instrumentalursachen" geknüpft ist, wird von protestantischer Seite allerdings wieder abgelehnt.

Nur das Unsichtbare an der Kirche ist nach Barth Gegenstand des Glaubens. Es ist nichts anderes als die bei ihm besonders ausgeprägte Verneinung von Christus gestifteter Kirchenämter sowie des Sakramentalen an der Kirche und in der Kirche, wenn der reformierte Dogmatiker erklärt: „Keine konkrete Gestalt der Gemeinde kann an sich und als solche Gegenstand des Glaubens sein[12]." Dagegen ist für uns zweifellos die konkrete, sichtbare römisch-katholische Kirche mit diesem Papst als sichtbarem Oberhaupt, mit diesen bestimmten in Dogmen umrissenen Lehren, diesem Kult in Meßopfer und Sakramenten Gegenstand unseres Glaubens. Nicht das Sichtbare als solches, insofern wir es schon mit unseren natürlichen Erkenntnisfähigkeiten erfassen können, sondern insofern es als äußere Gestalt der von Christus gestifteten Kirche auch schon von Christus gewollt und darum göttlichen Ursprungs ist; insofern auch, als es nicht nur äußeres, sichtbares, sondern auch wirksames Zeichen der Gnade ist, ist Gegenstand unseres Glaubens: die Kirche als „Sakrament" oder sogar als „Ursakrament". Auch in der evangelischen Theologie ist die Überzeugung von der Notwendigkeit des Glaubens an die sichtbare Kirche nicht unbekannt. So schreibt Hans Asmussen: „Die Kirche ist sichtbar, jawohl! Aber an das Sichtbare an ihr muß man *glauben*. Man muß nämlich glauben, daß eben dieses Sichtbare ein Unsichtbares ist[13]."

Immer wieder wird uns Katholiken von protestantischer Seite der Vorwurf der „Ausschaltung der Kirche des Glaubens" gemacht. Im katholischen System, d. h. in der katholischen Auffassung von der Kirche und in der Verfassung der katholischen Kirche, sehen die Protestanten die Neigung zu einer „theologia gloriae", durch die die Herrlichkeit des Auferstandenen in der Kirche sichtbar gemacht werden soll —, im Gegensatz zur evangelischen „theologia crucis". Es ist bekannt, daß sich Protestanten (und andere) immer wieder stoßen am Prunk des katholischen Gottesdienstes und am aufwendigen Zeremoniell, von dem z. B. das offizielle Auftreten der Bischöfe und besonders des Papstes in der Öffentlichkeit umgeben war und zum Teil noch ist, kurz am „Triumphalismus" der katholischen Kirche. Aber gehört wirklich nur das Kreuz zum Christentum? Gehört nicht auch die „Herrlichkeit", die „Doxa", zum unleugbaren Bestand des Evangeliums? „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des

---

[11] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 734.
[12] A. a. O. 735.
[13] Das „Offenbare" und das „Verborgene". Una sancta 1959, 188.

Eingeborenen vom Vater" (Jo 1, 14). Die Apostel haben Christus gesehen, sein Auftreten, seine Wunder erlebt, sie haben seine Reden gehört. Aus all dem leuchtete ihnen die Herrlichkeit Gottes entgegen und begründete ihren Glauben. Diese Herrlichkeit des Herrn geht aber nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift auch auf die Seinen über (vgl. 2 Kor 3, 7–11. 18). Dadurch, daß der dreieinige Gott in uns wohnt (Jo 14, 23; 2 Kor 6, 16); dadurch, daß Christus in uns lebt und wirkt und sein Heiliger Geist (Röm 8, 9 ff.; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 12, 11; 2 Tim 1, 14), werden wir umgewandelt, wird ein neuer Mensch aus uns geschaffen, nehmen wir teil an dem herrlichen Leben des Auferstandenen (Röm 6, 3–11), ja werden wir teilhaftig der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4). Es ist „die Herrlichkeit seiner Gnade, mit der Gott uns durch seinen geliebten Sohn begnadet hat", die Paulus im Epheserbrief (1, 6) preist. Sind wir doch durch den Heiligen Geist selbst besiegelt worden (Eph 1, 13). Freilich schauen und erleben wir diese Herrlichkeit noch nicht, aber wir wissen schon um sie durch den Glauben. Das protestantische „Noch-Nicht" ist immer wieder zu ergänzen durch das „Jetzt-Schon", die theologia crucis durch die theologia gloriae.

3. *Der Leib Christi*

Die These Barths, die Kirche sei „Leib Christi, d. h. seine irdisch-geschichtliche Existenzform", würde eine ausgezeichnete Ausgangsposition für ein katholisches Verständnis der Kirchentheologie des heiligen Paulus bieten. Aber die unbedingte Ablehnung einer von Christus begründeten hierarchischen Struktur der Kirche zwingt den Protestanten zu einer von der katholischen erheblich abweichenden Deutung des paulinischen Wortes vom Leib Christi. Er stellt zunächst den Bildcharakter der Ausdrucksweise des Apostels sehr energisch in Abrede. Schon gar nicht beziehe sich der Terminus Leib auf den sozialen Aufbau und die hierarchische Gliederung der Kirche.

Liest man die Ausführungen Barths über Christus als Ursprung und Haupt, als die konstituierende und organisierende, die tragende und belebende Kraft seines Leibes, der Kirche, so wäre man geneigt anzunehmen, der Verfasser der „Kirchlichen Dogmatik" verstehe das Wort vom Leib Christi und seiner irdischen Existenzform so, daß Christus in seiner Kirche sichtbar wird, daß er wirklich und wirksam in ihr gegenwärtig ist durch sein heiliges Pneuma, durch sein Wort, mit seiner Kraft und Gnade; daß er in ihr lebt und wirkt, in der ganzen Kirche wie in jedem Glied, gemäß dem Vers aus dem Galaterbrief (2, 20): „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." Man sieht sich in dieser Auffassung bestätigt, wenn Barth auf die Frage, „warum und inwiefern" die Kirche der Leib Christi sei, auf die Offenbarung des Geistes in den Angehörigen der Kirche, auf die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des Evangeliums in ihnen verweist und erklärt: „Allein im Blick auf diese göttliche Aktion hat die Gleichung zwischen dem Leib Christi und der Gemeinde Geltung — eben im Blick auf sie hat sie aber unbedingt *reale* Geltung ... Auf dieses *Ereignis* hin, indem der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckte, in ihnen wohnt (Röm 8, 11), ist die Gemeinde als Leib Christi und sind ihre Glieder als Glieder dieses Leibes anzureden. Von diesem *Ereignis* her ist eben ihre irdisch-geschichtliche Existenz als die irdisch-geschichtliche Existenz Jesu Christi selber zu erkennen ...[14]."

Darüber hinaus scheint aber Barth die Kirche mit dem physischen Leib Christi zu identifizieren: „Es gibt nicht zwei oder womöglich drei Leiber Christi: den geschichtlichen, in welchem er gestorben und auferstanden ist, und dann noch den ‚mystischen', seine Gemeinde, und dann wohl noch den, der im Herrenmahl real präsent ist; so gewiß es nicht zwei oder drei Christusse gibt. Es ist nur ein Leib Christi, so gewiß nur *ein* Christus ist[15]." Zugleich scheint er aber diese Gleichung auf eine intentionelle

[14] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 744.
[15] A. a. O. 744.

und repräsentative Identität zu reduzieren. Nach der Absicht, dem ewigen Ratschluß Gottes sind in dem am Kreuz gestorbenen und am dritten Tage auferweckten Leib Christi alle Menschen repräsentiert. Da aber dieses Werk des Erlösers nur in der Kirche gläubig erkannt und wirksam geworden, „subjektiv realisiert" worden ist[16], wird sie allein in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt: „Es ist sein Leib, der zu ihrem Heil, zum Heil der Welt, sie alle umschließt. Weil und indem er sie umschließt, ist er ihr Leib, sind sie also sein Leib[17]." Hier wird die ausschließlich soteriologische Betrachtungsweise der evangelischen Theologie sichtbar, deren Christologie ganz unter dem Gesichtspunkt der Erlösung von der Sünde steht und die von daher so schwer einen Zugang zu einem vollen Verständnis der Kirche gerade als Leib Christi findet[18].

4. *Die e i n e Kirche*

Den größten Raum widmet unser evangelischer Gesprächspartner in seinem Traktat über die Kirche den vier bekannten Attributen, die seit Nicäa (325) und Konstantinopel (381) ausdrücklich Gegenstand des Glaubens sind: Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Lange Zeit hat man sie bei uns nur apologetisch-fundamentaltheologisch betrachtet. In der Dialektischen Theologie dagegen sieht man sie ausschließlich dogmatisch[19].

Das Wort una ecclesia bedeutet für Karl Barth wie für uns sowohl Einzigkeit wie Einheit: „Eine reale Vielheit solcher Einheiten kommt im Neuen Testament nicht in Frage. Sie ist diese einzige Einheit. Sonst ist sie nicht das, was im Neuen Testament ἐκκλησία heißt[20]." *Eine* Kirche sind einmal die *sichtbare* und die *unsichtbare* Kirche, wie wir schon gehört haben. Dieselbe Kirche ist sichtbar und unsichtbar zugleich, diese in jener verborgen, aber auch von ihr dargestellt. Beide in ihrer Einheit sind der Leib Christi. Eine Einheit sind auch ecclesia *militans* und ecclesia *triumphans*. Beide zusammen sind die Gemeinschaft der Heiligen. Wie Christus, das Haupt der Kirche, mitten unter uns ist, so ist auch die triumphierende Kirche, die „bei Christus" ist (Phil 1, 23), mit der streitenden, der kämpfenden, ringenden Kirche auf Erden, „wartet sie — und das nicht nur passiv, sondern aktiv beteiligt — auf die Vollendung des Ganzen, treibt sie es seiner Vollendung entgegen"[21]. In der ecclesia triumphans hat die ecclesia militans schon die Vollendung erreicht. Mit besonderer Freude vermerken wir den Hinweis des reformierten Dogmatikers auf die aktive Beteiligung der triumphierenden Kirche an der Vollendung der ecclesia militans.

Wenn wir diesen Auffassungen mit Genugtuung zustimmen können, so müssen wir gegenüber seinen Ausführungen über den engen Zusammenhang zwischen dem Volk Gottes des Alten Bundes und dem des Neuen Testamentes gewisse Vorbehalte anmelden. Für Karl Barth sind „das Volk Israel in seiner ganzen Geschichte ante et post Christum natum und die am Pfingsttag in die Erscheinung getretene *christliche* Kirche in zwei Gestalten und unter zwei Aspekten gesehen . . . untrennbar die *eine* Gemeinde, in der Jesus Christus seine irdisch-geschichtliche Existenzform hat"[22]. So nennt er auch das Volk Israel den Leib Christi, während sich doch die Kirche gerade dadurch vom

---

[16] A. a. O. 745.
[17] A. a. O. 742.
[18] Vgl. O. Dilschneider, Gegenwart Christi, Gütersloh 1948, 2. Bd., 255. Th. Sartory, Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht. Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory. 2. Bd. Salzburg 1962, 1006.
[19] Da nach der Dialektischen Theologie eine Begegnung zwischen Gott und dem Menschen nur im Glauben geschehen kann, der einzig Tat Gottes, „Wunder" und „Paradox" ist, bleibt in diesem Rahmen kein Raum für Fundamentaltheologie als Bemühen, das Vernunftfundament des Glaubens sichtbar zu machen.
[20] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 746.
[21] A. a. O. 747.
[22] A. a. O. 747 f.

alttestamentlichen Gottesvolk unterscheidet, daß sie Leib Christi ist, Israel dagegen nicht[23].

Die protestantische Unterschätzung des Sichtbaren, des Menschlichen, in der Kirche zeigt sich schon bei der Beurteilung ihrer Einheit und der Bedeutung des menschlichen Dienstes für diese Einheit. Jede sichtbare Garantie der Einheit in Amt und Organisation, in der Hierarchie, wird abgelehnt. Die Einheit in Aufbau, Dienst, Sendung und Bekenntnis sieht der Protestant nur darin begründet und dadurch garantiert, „daß jede Gemeinde für sich durch den *einen Herrn* aller Gemeinden begründet *ist*, und im Gehorsam gegen seinen Geist in ihm begründet, von ihm regiert *bleibt*"[24]. Dadurch sieht sich Barth zu der Erklärung gezwungen, daß die von Christus gewollte Einheit der Kirche in Wirklichkeit nicht existiere. Nur in Christus, dem einen Haupt und Herrn der Kirche, bestehe die Einheit in Wahrheit schon jetzt.

Im übrigen aber ist der Ernst, mit dem Barth dieses Problem behandelt, hoch zu bewerten. Er ist weit davon entfernt, sich mit der Zerrissenheit abzufinden oder sie gar als notwendige Vielfalt, als Zeichen der Freiheit und der Frische christlichen Denkens und Lebens zu erklären. Die Spaltung der Christenheit ist für ihn „ein finsteres Rätsel, ein Skandal"[25]. Er findet bewegende Worte für das „Unmögliche" dieses doch wirklichen Zustandes. Der Riß gehe bis in die Tiefe des unsichtbaren Seins der Kirche, bis zu ihrem Verhältnis zu Gott, zu Christus, zum Heiligen Geist. Die äußere Spaltung komme aus einer „inneren Zerrüttung". Der reformierte Theologe ruft alle Christen angesichts dieses Skandals zu ständiger Buße auf, zu einer Buße, die man nicht etwa zuerst von den anderen erwarten dürfe, sondern „in der man den anderen – koste es, was es wolle! – voranzugehen willig ist"[26]. Er verweist in diesem Zusammenhang auf den Verlust an Glaubwürdigkeit, den das Christentum durch die Spaltung sowohl in den Missionsländern als auch in den sogenannten christlichen Ländern erleidet.

Die Vorschläge Barths zur Vorbereitung einer Wiedervereinigung sind auch nach dem Zweiten Vaticanum noch wert, überlegt zu werden, läßt sich doch weithin eine erfreuliche Übereinstimmung mit den „katholischen Prinzipien des Ökumenismus" feststellen, wie sie im 1. Kapitel des Ökumenismusdekretes dargelegt werden. In der „Kirchlichen Dogmatik" wird es eine Fluchtbewegung genannt, die Einheit in einer unsichtbaren Kirche zu suchen, da man sie in der sichtbaren Kirche nicht findet; oder auch, sich von den sichtbaren Gemeinschaften in die Isolation zurückzuziehen, um allein mit Gott zu sein und selig zu werden. Ebenso wird ein Pragmatismus abgelehnt, der nur in bewußtem oder unbewußtem Indifferentismus begründet wäre. Der Weg zur Einheit der Kirche ist also nicht in der Richtung zu suchen, daß die einzelnen Kirchen ihr Besonderes und Eigenes, das, was sie von den anderen unterscheidet, einfach aufgeben, und so mit dem noch verbliebenen allgemeinen christlichen Bestand die eine, nun auch einige Kirche bilden.

So gut und wichtig, ja notwendig zwischenkirchliche Abmachungen über gegenseitige Achtung im Geiste der Toleranz, über Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten, in sozialer und caritativer Betätigung, in der Verfolgung moralischer Ziele sein können, so wenig kann man davon allein eine Wiedervereinigung der getrennten Christen erwarten. In diesem Zusammenhang warnt Barth vor unerleuchtetem Eifer: „Wo die Frage nach der Wahrheit der Frage nach der Liebe und dem Frieden geopfert wird, ist man nicht auf dem Wege zu der einen Kirche[27]". Auch hier trifft er sich mit den Intentionen des Konzils, das im Schlußwort des Ökumenismusdekretes vor Leichtfer-

---

[23] Vgl. M. Schmaus, Wahrheit als Heilsbegegnung, München 1964, 73. Wir begreifen angesichts dieser dogmatischen Überzeugungen Barths, daß er seine Mitwirkung an der von ihm mit Gogarten und Thurneysen gegründeten Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" sofort aufkündigte, als sich Gogarten 1933 den „Deutschen Christen" anschloß. 1935 wurde Barth von der nationalsozialistischen Regierung als Professor in Bonn enthoben.

[24] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 751.

[25] A. a. O. 754. [26] Ebd. [27] A. a. O. 760.

tigkeit und unklugem Eifer warnt. Ist nicht eine Trennung von Wahrheit und Liebe überhaupt widersinnig, da sie doch in Gott identisch sind, der die absolute Wahrheit und die Liebe ist?

Barth respektiert die Überzeugung jedes getrennten Bekenntnisses, der einzelnen „Sonderkirchen", wie er sie hier nennt, „daß sie ... unter allen anderen ganz *allein* die Kirche, nämlich die authentische, die wahre, die lebendige, die getreue Kirche Jesu Christi sei[28]", ohne daß er persönlich das einer bestimmten auch zuspräche. Er scheint im Gegenteil überzeugt, daß nirgends die volle Wahrheit ohne Irrtum sei. In *Wahrheit* ist ihm die Einheit der Kirche in Christus gegeben, dessen Leib sie ist, wenn auch diese Einheit noch nicht in der Kirche selbst *verwirklicht* ist; ja Christus *ist* in *Wahrheit* die Einheit seiner Kirche. (Wenn wir ihn richtig interpretieren, müssen wir also sagen, daß er die Einheit der Kirche nur darin sieht, daß sie *ein* Haupt hat, Christus.) Von Christus her muß also die Suche nach der Einheit der Kirche beginnen. Das biblische Schlüsselwort ist ihm Mt 18, 20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen".

Was er dann, ausgehend von diesem Wort und vom Glauben aller Christen an die reale Gegenwart des Herrn in ihrer Kirche, über die Bemühungen sagt, die überall, in jedem der christlichen Bekenntnisse angestellt werden müßten, und zwar unbekümmert darum, ob es die anderen auch tun und ob die anderen unsere Bemühungen quittieren, das enthält auch für uns Katholiken so manches Beherzigenswerte. Wir können zwar eine Relativierung unserer Kirche nicht mitmachen, wie sie Barth für jede „Sonderkirche" vollzieht, wenn er von der „Bedenklichkeit ihrer Existenz" spricht und wenn er „ihre relative Notwendigkeit und ihr relatives Recht" in ihrem Ursprung darin sieht, daß sie „als Komplement zu irgendeiner vorliegenden Nachlässigkeit oder Verirrung auf anderer Seite" entstanden sein kann. (Und es könnte sein, meint er, daß diese relative Berechtigung ihrer Existenz jetzt noch besteht.) Andererseits ist die Ausschließlichkeit, mit der sich die katholische Kirche als die allein wahre Kirche Christi weiß, nicht so radikal, daß sie die anderen Getauften, die sich zu Christus bekennen, gar nicht mehr als Christen anerkennte. Und die Gewissenserforschung vor dem Angesichte des Herrn, die der evangelische Dogmatiker empfiehlt, haben die Konzilsväter, allen voran der Papst, für die katholische Kirche vollzogen. Es geht darum, daß jede christliche Gemeinschaft „in Beantwortung der Wahrheitsfrage", in dem Glaubensbewußtsein, daß Christus allein der Herr ist, sich besinne, ob „ihre Sonderexistenz, Sonderlehre und Sondergestalt im Unterschied zu anderen glaubens- und heilsnotwendig ist[29]". Es ist klar, daß das Dogma und die wesentlichen Einrichtungen der katholischen Kirche für uns außerhalb dieser Frage stehen müssen. So manches andere aber wurde tatsächlich durch das Konzil und in seinem Gefolge gerade bei uns in einer für manche schockierenden Weise „fragwürdig".

Dadurch nun, daß man Christus walten läßt, ihm das Wort und die Macht läßt über die Einheit der Kirche, würde nach der Meinung Barths jede einzelne christliche Gemeinschaft in Demut auch offen werden „für die Sonderüberlieferungen, Sonderlehren, Sondergestalten der anderen Kirchen ... offen sehr praktisch und konkret für die Frage: ob und inwiefern nicht auch sie unter einem besonderen, hierseits vielleicht noch nicht oder nicht mehr gehörten Ja des lebendigen Herrn Jesus Christus stehen möchten; ob und inwiefern man sich also hierseits von jenen, statt ihnen *nur* zu widersprechen, nicht auch etwas sagen lassen sollte[30]"? Dieses Hinhören auf die anderen, diese Be-

---

[28] A. a. O., 761.

[29] A. a. O. 760.

[30] A. a. O. 763. Karl Barth, der das 2. Vatikanische Konzil wesentlich als Reformkonzil versteht, als Selbstbesinnung der römisch-katholischen Kirche, will in einem Aufsatz aus dem Jahre 1963 gerade in dieser Tatsache eine Aufforderung an die evangelischen Christen sehen, eine solche Bewegung christlicher Erneuerung auch in den eigenen Reihen in Gang zu bringen. (Siehe B. A. Willems, a. a. O., 252.)

reitschaft, von ihnen etwas anzunehmen, hat natürlich für uns seine Grenze am Dogma. Aber selbst hier könnte noch die Frage gestellt werden, ob wir nicht das eine oder andere Dogma, das bei den getrennten Christen Anstoß erregt, zu einseitig gesehen haben. Es gilt hier, behutsam und sorgfältig zu scheiden, sorgsam und gründlich, ohne Übereilung, aber auch ohne Zögern zu forschen und zu sichten, weder in revolutionärem Übermut Altes und Überliefertes in Bausch und Bogen wegzuwerfen noch auch sich dem Neuen einfach nur, weil es neu ist, zu verschließen. Hinter beiden Extremen könnte sich hochmütige menschliche Selbstsicherheit verstecken.

Diese unbestechliche Selbstprüfung im Lichte der Offenbarung, dieses fortwährende Fragen nach dem Willen des Herrn und dieses ehrliche Bemühen um gegenseitiges Verstehen, unbekümmert darum, ob es die anderen auch tun und ob sie es honorieren, — dieser beschwerliche Weg unverdrossener Kleinarbeit ohne Kleinlichkeit ist wohl tatsächlich der einzige Weg, der zur Einheit führen kann, — wenn all die genannten Bemühungen verbunden werden mit dem ständigen Gebet, „ut omnes unum sint". Wir dürfen uns freuen, daß wir mit einem so hervorragenden und hochangesehenen Vertreter des Protestantismus über den Weg zur Einheit einer Auffassung sein können.

5. *Die heilige Kirche*

Der Heiligkeitsbegriff, den Barth entwickelt, ist leider einseitig vom negativen Moment bestimmt, das er der Wurzel des hebräischen Wortes kadosch (= herausgenommen, ausgesondert sein) entnimmt. So besteht die Heiligkeit der Kirche für ihn wesentlich darin, daß sie herausgenommen ist aus der Welt, auserwählt von Gott und darum anders als die Welt, daß sie ihren eigenen Weg gehen und sich nach eigenen Maßstäben orientieren muß. Wir vermissen Näheres darüber, wozu die Kirche auserwählt ist und worin das Anderssein der Kirche eigentlich besteht. Im übrigen sieht unser Theologe die Heiligkeit der Kirche nur als Reflex der Heiligkeit ihres Hauptes Christus. „Er ist der ursprünglich Unterschiedene und Ausgezeichnete", schreibt er in der „Kirchlichen Dogmatik"[31] und wendet selbst auf den Herrn diesen inhaltsarmen Heiligkeitsbegriff an. Er zeigt sich überrascht, daß auch der Catechismus Romanus die Heiligkeit der Kirche auf ihr heiliges Haupt zurückführt: „Das Maß der Übereinstimmung scheint gerade in dieser wichtigen Erkenntnis besonders groß zu sein[32]". Der sittlichen Heiligkeit wird in diesem Zusammenhang keinerlei Bedeutung zugebilligt. Wenn auch ganz kurz von der Gehorsamsverpflichtung der Kirche Christus gegenüber die Rede ist, die sich aus der vom Herrn kommenden Heiligkeit ergebe, so wird doch sofort unter Berufung auf Lk 17, 10 („Unnütze Knechte sind wir ...") jedem Mißverständnis vorgebeugt durch die Erklärung, mit ihrem Gehorsam gegen Christus beantworte die Kirche *nicht* die Frage nach ihrer Heiligkeit[33].

Da also die Heiligkeit der Kirche von außen nicht feststellbar, vielmehr nur zu sehr vom Schein des Gegenteils verdeckt sei, da ihre Heiligkeit nur die Heiligkeit ihres Hauptes und sein Werk in den Gläubigen sei, könne diese Heiligkeit auch nur im Glauben erkannt werden: „Credo *sanctam* ecclesiam. Das *credo* davor ist offenbar unentbehrlich. Anders denn als Glaubensbekenntnis kann man das nicht sagen[34]". Gerade auch das Wirken Christi in seiner Kirche sei in keiner Weise nachprüfbar. Für den Protestanten bleibt kein Anhaltspunkt, den Wert einer Handlung oder einer Haltung zu beurteilen. In jedem einzelnen Fall wird das „Gegenzeugnis" Christi dafür gefordert, daß eine menschliche Tat, die Tat eines Christen oder der Kirche, ein Zeugnis für Christus ist. Auch den Sakramenten wird keinerlei Ursächlichkeit zugesprochen. Ihre Wirkung sei in jedem Fall vom Willen Christi abhängig, der uns aber vollkommen verborgen sei, da sich der Herr nicht in die Hände der Kirche gegeben

---

[31] Kirchliche Dogmatik IV, 1, 767.
[32] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 768.
[33] Vgl. Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 781—783.
[34] A. a. O. 771.

habe[35]. So bleibe der Kirche nichts übrig (und hier wird die Dialektik der Theologie Barths sichtbar), als sich vertrauend und die absolute Souveränität Christi anerkennend ihm zuzuwenden; ohne jede Sicherung, ohne jeden Anhaltspunkt zu glauben, daß er sie und ihre Taten heilige. „Sie kann weder im großen noch im kleinen von sich aus und also ohne seinen Heiligen Geist heilig sein ... Sie kann also in ihrem Tun immer nur insofern Recht *haben*, als sie von ihm Recht *bekommt*. Gibt er ihr nicht Recht, dann ist und bleibt auch ihr vermeintlich heiligstes Tun profan: ihre Predigt eine Art Aufklärung oder Belehrung oder auch enthusiastische Beteuerung, sind ihre Taufe und ihr Abendmahl religiöse Riten, wie es solche auch sonst gibt, ist ihre Theologie eine Art Philosophie, ihre Mission eine Art Propaganda usw[36]."

Barth lehnt jeden individualistischen Heiligkeitsbegriff ab. Heilig ist nach seiner Überzeugung der einzelne nur in der communio sanctorum. Das folgert er aus der Tatsache, daß die Kirche eben nur als Leib Christi heilig ist. Darum sind die einzelnen auch nur als Glieder an seinem Leib heilig. Alle persönliche Heiligkeit ist Heiligkeit in der Kirche, nicht losgelöst von ihr, unabhängig von ihr. Voll und ganz unterschreiben wir den Satz: „Es gibt kein legitimes Privatchristentum[37]". *Der einzelne ist Christ erst als Mitglied der Kirche.* So ist der Glaube des einzelnen Christen nur christlicher Glaube, wenn und soweit er Glaube der Kirche ist. Er ist seiner persönlichen Willkür entzogen; er muß sich dem Glauben der Kirche einfügen, ja er muß aus dem Glauben der Kirche kommen und mit ihm eins sein. Der evangelische Dogmatiker schließt seinen Blick aber auch nicht vor den harten Tatsachen: „Es braucht kaum gesagt zu werden, daß wir es hier mit dem Gesichtspunkt zu tun haben, der im neueren Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert der wildesten Vernachlässigung verfallen ist[38]". Mit Calvin (Institutio religionis Christianae IV, 1, 10) nennt er einen, der „nur für sich persönlich Christ sein wollte", einen „transfuga et desertor religionis", der damit auch sein Heil aufs Spiel setzt. So weit läßt Barth auch den Satz gelten: „Extra Ecclesiam nulla salus", den er aber nicht zu streng verstanden wissen will[39].

Heiligkeit gibt es nur in der Kirche. Anderseits ist die bloß äußere Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Garantie für Heiligkeit, denn Heiligkeit ist für unseren evangelischen Gesprächspartner gleichbedeutend mit Auserwählung, haben wir vernommen. Es kann also (wie auch Barth aus dem Evangelium herausliest) in der Kirche Christi solche geben, die nicht wahrhaft heilig sind, die wir nicht als echte, wahre Christen ansprechen können. Aber nach dem Gesagten kann man nicht einmal „aus gewissen Anzeichen vermuten"[40], wer die wahren Christen sind, sondern das bleibt völlig im Dunkeln. Denn „heilige Glieder der heiligen Gemeinde und also ‚wahre Christen' waren zu jeder Zeit und in jeder Situation und werden zu jeder Zeit und in jeder Situation der Kirche diejenigen in ihr versammelten Menschen sein, die der Herr dazu erwählt, durch sein Wort berufen und durch seinen Geist dazu gemacht hat, wieder dazu berufen und noch dazu machen wird — genau so viele, nicht mehr und nicht weniger, diese und keine anderen. Er kannte, wollte und schuf sie als solche. Er kennt sie und er erhält sie als seine Heiligen"[41]. Das ist echt calvinische Theologie, in deren Hintergrund die Lehre von der absoluten Vorherbestimmung steht.

Die Heiligkeit der Glieder der Kirche, ihr wahres Christentum, auf die Taufe zurückzuführen oder nach ihrem sittlichen Lebenswandel zu beurteilen, wird in heftigen Worten als „Sakramentalismus" bzw. als „Moralismus" zurückgewiesen. So kann der einzelne Christ nach protestantischer Ansicht nur *glauben*, daß er ein wahres Glied der Kirche ist. Ja, er ist nach dem Heidelberger Katechismus (Frage 54), einer Synthese lutherischer und calvinischer Lehren, verpflichtet, das zu glauben. „Und glauben heißt",

---

[35] Das Anliegen des Calvinismus!
[36] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 775.
[37] A. a. O. 769.
[38] A. a. O. 788.
[39] Vgl. Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 769.
[40] Catechismus Romanus I, 10, 7.
[41] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 778.

so formuliert nun Barth, „daß ich auf Jesus Christus schaue, mich *seinem* Urteil unterwerfe und mich daran halte, daß ich in ihm und laut *seines* Urteils trotz allem, was gegen mich spricht, nicht verdammt, sondern gerechtfertigt, und also nicht verworfen, sondern angenommen und also nicht draußen, sondern drinnen bin — obwohl und indem ich doch um etwas Anderes als um das Bewußtsein meines Glaubens . . ., meine Taufe und mein Bekenntnis auch für meine Person nicht wissen kann. *Glaube* ich solches für meine Person, so heißt das offenbar, daß ich mich mit allem, was gegen mich spricht, aber auch mit allem, was ich positiv von mir selbst zu wissen meine, in seine Hand gebe: *vertrauend*, aber wirklich in *seine* Hand"[42]. Immerhin sind hier die Unterschiede zur katholischen Lehre anscheinend nicht so groß, wie man früher angenommen hat, da wir den Glauben, von dem hier die Rede ist, mit der christlichen Hoffnung gleichsetzen dürfen, so daß nicht eigentlich eine Glaubensgewißheit über das eigene Heil behauptet wird, die das Tridentinum abgelehnt hat[43]. Allerdings ist der Unterschied wohl auch nicht so gering, wie er heute gelegentlich dargestellt wird.

6. *Die allgemeine Kirche*

Beim Merkmal der Allgemeinheit der Kirche nimmt Barth eine starke Akzentverschiebung vor. Er meint nicht mehr die Universalität an sich, die weltweite Sendung der Kirche, ihr Hinauswachsen über Grenzen von Raum und Zeit, sondern ihre Identität über Zeiten und Räume hinweg, ihre Treue zu sich selbst, zu ihrem unveränderlichen Wesen, das immer und überall dasselbe ist. Nur diese in ihrem Wesen immer gleiche Kirche ist die wahre Kirche, so daß die Frage nach der Katholizität die Frage nach der Wahrheit der Kirche ist. Diese Umdeutung des Begriffes allgemein (katholisch) ist im reformierten Christentum meines Wissens sonst nicht gebräuchlich. Im Artikel 17 des zweiten helvetischen Bekenntnisses heißt es unter dem Titel „Von der allgemeinen heiligen Kirche Gottes und dem einzigen Haupte der Kirche": „Immer ist die Kirche gewesen, und immer wird sie sein." Die Kirche müsse allgemein genannt werden, weil sie „umfassend" sei, d. h., weil sie sich über alle Weltteile und über alle Zeiten ausdehne, weder durch örtliche noch durch zeitliche Grenzen eingeschränkt werde.

Wie die Kirche in ihrer geographischen Ausbreitung überall dieselbe sein muß, so muß sie auch in ihrer zeitlichen Dauer, in ihrer Geschichte, immer die gleiche sein und sich selbst treu bleiben, soll sie die wahre Kirche sein. In diesem Zusammenhang polemisiert nun der reformierte Theologe gegen einen, wie er findet, „naheliegenden Irrtum", daß nämlich die älteste Kirche die wahre Kirche sein müsse: „‚Katholische' und also wahre Kirche ist *nicht* die *älteste* Kirche als solche, ist also auch nicht diejenige später oder heute existierende Kirche, die sich am sichersten auf die Kontinuität und Konformität ihrer Gestalt und der jener ältesten Kirche berufen kann. Die *Schottische Konfession* von 1560 hat dazu (Artikel 18) trocken, aber richtig bemerkt, daß schließlich Kain, was das Alter und die ihm dadurch zukommende Würde betraf, vor Abel und Seth im Vorsprung war[44]." Man könne also „auf gar keinen Fall" mit der *Sukzession der Ämter* auch nachweisen, daß die betreffende Kirche die wahre Kirche sei. Wie besonders seine Zitierung der schottischen Bekenntnisformel zeigt, scheint sich unser evangelischer Gesprächspartner die Sache doch etwas zu leicht zu machen und die Argumentation der katholischen Kirche mißzuverstehen. Nicht das Alter als solches ist entscheidend — sonst hätten wir eben beim Alten Testament bleiben müssen —, sondern daß die Kirche so ist, wie sie Christus gegründet hat. Denn dann und nur dann nimmt sie „am Wesen der einen Kirche teil" und „ist ihm treu", wie es Barth[45]

---

[42] A. a. O. 780.
[43] DS 1534, 1540, 1563, 1565 (bzw. D 802, 805, 823, 825).
[44] Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 786.
[45] A. a. O. 787.

selbst von der wahren Kirche fordert. Denn wie soll sonst festgestellt werden können, welche Kirche die wahre ist, — oder wie die Kirche sein muß, um am Wesen der wahren, von Christus gegründeten und geführten Kirche teilzunehmen, als eben durch den Nachweis, daß sie das Wesentliche von dem noch hat, was Christus ihr gegeben, und wesentlich das noch ist, was Christus mit seiner Kirche gemeint hat. Denn wenn die Kirche, um die katholische und die wahre Kirche zu sein, wesentlich immer dieselbe sein muß, dann heißt das doch: Sie muß heute dieselbe sein, die sie am Anfang war, d. h. dieselbe, die Christus gegründet hat.

Ebensowenig aber wie das Alter hat nach der Überzeugung Barths „Modernität" mit der Frage nach der Wahrheit der Kirche etwas zu tun. Mit dem 15. Jahrhundert anfangend, nennt er für jedes Säkulum eine neue theologische Richtung, die sich als modern bezeichnete, die den Fortschritt auf ihre Fahnen schrieb und damit ihre Berechtigung und ihre Richtigkeit „beweisen" wollte. „Der Begriff des ‚kirchlichen Fortschritts' ist darum ein aufs tiefste dubioser Begriff. Was in der Kirche zählt, ist nicht der ‚Fortschritt', sondern die *Reformation:* ihre Existenz als *ecclesia semper reformanda. Semper reformari* heißt aber nicht: immer mit der Zeit gehen, den jeweiligen Zeitgeist als Richter über wahr und falsch walten lassen, sondern: zu jeder Zeit und in Auseinandersetzung mit jedem Zeitgeist nach der dem unveränderlichen Wesen der Kirche entsprechenden Gestalt, Lehre, Ordnung, Dienstleistung fragen ... Katholisch ist sie, indem sie in diesem semper reformari begriffen ist, so daß ‚katholisch' auch mit Konservatismus gerade gar nichts zu tun hat ...[46]."

Die Kirche muß nach Barth auch in jedem Christen dieselbe sein; das ist ihre Katholizität dem einzelnen gegenüber. Sie muß allen Ausbruchsversuchen der Individuen gegenüber das Gemeinsame, den gemeinsamen Glauben, alles das, was sie zu Christen und alle insgesamt zur Gemeinde macht, immer wieder bezeugen. Trotzdem wird jede Lehrautorität der Kirche abgelehnt. So kann es sich wohl bei diesem Glauben, der allen gemeinsam sein soll, nur um die „fides qua creditur" handeln, um den Glaubensakt, der in allen vom gleichen Herrn geweckt wird, nicht aber um die „fides quae", den Glaubensinhalt, dessen Einheit und Gleichheit in allen Mitgliedern der Kirche auch mit natürlichen Mitteln festgestellt werden könnte, während die Allgemeinheit der Kirche, wie der evangelische Theologe sie versteht, ihre Identität in allen Mitgliedern, ihre Einheit im Glauben, für das natürliche Erkennen völlig unsichtbar sein soll; sie könne nur durch den Glauben festgestellt werden. Darum muß sie aber die protestantische Theologie schließlich auch, wie schon die Einheit und die Heiligkeit der Kirche, in das Haupt der Kirche allein verlegen: „Er ist der Mann", so heißt es, „der sich hier wie dort, gestern wie heute, inmitten aller geschichtlichen Gestalten und zu Gunsten, aber auch gegenüber allen einzelnen Christen in souveräner Selbigkeit behauptet. Indem *er* in seiner Gemeinde lebt, redet und handelt, wird und ist sie katholisch"[47]. *Daß* er aber das tut, daß hier und jetzt wirklich Christus selbst in unserer Mitte lebt, redet und handelt, das garantiert uns nach protestantischer Auffassung niemand und nichts als der Glaube. Nur *glauben* kann und darf man die Allgemeinheit der Kirche, meint Karl Barth, und er geht so weit, eine Kirche, die diese Katholizität an sich *feststellen* zu können meint, der Unbußfertigkeit und des Hochmuts zu zeihen und sie darum schon als unkatholisch zu verdächtigen.

Die Allgemeinheit einer Kirche in der großen Zahl ihrer Mitglieder zu sehen, scheint Barth „auf den ersten Blick fast als zu banal, um ernster Betrachtung überhaupt würdig zu sein". Er stellt immerhin dann die Frage: „Sollte vielleicht einfach die große, vielleicht sehr *große Zahl* der Mitglieder einer Kirche oder innerkirchlichen Gruppierung mindestens ein Indizium und Präjudiz dafür sein, daß die Wahrheit auf ihrer Seite sein möchte, während sich umgekehrt eine kleine, eine Winkelkirche oder Winkelgruppe schon als solche, schon weil es sich dabei nur um ‚ein paar Leute' zu handeln

---

[46] A. a. O. 787. [47] A. a. O. 793.

scheint, mindestens verdächtig machte, eine ‚Sekte' zu sein?" So ist die Frage natürlich zu einfach gestellt und ebenso die Antwort, die er darauf gibt: „Die Vermutung, daß es der liebe Gott mit Vorliebe mit den stärkeren Bataillonen hält, ... wäre ja wirklich allzu bequem." Aber man kann das Problem doch auch etwas sublimer darstellen und dann geht die recht handfeste Antwort der schon einmal zitierten Schottischen Konfession von 1560 wieder am Eigentlichen vorbei, daß nämlich „die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus und seinen Jüngern gegenüber zweifellos in der Mehrheit und doch im Unrecht waren"[48]. Man gewinnt den Eindruck, daß der reformierte Professor zu der Meinung neigt, die Wahrheit sei eher bei einer Minderheit als bei der Mehrheit zu suchen. Doch rät er immerhin auch da zur Vorsicht, etwa aus dem Wort des Herrn von der „kleinen Herde" (Lk 12, 32) mit aller Sicherheit zu schließen, die wahre Kirche könne nur eine kleine Schar sein. Es könnte sein, meint er nun doch, daß die Existenz der Minderheit als Minderheit nicht in der Wahrheit begründet ist, die sie besitzt, sondern in dem Individualismus, aus dem sie entstanden ist. So zitiert er denn auch andere Stellen des Neuen Testamentes, die von der großen Menge sprechen, die Jesus nachfolgte (Mk 3, 7 f.), sowie von den Massenbekehrungen zu Pfingsten und nachher in Jerusalem (Apg 2, 41; 4, 4). Ferner gibt er zu bedenken, daß jede Minderheit die Tendenz hat, zur Mehrheit zu werden.

7. *Die apostolische Kirche*

Barth lehnt mit aller Entschiedenheit den Individualismus eines Allerweltschristentums ab, der jede kirchliche Bindung scheut und sich nach Belieben von dieser und von jener Kirche holt, was dem einzelnen behagt, und dem die Frage nach der wahren Kirche kein Problem ist. Darum sieht er die Notwendigkeit eines Kriteriums ein, mit Hilfe dessen die „fides quaerens intellectum" feststellen kann, warum ich mich mit Recht zu dieser und zu keiner anderen Gemeinschaft als der wahren Kirche Christi bekenne. Er findet es im Prädikat „apostolisch". Die apostolische Kirche ist die wahre Kirche. Das ist nach ihm das einzige konkrete Kennzeichen, an dem man die wahre Kirche Christi erkennen kann. Er umschreibt das Merkmal „apostolisch" etwa in der Bedeutung unserer apostolischen Tradition: „In der Nachfolge, in der Schule, unter der maßgebenden Autorität, Belehrung und Anleitung der Apostel, in Übereinstimmung mit ihnen, weil auf sie hörend und ihren Auftrag aufnehmend[49]." Soweit die Kirche in diesem Sinn apostolisch ist, soweit ist sie für ihn die wahre Kirche, und daran soll sie auch als die wahre Kirche erkannt werden. Dieses Erkennen geschieht aber wieder im Glauben. Das Verhältnis der Kirche zu den Aposteln ist ein geschichtliches Ereignis, und daran muß auch der teilnehmen, der die Kirche als apostolisch erkennen will. Er kann das nicht einfach von außen feststellen. Nur wenn er mit der Gemeinde in der Nachfolge der Apostel lebt und unter ihrer Autorität und Anleitung steht, wenn er an derselben Bewegung mit ihnen teilnimmt, die das Werk des Heiligen Geistes, also nur im Glauben erkennbar ist, kann er diese Feststellung treffen. Als fundamentaltheologisches oder gar apologetisches Argument ist, so betrachtet, die Apostolizität der Kirche nicht brauchbar.

Unter den Begriff „apostolisch" fällt nach der Überzeugung von etwa zwei Dritteln aller Christen auch die apostolische Sukzession, die ununterbrochene Amtsnachfolge von den Aposteln bis auf unsere Zeit. Wie wir schon gesehen haben, läßt sich Barth von einer erdrückenden Überzahl nicht imponieren. Was wir mit der apostolischen Sukzession meinen, begegnet dem völligen Unverständnis des Calviners für die sakramentale Wirklichkeit in der Kirche. Er bezeichnet sie als „so etwas wie eine technische, durch rituelle Handauflegung zu vollziehende Vererbung oder Übertragung apostolischer Autorität, Lehrgewalt und Sendung, in welcher sie von einem höchsten kirchlichen Amtsträger, d. h. von einem Bischof, auf dessen Nachfolger und damit auch auf

[48] A. a. O. 791. [49] A. a. O. 798.

die von diesem zu ordinierenden untergeordneten Amtsträger gewissermaßen überströme"[50], als eine „Konstruktion, der zufolge das Apostolische (ähnlich wie die Herrscherwürde in einer Erbmonarchie oder auch einfach wie ein Bauernhof vom Vater auf den Sohn) von einem Bischof vermöge Handauflegung durch einen zu solcher Ordination befugten zweiten Bischof auf einen dritten als den Nachfolger des ersten übergehen würde: immer unter Eintritt der gewünschten Folgen auch für den beteiligten niedrigeren Klerus und auf dem Weg über diesen dann auch für die übrige, die nichtklerikale Gemeinde"[51]. Zur Erkenntnis solcher Apostolizität und damit der wahren Kirche, meint er, bedürfe es dann weder des Heiligen Geistes noch des Glaubens, sondern nur „eines vielleicht unkritischen, vielleicht doch auch kritischen archäologischen Wissens um jene Zusammenhänge" bzw. „eines bestimmten Rechtsdenkens, von dessen Angemessenheit sich jeder Beliebige überzeugen oder auch nicht überzeugen mag, ohne das *credo ecclesiam* auch nur im geringsten mitzusprechen"[52]. Der Fehlschluß ist offenbar: Klar ist zwar, daß die äußere Sukzession von jedermann, der die wissenschaftlichen Voraussetzungen mitbringt, nachgeprüft werden kann. Ebenso klar aber ist, daß ein Schluß auf die *wahre Kirche* den Glauben an Christus und sein Wort, an das Sakrament und den darin wirkenden Heiligen Geist voraussetzt. Das „Credo ecclesiam" wird da also sehr wohl mitgesprochen.

Wo Barth im Protestantismus selbst Bestrebungen nach einer apostolischen Sukzession im katholischen Sinn feststellt, wird er in seiner temperamentvollen Art zum Spötter. Es ist immer wieder das Unverständnis für das Sakrament, begründet in der Angst, der Heilige Geist könne auf diese Weise für den Menschen „verfügbar" werden, in der Sorge, daß der Heilige Geist für den Gläubigen der souveräne Herr bleibe und daß er nicht zu einer „eigentümlichen supranaturalen Substanz" werde, die „in die Hände und Macht bestimmter ... Menschen übergegangen" ist, oder „ein rechtliches oder technisches oder symbolisches Es, ein Requisit, das sich in der Weise in der Macht eines oder mehrerer hervorgehobener Glieder der Gemeinde befände, daß es von diesen ohne weiteres auch in die Macht anderer übergehen könnte ..."[53]. Es tritt wieder das mangelhafte Verständnis für die Kirche als Leib Christi zutage, das wir schon festgestellt haben; ja wir müssen sagen, daß Barth nicht einmal *die* Aussage konsequent durchführt, die er selbst von der Kirche immer wieder macht, daß sie nämlich „die irdische Erscheinungsform Jesu Christi" sei.

Schließlich beschränkt der Baseler Theologe die apostolische Tradition auf das Zeugnis der bloßen Wortverkündigung, wie es ja fast allgemein im Protestantismus geschieht. Nur dadurch sei die Kirche apostolisch, daß sie das Zeugnis der Apostel übernimmt. Wenn es nun beim Merkmal „apostolisch" nur um das *Zeugnis* der Apostel geht und wenn man dieses Zeugnis ausschließlich in der Bibel zu finden glaubt, dann ist es konsequent, es sachlich mit dem „Schriftprinzip" gleichzusetzen, worunter man „die Autorität der Bibel als Quelle und Norm kirchlicher Existenz, Lehre und Ordnung" versteht[54]. Apostolisch sei die Kirche also in ihrem Bekenntnis zur Heiligen Schrift des Neuen Testamentes als der Bezeugung Jesu Christi und als der Quelle und Norm ihrer Existenz.

Die „Kirchliche Dogmatik" Karl Barths ist etwa ein Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschrieben, und ihr Verfasser hat seither manches positive Wort über die katholische Kirche und im besonderen über das Konzil gesprochen. Das ökumenische Klima ist durch das Konzil tiefgreifend verändert worden. Doch ist kaum daran zu zweifeln, daß sich an der *Glaubenshaltung* der Protestanten gegenüber der katholischen Kirche nichts wesentlich geändert hat. Insbesondere ist die Ablehnung des Papsttums unverändert geblieben. Mögen theologisch noch andere Thesen des

[50] Ebd.
[51] A. a. O. 799.
[52] Ebd.
[53] A. a. O. 800 f.
[54] A. a. O. 805.

evangelischen Bekenntnisses (der evangelischen Bekenntnisse) wesentlicher und als die eigentlich tragenden Pfeiler auch der protestantischen Ekklesiologie erscheinen, – psychologisch (und damit wohl tatsächlich) ist die letztentscheidende Frage: Ist der Papst der Stellvertreter Christi oder nicht? Vor einem Ja auf diese Frage schreckt man auf protestantischer Seite zurück, – auch wenn man alle Mißverständnisse und Vorurteile abgelegt hat, die das katholische Dogma entstellen. Gerade die Stellungnahme zum Primat macht dem evangelischen Christen die ökumenische Gesinnung schwieriger als uns Katholiken[55]. Wenn angesichts der Tatsachen ein Ende der Trennung nicht absehbar ist und die Versuchung zur Mutlosigkeit aufsteigt, gilt es umsomehr, zu dem zu beten und auf den zu vertrauen, bei dem nichts unmöglich ist. Immerhin gibt es auch eine ganze Reihe von Ansatzpunkten zur Verständigung. Es ist doch sehr viel Gemeinsames da, von wo aus die Diskussion auch über das Sein der Kirche geführt werden kann in geduldiger Liebe zu den anderen, in unbestechlicher Liebe zur Wahrheit und in unwandelbarer Liebe zu Christus selbst, in dem wir einander doch finden müßten.

LEO KRINETZKI

Die Theologie des Hohen Liedes[1]

Das Hohe Lied ist eine Sammlung biblischer Liebes- und Hochzeitslieder, die vermutlich im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. von einem Weisheitslehrer (daher die Zuweisung an „Salomon" 1, 1) zusammengestellt wurde, um den jungen Israeliten, in Unterstützung der Ehereform des Esdras und Nehemias, ein von allem heidnischen Beiwerk gereinigtes (vgl. Neh 13, 23 ff) Idealbild bräutlich-ehelicher Liebe vor Augen zu stellen. Wohl schon sehr bald wurde dieser Wortsinn unter dem Einfluß der prophetischen Botschaft in gewissem Sinne messianisch-eschatologisch verstanden (vgl. Jer 33, 11): das hohe Ideal der Lieder schien sich erst in der messianisch-eschatologischen Zukunft voll verwirklichen zu lassen, dann nämlich, wenn Jahwe seine Braut Israel erneut begnadigt und in einem neuen, ewigen Bund von neuem geehelicht haben würde (vgl. Os 2, 16. 21. 25). Diesen neuen Gottesbund sollten die verheirateten Israeliten und Israelitinnen vorzugsweise in ihrer eigenen, „natürlichen" Brautschaft und Ehe miteinander erleben und erfahren, hieß es doch in HL 8, 6 f, daß ihre gegenseitige Liebe letztlich eine „Flamme Jah(we)s" sei, die deshalb kein noch so „großes Wasser" der Trübsal „auslöschen" könne. Dieser neue Gottesbund und dieses neue Eheideal waren jedoch für die Israeliten und Israelitinnen nicht nur eine Verheißung, sondern auch ein Ansporn zur Tat. Hatten sich mit der Heimkehr Israels aus dem Exil nicht schon viele andere Weissagungen der Propheten verwirklicht? Verwirklicht nicht nur durch die Machttaten Jahwes, sondern auch durch die Mitwirkung der Menschen? Konnte es demnach nicht so sein, daß jede Bemühung der nachexilischen Israeliten um eine Annäherung an das Liebesideal des Hohen Liedes zugleich auch eine Annäherung an die ersehnte messianische Endzeit war? Erweckte nicht der Anblick jedes jungen israelitischen

[55] Vgl. J. Kuhlmann, Der Fels des Anstoßes, Una sancta 1/1966, 55 ff.

[1] Vgl. meine bisherigen Publikationen zum Hohen Lied: Die Macht der Liebe. Eine ästhetisch-exegetische Untersuchung zu HL 8, 6–7: Münchener Theologische Zeitschrift 13 (1963), 256–279; Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes, Düsseldorf 1964; Die Liebe hört nie auf. Die Botschaft des Hohen Liedes heute, Stuttgart 1964.

Paares in den Herzen aller Glieder des Gottesvolkes die Hoffnung, daß die verheißene Endzeit, in der Jahwe sein Volk selbst bräutlich heimführen würde, ganz nahe bevorstehe oder sich schon zu verwirklichen begonnen habe? Wie hätte sonst der greise Tobit in dem nach ihm benannten nachexilischen Buch so spontan mit der Segnung seines eben verheirateten jungen Sohnes und dessen Frau die Hoffnung auf die nicht mehr allzu ferne Erfüllung der lichtvollen Verheißungen vom Wiederaufbau der Stadt Jerusalem im Sinne von Is 60 verbinden können (Tob 13, 10 ff; 11, 16 f)?

Wie eben das Buch Tobias zeigt, haben die Lieder der Sammlung ihren „Sitz im Leben" nirgendwo anders als in der „Hausliturgie" der israelitischen Hochzeitsfeier, in denen der Vater der Braut oder des Bräutigams als „Priester" segnend und preisend seines Amtes waltete und das junge Paar als „König" und „Fürstentochter", als „Salomon" und „Sulamitin" gefeiert wurde. Von daher verband man mit diesen Liedern ganz spontan den Gedanken als an etwas Heiliges und Erhabenes, auch wenn einzelne dieser Lieder wie alle Liebeslieder der Weltliteratur nur ganz allgemein von der Liebe junger Leute, ihrer Schönheit und ihrer Sehnsucht nach baldiger Vereinigung usw. sangen. Als heilig mußten diese Lieder jedoch noch besonders deshalb empfunden werden, weil in ihnen nicht nur, wie bereits gesagt wurde, die Liebe von Mann und Frau auf die Liebe Jahwes zurückgeführt, sondern auch in unzähligen Personen- und geographischen Namen aus der biblischen Welt die Liebe der Brautleute in das Milieu der Bibel hineingestellt wurde. So mußte von der übrigen Bibel her immer neues Licht auf diese Lieder fallen und sie bald stärker von der Liebe der Geschlechter, bald stärker von deren göttlichem Urbild, der Liebe Jahwes zu Israel, her beleuchten. Jede Einseitigkeit der Auslegung muß hier besonders sorgfältig vermieden werden, sowohl die rein profane als auch die rein allegorische Auslegung. Im Grund läßt sich die Auslegung des Wortsinnes von der des typischen Sinnes[2] kaum sauber trennen, wenn wir das Hohe Lied so verstehen, wie eben angedeutet wurde, da dieses sowohl seinem mehr menschlichen wie auch seinem mehr göttlichen Sinne nach ein heiliges Buch ist und mitten im Heilsmysterium Israels seinen Ort hat[3]. So soll hier denn der Versuch gemacht werden, die Botschaft des Hohen Liedes gerade in dem Zusammenwirken von Wort — und typischem Sinn darzustellen[4]. Was den typischen Sinn angeht, so könnte man auch von einer Typologie der menschlichen bräutlich-ehelichen Liebe sprechen, wie sie vom Hohen Lied besungen wird. Eine solche echte Typologie läge vor, wenn wir eben diese bräutlich-eheliche Liebe des Hohen Liedes vom Neuen Testament und seiner Wirklichkeit her beleuchteten. Üblicherweise reserviert man freilich den Ausdruck Typologie in diesem Zusammenhang dem „höheren Sinn", den der Text des Hohen Liedes von der Liebe Christi zu seiner Kirche her erhält. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen; denn wo das Neue Testament von der Liebe der Gatten zueinander spricht, stellt es sie immer in das Mysterium der Liebe hinein, das Christus und Kirche umfängt[5], d. h. wir können gar nicht davon sprechen, inwiefern sich die vom Hohen Lied besungene menschliche Liebe der Geschlechter neutestamentlich verwirklicht, ohne diese Liebe damit zugleich in das Mysterium der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche hineinzustellen, wie wir ja auch neutestamentlich nicht sachgemäß von der Liebe Christi zu seiner Kirche sprechen können, ohne zugleich auch deren sakramental-

---

[2] Der Ausdruck „typischer Sinn" scheint mir in diesem Fall dem Ausdruck „Vollsinn" vorzuziehen zu sein, da der „höhere Sinn" m. E. nicht in erster Linie dem Text des Hohen Liedes als solchem inhäriert, sondern der von ihm besungenen bräutlich-ehelichen Liebe, die in der übrigen biblischen Literatur ein Typus (oder vielleicht besser ein Abbild) der Liebe Jahwes zu Israel bzw. Christi zur Kirche ist.

[3] Vgl. mein Buch „Das Hohe Lied", 41 f.

[4] Das ist in meinen bisherigen Veröffentlichungen über das Hohe Lied noch nicht so deutlich und systematisch geschehen wie hier.

[5] Vgl. vor allem die „Eheperikope" Eph 5, 22—33.

zeichenhafte Verdichtung in der christlichen Ehe zu nennen. Schon die alttestamentliche Ehe war ja dadurch heilig und geadelt, daß sie mitten in dem Liebesmysterium Jahwes und Israels stand.

Die Liebe von Mann und Frau als Abbild und Teilverwirklichung der Liebe des göttlichen Bräutigams zu seinem Volk

Die bräutlich-eheliche Liebe ist ein hohes und kostbares Gut. Wie gut tut sie dem Menschenherzen, das sich nach Zärtlichkeit sehnt! Kann man sie deshalb im Grunde genug preisen, und ist es nicht recht und billig, wenn die, die Gott mit dieser Liebe beschenkt hat, indem er sie zur Ehe berief, sich ihr ganz verschreiben (HL 1, 2–4)? Theologisch und psychologisch betrachtet, ist ja das Sicheinlassen mit dieser Liebe nichts anderes als der Eintritt in das Paradies, das hier neue Gestalt anzunehmen beginnt (HL 2, 10–13; 4, 13–15)[6]. Der junge Mensch, der das rauhe Alleinsein aufgibt und in die Ehe eintritt, betritt gewissermaßen einen Garten voll frühlingshafter Düfte, Farben und Wonnen (HL 4, 8). Er erfährt ein noch nie gekanntes Glück. Die Botschaft der Bibel von der Seligkeit des Neuen Bundes zwischen Gott und dem ihm bräutlich-ehelich angetrauten Volk wird von ihm nicht mehr nur geglaubt, sondern erlebt und verkostet. In seinem Partner ist ihm ja Gott in seiner ganzen Liebe und Menschenfreundlichkeit nahe (Eph 5, 22 ff), und das Wissen darum, in und mit dem menschlichen Partner zugleich Christus, dem neuen Adam (1 Kor 15, 45), verbunden zu sein, der die Gaben des verlorenen Paradieses der Menschheit zurückgebracht hat (vgl. Offb 20, 2; Joh 4, 14; 5, 24 ff), läßt das irdische Glück des bereits im Neuen Bund lebenden ehelichen Menschen nur noch tiefer und erfüllter werden, da es wie ein Ausfluß des noch größeren Paradiesesglückes ist, das den Gläubigen schon hier auf Erden, noch mehr aber in der Ewigkeit, im paradiesischen, himmlischen Jerusalem, erwartet (Offb 2, 7; 21, 1–7; 22, 1 f).

Die bräutlich-eheliche Liebe gleicht indes einem verschlossenen Garten (HL 4, 12), einem Paradies, in das nur die Liebenden selbst eintreten dürfen. Sie ist „ein großes Geheimnis" (Eph 5, 32) nicht nur für den Außenstehenden, sondern auch für die beiden Liebenden selbst. Diese entdecken plötzlich Kräfte und Neigungen in sich, die sie vorher nicht kannten. Sie leben wie in einer Ekstase, die sie ganz gefangennimmt (HL 2, 1–3; 7, 6 c) und auf den einzig geliebten Partner hin orientiert, neben dem alle anderen Männer oder Frauen unwichtig werden (HL 6, 8 f). Alles an ihnen ist wie verwandelt. Schon der junge Liebhaber vor der Ehe kennt sich selbst nicht mehr wieder, sobald ihn die Liebe zu einem Mädchen erfaßt hat; er setzt alles daran, die Geliebte für immer zu besitzen (HL 6, 11 f). Mochte er bisher ein noch so rauher Geselle sein – die Liebe wandelt ihn zu einem zärtlichen Liebhaber um (HL 5, 2). Nicht anders ergeht es dem liebenden jungen Mädchen: die Brautzeit verwandelt es in eine frohe Hoffende, die wie ein blühender Frühlingsgarten der Ernte entgegensieht (HL 6, 1 f). Die verwandelnde Kraft der Liebe ist so groß, daß ihr auch der robusteste Mensch erliegt. Er wird regelrecht „krank" vor Sehnsucht nach der vollen Vereinigung mit dem Geliebten, dem einzigen „Arzt", der seine „Krankheit" zu „heilen" vermag (HL 2, 5; 5, 8). Zwischen den Liebenden entsteht ja alsbald eine Verbindung, in der jeder von beiden den andern wie ein Echo seiner selbst empfindet (HL 1, 15–17; vgl. Gen 2, 20; 1 Kor 11, 7). Keiner von beiden lebt mehr für sich selbst, sondern für den andern. Das Symbol der neuen bräutlichen Einheit ist der Kuß, in dem die Liebenden sozusagen miteinander verschmelzen (HL 7, 9 f), wie sie in liebender Umarmung sich beieinander geborgen und

[6] Vgl. dazu im Text des Brautsegens der Messe für Braut und Bräutigam die Worte: „Gott, durch dich wird . . . diese von Anfang an festgelegte Gemeinschaft mit einem Segen beschenkt, der allein weder durch den Fluch der Erbsünde noch durch das Strafurteil der Sintflut aufgehoben wurde."

aufgehoben fühlen, zumal diese Umarmung, wenn sie echt und selbstlos ist, weniger aus Leidenschaft als vielmehr aus der Ritterlichkeit des jungen Mannes herauswächst, der seine schwächere Partnerin stützen und aufrichten möchte (HL 2, 6; 8, 3). So wird die bräutlich-eheliche Liebe für den Menschen zu einem vorzüglichen Weg, sich selber aufzugeben und für den andern dazusein. Könnte es eine bessere Vorbereitung auf die Hingabe an das göttliche Du geben als diese ungeteilte Zuwendung zu einem heiß geliebten menschlichen Du? Der durch die menschliche Liebe von seinem Egoismus befreite Mensch ist auch am ehesten fähig, Gott wirklich zu lieben. Gewiß wird es ihm nicht immer leicht fallen, Gott ebenso ungeteilt zu lieben wie seinen menschlichen Partner (1 Kor 7, 33 f), gerade wenn dieser ihm unendlich viel bedeutet, aber andererseits hat es der im menschlichen Bereich zu einem großen Liebenden herangereifte Mensch auch wieder leichter, Gott, die Liebe aller Liebe (1 Joh 4, 16), wahrhaft selbstlos und rein zu lieben, als der nur um sein eigenes Ich kreisende Hagestolz, zumal dann, wenn seine Liebe durch viele Prüfungen hindurchgegangen (vgl. HL 5, 2–7) und dadurch zur vollen Freiheit gegenüber allem Irdischen gelangt ist (1 Kor 7, 28–31). Dann kann es so weit kommen, daß der eheliche Mensch ganz handgreiflich und bewußt in seinem Partner dem Herrn begegnet[7], der sein Volk noch zärtlicher als der zärtlichste menschliche Liebhaber liebt (vgl. Os 2, 16; Ez 16, 8; Eph 5, 25–27). Dadurch wird die eheliche Liebe zu einem vorzüglichen Mittel für die Glieder des Gottesvolkes (Eph 5, 30), in die noch größere „Ehe" mit Gott hineinzuwachsen, zu einer Verwandlung nicht nur im irdischen, sondern auch im übernatürlichen Sinne, in dem alle irdische Sehnsucht schließlich von der letzten Sehnsucht nach der ewigen Vereinigung mit Gott überlagert wird (Offb 22, 17).

Trotz aller Prüfungen und Bedrängnisse bereitet die bräutlich-eheliche Liebe, wenn sie von dazu berufenen und selbstlos gewordenen Menschen erlebt wird, diesen eine unsagbare Freude (HL 1, 4; 3, 11) und ein Glück, strahlend und anziehend wie die im Frühling aufbrechenden, duftenden Blüten der Reben und Granatäpfel (HL 7, 13). Die Frau zumal darf sich eines großen Glückes erfreuen, je selbstloser sie sich über das von ihr selbst dem geliebten Mann geschenkte Glück zu freuen vermag (HL 7, 13; vgl. HL 1, 12). Während der Hochzeit findet diese Freude ihren Ausdruck im Schmuck der Brautleute, der den Liebreiz beider unterstreicht und den Hochzeitstag als einen Tag wahrer Freude kennzeichnet (HL 1, 9–11; 3, 10 e–11 f), an dem auch der Humor und das Schelmenlied (HL 1, 5 f. 7 f), Fangspiele (HL 2, 15), Tänze (HL 7, 1–6) und gutes Essen und Trinken (HL 5, 1) ihre Berechtigung haben, zumal der menschgewordene Gottessohn selbst *diese* Art häuslich-fröhlicher Hochzeitsfeier durch seine Anwesenheit und sein Weinwunder deutlich genug gutgeheißen und geheiligt hat (Joh 2, 1–11) und *diese* Art, Hochzeit zu feiern, dem Menschen einen Vorgeschmack des ewigen Hochzeitsmahles mit *seiner* Freude gewährt (Offb 19, 7 f).

Die hochzeitliche Freude – und jede andere echte Freude, die Gott den Ehegatten während ihres gemeinsamen Lebensweges schenkt – ist nach dem Hohen Lied eine echt menschliche Freude voller Ungezwungenheit und Natürlichkeit (vgl. HL 1, 4 a). Und doch ist diese Ungezwungenheit stets mit einer großen Ehrfurcht gepaart. Der Partner, mit dem man so ungezwungen umgeht, wird immer zugleich als Abbild dessen, der „größer ist als Salomon" (Mt 12, 42), erlebt und verehrt (HL 1, 4 b; vgl. Eph 5, 33). Darum ist die verströmendste Liebe der Braut zu ihrem Bräutigam

[7] Mir ist das glaubwürdige Zeugnis von Eheleuten bekannt, die mir voller Freude bekannt haben, daß sie während der ehelichen Begegnung „ganz gelöst beten können". Man sollte solche Zeugnisse nicht in ihrer Bedeutung verkennen und abwerten. Gewiß wird es selten so sein, aber warum sollte es anderseits unmöglich sein, wenn die Ehe wirklich ein Sakrament ist?

und der Gattin zu ihrem Mann immer von größter Ehrfurcht getragen (HL 1, 12), wie diese Liebe auch vom Manne ehrfürchtig entgegengenommen und erwidert wird (HL 4, 12), weil ihm die Braut und Gattin nicht nur überaus liebenswert, sondern auch so furchterregend groß wie Israels Truppenverbände erscheint (HL 6, 10). Die Ehrfurcht verbietet es darum bei aller Offenheit der Sprache auch, die eigentliche Vereinigung der Liebenden zu schildern; denn die beste Art, diese Vereinigung zu behandeln, ist ehrfürchtiges Schweigen (vgl. HL 7, 7–10; 8, 13 f).

Diese Ehrfurcht ist natürlich nur dem Menschen möglich, der die der bräutlich-ehelichen Liebe eigenen Gesetze respektiert. Denn ganz so wie die Natur draußen hat auch die Liebe zwischen Mann und Frau ihre Gesetze, die es zu beachten gilt, will man nicht sich selbst und den Partner unglücklich machen. So darf man bereits in der Brautzeit nichts überstürzen, sondern muß in Gelassenheit und Geduld miteinander zusammenwachsen (HL 2, 10–13), wie man auch die Grenzen des Anstandes zu beachten hat: daß z. B. auch das seligste Stelldichein am Abend ein Ende haben muß, selbst wenn man in Gedanken sich noch so sehr nacheinander sehnt und ganze Nächte nicht schlafen kann (HL 2, 17–3, 4); daß ein Mädchen sich nicht uneingeschränkt und unterschiedslos unter junge Männer mischen kann, wenn es etwas auf seine Würde hält (HL 1, 7); daß es sich niemals in Gegensatz zu seiner Familie stellen darf, weil gerade die Bindung an die Eltern in Zeiten der Gefährdung den besten Rückhalt für es darstellt und das Beispiel guter Eltern die sicherste Wegweisung zum wahren Glück bildet (HL 3, 1–4; 8, 2–5) usw. Zu den Gesetzen der bräutlichen Liebe zählt auch die Pflicht, sich und den andern zu prüfen und sich auf die noch größeren Prüfungen der künftigen Ehe vorzubereiten (HL 5, 2–7), ist ja doch die Ehe nicht nur ein Paradies, sondern auch schweren Anfechtungen und Prüfungen unterworfen, die nur von einem Menschen gemeistert werden können, der dem angetrauten Gatten in ausschließlicher Treue verbunden ist (HL 2, 16; 4, 12; 8, 12) und alle Anfechtungen in Verantwortung und Leidensbereitschaft überwindet (HL 8, 6 f). Dann allerdings kann es geschehen, daß die Ehe zu einem lebenslangen Paradies wird, in dem die Liebe sich von Tag zu Tag steigert und vermehrt, weil sie an der Liebe dessen teilnimmt, der die Seinen bis in den Tod hinein geliebt hat (HL 8, 6; Eph 5, 25).

Die ideale Frau als Abbild des Gott angetrauten Gottesvolkes

In jedem Liebeslied erscheinen die Partner in idealem Licht. Im Hohen Lied geschieht dies noch stärker dadurch, daß die die Partner verbindende Liebe metaphorisch eine „Flamme Jah(we)s" genannt (Hl 8, 6) und die Frau ausdrücklich mit der von Jahwe geliebten bräutlichen Gottesstadt Jerusalem sowie mit den Truppen Israels verglichen wird (Hl 6, 4). Mit anderen Worten: der Idealismus, mit dem die Braut und Frau des Hohen Liedes geschildert wird, rührt nicht nur daher, daß sie eben Mittelpunkt einiger Liebeslieder ist, die schon an sich sehr ideal eingestellt sind, sondern er hat auch theologische Beweggründe. Die metaphorische Gleichsetzung der Braut und Frau des Hohen Liedes mit Israels Hauptstadt ist[8] in der Tat frappierend. Wenn sie auch zunächst durch das tertium comparationis der Schönheit und Fruchtbarkeit, die sowohl der Stadt bzw. dem Heere Israels als auch der jungen Braut und Frau eignet, bedingt ist, so ist damit doch noch nicht der eigentliche Grund für diese trotzdem ungewöhnliche Assoziation aufgewiesen. Eine derartige Assoziation konnte nur im Vorderen Orient, näherhin in Israel, aufkommen, wo die Stadt und gelegentlich auch das Volk weiblich-mütterliche Züge trägt und deshalb in der Bildersprache des Vorderen

[8] An sich wird in HL 6, 4 die Braut nicht nur mit Jerusalem, der Hauptstadt Judas, sondern auch noch mit Thersa, der Hauptstadt des Nordreiches, verglichen, und zwar wegen der Etymologie dieses zweiten Namens; denn „Theresa" (hebr. tirsáh) bedeutet die „Wonnigliche".

Orients als Braut oder Eheweib der Gottheit bezeichnet werden kann (vgl. Is 66, 10 f; Os 2, 16 usw.). Daß hier nun ausgerechnet das *Kriegs*volk als Urbild der Frau hingestellt wird, könnte mit dem befestigten Charakter der Stadt, der mehrmals als Metapher für die Jungfräulichkeit der Braut beschworen wird (HL 4, 4; 7, 5; 8, 10), zusammenhängen; denn die Stadt ist ja nicht allein durch ihre Befestigungsanlagen, sondern auch durch die in diesen stationierte Verteidigungsmannschaft kriegerisch-schön und furchterweckend (HL 4, 4). Jedenfalls ist die genannte Gleichsetzung so eindrucksvoll, daß man sich mit Recht fragen kann, ob nicht schon der Sammler dieser Liebeslieder eine gewisse Typologie im Auge hatte, d. h. ob nicht schon für ihn (und nicht erst für seine späteren Leser) die Braut ihr Urbild in dem bräutlich von Jahwe geliebten Gottesvolk und seiner Hauptstadt bzw. seiner militärischen Stärke besaß. Die Folge davon wäre dann natürlich die Annahme einer gewissen Gleichsetzung des Bräutigams und Mannes des Hohen Liedes mit Jahwe, dem Gottgemahl Israels. Doch dazu später. Hier geht es uns zunächst nur um das Mädchen, die Frau im Hohen Lied. Was sie angeht, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß sie zumindest im Lichte der einschlägigen Parallelen innerhalb der Bibel mit Recht typologisch mit Israel und seiner Hauptstadt zu identifizieren ist, nicht zwar in allen Einzelheiten — was abgeschmackt wäre —, wohl aber in einigen markanten Einzelheiten, die im Grunde soeben schon genannt worden sind und sich kaum noch wesentlich vermehren lassen, theologisch aber vollauf genügen, um den eigentümlichen heilsgeschichtlichen Standort der Braut und Ehefrau in Israel (und der Kirche) zu umschreiben.

Die ideale Frau im Sinne des Hohen Liedes ist vor allem die Verkörperung der Liebe und Ganzhingabe. Nur sie spricht das für sie charakteristische Wort: „den meine nä'fäš, d. i. mein ganzes Wesen mit all seiner Vitalität, liebt" (HL 1, 7; 3, 1—4). Diese Liebe gleicht einem Gefäß voll köstlicher Narde, die sich zur Freude der andern verströmt; ihre höchste Befriedigung ist das Glück des geliebten Mannes (HL 1, 12), an den sie sich ganz und gar verliert, um durch ihre jugendlich-reine Hingabe in ihm die edelsten Gefühle wachzurufen und dadurch seine Leidenschaft zu läutern (HL 4, 10. 13—15). Denn die Liebe einer guten Frau ist etwas überaus Zartes, das den Mann wie etwas Göttliches überkommt und beseligt (HL 4, 16—5, 1 d), wie ihre Schönheit ihn so sehr fesselt, daß es für ihn nur die eine Möglichkeit gibt: sich ihr uneingeschränkt zu ergeben (HL 1, 9—11; 6, 5; 7, 6 c). Bei wem könnte der israelitisch-christliche Bräutigam und Gatte besser lernen, was es auch für ihn, als Glied des Gott (Christus) bräutlich zugewandten Gottesvolkes, bedeutet, Gott aus ganzem Herzen und mit aller nur möglichen Kraft und Vitalität zu lieben (Dt 6, 5), als bei einer solchen Frau? So wird die echte, gläubige Israelitin und Christin für ihren männlichen Partner nicht nur zur Lehrmeisterin menschlicher, sondern darüber hinaus auch zum Idealbild und zur Lehrerin der göttlichen Liebe, die eine letzte Offenheit für den Herrn beinhaltet (Offb 3, 20) und die nur *eine* Sorge kennt: den Herrn zu erfreuen (vgl. Joh 12, 3) und für ihn dazusein (vgl. Eph 5, 24), dazusein in der letzten Kompromißlosigkeit eines geläuterten und sich in der Liebe vollendenden Glaubens (2 Kor 11, 2). Dazu soll der verheiratete Mann im Volke Gottes heranreifen durch die Liebesbegegnung mit seiner Gattin!

Verdient eine solche Frau nicht in vollem Sinne den Titel „Freundin" und „Gefährtin" (HL 1, 9. 15; 2, 2. 10. 13; 4, 1. 7; 5, 2; 6, 4)? Ist sie ihrem Mann nicht schlechthin unentbehrlich auf seinem Weg zur ungeteilten Hingabe an Gott? Zumal dann, wenn sie selbst zu dem wahrhaft „starken Weib" von Spr 31, 11 f herangereift ist, das zwar physisch vom Manne unterstützt werden will (HL 8, 5 a—b), um ihn dafür hinwiederum moralisch zu stützen und vor Fehltritten, die die Liebeszuwendung zu Gott gefährden könnten, zu bewahren? Denn das ist die ideale Frau im Sinne des Hohen Liedes. Schon ihre selbstverständlich behauptete Jungfräulichkeit vor der Ehe (HL 4, 4. 9; 6, 4), die sich nicht eher ergibt, als bis die Zeit dazu gekommen ist

(HL 8, 10), läßt den Mann in seiner eigenen Treue zu seinem Gott erstarken, da sie ihn an seine eigene Zugehörigkeit zu dem allem Gottwidrigen entgegentretenden Gottesvolk erinnert und an seine Ritterlichkeit appelliert, die sich nur ehrfürchtig vor der Geliebten verneigt, ohne ihr je in ungebührlicher Weise zu nahe zu treten (HL 6, 4; vgl. HL 3, 7 f). Wie klug erfüllt die Braut und Gattin des Hohen Liedes diese ihre Aufgabe, moralische Stütze ihres Partners zu sein und ihn zu immer größerer religiöser Vollkommenheit zu führen! Sie erhebt nie den Zeigefinger, um ihm eine „Lehre" zu erteilen, sondern sie arbeitet lieber mit Witz, Humor und Ironie[9], gelegentlich auch mit einem lyrisch-duftigen Liedchen (HL 2, 17), um zum Ziel zu kommen. Vor allem aber stärkt und stützt sie ihn durch ihre reine, kraftvolle Persönlichkeit, die in ihrer kernigen Echtheit gleichsam ein selbstverständlicher Bestandteil ihres Lebensmilieus ist (HL 4, 1–7) und ungebrochen an den überkommenen Ordnungen festhält (HL 3, 4; 8, 2. 5). Muß der Partner nicht notwendig an einer solchen Frau gesunden und sich ganz von selbst in die gottgewollte Ordnung hineinstellen, um so mehr, als sie nicht nur in ihrer Zähigkeit und Leidensfähigkeit (HL 3, 1–4; 5, 7) ein „starkes", sondern auch in jeder anderen Hinsicht ein echtes „Weib" ist, das unbändig nach ihm, dem Mann, verlangt (HL 1, 7), sich gerne schmückt und putzt (HL 1, 9 f), tanzt und sich dabei bewundern läßt (HL 7, 1–6), gerne von ihrem Partner begehrt wird (HL 7, 11), wobei sie ihm nicht selten in neckischer List zuvorkommt (HL 5, 3; 8, 1 f), usw.? Wer wollte bei diesem Sachverhalt noch daran zweifeln? Er muß einer solchen Frau mit dem Hohen Lied und den ihm verwandten Weisheitsbüchern (vgl. Sir 26, 1–4. 13–18) einen begeisterten Hymnus singen und an die Zukunft des Gottesvolkes glauben, das solche Töchter hervorbringt; denn jedes Volk steht und fällt ja mit seinen Frauen.

Der ideale Mann als Abbild des Gottgemahls

Das Hohe Lied sagt nicht viel über den Mann, am allerwenigsten darüber, was seine typologische Funktion als Sichtbarmachung des göttlichen Bundespartners Israels angeht – diese kann nur aus dem, was das Hohe Lied über die Entsprechung der Braut und Ehefrau zu Jerusalem und Israel andeutet, sowie aus den prophetischen und neutestamentlichen Parallelen gefolgert werden. Jedenfalls sind es auch in diesem Fall nur ganz wenige Züge im Mannesbild des Hohen Liedes, die den Bräutigam und Ehemann in eine gewisse Nähe zu Gott (Christus) rücken. Dazu zählt vor allem seine Ritterlichkeit, die ihn zu liebevoller Rücksicht auf die schwächere Gefährtin befähigt und sie buchstäblich „auf Händen tragen" läßt (HL 2, 3; 3, 6–10 d; 8, 5 a–b), so wie nach Ez 16, 8 Jahwe selbst sich einst zu Israel, seiner kleinen und schwachen Braut, herabneigte, um sie unter seinen schützenden Mantel zu nehmen, und wie er nach Os 2, 16 im Neuen Bund seine Brautnation geleiten wird, um ihr zärtlich und liebevoll zu Herzen zu reden. Auch darin wird der irdische Partner für seine Partnerin in einem gewissen Sinne zu einem „Abbild" Gottes (Christi), daß seine Initiative am Anfang ihrer Verbindung und Vereinigung steht, ist er doch der aktive Teil, der das wartende Mädchen besucht und zu einem Stelldichein ins Freie lockt (HL 2,10–14), dort seine Liebe „weckt" (HL 8, 5 c) und es so auf die künftige Ehe vorbereitet, so wie es ausschließlich Gott ist, dessen Wille und Initiative über die Bundesgemeinschaft Israels (der Kirche) mit ihm entscheidet (Os 2, 25; Is 62, 4). Auf diesem Hintergrund kommen dann auch die übrigen Vorzüge des Mannes im Hohen Lied zum Tragen: seine Behendigkeit und Wendigkeit, die keine Mühe scheut, um so schnell wie möglich zu der Geliebten zu gelangen (HL 2, 8 f), und die da, wo es nottut, sich sehr wohl mit Zurückhaltung und Bescheidenheit zu paaren weiß (HL 2, 14), seine orientalische Schönheit (HL 5, 8–10), seine Überlegenheit im Denken und Handeln, die ihn die

[9] Siehe das oben zu den Fangspielen usw. Gesagte.

geliebte Frau schließlich doch immer dahin führen läßt, wohin er sie haben möchte (HL 5, 6 f), seine Gesetzestreue und Tugend (HL 3, 6–10 d), vor allem aber auch sein Bemühen, seine Partnerin mit seiner Liebe glücklich zu machen (HL 1, 13 f; 2, 3) usw. An ihm kann die Israelitin und Christin lernen, wie groß und stark, dabei aber auch wiederum zärtlich und gütig der Gott sein muß, der sich ein Volk (die Kirche) zur Braut und Gattin erwählt hat.

So helfen sich Mann und Frau einander, immer tiefer in das Geheimnis Gottes und seines auserwählten Volkes hineinzuwachsen und den Bund beider in ihrer menschlichen Liebesgemeinschaft immer wirksamer nachzugestalten, bis diese ihre Liebesgemeinschaft einmal ganz in die größere Liebesgemeinschaft des Gottesvolkes mit seinem Gott übergeht, zu der sie durch ihre Ehe reif geworden sind (Mt 22, 30). Das ist der göttliche Heilsplan mit der Ehe, wie er sich näherhin vom Hohen Lied her uns darstellt.

DITHA ROITHNER

Kirche der Armen

Ein Situationsbericht aus Korea

Ein Land, dessen Zustrom zum Christentum die Zahl der Katholiken in den letzten zehn Jahren mehr als verdoppelte, verdient es, daß wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Durch die Ereignisse der jüngsten Geschichte – Koreas Kapitulation an Japan, die es mit der Zweiteilung des Landes bitter bezahlen mußte, und den Koreakrieg, der sieben Millionen Flüchtlinge nach Südkorea trieb (was bedeutet, daß in ein Gebiet, so groß wie Österreich, ganz Österreich zuwandert!) und ein unvorstellbares Massenelend hervorrief – ist die fernöstliche Halbinsel in das Bewußtsein westlichen Denkens gerückt. Wenig jedoch wurde bisher bekannt über die Kirche Koreas, deren Geschichte knapp zweihundert Jahre umspannt.

An ihrem Beginn steht das einmalige Phänomen, daß das Christentum ohne ausländische Missionare in Korea Fuß faßte, und diese Tatsache prägt auch heute noch ihr Wachsen und Werden wesentlich mit. Die Katholiken bilden zumeist erst die Gemeinden und erbitten dann die Hilfe der Priester. So bezeugt die Kirche Koreas seit ihrem Bestehen, daß alle Mitglieder der Kirche zum Apostolat gerufen und verpflichtet sind. Heute räumt Korea der katholischen Kirche besonders in der städtischen Gesellschaft einen Ehrenplatz ein. Die Kirche war ja tatsächlich auch die erste ausländische Organisation, die dieses mehr als 250 Jahre völlig abgeschlossene Land erreichte. Mit der Lehre der Brüderlichkeit aller Menschen half sie, ein erschreckend ungerechtes Klassensystem abzubauen und die Stellung der Frau zu heben. Durch die jährlichen Gesandtschaften an den Kaiserhof von Peking, der einzigen Verbindung mit der Außenwelt während der Zeit der Abschließung, kamen 1777 einige von Jesuiten verfaßte, christlich apologetische Bücher nach Korea. Sie wurden von den Gebildeten studiert, und diese fanden die Botschaft über die göttliche Vorsehung, über die Seele, über Gut und Böse so herrlich, daß sie beschlossen, ihr Leben darnach auszurichten. 1783 wurde ein Koreaner zu den Jesuiten nach Peking geschickt. Er erhielt dort Glaubensunterricht, empfing die Taufe und wurde der erste Apostel Koreas. Die Zahl der Katholiken wuchs schnell. Die Christen wählten einen Bischof und auch Priester, die die priesterlichen Funktionen auszuüben begannen, ohne die Priesterweihe empfangen zu haben. Nach einigen Jahren erkannten sie ihren Irrtum, unterwarfen sich dem Bischof von Peking und erhielten 1795 einen chinesischen Priester. Dessen Erfolge waren groß; in

wenigen Jahren stieg die Zahl der Katholiken auf über 10.000, aber sein Wirken wurde Anlaß zu einer Verfolgung, die mit geringen Unterbrechungen bis 1904 andauerte. In dieser Zeit verfügte Korea über keinen oder wenige Priester. Die Pariser Auswärtigen Missionen versuchten zu helfen, aber ihre Missionare starben an den Toren Koreas oder im Land selbst als Märtyrer. Zusammen mit 79 Koreanern, zu denen der erste koreanische Priester, Andreas Kim, zählt, wurden sie 1925 selig gesprochen. In der letzten Verfolgung von 1901 wurden rund 10.000 Katholiken zu Tode gemartert. Anlaß all der Verfolgungen war nicht so sehr die Frage der Fraternisierung mit den Ausländern oder die Lehre der christlichen Brüderlichkeit, die dem traditionellen Klassenwesen widersprach, als vielmehr die Tatsache, daß fast alle Katholiken des damaligen Korea der gleichen politischen Partei angehörten und dieser Umstand den politischen Gegnern überaus willkommen war, sie zu eliminieren. Als Japan 1910 Korea annektierte, gab es rund 75.000 Katholiken und 60 Priester. Die blutigen Verfolgungen setzten nun zwar aus, aber es gab weiterhin eine Behinderung des katholischen Lebens in jeder Hinsicht. Schließlich brachte der Koreakrieg ein letztes Blutbad, in dem die Kommunisten fünf Bischöfe, 82 Priester, zahlreiche Ordensangehörige und Seminaristen und tausende Katholiken ermordeten. Erst mit dem Ende dieses Krieges konnte die katholische Kirche in Südkorea beginnen, die Verkündigung in Freiheit zu realisieren, und die Erfolge übertrafen bei weitem auch die hoffnungsvollsten Erwartungen. Über das Schicksal der Kirche Nordkoreas dringen keine Nachrichten in die freie Welt. Man weiß, daß es keinen Bischof mehr gibt, wohl auch kaum einen Priester, sicherlich aber immer noch Christen.

Die Katholiken Koreas waren immer eine ganz geringe Minderheit; lange hatten sie Verfolgungen durchlitten, und ihre Kirche war eine Kirche des Schweigens. Aber sie waren bereit zu leiden, und das Blut der Märtyrer wurde zum Samen der Kirche. Heute ist der Zustrom zur Kirche in den Städten und unter den Gebildeten am größten und erreicht dort das zwei- bis dreifache des allgemeinen Durchschnitts des Landes. Bei einer Gesamtbevölkerung von nahezu 30 Millionen Menschen in Südkorea gibt es heute rund 700.000 Katholiken, das sind rund 2,36 Prozent, während es 1955 erst 1,07 Prozent waren. Kurz vor Beginn des Vaticanum II wurde die Hierarchie errichtet. Damals gab es sieben Diözesen, davon drei mit einheimischen Bischöfen; heute gibt es zwölf Diözesen, von denen acht mit einheimischen Bischöfen besetzt sind. Von den rund 700 Priestern sind 280 Ausländer. Weihnachten 1965 wurden 33 koreanische Neupriester ordiniert, und die Zahl der Berufe ist weiterhin im Steigen begriffen. Augenblicklich zählt man in Südkorea rund 450 Seminaristen (in den zwei Priesterseminarien) und rund 350 Studenten in den Knabenseminarien.

Dieser Überblick möge als Orientierung zur Situation dienen. Auf ihrem Hintergrund wird dem Menschen aus dem Westen ein Bild deutlich, das in erschreckender und zugleich hoffnungsvoller Weise eine gewaltige Aussage hat: Die Kirche Koreas ist eine Kirche der Armen. Unter welchem Aspekt der heutigen Wirklichkeit Koreas man seine Kirche auch betrachten mag — ihr bestimmender Wesenszug ist die Armut. Einige Beispiele mögen das im folgenden erhellen.

Achtung und Dialog

Auf Grund ihrer Stellung, die die Kirche in der gesellschaftlichen Ordnung Koreas heute einnimmt, ist sie mit einer Entwicklung konfrontiert, in der das traditionelle System konfuzianistischer Ordnung allmählich umstrukturiert wird. Der Konfuzianismus, unter der Yi-Dynastie (1392—1910) als offizielle „Lebensregel" eingeführt, hat zweifellos sehr viele gute Momente, unter denen die Achtung vor dem Sippenältesten und der Gehorsam der Kinder den Eltern gegenüber einen hervorragenden Platz einnehmen. Er führte aber auch dazu, daß die auf diese Weise begründete introvertierte Gesellschaft ihren „status quo" mit allen Mitteln zu erhalten versuchte. Das schuf einen Formalismus im Leben der Sippe und im Leben des Staates, der heute noch

stark spürbar ist und aus dem sich der einzelne kaum zu befreien vermag. Durch Jahrhunderte erlebte er sich ausschließlich in seiner Funktion als Angehöriger einer Sippe, zu deren Mehrung von Ansehen und Wohlstand er absolut verpflichtet war. Mit dem Koreakrieg kam es zu einer abrupten Veränderung. Die Sippen wurden zerstreut, die Eltern getötet, und viele aus der jüngeren Generation mußten nun selbständig und in Eigenverantwortung ihr Leben gestalten. Klassenschranken wurden, besonders durch die Heirat, nun oft durchbrochen. Überdies schufen die Urbanisierung und der Zustrom der Menschen in die Städte auf der Flucht vor dem Krieg einen ganz neuen Sinn für die Freiheit, und im weiteren Verlauf führte das vielfach zu einer Absage an die traditionelle gesellschaftliche Ordnung und deren einengende Schranken. In dieser Umbruchsituation versucht nun die Kirche, dem Koreaner die Brüderlichkeit aller Menschen unter der Vaterschaft Gottes nahezubringen. Der Koreaner hat einen ausgeprägten Sinn für Gemeinschaft; für eine Gemeinschaft allerdings, die nur den Verband seiner eigenen Sippe umschließt. Den Gemeinschaftsbegriff zu weiten und gleichzeitig die Klassenschranken abzubauen ist eine der ersten und schwierigen Aufgaben, denen sich die Kirche gegenübersieht. Sie kann sie nicht vom Predigtstuhl aus lösen. Vielmehr sucht sie die Menschen dort auf, wo sie leben. Sie beginnt das Gespräch in der Sippe, unter deren Mitgliedern vielleicht nur ein, oft aber auch gar kein Katholik anzutreffen ist. Ausgehend von den Ereignissen des täglichen Lebens beinhaltet die Fragestellung des Koreaners immer wieder die Suche „nach der eigenen Person" und nach dem Verständnis für jene Freiheit, die ihn zu persönlicher Entscheidung fähig macht. Was bisher nur in Relation auf die Sippe hin gedacht und getan wurde, muß langsam umgewandelt werden in eine Haltung, die, auf einem neu erworbenen Selbstbewußtsein aufbauend, die Achtung vor jedem Menschen und den Willen, ihm zu dienen, einschließt. Noch ein zweites besitzt der Koreaner, das der Kirche einen Ansatzpunkt für die Verkündigung gibt: einen ausgeprägten Vaterbegriff. Als Vorstand der Sippe gebührt dem Vater alle Hochachtung und Ehrerbietung, und die Unterwerfung unter seinen Willen ist absolutes Gebot. Jedoch fehlt dem Kind die liebende Beziehung zum Vater fast völlig. Man ehrt ihn, indem man Distanz zu ihm wahrt, nicht dadurch, daß man persönliche Beziehung zu ihm knüpft. Daß der Vatergott sich um das Schicksal jedes einzelnen sorgt und die Norm seiner Handlungsweise die Liebe ist, kann der Koreaner nur schwer erfassen. Aber mit der Wandlung des Gemeinschaftsbegriffes und dem Hinfinden zur eigenen Person und deren in freier Verantwortung getroffenen Entscheidung weitet sich auch das Vaterbild, und das Moment der liebenden Sorge des Vaters für jedes seiner Kinder wird allmählich ins Bewußtsein gerückt.

Hungrige speisen, Kranke heilen

Der Koreaner ist in einer dem westlichen Menschen kaum vorstellbaren Weise gesprächsoffen und gesprächsfreudig. Die Kirche ist sich dieser Tatsache ganz bewußt, aber sie weiß auch, daß Gespräch allein zu wenig Zeugniskraft besitzt. Armut dokumentiert sich nicht nur in geistigen Haltungen, sie wird in einem Land des Massenelends auch zum Nicht-Besitzen materieller Güter. In Korea leben heute noch nahezu $^2/_3$ der Bevölkerung unter dem Existenzminimum. Der manuelle Arbeiter hat nur in seltenen Fällen einen gesicherten Arbeitsplatz. Kranken- oder Altersversorgung durch den Staat oder andere öffentliche Körperschaften kennt er nicht. Das Wohnungsproblem erscheint angesichts der Bevölkerungsexplosion unlösbar. Die klimatischen Verhältnisse und die ständig wiederkehrenden Unwetterkatastrophen stellen eine physische Belastung dar, von denen sich die Bewohner der „gemäßigten Zone" keine Vorstellung machen. Das Fehlen von ausreichenden hygienischen und medizinischen Einrichtungen führt immer wieder zu Seuchen und Krankheiten.
Auch mit dieser Wirklichkeit Koreas ist die Kirche konfrontiert. Ihre Bischöfe sind arm; sie haben keine Palais, in denen sie auf prunkvolle Weise den Herrschaftsan-

spruch der Kirche dokumentieren. Sie teilen, gemeinsam mit ihren Priestern, das äußerst einfache Leben ihrer Landsleute und brauchen sich auf im uneigennützigen Dienst für die Armen. Und dieser Dienst ist kraftvoll im Zeugnis. Materielle Hilfe, die die Kirche, unterstützt durch ausländische Organisationen, geben kann, wird nicht dazu mißbraucht, „Reis-Christen zu machen". Vielmehr ist man bestrebt, ein Konzept der Wirtschaftshilfe zu realisieren, das den einzelnen durch eigene Leistung in die Lage versetzen soll, sich seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Die Kirche stellt, soweit sie kann, Grund und Boden zur Verfügung, sorgt für die Einrichtung landwirtschaftlicher Genossenschaften und tritt für die Besserung der Lage der Arbeiter durch den Aufbau von Gewerkschaften ein. Sie geht mit eigenem Beispiel voran in der Betreuung der bisher verfemten und ausgestoßenen Leprakranken und gewinnt unter den Laien laufend Ärzte und Krankenschwestern, die sich für den Dienst an diesen Menschen zur Verfügung stellen. Auch der nichtchristliche Koreaner beginnt dadurch dem Geheimnis der Liebe auf die Spur zu kommen, und die durch derartige materielle Hilfsmaßnahmen hervorgerufene „soziale Revolution" stößt auch in den öffentlichen Körperschaften und in der Regierung auf wärmste Aufnahme. Ja, nicht nur das: man sucht heute oft schon bei der Kirche Rat und Hilfe in der Frage der Herausführung aus dem Massenelend. So erfreulich diese Symptome auch sind — der Mensch aus dem Westen ist, wenn er Korea einmal aus eigener Anschauung erlebt hat, tief erschüttert von der nackten Tatsache, daß die Kirche Koreas einfach aus Mangel an materiellen Mitteln die frohe Botschaft nicht allen, die auf sie warten, verkündigen kann. Und es erscheint in zunehmendem Maße unbegreiflich bis absurd, daß man einer Kirche, die zur Erfüllung ihres missionarischen Auftrages so gute Voraussetzungen vorfindet, nicht mehr Mittel zur Verfügung stellt.

Aufnahmebereitschaft und Erwartung

Nicht nur in materieller, auch in geistiger Hinsicht — und dort wohl ebenso, wenn nicht noch schmerzlicher — erlebt die Kirche Koreas die Erfahrung ihrer Grenzen. Wahrscheinlich wird ihr gerade dadurch das Geschenk zuteil, sich für Gott ganz aufzutun. In einem Land, dessen Kultur mindestens ebenso alt ist wie die des Westens, einem Land, das seine Eigenständigkeit trotz der Jahrhunderte währenden Abhängigkeit vom alten „Reich der Mitte" erhalten und auch in der Begegnung mit der westlichen Zivilisation bisher bewahrt hat, das aber durch die Schicksalsschläge der Geschichte arm und elend geworden ist, bricht die Suche nach einem neuen Lebenskonzept heute mit elementarer Gewalt durch. Die Kirche Koreas entzieht sich diesem Prozeß nicht. Sie sucht gemeinsam mit dem gebildeten Koreaner den Weg in die Zukunft und gemeinsam mit ihm leidet sie daran, daß die geistigen Errungenschaften des Westens ihren Zugang nach Korea bisher kaum gefunden haben. Zwar gibt es heute schon eine größere Anzahl von Wissenschaftlern und Gelehrten, die nach einem Studium im Westen ihre Tätigkeit in Korea wieder aufgenommen haben — unter ihnen sind auch die Mehrzahl der heutigen koreanischen Bischöfe — aber sie alle stehen vor der großen Schwierigkeit, daß die Bildungsgüter des Westens, die für die Weiterentwicklung Koreas unabdingbar sind, dem breiten Kreis von Studenten und Professoren nicht zur Verfügung stehen. Das mag teilweise einfach darin liegen, daß die koreanische Sprache äußerst schwierig ist und Übersetzungen aus westlichen Sprachen Kräfte, Zeit und Geld erfordern, die bisher nicht zur Verfügung standen. Es liegt aber auch darin, daß verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, etwa die christliche Existenzphilosophie, die Soziologie und die moderne Naturwissenschaft, in Korea noch kaum Eingang fanden.

Dem koreanischen Priester stehen als Unterlagen für seine Aufgabe der Verkündigung unvorstellbar ärmliche Hilfsmittel zur Verfügung. Publikationen, z. B. über die Ereignisse und Ergebnisse des Konzils, sind ihm aus sprachlichen Gründen meist nicht zugänglich. So muß er sich damit begnügen, die Nachrichten aus der einzigen katho-

lischen Zeitung Koreas, die wöchentlich in vierseitigem Umfang erscheint, zu beziehen. Wie dürftig die Auskünfte darin sind, kann man sich wohl vorstellen. Aber mit ihnen muß der Priester sich selbst weiterbilden, seiner Gemeinde das Wort verkündigen und die zeitgemäße Entwicklung in der Kirche selbst erfassen. Dem aufgeschlossenen Studenten und Akademiker ergeht es ähnlich. Zwar wird ihm in den Städten — zum Unterschied vom Pfarrer auf den weitabgelegenen ländlichen Seelsorgsstationen — Gelegenheit geboten, an Arbeits- und Diskussionskreisen teilzunehmen und in diesen seine Fragen anzumelden, aber was ihm z. B. eine Universitätsbibliothek an Unterlagen und Quellenstudien liefern kann, ist häufig ein in vielen Gesichtspunkten veraltertes Welt- und Menschenbild, das sich einerseits aus der alten chinesischen Kultur, andererseits aus dem westlichen Denken eines Schopenhauer, Fichte und Hegel ableitet. Was seither im Westen geschah, bleibt ihm weitgehend verschlossen.
Wenn die Kirche in Beharrlichkeit und Mut dennoch ihre Aufnahmebereitschaft bewahrt und mit unerschütterlicher Hoffnung die Zeit erwartet, in der ihr — vielleicht durch die Güte der Christen im Westen — die Möglichkeit geschenkt wird, die Erwartungen der Menschen in Korea und deren Suche nach einem tragfähigen, letztlich gültigen Lebenskonzept nicht zu enttäuschen, so ist auch diese Haltung eine Aussage jener Armut, die sie um der Liebe Christi willen auf sich nehmen will.

Verfügbarkeit

Für den Koreaner ist es nicht schwer, mit dem Klerus Kontakt aufzunehmen. An sich schon bringt der Koreaner die gute Eigenschaft mit, nicht gehetzt zu sein und für den anderen immer Zeit zu haben. Beim Klerus hat man den Eindruck, als wäre diese Eigenschaft in besonderem Maße gesteigert, und eine solche Haltung trägt reiche Früchte. Koreas Kirche hätte nie den gewaltigen Aufschwung nehmen können, wenn nicht der Klerus für die Laien zur Verfügung gestanden und sich immer wieder der Mühe unterzogen hätte, sie in ihre Aufgaben, die sie als Glieder der Kirche zu erfüllen haben, einzuführen. Am Beispiel des Klerus erleben die Laien, daß es für die junge Kirche Koreas wesentlich darauf ankommt, zum Dienst verfügbar zu sein. So wächst allmählich ein äußerst lebendiges Laienapostolat heran, dem in der Verkündigung eine unersetzbare Rolle zukommt. Die Priester bilden vor allem die Katechisten aus, und diese wiederum arbeiten, zum allergrößten Teil in ihrer Freizeit, in den einzelnen Pfarren. Sie erteilen den ersten Glaubensunterricht und halten engen Kontakt mit den Katechumenen, die sich auf dem Weg zum Christentum oft großen Schwierigkeiten gegenübersehen. Den Katechisten unterstehen weitgehend auch die karitativen Arbeiten. Die Katholische Aktion ist gegenwärtig gegenüber den anderen laienapostolischen Organisationen vielleicht zahlenmäßig noch etwas im Rückstand. Aber mehr und mehr wird das Konzept einer christlichen Gemeinde besonders unter den Studenten und Akademikern lebendig, und diese Gemeinden werden für ihre Umgebung zum Zeichen und Zeugnis des Heilswirkens der Kirche. Neben dem Kath. Akademikerverband und der Katholischen Hochschuljugend gibt es schon seit mehreren Jahren eine Katholische Frauenbewegung und eine Katholische Arbeiterbewegung. Im letzten Jahr begann auch der Aufbau einer Katholischen Landjugendbewegung. Die geistige Entwicklung dieser Bewegungen kann zwar nur sehr langsam vor sich gehen, da der Schulungs- und Bildungsmöglichkeit große materielle und personelle Schwierigkeiten entgegengesetzt sind; dafür aber ist die innere Bereitschaft in übergroßem Maße vorhanden. Der koreanische Christ ist wirklich besorgt um die Sache des Herrn und bereit, sich dafür einzusetzen. Das Beispiel seiner christlichen Vorfahren, die für ihren Glauben sogar das Leben gaben, ist ihm ein lebendiger und ständig gegenwärtiger Anstoß, mehr zu wagen.
Das Gespräch zwischen den Katholiken und den Protestanten, die zum Großteil zu einer der aus Amerika eingeführten Kirchen gehören, ist in den letzten Jahren sehr lebendig geworden. Karitative Aufgaben werden sehr häufig von den Christen ver-

schiedener Bekenntnisse gemeinsam wahrgenommen, und vom ehemaligen Wettstreit um die Herzen und Seelen der Menschen ist heute kaum mehr etwas zu merken. Man begegnet einander in gegenseitiger Achtung und Liebe. Zögernd sind noch die Versuche einer Kontaktnahme mit den Buddhisten, was — wenigstens in bezug auf die katholische Kirche — wohl darauf zurückzuführen ist, daß bis heute der Buddhismus von katholischen Theologen kaum studiert wurde.

Viele Koreaner finden den Weg zum Priester- und Ordensstand. Ihre häufig nichtchristlichen Familien setzen diesem Entschluß meist keinen Widerstand entgegen, zumal das Ansehen dieser Stände groß ist und überdies die Zukunft des Kindes, besonders durch den Eintritt in den Ordensstand, auch materiell halbwegs gesichert erscheint. Für die jungen Menschen, die sich zu so einem Weg entschließen, sind aber diese Beweggründe kaum vorhanden. Die Zahl der Berufe übersteigt bei weitem die Kapazität der zwei Seminare und der Noviziate. In den 13 männlichen Ordensgemeinschaften und Kongregationen sind rund 350 Priester und 90 Brüder; in den 23 weiblichen Gemeinschaften 1380 Schwestern, die hauptsächlich für die Betreuung von Spitälern, Waisenhäusern, Altersheimen, Leprastationen und Kindergärten zur Verfügung stehen. Außerdem gibt es auch neben den Internationalen Missionshelferinnen (AFI), denen sich bisher rund 30 Koreanerinnen anschlossen, schon zwei koreanische Säkularinstitute, die sich vor allem mit Bildungsaufgaben befassen. Eine große Schwierigkeit bei der Ausbildung der Priester liegt gegenwärtig noch in der Tatsache, daß der Bildungsgrad der Priesterstudenten vom Land weit unter dem der städtischen Kandidaten liegt und es daher für viele gar nicht möglich ist, die Studien erfolgreich abzuschließen. Ein Ausgleich kann hier wohl erst geschaffen werden, wenn für die Hebung des Bildungsniveaus auf dem Land mehr Mittel zur Verfügung gestellt werden. Da von den zwölf Diözesen nur drei großstädtische Gebiete umfassen (Seoul, Taegu und Pusan), stehen die Mehrzahl der Bischöfe in dieser Hinsicht wohl noch lange vor unlösbar scheinenden Problemen. Überdies müssen die Seminaristen, so wie alle Koreaner, die obligatorische dreijährige Militärdienstzeit absolvieren, die bei den Theologen nach dem Philosophicum eingeschoben wird. Daß damit eine Gefährdung des Priesterberufes gegeben ist, ist nicht zu leugnen. Die größte Sorge der Bischöfe in bezug auf die Priester- und Ordensausbildung liegt aber darin, daß die nötigen Bildungsmittel nicht zur Verfügung stehen. Es fehlen die Professoren, es fehlen die Bücher und es fehlt vor allem der lebendige geistige Kontakt mit den Priestern aus dem Westen. Das Konzil hat zweifellos eine Brücke zu schlagen begonnen. Aus dem Erlebnis der Gespräche mit den koreanischen Bischöfen und Priestern wird nur zu deutlich, wie sehr diese den Gedankenaustausch mit ihren confratres in der westlichen Welt herbeisehnen, ja, wie sehr sie tatsächlich darauf angewiesen wären. Der Austausch von Briefen (die lateinisch abgefaßt sein könnten), die Bereitstellung von Büchern und Zeitschriftenabonnements würden viel Hilfe bedeuten und dem koreanischen Klerus in seiner exponierten Stellung Mut und Zuversicht schenken.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Die letzten Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsdekreten

Im Heft 4/1966 dieser Zeitschrift wurde berichtet, daß überraschenderweise die „vacatio legis" und damit auch die Publikation der Ausführungsbestimmungen für einige Konzilsdekrete vom zunächst festgesetzten Termin des 29. Juni 1966 auf unbestimmte Zeit verlängert bzw. verschoben wurde. Unmittelbar nach Redaktionsschluß für das genannte Heft wurden aber — eigentlich ebenso überraschend — die noch ausständigen Ausführungsbestimmungen vom Papst Paul VI. erlassen, und zwar zu folgenden vier Konzilsdekreten: Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche, Dienst und Leben der Priester (im 1. Kapitel des Motuproprio zusammengefaßt), Erneuerung des Ordenslebens und Missionstätigkeit in der Kirche. Sie wurden von den zuständigen nachkonziliaren Kommissionen erarbeitet, von der nachkonziliaren Zentralkommission überprüft und gebilligt und schließlich vom Papst approbiert und promulgiert — zunächst zur Erprobung („ad experimentum"). Viele von ihnen enthalten neue juridische Ordnungen gegenüber der derzeit geltenden kirchlichen Disziplin. Je nach den Erfahrungen können einige Bestimmungen in Zukunft abgeändert werden. Die Bischofskonferenzen werden deshalb eingeladen, dem Heiligen Stuhl ihre Erfahrungen bei der praktischen Durchführung mitzuteilen und entsprechende Modifizierungen vorzuschlagen. Aufgabe der Kommission zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches wird es dann sein, die Normen in organischer Einheit und endgültig in die kirchliche Gesetzgebung einzuarbeiten. Das Motuproprio mit den neuen Bestimmungen trat am 11. Oktober 1966, dem 4. Jahrestag des Beginnes des II. Vatikanischen Konzils, in Kraft. Nicht zu allen Punkten der genannten Konzilsdekrete wurden Ausführungsbestimmungen erlassen, sondern nur zu jenen, die der dringenden Verwirklichung sowie besonderer Dispositionen und praktischer Präzisierungen bedürfen.

Im *ersten Kapitel* des Dokumentes werden unter den vielfachen Aufgaben des Bischofs vor allem folgende hervorgehoben: bessere Verteilung des Klerus, Hilfe für ärmere Diözesen, Ausbildung des Klerus nach den gegebenen pastoralen Notwendigkeiten der eigenen Diözese, aber auch zum Einsatz in der Seelsorge außerhalb des eigenen Bistums, angemessene Besoldung und materielle Hilfe für alle Priester, bessere Koordinierung aller Kräfte der Diözese und enge Zusammenarbeit, zum Beispiel zwischen Priesterrat, Pastoralrat (und Seelsorgeamt). Mit großem Nachdruck wird die Frage der Beziehungen zwischen Bischof und Ordensleuten behandelt: die Ordensleute sollen immer stärker in der Diözese mitarbeiten, um so den wachsenden seelsorglichen Bedürfnissen gerecht werden zu können. Zur Erleichterung der pastoralen Sendung der Bischöfe und der Pfarrer ist eine Neuordnung der Kirchenprovinzen, Diözesen und Pfarreien vorgesehen. Die Bischöfe bekommen mehr Freiheit in der Verleihung von Benefizien und kirchlichen Ämtern: Rechte und Privilegien bei der Verleihung der Ämter, z. B. Patronatsrechte, sollen abgeschafft oder abgelöst werden; dabei wird auch die Inamovibilität der Weltpriester-Pfarrer weiter abgeschwächt, bzw. praktisch aufgehoben. Aus seelsorglichen Gründen wird ferner empfohlen, daß Bischöfe und Pfarrer mit 75 Jahren auf ihr Amt resignieren. Breiten Raum nehmen sodann die Normen über die Bischofskonferenzen ein. Zu deren wichtigsten Aufgaben zählen das Vorschlagen von Bischofskandidaten, das Studium der Probleme, die das religiöse Leben der ganzen Nation betreffen, sowie die Neuordnung der Kirchenprovinzen und die Apostolatsarbeit auf nationaler Ebene.

Das *zweite Kapitel* behandelt die Erneuerung des Ordenslebens. Die Bestimmungen wenden sich vor allem an die Ordensoberen, insbesondere an die Generalkapitel.

Dabei wird eine möglichst breite Befragung aller Ordensangehörigen zur Vorbereitung der Generalkapitel betont. Diese haben dann das Recht, die Bestimmungen der Ordenskonstitutionen abzuändern. Bezüglich Auflösung und Zusammenlegung nicht mehr lebensfähiger Ordensgemeinschaften wird neuerlich das betont, was das Dekret bereits ausgesprochen hat.

Das *dritte Kapitel* über die Missionstätigkeit enthält 24 Artikel und zielt darauf ab, das christliche Volk immer mehr und besser für das dringende Problem der Missionen zu interessieren. Zu diesem Zweck werden verschiedene Mittel genannt: Studium der Missionstheologie, missionarische Bildung der Jugend, der Seminaristen, des christlichen Volkes; Förderung der Missionsberufe, Unterstützung der päpstlichen Missionswerke, Sammlung der wirtschaftlichen Mittel, die für das Leben und die Entwicklung der Missionen notwendig sind; Errichtung einer besonderen Kommission „Pro missionibus" innerhalb der nationalen Bischofskonferenzen, deren Aufgabe es ist, alle Hilfsmöglichkeiten zu Gunsten der Missionen zu studieren und zu koordinieren; Sorge für die Laienhelfer, die in der Mission tätig sind; Errichtung und Erneuerung von Missionsinstituten, wissenschaftliche eingeschlossen.

Erzbischof Felici, der frühere Sekretär des Konzils und jetzt Generalsekretär der postkonziliaren Zentralkommission, erläuterte das päpstliche Dokument in einer Pressekonferenz und hob einige Bestimmungen besonders hervor: So ist eine Aufwertung des Weihbischofs vorgesehen, der nicht mehr dem Generalvikar unterstehen, sondern nach Möglichkeit selber dieses Amt ausüben soll. Neu ist die Einrichtung des Bischofsvikars (Vicarius episcopalis), das ist eines Bischofs, der in einer Diözese in einem bestimmten Gebiet oder für einen bestimmten Geschäftsbereich oder Ritus sein Amt im Auftrag des Ordinarius ausübt.

Mit der Promulgation der Durchführungsbestimmungen im Motuproprio „Ecclesiae sanctae" vom 6. August 1966 ist die unmittelbare Nachkonzilszeit praktisch zu Ende gegangen. Denn die Arbeit der nachkonziliaren Kommissionen, die mit dem Motuproprio „Finis concilio" vom 3. Jänner 1966 errichtet worden waren, ist beendet, die Kommissionen sind aufgelöst, nur die nachkonziliare Zentralkommission bleibt noch im Amt, ihre Aufgabe bleibt weiterhin die authentische Interpretation der Konzilsdekrete. Zum Laiendekret wurden keine Durchführungsbestimmungen erlassen, dafür wurde im Juli 1966 vom Papst ein vorläufiges Komitee für das Laienapostolat errichtet. Die Arbeit der nachkonziliaren Kommission für die christliche Erziehung endete vorläufig ergebnislos. Für die Durchführung des Dekretes über die Priesterausbildung war keine eigene nachkonziliare Kommission geschaffen worden. Denn nach Abschnitt 1 dieses Dekrets soll für die einzelnen Völker und Riten eine eigene Ordnung für die Priesterbildung ausgearbeitet werden, was zunächst in die Kompetenz der Bischofskonferenzen fällt. In Rom selber bleibt noch als große und schwierige Aufgabe die Reform der Kurie, ferner besteht dort die Kommission für die Revision des „Codex", ebenso ein „Consilium" für die noch bevorstehende „große Reform" der Liturgie. Für die nächste Zukunft wird die Hauptverantwortung und die Hauptlast an Arbeiten bei den Bischofskonferenzen liegen, die sie aber nur dann zu bewältigen und zu leisten vermögen, wenn auch die Pfarren und die einzelnen Gläubigen in Aufgeschlossenheit mitarbeiten.

Aktion gegen Zeitirrtümer

Die „Acta Apostolicae Sedis" veröffentlichen in Heft 9 vom 30. September 1966 mit ausdrücklicher Billigung des Papstes einen Brief des Pro-Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre (des ehemaligen S. Officium), Kardinal Ottaviani, mit dem Datum vom 24. Juli 1966, der an die Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen und an die Generaloberen aller Orden und Kongregationen gerichtet ist und in dem an die Aufgabe der kirchlichen Hierarchie erinnert wird, daß bei aller Sorge um die

Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils das depositum fidei und die kirchliche Lehre rein erhalten werden müsse gegenüber aller übertriebenen Neuerungssucht. Es seien in letzter Zeit Meinungen und Hypothesen aufgestellt und verbreitet worden, die zuweilen sogar die Grundlagen des depositum fidei gefährden. Es werden dann in diesem Brief zehn Schwerpunkte solcher moderner, den Glauben gefährdender Meinungen genannt, mit dem Auftrag an die Bischofskonferenzen und Generaloberen, über das Ausmaß der Verbreitung solcher Meinungen Untersuchungen anzustellen und bis Weihnachten 1966 dem Hl. Stuhl darüber zu berichten. Als die zehn Schwerpunkte glaubensgefährdender Meinungen werden folgende genannt:

1. Falsche Ansichten über die Offenbarung, die Inspiration und die Tradition.
2. Relativierung der Dogmen: Man überbetont ihren historischen Aspekt und relativiert ihren objektiven Sinn.
3. Degradierung der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, vor allem des Papstes, auf den Rang „einfacher Meinungsäußerungen".
4. Relativierung der Wahrheit: An die Stelle einer absoluten, unwandelbaren Wahrheit setzt man eine der historischen Entwicklung und weltgeschichtlichen Evolution unterworfene Wahrheit.
5. Reduzierung Christi zu einem bloßen Menschen, „der erst nach und nach das Bewußtsein der Gottessohnschaft erworben" habe und nicht jungfräulich empfangen worden sei; in den Wundern Christi und sogar in seiner Auferstehung werden, sofern man sie nicht überhaupt leugnet, nur natürliche Ereignisse gesehen.
6. Falscher Symbolismus in der Sakramenten-, vor allem in der Eucharistielehre, um sich so am Dogma von der Realpräsenz Christi in der Eucharistie herumzudrücken; Überbetonung des Mahlcharakters der Eucharistie auf Kosten des Opfercharakters; völlige Verkennung der Transsubstantiation als einer wahren „conversio substantialis totalis" und Abschwächung zu einer bloßen Transsignificatio oder Transfinalisatio.
7. Überbetonung des ekklesiologischen Aspektes des Bußsakramentes: Man sieht in ihm nur mehr eine bloße Möglichkeit der Aussöhnung mit der Kirche, nicht mehr aber wahre Sündentilgung; Leugnung der Notwendigkeit des persönlichen Sündenbekenntnisses.
8. Verwässerung der Erbsündenlehre des Tridentinums oder überhaupt Leugnung der Erbsünde als wahrer Vererbung der Ursünde Adams.
9. Verwerfung jeglicher objektiven Moral auf Kosten einer Situationsethik, die man für legitim ausgibt. Verbreitung von unhaltbaren Meinungen über Sexual- und Ehefragen.
10. Falsch verstandener, das Ökumenismusdekret des II. Vaticanums mißbrauchender, die wahre Glaubenseinheit und die Kirche gefährdender „Irenismus" und Indifferentismus.

Wie aus einer Bemerkung zu Beginn und aus einem Satz gegen Schluß des Briefes hervorgeht, sollte dieser ursprünglich geheimgehalten werden; er wurde aber dann publiziert, da der wesentliche Inhalt bereits durch Zeitungsveröffentlichungen bekannt geworden war. (AAS, LVIII (1966), 659–661; vgl. Österr. Klerus-Blatt, Nr. 20, vom 8. Oktober 1966, S. 239 f.)

Friedensinitiative des Papstes

Angesichts der immer drohender werdenden politischen Situation im Fernen Osten, besonders in Vietnam, verstärkt der Vatikan seine Bemühungen um den Frieden in der Welt. Seinen bisher eindringlichsten Appell an die verantwortlichen Männer der Welt, der leidenden Menschheit endlich den Frieden zu bringen, hat Papst Paul VI. in den Mittelpunkt einer Enzyklika zum Rosenkranzmonat Oktober gestellt. Der Hl. Vater beschwört darin die Kriegführenden, in ihrem Tun einzuhalten, und

ruft die ganze katholische Welt auf, für die Sicherung des Friedens zu beten. Der Papst versichert in seinem Rundschreiben an den Weltepiskopat, daß er alles in seiner Macht Stehende für die Aufrechterhaltung des Friedens tun werde. Vom Anfang seines Pontifikates an habe er nichts unterlassen, um der Sache des Friedens in der Welt „durch Beten, Bitten und Mahnen" zu dienen. Er habe sogar vor den Vereinten Nationen die Völker der Welt aufgerufen, daß die einen die anderen nicht im Zustand des Elends lassen sollten, daß man einander nicht bekämpfe, sondern daß sich alle für die Festigung des Friedens gemeinsam einsetzen sollten. Auch seither habe er nicht aufgehört, jene, auf denen die Last der Verantwortung liegt, zu ermahnen, „die drohende unheimliche Katastrophe von den Menschen abzuhalten". In dieser Stunde, sagt der Papst, rufe er neuerlich „unter Klagen und Tränen" die Lenker der Staaten auf, sich mit aller Kraft zu bemühen, den Brand zu löschen, damit er nicht weiter um sich greife. „Wir sind fest davon überzeugt", stellt der Hl. Vater wörtlich fest, „daß alle Menschen, gleich welcher Nation, Rasse Religion oder welchen Standes, wenn sie nur recht und ehrenhaft denken, Unserer Ansicht sind." Es sollten jene Voraussetzungen geschaffen werden, die es ermöglichen, einen Waffenstillstand zu schließen, bevor durch den Druck der Ereignisse diese Möglichkeit vorüber sei. „Im Namen Gottes rufen Wir: Haltet ein!" Die Verantwortlichen müßten sich zusammenfinden und ohne Vorbehalte zu gegenseitigen Abmachungen kommen. „Jetzt muß Friede werden, auch unter Nachteilen und Unannehmlichkeiten; denn später ist der Friede vielleicht nur mit ungeheuren Verlusten und mit einem grauenhaften Zusammenbruch zu erkaufen, wie man es sich heute nicht einmal vorstellen kann. Aber es muß ein Friede zustande kommen, der auf Gerechtigkeit und Freiheit beruht, der Rücksicht nimmt auf Menschen- und Völkerrecht, sonst wird er zerrinnen und zerbrechen!" Paul VI. ruft sodann in seiner Enzyklika die Gläubigen auf, die Gottesmutter Maria im Rosenkranzmonat Oktober durch das Rosenkranzgebet noch inniger anzurufen und noch inständiger um den Frieden zu bitten. „Dann wird das Licht des wahren Friedens für die Menschheit aufleuchten, auch für die Religion, die leider heute nicht alle in Freiheit bekennen können." Der Hl. Vater bringt seinen Wunsch zum Ausdruck, daß der 4. Oktober, „der Tag, an dem Wir vor einem Jahr um des Friedens willen zum Sitz der Vereinten Nationen geflogen sind", in der gesamten Welt als Tag des Friedens gefeiert werde. — Er selbst hat an diesem Tag auf dem Platz vor der Peterskirche in Rom im Beisein von Hunderttausenden von Gläubigen eine Abendmesse zelebriert und in einer Ansprache nochmals betont, daß er weiter für den Frieden arbeiten werde, wenn auch bisher seinen Bemühungen kein äußerer, sichtbarer Erfolg beschieden war. — Mit Worten der Hoffnung, daß den Kriegführenden doch noch „Gedanken des Friedens" geschenkt werden und daß die von den Völkern ersehnte Ruhe wiederhergestellt werde, schließt Papst Paul VI. die vierte Enzyklika seines Pontifikates. (Enzyklika „Christi matri rosarii" vom 15. September 1966; vgl. Österr. Klerus-Blatt, Nr. 20, vom 8. Oktober 1966, S. 237 ff.)

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.

AKADEMISCHE VERBINDUNG LEONINA (Herausgeber), *Vaticanum II.* Eine Zusammenfassung der Konzilsergebnisse mit schematischem Aufriß der einzelnen Dokumente. (130.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1966. Kart. lam. DM/sfr 6.—.

ALBRECHT BARBARA, *Priester und Frau im Begegnungsraum der Pfarrgemeinde.* (Kleine Schriften zur Seelsorge. Bd. 2.) (48.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Engl. brosch. DM 3.80.

BEA AUGUSTIN KARDINAL, *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil.* (340.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1966. Leinen DM 29.50.

BEA AUGUSTIN KARDINAL / VISSER'T HOOFT WILLEM A., *Friede zwischen Christen.* (Herder-Bücherei Bd. 269.) (172.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 2.80.

BECKER JOACHIM, *Israel deutet seine Psalmen.* Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. (Stuttgarter Bibelstudien 18.) (97.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966. Kart. DM 5.80.

BECKMANN JOHANNES (Herausgeber), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen.* Gesammelte Aufsätze. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XIV.) (X u. 375.) Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried/Schweiz 1966. Karton. sfr 28.—.

BETZ FELICITAS, *Neue Kreise.* Anregungen und Arbeitsmaterial für Familiengruppen. (Pfeiffer-Werkbücher 53.) (180.) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Kart. lam. DM 8.70.

BEUMER JOHANNES (Herausgeber), *Auf dem Wege zur christlichen Einheit.* Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Texte. (XXXI u. 373.) Carl-Schünemann-Verlag, Bremen 1966. Leinen DM 19.80.

BÖCKLE FRANZ (Herausgeber), *Das Naturrecht im Disput.* Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg. (150.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Pappband DM 10.80.

BÖHM WALTER, *Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik.* (194.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 108.—, DM/sfr 17.50.

BORNEMANN FRITZ, *Ein Briefwechsel zur Vorgeschichte von St. Ottilien.* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 6.) (96.) Steyler-Verlag 1965. Kartoniert DM 9.80.

BROX NORBERT, *Der Glaube als Zeugnis.* (128.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 11.80.

BROX NORBERT, *Paulus und seine Verkündigung.* (Schriften zur Katechetik, Bd. VI.) (137.) Kösel-Verlag, München 1966. Brosch.

BSTEH ANDREAS, *Zur Frage nach der Universalität der Erlösung* unter besonderer Berücksichtigung ihres Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XIV.) (188.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. S 94.—, DM/sfr 15.20.

DREISSEN JOSEF, *Liturgische Katechese.* Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese. (VIII u. 184.) Verlag Herder, Freiburg 1965. Leinen.

DUINKERKEN ANTON VAN, *Bernhard von Clairvaux.* (200.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 108.—, DM/sfr 17.50.

GAMBER KLAUS, *Liturgie übermorgen.* Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. (288.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart.

GESSEL WILHELM, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus.* (Cassiciacum Bd. XXI.) (248.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1966. Kart.

GRIESL GOTTFRIED, *Pastoralpsychologische Studien.* (274.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen DM/sfr 21.—, S 130.—.

HARDEGGER JOSEPH ANTON (Herausgeber), *Handbuch der Elternbildung.* Bd. I. (XIII u. 538.) Bd. II. (XI u. 488.) Verlag Benziger, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen DM/sfr 41.— und 38.—.

HEGGEN FRANZ J., *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte.* Mit Beispielen zur Gestaltung von Bußfeiern für Erwachsene. (124.) Verlag Herder, Wien 1966. Pappband S 67.—, DM/sfr 10.80.

HELMREICH ERNST CHRISTIAN, *Religionsunterricht in Deutschland von den Klosterschulen bis heute.* (422.) Furche-Verlag Hamburg / Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 35.—.

HILLER EGMONT, *Humanismus und Technik.* (108.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 9.80.

HOFFMANN PAUL, *Die Toten in Christus.* Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge Bd. 2.) (IX u. 364.) Verlag Aschendorff, Münster 1966. Leinen DM 42.—, kartoniert DM 38.—.

HORNAUER SIEGFRIED, *Lüge, Kitsch oder Fest?* Ein Werkbuch zur Gestaltung von Nikolausfeiern. (207.) Fährmann-Verlag, Wien 1966. Kart. lam. S 78.—.

HORVÁTH TIBOR, *Caritas est in ratione.* Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XLI, Heft 3.) (XI u. 293.) Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen 1966. Kartoniert DM 38.—.

HUMMER FRANZ (Herausgeber), *Orthodoxie und Zweites Vatikanum.* Dokumente und Stimmen aus der Ökumene. (224.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. lam. S 104.—, DM/sfr 16.80.

JOEST W. / MUSSNER F. / SCHEFFCZYK L. / VÖGTLE A. / WILKENS U., *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?* (210.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. lam. DM 10.80.

KAHLEFELD H. / MANN U. / WELTE B. / WESTERMANN C., *Christentum und Religion.* (106.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. lam. DM 7.50.

KAMMELBERGER K. / BLEDL H., *Jesus, bester Freund der Kinder.* (Bilderbuchreihe: Leben Jesu, Heft 1.) (8.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Paperback S 19.60, DM 3.30.

KAMMELBERGER K. / BLEDL H. / KRONSTEINER H., *Das Gotteshaus.* (Bilderbuchreihe: Gotteshaus, Heft 1.) (8.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Paperback S 19.60, DM 3.30.

KARRER OTTO, *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. (276.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 16.80.

KASSIANUS JOHANNES, *Das Glutgebet.* Zwei Unterredungen aus der sketischen Wüste. (115.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 12.—.

KATH. SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICHS, *Vergesellschaftung und Freiheit.* (Fragen des sozialen Lebens, 2.) (110.) OÖ. Landesverlag, Wels 1966. Kart.

KIRCHHOFF HERMANN, *Der Katechet und das Wort.* (111.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 9.80.

KOCH JAKOB, *Weggeleit durchs Erdenleben, Gott entgegen.* (431.) 16. Aufl. St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1966. Plastik S 54.—.

LAMARQUE ALFRED, *Der Einheit entgegen.* Katholische und evangelische Christen. (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Bd. 10.) (280.)

LAIBLE HILDA, *Die ersten Jahre entscheiden.* Ein Werkbuch für die Glaubenserziehung des Kleinkindes. (144.) Fährmann-Verlag, Wien 1966. Kart. lam. S 56.—.
Lahn-Verlag, Limburg 1966. Kart. DM 14.80.

LANGER WOLFGANG, *Kerygma und Katechese.* Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts. (206.) Kösel-Verlag, München 1966. Kart. DM 12.80.

LARRAONA A. M./EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS / B. JIMÉNEZ DUQUE / R. G. VILLOSLADA/J. M. LOZANO/M. M. TOFFOLI, *Esclava del sacramento y de la caridad.* Santa M. Micaela del santisimo sacramento. Homenaja en el I Centenario de su muerte. (287.) Escuelas Profesionales Sagrado Coracon, Madrid 1966. Kart.

LIEBIG RUDOLF, *Die andere Offenbarung.* Christlicher Glaube im Gespräch mit der modernen Wissenschaft. (147.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1966. Engl. brosch. DM 7.80.

LORENZ WILLY, *Petrus, der ewige Papst.* Dialoge über den heiligen Petrus und seine Nachfolger. (86.) Verlag Herold, Wien 1966. Pappband S 55.—.

MAERTENS TH. / FRISQUE J., *Kommentar zum Meßbuch.* Bd. 5. Sechzehnter bis letzter Sonntag nach Pfingsten. Höhere Feste. (247.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 14.80, Subskr. DM 12.80.

MAYR IGO, *Frohsinn und Freude im Kloster.* Briefe an innerliche Menschen. (95.) Veritas-Verlag, Linz o. J. Kart. S 21.—, DM 3.60.

MERTEN BERNHARD, *Zur Bildkatechese mit den biblischen Wandbildern von Johannes Grüger.* (62 S., 26 Bilder.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Kart. DM 5.80.

MÜLLER-WELSER WOLFGANG, *Geist des Advents.* Gestalten und Gleichnisse. (47.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1965. Kart. DM 2.40.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 11.) (120.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 10.80.

NUNEZ ALONSO (Herausgeber), *Rasgos de la espiritualidad de Madre Sacramento.* (Estudios en colaboracion.) (434.) Editorial de Espiritualidad, Madrid 1966. Kart.

ONIMUS JEAN, *Teilhard de Chardin.* (184.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen S 112.—.

PETRI HEINRICH, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, Heft 11 u. 12.) (VIII u. 255.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Kart. DM 24.—.

PODIPARA PLACID J., *Die Thomas-Christen.* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 18.) (201.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1966. Kart. DM 15.90.

POHLMANN CONSTANTIN, *Glaubensseminare für junge Erwachsene.* (108.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 7.80.

RAHNER K. / DANTINE W., *Intellektuelle Redlichkeit. Glaube und Wissenschaft.* (57.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. S 36.—, DM/sfr 5.80.

REGAMEY R., *Gewaltlosigkeit.* (260.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen S 152.—.

ROHRER WOLF, *Ist der Mensch konstruierbar?* (Reihe „leben und glauben".) (96.) Verlag Ars sacra, München 1966. Balacuir DM 12.80.

SCHARBERT JOSEF, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch.* Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen. (Stuttgarter Bibelstudien 19.) (87.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966. Kart. DM 5.80.

SCHELKLE KARL HERMANN, *Wort und Schrift.* Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes. (322.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 34.—.

SCHOECK HELMUT, *Der Neid.* Eine Theorie der Gesellschaft. (432.) Verlag Karl Alber, Freiburg 1966. Leinen DM 32.—.

SCHÜLLER BRUNO, *Gesetz und Freiheit.* Eine moraltheologische Untersuchung. (196.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Pappband DM 15.80.

STENGER HERMANN, *Der Glaube im Werden.* Religionspsychologische und pastoralpsychologische Überlegungen. (Kleine Schriften zur Seelsorge. Bd. 1.) (70.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Engl. brosch. DM 4.50.

TEWES ERNST, *Briefe an die Gemeinde aus St. Laurentius, München.* (Pfeiffer-Werkbücher 54.) (216.) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Kart. lam. DM 9.80.

WALTER EGON, *Jugendpredigten.* (143.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. lam. DM 7.80.

WALTER EUGEN, *Das neue Kana.* Zweite Folge. (95.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 7.20.

WIRTH PAUL, *Mischehen-Instruktion und Ökumenismus.* (Wort und Weisung. Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche, Bd. 1.) (84.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Kart. DM 7.80.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die Kirche.* Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. 7./8. verb. Aufl. (184.) Verlag Aschendorff, Münster 1966. Kart. DM 9.—.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Christkönigsbund, Miltenberg am Main

Ich bin nicht unreligiös, aber ... (32.)
Der moderne Mensch und sein Sonntag (31.)
Was ist dir der Sonntag? — Was könnte er dir sein? (31.)
Der Sonntag — was er fordert — was er gibt. (31.) Von Saturnin Pauleser.
Je Heft DM —.60.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

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

Man darf ohne Übertreibung sagen, daß Kasper mit dieser Habilitationsschrift einen äußerst wertvollen Beitrag zur Schelling-Forschung geleistet und wahrscheinlich sogar ein Standardwerk geschaffen hat, an dem man nicht mehr vorübergehen kann. In dichter, jedoch klarer und instruktiver Form gibt der in Münster lehrende Dogmatiker in der Einleitung eine Übersicht über den Forschungsstand sowie über den geistigen Ort der Spätphilosophie Schellings (1—39); dabei stellt er bereits seine präzise Kenntnis der älteren und neueren Schelling-Literatur unter Beweis. Nur der Spezialist wird in der Lage sein, die Urteile Kaspers nachzuprüfen und auch voll zu würdigen. Dasselbe muß für die Gesamtdarstellung gelten, die ihr umfassendes philosophisches und theologisches Thema in drei Hauptteilen bewältigt. Der 1. Teil (43—178) behandelt das seit Parmenides und Heraklit, vor allem aber seit dem Aneinander-Geraten von „griechischem" und „hebräischem" Denken in der abendländischen Philosophie virulente Problem der „Dialektik zwischen dem Absoluten und der Geschichte"; im zweiten Teil wird die philosophisch-theologische Gottes- und Trinitätslehre des späten Schelling entfaltet (181—284). Es sei in

diesem Zusammenhang auf das parallel zu Kaspers Buch erschienene Werk von J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Symposion Bd. 20, Freiburg - München 1965), hingewiesen, ebenfalls ein wertvoller Beitrag zur neueren katholischen Forschung über den Deutschen Idealismus; der dritte Teil erörtert, was wir heute, im Anschluß an Karl Rahner, kategoriale Heilsgeschichte nennen oder aber allgemeine und spezielle Heilsgeschichte und was in der Sprache Schellings heißt: „Christologische Vermittlung der Geschichte" (287—421). Zuletzt bringt Kasper einen Vergleich zwischen der „Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie" (423—439), indem er auf so wichtige und vieldiskutierte Begriffe wie Analogie, Dialektik und Geschichtlichkeit eingeht, aber auch die Frage aufnimmt, als was man das Denken des späten Schelling denn überhaupt ansehen soll, — als Philosophie, Theosophie, Theologie, Mystik?

Es ist dem Rezensenten, der kein Schelling-Experte ist, unmöglich, auf die Fülle der historischen und sachlichen Probleme hinzuweisen, die Kasper ausbreitet. Es versteht sich, daß er immer wieder philosophie- und theologiehistorische Durchblicke geben muß, nicht zu reden von Kant und Hegel, die in besonderer Weise als Gesprächspartner präsent sind; Negative und Positive Philosophie, Philosophie der Offenbarung, der Mythos-Begriff, Dialektik und Identität, das Problem der Zeit, Notwendigkeit und Freiheit, die Kenosis Gottes in Jesus Christus, das Dämonische: Zu diesen und noch vielen anderen Themen des Schellingschen Denkens gibt Kasper aus schier unerschöpflicher Kenntnis seiner Quelle und der Literatur fundierte Interpretationen. Wie sehr Schelling ein christlicher Denker ist, ja im Grunde mehr Theologe als Philosoph, ein „theologischer Philosoph" oder ein „philosophischer Theologe" (um mit G. Söhngen zu sprechen) — und jedenfalls nicht ein philosophischer Philosoph, was methodisch gesehen uns heute auch als Nachteil erscheinen kann —, das drängt sich dem nachdenkenden Verstehen deutlich auf, wenn man Schellings Erörterung des Bösen resp. der Freiheit etwa mit derjenigen Plotins vergleicht. Aber ist Plotin „philosophischer", ist er nicht auf seine Weise ebenfalls ein „theologischer Philosoph"? Und kann die Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen sowie nach der Theo- und Kosmodizee, welche Probleme uns gerade in dieser Zeit in erneutem Maße interessieren, überhaupt jemals streng und ausschließlich philosophisch reflektiert werden? Wenn die Antwort negativ lauten muß — nach Plotin ebenso wie nach Augustinus, Thomas, Leibniz, Hegel, Schelling, Teilhard —, was ergibt sich dann für die Bestimmung von Möglichkeit, Sinn und Nutzen der Philosophie, ja der menschlichen ratio und eines auf dieser sich gründenden, kommunikativen Humanismus überhaupt? Jedweder Leser dieses Werkes von Kasper wird zu einer Vielzahl von Problemen und Fragen angeregt sein; jeder aber dürfte mit besonderem Gewinn seine Schelling-Kenntnis entweder grundgelegt oder erweitert finden. Gerade wegen der stofflichen Fülle des Bandes wäre es nützlich gewesen, ihm ein Sach- und Namensregister beizugeben, aber man weiß ja, daß derlei Angelegenheiten oft nicht zu Lasten des Autors gehen. Das Werk wird dennoch seine vielfachen guten Dienste leisten, zum Nach- und Weiterdenken anleiten, und es kann speziell auch die Frage aufkommen lassen, ob und in welcher Weise die Theologie unseres Jahrhunderts über die Position des späten Schelling hinausgelangt ist. Kasper selbst stellt diese Frage in seiner Schlußbetrachtung; er erklärt, Schelling habe das idealistische Denken zu Ende gedacht, die Grenzen des Denkens „noch vor Kierkegaard erfahren" (!), die Unableitbarkeit der Freiheit erkannt und zugleich auch die Bedeutsamkeit von Dialog und Sprache; dadurch habe Schelling bereits den Sinn für Geschichte und für das lebendige Wort der Verkündigung wieder freigelegt. Aber es gilt auch zu bedenken: „Alles Erkennen und Vernehmen setzt eine letzte umgreifende Identität von Subjekt und Objekt, von Wahrheit und Sein voraus. Hier erhält das idealistische Denken Schellings Recht gegen eine radikale Vergeschichtlichung" (438). Diese Hinweise können zeigen, daß Kasper mit seiner Untersuchung über den späten Schelling nicht nur zur Historie des sog. Deutschen Idealismus einen ergänzenden Beitrag geliefert, sondern darüber hinaus einen Zugang zu den beherrschenden Themen der gegenwärtigen Theologie und Philosophie eröffnet hat, mag auch die gegenwärtige Fragestellung insgesamt durch die unerbittliche Präzision der historisch-exegetischen und der kritisch-philosophischen Methoden gegenüber der Zeit Schellings erheblich verschärft sein.

Bonn *Heinz Robert Schlette*

FEIEREIS KONRAD, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie.* Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. (Erfurter Theologische Studien, Band 18.) (XIX und 253.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965. Kartoniert DM 18.—.

Die Arbeit bewegt sich auf einem Gebiet, das der theologischen Erschließung noch viel Neuland bietet: das „unbekannte achtzehnte Jahrhundert". In diesem Zeitraum werden jene Ideen vorbereitet, die durch die Systeme der „Großen", etwa eines Kant, Lessing, Herder und auch Sailer, die Geisteswelt und die geistigen Kämpfe des neunzehnten Jahrhunderts bestimmten. Da die allgemeine Bildung einer Zeit nicht nur von den überragenden Persönlichkeiten geformt wird, son-

dern oft mehr von solchen Magistern, die von Berufs wegen dafür verantwortlich sind (4), machte sich F. die Mühe, in subtilen Untersuchungen den einzelnen Autoren nachzugehen. Das Ergebnis ist eine mit Scharfsinn und historischer Zuverlässigkeit gearbeitete Quellenuntersuchung. Schon das Literaturverzeichnis macht deutlich, wie stark der Schwerpunkt der Arbeit auf dem Quellenmaterial liegt. 186 Bänden aus dem 17. und 18. Jahrhundert stehen 77 Werke der Sekundärliteratur gegenüber.

Der Weg zur Religionsphilosophie als eigener Disziplin führte über zwei Vorbedingungen; erstens die Verselbständigung der natürlichen Gotteslehre gegenüber der Offenbarungstheologie, zweitens die Trennung der natürlichen Theologie von der Metaphysik (1. Kapitel, 5—31). Die Anfänge dieser Bestrebungen reichen bis tief ins Mittelalter. Den ersten Schritt vollzog bereits Thomas von Aquin (5), der allerdings sowohl an der Einheit der Metaphysik festhielt als auch die „res divinae" als eigentlichen Gegenstand der Offenbarungstheologie erklärte. Erst die Theologia naturalis des Raimund von Sabunde († nach 1436) räumte der philosophischen Gotteserkenntnis „eine bisher nicht gekannte Vorzugstellung ein", so daß sie fast zu einem für alle Menschen möglichen Weg der Gotteserkenntnis und damit ihres Heiles wurde. In diesem Werk wurden Gedanken vorweggenommen, die in der Aufklärung zur vollen Auswirkung kamen (6—10). Religionsphilosophische Themen gewannen bei Nikolaus Cusanus entscheidenden Einfluß, besonders in den Schriften De pace fidei (1453) und Cribratio Alkoran (etwa 1462) (10—14). Mag auch der Cusaner als Glaubender und als Theologe tief im Denken des Mittelalters verwurzelt gewesen sein, von der Methode her rückte er das religionsphilosophische Anliegen so stark in den Gesichtskreis seines Denkens, daß er damit seiner Zeit weit voraus war; „zwischen Cusanus und Leibniz gibt es keine nennenswerte religionsphilosophische Schrift eines deutschen Gelehrten" (13). Der entscheidende Anstoß zur Herauslösung der natürlichen Theologie aus der Metaphysik ging von dem spanischen Jesuiten Benedictus Pererius († 1610) aus, der mit diesem Gedanken auf die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts einwirkte, wo sich die Selbständigkeit der natürlichen Theologie auch in den Lehrbüchern durchsetzte (16). Dagegen hielt Franz Suarez († 1617) in seinen Disputationes metaphysicae an der Einheit von Metaphysik und natürlicher Theologie fest. Die Geschlossenheit seines philosophischen Systems beruht geradezu darauf (16—18).

Die deutsche protestantische Schulphilosophie war in der Anerkennung einer selbständigen natürlichen Theologie zunächst gespalten. Die reformierte Richtung, angeführt von Rodolphus Goclenius (Rudolf Göckel † 1628) folgte dem von Pererius vertretenen Prinzip einer Trennung der natürlichen Theologie von der Metaphysik, die lutherische Richtung schloß sich zunächst Suarez an. Ihr hervorragendster Vertreter war Christoph Scheibler in Gießen († 1653). Doch schon bei diesem Autor vollzog sich ein gewisser Wandel. „1621 gab er eine eigene Theologia naturalis heraus und förderte auf diese Weise ebenfalls die Verselbständigung dieser Disziplin" (19). Erst recht verhielten sich die übrigen Vertreter der lutherischen Richtung ablehnend gegenüber der einheitlichen Verbindung von Metaphysik und natürlicher Theologie, wie sie von Suarez gefordert und von Scheibler noch grundsätzlich bejaht wurde (20). Der eigentliche Einbruch der Aufklärung in die Theologie vollzog sich jedoch unter dem überragenden Einfluß von Leibniz und Christian Wolff (21—31), die nicht nur zahlreiche religionsphilosophische Fragen in ihre Werke aufnahmen, sondern durch die aufklärerische Tendenz ihres gesamten Denkens die selbständige Entfaltung einer natürlichen Theologie begünstigten. Ihre „Schüler" Baumgarten († 1762), Carpov († 1768) und Canz († 1753) verschafften diesem Denken Eingang in die systematische protestantische Theologie.

Im zweiten Kapitel wird die „Neologie" und ihr Einfluß auf die Entstehung der Religionsphilosophie dargestellt (32—67). Dieses Kapitel ist m. E. das wichtigste und interessanteste der ganzen Arbeit. In den Vertretern der Neologie, zu denen Professoren wie Ernesti (Leipzig, † 1781), Semler (Halle, † 1791, Töllner (Frankfurt/O., † 1774), sowie führende Männer der Kirche wie Spalding (Berlin, † 1804) und Jerusalem (Braunschweig, † 1789) gehörten, kam die Aufklärung in breitem Strom in die protestantische Gläubigkeit. Gerade die Seelsorgsgeistlichkeit nahm die Ideen dieser Männer bereitwilligst auf. Das Kapitel ist darum so wertvoll, weil in ihm die philosophischen Wurzeln der Neologie an Hand der Werke der einzelnen Neologen selbst aufgezeigt werden. Tatsächlich wurde in dieser neuen Theologie das eigentlich theologische Interesse überdeckt und abgelöst durch ein philosophisches, was schließlich auch in der Bezeichnung dieser Richtung als Neologie zum Ausdruck kommt. Der Begriff hat mit dem der Theologie nur noch den äußeren Klang gemeinsam, mögen sich die Neologen selbst auch als Christen, vielleicht als bessere im Vergleich zu ihren konservativen Mitchristen, gefühlt haben.

Drittes und viertes Kapitel führen uns in die geistigen Kämpfe zwischen den hervorragendsten Vertretern der deutschen Aufklärung und ihren Gegnern. Die Frage nach dem Verhältnis der Religionsphilosophie zur Offenbarungstheologie ist für die Denker

des 18. Jahrhunderts nicht von methodischer, sondern von grundsätzlicher Art. Dabei schöpft F. unermüdlich aus den Quellen selbst, so daß für den Leser ein lebendiges Bild von der Krise entsteht, in die vor allem die protestantische Theologie unter den Angriffen der Aufklärungsphilosophen geriet und die in Lessings Kritik an Bibel und christlichem Glauben ihren Höhepunkt erreichte. Was die Neologen innerhalb der Theologie unternahmen, nämlich eine philosophische Kritik an der orthodoxen protestantischen Theologie, das setzten die Philosophen und Schriftsteller vom Boden der Philosophie aus gegen die Theologie in Bewegung. Baumgarten († 1762) und G. F. Meier († 1777) steuerten zwar in ihrem Denken auf eine selbständige natürliche Theologie zu, die durch ihre philosophische Begründung als geeigneter Ersatz für das dogmatische Christentum erscheinen mußte. Sie vermieden jedoch, den Gegensatz grundsätzlich und offen darzustellen, um einen Konflikt mit den christlichen Kirchen zu vermeiden (76). Hermann Samuel Reimarus († 1768) vollzog diesen Schritt bis zur letzten Folgerung. Die radikale Ablehnung der Offenbarungstheologie und ihre Ablösung durch eine Vernunftreligion vertrat Reimarus nicht erst in der „Schutzschrift" (Wolfenbütteler Fragmente), sondern bereits in seiner schon 1754 veröffentlichten Schrift: „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion ...", die wegen ihrer Brauchbarkeit zur Widerlegung des französischen Atheismus von den protestantischen Theologen beifällig aufgenommen wurde. Auch literarhistorische Gründe sprechen dafür, daß die gleiche Kampfstellung gegen den Offenbarungsglauben das ganze literarische Werk des Reimarus beherrscht. Die erste Fassung der Schutzschrift dürfte bereits 1744, also vor den „Vornehmsten Wahrheiten", vorgelegen haben. Ein besonderer Abschnitt ist dem religionsphilosophischen Denken Mendelssohns gewidmet, der in einer eigenartigen Vermittlerrolle strenge Treue zum jüdischen Gesetz mit aufgeklärtem Deismus verband (84—100). Lessing bildete schließlich den Höhepunkt und Abschluß dieser Entwicklung. Durch ihn erhalten die religionsphilosophischen Ideen der Aufklärer ihre literarische Ausformung. Im Unterschied zu Wieland machte Lessing wenigstens den Versuch, auch der katholischen Kirche gerecht zu werden (110). Lessing schlug die Brücke zu Hamann und Herder, indem er die rein rationale Konstruktion einer natürlichen Theologie verwarf und darauf bestand, auch das Moment der subjektiven Erfahrung heranzuziehen (103 f).

Die Gegner der deutschen Aufklärung, von denen der Verfasser Hamann († 1788) und Herder († 1803) behandelt, haben das Verdienst, daß die Religionsphilosophie nicht zu einer ausschließlich rationalistischen, theologiefeindlichen Disziplin wurde. Gerade Hamann trug in seiner von der Leidenschaft der Überzeugung glühenden Sprache entscheidend dazu bei, daß die Religion aus der rein vernunftgläubigen Sicht gerückt und als Phänomen des ganzen Menschen gesehen wurde (119). Mit dieser Erkenntnis war er seiner Zeit weit voraus. „Für die Entstehung der Religionsphilosophie als einer eigenständigen Wissenschaft war es wichtig, daß durch Hamann eine Möglichkeit aufgezeigt wurde, die Religion als Phänomen eigener Art, ohne die bisher für selbstverständlich gehaltene Unterwerfung unter die Vernunft, zu begreifen und darzustellen." „Herder ging auf dem von Hamann erschlossenen Weg weiter. Er suchte nicht nur eine neue Theologie aufzubauen, sondern setzte sich auch für eine vom Rationalismus unabhängige Behandlung der Religion ein, deren Berechtigung und Eigenwert er — ebenso wie vor ihm Hamann — bejahte und sichergestellt sehen wollte" (112). Es gehört zur Tragik seines Lebens und Wirkens, daß er von dieser Aufgabe immer mehr abkam, je mehr er sich in seinen späteren Lebensjahren von der christlichen Theologie abwandte (136). Trotzdem bleibt es auch sein Verdienst, daß die Religionsphilosophie um die Jahrhundertwende nicht unter dem ausschließlichen Einfluß von Kant und seinen Jüngern blieb (137).

Im fünften Kapitel (139—151) zeigt uns der Verfasser den Beitrag Kants an der Ausbildung der Religionsphilosophie zu einer eigenständigen Wissenschaft. Zwei Ergebnisse können festgestellt werden. Kant hat zweifellos ein entscheidendes Verdienst daran, daß die religionsphilosophischen Problemstellungen, die er aus seiner Zeit übernahm, eine wissenschaftliche Beantwortung erfuhren. Er fordert dafür eine eigene Universitätsdisziplin. Allerdings gab er diesem Beginnen eine so stark kritische Note, daß die Religionsphilosophie geradezu als eine Kritik des Offenbarungsglaubens und der Offenbarungstheologie auftrat (151). Kants Einfluß blieb für lange Zeit bestimmend, sowohl durch seine Anhänger auf den philosophischen Lehrstühlen, wie durch die rationalistischen Theologen des Protestantismus, die sich an Kant orientierten. Von den Kantianern behandelt der Verfasser besonders Haydenreich, Pölitz und Jakob, von den Theologen den Kreis um den Helmstedter Professor Henke. Beide Richtungen, Philosophen wie Theologen, vollziehen im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts den Übergang von der philosophischen Religionslehre zur eigentlichen Religionsphilosophie (6. Kapitel, 152—183). Dabei zeigte sich, daß diese Entwicklung nicht nur von den Tendenzen des Rationalismus und der Aufklärung vorangetrieben wurde, sondern daß auch ein Problem dahinter stand, das sich wohl aus der zunehmenden Kommunikation

der Menschheit ergab, nämlich die Tatsache der vielen Religionen und ihr Verhältnis zu der einen Wahrheit und zur christlichen Offenbarung. Es ging nicht mehr an, die heidnischen Religionen insgesamt als Blendwerk abzutun. Übrigends darf diese Form christlicher Apologetik keineswegs als die einzige oder allgemeingültige angesehen werden, was schon die apologetische Methode eines Klemens von Alexandrien im Gegensatz etwa zum apologetischen Rigorismus des Tertullian veranschaulicht. Im Zusammenhang mit der Anerkennung des Wahren und Guten in anderen Bekenntnissen und Religionen ergibt sich die grundsätzliche Frage nach dem Phänomen „Religion" überhaupt. So war es natürlich, daß sich auch die katholischen Theologen den religionsphilosophischen Fragen zuwandten.

Feiereis gibt uns im siebenten (und letzten) Kapitel einen Einblick in die „Behandlung religionsphilosophischer Probleme in der katholischen Literatur der Aufklärung" (184 bis 241). Durch den überragenden Einfluß derjenigen Philosophen und Theologen, die der Aufklärung und dem Rationalismus huldigten, vollzog sich die Ausbildung der Religionsphilosophie zur eigenständigen Disziplin im Gegensatz zur Offenbarungstheologie. Dadurch ergab sich für die katholischen Theologen die Notwendigkeit, religionsphilosophische Probleme in apologetischer Weise zu behandeln. Dies geschah nicht zum Vorteil der Religionsphilosophie, weil sie dabei in den untergeordneten Dienst der Apologetik trat. Wir begegnen dieser Form religionsphilosophischer Apologie in der kontroverstheologischen Literatur des 18. Jahrhunderts (186—199). Jedoch setzte sehr bald eine vertiefte Bearbeitung der Probleme durch katholische Fachgelehrte ein (199—225). Unter ihnen spielte der Benediktinerabt von St. Blasien, Martin Gerbert († 1793) eine hervorragende Rolle. Diesen katholischen Theologen ist gemeinsam der philosophische Ansatzpunkt, den sie unter Abkehr von der Scholastik in der Philosophie des Christian Wolff nahmen. Man strebt bewußt nach neuen Methoden. Der Wiener Dogmatiker Petrus Maria Gazzaniga († 1799) forderte dies zur Abwehr der Angriffe der Ungläubigen, die mit den „unnützen Streitfragen der Scholastiker" nicht zu vergleichen sind (207). Immer stärker wird die Erkenntnis, daß auch von der katholischen Theologie her eine eigene religionsphilosophische Disziplin gefordert werden muß. Den entscheidenden Schritt vollzieht Siegmund von Storchenau († 1797 in Wien), der auch den Namen „Religionsphilosophie" zuerst geprägt und in die Fachsprache eingeführt hat. Ihm ist nicht nur eine mit der Offenbarungstheologie vereinbare und übereinstimmende Religionsphilosophie zu verdanken. Storchenau trat auch — wohl unter dem Einfluß Hamanns — einer Überbetonung der Verstandeserkenntnis durch die Aufklärung entgegen, der er den Grundsatz entgegenhält: „Die Philosophie ist nicht die letzte Bestimmung des Menschen" (231). So stellte er die Religion in die Mitte der menschlichen Existenz. Religionsphilosophie und Theologie werden aus dem An-sich einer theoretischen Wissenschaft gerückt und in ihrer Bedeutung für die Gesamtbildung des gläubigen Menschen gesehen. Damit hat Storchenau dem großen Sailer vorgearbeitet, dem „das große Verdienst zuzusprechen ist, die Ideen von Kant, Hamann, Herder, Jacobi und Lavater in einer Form für die katholische Wissenschaft fruchtbar gemacht zu haben, welche das Glaubensgut unangetastet ließ" (240).

Dieser Überblick dürfte deutlich gemacht haben, wie in der mit Akribie aus den Quellen erarbeiteten Spezialstudie des jungen Gelehrten zugleich ein Stück entscheidungsvoller Zeit- und Philosophiegeschichte an uns vorüberzieht. Man möchte dem Verfasser nur wünschen, daß ihm auch weiterhin die Möglichkeit zur Fortsetzung seiner Forschungsarbeit gegeben werde.

Erfurt *Fritz Hoffmann*

BORDONI MARCELLO, *Il tempo*, Valore filosofico e mistero teologico (Corona Lateranensis 6.) (360.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965. Kart.

Unter den Problemen, die wir um so mehr zu lösen suchen, je mehr sie uns entfliehen, gibt es heute wohl größere für uns, als es gerade das Problem der Zeit und der Ewigkeit ist. „Was ist also die Zeit?", so fragte sich auch Augustinus, „Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es dem Fragenden erklären möchte, weiß ich es nicht." Zeit und Ewigkeit sind in der Tat die zwei Grenzen, in denen sich notwendigerweise die tiefsten Probleme kreuzen. Sie bilden den unbegrenzten und ungeheuren Horizont, in dem auf verschiedenem Niveau der menschliche Geist sich bewegt in der Geschichte des einzelnen wie der ganzen Menschheit.

Von der Zeit haben wir wohl eine unmittelbare Erfahrung, insoferne wir die Abfolge des Geschehens, sowohl der endlichen Dinge, die uns umgeben, als auch unserer geistigen Tätigkeiten, wahrnehmen. Wenn wir uns jedoch auf diese Zeit besinnen wollen, von der wir doch eine unmittelbare Erfahrung haben, scheint es, als ob sie uns entfliehen wolle. Wie kann die Zeit existieren, fragen wir uns, wenn die Teile, die sie bilden, die Vergangenheit und die Zukunft, nicht existieren? Und wenn die Gegenwart, die ihre einzige Wirklichkeit zu sein scheint, dem Einfangen durch unsere Erkenntnis zu entfliehen scheint? Wenn wir sie festhalten wollen, ist sie schon nicht mehr da; wenn wir ihr auch nur die geringste

Ausdehnung zuerteilen, ist sie schon nicht mehr dieser Augenblick, den wir suchen; sie scheint sich zu reduzieren auf eine unfaßbare Grenze zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Wo ist also ihre ontologische Realität und wie können wir dazukommen, sie zu erfassen? Sicher, die Zeit ist nicht das Geschehen, aber das Maß des Geschehens, des inneren Geschehens wie des äußeren; das ist der Punkt, auf den alle bedeutenden Denker zurückkommen, und das ist auch eine evidente Sache für den, der nur ein wenig die eigene innere Erfahrung beachtet. Aber es bleibt ein Problem: Wie gelangen wir zur Erkenntnis der Zeit?

Mit diesem Problem haben sich in den letzten Jahren zwei italienische Institute mit großem Eifer befaßt: Das Centro der Studi filosofici von Gallarate hat seine Ergebnisse veröffentlicht in einem 1966 in Brescia herausgegebenen Band (Tempo ed eternità nella condizione umana). Von den Untersuchungen der Päpstlichen Lateran-Universität handelt das vorliegende Buch. Die Aufgabe der Philosophie überhaupt wird in unserer Zeit vielfach aufgefaßt als ein Bemühen „den Menschen zu verstehen, indem man ihn hineinstellt zwischen die Vergangenheit und die Zukunft eines allgemeinen Werdens, von dem er ein gegenwärtiger Augenblick ist" (E. Brehier, Paris 1956). Dieses Sein in der Welt ist aber für den Menschen nicht eine passive oder rein örtliche Gegenwart, sondern eine aktive und fortschreitende, die sich verwirklicht in der Zeit. Für unser Zeitalter der Entwicklung und des Fortschritts steht der Mensch in der Welt wie ein Bearbeiter der Geschichte, wie einer, der die Geschichte schafft (M. Merleau-Ponty, Paris 1948). Die menschliche Existenz wird so aufgefaßt als eine geschichtliche Struktur. Das vorliegende Werk betrachtet es nicht als seinen eigentlichen Zweck, dem Problem dieser Geschichtlichkeit in direkter Weise entgegenzutreten. Es will vor allem eine Studie sein, die unter vielfältigen Rücksichten den zeitlichen Wert der menschlichen Existenz auf philosophischer und theologischer Ebene betrachtet. So gliedert sich das Werk in zwei Teile: I. Der philosophische Sinn der Zeit (11—104), II. Das theologische Geheimnis der Zeit (105—296).

Im I. Teil wird zunächst in drei Kapiteln eine philosophische Analyse gegeben über die Bedeutung der menschlichen Zeit. Ausgehend von der klassischen Spekulation, die gerechtfertigt wird gegenüber dem Vorwurf, sie hätte nur einen mathematischen (numerus numeratus) und kosmologischen Zeitbegriff erarbeitet, wird betont, daß sie im Gegenteil auch einen hohen metaphysischen und anthropologischen Sinn habe (Zeit und Seele) (1. Kapitel 13—39). Das 2. Kapitel (40—61) geht über zur ontologischen Analyse des Begriffs der Dauer als „existentia fluens", „Extensio existentiae" und als Ausdruck des geschichtlichen Charakters des endlichen Seins. Die zeitliche Dauer, verstanden als ausgedehnte Existenz, orientiert zwischen einer Ursprungs-Beziehung („ab-alietas") und einer Finalität (conversio in unum), zeigt in ihrem Grunde eine notwendige Gleichzeitigkeit zwischen dem zeitlichen Augenblick und dem ewigen, zwischen der kreatürlichen und der göttlichen, ewigen Gegenwart (3. Kapitel, 62—80). Nachdem so durch die philosophische Analyse über die Bedeutung der menschlichen Zeit schon viele wichtige Begriffe gewonnen sind, wird im 4. Kapitel (81—104) der Begriff der Geschichtlichkeit bestimmt, die als eine besondere Modalität der zeitlichen Stellung des Menschen in der Welt aufscheint.

Der II. Teil des Werkes will den geschichtlichen Sinn der christlichen Gegenwart aufzeigen, die zugleich die Gegenwart Christi, der Kirche, des Gläubigen ist. Er beginnt im 5. Kapitel (107—157) mit dem theologischen Nachweis der Bedeutung der Zeit der Menschwerdung des Erlösers. Das irdische Leben Jesu erscheint vor allem als „die Zeit des Sohnes", als das „Sein vom Vater und für den Vater", insofern es im Rahmen der Schöpfung wie ein zeitliches Echo des ewigen Seins des Eingeborenen des Vaters ist. Sie ist indes zugleich „die Zeit der Kenosis", weil die zeitliche Ankunft des „Wortes Gottes" in der Welt gleichsam eine Entfernung von seiner Stellung als „Eingeborener" bedeutet und statt dieser zu einer Stellung des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" wird. Das Geheimnis des Lebens des Erlösers ist so eine zeitliche Dauer, die einerseits charakterisiert ist vom Willen des Kommens in die Welt und andererseits von der Sehnsucht, aus der Welt zurückzukehren zur himmlischen Stellung des Kyrios. Die innere Spannung der Zeit der Menschwerdung löst sich in der Stunde des Heimgangs von der Welt zum Vater.

Diese Stunde (6. Kapitel, 158—186), der „Kairós" der Gnade, ist die vollkommenste Verherrlichung (Erhöhung), die höchste Theophanie der Realität des Ewigen und ist zugleich ein Durchgang im Blut, weil in ihm sich endgültig auflöst das Zeitdrama des bösen Zeitalters des Fleisches. Die Zeit der Menschwerdung besitzt wegen ihres Inhalts der Ewigkeit eine einzigartige geschichtliche Bedeutung; sie ist das zentrale Geschehen oder Ereignis, das der Menschheitsgeschichte einen unwiederholbaren Sinn gibt. Sein Charakter als „zentrales Faktum", das in der Schrift als „eph-hapax" (ein für allemal) aufscheint, darf nicht im geometrischen Sinn verstanden werden wie das Vorhandensein eines Punktes auf einer Geraden. Diese Schau würde den Begriff des Ereignisses der Menschwerdung in bezug auf die Heilsgeschichte veräußerlichen. Es würde so in der Tat mehr eine Grenze werden, die eine Gerade in zwei Teile teilt, als ein Mit-

telpunkt, der verbindet. Das Urchristentum betrachtet die Tatsache des Heiles nicht als einen Punkt auf der Linie der Zeit, sondern als ein theologisches Geheimnis, das die Geschichte in der Tiefe durchdringt als eine zusammenfassende Synthese aller Epochen (Irenäus). Und das ist möglich, weil das irdische Leben Christi nicht hermetisch in der Vergangenheit abgeschlossen ist, sondern eine göttliche Kraft besitzt, die die zeitliche Dauer unendlich überschreitet und sich mit der ganzen Entwicklung der Geschichte vergegenwärtigt.
Die Gegenwart der Kirche (7. Kapitel, 187 bis 256) ist daher nicht verschieden von der Gegenwart Christi; sie ist nicht ein nachfolgender Punkt, der sich neben oder außer das Heilsgeschehen setzt und so das Absurde eines doppelten Heiles schaffen würde. Die Dauer der Kirche, die konkretisiert ist in der Wirklichkeit des Glaubens und der Sakramente (quibus fabricatur ecclesia), ist nichts anderes als die geheimnisvolle Gegenwart der österlichen Stunde des Erlösers in unserer Zeit, eine Gegenwart, die dem Gläubigen gestattet, auch heute der ewigen Heilswirklichkeit zu begegnen, die von Christus kommt. So wird der Lebenslauf des Christen eine wirkliche Teilnahme am irdischen Lebenslauf, der „peregrinatio" Christi, dem zentralen Faktum der Geschichte. Er wird ein Partikelchen der Gesamtzeit des Heiles der Welt.

Über das Geheimnis der Heilszeit in der eucharistischen Feier handelt das 8. Kapitel (257—285), und zwar als „memoria praeteriti", als Gegenwart und als eschatologische Vorausschau in die Zukunft der Glorie. In einer Schlußbetrachtung (286—296) wird den Ansichten Sören Kierkegaards und Oskar Cullmanns eine kritische Lösung entgegengestellt. Das Christentum — so schließt der Herausgeber seine Zusammenfassung — besitzt allein alle Erfordernisse der Geschichtlichkeit, ja es kann in der gegenwärtigen Ordnung keine geschichtliche Schau der menschlichen Dinge geben für einen, dem die christliche Realität gänzlich fehlt.

Regensburg *Philipp Schertl*

BIBELWISSENSCHAFT AT

BRUCE VAWTER, *Mahner und Künder.* Die Propheten Israels vor dem Exil. (320.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Leinen S 111.—.

Das Buch trägt im englischen Original den Titel „The conscience of Israel". Die Einleitung beschäftigt sich mit den Propheten in ihrer Welt, wie sie diese selber verstanden haben. Israel war nicht kulturlos, sondern Erbe einer altehrwürdigen Kultur und die Propheten fühlten sich als Hüter dieses Erbes. Immer wieder ist Vf. bemüht, herauszuarbeiten, was die Propheten in Wirklichkeit waren; sicher auch Künder des Messias, aber wir dürfen sie zu keinen Christen machen (13). Wir müssen unterscheiden zwischen der prophetischen Vision und der (beschränkteren) Einsicht des zeitgenössischen Israeliten, der der Prophet war. Er war Fanatiker der Wahrheit, des göttlichen Willens, der Echtheit und Ehrlichkeit. Sein Gewissen wandte sich gegen das rein äußerliche Getue, das Formelle, das Rituelle, das oft nur hohle Schale war ohne Kern; aber er kämpfte nicht gegen den Opferdienst an sich. Freilich „Formalismus ist ein Risiko, mit dem jede Religion rechnen muß. Jene aber, die den Formalismus einer Religion am erbittertsten bekämpfen, sind nicht ihre Feinde" (23). Genauso wenig, wie ein mittelalterlicher Maler die kirchliche Autorität zurückwies, wenn er den Verdammten in der Hölle Bischofsmützen aufsetzte, lehnte der Prophet den echten Kult ab, wenn er Kultmißbräuche verurteilte (ebd).

Wichtig scheint die Geschichte und Einteilung des Prophetismus. Es gab Kultpropheten („erlernte" Propheten) und charismatische Propheten, die ihre Rechtfertigung nicht aus einem öffentlichen Amt, sondern aus dem unmittelbaren Ruf Gottes nahmen. Es gab ferner wahre und falsche Propheten. Der gemeinsame Mutterboden für beide war das Nábitum älterer Prägung zur Zeit Samuels, das Parallelen hat im mesopotamischen Haru-spex (39) in den Losen Urim und Thummim, das Jahweh begegnete in Sturmvision oder im linden Säuseln des Windes wie bei Elias. Dem Nabityp gegenüber steht der neue Typus des Amos, des „Ungelernten", aber dafür von Jahweh unmittelbar „Berufenen". Bei allen Ähnlichkeiten zwischen heidnischer Magie und israelitischer Prophetie hebt Vf. den Grundunterschied deutlich heraus, nämlich die moralisch-religiöse Grundlage im Jahwehvolk, und er findet nichts, was hier im Vergleich „mit dem israelitischen Prophetentum in einem Atem genannt werden könnte" (52). Den allgemeinen Teil beschließt das Kapitel über den Empfang, die Mitteilung und die Grenzen der Vision.
Ungemein lebendig und plastisch läßt Vf. dann die einzelnen Gestalten erscheinen. Amos, der Hirte aus Tekoa, der „Ungelernte", von Jahweh weggeholt von der Herde für sein heiliges Amt. Osee, der Mann des Treubundes Gottes, der grenzenlosen Geduld und Liebe Jahwehs. Ähnlich tritt Michäas auf als der Prophet der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Er hat Amos und Osee in einer glücklichen Synthese vereinigt. Dann folgt Isaias (1—39), d. i. der Proto-Isaias, der allen 66 Kapiteln den Namen geliehen hat. Es folgen noch drei kleine Propheten (Nahum, Sophonias, Ha-

bakuk) und abschließend Jeremias. Ezechiel, den „Vater des Judentums" (16) rechnet Vf. mit Recht der nachexilischen Zeit zu und widmet ihm keine Behandlung.
Das Buch ist kühn geschrieben, ein Zeugnis geistigen Schwunges amerikanischer Bibelarbeit. Es verbindet gesunden Realismus und moderne Schau, ohne den Blick auf die Weisheit alter Überlieferung zu verlieren. Der Vf, einst Schüler der Angelikums und des päpstlichen Bibelinstituts in Rom, ist heute Professor an der Katholischen Universität in Washington. Sein im deutschen Sprachkleid nun erschienenes Werk kann und möge auch bei uns gut „ankommen" und seinen Segen stiften.

SCHEDL CLAUS, *Geschichte des Alten Testamentes.* V. Band. Die Fülle der Zeiten. (395.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1964. Leinen S 160.—, DM/sfr 27.—.

Mit diesem Band hat das Werk Schedls seine Krönung empfangen. Verf. bietet nicht eigentlich sosehr eine Geschichte des AT als vielmehr eine Geschichte der „letzten Bücher" des AT und gibt dabei eine Einführung auch in die Welt dieser Bücher. Für die Darstellung der „Fülle der Zeiten" hat er wieder eine Unmenge Material zusammengeballt, so daß es nicht wundernehmen kann, wenn nicht überall alles fehlerfrei verarbeitet ist. Ein Grundanliegen, die Hervorhebung der kerygmatischen Akzente, ist dem Verf. recht gut gelungen, und dafür werden ihm seine Leser echten Dank wissen. „Den Spuren Aemilian Schöpfers folgend" (XIV) versuchte Schedl auch eine „Synthese von Literatur- und Quellenkritik, gestaltender Geschichtsdarstellung und biblischer Theologie" (ebd.), wobei er es aber versteht, besonders dem Mann des Volkes jene Zeit der Morgenröte der Erlösung lebendig werden zu lassen. Schon die Überschriften — manchmal mit journalistischem Geschick packend gesetzt — lassen spannende Schilderung ahnen.
1. Kyros, der Hirte Jahwes, und die Befreiung Israels. Hier treffen wir auf das Problem des Deutero-Jesaja und auf die verschiedenen Heimkehr-Expeditionen mit dem Schöpfer jubelnder Sionslieder, der als Trito-Jesaja bekannt ist.
2. Im Schatten Ahura-Mazdas — steht der Prophet Daniel und das apokalyptische Werk gleichen Namens, das wiederum einen Proto-Deutero- und -Trito-Daniel zur Debatte stellt. Besonders dankbar werden viele Leser sein über das Kapitel „Der theologische Gehalt des Buches Judith", auch über „Die Bauleute Gottes" Aggäus und Zacharias.
3. Das Judentum in der persischen Diaspora. Hier wird eingehend über die Bücher Esther und Tobias gehandelt und versucht, die Geschichtlichkeit der Erzählungen soweit wie möglich zu erweisen.
4. Propheten und Reformatoren in Jerusalem. Gemeint sind die „letzten Propheten Zacharias und Malachias und das Restaurationswerk des Nehemia und Esra. Das Buch Job wird in Auswertung der Forschungen Fridolin Stiers mehr unter dem Gesichtspunkt eines juridischen Falles, als „Fall Job" betrachtet.
5. Das Zeitalter des Hellenismus läßt die Schicksale des Judentums unter den Ptolomäern miterleben und leitet ein in die Weisheitsliteratur und ihre brennenden Fragen.
6. Der Makkabäische Freiheitskampf hat Untertitel wie Das gotteslästerliche Horn, Der Heilige Krieg Israels, Jonathan, der schlaue Wüstenfuchs, Der römische Adler über dem Orient. Die Kapitel über die Geschichtsschreiber der Makkabäerzeit und über die Fülle der Zeiten setzen den Schlußstein.
Es ist keine Übertreibung, wenn Verf. mit Ben Sira bekennt: „Viel rastloses Studium habe ich in der Zwischenzeit darauf verwendet" (XIII). Vielleicht hätte bei Daniel, bei den Makkabäern und bei anderen Stellen, wo auf die Praxis der Neudeutung (pešer) einer alten Prophezie hingewiesen wird, auf manche Parallelen aus der Qumranzeit, die ja in die Makkabäerzeit hineinreicht, hingewiesen werden können. Wer weiß, was der Verf. in der Zeit, da er an dem fünfbändigen Werk schöpferisch tätig war, noch nebenher als Ordensoberer zu leisten hatte, wird die ungeheure Leistung um so mehr würdigen. Schedls kühne Tat ist wohl geeignet, anderen die Wege zu bereiten — Wege in die Bibel.

HAAG HERBERT, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda.* (Stuttgarter Bibelstudien 6.) (74.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965, Kart.

Das Heft will eine knappe, jedoch umfassende Orientierung über den gegenwärtigen Stand der „Qumranfrage" geben. Es ist keine billige Phrase, wenn wir mit dem Autor (5) behaupten, daß eine solche Übersicht einem dringenden Bedürfnis entspricht. Haag versteht es meisterhaft, wesentliche und umfassende Information zu geben über die Handschriftenfunde „in der Wüste Juda". Diese Benennung wird der heute zu enge gewordenen Bezeichnung „Handschriftenfunde vom Toten Meer" vorgezogen (10). Warum, zeigt Verf. im Abschnitt „Qumran gestern und heute". Ein Blick in die Handschriftenüberlieferung des AT bis 1947 läßt den ungeheuren wissenschaftlichen Wert der Neuentdeckung erkennen. Weitere Kapitel führen in die Benennung der Hss, in die Umstände des Ortes und der Zeit der Entdeckungen. „Leider lassen sich die Umstände des Fundes nicht mehr in allen Einzelheiten sicher rekonstruieren, und es sind allerlei romanhaft gefärbte und gelegentlich auch recht phantasievolle Erzählungen in Umlauf gesetzt worden" (12). Der Bericht, den Verf.

diesbezüglich gibt, ist in seiner realistisch trockenen Nüchternheit spannend und aufregend. Schließlich sind aber die Einzelheiten der Auffindung nicht das Wichtige, entscheidend ist der Fund selbst.
Das Kapitel Chirbet (= Ruine) Qumran läßt uns Einblick tun in das Leben und Treiben der jüdischen Mönchsgemeinde, auf die jene Funde in den zahlreichen Höhlen zurückgehen. Ihre Regelschriften (eine Sektenregel für die Mönchsgemeinschaft und eine Gemeinderegel für einen weiteren Kreis) nötigen in ihrer starren Strenge Achtung ab und mögen mitunter nachdenklich stimmen. Mit 25 Jahren erhält der junge Mann Sitz und Stimme, mit 30 Jahren kann er zu allen führenden Ämtern aufsteigen. Großer Wert wird auf den hierarchischen Aufbau des Volkes Gottes gelegt. „Die Amtsträger sollen sich jedoch von ihren Ämtern zurückziehen, wenn sie alt geworden sind, und sich fortan nur noch für Fronarbeiten (sic!) zugunsten der Gemeinschaft zur Verfügung stellen" (30). Die Leviten wachen über die Korrektheit der Amtsführung, während sie ihrerseits den Priestern unterstehen. Die Diskussion, ob die Qumranleute Essener seien oder nicht, ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Verf. rechnet sie im weiteren Sinn zur Bewegung der Essener (32). Die Bibliothek von Qumran hat Überreste von allen Büchern des hebräischen AT aufzuweisen mit Ausnahme des Buches Esther; aber auch Stücke der sog. deuterokanonischen Bücher (Sir, Tob u. a.) sind da aufgetaucht und bitten um eine kleine Revision mancher Kanongeschichten. Verf. bespricht auch Bibelkommentare und die nichtbiblische Literatur von Qumran übersichtlich und zeigt deren Verhältnis zum AT, zum Frühjudentum und zum NT. Den Abschluß bildet die eindrucksvolle Konfrontierung der unleugbaren äußeren Ähnlichkeiten in Vorstellung und Formulierung zwischen Qumran und dem NT mit dem Ergebnis: Wir können „bei einigermaßen gutem Willen niemals übersehen, daß wir es bei Qumran und beim Neuen Testament mit zwei ganz verschiedenen Welten zu tun haben" (66). Das Heft bringt trotz der Beschränkung der Hinweise auf „leicht beschaffbare Gesamtdarstellungen" (7) in seinen über 200 Fußnoten eine reichhaltige Literaturangabe, die auch Fachleuten gute Dienste leisten kann.

HAAG HERBERT, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre.* (Stuttgarter Bibelstudien 10.) (76.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966, Kart.

Dieser Studie liegt eine Gastvorlesung zugrunde, die der Verf. an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien gehalten hat. Sie ist deshalb auch jener Fakultät gewidmet. Zuerst finden wir eine Bestandsaufnahme, die zeigt, wie das Erbsündedogma in der Schuldogmatik und in der katechetischen Verkündigung der Gegenwart dargestellt wird. Die dabei verwendeten Denkformen sind entscheidend geprägt vom Erbe einer Jahrtausende langen Tradition, die mit Augustinus beginnt und mit dem Konzil von Trient ihren vorläufigen Abschluß fand. Das Ergebnis dieses Denkprozesses war der Fachausdruck „Erbsünde", wobei auf beiden Worthälften die Akzente liegen. Doch „zeichnen sich heute Akzentverschiebungen ab" (38). Anstatt „Erbsünde" wird der Ausdruck „Erbschuld" vorgezogen, weil der Begriff der Sünde grundsätzlich die Vorstellung einer sündhaften Tat einschließt, die bei dieser „Sünde" nicht gegeben ist. Ja auch der erste Teil des Wortes Erbsünde sollte besser vermieden werden, „weil er einer biologisch-mechanischen Anschauung von der Übertragung dieser Sünde Vorschub leiste, wo diese doch in einer inneren Solidarität aller Menschen mit ihrem Stammvater beruhe" (39). Unsicherheit herrscht bei den Dogmatikern in der Bestimmung des Wesens der Erbsünde, weil das Tridentinum davon keine Definition gegeben hat. Dasselbe gilt von der Erklärung der Art und Weise, wie die Erbsünde auf die Nachkommen Adams übertragen wird (39). Daher tut eine Neuinterpretation, eine Neureflexion — auch nach der Ansicht vieler Dogmatiker — dringend not; besonders auch deshalb, weil die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes fast ausschließlich aus Zeiten stammen, die in die Hl. Schrift und ihre literarischen Gattungen nicht die gleiche Einsicht hatten, die wir heute besitzen. Ein Blick in den biblischen Befund lehrt, daß die Sünde nach der Erschaffung der Menschheit in diese eingebrochen ist und sich mit unheimlicher Gewalt ausbreitete, wobei die Vererbung der Sünde den biblischen Vorstellungen fremd ist (40). Die tyrannische Macht der Sünde ist aber durch die noch stärkere Heilstat Christi gebrochen worden. Die Methode der Neuinterpretation scheint nun darin zu bestehen, „nicht die Bibel im Lichte des Dogmas, sondern das Dogma im Lichte der Bibel zu deuten" (40).

Diesen Versuch macht Verf. im zweiten Teil seiner Arbeit. Er befragt die biblische „Urgeschichte" nach der Erbsünde. Das Ergebnis quellenkritischer Forschung und das Studium ihrer Grundtheologien ergibt, daß das Auftreten der Sünde in der Bibel weniger ein zeitliches als ein ontisches und heilsgeschichtliches Ereignis ist. Daher ist die „Sündenfallgeschichte" von Gn 3 in der ganzen übrigen alttestamentlichen Literatur ohne jedes Echo geblieben (58). In einem weiteren Kapitel behandelt Verf. die Parallele Adam-Christus bei Paulus, den locus classicus der Erbsündelehre in Rom 5, 12—21. Hier scheint es, daß nur eine moralische Ursächlichkeit und Verantwortung gelehrt wird, die Adam als dem Urheber der Sünde gegenüber dem Menschengeschlecht zukommt. Paulus geht dabei

aus von der Geschichte des Sündenfalls, wie sie in Gn 2 und 3 erzählt wird, und deutet die alte Erzählung weiter aus, wie es die damalige jüdische Theologie tat. In dieser Ansicht folgt Verf. der Meinung Schelkles, führt jedoch den Gedanken weiter, indem er zeigt, daß Paulus, wenn er sich auch an seine früheren theologischen Lehrer anlehnt, doch in einem entscheidenden Punkt von ihnen abweicht. Nach Paulus kam durch die Sünde Adams die Sünde der Menschheit in die Welt und wegen der Sünde der Menschheit der allgemeine Tod. Daß das ἐφ' ᾧ in Vers 12, in der Vulgata mit „in quo" wiedergegeben, irrtümlich auf Adam bezogen und daher falsch ist, ist in Theologenkreisen längst nicht mehr neu; es heißt richtig übersetzt „weil" alle gesündigt haben, aber niemals „weil alle ‚in ihm' gesündigt haben", d. h. in Adam gesündigt haben. Abschließend legt Verf. dar, wie Tradition und Lehramt seit dem Ambrosiaster um die rechte Interpretation von Rom 5, 12—21 gerungen haben und wie für die kirchlichen Entscheidungen die Problemstellungen des 16. Jahrhunderts ausschlaggebend waren, nicht aber die des 20. Jahrhunderts. Uns bleibt daher die bittere Mühe nicht erspart, genauer als frühere Generationen nachzusehen, was im zweiten Trienterkanon (D 789 = DS 1512) „verbindliche und bleibende Glaubenslehre ist und was zeitgebundene Anschauung, die dem Dogma als Vehikel dient" (69). Mit dem frohen, echt christkatholischen und evangelischen Satz: „Auch in der Mitte des Trienter Erbsündedekrets steht wie in der Mitte der Heiligen Schrift, nicht die Sünde Adams, sondern die Heilstat Christi", findet die Studie ihren lichtvollen Abschluß. Sie ist ohne Zweifel ein namhafter Beitrag zur Neuinterpretation der herkömmlichen Erbsündelehre.

RUPPERT LOTHAR, *Die Josephserzählung der Genesis.* Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von Vinzenz Hamp und Josef Schmid, Bd. XI.) (278.) Kösel-Verlag, München 1965. Kart. DM 38.—.

Der Autor, Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Münster, hat mit dieser Spezialstudie seine Dissertation absolviert. Einleitend erfahren wir den neuesten Stand der Erforschung der Josephserzählung. Verf. berichtet von mythologischen Deutungsversuchen, „die heute nur mehr von akademischem Interesse" sind, von nationaler, stammesgeschichtlicher, gattungsgeschichtlicher, wie auch von individuell-historischer und weisheitlicher Deutung, die hier Niederschlag der älteren Chokma erkennen will.

Von den Pentateuchquellen kommen J, E und P in Frage, „wovon die Priesterschrift P aber nur spärlich auftritt" (23). Als opus tripartitum bringt die Dissertation im ersten Teil die Gn-Kapitel 37—50 in Sinnabschnitten oder „Ereignissen", bei denen nach einer stets vorhergehenden literarkritischen Untersuchung der jeweilige theologische Sinngehalt herauspräpariert wird. Der zweite Teil stellt die bibeltheologischen Ergebnisse zusammen: „Mag selbst die Urform der Josephsgeschichte einmal eine weisheitliche Erzählung gewesen sein, so hat doch der Jahwist aus ihr eine Geschichte von Jahwes unverdienter, rettender Führung gemacht" (217). Für ebendiese Auffassung spricht — wie Verf. anmerkt — der parallel zur rezensierten Dissertation erschienene Artikel H. W. Wolfs, Das Kerygma des Jahwisten (EvTh 24 (1964) 73—98, 91 f.). Hat der Jahwist also das Thema der göttlichen Führung und Vorsehung behandelt (218), so der Elohist (E) das Thema von der (werkzeuglichen) Auswählung (219 f.), vom Sendungsgedanken und von der Bildung des „Volkes Gottes". Das Thema heilsgeschichtlicher Pragmatik (Verheißenes Land, Nachkommenschaft, Bund) wird als bezeichnend für den Priesterkodex (P) hingestellt. Der Gott Israels, der dies vollführt, erscheint hier als der universale Gott der Weltgeschichte. Der dritte Teil bringt „nur wenige und durchweg späte Belege für ein Nachwirken der Josephserzählung" (239) im AT und NT, ist aber für viele Leser am interessantesten.

Die Arbeit ist methodisch exakt durchgeführt und zeugt von fachlichem Können und gewissenhaftem Quellenstudium. Sie ist ein beachtlicher Beitrag zur theologischen Vertiefung der „Geschichte vom Aegyptischen Josef" und ein trostvoller Beweis, daß man sie im katechetischen Unterricht eigentlich immer richtig interpretiert hat. Freilich läßt uns eine maßvolle Anwendung der klassischen Quellentheorie manche schwierigen Dinge leichter verständlich machen, und dafür ist man dankbar.

Eine Neuausgabe des Werkes könnte wohl an Übersichtlichkeit und Kürze im Textteil gewinnen, wenn Zitate — die teilweise überflüssig erscheinen, vgl. von Jansens (19) oder Gunkel (22) — in den Anmerkungsapparat verwiesen werden.

Linz/Donau *Max Hollnsteiner*

BIBELWISSENSCHAFT NT

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

Es gibt verschiedene Zugänge zum Verständnis der Hl. Schrift, ein Weg führt auch von der Kulturgeschichte hin zum Buch der Bücher. Diesen Weg beschreitet die vor-

liegende Publikation, indem sie sich als ein Gang durch die Geschichte der Niederschrift und des Druckes des Textes des Alten und des Neuen Testamentes darstellt. Mit anschaulichen Details werden vom Alten Bund besonders die Septuaginta und vom Neuen Bund die Vetus Latina und die Vulgata behandelt. Die alten Klöster und Bischofsitze mit ihren Schreibschulen in den verschiedenen Ländern und Kulturepochen als Bibelbastionen ersten Ranges lernt der Leser ebenso kennen wie die berühmten Codices, die die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen Bibel und Kultur darlegen. Auch die lateinischen und deutschen Bibeldrucke, so die Bibel Gutenbergs und die Bibel Martin Luthers, erfahren eine eingehende Würdigung. Die kurzen Zusammenfassungen: Die Bibel im Schauspiel, in der Musik, in der bildenden Kunst und im Urteil großer Menschen runden das reichhaltige kulturgeschichtliche Bild ab. 8 Seiten Kunstdrucktafeln mit klug ausgewählten Lichtbildern erläutern anschaulich den trotz wissenschaftlicher Genauigkeit flüssig und angenehm lesbaren Text. Die Anmerkungen sind am Schluß des Buches zusammengefaßt. Diese Publikation nennt sich „Werkbuch" und kann tatsächlich Priestern und Laien, die als Seelsorger oder als Lehrer und Vortragende für Jugendgruppen und Bildungswerke tätig sind, gute Dienste leisten.

Linz/Donau *Peter Gradauer*

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

Aus der Fülle seines Schaffens hat der bekannte französische Dominikaner und derzeitige Direktor der Ecole Biblique et Archéologique francaise zu Jerusalem (Jordanien) eine Reihe bedeutender Aufsätze zu einem Werk vereinigt. Die Abhandlungen beziehen sich auf hermeneutische Probleme (Inspiration der Septuaginta; Formgeschichtliche Methode), auf theologische Fragestellungen zu den Synoptikern (Gottheit Jesu; Glaube; Einsetzungsberichte), auf historisch-topographische Probleme zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte (Prozeß Jesu; Synedrion; Ortsbestimmungen von Prätorium, Lithostroton und Gabbatha; Tod des Judas und Himmelfahrtsberichte), auf Grundfragen der paulinischen Theologie (Gesetz und Kreuz; Die Begriffe Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen; Der neutestamentliche Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses) und schließlich auf das Verhältnis Seneka-Paulus.

Allein diese Übersicht zeigt die Vielseitigkeit des in allen Sparten gründlich und solide arbeitenden Autors. Zunächst springt, wie auch der Übersetzer Ernst Simon Reich in seinem Vorwort betont, die seltene Fähigkeit Benoits ins Auge, die oft sehr schwierigen Materien klar und mit ausgesprochener Eleganz des Ausdrucks darzubieten. Die Aufsätze wenden sich an einen weiteren Leserkreis. Gerade hier zeigt sich die hohe Kunst des Autors, indem er es versteht, Fachprobleme allgemeinverständlich zu formulieren, ohne der wissenschaftlichen Genauigkeit durch billige Popularisierung Abbruch zu tun. Die vollkommene Beherrschung der Methoden ermöglichen ihm dieses Kunststück. Ferner wird man anerkennen müssen, daß Benoit, der in seinem Werk fast nur strittige Materien behandelt, immer mit Fairneß und Aufgeschlossenheit seinem Gegner begegnet. Er zeigt, daß ihm nichts daran liegt, die Vertreter für ihn unannehmbarer Thesen „fertig" zu machen, sondern er versucht weitgehendst das Positive ihrer Aussagen herauszustellen und seiner eigenen Ansicht einzugliedern. Ein schlagendes Beispiel für diese Haltung liefert er mit seinem Aufsatz zur Formgeschichtlichen Methode. Unter den vielen interessanten Aufsätzen scheint mir der Artikel über Gesetz und Kreuz bei Paulus besonders erwähnenswert. Hier versteht es der Verfasser, die dem Laien so schwierig und mißverständlich scheinende Gesetzesproblematik des Galater- und Römerbriefes auf kleinstem Raum klar und sauber aufzurollen, und vor allem das Positive, die Rolle des Gesetzes im Heilsgeschehen, aufzuzeigen. So umstritten dieses Spezialproblem ist, Benoit bietet eine Lösung, die sehr beachtenswert erscheint.

Man wird vielleicht nicht immer mit den vertretenen Lösungen einverstanden sein. So scheint z. B. gerade der Artikel zur Formgeschichte etwas engherzig geraten. Bedenkt man aber, daß dieser Artikel bereits vor zwanzig Jahren erschienen ist (Revue Biblique 53 (1946) 481—512), dann wird man nur den Mut und die klare Sicht des Autors bewundern müssen. Alles in allem darf man sich über diesen Band des französischen Exegeten nur freuen, wenn auch nicht alles in ihm „Neuester Stand der Forschung" ist.

RIEDL JOHANN, *Das Heil der Heiden nach R 2, 14—16. 26. 27.* (St. Gabrieler Studien, XX. Band.) (XXXI; 236.) St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1965. Kart. S 246.80.

Der Autor will an Hand der Auslegungstradition zu dem vorstoßen, „was Paulus in R 2, 14—16. 26. 27 über das Heil der nicht mit der Wortoffenbarung beschenkten Völker aussagen wollte" (VII). Im ersten Teil des Werkes wird der Auslegungsgeschichte dieser schwierigen Verse nachgegangen. Ein erstes Kapitel beschäftigt sich mit den Auslegungen von Origenes bis zum Beginn der Neuzeit. Das zweite behandelt das Heil der Heiden in der Zeit nach der Entdeckung der Neuen Welt. Diese Unterteilung wird dadurch begründet, daß mit dem Entdeckungszeitalter durch die Begegnung mit nichtchristlichen

Welten die Frage nach dem Heil des außerhalb der Kirche stehenden Menschen neu und brennend gestellt werden muß. Hinzu kommt noch die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Erlösungslehre. Im zweiten Teil seines Werkes faßt der Autor das kritisch gesichtete Auslegungsgut zusammen, indem er selbst als Exeget das Problem angeht und zu zeigen sucht, daß Paulus die Möglichkeit läßt, daß der Heide — der analog zum Juden auf Grund seiner Sündenverfallenheit zu wirklicher Gesetzes-Erfüllung aus sich nicht fähig ist — aus Gnade gerecht gemacht wird, wenn er seinem Gewissensgesetz entsprechend lebt. Denn damit spricht er implizit sein Glaubens-Ja zur Heilsoffenbarung in Christus. Diese Auslegung, die hier nur grob umrissen werden kann, steht in gleicher Linie mit der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche.

P. Riedl hat mit der Auswahl der typischen Texte und ihrer kritischen Beurteilung eine ungeheure Kleinarbeit geleistet, die restlose Anerkennung verdient. Seine Exegese der einschlägigen Texte ist mit Umsicht und Genauigkeit gearbeitet und ist bemüht, den Text nicht zu überfordern. Es wird ein Komplex von Problemen aufgeworfen, die hochaktuell sind. Sie beschäftigen den Exegeten ebenso wie den Missionar. Vor allem die Schlußbemerkung, daß die Mission künftighin ihre eigentliche Aufgabe darin zu sehen hat, aus „anonymen" Christen bewußte Glieder des Gottesvolkes zu machen, deutet Perspektiven an, die noch lange nicht aufgearbeitet sind. P. Riedl hat aber auf exegetischer Basis die Grundlage für weitere Überlegungen geschaffen. Die Frage, welche Funktion der Kirche als Heilsanstalt dem „anonymen" Christen gegenüber zukommt, wäre wohl einer weiteren exegetischen Untersuchung wert. Man darf dem Autor für das mit wissenschaftlicher Akribie gearbeitete Werk dankbar sein, denn es versucht eine Lücke zu schließen, die sowohl Exegeten wie Missionare bisher schmerzlich empfunden haben.

NEUENZEIT PAUL, *Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament.* Aufgaben und Probleme der neutestamentlichen Exegese. (Schriften zur Katechetik, Band 5.) (113.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 9.80.

Paul Neuenzeit geht in seinem Werk von der Voraussetzung aus, daß sich in der Zeit des katholischen „Bibelfrühlings" (7) immer mehr das Problem stellt: Wie kann der Katechet die Ergebnisse der ständig differenzierter arbeitenden exegetischen Wissenschaft seiner Praxis nutzbar machen? Der Umstand ist ernst zu nehmen, daß der Katechet vielfach nicht in der Lage ist, sich mit dem Stand der Forschung vertraut zu machen, und daß daher eine folgenschwere Diskrepanz zwischen Wissenschaft und katechetischer Verkündigung zustandekommen muß. Dieser Not will das vorliegende Büchlein begegnen. Es geht dem Verfasser nicht darum, eine möglichst vollständige Information über den Stand der Einleitungswissenschaft zu geben, sondern in leicht verständlicher Sprache „den Ausgangspunkt exegetischen Arbeitens zu bestimmen, die Methoden zu skizzieren, die formalen Eigenarten der neutestamentlichen Schriftengruppen zu beschreiben und die heute diskutierten Probleme zu nennen" (15). Damit er natürlich — wie er selbst vermerkt — noch nicht das neutestamentliche Kerygma erschlossen, aber die notwendige Voraussetzung dazu erörtert.

In kurzen, wohlüberlegten Abschnitten werden die Hauptfragen zur neutestamentlichen Forschung behandelt. Den ersten grundlegenden Fragenkomplex besprechen die Kapitel „Sinn und Aufgabe der Bibelwissenschaft", „Bibel und Kirche", „Exegese innerhalb der theologischen Disziplinen". Ist somit der Ort der Exegese bestimmt, wird nun die Frage nach der Methode bzw. den Methoden der Exegese gestellt. Schließlich werden die wichtigsten Probleme der Einleitungswissenschaft in mehreren Abschnitten behandelt. Ein Meisterstück an Kürze und Prägnanz scheint das Kapitel über die Evangelienforschung zu sein, das nach den drei üblichen Gesichtspunkten Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte die Synoptiker betrachtet. Dabei wird in durchwegs positiver Art der Wert und die Notwendigkeit dieser Methoden aufgezeigt, ohne zugleich große Warnungstafeln mit erhobenem Zeigefinger aufzustellen. Nach Behandlung der übrigen Einleitungsfragen (Johannes, Paulus, Hebräerbrief etc.) widmet der Verfasser noch ein Kapitel der Neutestamentlichen Theologie. Leider muß er sich hier mit Anregungen begnügen, da eben die Neutestamentliche Theologie im bibelwissenschaftlichen Sinn noch in den Kinderschuhen steckt.

Es ist bemerkenswert, daß Paul Neuenzeit weder den Problemen aus dem Weg geht, noch extravagante Lösungen bietet. Er will vor allem informieren. Es ist klar, daß das Lesen des Werkes keineswegs genügt, um nun hieb- und stichfeste Bibelkatechesen erarbeiten zu können. Doch das will das Buch auch nicht! Es ist ein leicht verständlich geschriebenes und wissenschaftlich fundiertes Werk, das einen ersten Einblick in die Werkstatt und die Probleme des Exegeten bieten will. Damit will es aber zur Auseinandersetzung und zum Weiterstudium anregen. Es kann also nur empfohlen werden.

Mautern/Steiermark *Franz Zeilinger*

KATHOLISCHES BIBELWERK STUTTGART (Herausgeber), *Bibel im Jahr '67.* Wer ist Jesus Christus? (128.) Johann-Michael-Sailer-Verlag, Nürnberg. Kart. DM 2.20.

Schon in den ersten zwei Jahren seines

Erscheinens hat sich der neue Bibelkalender oder, besser, das Bibeljahrbuch des Katholischen Bibelwerks Stuttgart seinen Platz erobert. In weiten Kreisen der Bevölkerung hat es großen Beifall gefunden. Die erste Auflage des letzten Jahres mit 83.000 Exemplaren war innerhalb kurzer Zeit vergriffen. Mit diesem Jahrbuch soll ein Anliegen des Konzils und der Bischöfe aufgegriffen werden: die Liebe zur Schriftlesung und Schriftbetrachtung zu wecken und die Hl. Schrift wieder in die Mitte des Lebens und Denkens zu rücken.

Im ersten Jahr des Bibeljahrbuchs ('65) war das Thema allgemein Bibel und Bibellesung („Aufbruch zu den Quellen"). Im vorigen Jahr standen die Artikel unter dem Leitgedanken Schöpfung und Naturwissenschaft („Der Schöpfer und sein Werk"). Heuer wurde als das Leitthema die Frage gestellt: „Wer ist Jesus Christus?" Das ist sicher eine aktuelle Frage ebenso für unsere Zeitgenossen als Sicherung und Festigung ihrer Meinung gegenüber gewissen Veröffentlichungen in Wochenzeitungen und Illustrierten der letzten Zeit, wie sie der Heiland selbst seinen Jüngern und Zeitgenossen gestellt hat: „Was dünkt euch von Christus, wessen Sohn ist er?"

Ein biblisch-liturgisches Kalendarium gibt zunächst Hinweise und Anregungen für die Bibellesung: einen Bibelspruch für jede Woche, einen kurzen Kommentar für jeden Monat. Namhafte Mitarbeiter, wie Otto Knoch, Anton Vögtle, Joseph Blinzler, Alois Stöger, um nur einige zu nennen, beantworten allgemeinverständlich für alle Leserschichten die Fragen: Wer ist Jesus Christus wirklich? Was behauptet er zu sein? Was sagen darüber seine Zeitgenossen und seine ersten Anhänger? Was spricht für diesen Anspruch? Was sagt dazu die Bibel, die Geschichte? Gibt es auch nicht-christliche Jesuszeugnisse? Ein Aufsatz „Der Erlöser im Bild des Menschen" gibt eine kleine Ikonographie Christi nach Bildern von fünf Künstlern unseres Jahrhunderts; überhaupt ist die vorzügliche Bebilderung besonders hervorzuheben.

Für Seelsorger ist dieses Jahrbuch eine echte Arbeitshilfe für Predigtvorbereitung, Katechese, für Volksmissionen und Arbeitskreise. Lehrkräfte können es ausgezeichnet im Schulunterricht benützen. Leiter von Vereinen und Jugendführer haben hier eine überzeugende Handreichung für die Vorbereitung von Referaten und Diskussionen. Jedem Gläubigen aber kann es eine genügende Anregung bieten für die eigene Fortbildung, für Glaubensgespräche und die religiöse Weiterbildung der Kinder. Für verschiedene Anlässe ist es sicherlich als Geschenk geeignet. „Mögen viele danach greifen und sich dieser Frage öffnen; mögen viele Christen und Nichtchristen, dadurch angeregt, wieder zur Bibel greifen und ihrem Zeugnis über diesen Jesus von Nazareth nachspüren, der den Anspruch erhob, der verborgene Gottessohn im eigentlichen Sinne zu sein" (aus dem Geleitwort von Kardinal König, Wien).

Regensburg *Philipp Schertl*

KIRCHENGESCHICHTE

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

Diese Studie, aus einem Referat über Form und Sinn kirchlicher Ausstattung erwachsen (5), gedieh durch die Verarbeitung eines umfangreichen Bildmaterials und vorwiegend kunsthistorischer Literatur zu einer Darstellung der Gesamtentwicklung des Beichtstuhles bis zu seinen heutigen Formen. Ausgehend von der Geschichte der alten Kirchenbuße und den bei ihr in Frage kommenden Sitzen (Kathedra und Faldistorium), schildert die Arbeit an erster Stelle den vereinzelt noch bis heute erhaltenen Pönitentiarstuhl. Die Behandlung der Kirchenbuße hätte noch zurückhaltender und vorsichtiger sein müssen, sollte man nicht den Verzicht auf die Anführung sehr wichtiger neuerer Literatur (so z. B. selbst des grundlegenden Werkes über die „Poenitentia secunda" von B. Poschmann) als Mangel empfinden. Sodann behandelt Schlombs die private Beichte und kommt zu seinem eigentlichen Thema. Eine Miniatur im Mailänder Stundenbuch von 1416 zeigt als frühe Darstellung den Beichtstuhl bloß als mächtigen hölzernen Armlehnstuhl in Stollenkonstruktion mit fialenartiger Bekrönung der Lehne. Über den Kirchenstuhl mit Podest, sodann mit breiten Armlehnen und schließlich mit einem Kniepult für den Pönitenten samt Opferkasten zum Einwerfen des Beichtpfennigs entwickelt sich dieses kirchliche Einrichtungsstück sodann zu jener es von anderen Kirchenstühlen unterscheidenden Form, die bis zum Trienter Konzil und in vielen Gegenden noch länger üblich war. Ein besonderes Kapitel gilt der Entwicklung von Beichtgittern, zu deren Entstehen die Beichtnischen in Doppelklöstern, die in Portugal üblichen Beichtkammern mit vergittertem Beichtfenster zur Kirche hin und möglicherweise auch niedrig liegende kleine Chorfenster beitrugen. Als liturgische Konsequenz ergab sich aus dem Gitter der Verzicht auf die alte, ehedem als so bedeutend angesehene Handauflegung bzw. deren Rückbildung zum bloßen Erheben der Hand.

Die neuzeitliche Entwicklung bestimmten maßgeblich die im Anschluß an das Trienter

Konzil im Kapitel 23 der Instruktionen des heiligen Karl Borromäus aufgestellten Normen: zweiteiliger Kasten mit Fensterchen zwischen Beichtvater und Pönitent, strenger Verzicht auf den Opferstock im Beichtstuhl oder in dessen Nähe, Ausrichtung des Beichtenden auf den Hochaltar, Anbringung eines Kreuzes auf der Seite des Pönitenten und verschiedener Anschläge auf der des Priesters. Die wiederum großzügigeren Bestimmungen des Rituale Romanum von 1614 verlangten vor allem das Gitter und die Aufstellung an einem gut sichtbaren Ort. In einzelnen Fällen sollte zunächst die Anbringung eines zusätzlichen Gitters an der dem Pönitenten abgewandten Seite des Kastens die wechselseitige Benützung ermöglichen. Da der von Karl Borromäus so betonte Kasten nicht mehr urgiert wurde, fanden sich seit dem 17. Jahrhundert zahlreiche Abwandlungen sowohl des einseitig wie des wechselseitig benutzbaren, symmetrischen Beichtstuhles: thronartiger Prunksitz mit vergitterten Seitenwangen und baldachinartigem Aufsatz, thronartiger, betonter Mittelteil bei dreiteiligen Konstruktionen oder Vorziehen dieses Mittelstückes. In Italien blieb der Throncharakter noch lange dadurch betont, daß nur die Frauen hinter dem seitlichen Gitter, die Männer aber weiterhin vor dem Priester unmittelbar kniend die Beichte ablegten. Der dreiteilige Beichtstuhl als sich ergebende Hauptform erlangte in vielen Abwandlungen die größte Bedeutung für die künstlerischen Gestaltungsmöglichkeiten, die in ihren typischen Entwicklungsformen aufgezeigt werden. Vorhänge und später Türen entzogen im Sinne des wachsenden Bedürfnisses nach Diskretion zunächst den Beichtvater, später auch die Pönitenten den Blicken.

Für die Aufstellung, die als eigenes Kapitel behandelt ist, kamen als Ort im Lauf der Geschichte in Frage der Altarraum (seitlich und hinter dem Hochaltar), die Chorschranken (herabklappbare Gitter und richtige Beichtstühle in Verbindung mit den Schranken), der Platz unter der Kanzel (künstlerische Verbindung von Kanzel und Beichtstuhl), die Wände des Schiffes und schließlich besondere Räume, wie Vorhallen, Emporen, Sakristeien. Die besonderen Beichtkapellen, die es seit dem 18. Jahrhundert infolge der Neigung zu individualistischer Frömmigkeit gibt, werden bekanntlich noch heute besonders gern gewählt. An der Darstellung der Buße in einem Sakramentenzyklus in der Stiftskirche von Buchau 1776 bloß durch einen in den Strahlenkranz gesetzten Beichtstuhl ist zu erkennen, wie sehr dieses kirchliche Einrichtungsstück selbst zum Inbegriff und Zeichen des .Bußsakraments geworden ist (S. 78 f.).

Ein dritter Hauptteil (81 ff.) behandelt die besondere Entwicklung im Erzbistum Köln, beginnend mit der frühmittelalterlichen Bußpraxis. Durch besonders eingehende Kenntnis des Materials, Darstellung der Zusammenhänge mit Send-, Offizialgericht, weltlichem Hofgericht und öffentlicher Kirchenbuße, genaue Behandlung vor allem der Jesuitenkirchen und reiche Illustrationen für alle hier anzutreffenden Formen wird dieses landesgeschichtliche Kapitel als überaus wertvoll für unsere Kenntnis der kirchlichen Disziplin und der rheinischen Kunstgeschichte zu bezeichnen sein.

Angesichts der Fülle des Materials konnte die Arbeit natürlich nur mit einer engen Auswahl, die jedoch in geeigneter Weise auf die verschiedenen Hauptformen aufmerksam macht und sie aus ihren liturgischen Zusammenhängen erklärt, zu einem Abschluß kommen, während für die Unzahl der in unseren Kirchen vorhandenen historischen Beichtstühle der Hinweis auf die besonders zu beachtenden Momente mitgegeben wird. An manchen Stellen wird Hilfe für schwer zu erklärende Erscheinungen geboten, z. B. durch die auf S. 92 gebotene Aufzählung aller Verwendungsmöglichkeiten für niedrig liegende kleine Fenster an Kirchengebäuden: Altar-, Opfergaben-, Seitenwunden-, Licht-, Sakristei- oder schließlich Beichtfenster. Besonders zweckmäßig sind für das Ziel der Arbeit die vom Verfasser selbst beigestellten Illustrationen in Form von Federzeichnungen, die sich wegen der zum Photographieren oft ungünstigen Aufstellungsart der Beichtstühle hier bewähren und das Typische der einzelnen Formen herauszuheben gestatten.

Einige kritische Bemerkungen seien gestattet: Auf S. 14 findet sich der störende Druckfehler „poenitentia solemnia". Bei dem auf S. 63 abgebildeten gotischen Dreisitz sollte deutlicher gesagt sein, daß es sich um eine Session handelt, nicht aber um einen Beichtstuhl. Irrig ist im Text (45 f.) und im Register (149) der Ort im steirischen Ennstal mit „Neuenhofen" statt richtig „Niederhofen" angegeben. Manches ist an der Zitationsweise auszusetzen (unvollständige, beiläufige oder irrige Anführung wie z. B. „Brove" statt „Browe" (18, Anm. 21), auch einzelne Synodentexte und andere Quellen sind nicht immer mit erforderlicher Deutlichkeit benannt. Auf S. 81 ist schließlich eine ganz aus der Reihe fallende Anmerkung 2 im Text, aber keine entsprechende Fußnote unter dem Strich zu finden, was wohl dem Setzer zur Last fallen wird. Zwei kleine eigene Bemerkungen darf ich an den Schluß setzen: Die Aufstellung hinter dem Hochaltar findet sich in vielen Kirchen des Ennstales und der übrigen Steiermark noch heute, so z. B. in Groß-Sölk, Pichl bei Schladming, Gröbming, Mürzhofen, wird aber aus Gründen der Diskretion mehr und mehr aufgegeben. In Allerheiligen im Mürztal benützte ich bis vor etwa 10 Jahren noch einen inzwischen bei der Kirchenrenovierung weggestellten Beichtstuhl aus dem 17. Jahrhundert. Er besaß nicht nur den Schlitz zum Einwerfen

des Beichtgroschens mit korrespondierendem Schälchen zu dessen Aufnahme auf der Priesterseite, sondern dieses Gerät wurde von alten Bauersfrauen auch noch zum Einwerfen einer Geldspende für den Beichtvater benützt. Es dürfte sich wohl um den in Gestalt einer freiwilligen Reichung bis in unsere Tage fortlebenden Beichtpfennig handeln.

Graz *Karl Amon*

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.

Das Schrifttum zur Frage der Wiedervereinigung zwischen der Ost- und Westkirche schwillt an; die wissenschaftlichen Quellen-Editionen und Dokumenten-Sammlungen zur Geschichte der morgenländischen Christenheit mehren sich. Neue Probleme zeichnen sich ab; alte, schon für gelöst gehaltene, müssen neu überdacht werden. Da wird ein so gründliches, inhaltsreiches Buch wie das von Leidl gute Dienste tun. Es vermag unsere bisherigen Kenntnisse von den kirchlichen Unionsbestrebungen zwischen Okzident und Orient in der Vergangenheit, vor allem aber des 15. Jahrhunderts, wesentlich zu erweitern und zu vertiefen.

In drei umfangreichen Abschnitten faßt der Autor in klarer, nüchterner Sprache zusammen, was sein eifriges Quellenstudium über die Bemühungen der sogenannten Reformkonzilien der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Pisa, Konstanz, Siena, Basel, Ferrara-Florenz) um eine Aussöhnung der beiden Kirchen erbracht hat. Der nicht gerade gut gewählte, weil unklare Titel des Buches geht auf das Thema einer Preisaufgabe zurück, die die theologische Fakultät der Universität München unter der Überschrift „Das Verständnis der Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien" gestellt und die unser Verfasser mit Erfolg bearbeitet und hier in teilweise umgeänderter und erweiterter Form vorgelegt hat.

Der erste Abschnitt (13—14) handelt von der Wiederaufnahme der seit dem Scheitern der Unionsverhandlungen des zweiten Konzils von Lyon (1270) ruhenden Beziehungen der beiden Kirchen anläßlich und während der Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414 bis 1418) und Siena (1423 bis 1424). Das Ergebnis der sehr schwierigen Gespräche und Bemühungen bedeutete kaum viel mehr als eine mehr oder weniger hoffnungsvolle Fühlungsnahme.

In der Haltung der beiden Kirchen treten, wie auch später noch öfter, deutlich Parallelen zu den in unserer Gegenwart geführten Ausgleichsgesprächen zutage. Der treibende Faktor der Wiedervereinigung ist damals die Universität Paris, näherhin ihre theologische Fakultät, gewesen.

Der zweite Abschnitt des Buches (35—90) schildert die Pläne und Vorstellungen der von den Ideen des Konziliarismus beherrschten Baseler Konzilsväter über die Wiederherstellung der Einheit der Kirchen und die überaus bewegten, teilweise leidenschaftlichen Verhandlungen, die zwischen dem Konzil von Basel (1431 bis 1449), Papst Eugen IV. in Rom und den Vertretern der Griechen geführt wurden. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß die Basler anfangs von der ganzen Unionsangelegenheit nichts wissen, sie vielmehr ausschließlich dem Papst überlassen wollten, bis sie etwa zu Beginn 1433 die Unionsfrage als hochbedeutsames Prestige- und Machtmittel erkannten. Als es aber dann dem Papst 1439 gelungen war, in Florenz die Versöhnung herbeizuführen, unterließen die betrübten Lohgerber von Basel nichts, um diesen Erfolg zu verdächtigen und zu verkleinern. in einem sehr dankenswerten, längeren Exkurs zu diesem Abschnitt (77—90) legt Leidl die Anschauungen des Nikolaus von Kues, dieser „gewaltigsten Erscheinung des sterbenden Mittelalters", über die Einheit der Kirche und seine nach und nach im römischen Sinn sich wandelnden Vorstellungen von Primat des Papstes dar.

Auch der dritte und längste Abschnitt des Buches (91—210), der mit der Schilderung der Berufung, des Verlaufes und der Folgen des Unionskonzils von Ferrara-Florenz (1438 bis 1445) eine an sich ziemlich bekannte Materie der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte behandelt, schöpft und schält aus den Quellen viel Neues heraus. Nirgendwo läßt es der Verfasser mit der Darlegung der äußeren und vordergründigen Ereignisse bewenden, vielmehr sucht er überall zum letzten historischen Hintergrund zurückzufinden, um den gegensätzlichen Auffassungen und ihrer Problematik auf den Grund zu kommen. Für unsere Gegenwart, die sich um ein neues Verständnis des päpstlichen Primates bemüht, werden besonders die Kapitel V „Die Erklärungen über das Prinzip der Einheit in der Regierung der Kirchen" (155—167) samt dem angefügten Exkurs über „Die Griechen und der Primat des Bischofs von Rom vor dem Konzil von Ferrara-Florenz"; VI „Die beiden Primatsreden des Johannes von Montenigro" (171—188); VII „Die Schlußphase der Primatsverhandlungen" (189—205) und VIII „Vergleich zwischen der Primatsformel von Lyon 1274 und Florenz 1439" (205—207) von Interesse und Aktualität sein. Damit ist schon gesagt, daß Leidls schönes Buch nicht nur eine Bereicherung der kirchen- und dogmengeschichtlichen Wissenschaft, sondern ebenso auch eine sehr nützliche Handreichung für den Dialog zwischen den beiden Kirchen in unserer Gegenwart bedeutet.

Passau *Josef Oswald*

DOGMATIK

HOLL ADOLF / NEDBALL JOHANNES, *Wegweisungen im Glauben.* Aktuelle Fragen zum katholischen Dogma. (354.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.

Man wird wohl der Intention der Autoren dieses Buches am besten gerecht, wenn man behauptet, daß sie eine kleine Dogmatik für Gebildete „auf der Höhe der Zeit" schaffen wollten. Haben sie dieses Ziel erreicht? Wer um die vielfältigen Aspekte der spannungsreichen internen theologischen Auseinandersetzungen im Zeitalter des Konzils weiß, wer an die Um- und Neuorientierung der Theologie gegenüber den profanen Wissenschaftsdisziplinen denkt und berücksichtigt, daß hier noch so viele „Ergebnisse" im Zeichen des Umbruchs und der Vorläufigkeit stehen, der wird leicht einsehen, welch hohes Ziel sich die beiden Verfasser gesteckt haben, der wird auch nicht enttäuscht sein, wenn er erkennt, daß diese „Höhe" im „ersten Anlauf" gar nicht zu nehmen war. Man muß es schon als sehr positiv werten, daß die Sprache dieses Buches klar, sauber, verständlich, ja vornehm und frei ist von jeder kleinlichen Polemik und der Absicht, auf jeden Fall recht zu behalten.

Es gibt eine beachtliche Reihe längerer Partien in diesem Werk, die inhaltlich sehr befriedigen. Von einigen anderen wichtigen Themenkreisen kann man dies leider nicht oder nur in beschränktem Maße sagen. So wird das Verhältnis von Glauben und Wissen sehr unzureichend behandelt. Diese beiden wesentlichen Aspekte menschlichen Seins erscheinen ziemlich mechanisch und vordergründig gegenübergestellt, ohne daß auf ihren überaus engen, organischen Zusammenhang Rücksicht genommen wird. Daß der religiöse Glaube eine Art personalen Erkennens darstellt, ja, daß er die in unserem gegenwärtigen Seinsstatus höchste Form solchen Erkennens ist, daß er sein Analogat auf anderen Erkenntnisebenen, im Urerfassungsakt der Gesamtwirklichkeit und vor allem in der zwischenmenschlichen Begegnung hat, daß personales Erkennen erst die Vollform von Erkennen überhaupt ist, die einzige Möglichkeit, ins eigentliche Innere des zu Erkennenden zu gelangen, daß das — wenn dies überhaupt ganz durchführbar sein sollte — rein sachlich-nüchterne Gegenstandserkennen mit seinem Ideal, dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen, im Grunde nur ein defizienter Modus dieses personalen Erkennens ist, der sich in seinem Ethos, nämlich dem unbedingten Willen zur Präzision und Exaktheit, noch aus den Tiefen der Personalität, aus ihrer Liebe zum Sein, aus ihrer Wahrhaftigkeit speist (vgl. dazu meinen Aufsatz in der Trierer Theologischen Zeitschrift 75 [1966] 211—222: Das Problem der Gewißheit religiösen Erlebens), dies alles bleibt unerwähnt. In einer eventuellen Zweitauflage des hier rezensierten Buches müßten die Arbeiten von A. Brunner, B. Welte, J. Trütsch, J. Mouroux und anderer zu diesem Punkt unbedingt Berücksichtigung finden! Vorgeschlagen sei auch wenigstens die Änderung mancher Überschriften, so der auf S. 28: „Immerhin glauben 785 Millionen Christen", denn diese „Tatsache" beweist doch im besten Falle sehr wenig, schon, weil sie als Tatsache (wie viele von diesen Christen glauben denn wirklich?!) nicht eindeutig feststeht. Aber soll denn gerade heute im Zeitalter der Christenheit als Minderheit mit Zahlen operiert werden? Soll etwas wahr sein, weil es die Masse der Menschen für wahr hält, wobei die Abstufungen und die verschiedenen Richtungen dieses Für-wahr-haltens noch einer weiteren Prüfung zu unterziehen wären.

Im Zusammenhang mit dem im großen und ganzen gut behandelten Problem „Schöpfung und Entwicklung" wird aber die Frage nach dem Ursprung der Geistseele des Menschen sehr unzureichend beantwortet. Es liegen jedoch auch hier bereits gründliche und diesen Ursprung im Rahmen des menschlich Möglichen sehr erhellende Arbeiten vor (so etwa von K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961, von P. Schoonenberg, Gottes werdende Welt, Limburg 1963, von P. Smulders, Theologie und Evolution, Essen 1963; vgl. auch meinen Aufsatz: Grundlegung einer naturtheologischen Anthropologie, in: Theologie und Glaube 56 [1966] 225—243 sowie mein gegen Ende dieses Jahres erscheinendes Buch: Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung, Schöningh-Verlag). Zu wenig berücksichtigt scheinen mir auch die in zahlreichen neueren exegetischen und dogmatischen Untersuchungen geäußerten tieferen Einsichten in Wesen und Sinn der Ursünde.

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn das hier gewürdigte Werk, das in Ton und Sprache dem Empfinden des heutigen Menschen so gut entspricht, in einer eventuellen Neuauflage auch die angezeigten inhaltlichen Mängel nicht mehr aufwiese.

Bamberg *Hubert Mynarek*

WIPFLER HEINZ, *Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor.* Ein Vergleich. (244 und XII) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hg. von Michael Schmaus. Band XLI, Heft 1) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/Westfalen 1965. Kart. DM 38.—.

Diese Arbeit befaßt sich zwar nur mit der Trinitätsspekulation zweier Theologen, doch sind diese zwei hervorragende Vertreter der

beiden wichtigsten frühscholastischen Schulen, der des Lombarden und der von St. Viktor. Während Richard der persönlich mutigere Denker ist, sind die neueren Ideen, vielleicht auch nur die fruchtbarere Methode, bei Petrus, der wegen seiner Dialektik von einem Teil der zeitgenössischen Theologen heftig angegriffen wurde, der aber tatsächlich der späteren Trinitätstheologie den Weg gewiesen hat, wenn er es auch selbst nicht immer wagte, seine Erkenntnisse zu Ende zu denken.

Daß Wipfler die Darlegung der Spekulation der beiden Frühscholastiker in den Rahmen der Theologie ihrer Zeit hineinstellt, ist selbstverständlich. Anhand der Begriffe Substanz, Person, Relation, Proprietät und Notion, Innascibilitas, Paternitas, Filiatio, Spiratio activa et passiva führt uns Wipfler in die Trinitätstheologie der beiden Prototypen ihrer Schulen ein. Für die gediegene Qualität der Arbeit bürgt schon ihre Aufnahme in die Sammlung „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters". Die Lektüre des Buches wird dadurch erleichtert, daß die Anmerkungen als Fußnoten angebracht sind. Das Werk ist zweifellos ein beachtlicher Beitrag zur Geschichte der Theologie des Mittelalters.

Wels/Oberösterreich *Peter Eder*

PASTORALTHEOLOGIE

HESSE ERWIN (Hg), *Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1964. (164.) Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1965. Brosch. S 60.—, DM/sfr 9.80.

Der Familie die konzentrierte Aufmerksamkeit zuzuwenden, ihre Wandlungen, Krisen und Neuanfänge aufmerksam zu studieren, ihr viel Zeit zu schenken ist heute mehr denn je zuvor unerläßlicher und wirklich erfolgversprechender Auftrag an den Seelsorger. Darüber dürfte es keinen Streit mehr geben. Man muß darum dem Seelsorgeamt in Wien aufrichtig danken, daß es die Weihnachts-Seelsorger-Tagung 1964 ganz unter das Thema der Familie, damit naturgemäß auch der Ehe, stellte und die vor einer ungewöhnlich großen Zuhörergemeinde gehaltenen Referate nun auch in Buchform einer noch breiteren Öffentlichkeit zugänglich macht. Nur schade, daß nicht auch die oft spannungsreichen und im Anschluß an die Referate auch neue Fragen aufgreifenden Diskussionen wenigstens in ihren Grundtendenzen mitveröffentlicht werden konnten!

Nach dem Grundsatz von „sehen — urteilen — handeln" mußte an die Spitze der Überlegungen die Auskunft des Soziologen zu der Frage gestellt werden, wie existiert die heutige Familie inmitten der gegenwärtigen Welt? Darauf gab *P. J. David* eine sehr nüchterne, dennoch aber vom Eros des engagierten Seelsorgers durchglühte Antwort in seinem Bericht über „Familie und moderne Massengesellschaft" (11—28). Die immer spürbarer werdende Vergesellschaftung unseres Lebens scheint ein unausweichlicher Prozeß zu sein. Von der neuen Gesellschaft empfängt die heutige Familie entscheidende Anstöße und Veränderungen, statt der festgefügten Tradition den Zwang zur persönlichen Wahl, die Familie ist nicht mehr eine sich selbst genügende Gemeinschaft, weder wirtschaftlich noch geistig-kulturell. Die Großfamilie von einst hat sich zur Kleinfamilie von heute gewandelt, in der die einzelnen Glieder viel stärker als früher aufeinander angewiesen sind. Damit übernehmen die einzelnen Familienmitglieder aber auch viel bedeutsamere „Rollen". Die freie Gattenwahl, die ganzheitliche Liebesgemeinschaft der Gatten und das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern empfangen neue Akzente. Dankbar vermerkt der Leser die beigefügte aktuelle Literatur zu diesem wichtigen Thema.

Prof. *Alois Kubischok* würdigt als Dogmatiker „Ehe und Familie im Aufbau des neuen Gottesvolkes" (29—49). Sehr stark wird in seinem Referat die heilsgeschichtliche Bedeutung der Ehe unter Hinweis auf zahlreiche Bibel- und Väterstellen herausgearbeitet. Wenn in der sakramentalen Ehe die Selbstverwirklichung des Volkes Gottes sichtbar wird (33 f), so erscheint die Forderung konsequent: „Man kann demnach die Ehe nicht undifferenziert und ohne Unterschied im Ganzen des Laienvolkes belassen. Eheleute sind nicht nur Getaufte, sie bilden einen von Christus gestifteten Stand, der mit dem Amtspriestertum das Volk Gottes in hervorragender Weise repräsentiert" (34). Wird das im Durchschnitt unseren Gemeinden in Wort und Zeichen bewußt gemacht? Fast schockierend gegenüber einer Auffassung von der Ehe, die sie für den Christen mehr nur als geduldet statt als Möglichkeit christlicher Lebenserfüllung wertete, muß der Abschnitt über „die Ehe, sakramentales Zeichen des heiligen, einen, katholischen und apostolischen Volkes Gottes" wirken (39—45). Zu diesen hohen Idealen wird in der nüchternen Seelsorgearbeit freilich nur ein sehr geduldig und mit großer Klugheit beschrittener Weg führen. Aus einer überlegenen Sachkenntnis und sorgfältigen Interpretation der Aussagen der kirchlichen Ehelehre gestaltet Prof. *L. M. Weber*, neuestens Ordinarius der Pastoraltheologie an der Universität München, seinen Beitrag über „Die katholische Ehemoral" (50—67). Er macht deutlich, welches Gewicht die einzelnen kirchlichen Äußerungen haben, von welchen seinsmäßigen Grundlagen die bisherige Ehemoral be-

stimmt war, aus welchen neuen Einsichten und Forschungsergebnissen die heutige Ehetheologie schöpft. Für den mit der konkreten Ehewirklichkeit täglich konfrontierten Seelsorger ist die moraltheologische Wertung der verschiedenen Methoden der Empfängnisvermeidung in ihrer großartigen Weite und doch klaren Prinzipientreue besonders wichtig.

Der Moraltheologe kann über die konkrete Ehewirklichkeit nicht ohne den Arzt sprechen. Die „Wegweisung des Arztes" bietet der als qualifizierter Kenner der vielverschlungenen Probleme der Geburtenregelung international bekannte Obersanitätsrat *J. Rötzer* — Vöcklabruck (68—102), mit sehr vielen wissenschaftlichen Anmerkungen, die gleichzeitig einen Einblick in die medizinische Fachliteratur gewähren. Im Zentrum seiner Ausführungen steht die verantwortliche Elternschaft mit Hilfe der Zeitwahl. Nicht mit allgemeinen Redensarten, sondern aus einem exakten Wissen weiß er allzu verallgemeinernde Abwertungen dieser Methode richtigzustellen. Deutlich wird freilich gerade aus diesem Beitrag, daß unseren mit ihrer sittlich verantwortbaren Gestaltung ringenden Ehen von Kirche und Gesellschaft echte Hilfen geleistet werden müssen. Rötzer selbst nennt als solche Beratungsstellen und eine weiterführende Erwachsenenbildung (96).

Die folgenden Beiträge von *P. Krösbacher*, Wien, Prälat *Fischer*-Straßburg, *Peter Kraus*, *Hedwig Moritz* und *Franz Erhart*, alle Wien, behandeln aktuelle Fragen der Seelsorge an der Familie und deren Ausstrahlung in die Reichgottesarbeit hinein. Da es sich dabei durchwegs nicht um „Schreibtischrezepte", sondern um erprobte Möglichkeiten handelt, wird jeder Seelsorger daraus Anregungen und Aufforderungen für die eigene mutige Arbeit finden. Die Anschaffung der allseitig orientierenden Veröffentlichung über Ehe und Familie kann allen Interessierten — und wer wäre das eigentlich nicht? — herzlich empfohlen werden.

FRIEDRICH E. FREIHERR VON GAGERN, *Eheliche Partnerschaft.* Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. 5. erw. Aufl. (352 S., 16 Bildtaf. und 30 anatomische Zeichnungen) Verlag Manz, München 1965, Leinen DM 24.80.

Freiherr von Gagern hat uns sein Buch aus einer dreifachen Zuständigkeit geschenkt: einmal aus der Erfahrung seiner eigenen Ehe, sodann als der geschätzte Arzt und Psychotherapeut, schließlich als Christ, der sich als Mitglied wichtiger Arbeitsgemeinschaften intensiv mit der Entfaltung der kirchlichen Ehelehre beschäftigt. Er sucht die konkrete Wirklichkeit der Ehe darzustellen. Diese ist nicht bloß ein Geschlechtsverhältnis, nicht nur eine geistige Freundschaft, nicht ausschließlich ein Bund aus religiöser Weihe und Kraft. Die Ehe ist vielmehr all das zusammen und dazu der ständige Auftrag, das eine unteilbare Leben in allen seinen Perspektiven und Horizonten täglich zu vertiefen.

Von den genannten ehebildenden Faktoren ist bisher in der kirchlichen Eheverkündigung und weithin auch in der gelebten Ehewirklichkeit der Christen die Geschlechtsgemeinschaft am meisten zu kurz gekommen. So mußte der Verfasser uns die Wahrheit über die Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für die Ausprägung der männlichen und fraulichen Individualität und für die auf der Begegnung von Mann und Frau aufbauende eheliche Gemeinschaft kundtun (15—52). Noch realistischer geht er im zweiten Teil des Buches vor, der die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane und ihre Funktion insbesondere im Leben der Frau beschreibt (53—96). Manche Kritiker haben ihm dies übelgenommen. Wie kann man nur in einem mit kirchlicher Druckerlaubnis versehenem Buch solche „Sachen" schreiben und dazu auch noch in Bildern und Zeichnungen verdeutlichen? Wenn uns aber die Ärzte immer wieder bestätigen, wie wenig auch erwachsene und gebildete Menschen ihren Leib gerade in seiner geschlechtlichen Bestimmtheit kennen, wie viele seelische und religiöse Unsicherheit daraus sich herleitet und wie wichtig ärztliche Beratung, etwa in der Frage der natürlichen Geburtenregelung, an dieser Unwissenheit scheitert, dann kann man dem Verfasser nur dankbar sein, um so mehr als er immer in einer der Intimsphäre angemessenen Sprache darüber redet. Viele Eltern könnten ihren eigenen Sprachschatz auf diesem Gebiete für die Einführung ihrer Kinder in das Lebensgeheimnis vermehren oder korrigieren!

Daß der Verf. aber nicht das ganze Glück der Ehe nur in der geschlechtlichen Erfüllung sieht, erweist der umfangreiche dritte Teil (97—279), der vor allem das Wesen der ehelichen Liebe und die Gefahren ihrer Verfehlung und Verfälschung herausarbeitet. Der Seelsorger wird daraus manche Hilfe für die persönliche Beratung von Ehekrisen empfangen; Ehepaare werden dankbar sein für die Hinweise auf die verschiedenen Phasen der geschlechtlichen Reifung bei ihren Kindern und auf die Bewältigung von Fehlerscheinungen. Im Schlußteil (279—337) wird das brennende Problem der Empfängnisverhütung angegangen, aus der Sicht des Arztes und in Würdigung der geltenden kirchlichen Lehre, aber nicht, ohne daß von Gagern deren Modifizierung im Blick auf die jeweils sehr verschiedenen Ehesituationen für unmöglich hält.

Von Auflage zu Auflage ist der Inhalt des Buches vermehrt und vertieft worden. Die fünfte Auflage enthält neue Hinweise auf wichtige ärztliche Erkenntnisse für Mutter

und Kind; der Rhesusfaktor vor allem verlangt gebührende Beachtung. Wir können das Buch getrost, was Inhalt und geistige Ausrichtung anlangt, den Seelsorgern, Lehrern, Eltern, aber auch den jungen Menschen vor den Toren der Ehe empfehlen.

Bochum *Georg Teichtweier*

RAHNER KARL, *Sendung und Gnade.* Beiträge zur Pastoraltheologie, 4., verb. Auflage. (554.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen S 180.—, DM/sfr 28.50.

Dieses seit 1959 schon in 4. Auflage erschienene und auch nach dem Konzil im wesentlichen unveränderte Sammelwerk pastoraltheologischer Abhandlungen ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie durchdringend und theologisch richtig der Verfasser die Probleme der Seelsorge gesehen und zu lösen versucht hat. Man staunt und freut sich, mit welchem Elan hier die brennenden Zeitfragen aufgerollt werden, sei es die theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt, das Verhältnis von Schöpfungswirklichkeit zur Erlösungswirklichkeit, die Bedeutung des einzelnen in der Kirche oder Fragen des Apostolates und der eucharistischen Frömmigkeit. Aus der Fülle eines reichen theologischen Wissens und einer umfassenden menschlichen Erfahrung schöpfend, gestaltet sich jede Abhandlung zu einem lebendigen Dialog, der zu den letzten Gründen theologischer Erkenntnis vorstößt. Nüchternheit, Besonnenheit, Klarheit und vorsichtige Beurteilung der komplexen Wirklichkeit menschlicher Verhältnisse sprechen aus jedem Satz. Viele Gedanken und Anregungen, die in diesen Vorträgen ausgesprochen sind, finden sich wieder in den Konzilsdekreten. Das Buch wurde durch das Konzil nicht überholt, ja in vielem noch gar nicht eingeholt. Gerade der Gedanke, daß die Kirche der Zukunft immer mehr eine Kirche in der Diaspora sein wird, ist m. E. mit all den notwendigen und von Rahner treffend dargestellten Folgerungen in den Konzilsdekreten zu wenig behandelt.Trotz der raschen liturgischen Entwicklung seit der Liturgiekonstitution stellt der Artikel „Meßopfer und Jugendaskese" und ebenso der Vortrag über „Eucharistische Frömmigkeit" eine heute noch überaus wertvolle theologische Durchleuchtung der kirchlichen Eucharistielehre dar. Mit Recht warnt Rahner vor dem kirchlichen Monomanismus, der Christ soll vieles lieben, ohne es zu verabsolutieren.

Über die im Artikel „Messe und Fernsehen" entschieden ausgesprochene Ablehnung einer totalen Übertragung des sakramentalen Geschehens scheint doch die Praxis der Kirche (siehe Papstmessen, Katholikentage usw.) hinwegzugehen. Was in den Aufsätzen über Bischof, Pfarrer und Diakon gesagt wird, klingt wie ein theologischer Kommentar zur Kirchenkonstitution. Die hier dargebotene Theologie des kirchlichen Amtes findet sich im Handbuch für Pastoraltheologie in vollendeter Form wieder. Mit Staunen und Dank liest man die tiefen Ausführungen dieses wohl vielseitigsten Theologen unserer Zeit über verschiedene Menschengruppen in der Kirche (Mann, Akademiker, Erzieher, Theologen, Laien und Ordensleute). Im Kapitel „Dienst am Menschen" finden sich so periphere Themen wie Bahnhofsmission, Betrieb und Pfarrei, Gefängnisseelsorge und Pfarrbücherei; der tiefschürfende Dogmatiker versteht es aber, den Leser zur eigentlichen Theologie dieser Probleme hinzuführen und so das Hintergründige zu erschließen. Daß Rahner viel auch zur Frömmigkeit des Seelsorgers zu sagen hat, wie hier über den Gehorsam, über die ignatianische Frömmigkeit und über die Herz-Jesu-Verehrung und Primiz, entspricht ganz seiner pneumatischen Theologie, die immer wieder zum Zentrum vorstößt, zu Gott. Wenn man dem Buch und den darin enthaltenen theologischen Aussagen eine weite Verbreitung wünscht, so muß man doch auch darauf aufmerksam machen, daß die nicht leichte Lektüre eine intensive geistige Mitarbeit vom Leser verlangt.

Graz *Karl Gastgeber*

FIRKEL EVA, *Der Welt verbunden.* Lebenshilfe für Christen. (235.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 98.—, DM/sfr 15.80.

Die erfahrene, ja weise Verf. bietet wirkliche Hilfe für die geistig-geistliche Bewältigung des Lebens in der Welt durch den mündigen Laien. Man könnte das ebenso bescheidene wie gewichtige Buch unschwer für eine „Fibel" erklären, aus der sich schöne Sentenzen sammeln ließen, die den Weg markieren „vom Leitartikelchristen zum schlichten Menschen" (126), die eine „sterile Tadellosigkeit" (158) ablehnen, denn „einer kann nicht alle Tugenden haben". „Radikale Selbstentwertung zeugt ebenso wenig von innerer Reife wie sture Selbstüberschätzung" (196); „ein bestimmtes Maß an Unbekümmertheit gehört zum gesunden Menschen" (199); „wer davon durchdrungen ist, immer auf die verkehrte Seite zu fallen, dem geschieht es wirklich" (198) und „man darf sich von allen schlechten Erfahrungen nicht umbringen lassen" (201). Gibt es eine schönere Preisung der Kunst des herzensbereiten Hörens als die, es sei „manchmal die einzige Wohltat, die Hilfe bringt, wenn ein Mensch richtig zuzuhören gelernt hat" (85)? Die Perlen ausdruckstarker und einprägsamer Formulierung sind eingeborgen in eine gute Ordnung der Gedankenführung. Zunächst geht es um das Ertragen der „Spannungsfelder" der Welt aus dem Glauben. Weithin gilt es, ein immer noch vorhandenes „dualistisches Weltgefühl" zu überwinden; der Laie muß lernen, „sich der Welt

auszusetzen", aus dem Glauben Lebenssicherheit und Mut zur Welt zu gewinnen. Von dort her gelingt ihm die „Unterordnung der naturhaften Dränge unter eine geistige Führung" und eine „Sicherheit im Weltberuf" (22) als dem Ort, wohin die Hoffnung auf das Heil mitgenommen werden muß. Dabei ist ein allzu bewußtes unmittelbares Streben nach dem „weltoffenen" Christsein ebenso ungeschickt wie gefährlich, wie ebenso eine „allzu laute Hilfsbereitschaft" und ein allzu penetrantes Verleugnen von Erfolg und Ansehen. Bloßer Eifer ist noch nicht seelische Reife, ja falscher Eifer kann sie besonders leicht verfehlen; auch vor falscher Bescheidung muß gewarnt werden. „Die beste Form des Apostolates, die Zivilkourage" dürfen Christen nicht aus Mangel an „Format" verabsäumen (55).

Dem Christen ist die rechte Mitte zwischen falscher Distanz aus Lebensangst und verkrampfter, süchtiger Angleichung an die Zeit ebenso möglich wie aufgetragen. Aus Glaube, Hoffnung und Liebe vermag der Christ sich selbst in rechter Weise anzunehmen und zu bejahen; vermag doch keiner den anderen gelten zu lassen, der sich selbst nicht in Freude und Geduld zu nehmen bzw. zu ertragen gelernt hat. Bei sich selbst lernt der Christ, den anderen nicht als tadellos zu erwarten (und damit ständig zu überfordern). Schöne Partien über Mitmenschlichkeit, auch die eheliche Gefährtenschaft (die eben mehr ist als „funktionierender Geschlechtsverkehr") liest man hier, zugleich die Warnung vor beständigem „Lebensneid" und der süchtigen Verfallenheit an das Geschlecht. Das Schlußkapitel handelt (im engeren Sinn) von der religiös-sittlichen Existenz und ihren Aufgaben: Fähigkeit zur Muße, zur (Bild)Meditation, zur Stille, zum Warten in Geduld; freilich auch zur planmäßigen Bemühung um die Überwindung der „Lebenslaster", freilich wieder fernab perfektionistischer Selbstüberforderung. Die erfahrene Psychotherapeutin zeigt Wege zur Selbsterkenntnis und Lebensgestaltung, die die eigene Grenze stets erkennt und anerkennt, die Unbekümmertheit eines guten, arglosen Gewissens pflegt und trotzdem die gesamte Antriebswelt in ernste Sorge und harte Zucht zu nehmen fähig und bereit ist. Betont schlicht, aber gerade damit helfend sind die Ratschläge, aus einer infantilen Form des Beichtens (und auch des Nicht-mehr-Beichtens) herauszukommen.

Das Buch, das man vorbehaltlos empfehlen kann, besticht — gar im Vergleich mit einigen anderen neueren Veröffentlichungen zum Thema „Laien-Vollkommenheit" — durch seine Ferne zu allem Rigorismus und Dualismus wie durch seine sehr konkrete Nähe zu den Wirklichkeiten des Daseins heute.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

PÄDAGOGIK/KATECHETIK

KRANZ GISBERT, *Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge.* (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd. 14) Verlag Ferdinand Schöning, Paderborn 1965. Leinen DM 9.80, kartoniert DM 6.80.

Ein oft übersehenes Bildungsgut wird von Kranz in diesem Werk in dankenswerter Weise aufgegriffen und für die Erziehung und Seelsorge systematisch behandelt. Der Autor geht zunächst auf die psychologischen Tatsachen, auf die Bedeutung der Heiligenleben fürs Leben ein. Anschließend geht er zurück auf die theologischen Grundlagen im Katholizismus wie Protestantismus und verweist auf die literarischen Gegebenheiten in der Hagiographie. Mehr denn je findet das Heilige wachsende Aufmerksamkeit in der Weltliteratur. Ausführlich spricht er dann über die pädagogischen Erfahrungen großer Erzieher und Seelsorger im Mittelalter, in neuer und neuester Zeit. Die Ausführungen über die Möglichkeiten in den einzelnen Unterrichtsgebieten der Schule, in der Erwachsenenbildung und Seelsorge verraten die große Vertrautheit mit dem Stoff. Als hervorragender Kenner der einschlägigen Literatur weist der Verfasser auf moderne Darstellungen zeitgemäßer Heiligenleben für jedes Alter hin.

Das Buch füllt eine Lücke im Bildungs- und Erziehungsbereich und verdient größte Aufmerksamkeit aller mit Erziehung und Seelsorge Beauftragten.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Realisation, Anthropologie in Seelsorge und Erziehung.* (272.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Leinen DM 19.80.

Erziehung und seelsorgliche Lebenshilfe war schon das Anliegen Goldbrunners in seinem Buch: „Die personale Seelsorge" (Freiburg 1954). Nach langjähriger Bemühung führt er Gedanken um die „Realisierung des Glaubens" auf der Grundlage einer neuzeitlichen Anthropologie, mit der er im Gefolge C. G. Jungs steht, in diesem Buch wieder weiter.

In der *„Grundlegung"* (1. Teil) sucht der Autor die dualistische, naive Bewußtseinslage, die im Grunde manichäisch ist, durch eine christliche Weltkonzeption zu ersetzen. Demnach müßte an Stelle des Aufstiegsschemas, nach dem die Natur dauernd verdächtigt und gereinigt wird, das aus der Offenbarung abzulesende Abstiegsschema als Strukturlinie des christlichen Weltbildes in der Seelsorge zur Geltung kommen. So müßte der menschliche Stoff, die naturreligiösen Bestandteile, für das göttliche Leben

offen werden. Dem Abstiegsschema gemäß wird Gott herabkommen und Wohnung nehmen bei den Menschen, die sich liebend ihm öffnen. Die Seelsorge sollte sich dem Strukturschema der Inkarnation anvertrauen. Die Inkarnation auf menschlicher Stufe vollzieht sich im Raum des Personalen. (Alle Formschichten fungieren daher als Assimilisationskräfte, müssen aber pastorell angesprochen und bereitet werden.) Sie erfüllt sich in der Realisation des Glaubens. Die Bedingungen dazu liegen im Inhalt, in der Art und Weise der Verkündigung und im Verkündiger selbst. In Erwägung aller Methoden der katechetischen Verkündigung in der Vergangenheit sieht der Autor in der heutigen konkreten heilsgeschichtlichen Situation folgende Elemente, um in den psychischen, personalen Raum der Adressaten zu kommen: Die Faszination der Zukunftsbezogenheit als Realität, die volle Einbezogenheit der Verborgenheit dieser Realität in der Gegenwart, die Belastung aus der Vergangenheit (Erbschuld), den ganzen Schmerz im Zeichen des Kreuzes als Heilssituation. In dieser Richtung müssen die theologischen und psychologischen Lebensgründe unter Einbeziehung aller Bereiche der Schöpfung in der Verkündigung unaufhaltsam zum Fließen kommen.

Der *„Aufbau"* (2. Teil) bewegt sich ganz im Rahmen einer neuzeitlichen Anthropologie. Die Person ist ja der Umschlagsplatz im Aktualisierungsprozeß der Inkarnation von oben in Erziehung und Pastoralisierung. Die einzelnen Schritte in dieser Bewegung sind: Die Ich-, Du-, Wir- und die Gottfindung. In der Ichfindung wird auf die volle Individualität des Daseins als Berechtigung vor Gott, auf die Prägung durch das Berufsleben und auf die Polarität im Erziehlichen im religiösen Raum hingewiesen. Die entfaltete Individualität öffnet sich zur Partnerschaft. Ein ganzer Komplex von biologischen und seelischen Kräften drängt zur Begegnung der Geschlechter, ein Komplex, der auch tiefenpsychologisch gesehen werden muß. „Wer Eros und Religion trennt und Feindschaft zwischen ihnen sät, schafft einen Zwiespalt zwischen Menschen- und Gottesliebe." Das Eintauchen des Individuums in die Gemeinschaft schafft Begegnung, schafft Bewegung: Frühling, Demütigung und Vertiefung. Verantwortung tragen für andere ist eine große Chance zur Realisation der Persönlichkeit und des Glaubens.

Jeder Mensch wird durch den Lebensgang mit der Gottesfrage konfrontiert. „Die numinose Qualität der Welt erspart keinem Menschen, sich der religiösen Fragen zu stellen, ob er sie nun positiv oder negativ löst" (185). Im Christentum tritt der Mensch Gott selbst in Christus gegenüber. Die personale Begegnung mit Christus leitet das Transzendieren, das auf der Grundlage des Numinosen die religiöse Anlage eröffnet und differenziert weiter. Der Mensch vermag in der Berührung mit der Person Christi die göttliche Person zu erkennen. Verhüllt im Mysterium und offen in der Schrift ist sie erfaßbar. Das Numinose ist der religiösen Anlage, der Logos dem Verstande zugeordnet. Der Seelsorger muß dieser Begegnung dienen. Er muß die numinosen Qualitäten, die natürlich-religiösen Kräfte, die eine starke Verankerung im Unterbewußtsein haben, miteinbeziehen und muß durch klare Konfrontation mit den Evangelien die gesamte Struktur der menschlichen Person in der Begegnung mit der Person Christi applizieren und bis zur Begegnung mit Gott führen. Die Gottfindung wird auch Maß für den personalen Raum, sie wirkt zurück auf die anderen Strukturen der menschlichen Person. Die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins wird erfüllt.

In den *„Variationen"* (3. Teil) werden in Erziehung und Führung durch Hinwendung zum Humanum in Annahme der Altersstufen der Realisation des Glaubens weitere Horizonte eröffnet. Ein Gang durch die Altersstufen, die zunehmende Entfaltung des Humanums bringt einen großen Wechsel im biologischen, psychologischen und tiefenpsychologischen Verlauf und stellt zunehmende Aufgaben und Stellungnahmen. Der ganze Werkstoff muß gestaltet werden. Darin liegen auch die großen Chancen zur Realisation des Glaubens. Alle erwarten vom Erzieher und Seelsorger, daß er ihnen das Leben deuten, verwirklichen und transzendieren hilft. Reflexionen über die Sünde, über die Seelsorge am Unmündigen und Mündigen bilden den Abschluß.

Im ersten Teil erscheint uns der Strukturwandel recht einsichtig, uns kommt aber das Modell für die Verkündigung zu einfach und im Erfolg zweifelhaft vor. Ist die Wirklichkeit nicht doch viel komplizierter und bedarf viel größerer Varianten und Reflexionen? Der zweite Teil ist wegen seines Mangels an Geschlossenheit schwer lesbar, bringt aber zu vielen Fragenkomplexen in oft aphoristischer Form eine Menge von wertvollen und reizvollen Gedanken. Der dritte Teil zeigt eine recht klare, plastische Lebenssicht, ist eindrucksvoll und wirkt sehr anregend. Die ganze Arbeit verrät viel Mühe, Arbeit und Reflexion. Neben der Literaturangabe ist der schöpferische Bestand der Arbeit sehr beachtlich. Ein gründlicher Nachvollzug der Gedanken lohnt sich für jeden Leser.

KAMPMANN THEODERICH, *Jugendkunde und Jugendführung.* Bd. I. Die Kindheit. (261.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen.

Es ist ein Wagnis bei der unübersichtlich gewordenen Literatur über Anthropologie, Jugend, Jugendentwicklung und Jugenderziehung eine systematische Gesamtschau über Jugendkunde und Jugendführung zu geben; ein Wagnis, das langjährige Be-

schäftigung, Erfahrung und tiefes Einfühlungsvermögen in die moderne Struktur und Schichtung dieser Jugend voraussetzt. Eine Reihe von jugendkundlichen Darstellungen gehen voraus, die durch den Wandel der Zeit und der Jugend überholt sind, eine unübersichtliche Zahl von Publikationen, die Einzelzüge des modernen Jugendwandels markieren, in der Deutung aber oft verwirrend sind. Diese Bestände sucht der Autor in einer großzügigen Tiefenschau, in persönlicher Erfahrung und Deutung zu verarbeiten und fruchtbar zu machen. Der erste Band liegt nun vor.

Den Auftakt bilden grundsätzliche Erörterungen über die Wesensstruktur des Menschen als eines vielschichtig Ganzen, über seine lebensgesetzliche Metamorphose. Dazu kommt noch ein Hinweis auf die Quellen und Methoden jugendkundlicher Forschung. Daran schließt sich die Phase der Lebenseröffnung. Das Säuglingsalter, die frühe Kindheit und die Stufe der späten Kindheit werden nach markanten, lebenswichtigen Stofformen herausgehoben und nach gezielten Gesichtspunkten eingehend behandelt. Dabei lassen die Schritte immer zwei Kraftfelder erkennen, ein leib-seelisches und ein geistiges. Die Erfahrungen des Kindes in der Lebenseröffnung sind grundlegend für das ganze Leben. Die Lösung von der Mutter spielt in der frühen Kindheit eine wesentliche Rolle. Die Bedeutung des Spielvollzuges und der Märchengestaltung hat schon Hollenbach gesehen und wird hier bis zur Berührung eines Geheimnisgrundes aufgezeigt. Zum naiven, anthropomorphen und magischen in der Religion des Kindes nimmt der Autor ausführlich Bezug.

In einer psychoanalytischen Neusicht nimmt Kampmann zur Psychoanalyse, zur Individual-Psychologie, zur Komplexen-Psychologie (weniger zur Logotherapie) in oft aparter Sprechweise ausführlich Stellung. In dankenswerter Weise weiß er die Erträgnisse der Schule Freuds, Adlers, C. G. Jungs für die Jugendkunde und Erziehung nutzbar zu machen und auch kritisch die Grenzen zu zeigen. Ob aber C. G. Jung wirklich der Begriff der Transzendenz fehlt? (129.) Die Bedeutung der Muttersprache, der Welterfahrung, die Gewissensbildung und die kindgemäße Heimatlichkeit wird in der ganzen Tiefe und Tragweite herausgestellt. Die religiöse Anlage wird nur berührt. Nach einer kurzen Charakterisierung der späten Kindheit, die der Autor verhältnismäßig spät beginnen läßt, greift Kampmann einige Erkenntnisse und Aufgabenbereiche heraus, die für die Führung bedeutungsvoll sind. Als solche stellt sich die schulische Unterrichtung und Erziehung dar. Schwerpunkte werden vorgenommen z. B. die Form und die Struktur des Lehr- und Erziehungsbetriebes. Aus tiefer Kenntnis werden orientierende Anregungen gegeben. Im besonderen verweist der Autor auf die katechetische Unterweisung, auf ihre Grundlagen und Formen. Ausführungen über die Mystagogie, die Glaubensunterweisung und Lebensordnung verraten große Erfahrung und Literaturkenntnis.

In der ganzen Arbeit stand dem Autor Scharfblick, tiefenpsychologisches Empfinden und Einfühlung in die Phasenentwicklung zur Verfügung, die das Urteil steuerten. Dieser erste Band läßt eine Fülle von Arbeit, eine langjährige Beschäftigung mit der Jugend und einen großen Aufwand an Fleiß erahnen. Das unterstreicht vor allem auch der Hinweis auf eine reiche Literatur alten und neueren Datums, das Interesse, mit dem Einzelfragen behandelt sind. Entwicklung und Erziehung, Kunde und Führung ist nach bestimmten Gesichtspunkten zu einem Ganzen gefügt, das Anregung zum praktischen Vollzug und zum Weiterdenken zugleich gibt.

GEIGER PAUL TRISTAN/HABERL CHRISTOPH (Hg.), *Wortgottesdienst für Kinder.* Lesungen und Gebete. Mit einer Einführung von Clemens Tilmann. (111.) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Plastikband DM 12.80.

Ein Kindergottesdienst muß sowohl als Mysterienfeier wie auch als Wortgottesdienst seinem Ziel und seiner Aufgabe entsprechend ganz auf die Kinder im durchschnittlichen Alter der späteren Kindheit eingestellt sein. Dazu bedarf er einer klaren Orientierung und darf vor allem nicht mit einer unterrichtsähnlichen Veranstaltung verwechselt werden. Nirgends so sehr wie in der Meßfeier wird die Erlösung auch bereits vor den Kindern im Wort und im Mysterium offenbar. Durch die Katechese, vor allem aber durch die Meßfeier wächst das Kind phasengemäß hinein in das Erlösungsgeschehen.

Die Mysterienfeier muß für das Kind verständlich, leicht zu begreifen und mitzufeiern sein. Das Kind lernt bald die Grundstruktur nach Opferung, Wandlung und Kommunion in einfacher Form kennen. Es erlebt altersgemäß die Entfaltung in den Katechesen und in der Kindermesse bis zur Liturgiefeier für die Erwachsenen nach dem Missale. Akklamationen stellen früh die Beziehung zum Altar her ohne viel Veränderung im Verlauf der Einübung. Paraliturgische Handlungen, die sehr einfach sein müssen, und kindgemäße Lieder sollten die Grundform nur markieren, verständlich machen und vertiefen. Auch die Texte des Wortgottesdienstes sollen dem Kinde verständlich sein und vor allem auch das Kind in der späteren Kindheit und in der Zeit der Vorpubertät nicht überfordern.

Das Buch bringt Texte für den Wortgottesdienst der Kinder, sei es für den selbständigen Wortgottesdienst oder für den Wortgottesdienst der hl. Messe. Beide sollen ja in lockerer oder enger Verbindung stehen, wofür die Einführung Richtlinien angibt. Die

Lesungen werden jeweils durch ein kurzes, klares Wort eingeführt. Das bringt wohl bereits wieder eine Versuchung zum Vorlesen des Textes. Aber warum erfährt das Kind den ersten Adventssonntag gleich eschatologisch? Liegt nicht den Kindern Epiphanie näher? Lesungen und Evangelien schließen sich zum Teil eng an das Missale an, weichen aber zum Teil auch erheblich davon ab. Das verlangt die Einstellung auf die Kinder, wenngleich die Linie eine Entfaltung des Lehrgottesdienstes in der Richtung des Erwachsenengottesdienstes beibehalten soll. Durch wesentliche Kürzungen, kluge Auswahl der Texte, klare Übersetzungen ist ein großer Schritt zum Verständnis und Beten der Kinder getan. Die letzte Fixierung der Form und Texte zum Kindergottesdienste muß wohl einer späteren Zeit vorbehalten bleiben. Unsere Kinder vertragen alles eher als Experimente. Auswahl, Kürzungen, Änderungen der liturgischen Texte für den Kindergottesdienst müssen Kindertümlichkeit, Abstimmung und Entfaltungstendenz zu den endgültigen Texten des Missale Romanum in sich schließen. Die Grundlagen müssen erst gegeben sein.

Freising/Bayern *Alois Gruber*

PROHASKA LEOPOLD (Hg.), *Lebensformen und Lebensgestaltung in der technischen Welt.* (144.) Österr. Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, Wien 1965. Kart.

Es handelt sich um den Nachdruck der Vorträge auf der 15. internationalen Werktagung des Instituts für vergleichende Erziehungswissenschaft in Salzburg. Diese Tagung stand unter einem besonders zentralen Thema: Die Auseinandersetzung der Grundlagen einer personalen Pädagogik, wie sie in den früheren Werktagungen herausgearbeitet wurden, mit den Gegebenheiten unseres technischen Zeitalters.

Eingeleitet wird der Bericht durch einen Grundsatzvortrag Gestalt und Gestaltung des Salzburger Philosophen *Balduin Schwarz*, der die drei Weisen darlegt, wie ein Mensch eine Krise anzugehen vermag: 1. Auszuweichen (Festhalten am Alten, Kapitulation vor dem Fortschritt). 2. Überbordwerfen der Tradition und 3. positive Begegnung mit dem Neuen. Dieser positiven Begegnung mit der technischen Welt sind die weiteren Referate gewidmet: In seinem Referat Familie im Anspruch und Widerspruch der Zeit geht *August Vetter*, München, davon aus, daß in einem auf naturwissenschaftlichem Denken gegründeten technischen Zeitalter der geschichtliche Ursprung der Familie (ihr kultisches Gepräge im Zusammenspiel von Glaube und Sitte) gefährdet ist. Damit verliert der Mensch seine Gefühlssicherheit, und sein personaler Reifungsprozeß wird erschwert. Die Umstrukturierung der Familie, das neue Leitbild der Kameradschaft zwischen den Geschlechtern wird geschildert und mit dem Wunsch abgeschlossen, daß es dem Einfluß der Frau auf den Mann gelingen möge, der Familie ihre tragende Bedeutung für die Gemeinschaft zu erhalten.

Hans Asperger, Wien, und *Antoinette Bekker*, Berlin, behandeln die durch die Technik veränderte Lebenswelt unserer Kinder, wobei Asperger auf die Phänomene der Akzeleration, auf die Zunahme organisch funktioneller Krankheiten des Zentralnervensystems, auf Phänomene der Verwöhnung hinweist und ein erschütterndes Bild des Mangels sozialerzieherischer und pflegerischer Kräfte der heutigen Zeit gibt, in der Erziehung und außerfamiliärer menschlicher Beistand besonders notwendig ist. Antoinette Becker schildert als Mutter an anschaulichen Beispielen die veränderte Lebenswelt in der durch Technik umgestalteten Familienwelt und kommt zu einer Reihe von Forderungen, die gemeinsam durch Schule und Elternhaus Verwirklichung finden müssen: Stärkere Betonung der Gemeinschaftserziehung, Tagesheimschule, Spiel und Sport, Einbeziehung der technischen Umwelt in den Schulunterricht. Auch das Fernsehen kann eine Chance bedeuten. Die Initiative für Neuerungen in der Schule ist auch Sache der Eltern. Der Pädagoge *Keilhacker*, München, folgert, daß in einer Industriegesellschaft mit der größeren Freiheit des Menschen die Ansprüche an die Bildung (lebenslange Bildung und Fortbildung) die breite Grundausbildung und in allen weiterführenden Schulen die Umstellung vom bisherigen Klassensystem zum Kern- und Kurssystem zu empfehlen sei und die Geisteswissenschaften, die zu den Tugenden der Entscheidung erziehen, nicht vernachlässigt werden dürften. „Die Existenz und der Fortbestand jeder Industriegesellschaft ist in erster Linie davon abhängig, daß ihr Arbeitssystem Produktion, Verteilung und Verwaltung in Ordnung ist." Das aber setzt Wissenschaft und Bildung voraus.

Karl Wolf, Salzburg, schildert, wie durch Technik und Industriekultur sehr viel tradierte Sitte und Brauchtum bäuerlich-handwerklicher Lebensformen schwinden, aber auch neue Sitten entstehen. Er analysiert den Wert von Sitten, die nicht mit Sittlichkeit gleichzusetzen sind; ihr Wert liegt in der Erleichterung des Zusammenlebens, der Erwartbarkeit und Entlastung. Die Entstehung von Sitten wird auf drei Grundsätze zurückgeführt: die Prinzipien der Zuvorkommenheit, der Selbstbeherrschung und der Schönheit. „Immer aber muß die Sitte sittlich motiviert sein." *Johannes Zielinski*, Aachen, weist in eindrucksvollen Statistiken auf die Zunahme unseres Wissens in den letzten Jahrzehnten im Vergleich zu früheren Jahrhunderten hin und die erhöhte Ausbildungsdauer, die mit rationalisierter

Technik verbunden ist. Die Anforderungen an eine technisierte Welt können wir nur erfüllen, wenn wir ebenfalls den Lernprozeß rationalisieren. Die Vorteile des programmierten Unterrichts werden herausgearbeitet und für jeden Interessierten ein knapper Überblick über die Schritte in der Entwicklung eines programmierten Unterrichts und die wichtigste deutschsprachige Literatur über den programmierten Unterricht angegeben. Von einem Theologen (*Heinen*, Münster) werden schließlich die Betrachtungen zusammengefaßt, indem einmal die „vorgegebenen und mitbestimmenden Personen und Faktoren" im Werden und Handeln des Menschen, zum anderen aber der „Spielraum im Leben des Kindes und die Freiheit im Werdeprozeß der Jugend" geschildert werden, um im freien, verantwortlichen „Fügen und Verfügen" im Leben der Erwachsenen auszumünden.

Für jeden, der nach der erzieherischen Verantwortung in unserer von der Technik gestalteten und zerstalteten Welt sucht, wird dieses Buch Richtlinien und vielfältige Anstöße zum Nachdenken geben. Einen besonderen Wert erhält es aber dadurch, daß es zugleich Leopold Prohaska, dem Leiter der Salzburger Werktagungen, zum 60. Geburtstag gewidmet wurde. In einem kurzen einleitenden Aufsatz von Fr. *Haider* werden die Grundzüge der Pädagogik von Prohaska (eines Pädagogen der christlichen Existenz) geschildert, der den Kernpunkt des pädagogischen Geschehens in der personalen Begegnung sieht. Es wird abgeleitet, wie der Stil, den die Salzburger Werktagungen gewonnen haben, eine Frucht seines pädagogischen Denkens aber auch seiner liebenswerten Persönlichkeit ist.

Münster *Ernst Bornemann*

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.

Der Autor unterzieht sich der schwierigen und bedeutsamen Aufgabe, einen vorläufigen Überblick über das Sein und Sollen der Katechese inmitten des modernen Unglaubens zu geben. Wenngleich nach seinen eigenen Ausführungen die Zeit für eine derartige zusammenfassende Orientierung noch nicht recht reif erscheint und die Aufarbeitung der anthropologisch-situationsbedingten Fragen eben erst begonnen hat, unternimmt er dennoch dieses Wagnis einer vorläufigen Zusammenschau — ein Wagnis, wofür man ihm nur dankbar sein kann.

Der 1. Teil bringt zunächst eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Atheismus und zeigt dabei die Strukturlinien des modernen Unglaubens auf: Wissenschaftsgläubiger, Politisch-weltschöpferischer, Moralischer, Zukunftsbezogener Humanismus. Sodann beleuchtet der Autor das wechselnde Verhältnis von Glaube und Unglaube, umreißt mit wenigen, aber treffenden Worten den Übergang vom Nachwuchs- zum Wahlchristentum und macht den Charakter des christlichen Glaubens in der Gegenwart verständlich. Was hierbei über den Unglauben der Gläubigen gesagt wird, verdiente nicht nur in der Katechese selbst, sondern noch mehr in der Konzeption einer zeitgemäßen Erwachsenenseelsorge beachtet zu werden. Interessant und aufschlußreich sind die häufigen Gegenüberstellungen der Haltungen des Glaubenden und Ungläubigen.

Im 2. Teil wird nun auf den katechetischen Dienst in der Kirche eingegangen. Nach den heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Erwägungen stellt sich die Katechese eindeutig als Dienst am Glauben dar; und zwar eines Glaubens, der sich im sakramentalen Vollzug und in der sittlichen Lebensgestaltung zu realisieren hat. Damit die Katechese dieses Ziel erreichen kann, muß sie nach Feifel verschiedene Voraussetzungen erfüllen: so die Erstellung der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Vernehmbarmachung des Anspruches der Gottesbotschaft, die Hilfeleistung zur gläubigen Antwort und im speziellen Fall dann noch die Konfrontierung der Glaubenswirklichkeit mit der heute so bezeichnenden Lebenserfahrung der Abwesenheit Gottes. Unmittelbar der katechetischen Praxis dienend, erweisen sich die knappen Ausführungen über die Stufen des katechetischen Dienstes. Daß hiebei gegenüber katechetischen Depressionserscheinungen deutlich genug die verheißungsvollen positiven Ansätze aufgezeigt werden (auf die schon früher auch Bruno Dreher verwiesen hat), ist besonders dankenswert.

Der 3. Teil behandelt die Katechese im Raum des modernen Unglaubens, wobei der Abschnitt über die Strukturlinien der Katechese besondere Beachtung verdient. Schließlich werden die Konsequenzen für das methodische Vorgehen gezogen. Es kann nicht zu Lasten des Verfassers gehen, wenn er — im Gegensatz zu den bekannten Formalstufen, die ein relativ leichtgängiges (oft nur zu leichtgängiges und mechanisches) Zurechtrichten des „Lehrstoffes" ermöglichen — die Forderung nach der personalen Katechese nicht näher methodisch bestimmen kann. Der Ausreifungsprozeß ist hier noch nicht genügend vorangekommen und dürfte überdies ziemlich bald seine artgemäßen Grenzen finden. Im übrigen zeigt der Autor sehr deutlich, daß auch die personale Schulkatechese gebieterisch eine vorschulische Hauskatechese und eine weiterführende Katechese der Jugendlichen und Erwachsenen fordert — eine Erkenntnis, die sich uns in den letzten Jahren mit zunehmender Eindringlichkeit stellt.

Das vorliegende Buch verdient nicht nur gelesen und studiert zu werden, es verlangt in der katechetischen Praxis sehr wohl beachtet zu werden.

Linz/Donau *Franz Huemer*

BISSONNIER HENRI, *Die katechetische Unterweisung zurückgebliebener Kinder.* (191.) Kösel-Verlag, München 1966. Kart. DM 14.50.

Die Katechese am zurückgebliebenen Kind wird oft in geringschätzender Weise abgetan. Aber gerade sie braucht klare Richtlinien und gutes fachliches Wissen. Einen sehr fruchtbaren Beitrag zur Frage der religiösen Unterweisung zurückgebliebener Kinder liefert Bissonier mit diesem Buch, in dem die Erkenntnisse jahrelanger praktischer Arbeit auf diesem Gebiet enthalten sind. Im 1. Kapitel werden die grundlegenden Richtlinien anschaulich dargelegt. Im 2. Kapitel wird die Vorbereitung und der Aufbau einer Katechismusstunde aufgezeigt. In den übrigen sechs Kapiteln zeigt der Autor an Hand praktischer Beispiele Wege und Möglichkeiten, wie zurückgebliebene Kinder in das sakramentale Leben (Taufe, Buße, Eucharistie, Firmung) eingeführt werden können. Wenngleich manche Vorschläge auf speziell französische Verhältnisse (außerschulischer Religionsunterricht) zurückgehen, so kann doch dieses Buch jedem Sonderschul-Katecheten und allen, die in Seelsorgestunden oder Heimerziehung mit solchen Kindern zu tun haben, viele Anregungen geben.

Linz/Donau *Georg Scherrer*

SOZIALWISSENSCHAFT

FRODL FERDINAND, *Gesellschaftslehre.* (419.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, Thomas-Verlag, Zürich, 1962. Leinen DM 28.—.

Der formale Aufbau des Buches ist bedingt durch eine kühne These: Ohne eine Aufnahme der göttlichen Offenbarung in das Verfahren der Soziologie bleibt diese im Unklaren über ihren Gegenstand (195). Als Beweis liefert der Autor eine in klaren Zügen gebotene Geschichte des Gesellschaftsbegriffes, angefangen vom griechischen und römischen Altertum bis hin zur modernen Soziologie. Die kritische Auseinandersetzung mit dem philosophischen und empirischen Gesellschaftsdenken endet bei Othmar Spann und dem soziologischen Empirismus. Besonders betont erscheint in diesem Teil die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus und den neukantianischen Wissenschaftstheorien. In dieser geschichtlichen Darlegung hätte man manchmal eine pointiertere Darlegung der ideengeschichtlichen Entwicklung und der philosophischen Problematik erwartet. So vermißt man z. B. eine eingehendere Behandlung der Frage, wieweit Thomas von Aquin ein Vertreter des gesellschaftlichen Totalitätsprinzips ist. Gerade diese Frage war in den letzten Jahren mehrmals in Diskussion. Geradezu auffallend ist das Fehlen einer Darstellung der christlichen Sozialphilosophie unserer Tage, wie sie durch E. Welty, die Dominikanerschule und den Solidarismus ausgebaut wurde. Mit der Moralphilosophie von V. Cathrein hört das Gesellschaftsdenken der christlichen Philosophie nicht auf. Man hätte, nachdem Othmar Spann Erwähnung findet, zumindest auch einen kleinen Einbezug der Soziallehre der Kirche, wie sie vor allem durch die letzten Päpste bis Johannes XXIII. vertreten wurde, erwartet.

Die gesellschaftliche Anlage des Menschen wird — entsprechend der oben erwähnten Grundthese des Buches — sozial *theologisch* erarbeitet. Frodl bezieht sich hier vornehmlich auf die Erschaffung des Menschen, wobei speziell die Erschaffung der Frau als aufschlußreich für das Wesen der Sozialität hingestellt wird. Davon mag es herrühren, daß u. E. der Autor die Rolle der materiell-körperlichen Wesenskomponente des Menschen bei der Erarbeitung der Sozialität überbetont. Außerdem werden in der Erarbeitung des Gesellschaftsbegriffes die Daten der Offenbarung auf dem Hintergrund der neuthomistischen realen Unterscheidung von Natur und Person interpretiert. Darum meinen wir, daß der Autor in der Definition der Gesellschaft als „Vielheit der Personen in der Einheit der Natur" (204—249) philosophisch gesehen nicht über die sehr umstrittene neuthomistische Position E. Weltys hinauskommt. Eine Auseinandersetzung mit den anderen sozialphilosophischen Richtungen des christlichen Sozialdenkens hätte da sicherlich befruchtend gewirkt. Vor allem hätte es gezeigt, daß es — anders als es die Grundthese des Autors will — auch ohne die Hereinnahme der Offenbarung als *positiver* Norm eine „Soziologie" geben kann. Man sollte aber das Fehlen dieser Auseinandersetzung dem Buche nicht zu sehr anlasten. Daß das Formalkonstitutiv der Gesellschaft somit diskutabel bleibt und die Sozialprinzipien der Solidarität, der Subsidiarität usw. nicht erwähnt werden, wird wohl mit der Absicht des Autors zusammenhängen, der modernen empirischen Sozialforschung eine brauchbare Definition ihres Gegenstandes zu liefern.

Einen breiten Raum widmet der Verfasser im zweiten Teil des Buches der Darstellung des Materialkonstitutivs der Gesellschaft, der „Kräfte, die beim steten Werden der Gesellschaft wirksam sind" (249). Angefangen von der körperlichen Konstitution des Menschen über Klima, Boden und Landschaft, Milieu

und persönlicher Umwelt, bis zu Ehe, Familie, Sippe, Heimat, Volk und Nation werden alle Materialprinzipien des menschlichen Geselligseins durchbesprochen. Hier füllt der Autor eine Lücke. Denn gerade die nähere Darlegung der Materialprinzipien der Gesellschaft fehlt weitgehend in der zeitgenössischen christlichen Sozialphilosophie.
Uns will scheinen, daß gerade in der Darlegung der geschichtlichen Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes sowie in der Erarbeitung der lebendigen Wirklichkeit des Gesellschaftlichen der besondere Wert des Buches liegt. Freilich hätte man sich eine größere Hereinnahme der Literatur der fünfziger Jahre erwartet. Stilistisch gesehen ist das Werk streckenweise, vornehmlich in der streng spekulativen Darlegung, schwierig und etwas umständlich verfaßt. Der Fachwissenschaftler wird dem Buche sicherlich eine große Aufmerksamkeit entgegenbringen, ebenso auch der — sich ein wenig verlassen vorkommende — christliche Sozialphilosoph.

Linz/Donau *Georg Wildmann*

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

Von Teilhard de Chardin stammt das Wort: „Wir bilden uns vielleicht ein, wir stünden nur ein Gewitter durch. In Wirklichkeit sind wir dabei, das Klima zu wechseln." Um sich auf dieses neue (Welt)Klima umzustellen, bemüht man sich in vielen Bereichen unserer Gesellschaft um eine Topographie der verschiedenen Institutionen, wird immer intensiver und häufiger die Frage nach dem jeweiligen neuen Standort in der Welt von heute im Hinblick auf die von morgen erhoben, möchte man die bisherigen Entwicklungslinien exakt einfangen, um auch möglichst sichere Prognosen für die Zukunft erstellen zu können.
H. Budde, Bildungsreferent der westdeutschen Kath. Arbeiterbewegung (KAB), versucht in seinen Beiträgen diese Standortbestimmung für die Christlichsoziale Bewegung, unter der er vor allem die organisierte katholisch (-soziale) Arbeiterbewegung versteht und für die der Verfasser das uns zu apodiktisch scheinende Wort von Prälat Hanssler, dem Direktor des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, in Anspruch nimmt: „Was in der Gesellschaft nicht organisiert ist, ist gesellschaftlich und politisch überhaupt nicht anwesend" (37).
Seine Überlegungen und Stellungnahmen ordnet Budde locker um einige thematische Schwerpunkte. Im Kapitel „Der soziologische Befund" (67—110) wird die soziale „Einheitsmystik" abgelehnt, die eine eingeebnete, unstrukturierte Gesellschaft, in der auch der Arbeiter „Kleinbürger" geworden ist, kommen sieht; es wird — im Gegensatz zu dieser Meinung — eine „neue, vertiefte Bewußtseinsbildung in der Arbeiterschaft" (74) gefordert.
Interessant ist die Stellungnahme des wissenschaftlichen Beirates der KAB zur Angestelltenfrage: wieweit können Angestellte Mitglieder der KAB sein? Der Ausschuß ist der Meinung, daß trotz der Öffnung zum Angestellten hin die KAB „ihrer Tradition als Christlichsoziale Arbeiterorganisation verpflichtet" bleiben soll (94).
Unter dem Abschnitt „Gesellschaftspolitische Ziele" (111—188) werden Fragen der Sozialpolitik und Sozialreform und ihrer Neuordnung zusammengefaßt, dabei wird die Idee der Mitbestimmung, die in der geistigen Tradition der Christlichsozialen Bewegung liegt, ausführlicher behandelt. Eine „wirkliche Integration des Gesellschaftsordnungselementes Arbeit in die betriebliche Mitverantwortung" (103) könnte eine vertiefte Sinngebung der Arbeit bringen.
Eingeleitet wurden die Ausführungen Buddes durch „Politische Aspekte" (9—66), die das Engagement der Arbeiterschaft für eine demokratische Ordnung schildern, wobei die Bildungsarbeit als „Vorleistung politischer Verwirklichung" (28) bezeichnet wird. Auch für den Bereich der betrieblichen Mitverantwortung wird diese wichtige Erkenntnis vermehrt herangezogen werden müssen.
Diese bildungspolitischen Erwägungen (als Programm formuliert am 23. Verbandstag der KAB Westdeutschlands vom 27. bis 30. Mai 1965 in Dortmund in der Erklärung zur Kultur- und Bildungspolitik) werden in einem abschließenden Gedankenkreis („Die soziale Frage ist eine Bildungsfrage geworden") vertieft aufgenommen (119—237). Dem (Standes)Verein als Bildungsgemeinschaft wird dabei als Träger katholischer Erwachsenenbildung auch in Zukunft eine bemerkenswerte Stellung zugesprochen, denn „die Bildungsidee gehörte von Anfang an mit zu den konstitutiven Merkmalen der Arbeiterbewegung" (191).
Diese Beiträge zur Standortbestimmung der Arbeitnehmerschaft in der Industriegesellschaft scheinen aus Vorträgen herausgewachsen zu sein. Eine redaktionelle Beseitigung mancher inhaltlicher Überschneidungen hätten die Gedanken klarer hervortreten lassen. Demselben Umstand wird es wohl zuzuschreiben sein, daß manches (zu) polemisch und (zu) apologetisch formuliert wurde. Bei einigen Zitaten aus Mater et magistra wurde die Angabe der Nummern vergessen (32 ff., 140 f.), manche Angaben sind unklar (70 f.), auf ausführliche Quellenangaben, auf Anmerkungen und ein Sachverzeichnis wurde verzichtet.
In Ergänzung von Buddes anregenden Erwägungen zum Standort der KAB (in Deutschland und auch anderswo!) ist für

den österreichischen interessierten Leser zu nennen der Beitrag von G. Silberbauer „Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage" (April 1966).

HÖFFNER JOSEF / HEINEN WILHELM (Herausgeber), *Jahrbuch des Institutes für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster.* 6. Band. 1965. (254.) Verlag Regensberg. Münster 1965. Leinen DM 24.—.

Mit diesem Band wurde die interessante und wichtige Frage nach der Realität des Paternalen in Wissenschaft und Gesellschaft aufgeworfen, die sich ja — etwa nach der These A. Mitscherlichs — auf dem Weg zur vollständigen Vaterlosigkeit befinden soll. Vorschnell wird vom Untergang der vaterrechtlichen Struktur (der Landesvater, der Betriebsvater) auch auf die Ablösung der Grundgestalt des Vaters und seiner Aufgaben im Geschehen und Gestalten des sozialen Lebens geschlossen. (Nach W. Daim wäre es ja auch besser, selbst den Papst nicht mehr mit „Heiliger Vater" anzusprechen.)
Das Jahrbuch betrachtet das Vater-Problem von verschiedenen Aspekten (von der Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Theologie, Biographie) her. Systematische grundlegende Einführung vermitteln die Artikel von Wilhelm Heinen: „Die Gestalt des Vaters und des Paternalen in der Lebensgestaltung der Gesellschaft" und von Matthias Becker: „Das Vaterbild des Unbewußten in seiner Bedeutung für die Sozialwissenschaft". Weitere Artikel befassen sich mit dem Atheismus Friedrich Nietzsches als indirekte Frage nach der paternalen Funktion der Kirche (Heinz Schütte), mit der Bedeutung, die das Paternale bei Sören Kierkegaards (Klaus Pfender), bei Peter Wust (Matthias Becker) und bei A. M. Knoll (Wilhelm Dreier) einnimmt. Die Kritik an der katholischen Kirche und ihrer Autorität durch R. Hochhuth, C. Amery und H. Böll behandelt ein Beitrag von M. Becker. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Abhandlung von Richard Steer: „Karl Marx' Kapitalismuskritik und ihre anthropologischen Ursprünge", die die Frage nach dem Menschen Karl Marx stellt und ihn und sein Werk auf dem Hintergrund seines Lebens verstehen will, das für ihn zeitlebens existentiell ungesichert gewesen war und ihn „nicht zuletzt dadurch zum Rebellen" (172) gegen die Gesellschaft werden ließ.
Es scheint, als ob gerade jetzt, wo berechtigterweise so viel von der Brüderlichkeit gesprochen wird, diese der Grundgestalt des Vaters in der Gesellschaft gewidmete wissenschaftliche Untersuchung von besonderer Bedeutung wäre.

Linz/Donau *Walter Suk*

SCHLETTE HEINZ ROBERT, *Der Anspruch der Freiheit.* Vorfragen politischer Existenz. (134.) Kösel-Verlag, München, 1963. Leinen DM 8.80, kart. DM 6.80.

Dieses Buch trug dem Verfasser, Privatdozenten an der Universität Saarbrücken, in der „Theologischen Revue" (60, 1964, Sp. 328 bis 331) eine ausführliche Besprechung und ein uneingeschränktes Lob ein. Wer das Buch heute, nach dem Vatikanum II, liest, wird ein weiteres Lob hinzufügen: Die in diesem Buch erarbeiteten Aussagen zu den jetzt so vieldiskutierten Fragen über den Staat, über christliche und welthafte Freiheit, über Toleranz und Demokratie und die Haltung des Katholiken zu diesen Fragenkreisen müssen schlechterdings das Rüstzeug eines jeden Katholiken bilden, der in den vom Konzil gewünschten Dialog mit dem Menschen von heute eintreten will.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

MISSIONSWISSENSCHAFT

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

„Ich weiß nicht, ob er heiliggesprochen wird ... soviel aber kann ich sagen, der ich mich mein Leben lang mit den Heiligen beschäftigt habe, daß er aus dem Holz war, aus dem man sie macht" (Schlußwort des Verfassers). Denkt man an die vollkommene Selbstlosigkeit von P. Lebbe, an die unbegrenzte Weite seiner helfenden Liebe und seines Aposteleifers, so möchte man diesem Urteil zustimmen. Zu Lebzeiten des P. Lebbe hörte man freilich auch gegenteilige Ansichten. Heilige und Propheten sind ja meist für ihre Umgebung und auch für ihre Vorgesetzten äußerst unbequeme Leute. Für P. Lebbe trifft das jedenfalls zu. Durch manche Unklugheit, durch seine Leichtgläubigkeit, durch geringe Menschenkenntnis hat er auch seinen Freunden Anlaß dazu gegeben.

Der kleine belgische Lazarist hatte seit seiner Studienzeit nur einen glühenden Wunsch, nach China zu gehen und sich für die Bekehrung des Riesenreiches aufzuopfern. Als er im Jahre 1901 dort ankommt, herrschen noch die alten Missionsmethoden. Er will ganz Chinese unter den Chinesen werden. Er spricht und schreibt perfekt chinesisch, paßt sich auch vollständig in seiner Lebensweise den Chinesen an, anerkennt voll und ganz die positiven Werte des Volkstums, der Kultur, nimmt die chinesische Staatsbürgerschaft an. Er tritt unerbittlich ein für die Rechte der Chinesen gegenüber den ausländischen Mächten, besonders wehrt er sich

gegen die Übergriffe der französischen Regierungsvertreter in China. Seine Obern, die sich immer noch zu sehr an das eigene Vaterland gebunden fühlen, schützen ihn nicht, sondern lassen ihn fallen. Er bekommt Redeverbot, und man schickt ihn in fremde Provinzen. Er wünscht und arbeitet für die Errichtung einer chinesischen Hierarchie. Am 28. Oktober 1926 weiht Papst Pius XI. in der Peterskirche die ersten sechs chinesischen Bischöfe. P. Lebbe feiert am gleichen Tag sein silbernes Priesterjubiläum in Rom. Die Bischöfe werden in ihrer Heimat stürmisch gefeiert von ihren Landsleuten, auch von vielen Heiden. Die europäischen Missionäre teilen vielfach diese Begeisterung nicht. Als Mitarbeiter eines chinesischen Bischofs kehrt er nach China zurück. Er verläßt die Kongregation der Lazaristen und gründet am 16. Dezember 1928 die einheimische Vereinigung „Kleine Brüder vom heiligen Johannes, dem Täufer" und wird ihr erster Abt. Eine ähnliche Schwesterngemeinschaft folgt. Im chinesisch-japanischen Krieg schürt P. Lebbe bei Christen und Heiden den Patriotismus und stellt eine Sanitätshilfstruppe auf, die die Armee begleitet. Als er am 24. Juni 1940 im Alter von 63 Jahren, von Arbeit und Krankheit aufgerieben, starb, betrauerte ihn ganz China. Generalissimus Tschang Kai Schek geht an der Spitze des Leichenzuges.

P. Lebbe zählt zu den Pionieren der neuen Missionsmethoden und auch der modernen Seelsorge in der Heimat, besonders in der nachkonziliaren Zeit. Sein Bild verdient bekannt zu werden. Das in lebendiger Form geschriebene Werk möge dazu beitragen.

Linz/Donau *Augustin Zehetner*

BÜHLMANN WALBERT, *Pionier der Einheit.* Bischof Anastasius Hartmann. (246.) Thomas-Verlag, Zürich / Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Leinen DM 12.80, kart. DM 8.80.

Indien ist ein wenig ergiebiger Boden für katholische Missionstätigkeit. Gründe dafür sind neben der Schwierigkeit, echte Hindus und Moslems aus ihrer religiösen und sozialen Bindung auszubrechen, die unerquicklichen Streitigkeiten mit den Protestanten, goanesischen Schismatikern, Eifersucht unter den Missionsorden, minderwertiges Personal, das aus der Heimat wegen Untauglichkeit abgeschoben wurde, mangelnde Hilfe aus der Heimat, wenig Entgegenkommen bei den staatlichen Behörden. Der Schweizer Kapuziner Athanasius Hartmann, gestorben 1866 als apostolischer Vikar von Patna, nachdem er u. a. auch das schwierige Vikariat Bombay mit Erfolg geleitet hatte, war ein Pionier der Einheit, der Zusammenfassung aller Kräfte, der trotz aller äußeren und inneren Widerstände, hart mitgenommen von Tropenkrankheiten, unentwegt für die Ausbreitung der katholischen Kirche in Indien tätig war. 30.000 Briefe in 22 Jahren, ausgedehnte Visitationsreisen, rege schriftstellerische Tätigkeit zeugen von seinem ungebrochenen Missionseifer. Das nicht im Stil der Kalendergeschichten, sondern ungeschminkt dargestellt zu haben ist das Verdienst des Autors, dem wir dafür Dank schulden. Vielleicht hätte das 5. und 6. Kapitel etwas straffer dargestellt werden können, um Wiederholungen zu vermeiden.

Wien *Adolf Kreuz (†)*

Das große Familienbuch
FAMILIENCHRONIK
NEU!

256 Seiten, 29 × 20,5 cm, watt. Kunstlederband, rot . . . . . S 326.—
watt. Lederband, rot . . . . . S 496.—

Ein wertvolles Fundament für die Pflege echter, christlicher Familientradition.

VERITAS
1010 Wien I, Singerstraße 15, Telefon 52 12 81
4010 Linz, Harrachstraße 5, Telefon 24 5 76
D - 839 Passau, Theresienstraße 42, Telefon 72 76

 [S. 111/112 fehlt]

HERMANN STIEGLECKER

Der Lehrer Chinas

1963 erschien das zeitgemäße Buch „Katholische Theologie und asisatisches Denken" (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz). Sein Verfasser Dr. Maurus Heinrichs, ein gründlicher Kenner chinesischer und japanischer Geistigkeit, setzte damit einen mutigen Schritt zur dringenden geistigen Auseinandersetzung der Christenheit mit den großen nichtchristlichen Religionen und Philosophien, deren Heimat ausschließlich Asien ist: Das ist ja eine der Hauptaufgaben, deren Bewältigung uns das II. Vatikanische Konzil zur Pflicht gemacht hat.

Die Franziskaner können sich noch zweier anderer Leistungen rühmen: Sie haben — selbstverständlich in Zusammenarbeit mit chinesischen Fachleuten — die ganze Heilige Schrift ins Chinesische übersetzt und mit einem umfangreichen Kommentar versehen, in dem alle schwebenden biblischen Fragen behandelt werden; elf handliche Oktavbände zu je 700 bis 1300 Seiten mit klarem, leicht lesbarem Druck. Das zweite Werk ist die japanische Bibelübersetzung, von der bis jetzt neun schmucke Bändchen erschienen sind, ebenfalls mit einem zeitgemäßen Kommentar und schönem, reinem Druck, der der berühmten japanischen Druckkunst alle Ehre macht. Wir alle, die wir mit östlichem Lebensstil und östlicher Geistigkeit wenig vertraut sind, können uns kaum einen Begriff davon machen, wie schwierig ein solches Übersetzungswerk ist; davon könnten uns nur die Übersetzer selber und ihre asiatischen Ratgeber erzählen, wie heikel z. B. das Festsetzen der theologischen Fachausdrücke ist, und wie viele Fußangeln erst während der Übersetzung entdeckt werden, an die man anfänglich gar nicht gedacht und deren Beseitigung erst nach langem Überlegen gelingt. Gar nicht davon zu reden, wie fein gebaut die östlichen Seelen sind und wie schwer es fällt, Ausdrücke zu vermeiden, die im Osten wehe tun, und die Sprache so zu gestalten, daß sie auf den dortigen Menschen wohltuend wirkt, ihn beschwingt und beglückt.

Der bewundernswerte Mut der Franziskaner hat mich zu dem Thema angeregt, das nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht absonderlich, sondern durchaus zeitgemäß ist, wie sonst irgendeine dogmatische oder moralische Abhandlung in einer theologischen Zeitschrift. Die Darlegung schöpft aus den einschlägigen chinesischen Originaltexten und zieht chinesische wie außerchinesische Übersetzungen und Kommentare zu Rate. In bescheidenen Grenzen sich haltend, wird das Hauptgewicht auf das Psychologische und Weltanschauliche gelegt mit dem Ziel: dem Leser ein möglichst klares und richtiges Bild von der Persönlichkeit und dem Wirken des berühmten chinesischen Ethikers zu bieten.

I. Kungs Persönlichkeit

Kung Fu Dsö ist der den Europäern bekannteste Denker und Lehrer des alten China. Wir nennen ihn einfach Kung, denn das ist sein Familienname[1]. Geboren wurde er im Jahre 551 v. Chr. im damaligen Staat Lu, der einen Teil der heutigen Provinz Schantung ausmachte. Sein Todesjahr ist 479.

Aufschlußreich ist die Tatsache, daß um diese Zeit eine ganze Reihe von Männern gelebt hat, die auf die Gedankenwelt der Menschheit bis auf unsere Tage einen beherrschenden Einfluß ausgeübt haben; Pythagoras, Buddha, Lao Dsö, der fragliche Verfasser des Dao Dö Djing und Herakleit wirkten alle in diesem Zeitraum; auch die auf theologischem Gebiet bahnbrechenden älteren Propheten Israels um 700 und Zarathustra um 600 sind zeitlich nicht weit davon entfernt. Man hat fast den Eindruck, daß damals eine große geistige Bewegung über einen Teil der Erde hinging, die vom Großen Ozean bis zu den Inseln des Mittelländischen Meeres ihre Wellen schlug; danach wäre Kung, der Ethiker Chinas, der östlichste Vertreter dieses geistigen Aufbruches, und Pythagoras mit den Vorsokratikern, die ihre ersten Anregungen unverkennbar von Asien empfingen, der westlichste.

Kung entstammte einem alten Fürstengeschlecht, das aber seine gesellschaftliche Stellung und politische Bedeutung zur Zeit des Meisters längst eingebüßt hatte. Seine Familie lebte in sehr bescheidenen Verhältnissen. Nach seinem Tode wurde er in der späteren Zeit „göttlich" verehrt.

[1] Kung Fu Dsö ist eine annähernd richtige Umschreibung des Namens. Wenn die übliche Schreibweise etymologisch richtig ist, dann bedeutet Kung „Loch", „Grube". (Nach unserer Art der Namengebung würden wir ihn „Gruber" nennen.) Fu „Meister" und Dsö etwa „Lehrer", „Doktor" sind zwei Ehrentitel, die auch sonst angesehenen Namen nachgesetzt werden. Kung Fu Dsö bedeutet also ungefähr „Meister Doktor Gruber".

Von einer Verehrung als Gott kann hier selbstverständlich keine Rede sein, schon gar nicht bei den Gebildeten; die Chinesen verehren ihn etwa so, wie wir unsere Heiligen verehren. Daß der ungebildete Chinese bei der Verehrung der Geister — um eine solche handelt es sich bei der Verehrung Kungs — dogmatisch oft nicht richtig sieht, darf uns nicht verwundern, das kommt ja auch bei uns vor. Aber ein gesundes Empfinden hat der Chinese auch hier: er verehrte früher wenigstens eine große Anzahl von Geistern, d. h. von transzendenten Wesen, doch sagt er: in schwierigen Zeiten muß man den Himmelsgott (den einzigen Gott) selber anrufen, denn da kommt man mit den kleinen Geistern nicht weit[2]. Einem Schüleraufsatz scheint folgende Beschreibung einer offiziellen Kung-Feier entnommen zu sein: „Meister Kung ist ein Heiliger (d. h. ein sittlich vollkommener Mensch). Überall in den Schulen verehrt man Meister Kung. Am Tag des Schulbeginns führen die Lehrer überall ihre Schüler auf den Kungplatz, um dort die Zeremonien zu vollziehen."

Kung selber schildert als alter Mann seinen geistigen Werdegang: „Mit 15 Jahren machte ich mich ans Lernen, mit 30 hatte ich einen festen Boden unter mir, mit 40 hatte ich die Zweifel hinter mir, mit 50 war mir der Wille des Himmels klar, mit 60 hatte ich ein feines Gehör für alles, mit 70 konnte ich dem Zug meines Herzens folgen, ohne das Gesetz zu übertreten" (Lun Yü 2, 4)[3].

Über die Persönlichkeit Kungs ist schon sehr viel geschrieben worden — im Osten und im Westen. *Wir stellen hier nur e i n e Frage: Wie steht er zu Gott? War er Atheist, Agnostiker oder Gottgläubiger?*

Er scheint nur Diesseitswerte zu kennen, und seine Lehre strebt Diesseitswerte an. Kung beruft sich auch im Gegensatz zu den israelitischen Propheten oder auch zu Zarathustra nie auf einen göttlichen Auftrag, sondern die Begründung für sein Auftreten und die Richtigkeit seiner Lehre ist rein irdischer Art, sie stammt z. B. aus seiner geschichtlichen Schau („nach diesen Grundsätzen regierten die alten, ehrwürdigen Herrscher"), aus seiner persönlichen Erfahrung oder ist Ergebnis seiner Überlegung. Aber trotzdem lassen verschiedene Stellen erkennen, daß er um einen Gott weiß, ihn als seinen Herrn anerkennt und sich ihm verantwortlich weiß. Er nennt dieses höchste Wesen T i e n[4].

Von ihm redet Kung zwar nicht sehr oft, aber doch ab und zu, und dann jedesmal mit Ehrfurcht und Ergebenheit. Was ist dieser Tien in seinen Augen? Das wollen wir aus seinen Worten, die wir darüber in den Lun Yü finden, klarzulegen versuchen.

Aus Lun Yü 7, 22 erfahren wir: Huan Tui, ein Beamter des Staates Sung, ein erbitterter Feind des Meisters, suchte Kung in seine Gewalt zu bekommen. Seine Schüler kamen in dieser drohenden Gefahr ganz außer Fassung, er aber sagte: Gott hat mir Leben und Kraft gegeben, was kann mir da dieser Huan Tui anhaben? Ein Kommentar betont, daß der Meister im Vertrauen auf Tien diese Worte sprach.

Eine ähnliche Äußerung Kungs finden wir in 9, 5: Da der Meister in Kuang in Lebensgefahr kam, sprach er: „Da Wen wang[5] nicht mehr ist, sehe ich die Kultur in meine

---

[2] Vgl. F. König, Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. 1951. 3. Bd., 328.

[3] Lun Yü sind die von den Schülern Kungs aufgezeichneten Gespräche des Meisters mit seinen Jüngern.

[4] Wir stoßen hier auf eine überraschende Parallele zum indogermanischen Wort für Gott, das mit dem chinesischen Tien etymologisch nichts zu tun hat: Sankrit devas, altdeutsch teiwa, lateinisch deus, früher deivos, usw. Alle diese Wörter hängen zusammen mit Sanskrit dyaus (Genitiv divas, vgl. Zeus, Genitiv dios) und werden ursprünglich der „Himmlische" oder der „Himmelsbewohner" bedeutet haben. Das chinesische Tien mit türkisch Tangry, mongolisch tenger usw. hat eine ähnliche Bedeutungsentwicklung Himmel-Gott und die indogermanische Entsprechung erstreckt sich in verschiedenen Wortformen ebenfalls über ein ungeheures Gebiet: von den Türken in Istanbul an hin über den weiten türkischen und mongolischen Bereich in Mittelasien bis zu den nördlichsten Türken an der Lenamündung, d. h. bis zu den Jakuten, und südwärts über den großen chinesischen Raum. Vielleicht gehört auch shumerisch Dingir (Gott), das u. a. dem mongolischen Tenger (Himmel) und dem türkischen Tangry (Gott) sehr ähnlich sieht, hieher.

[5] Wen wang (um 1130) ist der berühmte Ahnherr der Chou-Dynastie.

Hände gelegt. Wenn der Himmel (Tien) diese Kultur hätte untergehen lassen wollen, so würde mir, dem Nachfahren des Wen, nicht die Aufgabe zugefallen sein, mich um sie anzunehmen. Wenn aber der Himmel diese Kultur (durch meine Tätigkeit) erhalten will, was können mir dann die Leute von Kuang antun?" Die unbefangene Lesung dieser Aussprüche läßt klar erkennen, daß Kung nicht an ein willenloses, unbewußt handelndes Schicksal denkt, sondern daß er ein wissendes, wollendes Wesen vor Augen hat — eben Gott.

Als der Meister einst erfuhr, daß ein gewisser Gung Bo Liau seinen Schüler Dsö Lu schwer verleumdet hatte, um das Ansehen Kungs zu schädigen und ihn in seiner Lehrtätigkeit zu behindern, sagte er: „Wenn sich meine Lehre durchsetzt, so ist es die Bestimmung des Himmels, wenn sie sich nicht durchsetzt, ist's auch Bestimmung des Himmels. Wie kann Gung Bo Liau gegen die Bestimmung des Himmels aufkommen?" (14, 38.) Derselbe Gedanke wie oben: gegen den Himmel vermag keine irdische Macht etwas. Nur klingt hier der Ton demütiger Unterwerfung durch für den Fall, daß Tien sein Werk nicht gelingen lassen sollte.

Doch um ganz gründlich zu sein, eine Schwierigkeit bleibt: was wir mit „Bestimmung des Himmels" wiedergegeben haben, heißt im Urtext „Ming", und das kann auch blindes Fatum bedeuten. Ming heißt Bestimmung oder Befehl des Himmels. Wer sich diesen Himmel als ein willenloses, mechanisches Prinzip denkt, für den ist selbstverständlich „Bestimmung" des Himmels blindes Schicksal, und man könnte eine solche „Bestimmung" des Himmels auch gar nicht „Befehl" nennen, wer aber im Himmel ein freiwollendes Wesen sieht — und das gilt, wie wir gesehen haben, von Kung —, der versteht eben auch Ming dementsprechend: für ihn ist es der Befehl des wissenden, freiwollenden Prinzips, das er „Tien" nennt, und nicht blindes Fatum[6].

Kung weiß auch, was es bedeutet, wenn der Mensch gegen den Willen Gottes (des Tien) handelt, davon zeugt sein Wort (3, 13): „Wer sich gegen den Himmel verfehlt, hat niemanden, zu dem er beten kann" (dem kann kein Geist helfen, um den Verstoß beim Himmel wieder zu beheben); offenbar hat ein solcher nach Kungs Meinung Gottes Strafe zu befürchten. Man vergleiche übrigens zu diesem Wort des chinesischen Weisen 1. Sam 2, 25!

Von seiner Überzeugung, daß der Himmel das Böse als Richter wahrnimmt und bestraft, zeugt auch folgendes: Kung hatte einmal eine Audienz bei Nan Dsö, der sittenlosen Fürstin vom Staate Wei. Das nahm ihm sein Schüler Dsö Lu übel. Da schwur der Meister und sagte: „Wenn ich unrecht gehandelt habe, möge mich der Himmel verabscheuen!" (6, 26.)

Aber dieser Glaube an einen Gott, der belohnt und straft, stellte ihn auch vor schwierige, quälende, unlösbare Fragen, nicht zu verwundern, denn am unergründlichen Gottesproblem kommt kein denkender Mensch vorbei, ohne sich mit ihm auseinandersetzen zu müssen: der Gottesleugner nicht, denn vor ihm türmen sich Rätsel über Rätsel auf, eben weil er Gott als tot erklärt, und weil sich dieser „tote" Gott immer wieder als lebend erweist, und der Gläubige nicht, weil ihm gerade auf dem Boden des Gottesbegriffes nach menschlichem Begreifen große Schwierigkeiten erwachsen, nicht weil Gottes Dasein zweifelhaft ist, oder weil der Begriff „Gott" an sich unannehmbar zu sein scheint, sondern weil er ihm — und anders kann es gar nicht sein — Probleme aufgibt, die er nie lösen wird können. Der Fehler liegt aber nicht bei Gott, sondern beim Menschen, genauso, wie wenn die Ameise den Menschen und sein Tun nicht begreifen, ja nicht einmal wahrnehmen kann: da liegt auch der Fehler

[6] So hat auch der angesehene Sinologe Richard Wilhelm „Ming" mit „Gottes Wille" übersetzt (Kung-Futse-Gespräche — Lun Yü. Jena 1945) und F. S. Couvreur im selben Sinn mit „décret du ciel" und „coeleste decretum" (Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise. Peiping 1947).

nicht beim Menschen, sondern ist in der Unfähigkeit der Ameise begründet, die nun einmal nicht imstande ist, den Menschen und seine Tätigkeit zu begreifen. Darauf kommt es in diesem Ringen des Menschen um das Gottesproblem an, daß der Mensch den Mangel nicht auf der unrechten Seite sucht. So bekam es auch der Chinese Kung mit dem Gottesproblem zu tun, mit der Frage bezüglich des göttlichen Waltens, mit dem Job-Problem, mit dem der alttestamentliche Dulder erst ins reine kam, als er die Erhabenheit und Überlegenheit Gottes über den Menschen zu ahnen begann.

Damit wir hier klare Sicht gewinnen, müssen wir etwas weiter ausgreifen: Bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. war China ein feudaler, streng gegliederter Beamtenstaat mit einer in den Augen der Chinesen geheiligten Person, dem Kaiser (Wang) an der Spitze. Das innere Gefüge des Reiches wurde durch die Verpflichtungen der einzelnen Untergebenen untereinander zusammengehalten: in der Familie mußte der Sohn den Eltern gegenüber die „Pietät" (hsiau) betätigen, d. h. ihnen alle erdenkliche Liebe erweisen — bis zu ihrem Tod und über den Tod hinaus, und der gute oder schlechte Ruf eines Menschen hing von seinem Verhalten den Eltern gegenüber ab. Außerdem war in der Familie der jüngere Bruder dem älteren Pietät, Liebe und Gehorsam schuldig. Ähnliche Verpflichtungen galten außerhalb der Familie zwischen Nachbarn und Bekannten. Ganz besonders hatte der Mensch der Obrigkeit, vor allem dem Kaiser gegenüber, entsprechende Pflichten, wie der Sohn den Eltern und der jüngere Bruder dem älteren Bruder gegenüber. Wieweit diese uralten Gesetze der Liebe und des Gehorsams im chinesischen Volk auch tatsächlich beobachtet wurden, entzieht sich selbstverständlich unserer genaueren Kenntnis, es wird da Versager genug gegeben haben — denken wir nur an die Übung der Liebe in unserem christlichen Bereich —, aber ohne Zweifel galt namentlich die Liebe zu den Eltern als hochheiliges Gebot, das niemand verletzen konnte, ohne dem schweren Tadel und wohl auch der Verachtung der Mitmenschen zu verfallen.

Vom 8. Jahrhundert an beginnt die kaiserliche Macht abzubröckeln, bis Kaiser und kaiserlicher Glanz nur noch ein bedeutungsloses Zierstück aus grauer Vorzeit waren: das ganze Reich war ja in eine große Zahl von Teilkönigtümern zerfallen; die Teilkönige rauften miteinander um den größeren Einfluß, um die Vorherrschaft und gaben durch ihr unwürdiges Treiben dem Volk das denkbar schlechteste Beispiel. So riß auch in den unteren Ständen Betrug und Gewalttat ein: es kam zu einem erschreckenden Niederbruch der Sitten.

Kung, konservativ vom Kopf bis zu den Füßen, fühlte sich wie so manche andere Chinesen seiner Zeit berufen, diesem Niedergang Einhalt zu tun und Volk wie Herrscher zur alten Sittenstrenge zurückzuführen. Man bedenke nun: Obwohl die Aufgabe, die er sich stellt, nach seiner Überzeugung von Tien gewollt ist, will sie trotzdem nicht gelingen; er gewinnt zwar eine große Anzahl treu ergebener Schüler, aber sonst sieht er fast überall nur ungläubige Gesichter und erfährt allenthalben höfliche oder auch barsche, hochmütige Ablehnung. Er sucht immer wieder an Fürstenhöfen einflußreiche Stellen, Ministerposten zu erlangen, um von da aus seine Sache vorwärtszutreiben, aber auch hier findet er kein Verständnis, oder es gelingt ihm, sich nur kurze Zeit zu halten. Viele verulken ihn als einsamen Sonderling, als wunderlichen Narren, und manche sagen ihm das ins Gesicht.

So lesen wir z. B. in Lun Yü 14, 41: Dsö Lu, ein Schüler Kungs, übernachtete in Shö Men (wörtlich: Steintor, ein Ort im Staate Tji). Der Türmer von dort fragte ihn: Woher sind Sie? Dsö Lu antwortete: Vom Herrn Kung. Da sagte der Türmer: Ah, das ist der, welcher weiß, daß es nicht geht, der es aber dennoch nicht aufgibt. (Also ein lächerlicher Utopist.) Ähnliches bekommt er nach 18, 6 zu hören. Auf einer seiner Propagandareisen kommt er zu einem Fluß; er läßt durch seinen Jünger Dsö Lu einen gerade auf dem Feld Arbeitenden um die nächste Furt fragen. Dieser verweigert die Auskunft und meint: dein Meister kennt ohnehin die Furt (weil er ja doch soviel im Land herumreist). Einen zweiten ersucht er, und der rät dem Meister: er soll nicht von Fürstenhof zu Fürstenhof reisen, um so von oben her seiner Lehre Eingang zu verschaffen, sondern einem Lehrer folgen, der sich von der Welt gänzlich zurückzieht. Sprach's und hackte auf seinem Acker weiter, ohne sich um den Fragenden noch länger zu kümmern. Der Mann gehörte anscheinend einer philosophischen Schule an, die es in dieser Zeit des Niederganges für das richtige hielt, der Welt Lebewohl zu sagen und einzig durch eigenes Beispiel zur Besserung der Sitten das Seine zu leisten, möglicherweise ein Anhänger der Schule Lao Dsös, der diesen Gedanken so stark in den Vordergrund rückt. Im Lande Tschu verhöhnte (oder ist's eine wohlwollende Belehrung?) den Meister ein Sonderling oder ein Narr — oder ein richtiger Philosoph — aus dem chinesischen Text wird nicht recht klar, wen wir vor uns haben — mit folgendem Lied:

„O Vogel Feng, o Vogel Feng[7],
Wie sehr dein Glanz verblich!
Doch was gescheh'n ist, ist gescheh'n.
Nur künftig hüte dich!
Gib auf, gib auf dein eitles Müh'n!
Wer heut dem Staate dienen will,
Der stürzt nur in Gefahren sich![8]"

Kung stieg aus seinem Wagen aus, um mit ihm zu sprechen, der „Narr von Tschu" aber hatte sich eiligst davongemacht, ehe ihn der Meister erreichte.

Diese Erlebnisse drückten schwer auf dem Weisen. Und manchmal schien er tatsächlich darob die Fassung zu verlieren; so rief er beim Tod seines liebsten Schülers, des Yen Hui, aus (11, 8): „Wehe, der Himmel hat mich vernichtet!" Auf Yen Hui hatte er nämlich bezüglich der Weiterführung und Durchsetzung seiner Gedanken und Pläne seine ganze Hoffnung gesetzt, und diese Hoffnung war nun für immer zunichte geworden! Ein solcher Schmerzensruf über das Mißlingen seines Werkes findet sich auch in 7, 5: „Wie sehr geht's mit mir abwärts: schon lange habe ich im Traum den Fürsten Dschou nicht mehr gesehen!" Der Fürst Dschou war einer der von Kung hochverehrten Mitbegründer der Dschou-Dynastie (1121—250), die ja zur Zeit des Meisters noch bestand, aber zu seinem Leidwesen alles Ansehen und alle Macht eingebüßt hatte. Die große Zeit der Dschou wollte Kung wieder heraufführen, und wenn in seinen Träumen der Fürst Dschou auftauchte, war das für ihn immer eine Ermunterung, eine Hoffnung, daß sein Werk gelingen wird. Und nun hat er schon so lange keinen solchen trostvollen Traum mehr gehabt! Wieder ein düsteres Vorzeichen der aussichtslosen Zukunft! Und so sagt er in einer solchen trüben Stunde einmal (9, 8): „Der Vogel Feng kommt nicht, und aus dem Fluß taucht kein Zeichen auf! Um mich ist's geschehen!" d. h. mein Werk hat keine Zukunft[9]! Aus den angeführten Stellen ist zu ersehen, wie hart er unter diesem Zwiespalt litt: einerseits das Vertrauen auf den Willen des Himmels und andrerseits das Ausbleiben des auf Grund des Willens des Himmels erhofften Erfolgs — ein Zwiespalt, der ihn in trüben Stunden beinahe in die Verzweiflung hineintrieb. Aber trotz aller Enttäuschungen und all der trüben Stunden wird er am Himmel, an Tien nicht irre. In 14, 37 lesen wir folgendes Zwiegespräch zwischen ihm und seinem angesehenen Jünger Dsö Gung: Kung: „Niemand kennt mich!" Dsö Gung: „Was willst du damit sagen?" Kung: „Ich grolle (deshalb) dem Himmel nicht, und ich klage auch nicht die Menschen an... Wer mich kennt, das ist der Himmel!"

Kung kennt also den Himmel (Gott), und er vertraut auf ihn trotz aller Enttäuschungen. Hat er diesen Gott ausgeklügelt? Durchaus nicht! Soweit wir in der chinesischen Geschichte zurückzuschauen vermögen, ist der Tien als höchster Gott den Chinesen bekannt. In den 305 Liedern der alten chinesischen Zeit ist immer wieder vom Himmel die Rede, der die Wesen hervorbringt und die Gesetze gibt, nach denen die Menschen leben müssen, wenn sie glücklich sein wollen. Dieser Tien (Gott) ist ein persönliches Wesen, das frei handelt, von allem weiß und Herr von allem ist. Übrigens sind ja auch die ungezählten Götter der Chinesen, die unter Tien stehen und richtig als Geister bezeichnet werden müssen, persönliche Wesen, warum sollte es bei Tien anders sein? Kung glaubt an Gott und an Geister, er brachte auch den Ahnen und den übrigen Geistern Opfer dar. Und er nahm diese Sache sehr ernst, wie wir aus 3, 12 ersehen können: „Er opferte den Ahnen und den übrigen Geistern (mit solcher innerer Teilnahme), als wären sie vor ihm gegenwärtig; Kung pflegte zu sagen: Wenn ich beim

[7] Glückverheißender mythischer Vogel (Phönix).
[8] Übersetzung von R. Wilhelm, a. a. O.
[9] Es war ein uralter Glaube, daß Phönixvögel und aus dem Fluß auftauchende Schriften eine neue, glücklichere Zeit verkünden.

Opfer nicht selber zugegen bin, ist mir so, als würde das Opfer überhaupt nicht dargebracht."
Aber bei all dem ist bemerkenswert: etwas Genaueres über die jenseitige Welt auszusagen, dazu ließ er sich nie herbei. Einmal befragte ihn ein Schüler: Wie soll man den Geistern dienen? (11, 11). Er erwiderte: „Wenn man es noch nicht soweit gebracht hat, Menschen richtig zu dienen, wie soll man dann Geistern richtig zu dienen verstehen?" Auch bezüglich des Todes verweigerte Kung die Auskunft. Der erwähnte Schüler fragte weiter: Was ist vom Tod zu halten? Er antwortete: „Wenn wir das Leben nicht kennen, wie sollen wir den Tod verstehen?"

II. Kungs Erneuerungswerk

Kung ist nicht Religionsstifter, sondern Sittenlehrer, Sozialethiker, ihm lag es durchaus fern, eine neue Lehre einzuführen; sein eigentliches großes Ziel war vielmehr: der Sittenlehre, an die sich nach seiner Überzeugung die Herrscher der Urzeit gehalten haben, wieder volle Geltung zu verschaffen. Wir gehen nun daran, die Hauptgedanken Kungs kennenzulernen, die seinem sittlichen Erneuerungswerk zugrunde liegen. In den Lun Yü begegnen wir immer wieder dem Ausdruck „Idealmensch", „Dschün Dsö".

Was ist der Idealmensch?

Der Idealmensch ist das große Ziel, dem Kung zustrebt, jener Mensch, der von innen heraus allen Vorschriften der gegenseitigen Liebe vollauf gerecht wird, die zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, zwischen Älteren und Jüngeren, zwischen Freunden und Nachbarn, im staatlichen Bereich zwischen Herrscher und Untertanen geübt werden soll. Eine Anordnung des Stoffes nach bestimmten Gesichtspunkten finden wir kaum irgendwo in den Lun Yü; die Sprüche reihen sich vielmehr in bunter Abwechslung aneinander; meist ist die Frage eines Schülers oder einer anderen Person für Kung der Anlaß, über irgendeine Sache zu sprechen. Auch Definitionen dürfen wir nicht erwarten.
In 15, 17 wird uns eine Vorstellung vom Idealmenschen wie folgt nahegebracht: „Der Idealmensch baut sein sittliches Leben auf der Gerechtigkeit auf. Er übt diese Gerechtigkeit den Umgangsformen entsprechend. Ohne Aufdringlichkeit bringt er die Gerechtigkeit nach außen zur Geltung und führt sie in ehrlichem Streben zur Vollendung. Das ist ein Idealmensch!" Man sieht, Kung beleuchtet nur gewisse Seiten vom Bild des Idealmenschen. Dasselbe gilt auch vom folgenden Ausspruch (5, 15): „Dsö Tschan hat vier von den Tugenden eines Idealmenschen: er hat ein bescheidenes Benehmen, er dient seinen Vorgesetzten mit Ehrfurcht, er sorgt mit Liebe für das Volk und ist gerecht als Vorgesetzter." In 16, 10 sagt Kung: „Der Idealmensch bemüht sich um neun Dinge: um die richtige Schau beim Sehen, um das richtige Verstehen beim Hören, um die Freundlichkeit in der Miene, um die Würde im Benehmen, um die Wahrhaftigkeit in der Rede, um die Gewissenhaftigkeit im Handeln; er wird in schwierigen Fällen fragen, wenn ihn der Zorn faßt, denkt er an die bösen Folgen (des Zornes), und wenn sich ein Gewinn sehen läßt, denkt er an die Gerechtigkeit" (die vielleicht durch diesen Gewinn verletzt werden könnte).
In 16, 7 werden drei Laster genannt, die sich mit dem Begriff des Idealmenschen nicht vertragen: „In der Jugend, da Blut und Geist noch ungestüm sind, hütet sich der Idealmensch vor Sinnlichkeit, wenn er die Reife erreicht hat und Blut und Geist sich gefestigt haben, hütet er sich vor Prozessen, wenn er alt geworden ist und Blut und Geist den Schwung verloren haben, hütet er sich vor Habsucht." In 15, 36 sagt Kung: „Der Idealmensch ist fest (in seinen Grundsätzen), aber nicht eigensinnig." In 15, 21: „Der Idealmensch ist sich seines Wertes bewußt, aber er ist nicht rechthaberisch, sondern schließt sich der Gemeinschaft ohne Eigenbrötelei an." Treffend ist folgendes

Wort Kungs (15, 22): „Der Idealmensch befördert nicht einen Menschen um eines Wortes willen, und er lehnt nicht ein Wort ab um eines Menschen willen."
Folgendes Stück (9, 13) erzählt, daß Kung — offenbar entmutigt durch die Mißerfolge — einmal China verlassen und zu den Barbaren gehen wollte. Da sagte einer: Dort sind ja lauter rohe Menschen! Wie kann man bei solchen Leuten wohnen! Er erwiderte: Wie kann sich dort die Roheit dauernd halten, wo ein Idealmensch ist! Man merke den Gegensatz: die hochmütige Verachtung der Barbaren, aller Nichtchinesen von Seite des ersten Sprechers und der Glaube des Meisters an die Macht des Guten, die das Böse schließlich überwindet. Das Wort ist zugleich ein Bekenntnis zum Glauben an die natürliche Güte des Menschen: auch der Barbar, der armseligste Mensch kann durch die Einwirkung des guten Beispiels gebessert werden. Das ist einer der fruchtbarsten Gedanken Kungs. Und tatsächlich hat ja China nicht bloß durch Waffen, sondern bewußt durch sein gutes Beispiel, d. h. durch seine Kultur, seine besseren Sitten die umwohnenden „Barbaren" an sich gefesselt, so daß sie schließlich richtige Chinesen geworden sind. In dieser Schau hat der Meister gut gesehen, nur geht ein solcher Prozeß nicht von heute auf morgen oder in einigen Jahrzehnten vor sich, wie er etwa glauben mochte, sondern im Verlauf von Jahrhunderten und Jahrtausenden. So ist China auf irgendeine Art der Erfinder des Satellitensystems: Schon in den ältesten Zeiten hat es sich die „barbarischen" Nachbarn durch Gunsterweise und Lockung mit der viel schöneren chinesischen Lebensart zu Freunden gemacht, um dadurch einen Schutzwall gegen die Einfälle der „Barbaren weiter draußen" aufzurichten: der gleiche Gedanke, der dem Satellitensystem des Ostens zugrunde liegt, der sich gegen den Einfluß der feindlichen westlichen Welt abschirmen will.
Nun noch einige Sprüche, in denen „Idealmensch" und „Gemeiner Mensch" zum Vergleich einander gegenübergestellt werden (13, 26): „Der Idealmensch ist würdevoll, aber nicht hochmütig, der Gemeine ist hochmütig, aber ohne Würde." 16, 8: „Der Idealmensch empfindet vor drei Dingen Ehrfurcht: vor dem Willen des Himmels, vor hervorragenden Männern und vor den Worten der Weisen (der alten Zeit). Der Gemeine dagegen kennt den Willen des Himmels nicht und hat vor ihm keine Ehrfurcht, er benimmt sich ehrfurchtslos gegenüber hervorragenden Männern und verhöhnt die Worte der Weisen." Man sieht auch hier wieder: Kung ist völlig konservativ. Kurz und scharf klingt der Spruch (15, 20): „Der Idealmensch stellt Forderungen an sich, der Gemeine an andere." Ähnlich 4, 16: „Der Idealmensch versteht sich auf die Forderungen der Gerechtigkeit, der Gemeine auf seinen eigenen Vorteil." Imitatio Christi — Luft weht uns wie auch anderswo in der chinesischen Literatur in 7, 36 an: „Der Idealmensch ist ruhig, fühlt sich frei, der Gemeine hat zeitlebens schwere Sorgen."

Der Begriff J e n

Wir müssen nunmehr den Leser mit einem anderen Begriff der Gedankenwelt Kungs bekannt machen, dessen Bedeutungsinhalt noch schwerer festzulegen ist als der des Dschün Dsö, des Idealmenschen. Das chinesische Wort dafür ist Jen[10]. Das Zeichen dafür besteht aus dem Zeichen für „Mensch" und aus den Doppelstrichen, die „zwei" bedeuten. Vielleicht besagt das Ganze: der Mensch mit einem zweiten oder mit mehreren Menschen zusammen, demnach würde Jen eine soziale Tugend bezeichnen. Aber abgesehen davon, daß unsere Erklärung des Jen-Zeichens nur eine Vermutung ist, gelingt es auch nicht, aus den Jen-Stellen des Lun Yü eine allseitig befriedigende Begriffsbestimmung zu gewinnen. Ich führe die Bedeutungen an, die der bedeutende Sinolog F. S. Couvreur S. J. in seinem großen Dictionnaire[11] bei dem Stichwort Jen anführt: „Vertue d'humanité: Tugend der Humanität oder Tugend, ohne die niemand ein richtiger Mensch ist, Güte des Menschen gegen seine Mitmenschen, Wohltätigkeit, Mitleid, vollkommene Tugend, der Inbegriff aller Tugenden." Weil eine Übersetzung ins Deutsche, die auf alle Fälle paßt, also alle Bedeutungsschattierungen des chinesischen getreulich wiedergibt, nicht zu erreichen ist, lassen wir nach dem Beispiel anderer das chinesische Wort Jen einfach unübersetzt.

---

[10] J in Jen ist ähnlich wie im Französischen zu sprechen.
[11] Siehe Anm. 6.

Folgende Sprüche Kungs sollen uns helfen, dem Begriff „Jen" nahezukommen. In 6, 20 fragt der Jünger Fan Tjö bezüglich des Jen. Kung antwortet: „Wer Jen hat, setzt das Schwierige (die Selbstüberwindung) an den ersten Platz und die Vorteile (die sich aus seiner sittlichen Haltung ergeben) auf den zweiten Platz, eine solche Haltung kann man Jen nennen." ... Ein gewichtiges Wort, das auch uns Christen viel zu sagen hat. In 12, 1 wird diese Selbstüberwindung wie folgt dargestellt: Yen Yüan (ein Jünger) fragt wegen Jen. Kung erwidert: „Sich selbst überwinden und sich bemühen um die richtige innere Verfassung für den Umgang mit dem Nächsten, das ist Jen. Wenn jemand einen einzigen Tag hindurch sich selbst überwindet und sich um die richtige Gesinnung beim Umgang mit dem Nächsten bemüht, wird ihm die ganze Welt zubilligen, daß er Jen hat. Von jedem einzelnen hängt es ab, ob er Jen hat, oder hängt es von den anderen ab?" Yen Yüan fragte weiter: Darf ich fragen: Was ist das Wesentliche am Jen? Der Meister antwortete: „Dein Blick, dein Gehör, deine Rede, dein Tun darf mit all dem nichts zu tun haben, was sich nicht vereinbaren läßt mit der richtigen Gesinnung beim Umgang mit dem Nächsten." Hier wird klar gesagt, daß es auf den Menschen selbst, auf seinen freien Willen ankommt, ob er Jen hat oder nicht. Derselbe Gedanke findet sich in 7, 29: „Ist Jen weit weg von uns? (Nein!) Wenn ich Jen nur (ernstlich) will, ist es auch schon da!" Jen ist also immer beim Menschen, es gehört zu seiner Natur. Hier stoßen wir auf eine Frage, die schon in der älteren chinesischen Philosophie erörtert wird: ist der Mensch von Natur aus gut oder böse? Kung beantwortet sie nirgends ausdrücklich, aber dieses Wort des Meisters läßt wohl erkennen, daß nach seiner Ansicht der Mensch von Haus aus gut ist[12].

Eine genauere Aussage über das Jen treffen wir in 17, 6 an: Kung antwortet auf eine Frage des Jüngers Dsö Dschang bezüglich des Jen: „Wenn einer imstande ist, fünf Dinge zu betätigen, dann kann man von Jen sprechen." Der Schüler sagte darauf: Darf ich bitten, mir zu sagen, was für Dinge das sind? Der Meister entgegnete: Die Würde, die Großmut, die Ehrlichkeit, der Eifer und die Güte. Wenn jemand Würde hat, entgeht er der Mißachtung, wenn er großmütig ist, gewinnt er alle für sich, wer ehrlich ist, genießt das Vertrauen aller, wer eifrig ist, dem kann der Erfolg nicht ausbleiben, wer gütig ist, der ist fähig, als Vorgesetzter zu befehlen." In 12, 2 umschreibt Kung den Ausdruck Jen wie folgt: „Wenn du aus deinem Haus hinausgehst, begegne den Menschen so, als hättest du es mit hochgestellten Gästen zu tun, wenn du (als Vorgesetzter) Menschen zu Diensten heranziehst, dann nimm deine Aufgabe so ernst, als ob du ein Opfer darbrächtest (so, wie wenn du vor überirdischen Wesen stündest), und: was du selber nicht wünschst, das füg auch keinem andern zu!" Hier fällt vor allem die Hochachtung vor der Persönlichkeit und dem Empfinden des Mitmenschen auf, und zwar ehrliche Hochachtung, wie aus anderen Äußerungen Kungs klar hervorgeht. Wir begegnen hier auch dem großen Wort von der Nächstenliebe[13].

Dieser negativen Forderung steht die positive Jesu Christi gegenüber: „Alles, was ihr wünscht, daß es euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen!" (Mt 7, 12.) Dieses Gebot erstreckt sich auf alle Menschen ohne Ausnahme, auch auf die Feinde, auf die Sünder: „Liebt eure Feinde ... auf daß ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet, weil er seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute ..." Von einer Liebe, die alle Menschen umfaßt, ist auch im System Kungs die Rede, sein Jünger Dsö Hsia sagt in

---

[12] In diesem Sinn äußert sich auch der Kommentar des Philosophen Dschu Hsi († 1200) zu unserer Stelle: „Jen ist die natürliche Güte, die der Mensch notwendigerweise besitzt. Nur wenn er durch Leidenschaften verblendet ist, vermag er das Jen nicht mehr zu sehen, und so ergibt er sich dem Laster und wähnt, es sei weit weg von ihm."

[13] Dasselbe Wort kommt auch im buddhistischen Bereich vor, z. B. in Prajnya Danda, etwa 100 v. Chr. In dieser negativen Form steht es als Ausspruch Hillels (zur Zeit Jesu) in Shabbath 31: „Was dir nicht recht ist, das tu auch deinem Nächsten nicht an! Das ist das ganze Gesetz, alles andere ist nur Erklärung dazu, geh und lerne sie!" Bab. Talmud, Tel Aviv 1956, 61.

12, 5: „Alle Menschen innerhalb der vier Meere (d. h. der ganzen Erde) sind Brüder." Aber kennt der chinesische Meister auch eine Liebe zu den Feinden, zu den Bösen? Dazu lassen wir 14, 36 zu Wort kommen: Jemand sagte (zu Kung): Soll man Böses mit Gutem vergelten? Der Meister erwiderte: „Aber womit soll man dann das Gute vergelten? Du sollst gegen das Böse die Gerechtigkeit walten lassen und das Gute mit Gutem vergelten." Er meint: wenn man schon das Böse mit Gutem belohnt, womit soll man dann das Gute belohnen? Die Vergeltung muß ja gerecht sein, wo bleibt aber die Gerechtigkeit, wenn Gut und Böse bei der Vergeltung gleichgestellt werden? Kung fühlt sich hier in erster Linie als Lehrer der staatlichen Gerechtigkeit, und als solcher kann er nur sagen: Das Gute muß belohnt und das Böse bestraft werden. Freilich kann der Gesetzgeber auch die Strafe als Wohltat verstehen, d. h. sie so gestalten, daß sie den Fehlenden zur Besserung anleitet und ihm zur Rückkehr in die menschliche Gesellschaft verhilft. So hätten wir auch hier eine Vergeltung des Bösen mit Gutem vor uns. Wir werden später sehen, daß diese echt christliche Auffassung von der Strafe dem System des Kung nicht fremd blieb.

Der Begriff Liebe

Die Liebe ist im alten China und in der Gedankenwelt Kungs die alles beherrschende Größe. Versuchen wir an Hand von Lun-Yü-Sprüchen auch auf diesem Gebiete in die Gedankenwelt Kungs einzudringen. Zunächst Worte des Meisters über die Liebe innerhalb der Familie. „Die Eltern sollen wegen der Kinder keinen Kummer haben, außer dem, daß die Kinder etwa krank werden" (2, 6). Darin steckt zugleich die Mahnung: die Kinder müssen auf ihre Gesundheit achten, damit sie ihren Eltern nicht durch eine selbstverschuldete Krankheit Sorgen bereiten. Der Spruch ist nach Art des Tacitus sehr wortknapp — wie viele andere — und wird auch anders gedeutet, so z. B.: „Die Eltern fürchten, daß ihre Kinder erkranken." Die Folgerung für die Kinder daraus ist dieselbe: sie sollen schon mit Rücksicht auf die Eltern für ihre Gesundheit Sorge tragen.

In 2, 5 erfahren wir die zeitliche Erstreckung der Kindesliebe: „Solange die Eltern leben, ihnen dienen, so wie es vorgeschrieben ist, wenn sie gestorben sind, sie begraben, wie es vorgeschrieben ist, ihnen dann Opfer darbringen, wie es vorgeschrieben ist" (das ist kindliche Liebe). Die Erfüllung dieses Gebotes ist oft mit Opfern verbunden und verlangt manchen harten Verzicht. Einer von ihnen ist in 4, 19 angedeutet: „Solange die Eltern leben, reise nicht weit fort von ihnen, und wenn du es tust, laß sie wissen, wohin."

Kung verlangt aber mehr als das äußere pflichtgemäße Verhalten, ihm ist die Hauptsache, daß es im Herzen verankert ist; in diesem Sinn sagt 2, 7: „Heutzutage versteht man unter Liebe zu den Eltern die Sorge für ihren Unterhalt (das ist aber zuwenig). Auch Hunde und Pferde erhalten von ihren Besitzern ihre Nahrung, den Eltern gegenüber ist liebende Ehrfurcht Pflicht, sonst wäre ja kein Unterschied zwischen Tier und Mensch!" Diese innere Liebe wird auch in 4, 20 stark betont: „Die Jahre der Eltern bewahre immer im Gedächtnis, freue dich über sie, wenn sie lange leben, und betrübe dich bei dem Gedanken, sie zu verlieren!" In 3, 26 verurteilt der Meister scharf die Heuchler, die durch ihr äußeres Gebaren ehrliche Gesinnung vortäuschen: „Ein Mensch von hohem Rang ohne vornehme Gesinnung, einer, der die vorgeschriebenen Förmlichkeiten vollzieht ohne Ehrfurcht, jemand, der Begräbnisfeierlichkeiten (z. B. für seine Eltern) ohne wirkliche Trauer mitmacht, was soll ich von einem solchen Menschen halten?"

Der Vater lebt für den pietätvollen Sohn auch nach seinem Tod noch fort und bleibt für ihn Vorbild (1, 11): „Solang der Vater lebt, richtet sich der Sohn nach seinem Willen, ist der Vater tot, richtet er sich nach seinem Tun im Leben, wenn er drei Jahre nach seinem Hinscheiden am Verfahren des Vaters nichts ändert, dann kann man

wirklich von Kindesliebe reden!" Was aber dann, wenn die Eltern gegen die Sitte verstoßen? Darauf gibt 4, 18 Antwort: „Bei Erfüllung der Pflichten als Kind, soll der Sohn die Eltern (wenn sie fehlen) ganz zart mahnen, wenn er sieht, daß sie seiner Mahnung nicht folgen, soll er es ja nicht an Ehrfurcht fehlen lassen und sie immer wieder aufmerksam machen, und er soll ohne alle Erbitterung alle Unannehmlichkeiten (die sich aus einer solchen Lage ergeben) auf sich nehmen."
Diese Stellung Kungs gegenüber fehlenden Eltern können wir verstehen, wir sehen aber auch, daß der chinesische Weise vom Sohn einen außerordentlichen Grad von Selbstverleugnung und Geduld verlangt.

Nicht aber können wir seiner Entscheidung in 13, 18 beipflichten; hier wird erzählt: Der Fürst von Shö hatte eine Unterredung mit Kung und sagte: In unserem Gau gibt es Ehrenmänner: wenn der Vater ein Schaf gestohlen hat, tritt der Sohn als Zeuge gegen ihn auf. Der Meister entgegnete: Die Ehrenmänner unseres Gaues sind anderer Art, da deckt der Vater den Sohn und der Sohn den Vater: darin liegt die Ehrenhaftigkeit! Aus dieser letzten Lösung dieses heiklen Falles ersieht man so recht die hohe Bewertung der Familie im Staate Kungs: ihr gegenüber müssen andere, sehr wichtige Dinge zurücktreten. Wahr ist aber immerhin, daß die Handhabung unseres Grundsatzes Schwierigkeiten bereitet: Wie kann man vom Sohn verlangen, seinen Vater durch seine Aussage als Dieb oder Betrüger hinzustellen? Darum die Bestimmung, daß sich nahe Verwandte der Aussage entschlagen können.

Die Liebe ist am stärksten und fordert die schwersten Opfer innerhalb der Familie, vor allem zwischen Eltern und Kindern, dann mit abnehmender innerer Spannkraft und äußerer Betätigung zwischen den Geschwistern, den Verwandten, den Nachbarn und den übrigen Menschen, Pflicht ist die Liebe allen gegenüber, denn „alle sind Brüder!" (12, 5). Wie Kung selber mit dem Nächsten umging, zeigt 15, 41: „Der (blinde) Musikmeister Mien machte Kung einen Besuch. Als sie (Kung und der Besuch) zu Stufen kamen, sagte der Meister: hier sind Stufen! Da sie bei den Sitzmatten anlangten, sagte Kung: da ist die Matte. Nachdem die Herrschaften alle ihre Plätze eingenommen hatten, sagte Kung: der Herr X sitzt dort, und der dort usw." Nachdem sich Mien verabschiedet hatte, fragte der Schüler Dsö Dschang: So muß man mit dem Musikmeister verkehren? (Er meinte wohl, der Meister habe dem Musikmeister eine ganz außerordentliche Aufmerksamkeit geschenkt.) Kung antwortete: Ja! So gehört es sich! Er will sagen: Das war nicht etwa nur eine Fleißaufgabe von mir, sondern mit einem solchen Menschen so umgehen, ist Pflicht eines jeden!
Wie die Untertanen dem Herrscher Liebe entgegenbringen müssen, hat auch er die Pflicht, seine Untergebenen zu lieben. So heißt es in 1, 5: „Wenn der Herrscher die Leitung eines Staates von 1000 Kriegswagen hat, muß er gewissenhaft und mit ehrlicher Gesinnung seine Herrscherpflichten erfüllen, muß sparsam sein und das Volk lieben[14] Robotleistungen darf er nur zur entsprechenden Zeit verlangen." Der letzte Satz ist eine oft erhobene Forderung an Obrigkeiten, das Volk nur zu solchen Zeiten zu Leistungen heranzuziehen, wann es nicht selbst in der eigenen Wirtschaft mit dringenden Arbeiten überhäuft ist.

Ein geradezu erstaunliches Beispiel von der Liebe einer Tochter zu ihrem sündigen Vater bringt der große chinesische Geschichtsschreiber Sö Ma Tjien[15]. Der Beamte Shun Yü hatte sich eines todeswürdigen Vergehens schuldig gemacht. Er wurde gefesselt zur Hinrichtung in die Hauptstadt Tschang An gebracht. Er hatte keine Söhne, wohl aber fünf Töchter. Da er verhaftet werden sollte, schmähte er diese und sagte: Kinder habe ich, aber leider keine Söhne, und so habe ich niemanden, der mir jetzt helfen könnte. Seiner jüngsten Tochter Ti Ying schnitt dieses Wort des unglücklichen Vaters ins Herz. Sie folgte ihm weinend bis Tschang An und verfaßte ein Gesuch: „Mein Vater ist Beamter, alle loben ihn als gerechten Menschen. Nunmehr ist er vor Gericht zum Tod verurteilt worden. Bitter schmerzt mich der Gedanke, daß die Toten nicht mehr ins Leben zurückkehren können ... und so keine Möglichkeit haben, ihre Verfehlung wieder gutzumachen und aus eigener Kraft ihren Wandel zu bessern. Deshalb habe ich mich entschlossen, mich dem Staat als Sklavin zu verpflichten, um

[14] Das chinesische Ai heißt vom Herzen lieben, mit jemand Mitgefühl haben.
[15] Ereignet hat sich die Sache im 5. Monat des 13. Jahres des Kaisers Wen, der von 179—156 regierte, also im Jahre 167 v. Chr.

(in harter Arbeit) für das todeswürdige Vergehen meines Vaters Genugtuung zu leisten, damit er so in die Lage versetzt wird, sich innerlich zu erneuern." Sie reichte das Gesuch an den Kaiser ein, und er ward durch die Vorstellungen des Mädchens gerührt und hob das Todesurteil auf. Wir alle fühlen hier aus den Worten der edlen Tochter den Geist des Evangeliums heraus, das uns lehrt, den Sünder nicht zu verdammen, sondern zu „suchen", ihm zu helfen, sein Leben zu bessern und ein guter Mensch zu werden.

Die Umgangsformen (Li)

Eine sehr bedeutende Rolle spielt im Leben der Chinesen und auch in der Lehre Kungs das Li; das ist das kultische und profane Zeremoniell, d. h. die genauen Vorschriften, die beim Umgang mit den Überirdischen, also beim Opfer und im Verkehr mit den Menschen, den Höher- oder Niedrigergestellten, zu beobachten sind.

Man denke da vergleichshalber z. B. an die verwickelten Zeremonien, die dem Priester bei der Feier der hl. Messe vorgeschrieben sind, und an die Umgangsformen, die auch bei uns für Audienzen bei hohen und höchsten Persönlichkeiten und auch beim Umgang mit „gewöhnlichen" oder „besseren" Sterblichen Geltung haben oder hatten. Für die Darbringung eines Opfers gibt es in China von alters her bis ins kleinste gehende Vorschriften bezüglich Körper- und Kopfhaltung, Blickrichtung, Gesichtsausdruck, Tiefe der Verneigung, Aufstellung und Gebrauch der rituellen Gefäße, der rituellen Speisen und Getränke usw., die nach Kungs Ansicht alle gewissenhaft beobachtet werden müssen.
Als Beispiel für profanes Zeremoniell sei ein kurzes Stück aus dem Li Ki, dem Buch über Umgangsformen[16], angeführt, in welchem der Besucher und der Besuchempfänger über ihr Li-(d. h. anstands-)gemäßes Verhalten belehrt werden: „Wenn du daran bist, zur Empfangshalle hinaufzugehen, rufe laut (um deine Ankunft anzumelden). Wenn vor der Türe Sandalen stehen (von einem Besucher) und wenn man deinen Ruf beantwortet, dann gehe hinein. Wenn aber keine Antwort erfolgt, dann bleibe draußen! Wenn du im Begriff bist, hineinzugehen, senke deinen Blick ... und beherrsche ihn, schau nicht nach allen Richtungen! Wenn die Türe offen ist, dann laß sie offen, wenn sie geschlossen ist, schließ sie nach deinem Eintritt wieder! ... Wenn jemand mit dem Gast eintritt, läßt der Hausherr bei jeder Tür dem Gast den Vortritt. Wenn der Gast an der Tür des Empfangsraumes angelangt ist, bittet ihn der Hausherr, zuerst selbst eintreten zu dürfen, um die Matten zu ordnen. Dann kommt er heraus und bittet den Gast, einzutreten. Dieser weigert sich zunächst, der Hausherr verneigt sich dann tief vor dem Gast, und beide treten hierauf zusammen ein."
Soviel über die Sache, damit der Leser irgendwie ahnt, was „Li" ist. Man sieht: ganz so unerhört sind diese Höflichkeitsregeln nicht: Auch bei uns wird auf den Vortritt geachtet, und auch zwei gediegene Europäer werden nicht selten geraume Zeit mit dem welterschütternden Problem „Vortritt" nicht fertig. Und wenn der chinesische Magister elegantiarum sogar die Miene vorschreibt, so ist doch auch dem Europäer eine verschiedene Miene vorgeschrieben, je nachdem er als Hochzeitslader oder als Leichenbitter auftritt. Und Heuchler und Theaterspieler wird's im Osten wie im Westen immer geben.

Kung fordert streng die Einhaltung dieser Formen, aber ihm ist nicht das Äußere das Wichtige, sondern die Gesinnung. So heißt es in 17, 11: „Wie oft redet man vom Li! Meint man da nur die Edelsteine und die Seide, die man bei einem Besuch mitbringt? Und wie oft redet man von Musik, denkt man da nur an die Glocken und Trommeln?" Ein Kommentar hebt hervor, daß beim Anstandsbesuch nicht die mitgebrachten Ehrengeschenke die Hauptsache sind, sondern die Ehrfurcht, die ich dem Nächsten schulde, wie bei der Musik nicht das Musikgerät das Wichtigste ist, sondern die Harmonie.
Wenn Kung an diesen Formen so festhielt, war der Grund wohl auch der: er fürchtete, daß durch Abschaffung alter Gebräuche, die dem Volk heilig waren, die sittliche Haltung der Chinesen Einbuße erleiden könnte; das klingt aus einem Gespräch des Meisters mit seinem Schüler Dsai Wo heraus (17, 21), der die Trauerzeit nach dem Tod der Eltern von drei Jahren auf ein einziges herabsetzen wollte. Kung entgegnete: „Also möchtest du nach einem Jahr der Trauer schon wieder Reis essen und Seidenkleider tragen? Und du könntest dich dabei wohl fühlen?" „O ja!" erwiderte Dsai Wo. „Gut", sagte Kung, „wenn du dich dabei wohl fühlst, magst du es so machen!

[16] Siehe Übersetzung von F. S. Couvreur, Paris 1950, Bd. I, 16, Nr. 24 ff.

Aber wenn der Idealmensch Trauer hat, bereiten ihm auch schmackhafte Speisen keinen Genuß . . . darum hält der Idealmensch dreijährige Trauer." Nach dem Weggang Dsai Wos bemerkte der Meister: „Eigentlich hat Dsai Wo doch kein wahres menschliches Empfinden! Die ersten drei Jahre des Lebens ist der Mensch ganz auf die Pflege der Eltern angewiesen, daher ist die dreijährige Trauer überall Brauch . . ."
Aber ob diese Härte geeignet ist, die kindliche Liebe warmzuhalten oder sogar zu steigern? Wird nicht eher dadurch der Mensch zu unehrlichem Getue angeleitet? Fast scheint es, daß Kung öfter Bedenken dieser Art zu hören bekommen hat, denn in 3, 18 verteidigt er sich gegen den Vorwurf der Unehrlichkeit seines Li, allerdings nicht bezüglich der Elterntrauer, sondern des Fürstendienstes: „Ich erfülle im Dienst des Fürsten alle Gesetze des Li; die Leute nennen das Heuchelei." Und in 8, 2 unterstreicht er, daß ohne Li (hier ist gemeint: ohne Takt, ohne Feingefühl) richtige Tugend nicht zustande kommen kann: Wenn sich einer der Ehrfurcht befleißt, aber keinen Takt hat, d. h. zu weit geht, wird er lästig, wenn einer recht achtsam sein will, aber keinen Takt hat, erscheint er schüchtern, wenn er sich mutig gebärdet, aber keinen Takt hat, springt er leicht über die Stränge, wenn jemand eine gerade Natur ist, aber keinen Takt hat, kann er peinlich unangenehm werden."
Kung sah in diesen Li-Vorschriften wohl ein gutes Erziehungsmittel. Seine Chinesen sollten durch die ständige Beobachtung dieser Umgangsformen lernen, sich selbst zu überwinden, sie sollten lernen, für die Gefühle des Nächsten fein zu empfinden, Reibungen im täglichen Umgang ohne schweren seelischen Schaden zu überwinden. Auf diese Art sollten sie gehorchen lernen.
Da finden wir eine Parallele zu Moses und den Juden: Die vielen Vorschriften des mosaischen Gesetzes sollten das Volk zur sonst unbeliebten Kunst des Gehorsams erziehen. Das klingt auch aus den Worten des hl. Paulus heraus: „So ist das Gesetz (mit seinen vielen Geboten) unser Erzieher zu Christus hin geworden" (Gal. 3, 24). Beide, Kung und Moses, gehören zu jenen einzigen Männern, die durch ihre Tätigkeit ihr Volk geistig geformt haben — für Jahrtausende: Das eine ist das größte Volk der Erde, das andere gehört zu den kleinsten. In beiden offenbart sich die Größe ihres Gesetzgebers: In dem einen großen, daß es, abgesehen von anderen Ursachen, durch dieses Gesetz so groß geworden ist; im anderen, kleinen, daß es durch sein Gesetz trotz der schweren Schicksalsschläge und seiner Kleinheit zwischen den riesigen Völkerblöcken nicht zermalmt worden ist.

Lernen, Tugendstreben, Bildung

In den Augen Kungs ist der wichtigste Zweck alles Lernens die Erwerbung der Tugend; nur wer Tugend hat, besitzt wahre Bildung. Die erste Forderung für ein gedeihliches Tugendstreben ist die Freiheit von kleinlichen Bindungen und Rücksichten, die volle Hingabe an die große Sache; so sagt der Meister: „Wer sich dem Tugendstreben zwar mit Eifer hingibt, sich aber wegen seiner armseligen Kleidung und Nahrung schämt (d. h. wem solche Dinge noch etwas bedeuten), der ist nicht wert, daß ich mich mit ihm in das (belehrende) Gespräch einlasse" (4, 9). Dieses Wort erinnert irgendwie an die ernste Mahnung Jesu: „Wer die Hand an den Pflug legt, aber zurückschaut, ist für das Gottesreich nicht tauglich" (Lk 9, 62). Vom Lernen selber sagt Kung (8, 17): „Lerne wie einer, der sein Ziel noch nicht erreicht hat, wie einer, der fürchtet, das schon Erreichte wieder zu verlieren." In 15, 30 wird das Studium der Betrachtung der Spekulation gegenübergestellt: „Ich habe mich dem Nachdenken hingegeben ganze Tage ohne zu essen, ganze Nächte ohne zu schlafen, aber ich habe damit nichts erreicht. Da ist doch das Studium (der alten Weisen) etwas ganz anderes." Hier tritt die konservative Eigenart Kungs besonders scharf hervor: Er schaut zurück. Er kennzeichnet die reine Spekulation als unfruchtbar, aber in 2, 15 bekennt er, daß zur Erwerbung wahrer Bildung beides notwendig ist: „Lernen ohne

Denken ist fruchtlos, Denken ohne Lernen ist gefährlich". D. h. die alten Weisen studieren ohne durch eigenes Nachdenken von ihnen aus Verbindungen zur eigenen Gegenwart herzustellen, ist fruchtlos, weil solche „Lerner" die Weisheit der Alten auf die Gegenwart nicht anzuwenden wissen und Denken ohne Lernen, d. h. auf eigene Faust seine geistige Welt aufbauen wollen ohne sich um die großen Leistungen der Früheren zu kümmern, ist gefährlich, weil man sich so vielleicht um längst klargestellte Probleme bemüht oder Irrwege einschlägt, die von den Älteren schon als solche erkannt worden sind[17]. In 2, 17 wird die Frage beantwortet: Was ist Wissen? „Das, was man weiß, als Wissen gelten lassen, das, was man nicht weiß, nicht als Wissen gelten lassen, das ist Wissen!" Wie würde die Flut von Büchern zurückgehen, wenn diese Erkenntnis überall zum Durchbruch käme!
Kung unterscheidet verschiedene Gattungen und Grade des Wissens und schätzt abgesehen von anderen Maßstäben auch nach diesen den Wert eines Menschen ein: „Sein Wissen schon von Geburt her haben, das ist die höchste Stufe; sich durch Lernen Wissen erwerben, das ist die zweite Stufe; sich trotz geringer Fähigkeiten mit Mühe Wissen verschaffen, das ist die dritte Stufe; wenig befähigt sein und noch dazu nicht lernen, das ist die niedrigste Stufe der Menschheit" (16, 9).
Das Ziel des Lernens ist die Weisheit, die in einer tadellosen sittlichen Lebensführung zum Ausdruck kommt: ein vollkommen ausgeglichener, edler Charakter. Kung redet wiederholt von der Bescheidenheit — wir würden sagen „Demut" — als Zeichen echter Weisheit, als notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen eines wahren Charakters. Diese Bescheidenheit, dieser Verzicht auf Vorrang und dgl. ist auch uns Europäern nicht fremd, ist aber hier und dort oft bloße Förmlichkeit, wird aber von Kung immer als Ausdruck ehrlicher Denkart verstanden und gefordert.

Wiederholt wird in den Lun Yü auf die Bescheidenheit des wahren Weisen hingewiesen und betont, daß er sich nicht schämt, andere um Belehrung zu bitten, und zwar nicht bloß Höherstehende, sondern auch weniger Gebildete. So in 5, 14: Der Schüler Dsö Gung fragt: Warum hat man den Minister N. N. mit dem Titel der „Hochgebildete" ausgezeichnet? Der Meister erwiderte: „Obwohl dieser Mann sehr befähigt war, liebte er zu lernen und schämte sich nicht, unter ihm Stehende um Rat zu fragen. Deshalb nannte man ihn den Hochgebildeten." Nur der Bescheidene bringt es fertig, seine Fehler zu suchen, sie zu entdecken und zu sehen, wie sie sind. Kung nennt diese Kunst sehr schwer, eine richtige Seltenheit. „Ist es wirklich zum Verzweifeln? Noch nie habe ich einen entdeckt, der seine Fehler zu sehen und sich selbst in seinem Innern anzuklagen vermag (5, 26)." Übertreibt hier der chinesische Weise? Der bescheidene Mensch ist bei jedem Anlaß bereit, in seiner Seele nach dem Rechten zu sehen: „Wenn du einen Edlen siehst, trachte ihm ähnlich zu werden, wenn du einen Unedlen siehst, dann erforsche dein Inneres (4, 17)!" Wir erinnern uns da an das Wort Jesu: „Was siehst du den Balken im Auge deines Bruders . . ." Mt 7, 3 ff.).
Den Wert der verborgenen Tugend hebt Kung in 8, 1 hervor: „Tai Bo besaß wahrhaftig die höchste Tugend: dreimal verzichtete er auf die Regierung des Reichs, und das Volk kam gar nicht dazu, ihn deshalb zu loben!"
Ein ganz seltsamer Fall von demütig verhüllter Tugend wird in 6, 13 erzählt: Der Feldherr Meng Dschö Fan hatte eine Schlacht verloren. Er deckte den Rückzug und rittt heldenmütig als letzter, um zu retten, was noch zu retten war. Als er die schützende Stadt erreichte, trieb er wie außer sich sein Pferd an, als ob es nicht vorwärts gehen wollte, und sagte: Glaubt ja nicht, daß ich deshalb der letzte bin, weil ich so todesmutig war, der wirkliche Grund ist nur der, daß mein Roß nicht laufen will." Eine wunderliche Mischung von Kriegermut und Asketentum!

Jeder Mensch muß den Mut aufbringen nach Tugend zu streben, das ist seine Pflicht! Dazu heißt es in 2, 24: „Seine Pflicht erkennen und sie nicht tun, ist Feigheit!" Und wenn der Mensch von der Tugend abweicht und fehlt, muß er den Fehler verbessern, denn in 15, 29 stellt Kung fest: „Einen Fehler machen und ihn nicht verbessern, das erst ist der eigentliche Fehler!" Kung kehrt nie den Nutzen hervor, was ihm sicher

[17] Einstein hat mit einer ähnlichen Formel das Aufeinander-angewiesen-Sein von Wissenschaft und Religion ausgedrückt: „Wissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Wissenschaft blind."

hoch anzurechnen ist; aber es liegt in der Natur der sittlichen oder unsittlichen Lebensführung, daß sie gute, beziehungsweise böse Folgen zeitigt, darauf weist er z. B. in 14, 30 hin: „Der Idealmensch übt drei Tugenden, die ich noch nicht zu erringen vermochte, nämlich das Jen (die echte Menschlichkeit), kraft derer er das Leid überwindet, das Wissen, durch das er über Zweifel hinwegkommt, endlich den Mut, der ihn vor Furcht bewahrt." Dieser Spruch des Meisters läßt erkennen, daß er sich seiner eigenen Versager wohl bewußt war. Aufschlußreich für die Denkart Kungs ist auch 12, 4: Der Idealmensch kennt keinen Kummer, keine Furcht! Auf die Frage, wie das zu verstehen sei, antwortete er: Wenn der Mensch sein Inneres prüft und keine (seelische) Krankheit findet, worüber sollte er dann traurig sein und was sollte er fürchten? In 4, 24 stoßen wir auf einen Lieblingsgedanken des Meisters: die Eroberermacht des Guten: „Die Tugend bleibt nicht allein, sie findet immer wieder Nachbarschaft." D. h. die wohltätige Wirkung der Tugend, des guten Beispiels kann nicht ausbleiben, denn sie wird Nachahmer finden. — Zuletzt noch eine Anweisung Kungs über die „Unterscheidung der Geister": „Sieh zu, was einer tut, schau, warum er es tut, und achte darauf, was er sich unter ‚Glück' vorstellt!" (2, 10.)

Die Kunst zu herrschen

Für den Herrschenden gilt bei Kung als erstes Gesetz: Wenn du über andere herrschen und sie durch deine Regierung bessern willst, dann fang bei dir selbst an! In 13, 13 lesen wir: „Wenn jemand sich selber zu beherrschen vermag, was für Schwierigkeiten soll ein solcher bei der Lenkung eines Staates haben? Wenn er sich nicht beherrschen kann, wie soll er andere beherrschen können?" Kung und wohl schon Chinesen vor ihm haben die beherrschende Strahlkraft sittlich einwandfreier Persönlichkeiten erkannt, darum wird immer wieder auf das Vorbild sittlich unangreifbarer Charaktere hingewiesen, so z. B. in 15, 4: „Einer, der sozusagen ohne eine Hand zu rühren regiert hat, war Schun[18]. Was tat er? Er hatte sich selber vollständig in der Hand, wendete sein Angesicht gegen Süden[19], und das war alles!" Im selben Sinn heißt es in 12, 16: „Regieren heißt selber sittlich in Ordnung sein, wenn Sie[20] auf dem rechten Weg vorangehen, wer könnte es wagen, den falschen Weg einzuschlagen?"

Auf die Persönlichkeit des Herrschers kommt alles an: „Wenn ein Herrscher einwandfrei ist, handelt das Volk richtig ohne Befehl, wenn er es aber nicht ist, handelt es auch dann nicht richtig, wenn es ihm befohlen wird" (13, 6). Diesen echt chinesischen Gedanken finden wir bildhaft in 2, 1 zum Ausdruck gebracht: „Wenn jemand durch seine Persönlichkeit herrscht, ist er wie der Polarstern, dieser steht unbewegt auf seinem Platz, und alle übrigen Sterne umkreisen ihn[21]. Ebenso in 2, 3: „Wenn jemand das Volk durch Verordnungen lenkt und durch Strafen in Zucht hält, dann fügt es sich, aber ohne im Ungehorsam eine Schande zu sehen; wenn man aber das Volk durch die Macht seiner Persönlichkeit beherrscht und durch die Förderung der Sitten in Ordnung hält, fängt das Volk an, den Ungehorsam als Schande zu empfinden und bestrebt sich tugendhaft zu werden."

Kung hält, wie man sieht, ungeheuer viel auf das gute Beispiel, darum sagt er: „Wenn tugendhafte Menschen ein Land 100 Jahre regieren könnten, dann könnten sie die Verbrecher besiegen, durch ihre Güte in edle Menschen umwandeln und die Todesstrafe abschaffen, das ist ein wahres Wort!" (13, 11.) Ein darauf bezügliches Gespräch

---

[18] Schun war einer der hochverehrten Urzeitkönige.
[19] Das war die offizielle Haltung des Kaisers.
[20] Gemeint ist ein Minister.
[21] Richard Wilhelm umschreibt treffend diese Stelle: „Wie die Sonne nur durch die Überlegenheit ihrer Anziehungskraft die Planeten in ihre Bahnen zwingt, so herrscht der Genius nur durch die immanente Schwerkraft seiner Persönlichkeit ohne alle Vielgeschäftigkeit." A. a. O. 9.

finden wir in 12, 18: Der Minister des Staates Lu, Dji Kang, fragte Kung bezüglich der Kunst zu regieren: Soll ich die Verbrecher hinrichten lassen, um der Bevölkerung Ruhe zu verschaffen? Was wäre davon zu halten? Der Meister entgegnete: „Wozu brauchen Sie Leute zu töten? Wenn Sie selbst ernstlich tugendhaft sein wollen, dann wird es auch das Volk sein!" Wir wollen nicht entscheiden, ob Kung hier richtig sieht, wir glauben auch an die Wirkung des Beispiels, aber an eine Wirkung auf weite Sicht im Lauf von Jahrhunderten und Jahrtausenden. Immerhin dürfen wir behaupten: Ein nicht ganz geringer Teil der Menschheit, die als biedere Bürger und Christen ihre Pflichten erfüllen, werden vom Beispiel der anderen emporgehoben und hochgehalten und würden sich in einer anderen Umgebung ganz anders aufführen. Und wie viele heute zu Verbrechern werden durch den Einfluß von außen her, darüber wollen wir gar nicht reden. Da hören wir das drohende Wort Jesu: „Es wäre besser, er (der Verführer) würde mit einem Mühlstein um den Hals in die Tiefe des Meeres versenkt (Mt 18, 6).

Kung lehrt also: Der Herrscher ist für das sittliche Leben seiner Untertanen verantwortlich. Dieses Wort hat sich Kaiser Wen als verständiger Schüler Kungs zu Herzen genommen.

Nach dem Bericht von dem heldenhaften Mädchen, das das Verbrechen seines Vaters mit Zwangsarbeit abbüßen will, wird von Sö Ma Tjien weiter noch erzählt: Kaiser Wen ließ einen Erlaß folgenden Inhalts verkünden: ... Heutzutage gibt es drei Gattungen von gesetzlichen Körperstrafen, aber trotzdem nehmen die Verbrechen kein Ende. Was ist die Schuld davon? Doch wohl das, daß meine Tugend mangelhaft ist, mein Unterricht in der Tugend zuwenig überzeugend. Das ist meine Schande! Und so kam durch meine Schuld mein Volk zu Fall. Im Lied heißt es: Der glückliche Edle ist dem Volk Vater und Mutter. Wenn jemand fehlt, wird er ohne Belehrung der Strafe überantwortet ... und hat keine Möglichkeit, seinen Fehler zu verbessern. Ich bemitleide diese Menschen sehr! Die körperlichen Strafen, durch die die Glieder auseinandergerissen und die Haut zerschnitten wird ... haben mit der Förderung der Tugend wahrhaftig nichts zu tun! Hat es da noch einen Sinn, den Herrscher Vater und Mutter seines Volkes zu nennen? Der Kaiser schuf damit die körperlichen Strafen ab.

Bei der Kunst des Herrschens ist die Auswahl guter Beamter von großer Wichtigkeit, denn auch sie müssen tugendhaft sein und den Untertanen ein gutes Beispiel geben. Darüber belehrt 2, 19: Fürst Ai[22] fragte: Wie muß man es machen, daß das Volk (innerlich) gehorcht? Kung antwortete: Wenn man die Ehrlichen als Beamte anstellt und alle Unehrlichen absetzt, wird das Volk gern gehorchen, wenn man jedoch alle Unehrlichen anstellt, die Ehrlichen aber absetzt, wird das Volk nicht gehorchen.

Doch neben dem richtigen Grundsatz: zum Herrschen ist nur der geeignet, der mit der Pflege der Seele bei sich selber zuerst beginnt, kennt Kung auch die Wahrheit des abgegriffenen, aber wahren Grundsatzes: Primum vivere, deinde philosophari.

Da ist bedeutungsvoll ein Gespräch zwischen Kung und dem Schüler Dsö Gung (12, 7): Dsö Gung fragt bezüglich der Art zu regieren. Der Meister antwortet: Der Regierende muß dafür sorgen, daß genug Lebensmittel da sind und genügend militärische Kräfte und daß die Untertanen zum Herrscher Vertrauen haben. Der zweite Teil des Gespräches zeigt, daß Kung im geistigen Band zwischen Herrscher und Untertanen, im Vertrauen des Volkes zum Regenten das Allerwichtigste im Problem „Herrschen" sieht — echt Kung! Dsö Gung fragte nämlich weiter: „Wenn es nun unvermeidlich wäre, eines von diesen dreien auszuschalten, auf welches von ihnen könnte man noch am ehesten verzichten?" Der Meister sagte: „Auf das Militär!" (Dann bleibt noch: Nahrung und Vertrauen.) „Wenn es nun unvermeidlich wäre, eines von diesen beiden auszuschalten, auf welches von diesen könnte man noch am ehesten verzichten?" Kung erwiderte: „Auf genügende Lebensmittel! Denn von jeher müssen alle einmal sterben, aber um ein Volk, das kein Vertrauen zum Herrscher hat, ist es überhaupt geschehen!" Kung meint offenbar: Wenn man die Lebensmittel kürzen muß, werden allerdings mehr sterben als sonst, aber wenn die Regierung das Vertrauen verloren hat, dann kommt die Revolution, das wilde Durcheinander, und da hält dann der Tod eine grauenhaftere Ernte als in einer Hungersnot! — Hat der chinesische Weise die Revolutionsgreuel unserer Zeit vorausgeahnt? In dem Ausmaß wohl kaum, aber sicher wußte er um Schreckenszeiten der Geschichte, die mit dem „Vertrauensverlust" der Regierung begannen,

[22] Fürst Ai aus dem Staate Lu regierte 494—468.

sich jahrzehntelang dahinzogen und unbeschreibliche Leiden über die Bevölkerung brachten. Aus dieser Entscheidung Kungs spricht wieder einmal das Empfinden eines aristokratischen Autoritätsmenschen.

Was Kung dem Herrscher auch ganz besonders zur Pflicht macht, das ist zuwartende Ruhe und Großzügigkeit. In 13, 17 fragt Dsö Hsia, Statthalter von Dschü Fu, ein Jünger Kungs, über die Art zu herrschen. Kung sagte: „Übereile nichts, hasche nicht nach kleinen Erfolgen; wenn man voreilig handelt, erreicht man das eigentliche Ziel nicht, wenn man auf kleine Erfolge ausgeht, kommt nichts Großes zustande."

Noch etwas fordert Kung, wenn die Regierung segensreich werden soll: die Kritik am Herrscher durch berufene Persönlichkeiten. Ein großer Teil seiner Sprüche ist ja Kritik an den schlimmen Sitten und an der verkehrten Regierungsweise der verschiedenen Herrscher seiner Zeit. Eine solche Kritik — das wußte er — war mit Gefahren verbunden: Wie viele Philosophen und Minister wurden nicht bloß abgesetzt, sondern eingekerkert oder hingerichtet, weil sie es gewagt hatten, die bittere Wahrheit zu sagen!... Der Meister bringt in 13, 15 einen volkstümlichen Spruch mancher Fürsten: „Mich freut das Fürstsein — aber nur, wenn mir niemand widerspricht!" Kung sagt dazu: Wenn er im Recht ist und ihm niemand widerspricht, mag's ja gut sein, wenn er aber im Unrecht ist, und ihm niemand widerspricht, dann kann das bedeuten, daß er sein Reich verlieren wird!

III. Wertung der Leistung

Wie wir uns überzeugt haben, sind im Idealstaat Kungs die Beziehungen der Menschen untereinander durch die Gesetze der gegenseitigen Liebe festgelegt, angefangen von der Familiengemeinschaft bis hinauf zum Verhältnis Kaiser und Untertanen. Daß in den allerältesten Familien der Urzeit die Liebe viel zu entscheiden hatte und der wohltuende Gegenpol zur unumschränkten Macht des Familienoberhauptes, des Vaters, war, ist klar. Es ist auch bekannt, daß schon vor Kung Liebe im Zusammenleben der Familien sehr viel zu bedeuten hatte, aber das Große an Kung ist, daß er die Liebe richtig als den größten soziologischen Faktor nicht bloß in der Familie, sondern auch im Staat, ja in der gesamten Menschheit erkannte... damals vor 2500 Jahren, da andere Völker nur in der gewaltsamen blutigen Eroberung ihre Größe und ihr Glück sahen.

Kungs Gedankenwelt verträgt sich deshalb vor allem nicht mit dem Angriffskrieg, und nach seiner Meinung müßte man zu allererst auf die Wehrmacht verzichten, wenn der Staat gezwungen wäre, gewisse Einrichtungen aufzugeben (12, 7). Der chinesische Weise sieht nicht im Krieg, sondern in der Liebe das Heil der Menschheit wie ein providentieller Vorläufer dessen, der aus Liebe am Kreuz gestorben ist[23]. Aber niemand wird so geschichtsfremd sein und meinen, die Chinesen schwimmen alle Zeiten hindurch in einem Meer der Liebe. Im Gegenteil, wenn man nur durch einen engen Schlitz in die chinesische Geschichte hineinschaut, fährt man unwillkürlich zurück vor den entsetzlichen Greueln, die sich zu Zeiten namentlich an Fürstenhöfen, zwischen Kaisern und Ministern, Weibern und Eunuchen abspielten, neben vielen hochherzigen Taten, an denen die chinesische Geschichte reich ist. Hat sich Kungs Lehre nicht bewährt? O doch! Aber es ist das alte, häßliche Lied von den Mittelmäßigen und was darunter ist, die bei einem edlen Streben nicht mitkönnen und auch nicht mitwollen (und hier schaltet sich die Schuld ein); die zwar nach einer Seite hin, was Erwerben und Haben anlangt, geradezu unheilvoll begabt sind, aber bezüglich der ersten soziologischen Größe unverständig sind wie ein Schwach-

[23] Daran mag wohl unter anderem der große Ethnolog und Religionsphilosoph P. Wilhelm Schmidt SVD gedacht haben, als er beim Himmelsaltar in Peking sagte: „Außerhalb des Christentums und des Tempels in Jerusalem ist die Menschheit Gott nirgends so nahegekommen wie am Himmelstempel der Chinesen." Zitiert bei F. König, a. a. O. III, 338.

sinniger. Sie und ihre Gleichdenkenden, oder auch nicht Denkenden, Führer und Geführte wissen mit Faktoren, die zum Bereich der Seele gehören, die sich erst nach langen Zeiträumen wohltätig voll auswirken, nichts anzufangen. Dazu sind viele von ihnen viel zu primitiv, sie kennen nur „handgreifliche", sich schnell auswirkende Ideen und verstehen nicht, daß gerade diese schnelle Wirksamkeit ihre Schwäche und die langsame Auswirkung der Liebe ihre gesunde Stärke ist, die sich schließlich durchsetzt. Diese Elemente minderer und letzter Ordnung sind der Hemmschuh bei der gottgewollten sittlichen Aufwärtsentwicklung der Menschheit, der tragische negative Faktor der leidvollen Menschheitsgeschichte in China und auch bei uns, obwohl „uns Jesus Christus am Kreuz vor die Augen gezeichnet wurde" (Gal. 3, 1), was bei den Chinesen nicht der Fall war. Darum lassen wir die Steine liegen! (Jo. 8, 7) Das um so mehr, weil uns gründliche Kenner Chinas bezeugen, daß dieses Volk ein gutes Volk ist, das edelmütig zu lieben und selbstlos Opfer zu bringen imstande ist. Das ist wohl auch zum Teil das Werk Kungs.

Keine religiöse Grundlage?

Es ist wahr, daß der chinesische Weise vom göttlichen Walten, von überirdischen Dingen selten sprach, daß er seine Sittenlehre nicht ausdrücklich auf die göttliche Autorität stützt: doch glaubte er an einen persönlichen Gott und wußte sich ihm verantwortlich. Dieses Verantwortungsbewußtsein hatte er als Sittenlehrer. Auch das Volk anerkannte einen lohnenden und strafenden Gott und wußte, daß Lohn und Strafe von der Art der Erfüllung des Sittengesetzes abhängt. Kung brachte gelegentlich diesen Gedanken zum Ausdruck. Man kann demnach nicht behaupten, daß Kung seine Sittenlehre ohne jeden Bezug auf Gott verkündete.
Daß er mit Äußerungen über Gott so zurückhaltend war, ist aus der Art des Meisters zu verstehen: Er fühlte sich als Autorität, auf die ein großer Teil der Zeitgenossen vertraute, das zwang ihn, sich über eine Sache nur dann entschieden auszusprechen, wenn sie ihm vollkommen klar war. Sicher nahm er das Dasein Gottes an, er glaubte wohl auch an Geister, wir könnten da an Engel denken, aber er hatte von ihnen als helldenkender Kopf eine andere, mehr geläuterte Vorstellung als der Durchschnittschinese seiner Zeit. Hätte er seine eigenen Ansichten darüber dargelegt, so wäre er wahrscheinlich auf heftigen Widerspruch gestoßen, es standen ihm ja auch keine durchschlagenden Beweise für seine Vorstellungen zur Verfügung, mit einem Wort, er war sich seiner Sache nicht sicher, darum schwieg er darüber. Diese weise Vorsicht ist wohl die Ursache, daß er in Fällen, da wir uns sogar darüber fast wundern, Ausdrücke gebraucht wie: „dürfte wohl" oder „könnte man". Diese Zurückhaltung hielt er um so mehr für geboten, wenn es sich um das Größte handelt: um Tien. Da hätte jedes nicht ganz abgewogene Wort des Meisters verhängnisvoll wirken können! Denn wenn er auch, wie heute zugegeben wird, ein Mann der Vorsehung im besonderen Sinn war, so war er eben doch kein Prophet und nur auf seine Gedankenarbeit angewiesen — er konnte irren . . . darum schwieg er.
Noch etwas kommt da in Betracht: Jemand hat einmal gesagt: „Die Europäer leben mit Gott auf sehr vertrautem Fuß, sie sind mit ihm per du." Das liegt dem asiatischen Menschen weniger. Wenn er einmal gläubig ist, dann ist seine Ehrfurcht vor Gott so groß, daß er ihn kaum zu nennen wagt — man erinnere sich an die Scheu des späteren Judentums, den Namen Gottes auszusprechen, einer Scheu, der auch Jesus Rechnung trägt, wenn er statt Gottesreich Himmelreich sagt. Vielleicht ist auch diese echt asiatische Ehrfurcht mit im Spiel, wenn Kung so wenig von Gott spricht.

Aufgebaut auf der Familie

Einiger Klärung bedarf auch die Tatsache, daß Kung sein Gesetz der Liebe auf der Familie aufbaut. Wir würden als Christen eher denken, daß sie in Gott ihren Ursprung

hat. Allein eine solche vertrauliche Beziehung zu Gott, wie sie in der Liebe zum Ausdruck kommt, liegt dem Chinesen nicht so nahe wie die Liebe zu Vater und Mutter und die Liebe der Familienmitglieder zu einander: Auf dieser Gemeinschaft baut Kung auf — nichts natürlicher als das! Und wie die Familie durch die Liebe zusammengehalten wird, so soll auch zwischen den einander Fernerstehenden die Liebe das einigende Band sein: Der Untergebene ist dem Vorgesetzten Liebe schuldig, der Staatsbürger dem Herrscher und der Herrscher seinen Landeskindern — der Herrscher wird je geradezu „Vater und Mutter" des Volkes genannt. Im Staate Kungs ist tatsächlich niemand von der Liebe ausgeschlossen, denn „Die Menschen zwischen den vier Meeren sind Brüder" (12, 5).

Aber wir dürfen eines nicht übersehen: Im alten China waren zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen hohe Schranken aufgerichtet, und jeder mußte sich innerhalb dieser Schranken halten und das Li, die Umgangsformen, beobachten, die für die betreffende Gruppe von alters her vorgeschrieben waren. Es ist klar, daß diese Gesellschaftsordnung dem Gedeihen der allgemeinen Liebe nicht förderlich sein konnte. Die gnadenlose Festlegung der Umgangsformen — wir denken, namentlich in den höheren Ständen — ist auch oft genug, wie schon angedeutet, die Ursache, daß sich hinter ihnen Unaufrichtigkeit verbirgt. Nun, dergleichen kennen auch wir Westliche, und wir verstehen das meisterlich zu tarnen, doch ist ein Unterschied: Für uns liegt oft nur die Versuchung zu einem solchen unehrlichen Getue vor, aber der Chinese der Vergangenheit war durch das „Umgangszeremonialgesetz" dazu gezwungen, wenn er nicht als Barbar, als Verletzer der Pietät angesehen werden wollte, er mußte z. B. bei einer Beerdigung durch Miene und Benehmen einen überwältigenden Schmerz um den Toten vorheucheln, wenn er auch nicht die leisesten Gefühle in seinem Innern verspürte.

Noch eins ist zu beachten: Kung hat allerdings den Vorgesetzten allen Ernstes geboten, sie sollen zuerst bei sich selber mit der Ausmerzung der Fehler beginnen und ihren Charakter zu vervollkommnen suchen; und wenn im Staat die Dinge im argen liegen, muß sich der Kaiser selbst die Schuld zuschreiben, weil eben seine mangelhafte Tugend nicht ausreicht, um als Herrscher seine Pflicht voll erfüllen zu können. Doch es ist auch wahr, daß wenigstens nach unseren Begriffen die Unterwerfung der Untergebenen, des Sohnes unter den Willen des Vaters überstark betont wird; darauf ist teilweise auch die Tyrannei zurückzuführen, die nach Aussagen von Gewährsmännern Väter auf ihre Kinder ausüben.

Hier schimmert wohl der uralte Begriff vom uneingeschränkten Recht des Vaters in der Familie durch. Man vergleiche dazu die Fassung des Eltern-Kinder-Gebotes im Dekalog (Ex. 20, 12 und Dt. 5, 16). Es heißt nicht: liebe, sondern ehre deinen Vater und deine Mutter. Im Hebräischen wörtlich: Mache schwer, gewichtig, betrachte die Eltern als die wichtigsten Personen in der Familie, unterwirf dich ihrer Autorität! Auch hier also ist die Befehlsgewalt der Eltern in den Vordergrund gerückt und nicht die Liebe, ähnlich wie in China. Die Familie ist eben der erste Staat, der Vater der erste König, und die Kinder sind die Untertanen. In dieser Sicht verstehen wir auch den einzigen Satz aus den Lun Yü, den wir als Christen ablehnen müssen, daß nämlich vor Gericht der Vater den schuldigen Sohn deckt und umgekehrt. Das ist ein Nachhall aus der Zeit, da die Familie die Rechtsprechung, die sie ursprünglich selbst in der Hand hatte, an den Staat abgeben mußte; da deckten wohl die Familienmitglieder eins das andere zum Protest gegen den Staat, der in ihre uralten Rechte eingegriffen hat.

Die Frauenfrage

Ein großer Mangel in Kungs Denkart ist nach unserem Empfinden der, daß er für die Frau und ihre wichtige Berufung nicht viel übrig hat — wie man wenigstens aus den Lun Yü schließen kann. Nur an zwei Stellen (14, 18 und 17, 25) werden Frauen

erwähnt, aber für unsere Frage läßt sich daraus nichts Sicheres ermitteln. Verrät dieses Schweigen, daß ihm die Frau ein durchaus belangloses Wesen war? Das gerade nicht, denn die Mutter wird zugleich mit dem Vater genannt, wenn von der Gehorsamspflicht des Kindes gegen die Eltern die Rede ist. Damit ist ihr ohne Zweifel eine hohe Stellung eingeräumt. Freilich steht sie unter dem Mann. Aber sonst: über die Frau Schweigen! Kein Wort über Mädchenerziehung, Frauentugend, kein Lob der Hausfrau, der Mutterliebe, nichts finden wir in den Sprüchen, was eine besondere Anerkennung der Frau bedeutet, was ihre gesellschaftliche Stellung zu heben geeignet wäre oder gar sie durch das Aufheben des Kebsenwesens zur richtigen Frau machen würde. Warum hat der sonst klarblickende Meister in diesen wichtigen Belangen nichts geändert oder zu ändern versucht? Ganz und gar begreiflich! Wie schon erwähnt, Kung war völlig konservativ, und dieser Konservativismus, in dessen Namen er soviel Gutes geleistet hat, war zugleich auch sein größter Fehler. Der Mann, der nur im Alten das Große sah, erblickte auch in der bisherigen Stellung der Frau das Ideale, den Willen des Himmels. Er getraute sich nicht, daran zu rühren. Wie ein Unkundiger in einem Automobil keine Schraube, keinen Hebel anzutasten wagt, weil er fürchtet, damit ein Unheil anzurichten. Das ist eine mögliche Erklärung dafür, daß er am Frauenrecht nichts geändert hat. Und hätte er es gewagt, so hätte er damit wahrscheinlich nichts erreicht, das lehrt die Geschichte, Moses und Muhammed sind Zeugen dafür.

Ob er ein Frauenhasser war, einer, der mit ihnen am liebsten nichts zu tun hatte? Dafür haben wir keine Beweise, aber eines dürfen wir wohl annehmen: er hat an Fürstenhöfen das widerliche Treiben des Weibervolks kennengelernt, dazu wußte er noch vieles aus der alten Geschichte Chinas von diesem schmutzigen Fach, und da kann es wohl sein, daß der Abscheu vor diesen herrschsüchtigen, lasterhaften Weibern auch etwas auf seine Vorstellung von anderen Frauen abgefärbt hat.

IV. Jesus und Kung

Wir haben Kungs Gedankenwelt, seine sittlichen Ziele, aber auch seine und seiner Leistung Schwächen kennenzulernen versucht. Und nur um unsere Schau zu vervollständigen und zu klären, und nicht etwa um die Verdienste des großen Chinesen zu schmälern, werden wir jetzt kurz die wichtigsten Gegensätze zusammenfassen, die — abgesehen von der dogmatischen Seite des Problems — zwischen Jesus und ihm unzweifelhaft in Erscheinung treten.

1. Kung ist nicht Religionsstifter, sondern Sittenlehrer, Künder des Naturgesetzes, Jesus dagegen ist Religionsstifter und lehrt uns die erhabensten transzendenten Wahrheiten.

2. Kung kennt wohl Gottes Dasein und weiß sich und alle Menschen ihm verantwortlich, im übrigen aber ist er Agnostiker, er weicht allen religiösen Fragen als nicht zu seiner Aufgabe gehörig aus, Jesus hingegen sieht in der Verkündigung dieser höheren Wahrheiten eine Hauptaufgabe seines Lebens.

3. Kung ist durchaus diesseitig, erkennt nur diesseitige Probleme, diesseitige Beweisführungen und nur diesseitige Ziele. Obwohl er sich seiner Verantwortung vor Gott bewußt ist, beruft er sich zur Bekräftigung seiner Lehrsätze nie auf Gott, Jesus dagegen läßt das Diesseitige ganz in den Hintergrund treten, im Mittelpunkt seiner Lehre steht das Jenseitige und er beruft sich ständig auf den himmlischen Vater, der ihn gesandt und beauftragt hat.

4. Kung ist unentwegt konservativ, er schaut in die Vergangenheit und beruft sich immer wieder auf sie: „So haben die Alten gesagt, so haben sie gehandelt." Jesus dagegen ist revolutionär: er schaut in die Zukunft; er wagt es trotz des erbitterten Protestes, trotz der Drohungen seiner Zeitgenossen Altes zur Seite zu schieben, er sagt als Herr des Gesetzes: „Den Alten ist gesagt worden, ich aber sage euch!"

5. Kung ist Aristokrat, ganz eingeschworen auf die Aufgliederung des Volkes in „Höhere" und „Niedrigere". Er äußert wohl auch seinen Kummer über Menschen, die sich nicht bessern, aber für die Gemeinen, die in Leidenschaften Verstrickten hat er nicht sehr viel übrig. Jesus hingegen kümmert sich um diese Schranken nicht, er tritt als Anwalt gerade dieser Verfemten auf, er verkehrt mit ihnen so freundlich wie mit den frommen Pharisäern, ja er betont sogar: ich bin in erster Linie gesendet, die Sünder zu rufen. Wie gesagt: auch Kung hat ein Verständnis für den Irrenden, aber diese barmherzige Liebe, wie sie sich uns in dem Barmherzigkeitsevangelium des hl. Lukas offenbart, verkündet er nicht; kein Wunder: 500 Jahre vor Christus!
6. Kung hat wie Jesus und Buddha Jünger um sich, aber er erstrebt sein edles Ziel mit Hilfe der Staatsgewalt, er wünschte in einem chinesischen Teilstaat oder auch im sehnsüchtig herbeigewünschten geeinigten Reich Minister zu werden und als solcher seine sittlichen Grundsätze zu verwirklichen. Den Staat anerkennt Jesus auch, aber er will seine Lehre durch seine Apostel ohne Hilfe des Staates und abseits von ihm zum Besitz aller Menschen machen: Kung hat sein Ziel mit Hilfe des Staates erreicht, freilich erst 300 Jahre später, Jesus aber kommt zum Ziel am besten *ohne* Hilfe des Staates, früher, heute und immer!
Kung ist nicht originell, er ist auch nicht der tiefste Denker Chinas, aber alles in allem genommen ist seine Leistung eine Großtat in der Menschheitsgeschichte: Er hat seinem Volk eine gediegene Sittenlehre übermittelt und seine Chinesen nach ihr geformt, und über 2000 Jahre hat die Mehrzahl dieses größten Volkes der Erde nach ihr gelebt; erst die Revolution hat dem — wenigstens nach außen hin — ein Ende bereitet, aber sittliche Grundsätze wie die Kungs lassen sich auf die Dauer nicht zur Seite schieben.

PIET SCHOONENBERG

Heilgeschichte und Dialog[1]

In der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* (Art. 16) sagt das II. Vatikanische Konzil, daß der Jude, der Mohammedaner, der Anhänger einer außerchristlichen Religion und auch der nicht religiöse Mensch unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes stehen. Dieser großartige Artikel wird bestätigt durch die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.* Die Glaubensinhalte, die in diesen Dokumenten des II. Vatikanums ausgesprochen werden, gehörten Jahrhunderte hindurch zu den „vergessenen Wahrheiten". Im Neuen Testament wird die vorangegangene Geschichte Israels in ihrer Gänze als Heilsgeschichte anerkannt; dabei beziehen sich einzelne Aussprüche auch auf die Heiden (Apg. 14, 17; 17, 26 f; Röm 2, 12 bis 16). Der Märtyrer Justin glaubt, die Wirksamkeit des göttlichen Logos bei den heidnischen Philosophen erkennen zu können. Über die heidnische Religion sagt er jedoch nichts Gutes. In seiner „Zweiten Apologie" scheint er die anonymen Christen schon vor Karl Rahner und Anita Röper entdeckt zu haben.
Später wurde der Blick auf Gottes außerchristliche Heilswege verdunkelt, und zwar durch einen zu engen Prädestinationsbegriff, der bei Augustinus beginnt, und dadurch, daß man den Grundsatz des Zyprian in seinem Kampf gegen das Schisma verallgemeinerte, nämlich den Satz: „Außerhalb der Kirche ist kein Heil". Wenn die scholastische Theologie einen außerchristlichen Heilsweg anerkannte, dann war dies zunächst ein außergewöhnlicher Weg, und darüber hinaus war es die innere

[1] Der Originaltitel heißt: *Heilsgeschiedenis en Dialoog.* Die Übersetzung des Artikels aus dem Holländischen besorgte Karl Loven, Aachen.

Begegnung zwischen Gottes Gnade und einer Einzelseele. Man war eher geneigt anzunehmen, ein Engel Gottes würde eine Botschaft überbringen, als daß diese durch eine nichtchristliche Religion oder Philosophie ausgesprochen werden könnte. Persönlich habe ich diese Möglichkeit erst besprochen gefunden in Anlehnung zu Otto Karrers Buch: *„Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum"*. Im Augenblick allerdings sind, sicher im deutschen Sprachgebiet, die nichtchristlichen Religionen und die allgemeine Heilsgeschichte beliebte Themen[2].

Periodisierung der allgemeinen Heilsgeschichte

Es scheint mir überflüssig, hier noch einmal die theologischen Gründe für die Annahme einer allgemeinen Heilsökonomie und speziell einer allgemeinen Heilsgeschichte darzulegen. Hier wird nur der Versuch gemacht, diese Geschichte in einige große Perioden aufzuteilen. Dadurch hoffe ich, auf den Dialog hinweisen zu können, den die Kirche heute führen muß.

Die Heilige Schrift zeigt uns eine erste Einteilung der Heilsgeschichte, und diese ist grundlegend. Es ist die Unterscheidung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund. Die Grenze zwischen beiden ist das Auftreten Jesu, genauer sein Tod und seine Auferstehung. Schaut man näher zu, so scheint noch eine andere Einteilung möglich, wodurch gerade die allgemeine Heilsgeschichte mit der besonderen in Beziehung gebracht wird. Zeitlich vor Israel gibt es auch schon eine Geschichte von Heil und Unheil — angedeutet in den ersten elf Kapiteln der Genesis. Auch sie ist die Geschichte von einem Bund, sicher seit Noe, einem Bund, der durch das Alte Testament nirgendwo als aufgelöst erklärt wird, auf den aber auch an keiner Stelle zurückgegriffen wird.

Soweit die Einteilung der Hl. Schrift. Vielleicht läßt sich noch eine genauere Struktur in der allgemeinen Heilsgeschichte entdecken, zumal wir eine größere Spanne der Menschheitsgeschichte überblicken können als die Verfasser der Genesis. Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß sich die Sprache und damit die Möglichkeit von Information und Kommunikation nur langsam entwickelt hat. Zusammenhängend damit werden wohl auch religiöse Symbole nur langsam entstanden sein; in der Anfangsperiode der Menschheitsgeschichte werden sie nicht, oder fast nicht bestanden haben. Wir können vielleicht mit der *Möglichkeit* einer Art religionslosen Anfangsperiode rechnen, während der die gnadenhafte Gemeinschaft mit Gott nicht ausdrücklich erlebt wurde. Das läßt sich nicht aus der Adams-Geschichte (Genesis 2 und 3) erschließen. Darin wird vielmehr unser heutiges Verhältnis zu Gott auf *ätiologische* Weise durchleuchtet. Die Möglichkeit einer anonymen und religionslosen Heilsphase läßt sich aber aus Gottes allgemeinem Heilswillen erschließen in Zusammenhang mit unserem Rückblick auf die Frühgeschichte der Menschheit. In dem Maß, als Menschen ohne ausgesprochene Religion gelebt haben, ist es möglich anzunehmen, daß es eine erste anonyme Periode der Heilsgeschichte gegeben hat.

Das Entstehen der Religion ist dann ein heilsgeschichtlicher Zeitpunkt, genauso wie die Entstehung Israels und die Ankunft Christi. Womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß diese drei auf derselben Ebene liegen. Die Reformation hat uns empfindlich gemacht gegenüber der menschlichen Überheblichkeit und Selbstbehauptung in der Religion, wobei der Mensch sich selbst zuschreibt und zueignet, was lediglich aus Gnade erwächst. Barth, Bonhoeffer und Robinson haben dies überbetont. Bei aller Wahrheit, die durch diese Autoren ins Licht gerückt wurde, glaube ich doch sagen zu müssen, daß Religion zunächst im Dienste des Heils steht. Gottes Gnade kann sich dieser Tatsache bedienen, sie muß sich der Religion bedienen, eben weil Religion die Gnade „zur Sprache bringt". Nur insoweit das Heil verdinglicht wird und der

[2] Z. B. Karl Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen;* in: *Schriften zur Theologie* V. (Einsiedeln 1962), 136—158. H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg 1964).

Mensch davon Besitz ergreift, bringt Religion Unheil. In den nichtchristlichen Religionen sehen wir Heil und Unheil zusammengehen — übrigens erkennen wir das auch innerhalb unseres christlichen Lebens.
Darum erscheint ein neuer Wendepunkt, wenn Gott in Israel — nicht ausschließlich, aber doch auf eine priviligierte Weise — die Religion läutert und zu einer persönlichen Beziehung macht. Hier stehen Gott und Volk, auch Gott und der Einzelne als Personen einander gegenüber; und als Folge davon resultiert die Erkenntnis dessen, was Glaube, Sünde, Gericht, Erlösung, Geschichte ist. Auch die Verdinglichung wird bekämpft, und die Einheit von Gottes- und Menschenliebe wird erkannt. Dies alles, damit am Ende alles zur Vollendung komme durch Gottes endgültige Offenbarung, durch unseren Herrn Jesus Christus, der Erlösung bringt von allen Sünden gegen den Mitmenschen und gegen die Religion, und der selbst die greifbare Einheit ist von Gottes- und Menschenliebe.
Auf diese Weise können wir Gottes allgemeine Heilsgeschichte in vier Perioden aufteilen[3]:

1. Eine mögliche anonyme, religionslose Periode.
2. Eine Periode der Religionen.
3. Reinigung und Personalisierung der Religion in Israel.
4. Die Vollendung in Jesus Christus.

An dieser Stelle darf zum Überfluß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß der Mensch Gottes Heil auch umbiegen kann zum Unheil. Sündenfall — verstanden entweder „punktförmig" in der Sünde eines ersten Stammvaters, oder in der langsam zustande gekommenen „Sünde der Welt" — und erbsündlicher Zustand als Folge davon werden also *keinesfalls abgelehnt!* „Wo aber die Sünde zum Überfließen kam, wurde die Gnade umso größer" (Röm 5, 20). Das geschieht nicht durch eine notwendige Entwicklung nach biologischen Gesetzen, sondern durch ein freies Angebot Gottes, das schließlich in der Person Christi den Höhepunkt erreicht und eine Einladung darstellt, sich Ihm anzuvertrauen.

Gleichzeitigkeit der Perioden

Seitdem nun eine Weltkultur im Entstehen begriffen ist, öffnet sich unser Blick für die Gleichzeitigkeit verschiedener Perioden oder Phasen der Entwicklung, das „gleichzeitig" sein von dem, was „zeit-räumlich" verschieden ist, für die Koexistenz von Menschen verschiedener Kulturen. Neben und innerhalb den atlantischen, neuzeitlichen Kulturen gibt es an einigen Stellen noch ein Mittelalter. Die letzten Revolutionen von Rußland bis China beenden eher eine feudalistische als eine kapitalistische Phase. Mehr noch: Neben uns gibt es auch ein Gebiet primitiver Steinzeit, z. B. bei den Papuas. Damit soll nicht gesagt sein, daß in diesen Kulturen die Entwicklung vollständig stillgestanden ist. Eher kann man mit Bergson annehmen, daß an Stelle einer qualitativen eine quantitative Entwicklung stattgefunden hat.
So ähnlich ist es mit den Perioden der Heilsgeschichte. Nur die anonyme Anfangsphase ist nicht mehr zu entdecken. Wohl kommt sie heute wieder zum Vorschein, und ist sie auch an verschiedenen Stellen zum Vorschein gekommen, z. B. in der Moral der Chinesen und im Hinayana-Buddhismus. Verschiedene Religionen existieren neben dem Christentum, und neben Israel. Es sind auch Religionen *nach* dem Christentum entstanden, die glauben es zu übertreffen, wie der Islam. Vor allem bietet sich der heutige Atheismus als nachchristlich an.
Auf wirtschaftlichem Sektor sprachen wir gerne von „zurückgebliebenen Gebieten", jetzt besser von „Entwicklungsländern". Diese letzte Ausdrucksweise kann auf die vor-

[3] Ausführlicheres über diese Einteilung: P. Schoonenberg, *Gottes werdende Welt* (Limburg/Lahn 1963), 80—134.

christlichen Heilsformen angewandt werden, allerdings unter einem Vorbehalt. Es darf keine Überheblichkeit durchklingen, denn unser Heil und alles Heil ist nichts als Gnade. Auch wird man sich davor hüten müssen, in den nichtchristlichen Heilswegen einen Anachronismus zu sehen. Anachronismen sind sie nur dann, wenn und so weit sie sich bewußt der Vollendung durch Christus entziehen. Karl Rahner hat mit Recht darauf hingewiesen, daß bis zu diesem Augenblick die nichtchristlichen Religionen für ihre Anhänger legitime Religionen sind, und darüber hinaus, daß uns in keiner Weise versprochen wurde, zur Kirche würden einmal alle Menschen guten Willens gehören.

Wenn die Dinge so liegen, dann ist es nicht absonderlich, wenn die Kirche Christi so lange neben nichtchristlichen Heilswegen bestanden hat; ebenso war es nicht abnormal, daß das Heil in Christus so lange auf sich warten ließ. Jetzt aber kann die Kirche neben den nichtchristlichen Heilswegen nur in der Form der Koexistenz, besser noch, in der Form des Dialogs, bestehen. Der Dialog setzt voraus, daß beide Partner nicht nur reden, sondern auch zuhören und voneinander lernen. Für uns setzt der Dialog also voraus, daß wir lernen und empfangen wollen. Man darf dies nicht nur auf die kulturelle Ebene beschränken unter Ausschluß des eigentlich Religiösen. Nein, nicht nur kulturelle Anpassung ist gemeint. Wir müssen bestrebt sein, religiöse Werte und Wahrheiten zu vermitteln und zu empfangen. Auch dies darf man nicht wieder einengen, indem man erklärt, daß sich der Austausch nur im Bereich theologischer *Konklusionen* abspielen darf, nicht aber auf dem Gebiet wesentlicher Glaubensinhalte. Nein, auch sie gehören zum Dialog. Auch die tiefsten Glaubensgeheimnisse sollen offenstehen für eine Formulierung, die neuen Perspektiven entspricht.

Natürlich ist damit nicht gesagt, daß wir unsere Überzeugung von der Vollendung des Heilswerkes Gottes durch Christus aufgeben können, ohne unser Christentum selber aufzugeben. Im Gegenteil: Wir bleiben gesandt, um von dieser Vollendung durch Jesus Christus allen Zeugnis zu geben. Die Kirche kann ihre Missionspflicht nicht aufgeben. Wohl muß sie deren Ausübung immer der Kritik durch das Evangelium unterwerfen. Sie darf sich nicht selbst predigen, sondern Gott in Christus. Und diese Verkündigung darf sich auf keine andere Macht stützen als nur auf die des Evangeliums. Anders ausgedrückt: Sie darf nur Einladung sein. Und Einladung setzt wieder Dialog voraus.

Formen des Dialogs

In unserer Zeit, und vielleicht zu jeder Zeit der Menschheitsgeschichte, bieten sich neue Aufgaben an, auch wenn die alten Aufgaben noch nicht bewältigt sind. Der Dialog zwischen den Kirchen hat in der Theologie begonnen und durch das II. Vatikanum endlich seine volle Anerkennung erhalten. Aber schon bahnt sich ein anderer Dialog an, nämlich das Gespräch mit dem nichtreligiösen Menschen, mit dem Nichtchristen und dem Juden. Dazu lassen Sie mich noch einige Bemerkungen machen.

1. Wurde soeben auf das Gute und Notwendige der Religion hingewiesen, so muß nun das Relative ihres Wertes unterstrichen werden. Religion kann unter Umständen dazu verleiten, über Gottes Gnadengaben, ja über Gott selbst verfügen zu wollen, wie es in Abgötterei und Magie tatsächlich geschieht. Sie kann auch Gelegenheit bieten, sich den Pflichten Mitmenschen gegenüber zu entziehen. Die Propheten Israels haben auf diese Punkte, vor allem auf den letzten hingewiesen: Man lese z. B. Is. 1. Die heutige Kritik an der Religion kann zum großen Teil angesehen werden als eine Verwirklichung dieses prophetischen Protestes. Heute ist es der Mühe wert, nach den Ursachen dieser Fehlentwicklungen zu fragen. Meines Erachtens liegen sie darin, daß die Religion (und damit meine ich nicht die theologischen Tugenden an sich, son-

dern die Art und Weise, wie sie ausgedrückt werden[4]) das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf immer in der Vorstellung einer innerweltlichen Beziehung ausdrückt: Gott ist König oder Bräutigam, der Mensch empfängt von Gott, aber er gibt ihm auch, es gibt ein Wort und eine Antwort usw. Das ist notwendig und gut: Ohne das alles würden wir nicht über Gott und zu Gott sprechen können, es würde das Heil nicht zur Sprache kommen. Der Mystiker kann über Gott schweigen, aber nicht bevor Gott zur Sprache gekommen ist: Ansonsten wird Gott totgeschwiegen. Andererseits droht im Sprechen über Gott und im Reden über unser Verhältnis zu Ihm unsere Vorstellung immer wieder den eigentlichen Inhalt zu verdunkeln und zu verfälschen. Gott wird dann eine Wirklichkeit neben anderen Wirklichkeiten, und wir beginnen mit Ihm zu verhandeln. Auch die Welt droht dann auseinanderzubrechen in eine göttliche und eine nichtgöttliche Hälfte (wobei das Göttliche in das „Höhere" oder ins „Vergangene" verlagert wird). Darum ist es für uns gut und nötig zu hören, was an der Religion kritisiert wird. Dies erinnert uns daran, daß, wie Karl Barth richtig sagt, das Christentum die Kritik aller Religion ist — obgleich es sich, das sei noch einmal betont, gleichzeitig in religiösen Formen ausdrücken muß. Der Leser wird begriffen haben, daß damit auch ein Wort über die Säkularisation gesagt ist.

2. Nun etwas über die *nichtchristlichen Religionen.* Israels Vorväter sind selbst „umherziehende Aramäer" gewesen (Deut. 26, 5), und die Form ihres Gottesdienstes ist zum großen Teil aus ihrem semitischen Milieu entstanden. Aber gerade das religiöse Moment ist darin ausgefiltert, umgeformt und zum Ausdruck geworden von Israels Verhältnis zu dem persönlichen Gott, dem Gott des Bundes und der Geschichte. So ist z. B. das Pascha-Fest aus einem Fest der ersten Lämmer und Gerstenbrote zu einem Fest der Erinnerung an die Erlösungstat von Jahwe geworden. Eine kultische Periode wurde in Israel unmittelbar abgelöst und übernommen durch die Prophetie eines persönlichen Glaubens. Bei anderen Völkern folgt auf die kultische Periode zunächst eine spekulative Besinnung, eine Reflexion, und diese bereitet die Menschen erst vor auf den zwischenpersönlichen Kontakt mit Gott. So ist es z. B. gebräuchlich, die Geschichte des Hinduismus in drei Perioden einzuteilen: Die rituelle (karma-marga) bis 1000 v. Chr.; die intellektuelle (jnâna-marga) bis ungefähr zum Anfang unserer Zeitrechnung und schließlich die Periode, in der die liebevolle Hingabe betont wird, in der Bhagavad-Gita (bhakti-marga)[5]. In anderen Religionen sind wohl auch drei übereinstimmende Tendenzen zu erkennen. Vor allem die reflektierende Tendenz ist unserer Aufmerksamkeit wert, weil sie in Beantwortung auf Gottes Gnade tatsächlich zu einer Korrektur und Vertiefung führen kann in bezug auf alles, was in Kultus und Mythus nur stückweise bekannt und erlebt werden kann. Kritik über die Veräußerlichung und Mechanisierung des Kultes, über den Polytheismus und über Gottesvorstellungen im Allgemeinen, die positiv einen geistigen und sittlichen Monotheismus mit sich bringt, ist das Resultat einer solch reflektierenden Strömung in den großen Kulturreligionen. Sie können allerdings auch zu einer Selbstüberhebung des Menschen führen und zu einer Gleichstellung von Gott und Welt, zu Pantheismus und Atheismus.

Ich lenke die Aufmerksamkeit auf die reflektierende Tendenz in den nichtchristlichen Religionen, gerade weil sie in Israel, und dadurch auch in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes so wenig zu finden ist. Es erscheint mir möglich, daß gerade dadurch nichtchristliche Religionen in bestimmten Punkten dem jüdisch-christlichen Erbgut voraus sein können. Auf diese Weise können wir auch in unserer christlichen Theologie und in unserem Glaubensleben z. B. vom Hinduismus lernen, so wie wir

[4] In der scholastischen Tugendlehre wird die religio den sittlichen Tugenden zugeordnet. Siehe Thomas von Aquino, S. theol. II, II q 81 a 5.

[5] J. A. Cuttat, *La rencontre des religions.* Aubier 1957. Deutsche Ausgabe S. 60.

dies tatsächlich auch von der religiösen Philosophie des Hellenismus getan haben. Ein Beispiel dafür: Das betont persönliche Bild, das uns die jüdisch-christliche Offenbarung von Gott gibt, läßt noch ahnen, daß Er einst „groß unter den Göttern" war. Mir scheint vor allem Gottes Unendlichkeit und universale Immanenz noch nicht genügend in sein Personsein hineingenommen zu sein, wenigstens auf der Ebene der Vorstellung und des Erlebnisses. Es könnte sein — ich wage nur diese Vermutung — daß wir Christen für unser eigenes Gottes-Erlebnis etwas lernen könnten von der Gleichstellung von „Brahma" und „Atman" im Hinduismus. Unmittelbar daran anschließend möchte ich hinzufügen, daß der Heilige Geist innerhalb der Kirche uns selbst wird helfen müssen zu unterscheiden, wo wir den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus durch Übernahme eines außerchristlichen Gedankens besser erkennen, und wo wir Ihn verleugnen.

3. Die dritte der oben genannten Phasen war die von Israel, *das Alte Testament.* Israel wurde durch Gott aus den Heiden ausgesondert und zu seinem erkorenen Eigentum gemacht. Das bedeutet nicht nur den Auszug aus dem Chaldäischen Ur und aus Ägypten, es ist auch eine Vollendung des unter den Heiden begonnenen Heilswerkes. Deshalb hat auch Israel auf die soeben beschriebene Weise von der heidnischen Religiosität gelernt, und was es davon aufnahm, im Lichte des eigenen Gottglaubens gereinigt. Das Alte Testament kann — als Ereignis und als Schrift — gelten als ein auf einmalige Weise durch Gott erreichter und vollendeter Heilsweg der Heiden. Die Höhepunkte dieses letzten Heilsweges (so auch z. B. die Bhaktifrömmigkeit der Hindus) scheinen mir bei allen kulturellen Verschiedenheiten theologisch mit dem Alten Testament vergleichbar zu sein. Ich halte es darum auch nicht für unmöglich, daß bestimmte Teile aus den hl. Büchern dieser Religionen in die christliche Liturgie einiger örtlicher Kirchen aufgenommen und abwechselnd mit den Lesungen aus dem alten Testament verwendet werden. Wer das für nicht möglich hält, vergißt wahrscheinlich, inwieweit wir selbst in unserer Liturgie das alte Testament auf Christus hin deuten und nicht nur seine nationale Begrenztheit, sondern auch seine sittliche Unvollkommenheit im Lichte des Evangeliums umwandeln.

Diese einschränkende Bemerkung kann den einmaligen Platz Israels unter den nichtchristlichen Religionen nicht schmälern. Er ist derartig, daß die Bezeichnung „außerchristlich" hier schon nicht mehr verwendet werden kann, und der Dialog mit Israel bereits innerhalb des zwischen-christlichen Dialogs zu fallen beginnt. Aus diesem Grunde kann der Dialog mit dem Alten Testament, aber auch mit dem heute lebenden Israel, das christliche Denken und Bekennen außerordentlich befruchten. Dieser Dialog kann uns behilflich sein, die hellenistischen Einflüsse auf unsere Theologie kritisch zu verarbeiten — etwas, womit wir noch lange nicht fertig sind, womit wir eigentlich erst anfangen — und auch kritisch zu sein in bezug auf die Übernahme aus anderen Religionen. Daß umgekehrt auch andere Religionen unseren Blick schärfen auf den relativen Wert des typisch Semitischen und daß die letzte Unterscheidung in unserem christlichen Glauben selbst begründet ist, darf dabei natürlich nicht vergessen werden. Der Dialog mit Israel wird vielleicht das Gespräch befruchten zwischen Orthodoxen und liberalen Glaubensauffassungen, das im Augenblick über alle konfessionellen Grenzen hinweg geführt wird. Es ist übrigens merkwürdig, wie sich vor allem das liberale Judentum zu diesem Gespräch hingezogen fühlt. Das Gesprächsthema wird nicht nur die Religion oder das Wesen Gottes sein, sondern sicher auch die Person Jesu. Jesus läßt nicht nach, auf sein Volk Eindruck zu machen, und die Möglichkeit, seine Person mit messianischen Ausdrücken darzustellen, ist für den Juden nicht ausgeschlossen. Dabei werden wir wiederum befragt werden nach unseren christologischen und trinitarischen Dogmen; wobei wiederum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß der Sinn dieser Dogmen anders aus-

gedrückt werden muß, als dies in der üblichen Theologie geschieht[6]. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß sich in dieser Richtung auch ein Dialog mit dem Islam entwickelt. Die angedeuteten Formen des Dialoges konzentrieren sich alle auf den eigentlichen Kern unseres Glaubens. Das kann beängstigend sein; und es ist beängstigend, weil wir große Schätze und zentrale Wahrheiten verlieren können. Aber wir können auch ein gereinigtes Christentum gewinnen. Im Dialog kann die Kirche erkennen, daß sie zugleich „heilig und stets der Reinigung bedürftig" ist[7]. Die Möglichkeit für den Hl. Geist ist dann gegeben, die Kirche selbst zu säubern und das Antlitz der Erde zu erneuern.

ALOIS GRUBER

Vorbild, Leitbild und Ideal in der Erziehung

Nicht nur im deutschen, sondern auch im amerikanischen Raum wird heute in den Darstellungen über die Reifezeit den Vorbildern und Leitbildern große Bedeutung beigemessen. In der pädagogischen Literatur sind die Begriffe nicht immer eindeutig. Im allgemeinen bezeichnen wir als Vorbilder lebende Persönlichkeiten oder historische Gestalten, die die Jugend von außen her ergreifen, aufmuntern und zu höheren Lebenswerten führen[1]. Leitbilder sind dagegen bereits zur Leitung gekommene Vorbilder, die von innen her entelechieartig auf den ganzen Menschen wirken. Es geht von ihnen spürbar und nachweisbar eine Kraft aus, die einen steuernden und orientierenden Einfluß auf den ganzen Charakter ausübt. Leitbilder motivieren das Handeln, prägen die Gesinnung, ja schließen bereits einen Entwurf für das künftige Verhalten in sich[2]. Tritt ein Vorbild oder Leitbild beherrschend in den Mittelpunkt des Interesses, wird es zum Zielpunkt des Strebens, das wie eine Leuchte voranschwebt, so sprechen wir vom Ideal.

I. Vorbilder in der Erziehung der studierenden Jugend

Die Vorbilder spielen eine wesentliche Rolle in der Erziehung und in der Verhaltensweise unserer studierenden Jugend.

1. Die Vorbildwahl und die Vorbildwirkung

Die Vorbildwahl selbst, die kritische Auseinandersetzung mit Vorbildern ist immer eine rätselhaft bleibende Grundangelegenheit des menschlichen Seins und der Präsentation. Sie ist abhängig vom Wert des Vorbildes selbst und von seinem Eindruck auf den Wählenden; sie ist aber auch zutiefst verwurzelt mit der geist-seelischen Substanz des Menschen selbst. Plato spricht von einer seelischen Verwandtschaft, Goethe von einer Wahlverwandtschaft[3].

---

[6] Für Österreich sei auf den Christlich-jüdischen Koordinierungsausschuß und auf Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert verwiesen, für die Niederlande auf das „Beth-ham-Midrasch" zu Amsterdam und für weitere Auskünfte auf die Bulletins des SIDIC (Service international de documentacion judéo-chretienne) Roma, Via Garibaldi 20.

[7] Vaticanum II. *Dogmatische Konstitution über die Kirche.* 1. Kap., Art. 8.

[1] Lexikon für Pädagogik, Bern 1950, II, 872.

[2] Wenke H., Der Begriff des Leitbildes in der Erziehung und sein Geltungsanspruch, 143: In: Intern. Zeitschrift f. Erziehungswissenschaft 2 (1956), 142—151. Thomas H., Vorbilder und Leitbilder der Jugend, München 1965.

[3] Lexikon für Pädagogik, Bern 1950, II, 842 ff.

Die Vorbildbereitschaft, das Vorbilderleben und die Vorbildwirkung sind neben der jeweiligen Kultur und menschlichen Höhe[4] auch immer ein Teil der Erziehung. Diese kann der Jugend behilflich sein, daß sie geeignete Vorbilder sieht, daß sie Vorbilder durch Erzählung, Lektüre in den einzelnen Stoffgebieten lebendig vor Augen bekommt, die Werte erkennt, davon ergriffen und zur Nachfolge angeregt wird. M. Kesselring sagt schon in seinen Untersuchungen vom Jahre 1919, daß ca. 80 Prozent der Vorbilder dem Bildungsgut der Schule entnommen sind[5].

Das Vorbilderkennen und Vorbilderleben sind heute allerdings nicht mehr so nachhaltig und durchgreifend wie früher. Die Jugend gibt heute weniger auf Ideen und Ideologien, sie ist nüchterner, sachlicher, kritischer, realistischer, selbständiger und selbstsicherer geworden, sie ist bewußter auf Tatsachen eingestellt, sie will zudem das Vorbild in persönlicher Berührung erleben[6]. Auch die Vorbildenttäuschungen der vergangenen Zeit haben dazu beigetragen. Denken wir nur an die Jahre der Umbrüche, wie die Jugend betrogen wurde, alles verlor und neue Vorbilder suchen mußte. Und doch sind das Ideal- und Vorbilderkennen und -Erleben selbst wesentlich und wachsen aus einer Kernschicht der menschlichen Persönlichkeit. Das Vergleichsmaterial mit früheren Erhebungen zeigt eine auffallende Konstanz[7].

Aus einem empirischen Befund des Jahres 1960 von H. Bertlein[8] geht bei 2331 Niederschriften eindeutig hervor, daß die Jugend auch heute noch Sinn für Vorbilder hat, daß sich aber die Vorbildwahl selbst der Inhaltlichkeit nach geändert hat. Die Oberschüler sprechen sich zu 73 Prozent bis 89,1 Prozent für Vorbilder aus. Der höchste Prozentsatz allerdings fällt auf Leistungsvorbilder, dann folgen in Abstand die Persönlichkeitsvorbilder und bei 19- bis 20jährigen ist noch ein Anstieg der Begeisterung für Ideale zu verzeichnen[9].

Nach wie vor legt also die Jugend der Vorbildwirkung große Bedeutung bei. Sie sieht darin eine Hilfe für ihre Persönlichkeitsgestaltung, eine Kraft zur freien Formung des eigenen Bildes; sie weiß, daß sie durch die geistige Substanz der Vorbilder bewußt oder unbewußt angeregt, innerlich gesteuert und von Kraft erfüllt wird, ja daß sie im persönlichen Ringen eine Antwort erhält. „Ein Vorbild hat heute im 20. Jahrhundert noch viel Kraft, um den Menschen zu helfen[10]." „Bezeugen die Tausende von Niederschriften nicht", sagt Bertlein[11], „ein tausendfaches Ringen der Jugendlichen um die Wertwelt der Erwachsenen und ihre Zeit?"

Und doch reagiert diese Generation mit Vorsicht und Mißtrauen. Sie empfindet es nach vielen Äußerungen bedauerlich, daß der Erwachsene unserer Zeit seiner Verpflichtung Vorbild zu sein, nicht mehr nachkommt. „Heutzutage sind die Ideale vieler Menschen Geld, Haus, Kühlschrank oder Auto. Dadurch werden materielle Werte den geistigen vorgezogen. Wie soll also ein Jugendlicher in einer solchen Umwelt ein Ideal sehen[12]?" Ein fünfzehnjähriger Jugendlicher meint: „Wer sich heute Albert Schweitzer, Bach oder auch einen großen Wissenschaftler zum Vorbild nimmt, erntet von den meisten Erwachsenen und auch von den Jugendlichen, deren Idole Presley und Fritz Walter sind, kaum mehr als ein mitleidiges oder überlegenes Lächeln[13]."

Nach Muchow besteht ja tatsächlich in unserer augenblicklichen Gesellschaft für die Jugend keine Möglichkeit mehr, noch feste und klar konturierte vorbildhafte Verhaltensweisen zu übernehmen. So läßt sich auch verstehen, sagt er, daß diese jungen Menschen heute entweder entstaltet bzw. ungestaltet bleiben oder aber höchstens

---

[4] Bittner G., Für und wider die Leitbilder, Heidelberg 1964, 28.
[5] Kesselring M., Untersuchung über Ideale im höheren Jugendalter, 102. In: Ztschr. f. päd. Psychologie 20 (1919), H. 1/2, S. 12—37, u. H. 3/4, S. 89—103.
[6] Bertlein H., Das Selbstverständnis der Jugend heute, Hannover 1960, 225.
[7] Thomas H., Vorbilder und Leitbilder der Jugend, 45.
[8] Bertlein H., a. a. O. 37, 225 ff.
[9] Bertlein H., a. a. O. 218.
[10] Bertlein H., a. a. O. 210, MS 16.
[11] Bertlein H., a. a. O. 225.
[12] Bertlein H., a. a. O. 201, OS 15.
[13] Bertlein H., a. a. O. 201, OS 15.

gewisse modische Varianten flüchtig und wechselnd durchspielen[14]. Bei allem Mangel aber läßt sich die geheimnisvolle Wirkung des echten Vorbildes nicht aus dem Leben, vor allem der Jugend, schaffen; sie bleibt eine Angelegenheit des menschlichen Seins, der jugendlichen Entwicklung.

2. Phasentypische Vorbildfunktion.

Die Vorbildeinstellung und Vorbildfunktion erfährt im Verlauf der Reifungsjahre eine wesentliche Veränderung.

a) *Reife Kindheit*

In der Vollkindheit spielen Erwachsene oder ältere Jugendliche, die mit den Kindern zusammen sind, eine ausschlaggebende Rolle. Ihr Handeln, die Ordnung ihres Wertens wird als „Vorbild" für das Kind maßgeblich. Das Verhalten und Urteilen der Eltern, älterer Geschwister, der Lehrer wird zur Norm für das Kind. An ihren Befehlen, Lob und Tadel orientiert es sich[15].

b) *Die Vorpubertät*

In der Vorpubertät zeichnet sich eine ausgesprochene Vorbildorientierung ab. In dieser Zeit der emotionalen Erregung und geistigen Wandlung vollzieht sich eine Auflösung der kindlichen Seelenstruktur und in ihrem Gefolge ein Suchen nach Vorbildern, eine Neugestaltung der jugendlichen Welt. Der junge Mensch gerät zunächst in eine innere Unruhe und quälende Unsicherheit. Er ist vom Drang beseelt, eine ihm noch unbekannte Welt zu erfahren. Er will mit Aufwand aller Kräfte wissen, wie die Welt wirklich ist. Daher auch der Drang nach Erkenntnis der Wirklichkeiten in nah und fern, das Streben nach Erfahrung der Tatsachen, der unbändige Lesehunger, die unermüdliche Abenteuerlust. Darüber hinaus reift in der seelischen Entfaltungstendenz auch bereits ein phasentypisches Werten und Beurteilen der Dinge und Ereignisse, mit einem bemerkenswerten Zug ins Kritische. Das ganze Schwergewicht liegt bei Vorpubeszenten im Wertungsakt. Die Maßstäbe werden zwar noch unreflektiert übernommen, aber doch schon auf alle Erscheinungen und Vorgänge angewendet.

So ist der Jugendliche der Vorpubertät ständig auf der Suche, ob allein oder in der Gemeinschaft, ob auf der Straße, im Kino oder vor dem Fernsehapparat. In der Bewunderung werden dann die Menschen, Dinge und Ereignisse für das eigene Verhalten richtunggebend. Die gewählten Vorbilder oder auch Verführungsbilder bestimmen den Jugendlichen im Denken, im Interesse, im Benehmen und Handeln vielfach bis ins Detail hinein. Die Abprägung der Vorbilder in Sprache, Haartracht, Bewegung, Kleidung, Leistungsstreben und Verhaltensweise ist bezeichnend[16]. Die Vorbildorientierung der Vorpubertät ist bedeutungsvoll für die Erziehung, vielfach ausschlaggebend für die jugendliche Entwicklung selbst.

c) *Die Pubertät oder Reifezeit.*

In der Reifezeit vollzieht sich im jungen Menschen eine brennende Auseinandersetzung mit den Werten oder Unwerten der Welt und mit den Problemen des Lebens. Die Normen und Maßstäbe werden aber nicht mehr unreflektiert übernommen. Der Jugendliche ist zwar noch sehr gefühlsverbunden und suggestiv beeinflußbar und darum auch für Verführungsbilder geöffnet, aber er prüft auch bereits die Züge der Vorbilder auf ihre Echtheit und Gültigkeit, er transzendiert bestimmte Vorbildeigenschaften und sucht dahinter einen tieferen Sinn, ein wahres Wertgefüge.

---

[14] Muchow H., Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend, Hamburg 1959, 123.
[15] Fischer W., Das Vorbild in der Vorpubertät. Vierteljahrsschrift f. wiss. Päd. 29 (1953) 2, 125—132. 126.
[16] Halbfas H., Jugend und Kirche, 154, Düsseldorf 1965.

Die Sinnfrage ist im Erleben der ganzen Seinsfülle in der Reifezeit phasentypisch. Die polare Spannung zwischen Geist und Leben, die Problematik zwischen Ich und Gemeinschaft sieht der Jugendliche auf den Daseinssinn hin: die Frage der Zeit, der Freiheit, der Liebe, des Schicksals, der Schuld und des Leides. Die konkreten Vorbilder verlieren jetzt ihre dominierende Stellung. Idealformen treten an Stelle der Vorbilder. Sie sind Produkt dieser Entwicklungsphase. Philosophische und religiöse Probleme treten auf den Plan. Die großen Werte und Leistungen werden unter dem Gesichtspunkt der Gesamtpersönlichkeit gesehen. Persönlichkeiten mit überragender Wegweisung, Künstler, Philosophen, Theologen behalten auch in dieser Phase ihren Vorbild- und Leitbildcharakter.

d) *Die Adoleszenz*

Mit der inneren Strukturverfestigung erwächst in der Zeit der Adoleszenz aus den führenden Leitbildern ein Lebensplan. Dieser zeichnet sich ab in der Art der Lebensführung, in den konkreten Willensanstrengungen, in den Formen des Charakters. Die Begrenztheit der Vorbilder wird immer deutlicher gesehen und von einem unanschaulichen Ideal abgelöst. Im Ideal sammeln sich bei strebsamen Menschen die Lebens- und Vorbildwerte und füllen wie eine Leuchte die geistige Mitte der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit wurde im Verlaufe des Reifungsprozesses entweder gebildet oder verdorben. Hervorragende Persönlichkeiten, Gestalten aus dem Bereiche der Kunst und Dichtung, der Wissenschaft, Philosophie und Theologie tragen wesentlich zur Idealbildung bei. Trotz des Ausfalles an Angeboten konnte auch heute noch Bertlein ein merkliches Ansteigen der Idealbildung in der Studentenschaft während der Adoleszenz konstatieren[17]. Nach den Untersuchungen von Kesselring im Jahre 1919 machten in der Jugend von 16–20 Jahren die freien Idealbilder noch 23 Prozent aller Nennungen aus. Dazu kommen noch 7 Prozent Berufsideale[18].

3. Vorbilder unserer Jugend

Bertlein hat in seiner Untersuchung bei Jugendlichen der Berufs-, Mittel- und Oberschulen im Alter von 14–20 Jahren die Frage gestellt: „Gibt es für Sie Menschen oder Leitbilder (Ideale), die Ihnen so vorbildlich und wertvoll sind, daß Sie ihnen nachstreben möchten? Schreiben Sie bitte nieder, ob Sie solche Richtpunkte haben und welcher Art sie sind[19]." Aus dem empirischen Befund heben wir drei bedeutungsvolle Möglichkeiten hervor.

a) *Nahvorbilder*

Wesentlich, ja unverwischbar wird die Kindheit und Frühjugend durch Vorbilder der nächsten Nähe, auf der Grundlage der Gefühlsverbundenheit und persönlichen Lebensgemeinschaft geformt. Die vorbildliche Mutter, der reife Vater, ein Freund, eine Lehrerpersönlichkeit, die inneren Kontakt mit den Jugendlichen gewinnen, werden unbewußt zu Leitbildern. Wohl wissend gestehen Jugendliche selbst: „Meine Mutter ist mein Leitbild. Sie ist immer so vernünftig und immer sehr überlegen, sie hat mir schon manche meiner Probleme lösen geholfen[20]." Ein 16jähriger schreibt: „Ich habe einen Menschen, der mir Leitbild ist. Ich sehe in ihm den vollkommenen Menschen. Er besitzt Geist, Witz und Charme und wird mit allen Lebenslagen fertig. Ich kann mit allen Fragen zu ihm kommen, er weiß immer Rat, auch würde er mir nie eine Meinung aufzwingen, er berät mich nur ... Ich möchte mein Leben genauso wie er gestalten[21]."

---

[17] Bertlein H., a. a. O. 218.
[18] Kesselring M., a. a. O. 102.
[19] Bertlein H., a. a. O. 217.
[20] Bertlein H., a. a. O. 162, OS 16.
[21] Bertlein H., a. a. O. 184, OS 16.

Wenn nach den Erhebungen bei Bertlein[22] und Lückert[23] das Elternvorbild selten genannt wird, 4 bis 7,6 Prozent, so deutet das vielleicht auf einen Mangel hin, oder man sieht die Vorbildhaftigkeit der Eltern als selbstverständlich an, ohne sie eigens zu nennen. Dagegen verzeichnen nach Lückert die Mädchen unter den Nahvorbildern zu 13,1 Prozent Lehrkräfte und zu 17,6 Prozent Freundinnen. In der Kindheit formen die Nahvorbilder die Grundgestalt des Menschen. Nach den Untersuchungen Bertleins ergibt sich ein beachtlicher Übergang der 13- bis 15jährigen von den Nahvorbildern auf Fernvorbilder.

b) *Fernvorbilder der Gegenwart*

Es handelt sich bei den Vorbildern der fernen Welt vielfach nicht um Personen, mit denen der Jugendliche im personalen Kontakt steht, sondern um Personen, die er nur aus der Zeitung, aus der Illustrierten aus Film, Funk und Fernsehen kennt. Fraglos gibt es hier eine Vielfalt von dargebotenen Bildern, die den Jugendlichen mit starker Faszination anlocken und ihn in den Bann schlagen. Weitgehend läßt sich die Jugend, vom Milieu beeinflußt, davon hinreißen und leiten. Die Erziehungswissenschaft spricht von echten und unechten Vorbildern. Viele magisch ziehende Bilder der Gegenwart sind für die Jugend keine Leitbilder, sondern Verführungsbilder. Das echte Vorbild muß wirken durch seine geistige und moralische Substanz, nicht bloß durch seine Aufmachung und faszinierende Gestaltung. Es ist unglaublich, daß sich heute fünf kaum einundzwanzigjährige Millionäre ihre Millionen auf Kosten einer absurden Jugend zusammenstampfen und erschreien konnten, daß es Managern gelang, ihnen die Jugend scharenweise zuzuführen[24].

Vornehmste Aufgabe der Pädagogik ist es, die Jugend zu einem richtigen Werterleben anspricht, dann ist es nicht schwer, jungen Menschen die Augen zu öffnen für die Unterscheidung von Vorbildern und Verführungsbildern. Es muß aber wegen der Gefühlsverhaftung Jugendlicher vielfach bei emotional empfundenen, stark ansprechenden Einzelerscheinungen angeknüpft und psychologisch geschickt der Bezug zum lebendig Ganzen, zur vorbildhaften Persönlichkeit hergestellt werden. In einem Wesenskontakt zum Ganzen spürt der Jugendliche in der Reflexion, ob ihn das Bild, die vorgestellte Persönlichkeit innerlich erweitert, vertieft oder verengt, emporführt oder abwertet, Vorbild oder Verführungsbild ist. Das Interesse und auch der Blick für Ideale ist in der Jugend nicht erstorben, nur macht es die pluralistische Gesellschaft der Jugend heute schwer sich zurechtzufinden.

Bertlein gibt an Hand seiner Befragung an, daß sich Oberschüler mit zunehmendem Alter, mit steigender Zahl zu Idealen bekennen: 9,1 Prozent der 14jährigen und bereits 25,4 Prozent der 19- bis 20jährigen[25]. Jeder Jugendliche weiß, daß er seinen Blick auf Vorbilder richten muß, weil er Leitbilder fürs Leben braucht, Ideen und Kräfte, die ihn leiten und führen sollen. Es ist doch beachtlich, daß die Vorbildwahl der Mädchen vom 13. bis 16. Lebensjahr nach einer Befragung von Lückert zunächst aufs Äußere geht wie: schlanke Figur, feuriges Temperament, schöne Augen, reizendes Gesicht etc., daß aber bezeichnenderweise Wertfragen dahinterstehen wie: nicht stolz, nicht publicitysüchtig, bescheiden und natürlich, nicht eingebildet, nicht überspannt, hilfsbereit, Bekämpfer des Schlechten, sehr klug etc.[26]. Die Jugend selbst zeigt, daß die existentielle Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens in ihr noch in unverminderter Stärke vorhanden ist und daß, „die jungen Generatio-

[22] Bertlein H., a. a. O. 162 ff.
[23] Lückert H., Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend, München 1965, 92 ff.
[24] Rheinischer Merkur, 20 (1965) 39, 12.
[25] Bertlein H., a. a. O. 218.
[26] Lückert H., a. a. O. 104.

nen von heute, die vertrauensvoll voranschreiten, mit gutem Recht eine bessere Menschheit erwarten[27]."

c) *Vorbilder aus der Kulturgeschichte*

Von der Erziehung sagt Wenke mit Recht: „Ihre prägnante Kraft beruht auch darauf, daß sie in eine Welt von Bildern einführt, die Kunst und Dichtung, Religion und Geschichte gezeichnet und aufbewahrt haben. Sie erfüllen von Kindheit an unsere Phantasie, sie bewegen und leiten unsere Vorstellungen und unser Denken, sie bestimmen oft auch die Wege unserer Lebensführung[28]." Es ist entscheidende Aufgabe der Erziehung, den Umgang mit den Bildern und Gestalten unserer Religion, unserer Kultur und unserer geistigen Tradition im Unterricht zu pflegen, zu vertiefen und zu erläutern, daß diese Bilder die Selbsterziehung und Persönlichkeitsgestaltung der Jugendlichen anregen. Nirgends wird der Ausfall dieser Präsentation empfindlicher gespürt als in der Erziehung, denn „die Quellen, aus denen Bildung sich speist, bleiben dieselben: Es sind die unbezweifelten klassischen Gestalten aus Vergangenheit und Gegenwart, die gestalteten Vorbilder also, an denen, und nur an denen sich Bildung ereignet[29]."

Die Voraussetzung ist freilich, daß Lehrer und Erzieher inneren Kontakt dazu haben, daß sie die Vorbilder selbst gegenwärtig haben, daß sie sich bemüht haben um ein vertieftes Verständnis und um eine Anpassung an die Reife der Jugend und daß sie durch die überzeugende Macht ihrer Persönlichkeit dahinterstehen. Die eigene Wertergriffenheit des Lehrers ist ja ohne Zweifel Voraussetzung. Der Geltungsanspruch der Vorbildhaftigkeit selbst aber beruht auf Erfüllung der geistigen und moralischen Qualitäten der Gemeinten. Eindrucksvoll hat F. Schneider den pädagogischen Wert der Vorbilder für die Erziehung und Selbsterziehung in der Praxis dargestellt[30]."

II. Ein echtes allgemeingültiges Menschenbild als Leitbild in der Erziehung der Jugend

Leider gibt es heute zum Schaden der Erziehung unserer Jugend im Kulturbereich des Abendlandes kein einheitlich verpflichtendes Menschenbild mehr. Es werden im Gegenteil Leitbilder vom Menschen geboten, die einander widersprechen. Denken wir nur an den Marxismus und Existentialismus, an das Leitbild des pessimistischen Biologismus eines O. Spengler oder des optimistischen Evolutionismus eines Teilhard de Chardin. Diese Leitbilder umgreifen immer nur Teile vom Menschen, die verabsolutiert und zugleich für das Ganze ausgegeben werden. Keinem von ihnen gelingt der Durchbruch zum Allgemeingültigen, und doch üben sie einen starken Einfluß auf die Jugend aus. Begreiflich, diese extremen Ideologien sind auf dem Boden der Zeitproblematik gewachsen, sie sprechen daher den Menschen auch an. Der dialektische Materialismus, der diesseitige Fortschrittsglaube, das humanistische Freiheitspathos, der existentialistische Daseinstrotz, sie üben eine Faszination auf unsere Jugendlichen aus, besonders unter der Wirkung der Massenmedien.

Die Wirkung ermöglicht vor allem auch der heutige Zerfall des Denkens über den Menschen, der Pluralismus in den Weltanschauungen und Lebensauffassungen, der die absoluten Maßstäbe des Menschlichen niedergerissen hat und die heutige geistige Situation beherrscht. Gerade da können die neu anmutenden und mit innerer Dynamik geladenen Gedanken und Konzepte im offenen, bildsamen, leicht beeinflußbaren Geist des Jugendlichen, bei entsprechender Unreife und metaphysischer Aushungerung,

---

[27] Paul VI. vor der Versammlung der Vereinten Nationen in New York. In: Südd. Ztg. 21 (1965), 236, 6.
[28] Wenke H., a. a. O. 146 f.
[29] Haag E., Die höhere Bildung und der Strukturwandel der Gesellschaft, 113. In: Forster K., Bildungsaufgabe der höheren Schule, München 1960, 99—114.
[30] Schneider Fr., Praxis der Selbsterziehung, Freiburg 1957[5].

zur Wirkung kommen. Die im Gefolge auftretenden Erscheinungen sind dann der Indifferentismus oder auch ein Hang zum Irrationalismus. Verschärft wird die Problematik noch dadurch, daß die moderne geistige Auflösung selbst vor den umhegten Bezirken der Bildung und Erziehung nicht haltgemacht hat. Es hat den Anschein, daß die Krise unserer Jugend im wesentlichen eine Folge der Krise der Erzieher und ihrer Erziehung ist.

Dem christlichen Pädagogen erwächst in dieser Situation die schwere Aufgabe, die Wahrheit vom christlichen Menschenbild, das Gott entworfen und in die Schöpfung eingesenkt hat, sowohl im Erziehungs- und Bildungsvorgang als auch im erziehlichen und unterrichtlichen Geschehen als Leitbild zur Geltung zu bringen[31].

1. *Der Erziehungs- und Bildungsbereich darf keinen Bereich des Menschen verkümmern lassen*

Die Grundstruktur jeder Bildung ist die dreidimensionale Entfaltung des Menschen, die Entfaltung nach Körper, Seele und Geist. Bildung muß universell sein, sie muß den ganzen Menschen entfalten und formen. Einseitige Bildung ist keine Bildung (Goethe). Dazu gehört auch die Orientierung in der Welt und die Verankerung im Ewigen[32]. Der Erziehung fällt die schwere Aufgabe zu, diesen komplizierten, vielschichtigen jungen Menschen der industriellen Gesellschaft zur Entfaltung und Verwirklichung der Persönlichkeit zu führen.

Deutlicher als die Ausbildung muß heute die Erziehung gesehen werden. Der Lehrer muß in der Krise der Zeit unserer Jugend in einem weit höheren Maße Erzieher sein als vordem. Erzieher nicht so sehr von seinem Amte, sondern von seinen menschlichen Qualitäten her; Erzieher, der eine persönliche Teilnahme am Leben und am Schicksal der einzelnen wie der Klassen und der Schule im Vordergrund sieht und stets auf Lebenshilfe und Höherführung bedacht ist[33].

Die Pädagogik muß sich also im Bildungs- und Erziehungsvorgang auf ein umfassendes Menschenbild als Leitbild besinnen, wie es die tiefen Denker von Plato, Aristoteles über Augustinus und Thomas v. Aquino zu Leibniz und Kant im Großen geschaut haben und in das auf höherer Ebene die moderne Forschung feinste Züge eingefügt hat. Wir denken dabei an Biologen wie A. Portmann[34], an Psychologen wie E. Rothacker[35], an Ph. Lersch[36], an A. Vetter[37], an Psychiater wie C. G. Jung[38], an V. Frankl[39] und andere. Die Empirie hat dieses Leitbild vertieft und bestätigt.

2. *Die Erziehung muß im Bildungsgeschehen und in der Unterrichtsgestaltung ein echtes Leitbild vom Menschen vermitteln*

Dieses Bemühen impliziert eine Reihe von Aufgaben: Grundlegend ist einmal das Unterscheidungsvermögen des Jugendlichen zwischen Wahrem und Falschem als Fährte zur Erkenntnis eines vollen Menschenbildes. Gerade in der Reifungszeit ist das Streben nach Erkenntnissen, vor allem aber die Suche nach der Sinnhaftigkeit des Lebens, der Dinge und Erscheinungen, ein tiefes Bedürfnis der Jugend. In diesem

---

[31] Siehe dazu: Scheffczyk L., Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbilde, Freiburg 1964. Scharbert J., Geist, Fleisch und Seele im Pentateuch. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966.
[32] Hänsel L., Der neuen Schule entgegen, 19 ff., Wien 1956.
[33] Hänsel L., a. a. O. 47.
[34] Portmann A., Die Biologie und das neue Menschenbild, Zürich.
[35] Rothacker E., Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn 1948.
[36] Lersch Ph., Der Mensch der Gegenwart, München 1958. Der Mensch als soziales Wesen, München 1965.
[37] Vetter A., Natur und Person, Stuttgart.
[38] Jung C. G., Die Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934; Psychologie und Religion, Zürich 1940.
[39] Frankl V., Logos und Existenz, Wien 1951.

Suchen ist aber heute, in der pluralistischen Gesellschaft des industriellen Zeitalters, der Jugendliche in keiner günstigen Lage. Er ist umgeben von einer Vielfalt von widersprechendsten Eindrücken und Anschauungen; er selbst ist vielfach beschwert von einem hochempfindlichen Nervensystem, angegriffen von der Hast der Zeit und von der seelischen Labilität einer eigenartigen Frühreife.

Die Jugend muß im Sinne der Erkenntnis eines echten umfassenden Menschenbildes angeleitet werden, Wahres und Falsches zu unterscheiden. Ihr muß in einer Zeit der metaphysischen Aushungerung geholfen werden, die Sinnwerte der Dinge und Erscheinungen in den Blick zu bekommen. Ohne Sinngefüge kommt die Jugend nicht zur Ruhe. Ja sie läuft Gefahr, spontan einer inneren trostlosen Leere und Müdigkeit, einer Langeweile und Schwermut zu verfallen und in einen stumpfen Nihilismus abzugleiten. Trotz des belastenden Mangels an echter Wertorientierung unter den Erwachsenen und in der Gesellschaft soll der Jugendliche unter verläßlicher pädagogisch orientierter Führung die Wertnormen kennenlernen, um zu einem Wertgefüge zu finden. Wenn dazu der junge Mensch in diesem Suchen und Streben die Einheit mit dem persönlichen Gott in sich erfährt, so wird er dann auch genauer die ihn umgebende Wirklichkeit nach gut und bös, wahr und falsch, werthaltig und wertlos erkennen können und seine Gemütsbildung und Gewissenhaftigkeit vertiefen lernen[40].

III. Bezugnahme zu modernen Menschenbildern als „Leitbilder" unserer Jugend in der Erziehung

Der Pädagoge muß die fragmentarischen Bilder vom Menschen, die heute der Jugend geboten werden, wohl beachten. Er muß diese einseitigen Leitbilder, die noch in der Abkehr vom Göttlichen die Geprägtheit von ihm nicht abstreifen können, in ihrem Wahrheitsgehalt sehen und vom ganzheitlichen Menschenbild her überwinden.

1. *Das materialistische Menschenbild*

Der praktische Materialismus bildet die Wurzel des marxistischen Kollektivismus und des Kommunismus. Der Mensch ist nach ihm von unten her zu erklären. Er ist auch dem geistigen Sein nach ein Produkt der material-ökonomischen Struktur. Daraus ergibt sich ein auf das Materielle gerichtetes Leben, ein Schwund der geistigen Persönlichkeit, ein Versinken in der anonymen Masse. In einer ähnlichen Ausrichtung auf das Materielle ist die Jugend heute unter dem Druck der Gesellschaft vielfach befangen. Diese Ideologie läßt bei tieferer Reflexion die Rätselhaftigkeit und Ungelöstheit des Menschenlebens aufbrechen und damit gerade auch die Sinnlosigkeit und Melancholie im Jugendlichen erklären. Eine Lösung der Fragen, eine Bewältigung des Leides läßt sich in der bloßen Gegenwarts- und Zukunftserwartung nicht gewinnen. Wenn der Mensch, der Jugendliche, seine Eigentlichkeit nur auf der Grundlage der Immanenz sucht, so zerbricht er an der Selbstentfremdung, an der Depression. Er ist zum Scheitern verurteilt. Parteiprogramme helfen darüber für die Dauer kaum hinweg. Nur ein umfassendes Bild vom Menschen kann als Leitbild den jungen Menschen auf der Suche nach einem Sinngefüge beruhigen. Die Unterrichtung muß dafür der Jugend die Augen öffnen.

2. *Der Existentialismus*[41]

In ihm werden Teilaspekte vom Menschenbild, die in unserer Zeit problematisch geworden sind, herausgenommen, existentiell dynamisiert und in den Vordergrund der Erlebnissphäre gerückt. Andere treten zurück, ja werden übersehen. Diese Sicht

[40] Siehe dazu: Lersch Ph., Der Mensch der Gegenwart, 108 ff.
[41] Scheffczyk L., a. a. O. 96 ff.

fasziniert die Jugend, sie hinterläßt eine Resonanz und ein spannungsgeladenes Vibrieren. In Deutschland sprach man auch unter der Jugend viel von Lebensproblemen, von Angst, von Sorge, Tragik, Scheitern und Verzweiflung.
Karl *Jaspers* sieht das problemreiche Zusammenspiel zwischen Geist und Leben, er sieht diese polaren Spannungen wohl auch auf die Transzendenz hin, die er aber nicht erkenntnismäßig fassen kann (Chiffren). So schwebt der Mensch nach ihm zwischen Dasein und Ahnung in einer großen Fraglichkeit. Nach Martin *Heidegger* erlebt der Mensch in den tieferen Gründen des Daseins ein Sein zum Tode. Diese Erfahrung übersetzt sich in das Grundgefühl der Angst. Ihr kann ein Mensch nur begegnen durch die Haltung der Entschlossenheit. Im französischen Existentialismus sieht Paul *Sartre* den Menschen als absurdes Wesen. Im Ausgriff nach Dingen, in unbegrenzter Freiheit möchte er seine Wirklichkeit erreichen. Aber er trägt dabei nur das Nichts in sich hinein und wird in sein eigenes Nichts zurückgeworfen. Die Kluft schließt sich nicht. Der Mensch kommt nicht zur Ruhe, er ist ein absurdes Wesen.
Im amerikanischen Realismus wird das, worüber der philosophische Existentialismus in gequälter Subjektivität reflektiert, anschaulich gemacht und für die Jugend in schonungsloser Realität dargestellt. Die Konturen des Menschenbildes werden dabei vergröbert und nihilistisch verfärbt, das Transzendentale wird zu einem ziellosen Taumel innerhalb einer brutalen Welt. Im geistigen Kontakt begegnet ihm der Jugendliche mit Verwirrung, Wehmut und Traurigkeit.
Wenn in der Literatur der Mensch oft wie ein sinnlos getriebenes Objekt einer verfallenen Welt ausgeliefert erscheint, so fällt dem christlichen Lehrer die Aufgabe zu, vor der Jugend in den einzelnen Stoffgebieten auf naheliegende Lebensfragen einzugehen oder zu den aufgebrochenen Problemen Stellung zu nehmen. Der Erzieher muß versuchen, den Jugendlichen aus dem Labyrinth der Sinnlosigkeit herauszugeleiten und in das Sinnvolle des Ganzen zu führen.

3. *Das humanistische Menschenbild*

Der Humanismus mit seiner ganzheitlichen Auffassung vom Menschen, seinem Streben nach menschlicher Vollendung, hat hohe natürliche Werte vermittelt. Ganz besonders wurde im Idealismus, in der deutschen Klassik und in der Romantik der Geist der Jugend wesentlich davon befruchtet und bereichert. Die Jugend hat, durch die Literatur angeregt, ein Leitbild gewonnen, das viel zu ihrer Bildung und Charakterformung beigetragen hat. Je mehr aber die Humanitäts-Idee verabsolutiert und je weniger die metaphysische Orientierung einbezogen wurde, um so weniger konnte der Humanismus die ganze Wirklichkeit des Menschen einfangen. Die humanistische Idee verlor zusehends ihre Bedeutung als Bildungskraft und Bildungsmacht. Ihr Versagen in den furchtbaren Belastungen und Erschütterungen der Neuzeit hat ihre Triebkräfte bloßgelegt. Es ist offensichtlich geworden, daß das eigentliche Humanum ohne vorgegebenen geistigen Bestand, ohne metaphysischen Halt in ein triebhaftes Naturvermögen verfällt (Nationalsozialismus).
Im christlichen Humanismus werden Erkenntnisse aus der Offenbarung, Grundzüge des biblischen Welt- und Menschenbildes, in vielen existentiellen Problemen des menschlichen Lebens klärend und vertiefend wirken und humane Konturen klarer zum Aufleuchten bringen.
In dieser Zeitsituation müssen wir die Jugend bewahren vor einer Philosophie des Vergnügens, des Egoismus und der Verzweiflung. Alle Erzieher und alle Schulen müssen der Jugend in dieser unübersichtlich und spaltsinnig gewordenen kulturellen Welt von heute helfen, daß sie ein echtes Leitbild vom Menschen erfährt und Vorbilder erlebt, die ihr helfen, den Lebenssinn zu finden und verantwortlich zu handeln.

HEINZ FLECKENSTEIN

Der christliche Beitrag zur Verkehrserziehung

1.

Seit einigen Jahren taucht unter den bischöflichen „Ratschlägen zu einer zeitgerechten Fastengestaltung" auch das rechte Verhalten im Straßenverkehr auf, insbesondere die Mahnung an die Autofahrer zur „Vorsicht und Rücksicht". Unter dem Thema: „Sünden, die nicht im Beichtspiegel stehen" ist häufiger hingewiesen worden auf Verstöße gegen das 5. Gebot und das christliche Grundgesetz der Nächstenliebe im modernen Straßenverkehr, speziell von seiten der Autofahrer, die bei der Gewissenserforschung und Beichtanklage nicht übersehen werden dürften. Neuere Moraltheologen haben die Seelsorger sehr ernst gemahnt, ihren Beitrag zur Verkehrserziehung der Gläubigen bewußter zu sehen und planmäßiger durchzuführen. Laien und Verbände fordern von den Bischöfen einen Verkehrserziehungs-Sonntag (wie etwa die schon üblichen Presse-, Weltmissions-, Buch-Sonntage). Abgesehen von der liturgischen wie pastoralen Problematik solcher Sondertage (die das eigentlich österliche Gedenken des Sonntags in gefährlicher Weise verdecken können, die notwendige Mystagogie, die eigentliche Glaubenshilfe durch den gesamten Wortgottesdienst einschließlich der Predigt hemmen, ja verhindern können), kann dieser Weg gerade bezüglich einer pflichtmäßigen kirchlichen Verkehrserziehung ernsthafte Bedenken erregen, ja direkt falsch sein, weil er das Ziel zu vordergründig angeht. Diese geschieht nämlich genau nicht richtig und umfassend genug durch bloße Appelle und Imperative, durch bloße Abschreckung und Sündendrohung. Dies einmal, weil überhaupt Tugenderziehung nicht einfach durch Belehrung erfolgreich sein kann; zum anderen deswegen, weil sich in dem grausigen Versagen des Menschen gegenüber dem Motor, der ihm neue Kraft und Schnelligkeit, neues Selbstbewußtsein und neue Versuchungen beschert hat, eine sehr viel tiefere Unreife offenbart, ein verkümmertes Menschsein und eine noch mehr zurückgebliebene Mitmenschlichkeit. Es wäre sehr bedenklich, würde die kirchliche Seelsorge nicht bemerken, daß heute auf unseren Straßen soziale Geltungskämpfe ausgetragen, Minderwertigkeitskomplexe abreagiert, Aggressionstriebe ausgetobt, sexualistisches Renommiergehabe ausgelebt, spezifische Formen des „Ekels am Menschen" offenbar werden. Es kann den Tiefersehenden sehr großen Kummer bereiten, wenn gutmeinende, aber allzu schlichte Geister glauben, man könne solches Übel heilen mit primitiven Symptomkuren wie ethischen (oder gar religiösen) Appellen, mit Empörungen oder gar mit dem bloßen Ruf nach dem staatlichen Gesetzgeber und Verkehrsrichter. (Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nicht auch dies — freilich an seiner Stelle und mit entsprechenden Fachkenntnissen — eine Hilfe sein könne.)

Die tiefste Wurzel des heutigen Verkehrschaos ist nicht eine technische, sondern eine menschliche. Aus Erfahrung und Wissenschaft wissen wir heute, daß ohne jeden Zweifel 70 Prozent, wahrscheinlich 90 Prozent und sogar noch mehr, aller Verkehrsunfälle auf menschliches (und nur der kleine Rest auf technisches) Versagen zurückzuführen ist. Das besagt aber doch, daß sich der Mensch offenbar zwar physiologisch weitgehend an die neue, ihm durch den Motor ermöglichte Beschleunigung und Geschwindigkeit gewöhnt hat (die ja nicht nur die Fußgängergeschwindigkeit, sondern auch die des den Menschen tragenden oder ziehenden Tieres um ein Mannigfaches übertrifft). Ebenso sicher hat aber der heutige Mensch den Motor und die damit mögliche Geschwindigkeit seiner Fortbewegung geistig, sittlich, seelisch noch längst nicht verkraftet. Dabei ist das Versagen des Menschen im modernen Massenverkehr

kaum verschieden von dem gegenüber der modernen technischen Zivilisation und ihren Errungenschaften überhaupt. Hinken doch in allen diesen Bereichen die Persönlichkeitsreife, vor allem die soziale Gesinnung dem technischen Fortschritt deutlich nach. Hier wie dort drängt das menschliche Verhalten ungefähr allgemein zur „Grenzmoral". Im Umgang mit den schnellen Motorfahrzeugen wie mit anderen Produkten und Möglichkeiten des technischen Fortschritts zeigen sich „Merkmale infantiler Harmlosigkeit, trotzigen Sich-Behauptens und kompensatorischen Erwachsensein-Wollens"[1]. Offenbart sich doch im Berufsverkehr wie im ebenso zum „Betrieb" gewordenen Urlaubsverkehr die Mentalität des Konkurrenzkampfes, nicht nur des beruflichen, sondern vielmehr des gesellschaftlichen. Das Verkehrsmittel ist ja soziales Rangzeichen. So kämpft man um seine soziale Geltung, wenn man sich vom kleineren Gefährt nicht überholen läßt, wenn man im Gegenteil gern das größere, stärkere, teurere abhängt. Die Tiefenschichten des Menschen kommen zum Vorschein, indem man mit rüpelhaftem oder angeberischem Verhalten Minderwertigkeitskomplexe oder Überlegenheitskomplexe austobt. Unerfülltheiten des privaten Lebens werden in aggressivem Fahrstil abreagiert; kann man doch die eigene Maschine oder die harmlosen Fußgänger oder die bewitzelten Kleinautobesitzer, die „Sonntagsfahrer" oder die „Frau am Steuer" leichter „zur Raison bringen", mißhandeln, in ihre Schranken weisen als die mündige Ehefrau zu Hause, die anspruchsvollen heranwachsenden Kinder und Schüler oder unangenehme Machtträger in Wirtschaft, Gesellschaft oder Staat. „Wie einer lebt, so fährt er" (und umgekehrt), ist ein weithin wahres modernes Sprichwort. Wer im sozialen Geltungskampf unbefriedigt ist, lebt dies auch als gefährlicher (und damit freilich zugleich gefährdeter) Verkehrsteilnehmer aus. (Das kann durchaus auch vom Fußgänger gelten, nicht nur vom lauten Moped- oder vom Autofahrer!) Man hat nicht zu Unrecht hingewiesen auf förmliche „Gruppenkämpfe", die heute auf der Straße ausgefochten werden; man spricht nicht zufällig generalisierend (und allzu leicht wenigstens im Unterton wertend) von „den" Fußgängern, Radfahrern, Kleinauto-Besitzern, Sonntagsfahrern, von den „Großen" und den „Kleinen". Allzu rasch sieht dann jede Gruppe nur noch die eigene Perspektive, die eigenen Ansprüche und Rechte. (Dabei ergreifen — wie schon immer beobachtet und berichtet wurde — die nur Mitfahrenden fast selbstverständlich die Partei „ihres" Autos bzw. Fahrers; ja sie können diesen sogar noch besonders aufputschen gegen die jeweils andere Gruppe bzw. deren Vertreter.)

Sicher gibt es spezielle Probleme im sittlichen Bereich, wie etwa „Alkohol am Steuer", „Auto und neue Formen der Prostitution" u. ä. Aber diese müssen zunächst einmal im Lichte des allgemein Dargelegten gesehen werden, bevor man die Sonderprobleme beurteilt und etwa zusätzlich durch erzieherische, gesetzgeberische und polizeiliche Maßnahmen anzugehen versucht.

W. Schöllgen hat wohl das Verdienst, am eindringlichsten vor einer Verharmlosung der Aufgabe der Verkehrserziehung, nicht zuletzt des Beitrags der kirchlichen Seelsorge zu dieser Aufgabe gewarnt zu haben[2]. „Jene tragische Phasenverschiebung zwischen technischem Fortschritt auf der einen Seite und andererseits dem Reifezustand unserer Kraft der Verantwortung und Lebensgestaltung[3]", die Tatsache, daß „die kulturelle und ethische Bewältigung weit zurückgeblieben ist gegenüber dem Andrang isolierter technischer Leistungen[4]", sind nur Teil der umfassenden Misere, daß uns

---

[1] *W. Heinen*, Aufbruch des Unbewußten. In: Th. Filthaut, Umkehr und Erneuerung. Mainz 1966, 347—371, 354.

[2] *W. Schöllgen*, Anthropologische Gesichtspunkte zur Verkehrserziehung. In: Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955, 363—377; Alkohol und Verkehr in der Sicht ethischer Verantwortung. In: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 273—285; Der Mensch im Straßenverkehr in anthropologischer Sicht. In: Der Mensch im Straßenverkehr. Verlag Wort und Wahrheit, Köln 1963, 7—21.

[3] Konkrete Ethik 273.

[4] Aktuelle Moralprobleme 367.

ganz einfach die „Humanisierung der Technik" bisher nicht gelungen ist. *A. Auer* u. a. haben darauf hingewiesen, daß gerade dazu die christliche Botschaft und Gnade einen entscheidenden Beitrag leisten könnte und wohl auch muß. Denn aus der Technik selbst lassen sich die Gesetze ihres Gebrauches und Mißbrauches ganz einfach nicht erheben. (Wenn die moderne Medizin sehr eindrucksvoll und eindringlich die Frage stellt, ob ärztliche Kunst und Technik heute immer und unter allen Umständen „alles dürfen, was sie können", sucht sie nicht zufällig die Antwort vom Sinn des ärztlichen Tuns her; nicht wenige Mediziner und Ärzte sind dabei ausdrücklich dankbar für eine christliche Hilfe zur Erkenntnis und Festsetzung der „Grenzen der Medizin".)
Somit dürfte klar sein, daß die Bewältigung des Verkehrs — und darum geht es ja in aller Verkehrserziehung — eine bedeutsame psychologische, kulturelle, moralische Aufgabe des menschlichen Zusammenlebens ist. Diese wird sicher nicht allein erreicht durch Vermittlung von Wissen, durch äußere Regeln und Kontrollen, durch institutionelle Verordnungen und Strafen, sondern nur durch umfassende Bemühung um soziale Reifung und sittliche Verantwortung aller Verkehrsteilnehmer, d. h. faktisch aller Glieder unserer Gesellschaft.

2.

In der Verkehrserziehung muß es darum gehen, die willige und aktive Mitarbeit möglichst aller Menschen (die ja alle ungefähr immer auch Verkehrsteilnehmer sind) zu wecken und sie zu sachgerechten Verhaltensweisen hinzuführen. Ein wichtiger erster Schritt scheint die Weckung der Einsicht, daß der beliebig den Verkehr Gefährdende nicht nur „Unschuldige" bedroht, um Habe, Gesundheit und Leben bringen kann, sondern daß er (zumindest auf die Dauer) auch selbst der Gefährdete ist. Ein „zivilisatorischer Humanismus" kann gewiß ein „neues Verkehrsethos solidarischer Mitverantwortung[5]" begründen und propagieren. Gewiß kann (und muß) die heutige Gesellschaft (bzw. die staatliche Obrigkeit, die diese zu ordnen hat) zuvor eine zweckmäßige, verstehbare und praktikable Verkehrsregelung durchführen und bei der Erlaubnis zur Führung eines Kraftfahrzeugs streng die körperlichen Fähigkeiten und das technische Mindestwissen prüfen. Es wäre aber ein verhängnisvoller Irrtum, wollte man meinen, damit komme das andere, nämlich die rechte Verkehrsgesinnung, gleichsam „von selbst". Bei uns lehrt jedenfalls die Erfahrung, daß Körperbehinderte, denen u. U. nur mit manchen Vorbehalten der Führerschein erteilt wurde, überdurchschnittlich vorsichtig und gewissenhaft und damit sicher fahren, während körperlich voll Leistungsfähige u. U. allzu risikoreiches Fahren lieben und bis an die Grenzen der Fahrlässigkeit (und nicht selten darüber hinaus) praktizieren. (Es gehört ja zu unserer „domestizierten" Gesellschaft, die ihren Mitgliedern ungefähr jedes echte Daseinsrisiko erspart bzw. abnimmt, daß sie damit Unzufriedene, namentlich Jugendliche, zum „künstlichen Risiko" fast anspornt; dafür aber bietet sich neben dem Sport gerade der Verkehr förmlich an!) Gewiß läßt sich durch technische Kontrollen, durch Nachprüfung des Wissens über die Verkehrsregeln, durch unnachsichtige Bestrafung fahrlässigen und boswilligen Verhaltens im Verkehr einiges erreichen. Mit Recht warnen aber *Schöllgen* u. a. vor der Überbewertung einer bloßen „präventiven Abschreckung"; sind doch durch eine solche nur Menschen eines gewissen Reifezustandes und normaler Kontaktfähigkeit[6] zu beeinflussen, nicht aber Unreife und Psychopathen. Genau diese Typen von Menschen aber werden auch deutlich überfordert durch den bloßen Appell an die Eigenverantwortung und die bloße Propagierung eines „Ethos der Fairneß".
Entscheidend geht es also in der Verkehrsethik um charakterliche Ausgeglichenheit, Besonnenheit, Verträglichkeit, um eine innere Achtung vor dem Mitmenschen, um

[5] *W. Schöllgen*, Aktuelle Moralprobleme 375.
[6] Vgl. *W. Schöllgen*, Konkrete Ethik 283.

verantwortliche Mitsorge für das Gemeinwohl. Natürliche Begründung wird hier ausgehen müssen von der „goldenen Regel", sofern ja der terroristische Gefahrbringer sich ungefähr immer auch selbst gefährdet. Wohl kann die staatliche Androhung der Entziehung des Führerscheines schwache Verantwortung stärken; fehlende Sozialgesinntheit aber kann sie sicher niemals ersetzen. *Schöllgen*[7] verspricht sich viel von allen Bemühungen, das rechte Verhalten „gesinnungsmäßig dadurch zu sichern, daß es eingewurzelt und verankert wird in Haltungsstilen und Idolen, die das Gewissen ansprechen und den einzelnen auch ohne die Drohungen des Strafgesetzes willig werden lassen". Negativ sollte das Kraftmeiertum auf den Straßen im öffentlichen Bewußtsein angeprangert, ja lächerlich gemacht werden. Manche Hoffnung dürfen wir setzen auf ein modernes Sprichwort wie dieses: „Wer angibt, hat's nötig!". Positiv könnte man an das „soziale Auszeichnungsbedürfnis" anknüpfen durch die Schaffung von „Helden" der Fairneß, durch öffentliche Auszeichnung der „Kavaliere am Steuer" u. ä. Geht es doch in der Öffentlichkeit heute entscheidend darum, positive Motive zugunsten der Ordnung zu schaffen und diese so geschickt zu propagieren, daß sie die unbewußten Sehnsüchte des Menschen ansprechen. (Hier sollte die öffentliche Erziehung noch viel mehr von der modernen Werbung lernen.)

3.

Wir können hier, da wir ja vom „christlichen Beitrag" zur Verkehrserziehung und somit von der seelsorglichen Bereitung der gläubigen Christen handeln, die — wahrhaft nicht nur theoretische und sicher nicht unwichtige — Frage außer acht lassen, wieweit ein „zivilisatorischer Humanismus" ausreicht zur Schaffung einer alle Glieder der jeweiligen Gesellschaft überzeugenden und bindenden Verkehrsethik. Wahrscheinlich besteht der Satz von *J. Hasenfuß* zu Recht: „Um im Nächsten Gottes Ebenbild zu sehen und seine Menschenwürde und Freiheit zu wahren, muß man an Gott glauben". (Ich würde allerdings hinzufügen: Um die Menschenwürde des Nächsten in jedem Falle und unter allen Umständen, selbst unter schweren persönlichen Opfern, zu wahren . . .; daß man dazu „an Gott glauben" muß, scheint mir nicht nur aus den Offenbarungsquellen, sondern sogar aus der täglichen Erfahrung unserer Umwelt beweisbar.) Wir wollen nur einige wichtige Aspekte aus der christlichen Sicht des modernen Verkehrs anführen.

a) Der Christ muß — besser und sicherer als andere Zeitgenossen — wissen um das „Doppelantlitz des technischen Phänomens" *(H. Thielicke)*, also auch der schnellen Verkehrsmittel und des schnell fließenden Verkehrs. Ohne Zweifel bieten sie wenigstens die Möglichkeit der Bereicherung des Daseins, wachsender Sozialisation, größerer Weite des Daseins, intensiverer Kontakte mit der Welt und den Mitmenschen. Andererseits aber bieten sie auch erhöhte Versuchung, sofern sie dem Selbstischen im Menschen erhöhte Macht gewähren und ihm den ständigen Anreiz bereiten, den höhere Geltung vor den Menschen und gemehrte Macht über Menschen für die gefallene Natur fast zwangsläufig mit sich bringen. In der gesamten christlichen Erziehung und Reifung geht es ja darum, aus Glaube, Hoffnung und Liebe die Wurzelsünde der Selbstvergötzung, der Ichsucht und Selbstherrlichkeit zu überwinden, und damit die Quellen aller Taten der Überheblichkeit, Rücksichtslosigkeit, der eigensüchtigen und leichtfertigen Gefährdung und Mißachtung der Lebensrechte anderer zu verstopfen. (Die schwere Sünde ist hier die falsche Grundhaltung; für die einzelnen Taten, die nur die „Früchte des schlechten Baumes", Symptome dieser falschen Grundhaltung sind, gibt es im Einzelfall durchaus Entschuldigungsgründe. Solange aber die entscheidende „Bekehrung" nicht geschieht, bleibt die Verantwortung für die falsche innere Grundeinstellung bestehen.) Aus einer theologischen Meditation wie der technischen Mittel überhaupt, so auch des Autos (wie des schnellen Schiffes und des

[7] Aktuelle Moralprobleme 376.

Flugzeugs) als Zeichen menschlicher Herrschaft über die Schöpfung im Auftrage Gottes, als Symbolen auch einer Bereicherung und Beglückung des Lebens von Christus her und auf Christus hin, wird der Christ dem Mitmenschen „sein" Auto gönnen und das eigene mit gutem Gewissen und dankbarem Herzen in lebendiger Verantwortung gebrauchen lernen.

b) Entscheidend ist das christliche Ethos der Liebe zum Mitmenschen vom Schöpfer- und Erlöser-Gott her, die ja sogar noch Gerechtigkeit und Sorge gegenüber dem „Feind" gebietet, also auch dem Rechtsbrecher, der nicht Gefährte, fairer Mitmensch sein will oder kann. In dieser christlichen Liebe wird allein der gefährliche „Teufelskreis" überwunden, in dem der Mensch sich „berechtigt" glaubt, ihm angetanes Unrecht mit dem anderen zugefügten Unrecht zu beantworten, in dem (berechtigtes, erst recht unberechtigtes) Pochen auf eigene Rechte (und Vorteile) jene Rücksicht hindert oder zerstört, ohne die ein „zivilisatorischer Humanismus" nicht möglich ist. Gerade die Technik erfordert wachsende Sozialisation, die nicht zuletzt der schnelle Verkehr ermöglicht, der die Menschen enger und häufiger zusammenführt. So verlangt er ein hohes Maß von Reife, gegenseitiger Rücksicht, mitmenschlicher Verantwortung, zu denen er selbst wenige Beiträge liefert, die er aber in ständig wachsendem Maße voraussetzt. Hier sollte das Christentum seine gesinnungsbildenden Kräfte ins moderne Leben der technischen Zivilisation einbringen. Dies aber nicht nur als unabdingbare Botschaft von unverletzlichen Rechten des Menschen (also eines jeden Menschen, sogar noch des asozialen Verkehrsterroristen) auf Habe, Gesundheit und Leben, sondern als vorgelebter Wille, diese Rechte des anderen selbst unter eigenen Nachteilen zu wahren, ja sie selbst jenen Verkehrsgenossen zuzubilligen, die eines solchen Hochethos unfähig scheinen. (Soweit sie als Pathologen wirklich unerziehbar sind, wird man sie u. U. — durch dauernden Führerscheinentzug durch die Organe der öffentlichen Gewalt — daran hindern müssen, weiter Verkehrsteilnehmer mit schnellem Motorfahrzeug zu sein.)

c) Von hier aus verbietet sich für den überzeugten Christen jede prinzipielle Abwertung der geltenden Verkehrsgesetze. Gewiß wird ein mündiges Gewissen unterscheiden können zwischen dem Buchstaben und dem Sinn eines Gesetzes oder einer Verordnung. (So wird auch der Christ den Kopf schütteln, ja sich zur Wehr setzen dürfen gegenüber einer pedantischen Auslegung oder Anwendung, die den Buchstaben vergötzen und den Geist einer Regelung nicht begreifen.) Aber wo immer Buchstabe wie Sinn des Gesetzes es verlangen, wird gerade er wissen, daß auch diese Gesetze im Gewissen verpflichten, und zwar immer und überall, somit auch dort, wo keine Polizeikontrolle eine Übertretung feststellt und ahndet. Nimmer darf der Christ übersehen, daß Sünde (Übertretung des 5. Gebotes, Verstoß gegen die pflichtmäßige Nächstenliebe und Selbstbewahrung) auch vorliegen kann, wenn durch glückliche Umstände „nichts passiert" ist.

Der entscheidende „christliche Beitrag" zur Verkehrserziehung ist somit indirekter Natur. Alles was in der kirchlichen Gemeinde geschieht, ihre Glieder zu reifen, mündigen, gewissenhaften Menschen und Christen heranzubilden, macht diese auch zu verantwortlichen Verkehrsteilnehmern. Darüber hinaus sollten aber die speziellen gesinnungsbildenden Hilfen der christlichen Botschaft und des christlichen Ethos auch planmäßig und direkt für die Verkehrserziehung genutzt werden. Deswegen sollte auch über die sittliche Geltungskraft staatlicher Verkehrsordnungen gepredigt werden; deswegen muß auch das Verhalten im Verkehr im Beichtspiegel erfragt und in der Gewissenserforschung bedacht werden. Wenn darin auch nicht der erste und entscheidende christliche Beitrag zur Verkehrserziehung geschieht, so darf, ja muß auch diese Hilfe gesehen und genützt werden, zumal sie von besonderer Bedeutung wäre für jene Christen, die nicht von heute auf morgen zur vollen Reife und Mündigkeit geführt werden können.

Auch primär mehr äußere christliche Hilfen sollten nicht unterschätzt werden, wenn freilich auch ihr tieferer Sinn, ihre gesinnungsbildende und verantwortungsfördernde Konsequenz immer zusätzlich bewußt gemacht werden müssen.

Die da und dort aufgekommene Übung der Segnung der Motorfahrzeuge, die entstehende Gewohnheit, eine geweihte Christophorus-Plakette im Auto anzubringen, sollten von der amtlichen Seelsorge ernst bedacht und sorgfältig gepflegt werden. Dabei sollten wir falsche Hemmungen und rationale Einwendungen nicht allzu ernst nehmen. Gerade die „Bilder" des liturgischen Vollzugs wie der geweihten Dinge sprechen das Unbewußte im Menschen an. Wie mancher Seelsorger war überrascht, nachdem er sich schweren Herzens zu solchen neuen Feierformen entschlossen hatte, wie stark sie ansprachen, selbst bei Leuten, auf die er nicht gerechnet hatte. Die heiligen Zeichen und Bilder bedeuten einen wichtigen Appell, auch im modernen Straßenverkehr „Christusträger" zu sein. Gewiß gibt es das magische Mißverständnis der Weihe und die falsche Wertung der geweihten Dinge (als eines „übernatürlichen" Maskottchens). Aber dies ist genau die Aufgabe der Verkündigung und der Gebete bei der Segnung, an die Gesinnung der Fahrer zu appellieren und zu fairer Mitmenschlichkeit im Verkehr zu mahnen.

So könnte und sollte auch die gewiß sehr begrüßenswerte SOS-Plakette gewertet werden; bedeutet sie doch nicht nur die Bitte um geistlichen Beistand bei einem Unfall, sondern auch ein öffentliches Glaubensbekenntnis, das dann freilich auch zu wahrhaft christlichem Verhalten im Verkehr verpflichtet.

Auch die bei uns üblich gewordenen Hinweisschilder auf die christlichen Gottesdienste an den Autostraßen könnten mehr sein als die Mahnung, auch unterwegs die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier nicht zu versäumen. Sie könnten die Kirchentreuen immer neu daran erinnern, sich auch im Verkehr stets so zu verhalten, daß sie vor dem Geheimnis der Eucharistie, dem Sakrament der Liebe und des Friedens, bestehen können. Gelegentlich könnten in einer eigenen Predigt über das christliche Verhalten im Verkehr all diese Gedanken zusammengefaßt werden: Vergiß nie, dein Fahrzeug wurde im Namen des dreifaltigen Gottes geweiht; bedenke stets, daß dich die geweihte Christophorus-Plakette, das SOS-Schild im Rückenfenster, die Gottesdiensttafel an der Straße, ja das Gotteshaus am Wege in Pflicht nehmen, ein christlicher Verkehrsteilnehmer zu sein!

Ernsthafte Pflege sollten wohl auch die neuen Christophorus-Bruderschaften finden, deren Mitglieder sich schriftlich verpflichten zu Vorsicht, Rücksicht und Nachsicht im Verkehr. Ihre gelegentlichen Versammlungen könnten in Ansprache und Aussprache neue Möglichkeiten des christlichen Beitrags zur heutigen Verkehrserziehung erarbeiten.

Exemplarisch könnte es auch sein, wenn sich die amtliche Kirche (durch entsprechende Gremien, Verantwortliche, Kommissionen, Beauftragte) planmäßiger, auch öffentlich sichtbarer um die Verwundeten und Sterbenden auf der Straße kümmern würde. Was nützt schließlich die SOS-Plakette, wenn nicht andere wache Christen da sind, die sich um einen Priester bemühen? Und was nützt alles Bemühen dieser Mitchristen, wenn kein Priester erreicht werden kann? Es müßte wohl selbstverständlich sein, daß jeder autofahrende Priester ständig das hl. Öl mit sich führt; dazu sollten die Bischöfe sogar öffentlich verpflichten, damit alle Gläubigen wissen, daß man sich darauf verlassen kann. Die erwähnten, von der Bischofskonferenz bestellten Fachleute sollten weitere konkrete Vorschläge erarbeiten, wie die priesterliche Versorgung bei Unglücksfällen besser organisiert werden könnte. (Vielleicht könnten schon kirchliche Absprachen mit den vorhandenen Hilfsdiensten des ADAC, des Maltheser-Hilfswerkes u. ä. zu beachtlichen Ergebnissen führen, die keinen unmittelbaren kirchlichen Finanz- und Personalaufwand erfordern würden.)

Es ist nicht zufällig, daß die Bußordnung der Kirche auch die dringende Mahnung an alle überzeugten Christen enthält, mit allem Ernst und in bewußter Sorge mitzuhelfen, daß die Straße „ein Ort fairer Mitmenschlichkeit" wird. Die Mahnung gerade an dieser Stelle weist darauf hin, daß der christliche Beitrag zur Verkehrserziehung nur dann wirksam werden kann, wenn er in der Tiefe des christlichen Glaubens ansetzt, in der Bereitschaft, das Leben ganz dem Willen Gottes und der Nachfolge Christi zu unterstellen, sich um Gottes Willen dem Mitmenschen in Gerechtigkeit und Liebe zuzuwenden und alle Selbstsucht wie Selbstherrlichkeit in immer neuer „Umkehr" zu überwinden. Der bußfertige Jünger Christi, das lebendige Glied der christlichen Kirche wird sein christliches Lebenszeugnis auch ablegen als Verkehrsteilnehmer und gerade durch sein ebenso stilles wie selbstverständliches Zeugnis entscheidend mithelfen zu einem neuen, reiferen Verhalten aller Verkehrsteilnehmer. So könnte (und muß) auch durch den christlichen Beitrag der gefährliche Zustand überwunden werden, daß der Mehrung technischer Macht die menschliche Gesinnung allzu langsam nachwächst.

ALOIS SCHROTT

Konzentration der kirchlichen Kräfte auf die Seelsorge hin

Die Natur und die menschliche Gesellschaft entwickeln sich nach dem Gesetz des organischen Wachstums. Je mehr aber die menschliche Gemeinschaft und Kultur heranreifen, desto mehr muß die natürliche Entwicklung durch Planung gestützt werden.

Organisches Wachstum finden wir überall in der Natur. Aber dieses führt, wenn es nicht gleichzeitig durch menschliche Planung gelenkt wird, schließlich und endlich zur Unbewohnbarkeit der Erde. Bäche und Flüsse gefährden nutzbare Flächen, Pflanzen und Bäume entwickeln sich zu Urwäldern, während in trockenen Gebieten Prärien und Wüsten entstehen. So wird die Erde mit der Zeit unbewohnbar. Die landwirtschaftliche Planung muß einsetzen, Urwälder müssen gerodet, Landflächen nutzbar gemacht, Tiere domestiziert werden. Mit der fortschreitenden Besiedlung der Erde ist eine ebenso fortschreitende Planung notwendig. Gewässer müssen reguliert werden zum Schutz der landwirtschaftlichen Nutzflächen und der menschlichen Siedlungen. Wege müssen gebaut, Ackerbau und Viehzucht durch menschliche Beobachtung verbessert werden. In der weiteren Folge muß die Arbeitsteilung einsetzen, Werkzeuge und Behausung werden kunstvoller und differenzierter, es entwickeln sich Handel und Gewerbe. Durch die Schiffahrt und andere Verkehrsmittel werden fremde Länder erschlossen. Auch die Wissenschaften entwickeln sich in diesem Zusammenhang.

Es bedarf aber einer immer umfassenderen Planung, weil die Entwicklungsmöglichkeiten sowohl in der räumlichen Entfaltung der Wirtschaft wie auch in bezug auf die Bevölkerungszahl noch am Anfang stehen. Solange die Wirtschaft vor allem auf die agrarische und gewerbliche Entwicklung beschränkt blieb, war eine durchgehende Planung nicht notwendig. Die gesellschaftliche Struktur hatte einen Stand erreicht, der unüberschreitbar schien. Die Formen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens schienen endgültig zu sein. Die Struktur der Gesellschaft des ausgehenden Mittelalters wurde beinahe mit dem Wesen der Gesellschaft gleichgesetzt.

Dies wirkte sich auch auf die Seelsorge aus. Sie hatte sich dieser Struktur angepaßt. Dorf- und Stadtseelsorge unterschieden sich nur dadurch, daß die städtische Pfarrgemeinde entweder Bischofskirche oder eine der Bischofskirche nachgebildete Kapitelkirche, also eine Kirche mit einer entsprechend größeren Anzahl von Klerikern war.

Später gesellten sich dazu die Kirchen der Mendikantenorden[1]. Die Städte hatten damals eine noch kaum überschreitbare Größe. Straßburg, die größte Stadt des mitteleuropäischen Raumes, zählte 26.000 Einwohner.

Aber die menschliche Gesellschaft ist nicht identisch mit ihrer Struktur[2]. Sie ist vielmehr ein lebendiger Organismus, der den Wachstumsbedingungen unterworfen ist. Diese änderten sich anfänglich nur sehr langsam bis zur Entstehung einer menschlichen Kultur und blieben dann durch Jahrhunderte relativ konstant, bis sie plötzlich im 19. Jahrhundert explosionsartig sich wandelten. Schon in der mittelalterlichen Gesellschaft zeigte es sich, daß Struktur und Funktion der Gesellschaft nicht identisch sind. Die Funktion, d. h. der Wachstumsprozeß der Gesellschaft, führte immer wieder zur Sprengung der Strukturen. Die Städte wuchsen über die Stadtmauern hinaus, die gewerbliche Ordnung der Zünfte erwies sich als zu eng. Die Abhängigkeit der Bauern von den Grundherren führte zur Unterdrückung und im Gegenstoß zu den Bauernkriegen und zur endgültigen Befreiung der Bauern. Mit dem Wachstum der Bevölkerungszahl der Städte entstand schon am Ausgang des Mittelalters — gewiß noch in kleinem Ausmaß — das Problem der Arbeitslosigkeit. Infolge des langsamen Wachstums der Bevölkerung führte das weder zu kontinentalen noch zu weltumfassenden Krisen. Die Strukturen konnten noch aufrechterhalten werden. Dies änderte sich sehr rasch mit dem Beginn der ersten industriellen Revolution im 19. Jahrhundert: Erfindung der Dampfmaschine, Elektrizität usw. — Nun beginnt eine explosionsartige Entwicklung. Der moderne Verkehr und die Fabrik führen zur Verstädterung, Entwicklung der Großstädte, Entstehung des 4. Standes des Industrieproletariats. In der zweiten industriellen Revolution des 20. Jahrhunderts wird diese Revolution zur planetarischen: die modernen Kommunikationsmittel Flugzeug, Motorisierung der Landwirtschaft usw. Gleichzeitig wird die Bevölkerungsexplosion offenbar.

Die Erfindung der Buchdruckerkunst im 16. Jahrhundert gab der Wissenschaft einen gewaltigen Auftrieb. Im übrigen aber ging die Entwicklung relativ langsam weiter, da sich die Grundlagen der Wirtschaft kaum änderten. Mit dem 19. Jahrhundert setzt eigentlich erst die stürmische Entwicklung ein, die zu einer Umwälzung des wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Lebens führte. An Stelle des Gewerbes tritt weithin die Industrie, an Stelle der Kleinstadt tritt die Großstadt[3]. Damit war eine überaus starke Binnenwanderung und der Wandel der gesamten gesellschaftlichen Strukturen gegeben. Der absolutistische, monarchische Staat wird durch die konstitutionelle Verfassung und schließlich durch die Demokratie abgelöst. Die ständische Verfassung der Gesellschaft löst sich in die pluralistische Industriegesellschaft auf.

Im 20. Jahrhundert treibt diese Entwicklung einem neuen Höhepunkt zu. Die innerstaatliche Binnenwanderung wird zur zwischenstaatlichen und schließlich zur interkontinentalen. Verkehrs- und Kommunikationsmittel schaffen mehr und mehr eine interkontinentale Lebens- und Schicksalsgemeinschaft; selbst der Krieg nimmt interkontinentalen Charakter an. Die moderne Gesellschaft ist weder ständisch noch national gegliedert, sie ist eine pluralistische, interkonfessionelle, internationale, interrassische Gesellschaft. In der Wirtschaft drückt sich das in Organisationen, wie der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, aus, in der Industrie, der internationalen Atombehörde usf.

Man sieht, daß die Planung mehr und mehr dem organischen Wachstum an die Seite tritt. Auf allen Gebieten muß geplant werden: Raumplanung, Wirtschaftsplanung, Familienplanung, wissenschaftliche Planung. Große Institute entstehen, die sich mit

---

[1] Vgl. A. Schrott, Seelsorge im Wandel der Zeiten, Formen und Organisation seit Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart, Graz 1949, 24 ff.

[2] Vgl. Luc Vranckx, Soziologie der Seelsorge. Grundlagen und Ausblicke für eine soziologisch orientierte Seelsorge, Limburg 1965, 20—38.

[3] Vgl. H. Swoboda, Großstadtseelsorge², Regensburg 1911. Diese hochbedeutsame Studie des Wiener Pastoraltheologen kann man als Weckruf der neuzeitlichen Seelsorge bezeichnen.

dieser Planung befassen: Wirtschaftskammern, Arbeiterkammern, Gewerkschaften, Institut für Wirtschaftsförderung, Internationale Kommission für Atomenergie usw. Natürlich ist mit der zunehmenden Planung auch die Möglichkeit der Fehlplanung gegeben.

Mit dieser explosionsartigen Entwicklung löste sich auch die kirchliche Grundstruktur der Pfarre in Stadt und Land auf. In der Stadt entstanden die Mammutpfarren[4]. Die Landpfarre ist infolge der raschen Bevölkerungsbewegung auch nicht mehr der sichere und ausreichende Stützpunkt der Seelsorge. Die Grundstruktur der Pfarrei war durch Jahrhunderte der einzige und sichere Organisationsfaktor der Seelsorge. Gelegentliche Korrekturen der Pfarrgrenzen oder Neuerrichtung von Pfarreien genügten, um die Seelsorge zu sichern. Die erste Korrektur fand statt bei der Ausbreitung des Christentums auf dem flachen Land. In den Anfängen breitete sich das Christentum in den Städten des römisch-hellenistischen Kulturbereiches aus, und so waren die Gemeinden Stadt- und Bischofsgemeinden. Auf dem Land errichteten die Grundherren Kirchen und stellten auch Priester an. Dadurch geriet aber die Kirche in die Abhängigkeit von den Grundherren. Um sich daraus zu befreien, wurde die Institution der Pfarrpfründe geschaffen und damit die Grundlage einer wirtschaftlich völlig unabhängigen Seelsorge[5]. Diese horizontale Struktur der Seelsorge durch die Ortspfarre wurde im Laufe des Mittelalters einzig und allein durch die Kirchen der neuentstandenen Mendikantenorden in den Städten durchbrochen. Man unterschied also auch in der kirchlichen Gesellschaft nicht zwischen Struktur und Funktion. Tatsächlich aber genügten die Strukturen der Seelsorge schon lange nicht mehr, um deren Funktion zu erfüllen. Die Pfarreien waren räumlich viel zu ausgedehnt, um die religiöse Betreuung in genügender Weise leisten zu können. Die Seelsorge war rein sakramental geworden. Der Klerus war nicht genügend gebildet für die religiöse Unterweisung des Volkes. Sie setzte eine durch und durch verchristlichte Lebensgestaltung in allen Bereichen des Lebens voraus[6]. Darin lag eine der Ursachen der Reformation. Nach der bereits vollzogenen Glaubensspaltung setzten zwar die neuen Reformorden damit ein, die Funktion der Seelsorge aufzugreifen. Sie begannen, Predigt und Katechese zum Kernstück der Seelsorge zu machen[7]. Solange der Wachstumsprozeß der Gesellschaft und auch der Kirche sich sehr langsam vollzogen hatte, genügten gelegentliche Korrekturen der seelsorglichen Struktur, wie z. B. beim Übergang von der Stadtkirche zum Christentum auf dem flachen Lande oder beim Übergang der mittelalterlichen Kultur zur modernen Kultur der allgemeinen Bildung. Sobald aber der Wachstumsprozeß beschleunigt wurde, zeigte sich auch mehr und mehr das Auseinanderklaffen von Struktur und Funktion der Gesellschaft. Durch das allzu starke Festhalten an alten Strukturen erstarrte die Seelsorge. Zuerst erstarrte die mittelalterliche Seelsorge in einer reinen Brauchtumsseelsorge. Aber auch in der Zeit der Gegenreformation und des Barocks erstarrten die Frömmigkeitsformen, weil der Unterschied zwischen Funktion und Struktur der Seelsorge übersehen wurde[8]. Die Funktion der Seelsorge änderte sich mit der fortschreitenden kulturellen, sozialen und politischen Entwicklung. Wo dies übersehen wurde, geriet die Seelsorge in Widerspruch zu den Fortschritten auf den anderen Gebieten des Lebens. *Die Planung der Seelsorge besteht gerade darin, daß diese Tatsache klar erkannt wird und daß daraus für die seelsorgliche Planung die entsprechenden Folgerungen gezogen werden.*

Wenn wir die bereits erwähnten Grundstrukturen der Seelsorge: die Bischofskirche der ersten Jahrhunderte, das mittelalterliche Pfarrinstitut, die Mendikantenseelsorge und die Bruderschaften des Mittelalters, den Beginn der religiösen Unterweisung und des Laienapostolates in der Zeit der Katholischen Restauration, nicht mehr weiter aus-

[4] Vgl. A. Schrott, a. a. O., 180—183. [5] Vgl. ebd. 19—24.
[6] Vgl. ebd. 49—53. [7] Vgl. ebd. 64—69. [8] Vgl. Luc Vranckx, a. a. O., 28—35.

führen, so dürfen wir doch nicht unerwähnt lassen, daß das Trienter Konzil in seinem großen Reformplan sowohl die Erneuerung des Bischofsamtes wie des Priesteramtes in sehr klaren und eindeutigen Reformbestimmungen grundgelegt hatte[9]. Die nachfolgende religiöse Blütezeit des Barocks, die aber im Spätbarock neuerdings zu einer sehr bedenklichen Erstarrung führte, beschwor die josefinische Reformzeit herauf, die keine bleibenden Früchte zu zeitigen vermochte, da sie nicht von innen, sondern von außen kam[10].

Das Stichwort, das die moderne Seelsorge charakterisiert, heißt *„Großstadtseelsorge"*[11]. In den mit unglaublicher Schnelligkeit entstandenen modernen Großstädten offenbart sich der Gegensatz zwischen Struktur und Funktion der Seelsorge am allerstärksten. Die vom Wohnraum her gestaltete Pfarrseelsorge beginnt problematisch zu werden. Wohngemeinschaft und Seelsorgsgemeinschaft lassen sich nicht mehr auf einen Nenner bringen. Der Raum des Wohnens und der Raum des Arbeitsprozesses sind nicht mehr identisch. Die Binnenwanderung, die mit der ersten industriellen Revolution stürmisch einsetzte, nimmt bis heute kein Ende. Es zeigt sich immer mehr, daß die Seelsorge nicht bloß durch räumliche Abgrenzungen geordnet und bewältigt werden kann, sondern daß sie in viel stärkerem Maße *Personalseelsorge* werden muß.

So entwickelte sich die moderne Spezialseelsorge: Militärseelsorge, Studentenseelsorge, Arbeiterseelsorge, Betriebsseelsorge, Fremdenverkehrsseelsorge. Zur pfarrlichen Seelsorge gesellen sich übergeordnete Seelsorgestellen, wie die Seelsorgeämter, die primär damit beschäftigt sein sollen, die geänderte Funktion der Seelsorge wahrzunehmen, um so die Struktur der Seelsorge den jeweils neuen Verhältnissen anpassen zu können. Die Entwicklung geht aber in immer rascherem Tempo weiter. Dadurch werden nicht nur diözesane, sondern auch überdiözesane Planungsstellen notwendig.

Nicht nur in organisatorischer, sondern auch in formaler Hinsicht muß die seelsorgliche Planung sich betätigen. Katechese und Predigt müssen den Zeitbedürfnissen und dem Bildungsniveau der Menschen immer neu angepaßt werden. Die geänderte Funktion der Gesellschaft verlangt ferner, daß jeweils neu die *Schwerpunkte* der Seelsorge gefunden werden. Solche Schwerpunkte sind heute nicht mehr so sehr wie früher die Kinderseelsorge, sondern vielmehr die Erwachsenenseelsorge. Man hat wahrscheinlich diese Tatsache schon seit langem zu wenig beachtet. Aus der religiösen Not heraus muß jeweils bestimmt werden, welche seelsorgliche Tätigkeit die wichtigere ist, da nicht alle im gleichen Maße geleistet werden können.

Wenn wir dies alles überdenken, so sehen wir, daß ein Kennzeichen der modernen Seelsorge die *Beweglichkeit* sein muß, denn je rascher die soziale, kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung sich vollziehen, desto rascher muß auch die Anpassung der seelsorglichen Funktion an die neuen Gegebenheiten folgen. Es entsteht also ein immer größerer Abstand zwischen der räumlichen Struktur der Seelsorge und der Struktur, die die Kirche infolge ihrer gesellschaftlichen Funktion nach Zeit, Ort und Umständen entsprechend annehmen muß. Die räumliche Struktur der Seelsorge, d. h. die Pfarre, wird nie überflüssig werden, ebensowenig wird sie imstande sein, alle Funktionen der Seelsorge in der gewandelten und sich rasch weiter wandelnden Gesellschaft zu erfüllen. Die räumlichen Bindungen des Menschen an seinen Wohnort sind längst nicht mehr die einzigen und bisweilen nicht einmal die ausschlaggebenden unter den Reformkräften. Berufliche Bindungen, die altersmäßige und bildungsmäßige Schichtung nehmen oft den breiteren Raum ein, d. h. daß die Territorialseelsorge weithin durch eine Personalseelsorge ergänzt werden muß. Man denke hier nur an die modernen Formen der Jugendseelsorge usf. Gemeinde ist also im genuin christlichen Sinn auf mehrfache Weise zu verwirklichen.

---

[9] Vgl. A. Schrott, a. a. O., 72—85.
[10] Vgl. ebd. 146—150. [11] Vgl. H. Swoboda, a. a. O.

Wenn wir nun die *Konsequenzen* aus dieser flüchtig skizzierten Situation ziehen, so sind es folgende:

1. *Eine moderne Seelsorge ist nicht möglich ohne Planung,* und zwar nicht bloß lokale und diözesane, sondern auch überdiözesane und übernationale Planung.
2. *Die moderne Seelsorge ist nicht möglich ohne eine Spezialisierung der Seelsorger* auf die verschiedenartigen Funktionen der Seelsorge, die bisher noch kaum in Angriff genommen ist.
3. *Die Planung muß sich in äußerst beweglicher Weise vollziehen.*
4. Dazu ist eine *konsequente Konzentration der priesterlichen apostolischen Kräfte* auf die jeweils vordringlichen Aufgaben der Seelsorge notwendig.

Wie steht es nun mit dieser? Sind heute die seelsorglichen Kräfte schon auf die vordringlichen Aufgaben konzentriert oder muß damit erst begonnen werden? Wir haben bereits dargelegt, daß die moderne Seelsorge vor allem spezialisierte Fachkräfte notwendig hat. Damit steht aber auch fest, daß der seelsorgliche Einsatz mehr Kräfte braucht als bisher. Man denke nur an das ungeheure Ausmaß des Religionsunterrichtes an den immer zahlreicher werdenden Schulen, an die Seelsorge unter der stets wachsenden Schar der Universitäts- und Hochschulstudenten und an das noch größere Gebiet der Erwachsenenseelsorge. Soll der apostolische Einsatz der Laien nach den Leitideen des Zweiten Vatikanischen Konzils verwirklicht werden, dann fordert dies eine intensive theologisch-geistige, aber auch spirituelle Bildungsarbeit an den Laien, die einen gewaltigen seelsorglichen Einsatz bedeutet. Wenn das Prinzip der Planung ernstgenommen wird — und es wäre wohl Mangel an Einsicht, dieses Prinzip nicht ernst zu nehmen —, dann sieht man auch, wie dringlich das Prinzip der Konzentration ist.

Wo sind nun die Stellen, an denen heute dieses *Prinzip der Konzentration* stärker angewendet werden könnte? Wir beginnen hier mit den *theologischen Bildungsanstalten.* Wenn richtig ist, was wir über die ständig zunehmende Spezialisierung gesagt haben, dann trifft das auch auf die theologischen Bildungsanstalten zu. Das fordert aber, daß nicht in Richtung einer Vermehrung dieser Bildungsstätten, sondern vielmehr in Richtung ihrer Intensivierung gearbeitet werde. Es müssen genügend gut ausgebildete Fachkräfte vorhanden sein, um der zunehmenden Spezialisierung gewachsen zu sein. Existieren heute nicht noch eine Reihe von ordenseigenen oder diözesanen Bildungsanstalten mit einer relativ kleinen Hörerzahl, bisweilen kleiner als die Zahl der benötigten Professoren? Und sind nicht dadurch ausgebildete Gelehrte durch ein Übermaß an Vorlesungen für eine Mindestzahl von Hörern für eine qualifiziertere Leistung, sei es publizistisch oder sei es durch eine entsprechende Mitarbeit an der Erwachsenenbildung, einfach lahmgelegt? Man denke hier nur an die wichtige Aufgabe der theologischen Laienbildung, die nur durch theologische Fachkräfte geleistet werden kann. Muß nicht die Forderung nach einer größtmöglichen Konzentration der theologischen Bildungsanstalten im Interesse der modernen Seelsorgsplanung erhoben werden?
Es gibt aber noch einen zweiten Grund, diese Forderung zu erheben: Wenn Spezialseelsorger für die verschiedenen Formen der Personalseelsorge herangebildet werden sollen, dann muß auch darauf geachtet werden, daß für diese Leistungen qualifizierte Kräfte freigehalten werden. Je notwendiger diese Leistungen in der Seelsorge sind, desto dringlicher ist die intensive Konzentration der Kräfte.

Wir berühren als Zweites die *kirchliche Verwaltung.* Überall im staatlichen und wirtschaftlichen Bereich ist ein unheimliches Anwachsen der bürokratischen Apparate festzustellen. Es scheint auch die Kirche diesem Sog nicht entrinnen zu können. Wie aber die Planung im wirtschaftlichen und staatlichen Bereich auch auf eine Konzentration der Bürokratie abzielt, so müßte es wenigstens ebenso im kirchlichen Bereich

geschehen. Vor allem gilt dies von den priesterlichen Kräften, die in der Verwaltung stehen. Hier müßte auf strengste Sparsamkeit geachtet, vor allem die Tendenz zur absolut zentralistischen Führung der seelsorglichen Initiativen ernst überprüft werden.

Ein drittes Feld, auf dem eine größere Konzentration möglich wäre, ist das *Schulwesen.* Wir zweifeln nicht an der Notwendigkeit und am Wert der katholischen Erziehungsanstalten. Sicher wird dort kostbare Arbeit geleistet. Wenn aber feststeht, daß hunderte von gerade spezialisierten Seelsorgern fehlen, kann es doch nicht unwidersprochen hingenommen werden, daß Priester für Arbeiten eingesetzt werden, die katholische Laien mit derselben Fachausbildung ebenso gut oder vielleicht besser leisten können. Viele der Priester, die im Erziehungswesen eingesetzt sind, werden innerhalb der ihnen gezogenen Grenzen sicher auch Seelsorger sein. Aber bei der heute geforderten fachlichen Leistung ist es einfach nicht möglich, beides zu sein: ein fachlich guter Lehrer und ein ebenso guter Seelsorger. Gewiß werden Planungen in diesen Bereichen Zeit erfordern. Sie dürfen aber wenigstens nicht außer acht gelassen werden. Auch hier möchten wir ein besonders schwerwiegendes Argument anführen: Das ständige Ansteigen der Zahl unserer Mittel- und Berufsschulen erfordert auch eine größere Zahl von Katecheten und Seelsorgern. Gewiß kann der Religionsunterricht weitgehend durch Laien erteilt werden, die Seelsorge aber muß durch Priester geleistet werden. Hier stellt sich die Frage der größeren Dringlichkeit. Kann es verantwortet werden, daß an einer einzigen Schule eine große Zahl von Priestern wirkt, während vielleicht hundert Schulen ohne jede seelsorgliche Betreuung sind?

Es gibt noch weitere Felder, auf denen das Prinzip der Konzentration auch angewendet werden muß. Wir sagten schon, daß die *pfarrliche Seelsorge* auch unter den heutigen Umständen ein wesensnotwendiges Element der Seelsorge darstellt. In den vergangenen Jahrzehnten ist die pfarrliche Seelsorge in erfreulicher Weise sogar sehr entfaltet worden. Der Gedanke der Pfarrgemeinde gewinnt mehr und mehr Gestaltungskraft. Doch scheinen manche Bemühungen gerade in der Stadt- und Industriepfarre nicht im Sinne einer Konzentration auf das Ganze zu verlaufen. Es scheint uns gegen das Prinzip der Konzentration zu sein, wenn die Pfarrseelsorge, ohne die genügenden Kräfte zu haben, auch alles das leisten will, was die heutige Spezialseelsorge zu leisten hat. Nach dem Jahr 1945 lehnte man es aus seelsorglich begreiflichen Gründen ab, zur Vereinsseelsorge zurückzukehren, schuf aber dafür in der Pfarre bisweilen eine Unzahl von Kinderseelsorgestunden, Jungschar- und Jugendgruppen, auch Hochschülergruppen, dazu noch Männer-, Frauen- und Eherunden. So gut dieses Bemühen gemeint war, sosehr überlastet es die Pfarrseelsorge und steht vollkommen im Gegensatz zu einer Konzentration der Kräfte. Müßte nicht in der Zukunft der Laientätigkeit ein viel größerer Spielraum gegeben werden, auch in bezug auf die Organisationsform? Müßten nicht viele dieser Aktivitäten eingestellt werden zugunsten einer besseren Predigt und Glaubensverkündigung? Hier werden nicht bloß materielle Mittel vergeudet, sondern vor allem wertvolle seelsorgliche Kräfte. In erster Linie müßten bestehende Institutionen der Jugendseelsorge, der Hochschulseelsorge konsequenter gestützt und diesen Fachkräfte zugeführt werden.

Es wäre die Reduzierung auf ein Minimum bezüglich der Kinderseelsorgestunden sehr zu empfehlen. Auch eine Neuordnung der *Jugendseelsorge* wäre dringlich. Durch die Zersplitterung in viele, gar nicht lebensfähige Gruppen wird nicht nur die Arbeit vermehrt, sondern vor allem die geistige und geistliche Formung der Jugendlichen qualitativ vermindert. Es müßten bestehende größere Jugendgruppen, für die vor allem auch ein eigener Jugendseelsorger zur Verfügung steht, unterstützt und ausgebaut werden. Ähnliches gilt für andere Pfarrgruppen. Natürlich ist es dann Aufgabe der betreffenden Spezialseelsorger, die Mitglieder dieser Gruppen in sinnvoller Weise der Pfarrgemeinschaft zuzuführen. So würden auch finanzielle Mittel erspart und für

eine gediegenere Arbeit verwendet werden können. Der Pfarrklerus aber könnte sich einer intensiveren Erfassung der Fernstehenden zuwenden.

Im Hinblick auf die notwendig gewordene Spezialisierung der Seelsorge muß noch ein Wort über die Eigenart dieser Spezialisierung gesagt werden. Wir brauchen nicht Spezialisten in Kunst- und literarischen Fragen, für Film- und Fernsehwesen, für Sport, Psychologie usf., die *auch noch* Priester sind, sondern wir brauchen Priester, die die theologische Qualifikation haben und sich noch das fachliche Wissen aneignen, um als Seelsorger diese Gebiete zu beeinflussen. Damit berühren wir auch das Gebiet der *Erwachsenenseelsorge*. Gott Dank, gibt es eine Reihe von Institutionen, die das Anliegen der Erwachsenenseelsorge hervorragend fördern. Wir nennen hier bloß das Theologische Laienjahr oder ähnliche Institutionen, die Katholischen Bildungswerke usw. — Es gilt aber auch auf diesem Gebiet die Notwendigkeit der Konzentration. Nicht in der Vielheit und Vielgestaltigkeit besteht der Wert der Bildungsarbeit, sondern in seiner Gediegenheit. Es gibt Manager, die es noch nicht begriffen haben, daß das kirchliche Bildungswesen auf das Wesentliche gerichtet sein muß. Nicht die Zahl der ausgewiesenen Veranstaltungen, ja nicht einmal der klingende Name von Referenten ist ein Beweis dafür, daß die notwendige und wesentliche Bildungsarbeit geleistet werden muß. Hier können viele Kräfte vergeudet werden.

Im Hinblick auf eine weiträumige und in die Zukunft gerichtete Planung ist die Konzentration der Seelsorge eine dringende Notwendigkeit. Nicht nur die verantwortlichen Oberhirten und Leiter verschiedener kirchlicher Werke, sondern alle Priester sollten das Prinzip der Konzentration ernst überdenken und ihre Tätigkeit immer wieder von neuem prüfen. Nicht selten wird ja dieses Prinzip auch durch mangelnde Disziplin und Einordnung verletzt und verleugnet.
Wir können diese Überlegungen nicht schließen, ohne sie durch einen Gedanken zu ergänzen: Alles menschliche Planen nützt nichts, wenn wir nicht hinhören auf Gott, der allein mit absoluter Souveränität plant. Ohne Ihn planen hieße, Gott immer im Rücken haben. Wir aber sollen auf Ihn zuschreiten. Wir müssen zuerst auf Ihn hören und Seinen Ruf in unserem Inneren vernehmen; dann erst kann unser menschliches Planen von Erfolg sein.

EUGEN HEINRICH FISCHER

Die Ehe in evangelischer Sicht

Georg May greift in seiner Studie „Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener"[1] mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Sachkenntnis einen Fragenkomplex auf, der gerade in jüngster Zeit besondere Aktualität erlangt hat im Zusammenhang mit dem Gespräch über die Mischehe, in das May sich wiederholt eingeschaltet hat, durch den von verschiedenen Seiten erhobenen Ruf nach Reform des katholischen Mischeherechtes, durch den jüngsten diesbezüglichen Reformversuch der Glaubenskongregation vom 18. März 1966, durch manche falschen Erwartungen an das Konzil hinsichtlich der Ehegesetzgebung überhaupt, vielleicht auch durch den mißglückten Vorschlag eines Konzilsvaters, eine beschränkte Möglichkeit der Ehescheidung nach dem Vorbild der orientalischen Kirche in der katholischen Kirche einzuführen. Wenn heute da und dort auch auf katholischer Seite (etwa mit Berufung auf die nach dem 2. Weltkrieg geschaffenen Lebensordnungen der evangelischen Kirchen mit ihrem Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der Ehe) die Ansicht vertreten wird, der Unterschied zwischen katholischer Ehelehre und protestantischer Eheauffassung bestehe nicht mehr in voller Schärfe, so stellt May dem mit überzeugenden Gründen entgegen: „Kirchliches Dogma und protestantische Anschauung in Fragen der Unauflöslichkeit der Ehe lassen sich nicht vereinbaren" (Vorwort). Diese These ist das Ergebnis einer sorgfältigen Prüfung von Lehre und Praxis des deutschen Protestantismus in Geschichte und Gegenwart. Die Untersuchung beschränkt sich zwar auf den deutschen Protestantismus; doch werden auch deutschsprachige Werke anderer Länder berücksichtigt. Nicht allein aus diesem Grunde dürften die Ausführungen von May für Österreich und die Schweiz kaum weniger aktuell sein als für Deutschland.

Da es im Protestantismus keine Lehrposition gibt, die nicht aufgegeben werden könnte, hält Verf. es für angezeigt, in einem 1. Teil (8—29) einen *geschichtlichen Überblick* über die Lehre der Reformatoren und die weitere Entwicklung von Lehre und Praxis des deutschen Protestantismus zu gewinnen. Das erscheint um so notwendiger, als die protestantischen Vorstellungen von der Ehe das staatliche Eherecht und im besonderen das Ehescheidungsrecht ebenso wie die öffentliche Meinung von der Ehe weithin geprägt haben und auch auf den katholischen Volksteil und seine Ehemoral nicht ohne Einfluß geblieben sind. Bei dieser historischen Untersuchung kann Verf. sich auf die bisherige Literatur stützen und darum auf eine eigene Erarbeitung der reformatorischen wie der späteren Anschauungen aus den primären Quellen verzichten, wobei ihm eine erstaunliche Kenntnis des einschlägigen Schrifttums, insbesondere auch der neueren und neuesten evangelischen Theologie und Kirchenrechtswissenschaft, zustattenkommt[2].

„Die Möglichkeit der Ehescheidung, d. h. der Auflösung der Ehe durch Gerichtsspruch, ist reformatorisches Grundprinzip, geboren aus der Verwerfung des Ehesakramentes"[3]. Die Reformatoren begründen diese ihre Anschauung einerseits aus der Hl. Schrift, insbesondere ihrem Verständnis von Mt 5, 32 und 19, 9, andererseits aus seelsorgerischen Rücksichten auf die menschliche Schwachheit, die von manchen Autoren als erfreuliches Verständnis für die Wirklichkeit des Lebens gerühmt werden. Luther deu-

[1] Erschienen bei Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. (XII u. 116.) Kart. DM 12.—.
[2] Vgl. dazu das Namenverzeichnis auf Seite 115 f.
[3] So der Reformationshistoriker W. Köhler, zitiert bei May auf Seite 11.

tet die beiden Mt-Stellen dahin, daß Christus in dem einzigen Falle des Ehebruchs die Ehescheidung zulasse. Aber er hält sie schon bald auch aus anderen Gründen (Desertion, Quasidesertion) gerechtfertigt und spricht darüber hinaus der weltlichen Obrigkeit die alleinige Ehehoheit zu, also auch die Gewalt, das Eherecht nach den jeweiligen Bedürfnissen zu gestalten und die Ehescheidung aus anderen als den sogenannten biblischen Gründen auszusprechen. Der unschuldig Geschiedene ist frei, sich wieder zu verheiraten. Der schuldig geschiedene Partner dagegen soll zur Strafe sich nicht wiederverheiraten dürfen, doch kann auch diese Strafe nachgelassen werden. Calvin ist hierin strenger und anerkennt nur den leiblichen Ehebruch als Scheidungsgrund an, später auch die bösliche Verlassung (Desertion). In der Konsequenz des Prinzips der freien Schriftauslegung führt Zwingli in die Deutung der Mt-Stellen die Analogie ein: „Alles, was dem Scheidungsgrunde des Ehebruches gleichkommt oder ihn an Schwere übertrifft, berechtige zur Scheidung" (14). Damit war der Willkür in Lehre und Praxis das Tor geöffnet. Butzer kommt mit seiner Schriftauslegung (Gen 2, 18. 1 Kor 7, 9) bereits auf 15 Scheidungsgründe und anerkennt hierin das römische Recht als mit Gottes Wort übereinstimmend. Er gibt damit den strengen Verschuldensgrundsatz auf und läßt eine Ehescheidung auch bei impotentia superveniens, Aussatz, Wahnsinn und jeder unheilbaren Krankheit, vielleicht gar schon bei unüberwindlicher Abneigung zu. Mit diesen Ansichten der Reformatoren stimmen im wesentlichen die rechtlich verbindlichen reformatorischen Bekenntnisschriften überein: der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe und der Grundsatz ihrer Auflöslichkeit unter gewissen Umständen stehen darin „in dialektischer Spannung zueinander" (18 f.). Im gleichen Rahmen bewegen sich mehr oder weniger die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts: sie stellen das Scheidungsurteil in das Ermessen der Eherichter, fordern aber zur Wiederverheiratung eine obrigkeitliche Genehmigung, die i. a. nur dem unschuldigen Teil gewährt wird. Die Scheidungspraxis der protestantischen Ehegerichte zeigt im 16. und 17. Jahrhundert zunehmend die Tendenz zu einem freien Scheidungsrecht. Gleichzeitig gewinnt das Dispensationsrecht des Landesherrn an Bedeutung und stellt sich oft in Gegensatz zu den Kirchenordnungen. Der Jurist Carpzow sieht bereits eine Gewährung der Wiederverheiratung auch an den schuldig Geschiedenen vor. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts verläßt vollends den Boden der biblischen Offenbarung. Der Ehevertrag gehört allein dem natürlichen Recht an. Als weiterer Scheidungsgrund wird der der gegenseitigen Einwilligung entwickelt. Rein rationalistische Erwägungen der Zweckmäßigkeit bestimmen das Eherecht der großen Gesetzgebungswerke des 18. Jahrhunderts, zuletzt das Preußische Allgemeine Landrecht (1794) mit seinem verhängnisvollen Ehescheidungsrecht. Insofern dieses Eherecht auch für Katholiken Geltung beansprucht, kommt der Gegensatz zum kanonischen Recht und zur katholischen Lehre nunmehr zu seiner vollen Auswirkung.

Auch das 1900 in Kraft getretene deutsche Bürgerliche Gesetzbuch entspricht in seinem Scheidungsrecht den protestantischen Anschauungen. Dem Widerstand besonders von katholischer Seite war es zu verdanken, wenn darin die Scheidung grundsätzlich nur bei Verschulden zugelassen wurde; allein im Falle schwerer, unheilbarer Krankheit erfuhr dieser Grundsatz eine Ausnahme. Eine Neuregelung von Eheschließung und Ehescheidung brachte das Ehegesetz von 1938, das in der Bundesrepublik Deutschland heute mit einigen Abänderungen in der Fassung des Kontrollratsgesetzes vom 20. Februar 1946 geltendes Recht ist, ebenso auch in Österreich unter Ausmerzung der nationalsozialistischen Bestimmungen durch Gesetz vom 26. Juni 1945. Dieses Eherecht entfernt sich noch weiter von der katholischen Ehelehre, indem es die katholischer Auffassung entgegenkommende Möglichkeit einer bloßen Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft beseitigt und eine Ehescheidung bereits zuläßt, wenn die Ehe unheilbar zerrüttet ist. Das in solchem Falle gegebene Widerspruchsrecht des unschuldigen Teiles erfuhr schließlich eine gewisse Verstärkung durch das Familienänderungsgesetz vom 11. August 1961.

Ein geschichtlicher Querschnitt durch die protestantische Lehrentwicklung und das von ihr beeinflußte Recht ergibt also, daß die Möglichkeit der Ehescheidung einer reformatorischen Grundüberzeugung entspricht, und daß Schwankungen in ihr nur festzustellen sind „in bezug auf Art und Gewicht der Scheidungsgründe, die Zweckmäßigkeit der Gestattung der Wiederverheiratung und die praktische Ausgestaltung des Scheidungs- und Wiedertrauungsrechtes" (30).

Dem entspricht die *Lage in der Gegenwart*, der May den 2. Teil seiner Studie (30—108) widmet. Der Protestantismus hält die Unauflöslichkeit der Ehe für eine sittliche Idee, ein erstrebenswertes Ideal, das aber infolge der Sünde nicht immer durchführbar ist. Die absolute Unauflöslichkeit kann niemals zur Rechtsform für Kirche und Staat werden. Es gibt kein positives göttliches Recht im katholischen Sinne; die Hl. Schrift bietet nur direktive Grundsätze, nicht Rechtssätze. Dementsprechend hat auch das klare Ehescheidungsverbot Jesu nur den Charakter einer Weisung. Nach der Anschauung namhafter protestantischer Theologen der Gegenwart (Barth, Brunner u. a.) kann die Ehescheidung vom Glauben her nahegelegt, ja geboten sein. Die Gemeinde und ihr Seelsorger hat eine solche Gewissensentscheidung zu achten. Die Aufstellung von Katalogen anerkannter Scheidungsgründe gilt heute als überholt. Die gelegentlich noch vorgenommene Einteilung der Scheidungsgründe in biblische, christliche und andere besagt also nichts über das Gewicht eines Ehescheidungsgrundes im konkreten Falle. Der Entschluß zur Scheidung ist eine unüberprüfbare Gewissensentscheidung des einzelnen. Schon die Zerrüttung der Ehe genügt als legitimer Scheidungsgrund. Da die Ehe nach protestantischer Auffassung allein der Schöpfungsordnung angehört und kein Sakrament ist, überläßt die evangelische Kirche sowohl die Eheschließung wie die Ehescheidung dem Staat. Folgerichtig ist es eine Frage der Zweckmäßigkeit, ob und in welchem Umfang die weltliche Obrigkeit willkürliche Scheidungen zulassen soll. Gelegentliche Warnungen davor fallen kaum ins Gewicht. Es ist vielmehr die letzte Konsequenz der reformatorischen Auffassung, wenn Emil Brunner die Möglichkeit ins Auge faßt, „daß der Staat sich einmal dazu entschließen muß, auf den ausschließlichen Schutz der monogamen Ehe zu verzichten"[4]. In jedem Falle aber ist die Rechtswirksamkeit einer Ehescheidung unbezweifelbar, selbst wenn sie vom Glauben her nicht zu rechtfertigen ist.

Nachdem die evangelische Kirche und Theologie die Ehescheidung völlig dem Staat überlassen haben, ist man sich in jüngster Zeit der Pflicht bewußt geworden, wenigstens durch die Gestaltung der Wiedertrauungsbestimmungen für das Ideal der lebenslänglichen Ehe zu zeugen. Nach den kirchlichen Lebensordnungen ist Geschiedenen die kirchliche Trauung grundsätzlich zu versagen, in der Praxis aber wird sie „ebenso grundsätzlich" gewährt (61). Diese Praxis ist um so leichter zu rechtfertigen, als die kirchliche Trauung nach der im System der Zwangszivilehe heute herrschenden Auffassung die Ehe nicht konstituiert. Die weltliche Eheschließung ist Trauung vor Gott im strengsten Sinne, sie begründet eine Ehe, die nicht hinter der kirchlich getrauten Ehe zurücksteht und auch innerhalb der Kirche vollgültig ist. Auch eine durch Sünde und Schuld begründete Ehe kann durch Buße zum Gott wohlgefälligen Bund werden.
Während so dem Staat das Wiedertrauungsrecht in keinem Falle bestritten wird, liegen Gewährung und Versagung der kirchlichen Trauung in der Hand der Kirche. Mit der Trauung Geschiedener spricht die Kirche ihr Ja zu der konkreten Ehescheidung und zu der konkreten Wiederverheiratung und übernimmt damit die Verantwortung für diese Eheschließung. Die Anschauungen darüber, wann die kirchliche Trauung Geschiedener zu versagen sei, gehen weit auseinander; vereinzelt reichen sie bis zur völligen Ablehnung jeder kirchlichen Wiedertrauung als einer „Versündigung

[4] Zitat auf Seite 57.

an Christus und den Brüdern", als eines Ungehorsams gegenüber dem Wort der Schrift, ja bis zur Verurteilung des „kirchlich gesegneten Ehebruchs"[5]. Auch die Lebensordnungen der deutschen evangelischen Kirchen verlangen zwar, dem Grundsatz der Unauflöslichkeit entsprechend, Geschiedenen die Wiedertrauung zu versagen, sie schränken aber diesen Grundsatz alsbald wieder ein und stellen seine Handhabung in die geistliche Entscheidung des Seelsorgers bzw. der übergeordneten geistlichen Stelle. Eine Wiedertrauung gilt u. U. als zulässig, wenn dadurch die Glaubwürdigkeit der Verkündigung nicht Schaden leidet, der Gemeinde kein Ärgernis gegeben wird, die Heiligkeit der Ehe und die Würde der kirchlichen Trauung keine Einbuße erfahren. (Selbst die in einigen Landeskirchen erlassenen besonderen Bestimmungen für den Fall einer Scheidung und Wiederverheiratung von Pfarrern sind kaum weniger kompromißbereit.) Mangels einer eindeutigen Lehranschauung und (von wenigen Ausnahmen abgesehen) mangels rechtlich bindender Normen erweisen sich solche Richtlinien als unwirksam. In der Praxis ist die Ausnahme einer kirchlichen Trauung Geschiedener zur Regel geworden, wie die sorgfältige Prüfung der Statistik beweist. Die Pfarrer, denen mit solchen Richtlinien in der Regel die Verantwortung für die Wiedertrauung überlassen wird, sind damit zumeist überfordert. Es kann unter diesen Umständen kaum verwundern, wenn etwa Karl Barth jede Verweigerung der kirchlichen Trauung im Falle einer zweiten Ehe für skandalös hält (98), und wenn im Gegensatz dazu von anderer Seite die Forderung nach regulativen Normen laut wird, die klar die Grenzen zwischen Gehorsam und Übertretung ziehen und den Gesetzesbrecher mit Strafe bedrohen[6], ja wenn man im Interesse der Seelsorge sich von der ausnahmslosen Versagung der Wiedertrauung für die Gemeinde „eine heilsame und heilende, biblisch und bekenntnismäßig evangelische Klarheit" verspricht[7].

Das Buch von May ist aufschlußreich für alle, die in der Praxis der Seelsorge (speziell auch der Mischehenseelsorge), der Eheberatung und Familienpflege, der geistlichen und weltlichen Ehegerichtsbarkeit tätig sind, aber ebenso für den zünftigen Wissenschaftler der Theologie und Rechtes. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß es eine Lücke im katholischen Schrifttum schließt. Eine klare Sicht der darin erörterten Fragen erscheint heute um so notwendiger, als die gegen die katholische Ehelehre und das katholische Eherecht gerichteten Angriffe ihre Wirkung auch auf Katholiken nicht ganz verfehlt haben. Nicht zuletzt wird das Buch auch für jede künftige Reform des kirchlichen wie des bürgerlichen Eherechtes wertvolle Orientierung bieten.

Man mag sich heute fragen, ob dieses Buch dem Gespräch zwischen den Konfessionen förderlich sei. Mit der strengen Folgerichtigkeit seiner Gedankengänge und seiner zuweilen fast herb anmutenden Kritik der reformatorischen Lehre und der protestantischen Theologie wird es demjenigen, dem das ökumenische Anliegen aus katholischer oder evangelischer Sicht Herzenssache ist, gewiß nicht immer eine angenehme Lektüre bieten. Es bleibt aber zu hoffen, daß dieses klar und verständlich, mutig und freimütig geschriebene Werk der Sache des Ökumenismus in einem höheren Sinne durchaus dienen wird, wenn es (111) in der Feststellung gipfelt, die sich aus einer exegetischen Prüfung der „Unzuchtsklauseln" durch Franz Zehrer in dieser Zeitschrift[8] ergibt: „Die katholische Kirche weiß, daß sie mit ihrer Haltung zu Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener dem Willen Christi und dem Gebot der Apostel folgt." Wiedervereinigung ist nicht durch Verzicht auf die Wahrheit, sondern nur durch eine Verstärkung der Glaubensüberzeugung und des gläubigen Lebens möglich.

---

[5] Th. Weigle, zitiert auf Seite 77 f.; ähnliche Stimmen auf den Seiten 76 (285), 78 (292), 79, 80, 84, 105 sowie das hierin strenge Gutachten des Theologischen Ausschusses der Synode der VELKD vom 5. Jänner 1953, erwähnt bei May auf Seite 81.

[6] Vgl. Hans Gert Hesse, zitiert auf Seite 100 f.

[7] Th. Weigle, zitiert auf Seite 108.

[8] Theologisch-praktische Quartalschrift 112 (1964), 190—200.

Nur aus einer ernsten Besinnung auf das Wort der Schrift ist eine Revision der heutigen Eheauffassungen zu erhoffen. Sie wird sich gegenüber dem staatlichen Ehescheidungsrecht und der bedrohten Ehemoral auch der von vielen Lutheranern heute gewonnenen Erkenntnis nicht verschließen dürfen, daß Luther bei seiner Überweisung der Ehe in die Zuständigkeit des Staates „den christlichen Staat vor Augen hatte, nicht einen säkularisierten Staat, der die Unauflöslichkeit der Ehe als einer Gottesordnung weder übernehmen kann noch übernehmen will"[9]. An erfreulichen Ansatzpunkten fehlt es im heutigen Protestantismus gewiß nicht – auch dafür bietet May manchen wertvollen Beleg. Möge das Buch im katholischen wie im evangelischen Raum als ein vom Bewußtsein der Verantwortung getragener Ruf zur Besinnung auf die Würde der christlichen Ehe aufgenommen werden! So verstanden, ist es nicht eine Anklageschrift, vielmehr Hilfe und Mahnung zum Gehorsam gegenüber dem Wort des Herrn der Einen Kirche.

JOSEF RÖTZER

Empfängnisregelung – nur eine Frage der Technik?

Es erweist sich immer mehr als eine vordringliche Aufgabe der Erwachsenenbildung und der Verkündigung, bereits die Brautleute über alle Seiten der Problematik ausreichend zu informieren, die mit dem Begriff der verantworteten Elternschaft verbunden sind. Es kommt dem eine besondere Bedeutung zu im Hinblick auf ein späteres erfülltes und harmonisches Eheleben. Darüber hinaus weiß die Seelsorge nur zu gut, welche Schwierigkeiten sich auf diesem Sektor für das religiöse Leben der Ehepaare ergeben. Die Hauptursache für die Abwendung vom sakramentalen Leben, wie man sie selbst bei zunächst sehr ideal eingestellten jungen Menschen finden kann, liegt wohl in der mangelhaften Bewältigung dieser Teilfrage der Eheführung. Wenn auch die Ehe insgesamt viel mehr ist als lediglich Empfängnisregelung: einer menschlich und sittlich einwandfreien Lösung dieser Frage kommt doch eine ausschlaggebende Bedeutung zu.

Empfängnisregelung als Gebot der Stunde

Klärende Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes, die bereits einige Zeit zurückliegen, sind für den Großteil des Klerus und der Ehepaare bedauerlicherweise weitgehend unbekannt geblieben. Pius XII. hielt am 29. Oktober 1951 eine Ansprache an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen[1], die damals großes Aufsehen erregte, weil sie nach Meinung bestimmter katholischer Kreise zu viele Freiheiten einräumte. Klingt das in der heutigen Zeit nicht sonderbar, da man in dieser Frage über zuwenig Freiheit klagt? Am 26. November 1951 richtete Pius XII. an die Teilnehmer des Kongresses der „Front der Familie" und des Verbandes kinderreicher Familien eine neuerliche Botschaft[2]. Er präzisierte darin die lehramtliche Ansicht zur Frage der Kinderzahl folgendermaßen: „Anderseits fühlt die Kirche Teilnahme und Verständnis für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer heutigen Zeit. Deswegen haben Wir in Unserer letzten Ansprache über die Ehemoral die Berechtigung und zugleich die tatsächlich weit gesteckten Grenzen für eine Regulierung der Nachkommenschaft herausgestellt, die – im Gegensatz zur sogenannten ‚Geburten-

[9] J. P. Michael, Christen suchen Eine Kirche. Freiburg i. Br. 1958, 160.
[1] UTZ-GRONER, Soziale Summe Pius' XII., 1045–1102.
[2] UTZ-GRONER, Soziale Summe Pius' XII., 1103–1120, insbes. 1119.

kontrolle' – mit dem Gesetz Gottes vereinbar ist." Aus diesen Worten klingt mitfühlendes menschliches Verständnis. Sie könnten ebensogut in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute stehen[3].

Die Herausstellung der „tatsächlich weitgesteckten Grenzen für eine Regulierung der Nachkommenschaft" hätte der Anlaß sein müssen, mit den Brautpaaren und Eheleuten darüber ins Gespräch zu kommen und ihnen ihre Eigenverantwortlichkeit in diesem Bereich aufzuzeigen. Man hätte nach entsprechender fachlicher Unterweisung der Brautpaare und Eheleute Erfahrungen in großem Rahmen sammeln müssen, wie sich eine periodische Enthaltsamkeit harmonisch in das Eheleben einbauen läßt. Doch nichts dergleichen geschah. Im Gegenteil, wenn man als einzelner größere Erfahrungen mit der Zeitwahl gewinnen wollte, wurde man sogar daran gehindert. Besonders heftige Widerstände kamen aus den Kreisen der organisierten katholischen Ärzteschaft. Sie widersetzten sich einer kursmäßigen Unterweisung der Brautpaare und Eheleute, da man „darüber doch nicht reden könne", interessierten sich auch zum Großteil viel zuwenig für die medizinischen Grundlagen der periodischen Fruchtbarkeit der Frau und für die damit verbundenen psychologischen Fragen, sondern versuchten, in Einzelfällen mit groben Faustregeln durchzukommen. Ein derartiges Vorgehen auf dem praktischen Sektor mußte zwangsläufig zu Mißerfolgen führen.

Es liegt demnach auf der Hand, daß bei den mangelhaften Voraussetzungen im Ausbildungsstand der Ärzteschaft in diesen speziellen Belangen die Grundlagen fehlen, um durch einfaches Befragen der Ärzte mit Hilfe von Fragebogen ein sachlich richtiges Bild zu bekommen. Wie oft wird ein in der Praxis stehender Arzt hinsichtlich der Empfängnisregelung um Rat gefragt? Und trifft es zu, so sind es überwiegend Notfälle oder pathologische Fälle. Selbst wenn ärztliche Arbeitsgruppen oder Institute „Memoranden zur Frage der Empfängnisregelung" veröffentlichen, bleibt die kritische Frage, wie die Unterlagen gewonnen wurden. Daß somit solchen Stellungnahmen eine schlüssige Beweiskraft abgesprochen werden muß, wurde bereits andernorts unter Hinweis auf bestimmte Veröffentlichungen erwähnt[4].

Eine verantwortliche Empfängnisregelung von Anbeginn der Ehe ist unbedingt notwendig. Da die Eheleute das Urteil über den Zeitpunkt einer jeweiligen Empfängnis „im Angesicht Gottes letztlich selbst fällen müssen"[5], haben sie ein Recht, alle notwendigen Informationen zu erhalten, die sie instand setzen, dem auch nachkommen zu können. Zunächst ist eine entsprechende Gewissensbildung und Führung zur Verantwortung gegenüber der Weckung neuen Lebens vordringlich. Dann ist eine ausreichend medizinische Unterweisung unerläßlich, die sich nicht auf die Darbietung oberflächlicher Zusammenhänge beschränken darf. Es ist sehr begrüßenswert, daß die Kurse für erweiterten Brautunterricht in vielen Diözesen immer mehr an Boden gewinnen. Die verschiedenen Referenten bringen viele Opfer an Zeit und Mühe, um hier echte Erwachsenenbildung zu bieten. Trotz allseitigem gutem Willen muß doch aus sachlichen Gründen darauf hingewiesen werden, daß der ärztliche Beitrag zum Thema der Empfängnisregelung für die Praxis des angehenden Ehepaares zumeist zu gering bemessen und vollkommen unzulänglich ist. Die wenigen Kollegen, die sich um dieses Thema besonders bemühen, verdienen eigens hervorgehoben zu werden. Auf eigene Beiträge hiezu darf in diesem Zusammenhang verwiesen werden[6], vor allem

---

[3] KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Herder-Bücherei 270/71/72/73, Freiburg i. B. 1966, 423 ff.

[4] J. RÖTZER, Zur periodischen Enthaltsamkeit, Theologie der Gegenwart 9 (1966), 224–227.

[5] RAHNER – VORGRIMLER, a. a. O. 502, Nr. 50.

[6] a) J. RÖTZER, Geburtenbeschränkung auf medikamentösem Wege. „Theol.-prakt. Quartalschrift" 111 (1963), 175–188. b) Ders., Über die Wirkungsweise der Pille, Orientierung 28 (1964), 159–162 und 172–177. c) Ders., Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Zeitwahl. Theologie der Gegenwart 8 (1965), 33–43. d) Ders., Wegweiser des Arztes. In: Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde, Seelsorge-Verlag Herder, Wien 1965.

auf den zum Gebrauch für Eheleute und zur Information der Referenten sowie der Seelsorger bestimmten Leitfaden[7].

Verantwortliche Empfängnisregelung ist nicht Empfängnisverhütung

Es liegt im Sinne der verantworteten Elternschaft, verantwortungsbewußt auf den Zeitpunkt der Empfängnis Einfluß zu nehmen. Die Verantwortung ist nach zwei Richtungen hin gegeben. Auf eine zu einer bestimmten Zeit anzustrebende Empfängnis und auf die meist langen Zeiträume, in denen eine Empfängnis vermieden werden muß. Der Begriff *Empfängnisregelung* umschreibt am zutreffendsten, was durch das verantwortliche Handeln des Menschen erreicht werden soll. Wenn man die verantwortliche Empfängnisregelung als Gebot der Stunde von Anfang an in das Eheleben einbaut und sie als dauernden Auftrag der Ehe erkennt, verliert sie vom Inhalt der Aufgabe her das Negative einer Empfängnisverhütung. Die sittlich einwandfreien Wege zu verantworteter Elternschaft sind nicht einfache und leicht durchzuführende technische Maßnahmen, die nach Bedarf eingesetzt und unterlassen werden können, sondern es wird der ganze Mensch und das Ehepaar in seiner Zweisamkeit aufgerufen, dieser Lebensaufgabe in Liebe und Selbstentäußerung nachzukommen.
Im Hintergrund dieser Gesamtschau steht, daß die Ehe als Institution auf die Weckung neuen Lebens hingeordnet ist und eine Verpflichtung des einzelnen Paares besteht, Kindern das Leben zu schenken. „Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institutionen der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung"[8]. „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet. Kinder sind gewiß die vorzüglichste Gabe für die Ehe und tragen zum Wohl der Eltern selbst sehr viel bei"[9]. Wer sich ganz oder teilweise aus eigensüchtigen Gründen dieser Verpflichtung entzieht, verfehlt sich schwer gegen das Wesen der Ehe. Wenn das Ehepaar keinen ausreichenden Grund hat, Empfängnis zeitweise oder auf Dauer zu vermeiden, kann es sich nicht auf eine angeblich „erlaubte Methode" berufen und sich damit im Gewissen beruhigt fühlen. So sei ausdrücklich festgehalten, daß selbst die Zeitwahl mißbraucht und sittlich schlecht sein kann. Es sei aber auch festgestellt, daß eine verantwortliche Empfängnisregelung in einem ehelichen Leben übernatürlich motivierter periodischer Enthaltsamkeit nicht einfach eine „Methode der Empfängnisverhütung" unter möglichen anderen „Methoden" ist, sondern ein sittlich verdienstvolles Ringen bedeutet um den Ausgleich zwischen dem Auftrag zur Erzeugung von Nachkommenschaaft und der menschenwürdigen Darstellung leiblicher Liebe.
Wenn ein weiteres Kind zeitweise oder auf Dauer nicht verantwortet werden kann, hat das Ehepaar die Pflicht, sich so zu verhalten, daß eine Empfängnis nicht eintreten kann. Dieses Verhalten darf man aber nicht voreilig und unbedingt als negativ einzustufende Empfängnisverhütung klassifizieren, insbesondere dann nicht, wenn das Verhalten des Ehepaares sich am Verlauf der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau orientiert. Bekanntlich besteht in jedem Zyklus (Frauenmonat) nur an etwa drei bis vier Tagen die Möglichkeit, daß eine eheliche körperliche Vereinigung zu einer Schwangerschaft führt. In der anderen Zeit, und damit an der Mehrzahl der Tage eines Zyklus, ist eine Empfängnis aus physiologischen Gründen nicht möglich. An Tagen, an denen eine Empfängnis aus biologischer Ursache nicht eintreten kann, kann man auch keine „Empfängnisverhütung" betreiben.
Die Annahme und bewußte Hinnahme der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau stellt eine seinsgerechte Orientierung von seiten des Ehepaares dar. Daß der

[7] J. RÖTZER, Kinderzahl und Liebesehe. Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis. 3. Auflage. Herder, Wien-Freiburg-Basel 1966.
[8] RAHNER — VORGRIMLER, a. a. O. 498, Nr. 48. [9] A. a. O. 501, Nr. 50.

Ablauf der Fruchtbarkeit bei der Frau dergestalt beschaffen ist, hat in der Sicht der Evolution einen ganz besonderen Sinn[10] und bietet einen Zugang zum Verständnis seinsmäßiger Strukturen, selbst wenn man zunächst meinen sollte, daß man in den vordergründigen angeblichen Zufälligkeiten physiologischer Abläufe den seinsmäßigen Hintergrund nicht sehen könne. In diesem Zusammenhang sei der Hinweis angebracht, daß wir in den von manchen als blind gesteuert angesehenen physiologischen Abläufen einen Ausdruck der gestörten Natur vor uns haben, aus der sich dennoch gesetzmäßige und richtungsweisende Seinsstrukturen herausschälen lassen. Damit stellt sich jedes Ehepaar, das die verantwortliche Empfängnisregelung in periodischer Enthaltsamkeit zu bewältigen versucht, bewußt in die Schöpfungsordnung Gottes und nimmt die Schwierigkeiten, die damit überwunden werden müssen, in liebevollem Gehorsam auf sich. Infolgedessen fehlt einfach die Möglichkeit der Gleichstellung mit „Empfängnisverhütungsmitteln". Es ergibt sich bereits aus der Natur der Sache ein grundlegender Unterschied.

Das Versagen der Empfängnisverhütung

Der Begriff „Empfängnisverhütung" setzt voraus, daß man freiwillig nach einer copula carnalis strebt, dabei eine Befruchtungsmöglichkeit annimmt und aktiv eine Maßnahme trifft, damit die Spermien des Ejakulates nicht auf ein eventuell befruchtungsfähiges Ei treffen können. Es ist Erfahrungstatsache, daß alle Versuche der Empfängnisverhütung an den fruchtbaren Tagen in einem hohen Prozentsatz der Fälle scheitern. Die Ursache dafür liegt in Veränderungen an den inneren Organen der Frau, die sich in der fruchtbaren Zeit am Eingang zur Gebärmutterhöhle (im Halskanal, an der Cervix uteri) abspielen. Der Ablauf dieser Veränderungen wurde bereits an verschiedenen Stellen beschrieben[6]. Hier sei nur eine kurze Zusammenfassung gebracht.

Normalerweise können die Spermien den Halskanal in der Cervix uteri nicht durchwandern und können daher nicht über die Gebärmutterhöhle in den Eileiter gelangen, wo die Befruchtung stattfindet, falls ein befruchtungsfähiges Ei vorhanden ist. Der Eingang in die Cervix uteri ist an den meisten Tagen des Zyklus von einem dichten Schleimpfropf verschlossen, den die Spermien nicht durchdringen können. Um die Zeit der Ovulation verändert sich die Beschaffenheit des sogenannten Zervikalschleimes, er wird dünnflüssiger und in großer Menge produziert. In dem vermehrten Zervikalschleim finden die Spermien jene Nährsubstanzen vor, die sie zu ihrer Fortbewegung

---

[10] J. RÖTZER, Eheliche Liebe als gesamtmenschlicher Auftrag. Ein Beitrag über Möglichkeiten naturrechtlicher Begründungen. Die neue Ordnung 21 (1967), 1—15. In dieser Arbeit wurde versucht, Hinweise der Evolution herauszuarbeiten und die biologische Sonderstellung des Menschen aufzuzeigen, sowie daraus Schlußfolgerungen zu ziehen, die naturrechtlichen Begründungen gleichkommen. Die Anthropologie, die dem zugrunde liegt, baut auf ARNOLD GEHLEN, ARTHUR JORES, ADOLF PORTMANN und PAUL CHAUCHARD auf. Wir können uns keinesfalls jener Meinung anschließen, welche die Stellung des Menschen innerhalb der Evolution als Zufallsbefund ansieht, wie es z. B. zum Ausdruck kommt in dem Buch: Das Naturrecht im Disput, hrsg. von FRANZ BÖCKLE, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Der Herausgeber betont, daß der Mensch nicht „notwendig so ist, wie er sich vorfindet" (12) und beruft sich auf den Beitrag von A. G. M. VAN MELSEN „Natur und Moral". Im selben Buch schreibt F. X. KAUFMANN über „Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht" und kommt — ausgehend von der Anthropologie eines ARNOLD GEHLEN und ADOLF PORTMANN — in der biologischen Sonderstellung des Menschen zu praktisch derselben Ansicht wie RÖTZER; in der weiteren Folge ist KAUFMANN jedoch an einer anderen Fragestellung interessiert. — Für den gläubigen Christen gewinnen alle Hinweise aus der Evolution besonderes Gewicht, da der Verlauf der Evolution nicht zufällig in einer signifikanten Weise erfolgt sein kann, sondern Gott damit etwas ausdrücken will. HERBERT DOMS, Dieses Geheimnis ist groß, Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge, Verlag Wort und Werk, Köln 1960, weist die unerhört große Vielfalt in den Möglichkeiten der Fortpflanzung auf und spricht in diesem Zusammenhang von der „Bildsprache Gottes" (7).

benötigen, und infolge der Dünnflüssigkeit wird es ihnen ermöglicht, sich darin fortzubewegen und bis zum Ei vorzudringen. Das Ei kann nur am Tage der Ovulation befruchtet werden, da es innerhalb weniger Stunden abstirbt. Die Spermien sind bei günstigen Zervikalschleimverhältnissen etwa zwei bis drei Tage befruchtungsfähig. Daraus ergeben sich die bereits erwähnten drei bis vier fruchtbaren Tage innerhalb eines Zyklus.

Ein eingelegter schalenförmiger oder kappenförmiger Scheidenverschluß aus Gummi (Diaphragma) kann in der fruchtbaren Zeit von dem nach außen drückenden Zervikalschleim umgangen werden, selbst wenn zur Abdichtung des Diaphragmas noch eine spermienhemmende Salbe oder dergleichen verwendet wird. Man muß sich auch die Umständlichkeit der Manipulation vorstellen, wenn Gummiverschluß und Salbe in die Tiefe der Scheide eingeführt werden sollen. Da der Zervikalschleim um die Ovulationszeit die Scheide allmählich ausfüllt und nach außen abfließt, kann eine nur äußerliche Berührung der beiderseitigen Geschlechtsteile zu einer ungewollten Schwangerschaft führen. Es kommt dazu, weil bereits in der ersten feuchten Absonderung des erigierten Penis bewegungsfähige Samenfäden unter dem Mikroskop gefunden werden können. Ein Gynäkologe in Australien hat eine Broschüre geschrieben, in der er die Frauen vor allem anleitet, den Zervikalschleim als Ausdruck der fruchtbaren Zeit an sich selbst zu beobachten[11], worauf ja auch in der eigenen Broschüre das Schwergewicht gelegt wird[7]. Da Frauen nach entsprechender Anleitung zu etwa 90 Prozent den Zervikalschleim der fruchtbaren Tage beobachten können, ist diese Selbstbeobachtung zu einer zwingend vorzuschreibenden Maßnahme geworden; die damit *erweiterte Basaltemperaturmessung* bietet jene notwendige Sicherheit, über die noch zu sprechen sein wird (vgl. Anm. 26). In der für die Eintragungen vorgesehenen Tabelle des australischen Kollegen findet sich in der statistisch am häufigsten zu erwartenden fruchtbaren Zeitspanne in roter Farbe auffällig der gedruckte Hinweis „Bloßer Kontakt der Geschlechtsteile an den fruchtbaren Tagen kann zu Empfängnis führen"[11]. Selbst wenn der Mann vermeint, keinen Samenerguß gehabt zu haben, ist durch unmerkliches Ausfließen von Samenflüssigkeit die Möglichkeit des Eintretens einer Schwangerschaft nicht auszuschließen. Es ist eine bekannte Erfahrungstatsache, daß häufig ungewollte Schwangerschaften eintreten, obwohl die betreffenden Ehepaare beteuern, daß sie immer „aufgepaßt" hätten. Der coitus interruptus ist mit einer besonders hohen Versagerzahl belastet. Auch der Kondom bietet keine Sicherheit, wie in einschlägigen Untersuchungen immer wieder festgestellt worden ist[12]. Die beste kurzgefaßte Darstellung der Versagerhäufigkeit der Empfängnisverhütungsmittel findet sich bei DÖRING[13]. Man muß sich mit der Eigentümlichkeit der Cervix uteri und ihrer an den Verlauf des Zyklus gekoppelten rhythmischen Schleimproduktion vertraut gemacht haben und wird dann verstehen, daß bei der überreichlichen Zervikalschleimproduktion an den fruchtbaren Tagen selbst Gummischutzmittel ihre schwachen Stellen haben, über die hinweg oder durch die hindurch Zervikalschleim mit Spermien in Berührung kommen kann. Es genügt eine mikroskopisch kleine Berührungsfläche oder ein haardünner Schleimfaden, um den Spermien in Sekundenschnelle ein Eindringen in das für sie außerordentlich günstige Milieu des Zervikalschleimes zu ermöglichen. Damit ist der Weg zum befruchtungsfähigen Ei offen. Die Vaginalspülung post coitum kommt daher fast immer zu spät.

Um die Häufigkeit des Versagens eines Mittels zum Ausdruck zu bringen, wird die Zahl der ungewollten Schwangerschaften auf 100 fruchtbare Frauenjahre angegeben.

---

[11] JOHN BILLINGS, The Ovulation Method, The Advocate Press, Melbourne, 2nd ed. 1965.
[12] CHRISTOPHER TIETZE, The Condom as a Contraceptive. In: Advances in Sex Research, ed. by H. G. BEIGEL, Hoeber Medical Division, London 1963.
[13] G. K. DÖRING, Empfängnisverhütung. Ein Leitfaden für Ärzte und Studenten. 2., überarbeitete Auflage, Georg-Thieme-Verlag, Stuttgart 1967.

Prozentzahlen erlauben keinen genauen Vergleich, da es nicht nur darauf ankommt, bei welchem Prozentsatz der Ehepaare eine ungewollte Schwangerschaft eintritt, sondern auch die Zeitdauer maßgeblich ist, in der Empfängnisverhütung betrieben worden ist. Wenn 100 Paare heiraten und die ehelichen Beziehungen in natürlicher Weise aufnehmen, dann ist damit zu rechnen, daß am Ende eines Jahres von den 100 Frauen zumindest 80 schwanger geworden sind. Das ist der natürliche Konzeptionsindex in unserem westlichen Kulturraum, daß in 100 fruchtbaren Frauenjahren zumindest 80 Schwangerschaften zu erwarten sind. Bei den restlichen Paaren vergeht mehr als ein Jahr, bis eine Schwangerschaft eintritt, und außerdem ist mit 10 bis 15 Prozent unfruchtbaren Ehen zu rechnen. Wenn nun 100 Paare irgendeine empfängnisverhütende Maßnahme praktizieren, so müssen diese 100 Paare innerhalb eines Jahres mit einer bestimmten Anzahl ungewollter Kinder rechnen. Darüber sind zahlreiche Untersuchungen veröffentlicht worden, und in Handbüchern[14] finden sich seitenlange Statistiken mit der Angabe der Namen der betreffenden Autoren, des Ortes der Untersuchung, der Art des verwendeten Empfängnisverhütungsmittels und der Zahl der ungewollten Schwangerschaften auf 100 Frauenjahre. Verschiedene Umstände haben einen Einfluß auf die Versagerhäufigkeit, z. B. anatomischer Bau der Frau, Genauigkeit der Anwendung, soziales Milieu, Bildungsgrad, Motivierung, Alter der betreffenden Frau (mit zunehmendem Alter nimmt die Fruchtbarkeit ab) usw. Es sind daher für jedes Mittel gleitende Zahlen gefunden worden. Die Tabellen geben also für gewöhnlich an, mit wie vielen ungewollten Schwangerschaften im günstigsten Falle zu rechnen ist und wie hoch diese Zahl unter bestimmten Umständen ansteigen kann. KIRCHHOFF und HALLER[15] haben aus diesen Zusammenstellungen einige Zahlen übernommen und in einer eigenen Tabelle zusammengefaßt, die im nachfolgenden auszugsweise gebracht wird. Die Versagerzahl stellt man sich am besten vor als Zahl der ungewollten Schwangerschaften bei 100 Ehepaaren in einem Jahr:

Coitus interruptus 12 bis 38
Scheidenspülung nach Verkehr 36
Diaphragma und Gelee 6 bis 29
Gelee allein 9 bis 38
Kondom 6 bis 19

Auf weitere Einzelheiten dieser Zusammenstellung wurde in eigenen Publikationen eingegangen[6cd]. Diese Tabelle stimmt mit der Übersicht bei DÖRING[13] sehr gut überein, aus der außerdem zu ersehen ist, daß die *größte Sicherheit* bei den *Ovulationshemmern (Pille)* und bei der *Temperaturmessung* liegt. Bei täglicher Einnahme der richtig dosierten Pille ist noch nie eine Schwangerschaft beobachtet worden, bei richtiger Anwendung der erweiterten Basaltemperaturmessung kann dasselbe Ergebnis erzielt werden.

In der Frage einer sachgerechten Empfängnisregelung kommt man um die Tatsache nicht herum, daß in den wenigen fruchtbaren Tagen eines Frauenmonats das gesamte physiologische Geschehen derart eindeutig auf Fruchtbarkeit hingeordnet ist, daß es nicht gelingt, das Aufwandern der Spermien mit Sicherheit zu verhindern. Das maßgebliche Handbuch der Empfängnisverhütung in den USA bringt daher folgende Anweisung für eine möglichst zuverlässige, aber immer noch nicht absolut sichere Empfängnisverhütung[16]: „Zunächst muß das Paar mit Hilfe der Temperaturmessung eine Übersicht gewinnen, in welcher individuellen Weise die fruchtbaren und unfruchtbaren Tage bei der betreffenden Frau ablaufen. Dies wird zunächst für mindestens

[14] CHRISTOPHER TIETZE, Use and Effectiveness of Contraceptive Methods in the United States. In: Manual of Contraceptive Practice, ed. by M. S. Calderone, Williams & Williams, Baltimore 1964, 126—137.
[15] H. KIRCHHOFF, J. HALLER, Zur Frage der Kontrazeption. Der Internist 5 (1964), 232—237.
[16] „Combined" Method. In: wie 14, p. 231.

acht Monate vorgeschrieben. In dieser Zeit muß der Mann stets ein Kondom und die Frau zusätzlich stets ein vaginales empfängnisverhütendes Mittel benützen. Sobald man dann die Lage der fruchtbaren Tage herausgefunden hat, kann diese kombinierte Anwendung von Kondom und vaginalem Mittel auf die fruchtbaren Tage beschränkt werden" (inhaltlich sinngemäße Wiedergabe). Diese Ratschläge sind eigentlich erschütternd, und es bleibt zu fragen, inwieweit man bei derartigen vielfältigen vorbereitenden und einzuschaltenden „Aktionen" überhaupt noch von einem menschenwürdigen personalen Liebesausdruck sprechen kann. Ob wohl hier die „Spontaneität des Liebesausdruckes" gewahrt ist? Man hat den Eindruck, daß nur zu oft „Spontaneität" mit ungezügelter bloßer Triebhaftigkeit verwechselt wird.

Wer selbst in der praktischen Eheberatung steht, dem begegnen laufend Frauen, die trotz ständigem „Aufpassen" oder ständigem Gebrauch von Kondom ungewollt empfangen haben. Das sind die Frauen, die am verzweifeltsten sind, da sie keine Möglichkeit mehr zu einer angstfreien ehelichen Begegnung sehen. Auf Grund solcher Erfahrungen ist die Angst vor dem ungewollten Kind derart weit verbreitet, daß angsterfüllte und verkrampfte eheliche körperliche Beziehungen für die Mehrzahl der Frauen die Regel zu sein scheinen. Ob da eine „Freigabe der Methoden" geeignet ist, erlösend zu wirken? Es bedarf einer großen Mühe und Geduld, bei diesen Frauen das Vertrauen in die Temperaturmessung zu erreichen. Es gelingt dies mit dem Hinweis, daß man nur mit Hilfe der Aufwachtemperatur sicher unfruchtbare Tage feststellen kann, an denen sich der Gebrauch jeglicher Mittel erübrigt. Ein schwedischer Frauenfacharzt hat in seiner Privatpraxis eine der besten spermienhemmenden Salben bei einer größeren Zahl von Frauen verordnet. Er hatte Versagerzahlen von 10 und mehr ungewollten Schwangerschaften auf 100 Frauenjahre. Bei einer Kombination von einerseits Diaphragma und Salbe bei der Frau und anderseits gleichzeitig geübtem coitus interruptus konnten Ergebnisse um 4 erreicht werden. Also wiederum ein die leibliche Vereinigung unerhört störender Aufwand ohne Gewähr der absoluten Sicherheit! Die betreffende Arbeit schließt mit dem Hinweis, daß man den „Rhythmus" (fruchtbare und unfruchtbare Tage der Frau) mitbeachten müßte[17].

Das Versagen aller empfängnisverhütenden Maßnahmen in der fruchtbaren Zeit ist die Ursache dafür, daß der kriminelle Abortus nicht zum Verschwinden gebracht werden kann. Da kein billiges, sicheres und leicht anzuwendendes empfängnisverhütendes Mittel existiert, kommt es immer wieder zu unerwünschten Schwangerschaften mit nachfolgender Abtreibung. Die Zahlen des kriminellen Abortus können nur geschätzt werden. Verschiedene Hinweise der Praxis, wie die Zahl der festgestellten Schwangerschaften, die dann nicht zur Austragung kommen, sowie Zahlen aus Krankenhäusern und verschiedenen Sanatorien lassen den Schluß zu, daß es in den westlichen zivilisierten Ländern ungefähr ebenso viele Abtreibungen geben dürfte wie Geburten. In weltweiter Sicht ergibt das ein grauenerregendes Bild. Wirkungsweise, Nebenwirkungen und Versagerhäufigkeit jener Fremdkörper, die in manchen Entwicklungsländern bereits massenhaft in den Uterus eingelegt werden, dort jahrelang liegen bleiben können und das Eintreten einer Schwangerschaft verhindern sollen, wurden in einer eigenen Publikation beschrieben[18].

Das Auffinden der Naturordnung

Der Mensch nimmt innerhalb aller lebendiger Wesen eine naturwissenschaftlich nachzuweisende Sonderstellung ein[10]. Daraus kann man objektive Aussagen zur Anthropologie und damit zur Gesamtnatur des Menschen gewinnen, indem man von

[17] BO VON FRIESEN, Experiences with Delfen Cream as Contraceptive Method. Acta obst. et gynec. scandinav. 42 (1963), Suppl. 6, 71—73.

[18] J. RÖTZER, Über Wirkungsweise und Nebenwirkungen der „Intra-Uterinen-Mittel" (IUM). Theologie der Gegenwart 10 (1967),50—54.

den Wesensunterschieden zwischen Tier und Mensch ausgeht. Das Tier reagiert auf sogenannte „Signale" mit angeborenen Verhaltensmustern. Das Zwangsmäßige derselben zeigt sich darin, daß künstliche Attrappen die Verhaltensmuster auslösen können. Wenn man dieses Zwangsläufige der Verhaltensweisen des Tieres mit Instinktgebundenheit umschreibt, dann ist der Mensch durch eine Instinktreduktion ausgezeichnet. Der Mensch ist freigeworden von einem Handeln-Müssen und ist angelegt auf eine freie Entscheidung nach freier Überlegung. Der Mensch ist außerdem nicht an eine bestimmte Umwelt gebunden und an diese speziell angepaßt, sondern er kann die Umwelt zu seiner Verfügung gestalten, er ist weltoffen.

Unter Einbeziehung der Evolution kommt man bei voraussetzungsloser natürlicher Betrachtungsweise zumindest so weit, daß man staunend vor dem Gang der Evolution steht und außerstande ist, diese rein natürlich erklären zu können. Das unserem geistigen Auge sich darbietende Entwicklungsgeschehen mit den Annahmen „durch autochthone Entwicklungstendenzen", „von selbst", „entelechial gesteuert", „durch Selektion" usw. erklären zu wollen ist doch ein reines Spiel mit Worten ohne realen Hintergrund. Man kann hinter dem Entwicklungsgeschehen nur einen unendlichen, sinnvoll waltenden Verstand annehmen. Damit ist der Mensch nicht Zufallsprodukt[10], sondern der Ablauf der bisherigen Evolution gibt zugleich die Richtung an, in der sich die Menschwerdung durch Mitarbeit des Menschen — vor allem durch Selbstzucht und Askese — fortsetzen und vollenden muß. Auch ein aktives Gestalten und verantwortliches Eingreifen in physiologische Abläufe ist dabei denkbar. Der Stand der Gehirnentwicklung beim Menschen — der *Zerebration* — gibt ihm das notwendige Instrument in die Hand. Wenn der Mensch nicht Selbsterziehung und Selbstzucht übt, läßt er den wesentlichen Teil seiner Gehirnpotenzen brach und ungenutzt liegen; er überhört den Anruf, der in der Strukturierung seiner Zerebration liegt[19].

Man kann die unerhörte Mannigfaltigkeit der Fortpflanzung des Lebendigen innerhalb der vergleichenden Fortpflanzungsphysiologie betrachten oder im Lichte der Evolution[10], [20ab]: auf jeden Fall steht man betroffen vor der unerwarteten Vielfalt, die für jede Species der aufsteigenden Tierreihe sich als arteigene Fortpflanzung darstellt. Bei den Arten, bei denen innerhalb einer zweigeschlechtlichen Fortpflanzung ein Ei von einem Spermium befruchtet wird, gibt es die verschiedensten Abläufe der Ovulation und die unterschiedlichsten Strukturierungen des Ovum. Innerhalb der Säugetierreihe ist mit der Ovulation für gewöhnlich die Brunstzeit verbunden, der sogenannte Oestrus. Nur in dieser Zeit wird der Deckakt von den meisten Säugetieren gesucht bzw. vom weiblichen Tier zugelassen. Aber auch da gibt es in der aufsteigenden Tierreihe Auflockerungserscheinungen, denen manche Verhaltensforscher bereits eine soziale Bedeutung für die Art der Gruppenbildungen innerhalb einer Species zuschreiben. Der Mensch endlich ist freigeworden von einer unwiderstehlichen Brunstzeit und weist das somatische Substrat auf, die copula carnalis als frei gesetzten Liebesausdruck erleben zu können. Die Frage der sogenannten Libido um die Ovulationszeit bei der Frau ist von bestimmten Kreisen künstlich hochgespielt worden [6cd 10]. Bei entsprechender Unterweisung der Ehepaare und deren selbsterzieherischer Mitarbeit spielt die Libidofrage in der Praxis der Eheberatung eine ganz unwesentliche Rolle.

Die im Rahmen dieses Beitrages nur in groben Umrissen geschilderten Grundlagen der Naturordnung lassen sich in vier Punkte fassen:

1. Das Fortpflanzungsgeschehen beim Menschen nimmt innerhalb der Evolution eine *spezifische Sonderstellung* ein.
2. Die Fruchtbarkeit des Menschen ist *eng begrenzt* und *bestimmbar*.

---

[19] PAUL CHAUCHARD, Christentum und Menschenhirn. Aus dem Französischen übersetzt (Morale du cerveau). Verlag Herold, Wien-München 1966.

[20] a) MARSHALL's Physiology of Reproduction. 3rd ed., ed. by A. S. PARKES (in 4 Bänden), Longmans, London 1952—1966. b) S. A. ASDELL, Patterns of Mammalian Reproduction. 2nd ed., Cornell University Press, Ithaca, New York 1964.

3. Beim Menschen gibt es *keine Brunstzeit mit unwiderstehlichem Paarungszwang.*
4. Der Mensch ist *weltoffen* und *entscheidungsfrei,* aufgerufen, die *vorgezeichnete Menschwerdung zu vollenden.*

Menschenwürdige Form der Empfängnisregelung

Diese unvoreingenommene Betrachtungsweise von vorgegebenen Tatsachen muß allein schon zu dem Schluß führen, daß die menschenwürdige Bewältigung der verantwortlichen Elternschaft nur darin gelegen sein kann, die Periodizität des weiblichen Zyklus zu beachten und sich bewußt darnach zu verhalten. Es widerspricht dem dargelegten natürlichen Menschenbild und es widerspricht damit einer *gesamtmenschlichen Schau,* sich dieser Aufgabe zu entziehen und in der leiblichen Liebesbegegnung von Mann und Frau ein technisches Empfängnisverhütungsmittel anzuwenden oder empfängnisverhütende Maßnahmen zu ergreifen. Eine verantwortungsbewußte Empfängnisregelung durch periodische Enthaltsamkeit kann auch in der dargestellten natürlichen Sicht nicht als Empfängnisverhütung angesehen werden, sondern bedeutet ein menschlich wertvolles Einfügen in eine vorgegebene rhythmische Lebensordnung, das den selbsterzieherischen Einsatz typisch menschlicher Potenzen erfordert.
Das liegt ganz im Sinne der Evolution und im Sinne einer allgemeinen Weltbewältigung auf den verschiedensten Gebieten, damit die fortschreitende technische Entwicklung nicht zum Selbstzweck wird und damit der Mensch dabei der verantwortlich Handelnde bleibt. Es wird eine aktive Mitarbeit des Menschen in Selbstzucht und Selbsterziehung verlangt, also eine asketische Aktivität, die zu den ganz hohen Kategorien der Anthropologie zu zählen ist. Periodische Enthaltsamkeit ist keineswegs mit anthropologischen Mängeln behaftet, sondern liegt im Sinne der evolutiven Anthropologie auf dem Wege zur Vollendung der Menschwerdung. Periodische Enthaltsamkeit kann auch nicht als Notlösung bezeichnet werden, sondern ist der in gesamtmenschlicher Schau vorgegebene Weg zu verantworteter Elternschaft. Periodische Enthaltsamkeit ist *die Lebensaufgabe des Ehepaares zur Emporführung der Liebeskultur in der Gesamtehe* und nicht allein zur Empfängnisregelung. In der soeben gebotenen Gesamtschau sind empfängnisverhütende Eingriffe im Zusammenhang mit dem Vollzug der Copula *„contra naturam"*, und zwar als der Gesamtnatur des Menschen widersprechend, anzusehen.
Es ist für den Menschen „natürlich", nach freier Überlegung zu entscheiden und sich bewußt in vorgegebene Strukturen einzuordnen. Es ist für den Menschen „natürlich", zu planen und einzuteilen. Es ist für den Menschen „unnatürlich", sich von unkontrollierten Antrieben in unvernünftiger Weise forttragen zu lassen. Es entspricht der Gesamtnatur des Menschen, auf Grund seiner verstandesmäßigen Einsicht und auf Grund seiner Wertvorstellungen zu entscheiden und sich bewußt darnach zu verhalten. Wo sich Antriebe melden, die durchaus erlebniswert sein können, besteht immer die Gefahr einer Verdunklung der echten Werte. Dabei soll nicht verkannt werden, daß der Mensch gemütshafte Erlebnisse und Bindungen benötigt, um echter Mensch sein zu können. Das Innewerden erlebter Liebe gehört zu den tiefsten menschlichen Erlebnissen. Liebe und Freude sind echte Kraftspender für den Menschen. Dabei hat er die Fähigkeit, echte Liebe und Freude auf vielen Gebieten anstreben und sich für sie disponieren zu können, die nicht unbedingt unüberlegte rein körperliche Lust sind.

Berührungspunkte mit lehramtlichen Äußerungen

Wir wollen gewiß nicht in den alten Fehler verfallen, das wunderbar lustvolle Erleben der ehelichen körperlichen Vereinigung abzuwerten. Wir müssen froh und dankbar sein, daß eine derartige Form der Leibfeindlichkeit endgültig überwunden ist[21]. Aber

[21] J. RÖTZER, Kinderzahl und Liebesehe. Insbesondere Abschnitt II, Ehe und Leiblichkeit, mit anschließender Zitierung des Konzilstextes. RAHNER — VORGRIMLER a. a. O. 500,

es besteht jetzt die andere Gefahr, daß das jedesmalige Nachgeben gegenüber dem unmittelbaren Antrieb zur körperlichen Vereinigung „als für den Bestand der Ehe unausgleichbar notwendig" angesehen wird. Man versucht sich dabei sogar auf den Konzilstext zu berufen und zitiert gerne eine Stelle „sinngemäß", die wörtlich lautet: „Das Konzil weiß, daß die Gatten in ihrem Bemühen, das Eheleben harmonisch zu gestalten, oft durch mancherlei Lebensbedingungen der heutigen Zeit eingeengt sind und sich in einer Lage befinden, in der die Zahl der Kinder — mindestens zeitweise — nicht vermehrt werden kann und der Vollzug treuer Liebe und die volle Lebensgemeinschaft nur schwer gewahrt werden können. Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden"[22]. Dabei wird übersehen, daß das sein „kann", aber nicht sein „muß". Der anschließende Absatz wird manchmal überhaupt nicht erwähnt, obwohl er für ein abgerundetes Verständnis des Gesamttextes wesentlich ist: „Manche wagen es, für diese Schwierigkeiten unsittliche Lösungen anzubieten, ja sie scheuen selbst vor Tötung nicht zurück. Die Kirche aber erinnert daran, daß es keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient"[23]. Im Zusammenhang ergibt das eine bestimmte Akzentsetzung, und wir tun wohl besser, darnach zu suchen, was „echter ehelicher Liebe dient".

Man muß aus dem Zusammenhang überdies entnehmen, daß es neben der Tötung des werdenden Lebens auch noch andere unsittliche Lösungen gibt. Manche wollen uns derzeit glauben machen, daß nur noch die Tötung des Kindes im Mutterleib verurteilt worden ist, und im übrigen die Methode der Empfängnisverhütung den Eheleuten weitgehend freigestellt worden sei, wenn nur u. a. die „personale Liebesbegegnung" gewahrt ist. Daß sich die Eheleute selbst bei Beachtung der Grundsätze der verantworteten Elternschaft nicht auf eine angebliche „Freiheit in der Methode" berufen können, ergibt sich übrigens auch aus der wesentlichen Stelle zu dieser Frage: „Wo es sich um den Ausgleich zwischen ehelicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe des Lebens handelt, hängt die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive ab, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren. Das ist nicht möglich ohne aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend ehelicher Keuschheit. Von diesen Prinzipien her ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft"[23].

Im gesamtmenschlicher Schau hat sich eine Art der Bewältigung der verantwortlichen Empfängnisregelung ergeben, die einen ganzheitlichen und unmittelbaren ehelichen Vollzug evident macht. Dieser stimmt mit der in der bisherigen naturrechtlichen Sicht als spezifizierend angesehenen „Natur des einzelnen Aktes" in frappierender Weise überein. Es ist eine Urerfahrung im leiblich erlebten Ein-Fleisch-Sein, daß Mann und Frau auf dem Höhepunkt der Vereinigung das innigste körperliche Verschmelzen als allein adäquat empfinden und daß ein Auseinanderreißen auf diesem Höhepunkt des gemeinsamen Erlebens eine brutale Störung bedeutet. Auf die kontroverse Frage des „finis procreativus" des einzelnen Aktes kann hier nicht eingegangen werden. In diesem Zusammenhang genügt die Feststellung, daß sich auch in anthropologischer (gesamtmenschlicher) Schau jene Form des Ehevollzuges als allein menschlich vollkommen erweist, welche die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes bis in die

---

Nr. 49: „Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht . . ."

[22] RAHNER — VORGRIMLER, a. a. O. 502, Nr. 51.

[23] A. a. O. 503, Nr. 51.

jüngste Zeit in Erinnerung rufen (Ansprachen Pauls VI. am 23. Juni 1964 und am 29. Oktober 1966)[24]. ALFONS AUER[25] äußert sich zum Ehevollzug immer wieder folgendermaßen: „Der Kern der kirchlichen Lehraussagen scheint uns darin zu liegen, daß nur *Ganzheitlichkeit* (keine Unterbrechung) und *Unmittelbarkeit* (kein Dazwischentreten von Mitteln) der ehelichen Hingabe deren umfassenden Sinn ganz zu erfüllen vermögen. Die Moraltheologie wird nie davon absehen können, daß diese beiden Prinzipien der Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit allein *die vollkommene Form* der geschlechtlichen Hingabe konstituieren. Es ist nicht einsichtig, wie im coitus interruptus und coitus condomatus auch nur die personalen Sinnwerte der ehelichen Hingabe *voll* erfüllt werden können."

Der zuletzt angeführte Konzilstext von „objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren", zeigt nicht nur im Zusammenhalt mit den oben erwähnten Ansprachen Pauls VI. eine bestimmte vorgezeichnete Linie für die Form des Ehevollzuges, sondern in die Konzilsaussage läßt sich die von uns gebotene gesamtmenschliche Schau in geradezu idealer Weise einfügen. Die im Lichte der Evolution gebotene natürliche Betrachtungsweise und die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen könnten zwanglos die Grundlage für die Konzilstexte und für die bisher ergangenen lehramtlichen Äußerungen bilden. Der kritische Leser möge sich im Vergleich dazu manche andere Zitierungen des Konzilstextes vor Augen halten, welche die „objektiven Kriterien" nicht beachten und damit der weiteren Diskussion eine ganz andere Richtung geben wollen.

Zusammenfassung und Ausblick

Wenn man die Möglichkeiten einer Einflußnahme auf Entstehen oder Nichtentstehen einer Schwangerschaft nach Unschädlichkeit *und* Sicherheit einstuft, dann steht die Basaltemperaturmessung an der Spitze. Wenn man Nebenwirkungen in einer bestimmten Anzahl der Fälle in Kauf nehmen kann, dann verbürgt die tägliche Einnahme der „Pille" absolute Sicherheit[6a–d]. In weitem Abstand dahinter folgen erst die verschiedenen Empfängnisverhütungsmittel und der coitus interruptus. *Daraus ergibt sich zwingend, daß eine sachgerechte Beratung über Empfängnisregelung an einer individuellen Zyklusbestimmung mit Hilfe der Messung der Aufwachtemperatur und der Selbstbeobachtung nicht vorbeikommt.* Da nach Absetzen der „Pille" eine Frau ungewöhnlich leicht und zu unerwarteten Zeitpunkten empfangen kann, muß man die Messung der Basaltemperatur bereits während der Pilleneinnahme verlangen, damit die Zeit nach der Pille unter Kontrolle der Temperaturmessung bewältigt werden kann.

Darüber hinaus wird ein Ehepaar, das zu einer echten Kultur der Liebesbeziehungen strebt, auf jeden Fall das Geschenk der sicher unfruchtbaren Tage dankbar annehmen. *Sicher unfruchtbare Tage können aber in der Praxis derzeit nur mit Hilfe der Temperaturmessung festgelegt werden!* Daß dies tatsächlich möglich ist, wird in

---

[24] AAS 58 (1966), 1166—1170. Eine teilweise Übersetzung findet sich in der Herder-Korrespondenz (Orbis catholicus) 20. Jg., Dezember 1966, 553—554. Manche gewählten Überschriften zu dieser Papstansprache sind eigentlich irreführend, wie „Vorläufig keine päpstliche Entscheidung zur Geburtenregelung". Richtiger ist „Kirchliche Normen — noch nicht überholt", wie eine Artikelserie von Prof. Dr. Johannes Gründel im Regensburger Bistumsblatt schließt (Nr. 5 vom 29. Jänner 1967, 2).

[25] A. AUER, Geburtenregelung in der Sicht der katholischen Moraltheologie, veröffentlicht an 3 Stellen: Phys.-diät. Ther. 5 (1964), 377—382, insbes. 380; in: Empfängnisregelung, Schriftenreihe des Zentralverbandes der Ärzte für Naturheilverfahren e. V. Band 15, Medizinisch-Literarischer Verlag, Uelzen 1965, 49; in: Bewußt verantwortete Elternschaft, Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt, Nr. 79, hrsg. von der Akademie der Diözese Rottenburg 1965, 37.

Fachkreisen nicht mehr in Frage gestellt[26]. Gegen die praktische Durchführung werden vor allem von Theoretikern vorwiegend theoretische Einwände vorgebracht. Wer nicht selbst damit in ausreichendem Maße praktisch gearbeitet hat, dem erscheint eine praktische Einführung, die umfassend sein will, allzu kompliziert. Sobald man sich der geringen Mühe unterzieht, die einzelnen kleinen Schritte zur Praxis hin zu tun, ergibt sich von selbst eine überraschende Leichtigkeit und Ungezwungenheit von Temperaturmessung und Selbstbeobachtung. Die größeren Schwierigkeiten liegen in der Aufgabe, daß nicht einer allein über die Eheführung entscheiden und handeln kann, sondern daß es zwei Menschen sind, die ihr Verhalten aufeinander abstimmen müssen.

Unsere gutgesinnten und strebenden katholischen Ehepaare müssen zur Vermeidung der noch immer weithin geklagten Notsituation rechtzeitig und ausreichend unterwiesen werden. Die sachlich richtige Information dringt noch immer nicht bis zu ihnen, und sie benötigen außerdem eine bestimmte Zeit des Lernens. Versteht es die Seelsorge, die Vorschriften der Kirche so hinzustellen, daß sie als Appell an das persönliche Gewissen erfahren werden? Wird das rechte Ordnungsbild der Ehe, wie es dem heutigen Stand der Wissenschaft, der Erfahrung der Eheleute selbst und der kirchlichen Lehrentwicklung entspricht, in anziehender Weise den Eheleuten dargeboten? Würde nicht viel mehr ideale und opferwillige Begeisterung geweckt, wenn man zunächst weniger von Pflichten und Sünde spräche, sondern mehr von Liebe, Glück und Heilsein jener Ehe, die sich in vorgegebene natürliche Strukturen einzufügen versucht? Ist nicht in den Strukturen menschlicher Geschlechtlichkeit ein vorgezeichneter Weg zu echter Liebeskultur? Die periodische Enthaltsamkeit ist nicht bloß ein isoliertes technisches Vorgehen neben anderen „Methoden der Empfängnisverhütung". Sie steht nicht bloß

---

[26] Die Durchführung der Basaltemperaturmessung, die fünf Minuten beansprucht, ist nicht so sehr eine Frage der Schulbildung und einer besonderen Intelligenz, was sich besonders bei der Beratung von Frauen mit Kinderwunsch und bei der Klärung von Blutungsstörungen zeigt, wo die betroffenen Frauen sofort und interessiert mitarbeiten. Sobald ein entsprechend gewichtiges Motiv gegeben ist, stößt die Basaltemperaturmessung auf keine besonderen Schwierigkeiten mehr. Daß ein exaktes Wissen über die Durchführung und Auswertung der Temperaturkurve selbst in Ärztekreisen noch immer weitgehend fehlt, ist umso verwunderlicher, da im deutschen Sprachraum seit längerem maßgebliche Arbeiten hierüber erschienen sind, abgesehen von der reichhaltigeren Literatur anderer Länder.
Einige Hinweise seien im folgenden angeführt: G. K. DÖRING, Ein Beitrag zur Frage der periodischen Fruchtbarkeit der Frau auf Grund von Erfahrungen bei der Zyklusanalyse mit Hilfe der Temperaturmessung. Geburtsh. Frauenheilk. 10 (1950), 515—521. Ders., Der Temperaturzyklus der Frau. Ärztl. Forsch. 6 (1952), 13—28. Ders., Die Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau mit Hilfe der Körpertemperatur. 6. Aufl., Georg-Thieme-Verlag, Stuttgart 1963. Ders., Die Meinungsverschiedenheiten über die Zuverlässigkeit der periodischen Abstinenz als Methode der Empfängnisverhütung. Fortschr. Med. 84 (1966), 683—684. Ders., Empfängnisverhütung (s. Anm. 13). J. G. H. HOLT Geburtenregelung auf biologischem Wege. Verlag Franz Deuticke, Wien 1959 (aus dem Holländischen übersetzt). K. G. OBER, Aufwachtemperatur und Ovarialfunktion. Klin. Wschr. 30 (1952), 357—364. J. RÖTZER, Kinderzahl und Liebesehe (s. Anm. 7). R. F. VOLLMANN, Über Fertilität und Sterilität der Frau innerhalb des Menstruationscyclus. Arch. Gynäk. 182 (1953), 602—622.
Ein Expertenkomitee der Weltgesundheitsorganisation hat sich positiv dazu geäußert: World Health Organization, Technical Report: The Biology of Fertility Control by Periodic Abstinence. Geneva 1966. Ein eigenes Referat wurde ohne negative Kritik angenommen: J. RÖTZER, Erweiterte Basaltemperaturmessung und Empfängnisregelung. Vortrag am 11. Jänner 1966 in der Österreichischen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe in Wien. Eine Forumsdiskussion am 15. November 1966 im Hörsaal der I. Univ.-Frauenklinik München gelangte ebenfalls zu einem zustimmenden Ergebnis (Prof. G. K. DÖRING, Prof. R. KAISER, Dr. RÖTZER; Moderator: Prof. J. RIES). Hektographierte Skripten der Katholischen Hochschulgemeinde und der Evangelischen Studentengemeinde München.
Wenn die Basaltemperaturmessung infolge ihres abnormalen Verlaufes für eine periodische Enthaltsamkeit nicht auswertbar ist, stellt sie die unerläßliche Grundlage für eine hormonelle Behandlung dar. Das gilt auch für die Zeit nach einer Entbindung und im Klimakterium.

als „Ausweg" in der Not oder gar als Rechenexempel, sondern als *Aufweg* zu einer immer vollkommeneren Eheführung vor uns. Sie hat ihren zentralen Platz in der Gesamtaufgabe der Ehe.
Eine noch weit verbreitete Wertung der „Zeitwahl" wird aber durch die falsche Einordnung als „Methode" neben anderen „Methoden" und durch eine isoliert zweckhafte Darlegung unter dem ausschließlichen Aspekt einer „Empfängnisverhütung" im negativen Sinn beeinflußt; man beachtet nicht die positive Orientierung am Seinsrhythmus. Bei rechtzeitiger Unterweisung der Brautleute und motivierter Abstimmung des Eherhythmus mit dem vorgegebenen Seinsrhythmus der periodischen Fruchtbarkeit würde das Odium der „Ehemathematik" entfallen, wie bei allen anderen hygienischen Maßnahmen. Beweist nicht auch das Versagen der Empfängnisverhütung die Notwendigkeit der Orientierung am Seinsrhythmus? Die religiöse Überhöhung, die Teilnahme am sakramentalen Leben und das Mitleben mit dem Rhythmus des Kirchenjahres sind ausschlaggebende Hilfen. Unvollkommenheiten, die beim Ringen und im Streben nach dem rechten Leitbild der Ehe vorkommen mögen, sollen von der eucharistischen Tischgemeinschaft nicht ausschließen, wie es in verschiedenen Stellungnahmen von Diözesanbischöfen bereits zum Ausdruck gekommen ist. Es wurden auch bereits pastorale Anweisungen den Seelsorgern in die Hand gegeben, welche die Wege zu echten Lösungen ebnen. Jene Zeugnisse von Ehepaaren, die in einer oft sehr persönlichen Form den befreienden Weg der periodischen Enthaltsamkeit gefunden haben, verdienen es, immer wieder zitiert zu werden[27].

In jüngster Zeit hat ein Ehepaar in den USA ein unkonventionell erfrischendes Buch zu diesem Thema geschrieben[28]. Es bietet wertvolle praktische und pastorale Hinweise zusammen mit einer Unterweisung in der Führung und Deutung von Zyklusaufzeichnungen. Was dieses Paar, die Nichtmediziner sind, über Begegnungen mit Ärzten schreibt, ist zwar in den Formulierungen sehr witzig und amüsant, aber für die betreffenden Ärzte gerade kein Ruhmesblatt. Der Mangel an diesbezüglichem Fachwissen bei einem Großteil der Ärzteschaft stellt sich damit als weltweites Problem dar. Ein intelligentes Paar, wie es die genannten Buchautoren sind, macht sich daher am besten selbständig, studiert selbst die Materie und nimmt die Aufgabe auf sich, andere Paare zu unterweisen. Damit ist ein Weg aufgezeigt, der im Ausland viel begangen wird und der sich auch bei uns zur Nachahmung empfiehlt. In jeder Pfarre könnten einige Ehepaare gefunden werden, die sich in besonderem Ausmaß schulen lassen und die dann ihr Wissen und ihre Erfahrung in kleinem Kreis weitergeben. Das zentrale Anliegen einer derartigen Schulungstätigkeit ist eine ganzheitliche Vorgangsweise, die nicht nur Wissen, sondern auch Einstellung und Haltung vermittelt. Wir dürfen uns keine Illusionen darüber machen, daß eine mühevolle, langwierige Aufklärungsarbeit vor uns liegt, bis allen christlichen Ehepaaren laufend das ständig fortschreitende *Wissen* vermittelt werden kann und sie zu jener *Gesamthaltung* geführt werden können, die erst in harmonischem Zusammenklang die Spannung zwischen ehelicher Liebe und Bewältigung der Fruchtbarkeit in wahrhaft humaner Weise auszugleichen vermag.

---

[27] Siehe die Zeugnisse in: B. u. A. VINCENT, Ehefreude und Kinderzahl. Räber-Verlag, Luzern und Stuttgart 1964. — J. FERIN und G. PONTEVILLE, Eheleben und Geburtenregelung. Arzt und Eheberater bieten praktische Hilfe. Rex-Verlag, Luzern-München 1965.
[28] DONALD and HELEN KANABAY, Sex, Fertility & the Catholic. Alba House, Staten Island, N. Y., 1st Printing December 1965, 2nd Printing May 1966.

BERICHTE

ANDRÉ HEIDERSCHEID

Die Kirche vor den nachkonziliaren Aufgaben

Jahrespanorama 1966

1966 geht in die Geschichte ein als erstes nachkonziliares Jahr. Späteren Zeiten wird es einmal vorbehalten bleiben müssen, ein fundiertes, abgewogenes Urteil über all das auszusprechen, was sich in diesem Jahr getan hat.
Wir selbst stehen zu sehr mitten im Ablauf der Dinge drin, um jetzt schon zu einem objektiven, ausgewogenen und richtig bewertenden Urteil des kirchlichen Geschehens, sei es im Rahmen einer Diözese oder einer ganzen Nation, sei es auf Weltebene, zu gelangen.
Aber unsere vordringliche Aufgabe besteht ja auch weniger in dieser letzten Bewertung der Ereignisse als in der Registrierung dessen, wovon wir als Zeitgenossen Zeugen sind. Die Umstände haben es gewollt, daß uns dabei die Aufgabe zufällt, sogleich das Geschehen eines vollen Jahres festhalten zu müssen, was im begrenzten Rahmen eines einzigen Artikels natürlich eine Beschränkung auf die wesentlicheren Aspekte des kirchlichen Geschehens, zumindest jene, die uns von unserer Warte aus als solche erscheinen, zur Folge hat.

Ein gefährliches Kap

Dank hauptsächlich der Presse und den andern sozialen Kommunikationsmitteln hatten die Konzilsarbeiten nicht bloß eine weltweite Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, sondern auch innerhalb der Christenheit tiefe, echte Anteilnahme bewirkt und große Hoffnungen ausgelöst. Man hätte begründeterweise befürchten können, daß mit dem Ende des Konzils auch das Interesse an der Kirche und ihrer Erneuerung wieder abflauen würde.
Daß dem in keiner Weise so ist, darf wohl als Globalurteil am Ende dieses ersten Nachkonzilsjahres festgehalten werden.
Das Konzil ging und geht unverkennbar weiter. Der Same, der ausgestreut wurde, fiel weithin auf fruchtbares Erdreich. Der Geist vom Vatikanum II blieb und bleibt nicht eingeschlossen in den von den Vätern verabschiedeten Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen.
Ob jetzt alles, was sich zur Zeit hier oder dort tut, gut und richtig ist, mag absolut dahingestellt bleiben. Wichtig und entscheidend ist zur Stunde die eine Feststellung, die sich am Schluß dieses ersten Jahres nach dem Konzil aufdrängt: Es regt sich was in der Kirche. Daran gibt es kein Deuteln, und das ist ohne Zweifel ein erster, positiver Gewinn.
Denn das Schlimmste, was der Kirche hätte passieren können, wäre ein weltweites nachkonziliares Silentium, ein Stillstand als Ausdruck und Folge einer allgemeinen Interesselosigkeit, eines „Sich-nicht-betroffen-Fühlens", gewesen. Das war die große Gefahr, die der Kirche drohen konnte. Mit Genugtuung darf deshalb Ende 1966 festgestellt werden, daß diese heimtückische, unheilvolle Klippe keinen Schaden anrichtete. Das Schiff der Kirche hat dieses gefährliche Kap sicher umsegelt.

Vitalität und Schwerpunktverlagerung

Wovon wir während des abgelaufenen Jahres im Leben der Kirche, nach innen und außen, Zeugen wurden, offenbart eine für viele Beobachter überraschende Vitalität, auch dann noch, und gerade dann, wenn in gewiß guter Absicht verschiedentlich übers

Ziel hinausgeschossen wird. Dabei wird offenkundig, daß auch die andern christlichen Gemeinschaften, aus eigenem Antrieb oder im Sog des Konzils, in dem allgemeinen Aufbruch der Christenheit mit impliziert sind.

Die Verwirklichung des Konzils in den Teilkirchen, in den Strukturen und Gliedern der christlichen Gemeinschaft, hat ohne Zweifel angefangen, hier vielleicht mehr als dort. Aber die unterschiedliche Intensität läßt doch keinen Zweifel zu an der Tatsache selbst. Dabei handelt es sich nicht einmal bloß um einen Aufbruch, sondern, zum Teil wenigstens, auch um einen Ausbruch aus überkommenen Strukturen, Mentalitäten, Haltungen und Urteilen.

Gerade in diesem Ausbruch mischt sich nun Berechtigtes, vom Konzil Gewolltes und Gewünschtes, mit solchem, was ohne Zweifel übers Ziel hinaus visiert. Nur wäre es ungemein schwer, von einzelnen offenkundigen, dann aber meist rein individuellen Auswüchsen und Verirrungen abgesehen, jetzt schon die Spreu vom Hafer reinlich trennen zu wollen. Halten wir am Ende des ersten Jahres nach dem Konzil dieses eine Erfreuliche und Hoffnungsvolle fest: Die Kirche, als weltweite Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, hat den Appell aus der Konzilsaula nicht überhört. Sie ist auch nicht verkalkt, sondern zeugt von einer direkt jugendlichen Lebendigkeit und einem möglicherweise überraschenden Erneuerungswillen.

Dabei ist unseres Erachtens eine doppelte Schwerpunktverlagerung zu vermerken: einmal, von Rom weg, in bestimmte Teilgebiete der Kirche, und dann, innerhalb dieser Teilgebiete, in geographische Bezirke, die bisher nie in diesem Maße im Rampenlicht der Öffentlichkeit standen.

Rom ist und bleibt natürlich Zentrum und höchste Autorität der Universalkirche. In dem Sinne wird es, auch und gerade in der nachkonziliaren Zeit, und besonders dann, wenn letzte Entscheidungen zu treffen sind, immer im Mittelpunkt einer weltweiten Aufmerksamkeit bleiben. Daran gibt es kein Deuteln.

Aber die vier Konzilsjahre hatten naturgemäß doch in einem ganz außergewöhnlichen und berechtigten Maße das Interesse aller auf das Zentrum der katholischen Christenheit gelenkt. Das ist, glauben wir, seit dem Schluß des Konzils anders geworden.

Was das Konzil zu sagen hatte, ist bekannt. So sehr man selbstverständlich die notwendigen Ausführungsbestimmungen von Rom erwartete, so sehr hat sich auch gleichsam von selbst die Aufmerksamkeit von Rom weg auf die Teilgebiete der Christenheit gelenkt, die ja das Konzil zu verwirklichen hatten und haben. Überraschenderweise haben sich dabei Schwerpunkte nachkonziliarer Reformen und Experimente in geographischen Gebieten herausgebildet, die sich bis dahin nie in dem Maße hervorgetan hatten. War beispielsweise in der Nachkriegszeit bis zum Beginn des Zweiten Vatikanums die kirchliche Entwicklung in Frankreich und Deutschland von einer unerwarteten Vitalität und der Suche nach neuen Pastorationsmethoden, nach theologischer und liturgischer Erneuerung gekennzeichnet und konnte man zumindest in Europa beide Länder als im Mittelpunkt der kirchlichen Aufmerksamkeit stehend betrachten, so haben sich zweifelsohne nach dem Konzil die Niederlande ebenfalls in die vorderste Linie geschoben, wenn sie nicht gar den Erstgenannten den Rang abgelaufen haben. Jedenfalls zollt die internationale Presse dem Geschehen in Holland zumindest ebensoviel Aufmerksamkeit wie dem, was sich in Frankreich oder Deutschland oder sonstwo tut. Damit soll lediglich eine Tatsache festgehalten, jedoch kein Urteil über Wert oder Unwert der hier und dort angestellten Experimente ausgesagt sein.

Angesichts dieser Schwerpunktverlagerung, zunächst außerhalb Roms, „fuori le mura", sodann innerhalb der traditionellen kirchlichen Spitzenländer in bisher weniger beachtete Gebiete, bleibt Rom als letzte Instanz und höchste Autorität der Kirche naturgemäß eines weltweiten Interesses gewiß. Aber so, wie der freie und offene Dialog, nach außen und nach innen, zu den Kennzeichen der nachkonziliaren Kirche gehört, so erscheint Rom doch immer mehr, und das ist ungewohnt und neu, als *ein*

Pol und *ein*, wenn auch der höchste, Dialogpartner im Innern der Kirche und ihrer Kräftefelder. Im Zuge der einsetzenden Dezentralisierung, der Aufwertung des Bischofsamtes und der den Bischofskonferenzen zugestandenen Funktionen mag das als logische Folge erscheinen. Nichtsdestoweniger ist es ganz und gar neu und charakteristisch als typische Erscheinung dieses ersten nachkonziliaren Jahres.

*

Als Chronist hätten wir natürlich unsere Pflicht nicht erfüllt, wenn wir bloß zusammenfassende Eindrücke hier wiedergeben wollten. Wir müssen auch bestimmte Einzelheiten, die das abgelaufene Jahr kennzeichneten, hervorheben. Aber gerade da trifft dann auch für das kirchliche Leben zu, was allgemein für jeden lebendigen Organismus gilt: Das Normale, Alltägliche und Selbstverständliche, das aber allein das Fortbestehen garantiert, macht nicht von sich reden. Nur das Außergewöhnliche, das Unerwartete oder Extravagante sticht ins Auge und bringt Schlagzeilen hervor.
Wenn somit auch hier, im Festhalten der Details der kirchlichen Entwicklung im Jahre 1966, dem ebengenannten Gesetz gemäß negative Erscheinungen, fragwürdige Experimente, Äußerungen und Haltungen oder solche, über die das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, beachtet werden, so ist darüber indes nicht zu vergessen, daß, insgesamt gesehen, das kirchliche Geschehen gekennzeichnet war von dem Bemühen, den Konzilsaufbruch im Rahmen der jeweiligen Diözese und ihrer unterschiedlichen Problematik zu verwirklichen und im Gleichmaß einer unüberstürzten Entwicklung die notwendigen Anpassungen und Umstellungen zu vollziehen. Das alles hat wohl die wenigsten Pressekommentare ausgelöst, aber es bildet ohne Zweifel das Gros der 1966 in der Kirche geleisteten Anstrengungen. Über die Wichtigkeit dieser manchmal gewiß mühevollen Kleinarbeit brauchen wir keine Worte zu verlieren.
Selbst im Rahmen eines längeren Artikels fehlte uns natürlich der Raum, um jetzt im Zeitlupensystem auch nur die markantesten Ereignisse wieder vor uns ablaufen zu lassen. Wir müssen uns notgedrungen darauf beschränken, das Wesentliche in aller Kürze zu streifen.

Rom im Weltgeschehen

Sosehr auch Rom selbst, das heißt hier die Kurie, von der nachkonziliaren Arbeit in Anspruch genommen wird, so sehr ist doch zu berücksichtigen, daß die normale Verwaltung der Kirche und die ständige apostolische Sorge um alle Kirchen nach wie vor ihren berechtigten Tribut an Zeit und Arbeit fordern.
Unter den weniger vom Konzil als von den Zeitumständen bedingten Sorgen des Papstes müssen wir in erster Linie die Vietnamereignisse nennen. Buchstäblich von Beginn bis zum Schluß des Jahres hat Papst Paul VI. sich für die friedliche Beilegung des Konfliktes verwandt. Zuerst in seiner Neujahrsbotschaft an die Staatsoberhäupter Rußlands, Chinas, Nord- und Südvietnams sowie der USA, dann wenigstens indirekt in seiner Osteransprache, weiter am 24. Juni (Namenstag des Papstes) vor Vertretern des Kardinalkollegiums; vom 27. September bis 9. Oktober begab sich eine vatikanische Delegation im Auftrag des Papstes nach Südvietnam, am 4. Oktober, dem Jahrestag seines Besuches bei der UNO, rief Paul VI. wiederum zur Beendigung der Kämpfe in Vietnam auf, am 8. Dezember appellierte er an die internationalen Mächte, den für Weihnachten und Neujahr sowie für Februar 1967 vereinbarten Waffenstillstand zu einer wirklichen Einstellung der Kriegshandlungen und anschließend zu echten Friedensverhandlungen zu nutzen. Schließlich setzte er sich in seiner Weihnachtsansprache noch einmal ausdrücklich für die Einstellung der Feindseligkeiten in Vietnam ein.
Eng verknüpft mit dem Bemühen, in Vietnam den Krieg zu beenden, aber leider bis jetzt ebensowenig von Erfolg gekrönt, war des Papstes Aufruf zur Verwirklichung einer allgemeinen Abrüstung, einer echten Brüderlichkeit sowie eines dauerhaften

Friedens unter den Menschen. Als „Belege" für diese Aktivität des Papstes dürfen gelten: sein Schreiben vom 24. Januar an UNO-Generalsekretär U Thant, das auch der Genfer Abrüstungskonferenz zugestellt wurde; seine Osteransprache (10. April), die sich einmal mehr gegen den wiederauflebenden Nationalismus, Rassenhaß und Klassenkampf stellte, sodann die Rosenkranzenzyklika „Christi Matri" (15. September) sowie der Friedensappell vom 4. Oktober (Jahrestag des UNO-Besuches) und schließlich die letzte Weihnachtsbotschaft.
In der Tätigkeit des römischen Pontifex eigens festgehalten zu werden verdient dann ohne Zweifel auch der offizielle Besuch, den Paul VI. dem italienischen Staatspräsidenten Saragat am 21. März abstattete, und die 45 Minuten dauernde Privataudienz, die der Papst dem sowjetischen Außenminister Gromyko am 27. April gewährte.

Rom und das Konzil — Römische Dekrete und Erlässe

Nur kurze Zeit nach Abschluß des Konzils, am 3. Jänner 1966, erfahren wir von der Einsetzung sechs nachkonziliarer Kommissionen, denen die Aufgabe gestellt ist, die Beschlüsse von Vatikanum II zu verwirklichen.
Die am 17. Februar veröffentlichte Apostolische Konstitution „Poenitemini" bringt die vom Konzil angeregte Neuregelung der kirchlichen Fasten- und Abstinenzgebote.
In der Instruktion „Matrimonii sacramentum", vom 19. März, werden neue Bestimmungen über die Mischehen erlassen. Auf nichtkatholischer Seite, aber auch in katholischen Kreisen, vor allem jenen, die enge Kontakte zu den Christen anderer Konfessionen unterhalten und sich um Annäherung bemühen, rufen diese neuen Bestimmungen vielfach Enttäuschung und Kritik hervor.
Am 20. Juni werden die Ausführungsbestimmungen des Konzilsdekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe veröffentlicht.
Das Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" (12. August) enthält die Ausführungsbestimmungen zu vier Konzilsdekreten, die am 11. Oktober in Kraft treten. Es handelt sich dabei um die Bestimmungen über das Bischofs- und Priesteramt, das Ordensleben und die Missionsaufgaben der Kirche.
Weltweite Aufmerksamkeit erregte die Bestimmung, es sollten die Bischöfe bei Erreichung der Altersgrenze von 75 Jahren Verzicht leisten auf die Verwaltung ihrer Diözese. Nicht weniger Kommentare, der Billigung wie der Bemängelung, gab es, als aus der Praxis des Hl. Stuhles und aus autoritativen Erklärungen offenkundig wurde, daß trotz des „enixe rogantur" die allgemeine Handhabe nicht in einer jedesmal gewissen Annahme der vorgebrachten Verzichtleistung zu sehen sei.
Mit mehr als gewöhnlichem Interesse wurden auch die Arbeiten des Ende September in Rom stattgefundenen internationalen Theologenkongresses (1200 Teilnehmer) verfolgt, bei dem unter andern der hochgeachtete protestantische Theologe Karl Barth zugegen war. Dieser Kongreß ließ klar die verschiedenen Tendenzen erkennen, die es heute, nicht zuletzt im Anschluß an Vatikanum II, unter den Theologen gibt, und die als Zeichen einer fruchtbaren Vitalität zu bewerten sind. Mit der Konfrontierung der zentripetalen und der zentrifugalen Kräfte, wenn dieser Vergleich hier gestattet ist, unterstrich er aber auch die Schwierigkeit, im Handumdrehen zu einer in allen Fragen einhelligen Auslegung zu kommen. Obschon Pauls VI. Abschlußansprache sich nicht auf die Betonung der Autorität des Papstes und der Bischöfe in Glaubensfragen beschränkte, wurden damit doch diese Schwierigkeiten zusätzlich ins Rampenlicht gehoben und des Papstes Sorge vor einer möglichen Verwirrung des christlichen Volkes im Anschluß an gewisse unüberlegte oder bloß ungewohnte Äußerungen der Theologen unverkennbar betont. Diese Sorge hat überhaupt in manchen Ansprachen des Papstes, vornehmlich bei den Mittwochsaudienzen, während des ganzen Jahres mitgeklungen, wenn er auf der einen Seite immer wieder zur Verwirklichung des Konzils ermunterte, anderseits nicht weniger entschieden vor jedem Exzeß warnte.

Daraus haben Kommentatoren auf eine immer klarer erkennbare unentschlossene, schwankende Haltung des Papstes geschlußfolgert. Um dem Papst Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, darf man in seinem Urteil jedoch nicht übersehen, daß Paul VI. zweifellos gewillt ist, die konziliare Reform ohne Abstrich durchzuführen, daß anderseits aber nicht nur von der Sache her Schwierigkeiten bestehen und die Möglichkeit von Abweichungen gegeben ist, sondern, wenn auch nur vereinzelt, tatsächlich Verwirrung stiftende Exzesse in Wort und Experiment vorkommen. Nun hat aber der Papst nicht allein für die Verwirklichung des Konzils zu sorgen, sondern ist auch als höchste Autorität und oberster Wahrer des „depositum fidei" mit einer Verantwortung belastet, die keiner ihm abnehmen kann, auch voreilige und vorlaute Kritiker nicht.

Diese möglicherweise übersteigerte Sorge nicht bloß vor einer Verwirrung der Geister, sondern vor regelrechten Irrlehren, wurde vielleicht am deutlichsten offenkundig in dem zunächst geheimen, dann aber, nach Presseindiskretionen, doch veröffentlichten Brief Kardinal Ottavianis an die Bischofskonferenzen der einzelnen Länder. Bekanntlich wurde diesen darin aufgetragen, bis Weihnachten 1966 über mögliche Abweichungen von einer Reihe von Punkten der eindeutigen katholischen Doktrin nach Rom zu berichten.

Diese römische Intervention fand im allgemeinen keine günstige Presse in der Öffentlichkeit. Einmal wegen der zunächst beabsichtigten Geheimhaltung des Dokumentes — die Indiskretion hingegen wurde beinahe als selbstverständlich hingenommen —, sodann wegen seines Inhalts, zumal als bekannt wurde, daß die meisten, wenn nicht alle Episkopate die römischen Befürchtungen als unbegründet hinstellten.

Schließlich bleibe nicht unerwähnt, daß in Erwartung des seit Jahren angekündigten, aber noch immer nicht erfolgten päpstlichen Entscheids in der heißdiskutierten Frage des Geburtenproblems am 7. März die päpstliche Kommission zum Studium der Probleme der Familie, der Bevölkerung und der Geburten um 16 Mitglieder erweitert wurde.

Die zum Zweck einer klareren Sicht dieser ungemein komplexen und schwierigen Fragen eingesetzte päpstliche Kommission hat im Laufe des Jahres ihre Arbeiten beendet. Aber sie kam offensichtlich zu keinem einheitlichen Ergebnis. Presseberichten zufolge sollen dem Papst nicht weniger als drei verschiedene Gutachten vorgelegt worden sein. Außer gelegentlichen Stellungnahmen, die im wesentlichen die Vielschichtigkeit des Problems hervorhoben, vor eigenmächtigen Neuerungen warnten und auf die traditionelle Doktrin und Haltung der Kirche verwiesen, ist bis zum Ende des Jahres kein neuer Entscheid getroffen worden.

Von der versprochenen Kurienreform sind bis auf die Umbenennung des Hl. Offiziums (und der de facto Abschaffung des Index der verbotenen Bücher) und die Berufung des Toulouser Erzbischofs Garronne in die römische Studienkongregation noch keine tiefgründigen Änderungen zu melden. Auch über die Arbeiten der Kodexreform wurden bisher keine Einzelheiten bekannt.

Rom und die Ökumene — Der Dialog mit der Welt

Man weiß, wie sehr gerade in dieser Beziehung das Konzil neue Hoffnungen nährte. Wer jedoch in der unrealistischen Erwartung gelebt hätte, nach der Zusammenkunft Pauls VI. mit Athenagoras in Jerusalem seien sofort spektakuläre Ergebnisse auf dem Wege der Wiedervereinigung zu gewärtigen, mußte seine, die Wirklichkeit verkennenden Hoffnungen zurückschrauben.

Vom Standpunkt der Wirklichkeit aus gesehen aber ist zuzugeben, daß nicht bloß in diesem oder jenem Teil der Weltkirche, sondern auch in Rom das ökumenische Anliegen und der Dialog mit der Welt kein totes Wort geblieben ist.

Am 25. Jänner bestimmte der Papst, daß jährlich an den Sonntagen der Fastenzeit

in St. Maria Maggiore Predigten gehalten werden, um den Dialog der Kirche mit der Welt zu fördern.
Im Februar beschloß der Zentralausschuß des ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, gemeinsam mit der katholischen Kirche gegen den Hunger in der Welt zu wirken.
Von besonderer, vielleicht noch nicht ganz abzuschätzenden Bedeutung war die Ende März erfolgte Zusammenkunft zwischen Papst Paul VI. und dem Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, dem höchsten Würdenträger der anglikanischen Kirche.
Unter dem Motto: „Christliche Auffassung des Menschen und marxistischer Humanismus" trafen sich Ende April in Herrenchiemsee zum zweiten Mal schon Christen und Marxisten zu einem mehrtägigen Gespräch.
Ende Mai wurde die in Venedig aufbewahrte Titusreliquie dem (orthodoxen) Metropoliten von Kreta zurückerstattet.
Anfang Juni tagte das vatikanische Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit während einer vollen Woche, wobei die Frage untersucht wurde, wie die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und den anderen Konfessionen verbessert werden könnten.
Mitte Juli wurde vom genannten Sekretariat und dem methodistischen Weltbund ein gemeinsames Komitee gebildet.
Im November beauftragte der Papst das Sekretariat zur Förderung der Einheit, die Frage der Herausgabe gemeinsamer Bibelübersetzungen zusammen mit nichtkatholischen Bibelgesellschaften zu untersuchen.
Wir weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, daß seit Ostern die Katholiken, Orthodoxen und Protestanten der französischsprechenden Länder über einen offiziellen gemeinsamen Text des Vaterunsers verfügen.

Kurze Notizen

Ende Jänner begingen die Philippinen den Abschluß ihrer Feiern, die an die Christianisierung des Landes vor 400 Jahren erinnerten.
Im Februar wurde die Diözese Rom reorganisiert und in fünf Seelsorgsbezirke eingeteilt. Es verzichteten dann mehrere Kurienkardinäle, darunter Tisserant, auf ihre suburbikarischen Bistümer.
Am 3. Mai krönte Kardinal Wyszinski, als Legat des Papstes, das Bild Unserer Lieben Frau von Tschenstochau anläßlich der 1000-Jahr-Feier der Christianisierung Polens.
In Rom wurde am 22. Mai der 75. Jahrestag der Veröffentlichung von „Rerum novarum" mit besonderem Glanz, unter Assistenz von 15.000 Arbeitern aus 35 Nationen, gefeiert.
Anfang Juni wurden die ersten Akten der Seligsprechungsprozesse Pius XII. und Johannes XXIII. der Ritenkongregation zu Überprüfung vorgelegt.
Ende Juni kam nach langen Verhandlungen die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen Rom und Belgrad zustande.
Ende August konnte der nunmehr fünf Jahre dauernde Konflikt zwischen Haiti und der katholischen Kirche beigelegt werden.
Am 17. Oktober wurde in Rom ein vatikanisches Presseamt eröffnet, dem Mgr. Fausto Vallainc vorsteht.

Die Niederlande

Wenn wir von Rom zurückblenden und uns den Geschehen der einzelnen Teile der Kirche zuwenden, so verdienen, wie schon eingangs gesagt, die Niederlande an erster Stelle genannt zu werden. Denn sie vor allem sind „im Gespräch" und haben im Laufe dieses nachkonziliaren Jahres die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt.

Über abwegige, tatsächlich erfolgte oder bloß überspitzt, und damit falsch, wiedergegebene Äußerungen auf dem Gebiet der Lehre, über gewagte Experimente auf dem Gebiet der Pastoral, der Eucharistie und des Sakramentenempfanges hinaus verdient das kirchliche Geschehen in Holland in der Tat aufmerksame Betrachtung. Vielleicht, wenn einmal die Spreu vom Hafer reinlich geschieden ist, werden wir es den Holländern danken, mehr als sonst wer zur lebendigen Erneuerung des Christentums beigetragen zu haben. Das ist natürlich heute noch nicht zu entscheiden, und deshalb sollten wir uns, nach jeder Richtung hin, vor verfrühten Urteilen über das Ungewohnte (es muß ja nicht alles falsch sein) hüten.

Die Niederlande traten eigentlich zuerst ins Rampenlicht durch den Bischof von s'Hertogenbosch, Mgr. Beckers, und seine jedenfalls ganz unkonformistischen Pastoralmethoden. Dessen früher Tod zu Beginn dieses Jahres hat naturgemäß zu einer zusätzlichen Interessenahme der Weltöffentlichkeit beigetragen und das Bild des Bischofs so idealisiert, daß von einem Johannes XXIII. der Niederlande die Rede gehen konnte.

Daß die holländische Hierarchie ihrerseits gewisse, bloß unüberlegte oder genau bedachte, Äußerungen nicht einfach reaktionslos hinnimmt, bewies sie durch eine Stellungnahme, in der sie die Lehre der Kirche, unter anderem über die Erbsünde, die Jungfrauenschaft Mariens, die Realpräsenz Christi in der Eucharistie und das Weiterleben nach dem Tode — und das alles vor dem Briefe Kardinal Ottavianis an die einzelnen Bischofskonferenzen — darlegte. Ob damit alle Unsicherheit behoben und jede weitere Frage beantwortet ist, bleibt natürlich ein anderes Problem.

Viel Aufsehen, besonders in letzter Zeit, riefen auch einzelne liturgische Experimente hervor, zu denen dann Anfang Jänner dieses Jahres Rom ein klares „Non licet" sprach. Aber gerade in den Exzessen noch zeigt sich, mit welcher Dynamik der holländische Katholizismus sich den modernen Problemen stellt. Diese Vitalität und Bereitschaft, mit dem Konzil ernst zu machen, wird ebenfalls durch die Tatsache dokumentiert, daß die Niederlande als erstes Land der Welt Ende November bereits ein umfassend vorbereitetes, nationales Pastoralkonzil eröffneten, an dem auch die Laien ihren gebührenden Anteil haben. Aufsehen erregte unter anderem in der Vorbereitungsphase die Tatsache, daß ein ansehnlicher Teil des holländischen Klerus sich für die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung aussprach.

Aber auch das ist gewiß nur als ein Teil im Rahmen eines größeren Ganzen zu sehen, und man sollte nicht vor der Zeit von einem solchen Teilaspekt aus voreilige Schlüsse ziehen. Jedenfalls ist bis heute die Frage offen, ob nicht der holländische Katholizismus, an den man in diesem Zusammenhang vor wenigen Jahren noch am allerwenigsten gedacht hätte, einmal dazu beigetragen haben wird, das Bild des Christentums von morgen in entscheidender Weise zu prägen.

In bezug auf die ökumenische Ausrichtung der holländischen Katholiken, die zwar noch nicht sehr alt, aber deshalb um so eifriger ist, muß wenigstens erwähnt werden, daß Anfang November offizielle Gespräche zwischen der katholischen Kirche und der „Utrechter Union" aufgenommen wurden.

Frankreich

An zweiter Stelle verdient Frankreich genannt zu werden, allein schon wegen der theologischen Erneuerung und des entschlossenen Suchens nach neuen Pastorationsmethoden, die dort bereits vor dem Konzil eingesetzt und dem Konzil selbst auch manchen Impuls geliefert haben. Von vornherein muß festgehalten werden, weil gelegentlich derartige Befürchtungen kolportiert wurden, daß es in Frankreich, ebensowenig wie sonstwo in der Weltkirche, ein nachkonziliares Schisma gegeben hat.

Aber wie es dem impulsiven Charakter der Franzosen, ihrer erstaunlich geistigen Beweglichkeit und ihrem immer kritischen und häufig individualistischen Sinn ent-

spricht, stehen unter ihnen die Konzilsfragen im Mittelpunkt einer nicht abreißenden Diskussion, an der sich nicht nur die regelmäßig praktizierenden Katholiken beteiligen. In dieser Auseinandersetzung, bei der keine religiös-kirchliche Frage von Belang ausgeklammert wird, lassen sich, dem Sprachgebrauch und der Realität entsprechend, klar zwei gegensätzliche Tendenzen unterscheiden: diejenige, alles in allem vorwiegende, der sogenannten Progressisten und die, dagegen opponierende, der Integristen. Mögen auch die Fronten manchmal verwischt sein, die entsprechenden Schwerpunkte gibt es in jedem Fall. Die Fortschrittlichen, meist inspiriert von Jesuiten und Dominikanern, finden sich vor allem in den Reihen der Katholischen Aktion, in der Arbeiterbewegung, unter den Studenten und den Intellektuellen, während die Integristen eher im gehobenen Bürgertum zu suchen sind. Angesichts der manchmal bis zur gegenseitigen Verketzerung sich versteigenden Auseinandersetzungen in Wort und Schrift, sah sich die Hierarchie zu wiederholten Malen veranlaßt, mäßigend und rügend einzugreifen. Die nachdrücklicheren Verweise mußten dabei die Integristen hinnehmen, wegen der von ihnen ausgestreuten Verdächtigungen.

Ohne daß es zu besonderen Auswüchsen gekommen wäre, scheint die liturgische Erneuerung überall auf dem Wege der Verwirklichung zu sein.

Auch die Anliegen der ökumenischen Bewegung — vergessen wir nicht, daß Taizé in Frankreich liegt — sind auf sehr gutes Erdreich gefallen, obwohl die konfessionellen Verhältnisse den Skandal der Kirchenspaltung nur in einigen begrenzten Gebieten zu einem persönlichen Erlebnis werden lassen, demgegenüber die religiöse Indifferenz der Massen ein viel drückenderes Problem abgibt. Auch im anzuknüpfenden Dialog mit den Ungläubigen dürfte Frankreich — denken wir an den Marxisten Roger Garaudy — an der Spitze stehen.

Das Land, dessen Christen wie kaum andere für wirtschaftliche, soziale und politische Probleme sensibilisiert sind, und das ohne Zögern das Wagnis der Arbeiterpriester einging, als es die Notwendigkeit neuer Kontakte und unerprobter Pastorationsmethoden einsah, bemüht sich natürlich weiterhin um die Schaffung moderner Strukturen und weniger von der Tradition als von der Wirklichkeit inspirierter Seelsorgsmethoden.

Trotz der Neuregelung der Bedingungen, unter denen die Arbeiterpriester tätig sein können — man sprach von einem zweiten Beginn des Experimentes — ist es um die ganze Institution verhältnismäßig ruhig geworden. Auch die Frage der Neueinführung des Diakonats — die in Lourdes tagende bedeutsame nationale Bischofskonferenz entschied sich für die Annahme verheirateter Diakone — scheint im jetzigen Stadium noch eher theoretischer Natur zu bleiben.

Auf doktrinaler Ebene spiegeln die zahlreichen Publikationen den weitgeöffneten Fächer all der Fragen dogmatischer, exegetischer, pastoraltheologischer oder moraltheologischer Natur wider, die den französischen Katholizismus heute beschäftigen.

Halten wir zum Schluß fest, daß das bis jetzt drei Diözesen umfassende Gebiet von Paris in acht aufgegliedert wurde (8. Oktober) und daß Erzbischof Veuillot die Nachfolge des resignierenden Kardinals Feltin antrat.

Deutschland

Hatte der deutsche Episkopat auf dem Konzil eine führende Rolle gespielt, so überwiegt nun allgemein der Eindruck, daß gegenüber anderen Teilen der Kirche Deutschland eher etwas in den Hintergrund getreten ist. Dennoch wäre es falsch, von einem Rückzug oder gar von einem Eingeschlafensein zu reden. Viel eher liegen die Dinge so, daß die „Eindeutschung" des Konzils weniger Konvulsionen hervorruft als anderswo, obwohl sich auch hier und dort „Stürmer" hervortun, so wie es ebenfalls jene Kreise gibt, die man in Frankreich Integristen nennt. Aber allgemein obwiegt der Eindruck, daß alles sich „ordnungsgemäßer" vollzieht.

Auf zwei Gebieten vor allem war und bleibt Deutschland führend: in der liturgischen Erneuerung und der Ökumene. Sicher haben die Niederlande hier aufgeschlossen, aber man kann nicht behaupten, daß es immer zum Vorteil des jeweiligen Anliegens geschah. In Deutschland hingegen, so erscheint es jedenfalls dem ausländischen Beobachter, geht man ruhiger, zielstrebiger und zugleich sicherer vor. Rege Auseinandersetzung um alle heute diskutierten Lehrfragen kennzeichnet nicht weniger das Gesicht des deutschen Katholizismus.

Halten wir vor allem fest, daß Kardinal Bea und der frühere Generalsekretär des ökumenischen Rates der Kirchen, Vissert't Hooft, am 25. August in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhielten.

Ende Februar/Anfang März tagte die Plenarkonferenz der deutschen Bischöfe, und Mitte Juli fand in Bamberg der traditionelle deutsche Katholikentag statt.

„Adveniat" und „Misereor" (zu denen nun „Juvate fratres" für die Glaubensverbreitung kommt) zeugen nach wie vor von der Hochherzigkeit der deutschen Katholiken den Völkern der Entwicklungs- und Missionsländer gegenüber.

Kurz gestreift

Von allen andern Diözesen und Nationen, die hier nicht eigens erwähnt werden können, wird auf Grund der vorliegenden Berichte zu sagen sein, daß das Aggiornamento der Kirche in Ruhe eingesetzt hat. Dessen erster konkreter Ausdruck ist wohl überall die erfolgte liturgische Anpassung und (in der strukturellen Neuordnung) die Einführung oder die Vorbereitung von Presbyteral- und Pastoralräten, hier und dort auch von einigen Diözesansynoden. Überall wird nun auf Grund der apostolischen Konstitution „Poenitemini" in Kürze eine neue Bußordnung Wirklichkeit werden, soweit das noch nicht geschehen ist.

Über die Frage der Neuanknüpfung von Kontakten zu den Abgestandenen und Gleichgültigen hinaus, dürfte, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, das Problem des Priester- und Ordensnachwuchses überall akute Formen angenommen haben. Zeugnis dafür ist der internationale europäische Kongreß der Nationaldirektoren der Werke für Priesterberufe, der Anfang Dezember in Rom tagte.

Ein besonderes Augenmerk verdient der spanische Katholizismus, der sich seit Konzilsende regt und zweifellos Neuerungen vorbereitet, deren Endeffekt zur Zeit noch nicht abzusehen ist.

Auch in Übersee ist es teilweise zu einem Erwachen, hier und dort zu einem Ausbruch neuer Kräfte gekommen, die sich sowohl in Nord- wie in Lateinamerika manchmal in unglücklichen Spannungen zur Hierarchie manifestierten.

In Belgien führte der ominöse Sprachenstreit unter anderem zu einer Existenzbedrohung der großen katholischen Universität Löwen.

Luxemburg feierte 1966 die 300. Jahreswiederkehr der Weihe seiner Hauptstadt an Maria, die Trösterin der Betrübten. Gelegentlich der Erneuerung jener Weihe hielt der Wiener Erzbischof Kardinal König eine vielbeachtete Ansprache über den Weg der Kirche durch die letzten drei Jahrhunderte.

Die Treue des katholischen Polens zum Glauben seiner Vorfahren wurde anläßlich der 1000-Jahr-Feier der Christianisierung des Landes einmal mehr offenkundig. Die Katholiken Polens haben sich nicht nur selbst ein hervorragendes Zeugnis patriotischer und religiöser Haltung ausgestellt, sondern vielen ein leuchtendes Beispiel gegeben.

Im Ordensleben war 1966 vor allem gekennzeichnet durch die zu Ende gegangene Generalkongregation (die einunddreißigste) des Jesuitenordens.

In den Missionsländern hat sich, insgesamt gesehen, die Lage der Kirche eher gebessert als verschlechtert. Vor allem beginnen in dem bis vor kurzem noch von Unruhen heimgesuchten Kongo allmählich wieder normale Verhältnisse sich einzuspielen.

Trotz seiner Länge bleibt dieser zusammenfassende Jahresüberblick ein letztlich unbefriedigendes Stückwerk. Dennoch sollte sich aus ihm die Lage der Kirche widerspiegeln, die so umschrieben werden darf: Die Christenheit insgesamt ist an entscheidenden Punkten in Bewegung geraten. Wenn es auch hier und da gärt, möge man sich weniger Beklemmungen überlassen, als an den neuen Wein denken, der aus diesem Gärungsprozeß entstehen kann, und dann eben, wie es schon im Evangelium heißt, auch neuer Schläuche bedarf. Das aber wird nicht das Ergebnis e i n e s Jahres, sondern v i e l e r Jahre sein. Wir stehen nicht am Ende, sondern vielmehr am Beginn einer neuen Epoche des Christentums. Die einzige bange Frage, die wir uns vorzulegen haben, muß die sein, ob wir Christen den Anforderungen und Aufgaben gewachsen sind, die Gott uns in dieser entscheidenden Zeit stellt.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Liturgie — Laienrat und Friedenskommission

Ein Teil der römischen Erlässe steht wieder im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum und seinen Dokumenten. Die Ritenkongregation und der „Rat für die Durchführung der Liturgie-Konstitution" tadelten einige Mißstände und Abwegigkeiten, die sich bei liturgischen Veranstaltungen eingeschlichen haben. Z. B. „eucharistische Abendmahlfeiern im Familienkreis", die in Privatwohnungen mit anschließendem Essen gefeiert werden; Meßfeiern mit ungewöhnlichen und willkürlichen Riten, Gewändern und Gebetstexten, die mitunter von Musikstücken ganz profanen und weltlichen Charakters begleitet werden, der einer heiligen Handlung nicht würdig ist. Eine verhängnisvolle Folge dieser kultischen Veranstaltungen, die auf private Initiative zurückgehen, sei die Profanierung der Liturgie. Als Motiv die seelsorgliche Anpassung anzuführen, sei abwegig; denn diese Anpassung müsse geordnet und nicht willkürlich geschehen. All das stehe nicht im Einklang mit Wort und Geist der Liturgie-Konstitution des Konzils, es stehe auch im Gegensatz zum kirchlichen liturgischen Empfinden und schade der Einheit der Kirche wie auch der Würde des Volkes Gottes. Die zuständigen Ortsordinarien und Ordensoberen werden ersucht, ein aufmerksames Auge auf die richtige Durchführung der Liturgie-Konstitution zu haben, die Förderer solcher Veranstaltungen, wenngleich diese die beste Absicht haben, mit Güte und Festigkeit zur Ordnung zurückzurufen und gegebenenfalls Mißbräuche zu unterbinden, jede Initiative, die nicht von der kirchlichen Hierarchie gelenkt ist, zu verhindern und mit Eifer die wahre liturgische Erneuerung zu fördern, die vom Konzil angestrebt worden ist, auf daß das großartige Werk solcher Erneuerung sich ohne Verirrungen verwirklichen kann und jene Früchte christlichen Lebens zeitigen lasse, die die Kirche von ihm erwartet. Auch wird daran erinnert, daß es nicht erlaubt sei, die heilige Messe in Privatwohnungen zu feiern, ausgenommen jene Fälle, die von den liturgischen Normen vorgesehen und genau umschrieben sind. Diese Erklärung vom 29. Dezember 1966 unterfertigten Giacomo Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, als Präsident des „Consiliums für die Durchführung der Liturgie-Konstitution", Arcadio M. Kardinal Larraona als Präfekt der Ritenkongregation und Ferdinando Antonelli, Titularerzbischof von Indirca, als Sekretär der Ritenkongregation. („L'Osservatore Romano" vom 5. Jänner 1967.)
Zum Laiendekret wurde bisher noch keine Durchführungsbestimmung erlassen; im Juli 1966 war dafür vom Papst ein vorläufiges Komitee für das Laienapostolat errichtet worden. Nunmehr hat Paul VI. beim Hl. Stuhl ein „Konsilium der Laien" und

gleichzeitig eine päpstliche Kommission „Justitia et Pax" gegründet. Die entsprechenden Bestimmungen sind im Motuproprio „Catholicam Christi Ecclesiam" enthalten, das zum 11. Jänner 1967 im Vatikan veröffentlicht wurde. Beide Organe sind zunächst nur auf fünf Jahre „ad experimentum" eingesetzt. In dieser Zeit kann ihre Struktur und ihre Arbeitsweise den Erfahrungen gemäß modifiziert werden. Beide Organe haben einen gemeinsamen Kardinal-Präsidenten und einen gemeinsamen Vizepräsidenten im Bischofsrang. Jedes Organ bekommt einen Sekretär (der Laienrat dazu zwei Vizesekretäre) und besteht aus Mitgliedern und Konsultoren, deren Ernennung ausschließliches Recht des Hl. Stuhles ist. Die Präsidenten und Sekretäre bleiben fünf Jahre im Amt, doch kann ihre Amtszeit nach Ablauf dieses Zeitraumes erneuert werden. Der Laienrat besteht aus 12 Mitgliedern, die alle Laien sind; Konsultoren sind Bischöfe (darunter ist Bischof Laszlo von Eisenstadt), Priester und Laien. Die Studienkommission besteht ebenfalls aus 12 Mitgliedern, über deren Zugehörigkeit zum Priester- oder Laienstand nichts gesagt wird, es entscheidet nur das Fachwissen. Hauptaufgabe des Laienrates ist die Förderung des Laienapostolates. Der Studienkommission „Gerechtigkeit und Friede" wird die Aufgabe zugewiesen, „im gesamten Volke Gottes das lebendige Bewußtsein für die gegenwärtige Sendung zu wecken in dem Sinne, einerseits den Fortschritt der ärmeren Länder zu fördern und die soziale Gerechtigkeit zu stützen, anderseits den Entwicklungsländern zu Hilfe zu kommen". (Motuproprio „Catholicam Christi Ecclesiam" vom 6. Jänner 1967; „L'Osservatore Romano" Nr. 8 vom 11. Jänner 1967.)

Ablaßwesen teilweise erneuert

Während der 4. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils war den Konzilsvätern ein auf päpstlichen Auftrag zurückgehender Entwurf über eine Neuregelung des Ablaßwesens vorgelegt worden. Damals wurde mehrfach betont, daß es sich dabei nicht um ein Konzilsdokument handle, sondern um einen päpstlichen Erlaß, für den nur die Stellungnahme der Bischöfe eingeholt werden solle. Diese Vorlage stieß aber auf heftige Kritik vieler Konzilsväter, auch jener des deutschen Sprachraumes. Der Entwurf wurde daher zurückgestellt, zwei Kommissionen arbeiteten aber seit Konzilsschluß an der Ablaßreform weiter bis Jahresende 1966. Mit der Apostolischen Konstitution „Indulgentiarum doctrina" (vom 1. Jänner 1967) wurde das Ablaßwesen nun teilweise neu geordnet. Der 1. Teil dieses Dokumentes stellt in 5 Kapiteln und 12 Artikeln die bisherige Ablaßlehre ziemlich unverändert dar, gestützt auf die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen und auf den Begriff vom „Kirchenschatz" („Thesaurus Ecclesiae"). Im 2. Teil werden in 20 Nummern die Normen für die in manchen Punkten geänderte Ablaßdisziplin erlassen.

Bei den unvollkommenen Ablässen fällt in Zukunft die Angabe von Tagen und Jahren als Maß der nachgelassenen Sündenstrafe weg. An Stelle dieser äußeren Bemessungsgrundlage wurde ein Maß gewählt, das der Handlung und der inneren Haltung des Gläubigen selbst entspricht. Die entsprechende Norm lautet: „Der Gläubige, der in Reue über seine Schuld eine Handlung setzt, an die ein unvollkommener Ablaß geknüpft ist, erhält zusätzlich zu dem Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafe, die er durch seine Handlung selbst erwirbt, einen ebenso großen Nachlaß zeitlicher Strafen durch die Vermittlung der Kirche." Das Maß des Ablasses wird also von der Frömmigkeit des Gläubigen mitbestimmt. Die Zahl der vollkommenen Ablässe wird vermindert, einen vollkommenen Ablaß kann man nur einmal an einem Tage erwerben; dies gilt auch für die bisherigen „Toties-quoties-Ablässe". Das offizielle Ablaßverzeichnis „Enchiridion indulgentiarum" wird in der Weise revidiert, daß nur noch besonders bedeutsame Gebete und wirklich bedeutende Werke der Frömmigkeit, der Nächstenliebe und der Buße mit einem vollkommenen Ablaß verbunden sind. Die Ablaßverzeichnisse der Orden und religiösen Gemeinschaften sollen dahin abgeändert

werden, daß nur noch an besonderen Tagen der vollkommene Ablaß gewonnen werden kann. Der Allerseelen-Ablaß für die Verstorbenen kann am 2. November in allen Kirchen, öffentlichen und halböffentlichen Oratorien gewonnen werden. In jeder Pfarrkirche kann außerdem zweimal im Jahr ein vollkommener Ablaß gewonnen werden, und zwar am Feste des Kirchenpatrons und am Portiunkulafest (2. August). Den vollkommenen Ablaß in der Sterbestunde gewährt die Kirche jedem Gläubigen, wenn er im Laufe seines Lebens regelmäßig das eine oder andere Gebet verrichtet hat. Bei den an bestimmte Gegenstände oder Stätten (Gnadenorte) gebundenen Ablässen wird die Bezeichnung „Realablaß" oder „Lokalablaß" beseitigt. Es soll damit betont werden, daß der Ablaß an die entsprechende Handlung des Gläubigen gebunden ist und der Gegenstand (Kreuz, Rosenkranz, Skapulier, Medaille) oder der Ort nur die Gelegenheit dafür darstellen, diese Handlung zu vollziehen. Die Mitglieder frommer Vereinigungen gewinnen die diesen eigenen Ablässe durch die Verrichtung der vorgeschriebenen Gebete, der Gebrauch der Insignien ist nicht mehr erfordert.
(Constitutio Apostolica „Indulgentiarum doctrina" vom 1. Jänner 1967; „L'Osservatore Romano" vom 9. Jänner 1967. Die Konstitution tritt aber erst drei Monate nach der Veröffentlichung in den offiziellen „Acta Apostolicae Sedis" in Kraft, sofern nicht bei der Promulgation ein anderer Termin festgesetzt wird. Vgl. dazu „Österr. Klerus-Blatt", 100. Jg., Nr. 2, vom 28. Jänner 1967; Dorn-Seibel, Tagebuch des Konzils, Die Arbeit der Vierten Session, 233–264.)

Kommunionspendung in Krankenanstalten

Da in unserer Zeit auch Patienten in Krankenhäusern häufig, ja täglich die heilige Kommunion empfangen und dies wegen der Baulichkeiten oder der internen Leitung der Krankenhäuser mitunter zu Schwierigkeiten führt, hat die Ritenkongregation zur leichteren und kürzeren Spendung der heiligen Eucharistie an Kranke die Vorschriften des Rituale Romanum, Tit. V., cap. n. 28, auf folgende Weise abgeändert:
1. In Krankenhäusern, die aus einem Bau mit Kapelle bestehen, spricht der die heilige Kommunion austeilende Priester in der Kapelle selbst alle Gebete, die vor und nach der Austeilung der heiligen Kommunion zu sprechen sind, und teilt den Kranken, die sich in den einzelnen Räumen befinden, die heilige Eucharistie unter Anwendung der Kommunionformel aus.
2. In Krankenhäusern, die aus mehreren Bauten bestehen, wird das Ziborium ehrfurchtsvoll aus der Kapelle getragen und auf einen Tisch gestellt, der jeweils in den einzelnen Bauten in einem dezenten und geeigneten Raum bereitsteht. Dort werden die Gebete vor und nach der heiligen Kommunion gesprochen, und der Priester teilt das heilige Sakrament, wie vorher angeführt, aus.
(Dekret der Ritenkongregation vom 14. Februar 1966; AAS, LVIII, 1966, p. 525 s.)

Fest des hl. Joseph

Da im Jahre 1967 das Fest des hl. Joseph auf den 2. Passions- oder „Palmsonntag" fällt, sollte es nach den Bestimmungen der Rubriken auf den 4. April verlegt werden. Der Hl. Vater hat aber den Bitten einiger Ortsordinarien entsprochen und angeordnet, daß es in diesem Jahre am 18. März gefeiert werden soll.
(Mitteilung der Ritenkongregation vom 13. Mai 1966; AAS, LVIII, 1966, p. 529.)

Theologische Studienanstalten in Deutschland

Nr. 16 der „Acta Apostolicae Sedis" bringt drei Mitteilungen, die das theologische Studium in Deutschland betreffen: zunächst zwei Verträge, die beide am 2. September 1966 zwischen dem Hl. Stuhl und dem Freistaat Bayern abgeschlossen wurden und am 28. Oktober desselben Jahres in Kraft getreten sind: Der Hl. Stuhl stimmt der Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg und der

damit verbundenen Auflösung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg zu. Die neue katholisch-theologische Fakultät erhält in vollem Umfang den gleichen Rechtsstatus, wie ihn die katholisch-theologischen Fakultäten der anderen bayerischen Landesuniversitäten besitzen. Die einschlägigen Bestimmungen des Bayerischen Konkordates vom 29. März 1924 und ergänzend die einschlägigen Bestimmungen des Reichskonkordates vom 20. Juli 1933 finden auf die katholisch-theologische Fakultät der Universität Regensburg Anwendung.
Sodann stimmt der Hl. Stuhl der Auflösung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising zu. Die Bayerische Staatsregierung verpflichtet sich, die katholisch-theologische Fakultät der Universität München mit Personal und mit Sachmitteln so auszustatten, daß der jetzige und der künftige Bedarf der theologischen Ausbildung, auch soweit sie bisher an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising erfolgte, ausreichend befriedigt werden kann. (AAS, LVIII, 1966, p. 1135 ss., 1138 ss.)
Durch die Initiative des Herrn Erzbischofs von Paderborn, Lorenz Kardinal Jaeger, wurde die bisherige theologische Lehranstalt am erzbischöflichen Priesterseminar in Paderborn zu einer theologischen Fakultät erhoben und mit allen dazugehörigen Rechten und Privilegien ausgestattet, besonders mit dem Recht, akademische Grade zu verleihen nach dem Beispiel der anderen katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands. (Dekret der Seminar- und Studienkongregation vom 11. Juni 1966; AAS, LVIII, 1966, p. 1195 s.)

Vatikanisches Archiv

Mit Wirkung vom 2. Jänner 1967 stehen der wissenschaftlichen Forschung nun auch die im Vatikanischen Geheimarchiv aufbewahrten Akten und Dokumente aus der Zeit des Pontifikates Pius' IX. (16. Juni 1846 bis 7. Februar 1878) zur Verfügung. Bis jetzt war das Vatikanische Geheimarchiv nach einer Entscheidung des Papstes Pius XI. nur bis zum Jahre 1846 zugänglich, genauer gesagt, bis zum Ende des Pontifikates Gregors XVI. Die Bedeutung der neuen Weisung des Papstes Paul VI. erläuterte der Präfekt des Archivs, Msgr. Martino Giusti, auf einer Pressekonferenz. Er wies darauf hin, daß das Vatikanische Geheimarchiv auf der Welt einmalig ist, weil es nicht nur Dokumente über die Geschichte der christlichen Kultur und der Kirche enthält, sondern auch Akten zur Geschichte der einzelnen Staaten. Es ist damit von universaler Bedeutung. Dazu kommt, daß gerade die Zeit des Pontifikates Pius' IX. Ereignisse von außergewöhnlicher Bedeutung verzeichnete, wie das I. Vatikanische Konzil und das Ende des Kirchenstaates.
(Österr. Klerus-Blatt, 100. Jg., Nr. 1, vom 14. 1. 1967, 14.)

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* IV 1966. Commentaria in Constitutionem pastoralem Gaudium et Spes Concilii Vaticani II. (391.) Desclée & Socii, Roma 1966.

ALBRECHT BARBARA, *„Es waren da auch Frauen ..."* Zur beruflichen Mitarbeit der Frau im kirchlichen Dienst. (138.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Paperback DM 12.60.

ANTWEILER ANTON, *Eigentum.* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 18.) (53.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1967. Leinen DM 11.—, kart. DM 9.—.

BECQUE LOUIS, *Herzen in Not.* Briefe über Lebensfragen. (191.) Verlag Ars Sacra, München 1966. Kunstleinen DM 13.80.

BEER WERNER M., *Macht und Verantwortung.* Die Verwaltung der Macht im Werk Reinhold Schneiders als erzieherisches Anliegen unserer Zeit. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik Bd. 15.) (176.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Leinen DM 10.80, kart. DM 6.80.

BENZ FRANZ, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft.* (150.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 10.80.

BERNHARDT PAUL, *Die Siebensachen eines Pfarrers.* (139.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Linson DM 9.80.

BLINZLER JOSEF, *Die Brüder und Schwestern Jesu.* (158.) (Stuttgarter Bibelstudien 21.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 8.80.

CHAUCHARD PAUL, *Christentum und Menschenhirn.* (149.) Verlag Herold, Wien 1966. Pappband S 98.—.

CONGAR YVES, *Heilige Kirche.* Ekklesiologische Studien und Annäherungen. (479.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966. Leinen 44.50.

DAVID JAKOB, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre.* (Theologische Brennpunkte Bd. 6/7.) (130.) 2. Aufl. Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1966. Kart. DM 8.80.

DIETMAIER A. TH., *In sieben goldenen Schalen.* (48.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien o. J. Leinen S 39.—.

DOCTOR COMMUNIS, Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna Philosophia.* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis.) Vol. II. (367). Officium libri catholici. Roma 1966. Kart.

DOHERTY DENNIS, *The sexual doctrine of Cardinal Cajetan.* Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 12. Bd.) (XVII und 372.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. DM 36.—.

DUESBERG HILAIRE, *Die Messe — biblisch betrachtet.* (123.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 10.80.

ELLINGER ALFRED J., *Konfetti.* Ein Werkbuch für frohe Feste. Musikalische Bearbeitung: Franz Mortinger. (181.) Fährmann-Verlag, Wien o. J. Kart. lam. S 72.—, DM/sfr 12.—.

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Am Tisch des Wortes.* Heft 15. Sonntag Quinquagesima. (67.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. DM 4.80.

FÄRBER KARL, *Zum inneren Leben.* Drittes Brevier. (294.) Taschenausgabe. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 7.80.

FILHAUT THEODOR (Hg.), *Umkehr und Erneuerung.* Kirche nach dem Konzil. (407.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Leinen DM 29.80.

FORSTER KARL (Hg.), *Wandlungen des Lutherbildes.* (Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Heft 36.) (191.) Echter-Verlag, Würzburg o. J. Brosch. DM 8.80.

FRIES HEINRICH, *Wir und die andern.* Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung. (357.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966. Leinen DM 29.50.

GIBLET JEAN (Hg.), *Vom Christus zur Kirche.* Charisma und Amt im Urchristentum. (251.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 168.—, DM/sfr 27.—.

GLEASON ROBERT W., *Meditationen über Christus.* (150.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Leinen DM 13.80.

GRELOT PIERRE, *Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift.* Werden und Entfaltung der biblischen Offenbarung. (506.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 198.—, DM/sfr 32.—.

GRUBER ELMAR, *Impulse für Meditation und kindliches Gestalten in der kirchengeschichtlichen Verkündigung.* (104. 89 Farb-

fotos.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1966. Kart. lam. DM 14.80.

HEILER FRIEDRICH (Hg.), *Nathan Söderblom: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte.* (LII u. 388.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1966. Lein. DM 24.—.

HEISING ALKUIN, *Gott wird Mensch.* Eine Einführung in die Aussageabsicht und Darstellungsweise von Mt 1—2; Lk 1—2; 3, 23 bis 38. (Kreuzring-Bücherei, Bd. 45.) (111.) Verlag Johann Josef Zimmer, Trier 1967. Kart. DM 2.40.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen.* (189.) (Herder-Bücherei, Bd. 276.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

IZARD RAYMOND (Hg.), *Ordensberufung in heutiger Zeit.* (180.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1966. Leinen DM 11.80, kart. DM 9.80.

JUNG PETER, *Variationen über den Glauben.* Meditationen und Reflexionen. (215.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 17.80.

JURI HERMANN, *Neues Ministranten-Büchlein.* Kurze Anleitung zum heiligen Dienst am Altare. (80.) Verlag Styria, Graz 1967. Geheftet S 7.80, DM 1.20, sfr 1.60.

KNER ANTON, *Ein Pfarrer spricht mit seiner Gemeinde.* (247.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Leinen DM 16.80.

KRÄMER KARL FRIEDRICH (Hg.), *Gott unser Heil.* Auswahlbibel. (506 S., 24 Bildtafeln.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 9.80.

KREMER JACOB, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi.* Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1—11. (155.) (Stuttgarter Bibelstudien 17.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966. Kart. lam. DM 7.80.

KURZ PAUL KONRAD, *Über moderne Literatur.* Standorte und Deutungen. (249.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1967. Leinen DM 19.80.

LOISKANDL HELMUT, *Edle Wilde, Heiden und Barbaren.* Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen. (220.) St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1966. Kart. S 90.—.

MAERTENS THIERRY, *Handbuch zur Schriftlesung.* Bd. I. (253.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 17.80.

MAERTENS THIERRY, *Handbuch zur Schriftlesung.* Bd. 2. (271.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 17.80.

MAY GEORG, *Übertritte und Konversionen.* Bemerkungen zur gegenwärtigen Lage in Deutschland. (Wort und Weisung, Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der kath. Kirche. Bd. 2.) (110.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Kart. DM/sfr 9.80, S 68.60.

MAYER RUDOLF, *Einleitung in das Alte Testament.* 2. Teil, Spezielle Einleitung. (383.) Max-Hueber-Verlag, München 1967. Leinen DM 24.80.

MERLAUD ANDRE, *Das Kind zwischen Eltern und Erziehern.* (152.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 9.80.

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

MOLTMANN J. / GEYER H. G., *Zur Systematischen Theologie.* (Verkündigung und Forschung, Beihefte zu „Evangelische Theologie", Heft 2/1966.) (128.) Chr.-Kaiser-Verlag, München 1966. Kart. DM 6.—.

MUSSNER FRANZ, *Tod und Auferstehung.* Fastenpredigten über Römerbrieftexte. (87.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Kart. DM 6.—.

NOCENT ADRIEN, *Das Heilige Jahr.* 3. Bd. Karwoche. (288.) Schwabenverlag, Stuttgart 1966. Kart. lam. DM 21.—.

PARPERT FRIEDRICH, *Der monastische Gedanke.* (143.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1966. Leinen DM 13.—, kartoniert DM 11.—.

PRINZ FRANZ, *Die Welt der Industrie — eine Sorge der Kirche.* Zur Praxis einer Arbeiter- und Betriebspastoral. (169.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Paperback DM/sfr 12.60, S 88.20.

RAHNER KARL, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes.* (47.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Brosch. DM 4.80.

RAHNER KARL / HÄUSSLING ANGELUS, *Die vielen Messen und das eine Opfer.* Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. (Quaestiones disputatae 31.) (144.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Brosch. DM 13.80.

RAHNER KARL/VORGRIMLER HERBERT, *Kleines Konzilskompendium.* Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Allgemeine Einleitung, 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister. (763.) (Herder-Bücherei, Bd. 270/71/72/73.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 9.90.

RIEDLINGER HELMUT, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi.* (Quaestiones disputatae 32.) (160.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Brosch. DM 14.80.

RODEWYK ADOLF, *Dämonische Besessenheit heute.* Tatsachen und Deutungen. (268.) Verlag Paul Pattloch, Aschaffenburg 1966. Leinen DM 16.80.

SCHÄFFLER HEINRICH / BENCKER LISELOTTE, *Nehmet hin und esset.* Ein Glaubensbuch für die Eucharistie-Unterweisung in Schule und Familie. Mit Zeichnungen von Franz Friedrich. 7., neubearb. Aufl. (103.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Halbleinen DM 7.50 (Mengenrabatt).

SCHINLE M. GERTRUDIS, *Schweigen und schauen.* (88.) Verlag Ars Sacra, München 1966. Leinen DM 6.40.

SCHLÄPFER LOTHAR, *Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus.* (Heilige der ungeteilten Christenheit. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens.) (240.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 14.80

SCHÖLZHORN LEO MARIA, *Mehr Herz.* Ernste Worte in die Wirrnis unserer Zeit. (80.) Fatimaverlag, Graz 1966. Leinen S 25.—, kart. S 16.50.

SCHULTE HEINRICH, *Der Beginn.* Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient. (Das Werk des katholischen Apostolats, Bd. 1.) (240.) Lahn-Verlag, Limburg 1966. Kart. lam. DM 12.80.

SEUSE HEINRICH, *Deutsche mystische Schriften.* Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. (432.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 36.—.

SEYBOLD MICHAEL, *Im Menschen aber ist mehr.* Gebete und Meditationen. (144.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1966. Leinen DM 8.80.

VOGEL GUSTAV L., *Seltsame Menschen.* Kleine Pastoral-Psychopathologie. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 2. Reihe, Bd. 3.) (59.) 2. Aufl. Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967. Engl. brosch. DM/sfr 4.50, S 31.50.

VOSS GERHARD, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen.* (Studia Neotestamentica II.) (219.) Desclée de Brouwer, Brügge 1965. Brosch. FB 210.—.

WELTE BERNHARD, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit.* Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. (119.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M.. 1967. Brosch. DM. 12.80.

WINNER GERHARD, *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien.* (307., 14 Tafeln.) Herold-Verlag, Wien 1967. Leinen S 230.—.

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Erklärung über die christliche Erziehung.* Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einführung von Joseph Höffner. (43.) Kart. DM 2.80; *Dekret über die Ausbildung der Priester.* Mit einer Einleitung von Anton Antweiler. (69.) DM 4.80; *Dekret über das Apostolat der Laien.* Mit einer Einführung von Ferdinand Klostermann. (77.) DM 5.—; *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung.* Mit einer Einleitung von Michael Schmaus. (61.) DM 4.—; *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen.* Mit Einführungen von Friedrich Wulf. (71.) DM 4.50; *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.* Mit einer Einleitung von Franz Kardinal König. (25.) DM 1.80. Im Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen 1967.

KLEINSCHRIFTEN

Verlag Christkönigsbund, Miltenberg am Main

Mischehe — ein Weg ins Glück? (42.) 6. Aufl. von Saturnin Pauleser. DM —.70.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

MYNAREK HUBERTUS, *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, Heft 7/8). (166.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963. Kart. DM 12.—.

Nach einer kurzen Charakteristik von Hessens Leben und Werk bringt Mynarek im *ersten Teil* seiner Studie eine aus Hessens Schriften ausführlich belegte Darstellung von dessen Gedankengängen. Zunächst über das Zustandekommen des religiösen Erlebnisses. Behindert wird es einerseits durch die Absolutsetzung profaner Werte, anderseits durch die nihilistische Ablehnung jeglichen Sinnes und Wertes. Als Voraussetzungen des religiösen Erlebnisses werden hervorgehoben: schlichte Hingabebereitschaft aus den sittlichen Grundhaltungen der Ehrfurcht und Demut, Reinheit und Liebe. Doch schließt Hessen ausdrücklich den Glauben als Vorbedingung aus und behauptet, Glaube sei erst die Folge des religiösen Erlebnisses. Vermittelt, d. h. zum Anspringen gebracht wird das religiöse Erlebnis meist durch tiefere Eindrücke aus dem Bereich der Natur, der Religionsgeschichte und des Menschenlebens, besonders in der Begegnung mit den erhebenden Werten des Wahren, Guten und Schönen oder ihres erschütternden Gegenteiles, sowie angesichts des Todes. — Sodann geht es um das Wesen des religiösen Erlebnisses selbst. Sein Gegenstand ist die transzendente-personale Wertwirklichkeit des Heiligen als des „mysterium tremendum" und „fascinosum". Am religiösen Erlebnis sind alle menschlichen Seelenkräfte beteiligt, grundlegend aber das Gefühl. Dieses ist

zwar an sich etwas Zuständliches, erhält aber durch mitspielende erkenntnishafte Elemente seine Wertgerichtetheit. Kennzeichnend für das religiöse Erlebnis gegenüber anderen Erlebnisformen ist seine unmittelbare Gewißheit, die niemandem auf rationalem Wege vermittelt oder bestritten werden kann, weil sie zu innerst gefühlshafter Natur ist. Sie ist aber keineswegs bloß eine subjektiv-psychologische Gewißheit, sondern eine objektiv-ontologische, darf aber nicht ontologistisch im Sinne einer rationalen Wesensschau Gottes aufgefaßt werden. Sie ist mystischer Art, wofür als Kronzeuge Augustinus herangezogen wird.

Im Eingang zum *zweiten Teil* hebt Mynarek Hessens Kunst hervor, die einmalige Schönheit und Bedeutung des religiösen Erlebnisses anziehend zu schildern. Dann aber unterzieht er Hessens Gedankengänge einer kritischen Durchleuchtung. Zunächst untersucht er das von Hessen angenommene Verhältnis von Glaube und religiösem Erlebnis mit dem Ergebnis: Glaube ist nicht Folge, sondern Voraussetzung des religiösen Erlebnisses. Doch können die von Hessen genannten Voraussetzungen des religiösen Erlebnisses, wenn sie wirklich zu voller Hingabebereitschaft führen, wohl selber schon als keimhafter Glaube betrachtet werden. Aber nicht sosehr das Verlangen nach immer besserer Erfüllung der sittlichen Voraussetzungen, sondern eher das Bewußtsein der menschlichen Unfähigkeit, sie rein aus eigener Kraft verwirklichen zu können, wird für das Entstehen des religiösen Erlebnisses ausschlaggebend sein. — Dann untersucht Mynarek die Auffassung Hessens vom Wesen des religiösen Erlebnisses. Wenn Hessen es in Anlehnung an Rudolf Otto im Wertfühlen des Heiligen als des Numinosen mit den besonderen Qualitäten des geheimnisvoll Erschreckenden und Anziehenden sieht, so trägt er voreilig Züge des religiösen Erlebnisses in das Wesen seines Gegenstandes selbst hinein. Worin übrigens die eigentliche Qualität des Heiligen liegt, meint Mynarek, ist philosophisch überhaupt noch zu wenig abgeklärt. Auch erscheint Hessens Deutung der Werterfassung als solcher widersprüchlich. Denn einerseits soll das Gefühl, um Wertfühlen werden zu können, von der Erkenntnis her seine gegenständliche Ausrichtung empfangen; anderseits bezeichnet Hessen den Intellekt selber ausdrücklich als wertblind. Das kommt von seiner grundsätzlichen Auseinanderreißung von Wert und Sein, worin er den modernen Wertphilosophen von Hermann Lotze über Wilhelm Windelband zu Max Scheler und Nicolai Hartmann folgen zu müssen glaubt. Die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung ist zwar für die höchsten Stufen der Mystik anzuerkennen, wie es wohl auch von Augustinus gemeint war, nicht aber für jedes religiöse Erlebnis. Denn in Wirklichkeit handelt es sich dabei nur um ein durch besondere Gefühlsstärke ausgezeichnetes Erlebnis der menschlichen Gottbezogenheit, nicht Gottes selber. Auch die Selbstgewißheit des religiösen Erlebnisses kommt nur für die höchsten Stufen der Mystik in Betracht. Sie für jedes religiöse Erlebnis anzunehmen ist eine unhaltbare Übertreibung, weshalb es auch nicht angeht, von der „Selbstbegründung" der Religion im religiösen Erlebnis zu reden. Mynarek dürfte mit seinen sorgfältigen Analysen und der soliden Begründung seiner Bedenken gegenüber Hessens Anschauungen im wesentlichen recht behalten. Auffällig erscheint aber, daß er mit ganz wenigen Ausnahmen nur ältere Literatur bis etwa in die Vierzigerjahre heranzieht. In den neueren Schriften eines August Brunner, Engelbert Gutwenger, Bernhard Welte, Bernhard Häring und anderer wäre noch manches Berücksichtigenswerte zu finden gewesen. Auf jeden Fall aber verdient die religionsphilosophisch sehr aktuelle Studie Mynareks ehrlichen Dank.

VOGT HEINRICH, *Das Sein in der Sicht des Naturforschers*. Beiträge zu Zeitfragen. (63.) Morus-Verlag, Berlin 1964. Kart.

Der Verfasser, emeritierter Astronom von Heidelberg, legt in dieser kleinen Schrift zunächst den derzeit bekannten Aufbau des Sternenkosmos dar. Dann bespricht er übersichtlich die bekanntesten kosmischen Modelle nach Newton, Einstein, Hoyle, Milne, Heisenberg. Inzwischen sind (nebenbei bemerkt) bereits wieder ganz neuartige von Dirac und Weizsäcker angekündigt worden. Sodann stellt Vogt klar heraus, daß alle diese Theorien nur mathematisch gefaßte Maßbeziehungen darstellen zwischen dem, was physikalisch als Raum und Zeit, Masse und Energie bezeichnet wird. Er geht auch auf den physikalischen Sinn dieser Begriffe des näheren ein. Was aber allen Erfahrungsgegebenheiten als „Ansichseiendes" zugrunde liegt (so ist wohl der von Vogt wiederholt gebrauchte Ausdruck „Absolutes" gemeint), darüber kann die Naturwissenschaft mit ihren Methoden weder positive noch negative Aussagen machen. Das bedeutet natürlich nicht, daß alles, was über die naturwissenschaftlichen Methoden hinausgeht, nur Scheinprobleme seien, wie viele Positivisten behaupten; oder daß es ein anderes Sein als das materielle nicht geben könne, wie die dialektischen Materialisten behaupten. Solche Behauptungen sind reine Willkür und deshalb unwissenschaftlich. Und wenn Gott zwar kein Gegenstand der Naturwissenschaft ist, weil sein Begriff nichts Meßbares und Berechenbares besagt, so ist doch ein wirklicher Widerspruch zwischen Naturwissenschaft einerseits und Philosophie und Religion anderseits gar nicht möglich, weil sich die dazugehörigen Gedankengänge auf jeweils anderer Ebene bewegen; vorausge-

setzt allerdings, daß sich die Vertreter dieser verschiedenen Richtungen der Grenzen ihrer Methoden bewußt bleiben. Es ist erfreulich, aus der Feder eines angesehenen modernen Naturforschers den Satz zu lesen: „Auch der naturwissenschaftlich Gebildete kann in intellektueller Aufrichtigkeit ein tief gläubiger Mensch sein, ohne erst sein naturwissenschaftlich übermitteltes Erfahrungswissen verdrängen zu müssen."

SIEGMUND GEORG, *Auf der Spur des Lebensgeheimnisses.* (Sonderdruck aus dem Philosophischen Jahrbuch 1947, unveränderter Nachdruck 1964.) (119.) Verlag Parzeller und Co., Fulda. Kart.

Der durch vielseitige Veröffentlichungen bekannte Fuldaer Gelehrte arbeitet in dieser Untersuchung klar heraus, wie die Forschungen eines Wilhelm Roux, Gustav Wolff, Hans Driesch, Hans Spemann, Alexis Carrel und anderer die experimentelle Grundlage beigebracht haben, auf der die Naturphilosophin Hedwig Conrad-Martius eine neue Theorie des organischen Lebens versuchen konnte. Siegmund setzt sich eingehend mit ihr auseinander. Ihre platonisierende (rein ideenhafte) Deutung des entelechialen Lebensprinzipes lehnt er als widersprüchlich zu den tatsächlichen Erfordernissen der organischen Individualentwicklung und Evolution ab. Er nimmt aber mit ihr einen abgestuften Potenzenschatz in den Organismen an, der zur seinshaften Erklärung des organischen formbildenden Geschehens unentbehrlich ist. Vor allem aber greift er ihre Anregung auf, in der Materie überhaupt einen vor-materiellen Seinsgrund anzusetzen, aus dessen Potenz sowohl das gemeinhin „Materie" Genannte wie auch die „lebendige Materie" zu werden vermag; die lebendige allerdings nur auf dem Wege der „Eduzierung", nämlich Zeugung seitens eines bereits Lebendigen. Gegen Conrad-Martius betont er aber mit Recht, daß Finalität nicht im anorganischen, sondern nur im organischen Bereich naturhafte Geltung hat. Die Seinsweise der Entelechie beschreibt er als „feldartig", wodurch alte Schwierigkeiten bezüglich der Teilung und Vereinigung gegenstandslos werden. Störend bei Siegmund wirkt allerdings die Verwendung des Wortes „Energie" für stoffliche wie überstoffliche Wirkweisen. Hat doch Gerhard Schramm (Tübingen) nachgewiesen, daß die für organische Synthesen notwendigen Energien nur aus dem stofflichen Substrat stammen.
Die scharfsinnigen Ableitungen Siegmunds rechtfertigen ihren unveränderten Neudruck insofern, als inzwischen namhafte Fachleute wie der Quantenphysiker Walter Heitler (Zürich) 1961 und der Naturphilosoph Erwin Nickel (Freiburg-Schweiz) 1963 unabhängig ebenfalls für die Annahme eines vor-materiellen Seinsgrundes in der Materie eingetreten sind, der freilich weder mit der aristotelischen „materia prima" gleichgesetzt, noch „panpsychistisch" mißverstanden werden darf, sondern einfach als potentieller Werdegrund für beide Formen der Materie, die leblose und die lebendige, zu denken ist. Dennoch wäre es wünschenswert gewesen, wenn Siegmund wenigstens in einem Anhang seiner Studie dargetan hätte, wie er von seinen Ergebnissen aus dem Jahre 1947 die Linien weiterzuziehen gedenkt zu den erstaunlichen Fortschritten der seitherigen zwanzigjährigen experimentellen Arbeit in der Biochemie und Kybernetik, die gerade das Urzeugungsproblem in eine neue Aktualität gerückt haben und vielfach sensationell ausgebeutet werden.

STEIN EDITH, *Welt und Person.* Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. (Edith Steins Werke VI.) (XXXI und 199.) Verlag E. Nauwelaerts, Louvain; Herder, Freiburg 1962. Leinen.

Aus dem Nachlaß der großen Denkerin und Mystikerin Edith Stein erscheinen nun, herausgegeben vom Karmelitenarchiv, verschiedene Sammelbände. Der vorliegende VI. Band enthält zwei Nachträge zu Edith Steins Hauptwerk „Endliches und ewiges Sein". Zunächst eine Analyse der Philosophie Heideggers, der ihr Studienkollege bei Edmund Husserl gewesen war. Die Untersuchung reicht von Heideggers „Sein und Zeit" bis zu seiner Schrift „Vom Wesen des Grundes" und besticht durch Klarheit gegenüber dem Dunkel der Heideggerschen Denk- und Ausdrucksweise. Sodann eine Analyse der mystischen Schrift „Seelenburg" ihrer Ordensheiligen Teresa von Avila, verglichen mit der Seelenlehre Edith Steins selber. — Dazu kommen kritische Überlegungen zur weltanschaulichen Bedeutung der Phänomenologie (Wesensschaulehre) Husserls. Sodann eine Betrachtung über Natur und Übernatur in Goethes „Faust" mit deutlich pädagogischer Zielrichtung. — Den Höhepunkt bildet zweifellos die Abhandlung „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik", immer verbunden mit der theologischen Gnaden- und Sündenlehre. Darin wird gewissermaßen die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg genommen, die Philosophie bei aller Reinhaltung ihrer eigenen Methode näher an die Theologie heranzuführen. Gerade dieses letzte Stück des Buches ist ein neuer Beweis für die Fähigkeit, mit der Edith Stein, Tradition und selbständiges Denken vereinend, schwierigste Probleme anzugehen vermochte. Wehmut ergreift einen bei dem Gedanken, daß dieser begnadeten Geisteskraft durch brutale Gewalt in Auschwitz ein so jähes Ende gesetzt wurde.

EDELWEISS MALOMAR/TANCO DUQUE ROSA/SCHINDLER SEPP (Hg.), *Personalisation,* Studien zur Tiefenpsychologie und

Psychotherapie. (171.) Verlag Herder, Wien 1964. Leinen DM/sfr. 17.50, S 108.—.

Unter den Fortbildnern der von Siegmund Freud entwickelten Psychoanalyse ist der Wiener Jgor Caruso insofern weit über dessen Materialismus hinausgegangen, als er den geistigen Wesenskern des Menschen und sein Personsein wieder anerkannte und für die Behandlung der Neurosen und Geisteskrankheiten in neuer Weise fruchtbar zu machen verstand. Den Prozeß, wie der Anfällige über die Widersprüche zwischen Trieb und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, Selbstentfremdung und Selbstbewußtsein wieder „zu sich selbst" und damit zu möglicher Heilung geführt werden kann, nannte er „Personalisation". — Nun hat sich eine Reihe von Mitarbeitern und Schülern Carusos im „Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie" zusammengetan, um in den Beiträgen dieses Buches den genannten Prozeß von verschiedenen Seiten her sowohl für die Einzelbehandlung wie für die Gruppenbehandlung theoretisch und praktisch zu beleuchten. Naturgemäß werden diese Probleme nur tiefenpsychologisch Interessierte näher berühren, obwohl im Anhang durch ein Glossar die wichtigsten im Buche vorkommenden Fachausdrücke der Anthropologie Carusos gut erläutert und damit auch einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht werden. — Um der umfangreichsten letzten Abhandlung willen aber würde sich die Anschaffung dieses Buches für jeden Priester lohnen: Es sind die „Beiträge zur Theologie der Hoffnung" vom Prämonstratenser von Geras, Augustinus Wucherer-Huldenfeld. Anknüpfend an moderne Fragestellungen, angefangen vom Jesuiten Karl Rahner bis zum dialektischen Materialisten Ernst Bloch, wird die psychologische, moralische und dogmatische Problematik der Hoffnung und ihre wesentliche Bedeutung für die natürliche und übernatürliche Lebensführung so tiefgehend und zugleich sprachlich eindrucksvoll herausgearbeitet, wie es bisher wohl kaum geschah. Schlechthin ein Meisterstück, für das man wahrhaft danken muß.

Linz/Donau *Josef Knopp*

GABRIEL LEO, *Integrale Logik.* Die Wahrheit des Ganzen. (XII und 448.) Verlag Herder, Wien 1965. Leinen S 198.—, DM/sfr 32.—.

Christian von Ehrenfels schrieb 1890 seinen berühmten Aufsatz „Über Gestaltqualitäten", der in der Psychologie revolutionierend gewirkt hat. Er konnte zeigen, daß wir keine isolierten Empfindungsinhalte wahrnehmen, sondern immer ganzheitliche Gestalten. Diese Gestalten sind mehr als die *Summe* ihrer Teile. So ist die Melodie mehr als die Summe etlicher Töne, ein Gemälde mehr als etliche Kilogramm Farbe usw. Diese Gestalten sind *transponierbar.* Man kann eine Melodie höher oder tiefer singen, so daß vielleicht kein einziger Ton derselbe geblieben ist, und dennoch ist es dieselbe Melodie. Die ganzheitliche Schau hat sich auch in der Biologie durchgesetzt. *Hans Driesch* konnte zeigen, wie in jedem Teil des zerschnittenen Seeigeleis noch die Idee des Ganzen erhalten bleibt. Zu ähnlichen Ergebnissen kamen auch *Hans Spemann* und *Jakob J. Uexküll.*

Durch dieses ganzheitliche Denken erhielt Prof. *Leo Gabriel* nun seinerseits den Impuls, dieses neue Denken auch in die Philosophie einzuführen. So schrieb er gegen die traditionelle analytische Logik einerseits und gegen die moderne Logistik anderseits seine „Gestaltenlogik". Während in der bisherigen Logik das Einzelne durch die Subsumtion unter das Allgemeine aufgelöst und so in seiner Eigenart destruiert wurde, bleibt das Einzelne bei der Einfügung in die Gestalt integer bewahrt und unverändert erhalten, weshalb der Verfasser nunmehr von einer *„integralen"* Logik spricht. In einer solchen Logik wird das Ganze nicht aus den Teilen erkannt, sondern umgekehrt die Teile aus dem Ganzen. „Alles, was erkannt wird, wird in einem System erkannt." (269.) So kann der Satz: „Ephialtes ist ein Verräter, Leonidas ein Held" nur aus dem Ganzen jener geschichtlichen Situation verstanden werden. Jede Erkenntnis hat einen materialen Inhalt, sie hat aber auch eine logische Form, die dem Inhalt erst Deutung und Sinn verleiht. Inhalt und Form sind aber nicht isoliert zu sehen, sie sind vielmehr aufeinander bezogen, sie ergänzen sich integral zur logischen Gestalt. „Eine solche Verbindung, in der sich das einzelne ungebrochen zum Ganzen fügt, bezeichnen wir als Integration" (300.) Es gibt aber eine dreifache Integration: 1. Die Integration von Inhalt und Form, die zum Gestaltintegral des Begriffes führt. 2. Die Integration von Subjekt und Objekt, die zum Existenzintegral des Urteiles führt. 3. Die Integration von Grund und Gegenstand, die zum Systemintegral des Schlusses führt. Der Begriff ist die logische Gestalt der universellen Bestimmung. Das Urteil ist die Denkgestalt der singulären Sachverhalte. Der Schluß ist die Denkgestalt der totalen Ganzheit. Dem Begriff ist das Identitätsprinzip, dem Urteil der Widerspruchssatz und dem Schluß der Satz vom zureichenden Grunde zugeordnet. So ergibt sich die Einteilung des ganzen Buches von selbst: 1. Logik der Inhalte. 2. Logik der Formen. 3. Logik der Gestalten und 4. Logik des Ganzen.

Erkennen heißt Gestalten bilden. „Ohne die Bildung eines Ganzen ist weder eine Wahrnehmung, noch eine Beobachtung, noch Erfahrung möglich" (11). Sein und Sinn kommen immer zur Einheit der Gestalt, weshalb weder reine Empirie noch auch reine Logistik das Erkennen begreifen kann. Diese Gestalten sind aber nicht statisch, sondern

dynamisch zu denken. Sie trachten sich zu vervollkommnen, sie streben in höhere Gestalten und umfassendere Synthesen. „Die letzte Intention der Erkenntnis ist es, die Welt zu begreifen, das Ganze vom Ganzen aus zu verstehen" (377). Aber auch die errungene Weltanschauung bleibt fragmentarisch, sie ist offen für jede andere Weltanschauung, die das Ganze unter einem anderen Gesichtspunkt sieht. Nur ein absolutes Denken könnte in einer einzigen Intuition das Sein des Weltganzen erfassen. Bei einer so integrierenden Haltung bleibt Raum für ein echtes Gespräch mit voller Anerkennung des fremden Standpunktes. Da aber Sinn und Sein in unserer Erkenntnis in einer integrierenden Denkgestalt geeint sind, koexistieren wir mit der empirischen Welt auch durch das Gestaltdenken und können so in den Gang der Geschichte eingreifen.

Der Verfasser spricht mit Recht von einem *neuen* Denken. Dieses richtet sich gegen die *traditionelle* Logik, die den modus der Integration nicht kennt, sondern durch den modus der Subsumtion gekennzeichnet ist. Es richtet sich gegen *Descartes*, der Subjekt und Objekt in einen unheilbaren Dualismus auseinanderlegt. Es richtet sich gegen *Kant*, der eine Philosophie des mechanistischen Weltbildes *Newtons* entwirft, in der die höchsten Ideen (Seele, Welt, Gott) leer bleiben müssen. Es richtet sich in gleicher Weise gegen den Monismus des *Empirismus* und *Idealismus*, die beide nicht zum Gestaltganzen kommen.

Es soll aber zum Abschluß nochmals mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß das Grundanliegen dieser „Integralen Logik" außerordentlich wichtig und zeitgemäß ist. Angesichts des Zerfalls der modernen Wissenschaft in zahllose Spezialwissenschaften hat schon *Pius XII.* ausgerufen: „Die Synthese ist das Gebot der Stunde!" Eine solche Synthese wird hier in einer ganz großen Überschau geboten. An den wenigen Orten, wo das Werk auf die praktischen Lebensbereiche übergreift (Staat, Dialog, Weltanschauung) zeigt sich sogleich die Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit der neuen Methode. Weil das Werk aus der akademischen Lehrtätigkeit entstanden und für sie auch geschrieben wurde, ist die sprachliche Formulierung leider so schwierig, daß die tiefen Gedanken wohl nur den in der Philosophie Geschulten zugänglich sein werden.

Graz *Johann Fischl*

NEUMANN SIEGFRIED, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin* auf Grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 41, H. 2.) (XXI. u. 178.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf. 1965. Kartoniert DM 28.—.

Vor nicht ganz 20 Jahren hat M. Grabmann „Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate" (Thom. Stud. 4, Freiburg 1948) dargestellt. Er wollte darüber hinaus auch die philosophische Erkenntnis- und Wissenschaftslehre darstellen. Grabmann konnte diesen Plan nicht mehr ausführen. Neumann verwirklichte ihn nicht im Sinne (Grabmanns) einer problemgeschichtlichen Entwicklung der Aussagen des Thomas, sondern er bemühte sich um die Interpretation der Thomas-Texte als solche: die Dreiteilung der theoretischen Wissenschaften (2. Teil, 1. Kapitel) und die sie begründende abstrakte Denkleistung (2. Kapitel), Gegenstand und Methode der Naturwissenschaft, Mathematik und (natürlichen) Theologie (3—5 und 6—8 Kapitel). Der Interpretation geht eine „Historische Grundlegung" als 1. Teil voraus. Darin gab der Verfasser eine kurze Einführung in den Boethius-Kommentar des Thomas v. Aquin, wobei er ausdrücklich auf die lateinische Metaphysik-Vorlage in diesem Kommentar achtete (1. Kapitel). Im 2. und 3. Kapitel der literarhistorischen Einleitung referierte der Autor (notgedrungen im Anschluß an vorgängige Untersuchungen) über die Wissenschaftslehre des Aristoteles und des Boethius.

Gestalt und Verständnis der Textgrundlage der aristotelischen Wissenschaftslehre (Metaph. E 1, 1026 a 13—19) und deren Überlieferung bis zu Boethius sind naturgemäß schwieriger, als ein Referat deutlich machen kann. Ohne Zweifel ließen sich aber aus der anstehenden Literatur noch ertragreichere Untersuchungen beibringen, z. B.: J. Owens, The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto² 1963, und vor allem Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, The Hague, M. Nijhoff² 1960. — Die letztgenannte Studie behandelt eigens die Überlieferung der aristotelischen Wissenschaftseinteilung in alter Zeit und behauptet, die Verbindung der aristotelischen Wissenschaftslehre mit der (scholastischen) Lehre von den Abstraktionsgraden sei ein Irrtum der Tradition.

Thomas v. Aquin suchte und fand den Einteilungsgrund der theoretischen Wissenschaften im unterschiedlichen Gegenstandbereich, d. h. in der metaphysischen Differenz des Gegenständlichen. Er konzipierte die abstrakte Denkweise in Entsprechung zu dieser Differenz des Gegenständlichen. Die unterschiedlichen Denk- und Verstehensweisen — Total- und Formalabstraktion und Separation — sind die gnoseologische Kehrseite der metaphysischen Differenz am Gegenstand. Thomas hatte bereits in seinem Opusculum „De ente et essentia" das Verhältnis der logischen Ordnungen (genus und species) zu den metaphysischen Gründen (forma — materia) untersucht und konnte

die Ergebnisse dieser Untersuchung im Kommentar zu Boethius „De trinitate" verwerten.

Neumann wies wiederholt (7, 94 Anm. 80) auf die Bedeutung des Vortrags „De ente et essentia" für den Boethius-Kommentar hin. „Der Vortrag über das ‚Sein (besser: Seiende) und das Wesen' ist... gleichsam als Hintergrund unserer Untersuchung anzusehen" (7). Schade, daß es bei dieser Feststellung blieb! Wäre dieser Hintergrund gezeichnet worden, verzichtete man gerne auf die historische Einleitung.

Auf Grund dieses In-einander-Statthabens der Denk- und Seinsgründe analysierte Thomas das Unterscheidende der (formalen und totalen) Abstraktion und der Separation als unterschiedliche Wege des naturphilosophisch-mathematischen und des metaphysischen Denkens. Am Konzept dieses wichtigen Kapitels der Methodenlehre hat Thomas wiederholt die Feder angesetzt, um zur Klarheit zu kommen. Der Autor hat die verschiedenen Konzepte, die als Korrekturen im Autograph des Thomas erhalten sind, sorgfältig studiert. Die kritische Ausgabe des Thomas-Kommentars von B. Decker hat dankenswerterweise diese Korrekturen des Thomas festgehalten.

In verschiedenen Denkansätzen (propositiones) strengte Thomas die Vernunft an, um den verborgenen Seinsstrukturen und Gegenständen der Philosophie auf die Spur zu kommen. Er arbeitete mit dem Axiom der Erkenntnis „prius et posterius" oder „unum per alterum". Besondere Bedeutung mißt Neuman dem Indifferenzargument zu, d. h. dem Sachverhalt, daß die Seinsgründe (Substanz, Potenz und Akt usw.) in einer sehr bemerkenswerten Indifferenz zum Seienden stehen. In dieser Beweisführung ist aber der Autor (wenigstens sprachlich) mehr von C. Nink als von Thomas beeinflußt. Kann man in der Tat die thomasische Überlegung bezüglich der Independenz (q. 5 a. 3) mit dem Begriff der Indifferenz verdeutlichen? Die fortschreitende Ur-teilung (separatio) der Seinsgründe (auf-Grund des Ineinanderstattfindens von Denken und Sein) ermöglicht und begründet die metaphysische Erkenntnis. Die Erkenntnis der Unabhängigkeit (Immaterialität) der Vernunft ist ein unabdingbares Datum der metaphysischen Erkenntnis. Ein Glaubenswissen um die substantiae separatae (Gott und die Engel) ist nicht Voraussetzung des metaphysischen Urteils, sondern höchstens dessen Bewährung. Der junge Gelehrte hat sich mit dieser Arbeit auf ein schwieriges Feld begeben. Er hat Urteilskraft und literarisches Können bewiesen. Die Sprache ist klar und ungekünstelt. Die Zitationsweise ist mitunter ungewohnt und gelegentlich uneinheitlich (vgl. 3, Anm. 2, 49 Anm. 40, 55 Anm. 82). Das Literaturverzeichnis weist einige Ungenauigkeiten auf. Die Namen der beiden Autoren Ph. Merlan und H. Roos sind falsch geschrieben.

Bochum *Ludwig Hödl*

BIBELWISSENSCHAFT, NT

KAHLEFELD HEINRICH, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium.* Bd. I (192.), Bd. II (198.), Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1963. Leinen DM 9.80 und 11.80.

Die Gleichnisse der Evangelien haben bekanntlich schon in der Väterzeit eine Allegorisierung erlebt, wobei man jeden einzelnen Zug der Erzählung auszudeuten und für die christliche Verkündigung fruchtbar zu machen suchte. Nun kann gewiß schon Jesus selbst gelegentlich eine Parabel allegorisch gedeutet haben, aber meist wird es erst später geschehen sein, wenn auch bereits in der vorevangelischen Tradition oder durch die Evangelisten. Dank der neueren Erforschung der Gleichnisse unterscheiden wir heute zwischen Gleichnis und Allegorie und sind bestrebt, beides auseinanderzuhalten und so den Gleichnissen ihren ursprünglichen Sinn zu belassen. Soweit Allegorisierung schon im Neuen Testament vorhanden ist, gilt es, sie zu respektieren, auch wenn man zwischen der Urgestalt eines Gleichnisses und seiner Umformung unterscheiden darf. Im übrigen aber wird man sich freimachen müssen von vielen seit langer Zeit geläufigen Deutungen und wird das aus diesen Stücken zu erheben suchen, was Jesus selbst damit veranschaulichen oder die Schrift lehren wollte. Das verlangt oft ein Umdenken, das sich freilich lohnt, weil es den Weg in das rechte Verständnis der Gleichnisse öffnet.

So hat der bekannte Münchner Oratorianer Heinrich Kahlefeld zwei Bände herausgegeben unter dem oben genannten Titel. Unter „Gleichnissen" versteht er Stücke dieser Art im strengen Sinn des Wortes, also mit einer Übertragung der Anwendung auf eine höhere Ebene, unter „Lehrstücken" aber Beispielerzählungen, die dem Hörer einfach zeigen, was er tun oder lernen soll (I, 7 f). Der Verf. bespricht die synoptischen Gleichnisse und geht ihren Schichten nach, dem ursprünglichen Wort Jesu und der Ausdeutung in der frühesten Kirche; beide Schichten haben als Inhalt der Schrift ihre Bedeutung für das Verständnis der Gleichnisse. Der umfangreiche Stoff ist geordnet nach einzelnen Stichwörtern, so im ersten Teilband: „Das Evangelium und seine Kraft", „Die messianische Zeit", „Die Mahnung Israels", „Die Bereitschaft", „Der Einsatz"; im zweiten Teilband: „Die Denkart Gottes",

„Das Verhalten zu Gott", „Die Bewährung am Nächsten". In einer Zusammenfassung spricht dann der Verf. noch über Gestalt und Thema der ursprünglichen Gleichnisse, das Königtum Gottes nach den Gleichnissen, die Stellung Jesu im Heilswerk, die Themen der frühchristlichen Verkündigung in der Überlieferung der Gleichnisse, um schließlich einige Gesichtspunkte für ihre Behandlung in der Predigt zu geben. Hier warnt der Verfasser mit vollem Recht vor Auslegungen, die in die Gleichnisse alle möglichen Geheimnisse und Anspielungen hineintragen, die niemals darin enthalten sind; zugleich gibt er in Kürze sehr gute Hinweise, wie man, auch einmal in etwas freier Art, die Gleichnisse homiletisch auswerten kann. Am Ende eines jeden Bandes stehen Anmerkungen, beim zweiten Band auch ein Verzeichnis der besprochenen Stellen in den synoptischen Evangelien. Es war das gute Recht des Verfassers, sich auf diese Schriften zu beschränken; einiges, was auch das vierte Evangelium hätte hergeben können, kommt so freilich nicht zur Sprache.

Der Doppelband ist vor allem für die praktische Seelsorge geschrieben und kann hier großen Nutzen stiften; mögen besonders jene, die die Aufgabe der Verkündigung haben, sich in das Werk vertiefen und so „das prophetisch zupackende, von der Tiefe her heilende Wort des Evangeliums zu seiner Wirkung bringen" (II, 173).

Freising *Johann Michl*

FANNON PATRIK, *Die vier Evangelien, Legende oder Wahrheit?* (99.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966. Brosch. DM 4.80.

Diese kleine Schrift reiht sich in die immer umfangreicher werdende Informations-Literatur über Arbeitsweise und Ergebnisse heutiger Bibel-Exegese ein. Nach zwei Kapiteln über Vorgeschichte und Entstehung der Evangelien bzw. über das Verhältnis zwischen ihrem Christusbild und dem historischen Jesus ist jedem der vier Evangelien eine eigene Charakterisierung gewidmet, die für die Synoptiker durchwegs sehr brauchbar und treffend ist. Dem Untertitel entsprechend ist der Ton in wechselndem Grad apologetisch gestimmt. Leider muß man eine Reihe von Mängeln notieren, die eine Empfehlung für den gedachten Leserkreis erschweren. Zwischen dem grundsätzlich sehr geschickt gezeichneten Bild des Neuen Testaments und konventionellen Kategorien wird beispielsweise nicht, wie nötig, vermittelt. So etwa, wenn zu Mk 16 bemerkt wird, daß der „Mangel" eines „rechten Schlusses" von „einem inspirierten Verfasser" behoben wurde (21), oder wenn die Wirksamkeit des Hl. Geistes trotz der beschriebenen Entstehungsgeschichte der Evangelien geradezu mechanisch vorgestellt wird (20). Ferner befremdet es sehr, wenn in der exegetischen Rede über die Synoptiker ständig „Jesus" und „Christus" ununterschieden bleiben (z. B. 43: „Reise Christi nach Jerusalem"). Der häufig saloppe Ton, in dem an etlichen Stellen eine ernsthafte Forschung entweder unzulänglich referiert (Bultmann: 26 f.) oder unsachlich bekrittelt wird, ist wenig förderlich. Markus wird als „der erste christliche Dramatiker" (40) beschrieben, Matthäus von ihm abgesetzt durch die Botschaft vom Einbruch des Gottesreiches in die Welt (54; vgl. 52, als habe er sie nicht schon in Mk vorgefunden); Lukas ist der „frühchristliche Humanist" (66), und das Zentrum des Joh ist: „Das Größte, was die überirdische Welt zu bieten hatte, war ihre Lebensform, das ewige Leben" (85). — So mischen sich beständig verfehlte Urteile oder doch unglückliche Formulierungen mit sehr treffenden Ausführungen (z. B. über die Christologie des Mk oder über Lk 1, 1—4: 67 f.). Allerdings liegt dem Rezensenten das englische Original nicht vor, und er kann daher nicht beurteilen, was etwa zu Lasten der Übersetzung geht. — Auf Grund der unzureichenden Konsequenz, mit der hier informiert wird, ist der Wert des Büchleins leider um vieles vermindert.

Salzburg *Norbert Brox*

JOEST W./MUSSNER F./SCHEFFCZYK L. VÖGTLE A./WILCKENS U., *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?* (210.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. lam. DM 10.80.

Die fünf Beiträge gehören in das Gebiet der Quaestiones disputatae; daß hierbei nicht bloß katholische, sondern auch protestantische Exegeten zu Wort kommen, ist Zeichen des neu erwachten Geistes der Ökumene. Die Lektüre setzt ein selbständiges, gereiftes Urteil voraus. Es werden eher Wege aufgezeigt als Resultate geboten; ein Zeichen des Umbruchs auf biblischem Gebiet. Folgende Themen werden behandelt: „Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik" (Mussner). „Was heißt Auslegung der Schrift?" (Vögtle), „Über die Bedeutung der historischen Kritik in der modernen Bibelexegese" (Wilckens), „Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe" (Scheffczyk), „Die Frage des Kanons in der heutigen evangelischen Theologie" (Joest). Die Beiträge gehen auf Referate zurück, die auf Tagungen der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern gehalten wurden. Die gesammelte Ausgabe in Buchform wird dem weiteren Dialog sicher nur förderlich sein. Leider finden sich sehr viele Druckfehler. Statt „Christentum treibet" (198) soll es „Christum treibet" heißen.

Graz-Mautern *Claus Schedl*

PIEPER JOSEF, *Über den Glauben.* Ein philosophischer Traktat. (126.) Kösel-Verlag, München 1962. Leinen DM 8.80, Kartoniert DM 6.20.

Der katholischen Theologie ist der Umgang mit dem Glaubens i n h a l t im Sinne von satzhaft Mitgeteiltem überaus vertraut; der Glaubens a k t jedoch kam zwar seit der neuzeitlichen Kehre zum Menschen in der „Analysis fidei" zur Sprache, aber nur unter einem speziellen Aspekt, wie er sich nämlich als Zustimmung der Vernunft unmittelbar auf die Autorität des offenbarenden Gottes und nicht auf ein anderes Motiv stütze. Eine ansehnliche Reihe philosophischer und theologischer Arbeiten unserer Zeit, insbesondere der personalistischen und bibeltheologischen Richtung, führt aus dieser Vernachlässigung, aus dem damit verbundenen zu schmalem intellektualistischem Ansatz des Problems und aus den darin verborgenen Aporien.
So sind wir für jedes gute Bemühen herzlich dankbar, insbesondere aber wenn J. Pieper einen seiner „philosophischen Traktate" dem Glauben widmet. Sein Vorgehen ist menschenfreundlich: Er nimmt den Erkenntniswilligen dort bei der Hand, wo er ihn antrifft, nämlich bei Sprachgebrauch, und forscht mit ihm in dieser dichten zwischenmenschlichen Wirklichkeit — auch im Lichte bester Tradition und in Auseinandersetzung etwa mit den „Zwei Glaubensweisen" Bubers, mit dem „philosophischen Glauben" Jaspers und mit unserer modernen Glaubenssituation. Es ist ein Gehen aus der Enge in die Weite: vom sachhaften Element (credere aliquid) zum personalen des Vertrauens (credere alicui), vom begrifflichen Erkennen zum unaufhellbaren Phänomen der Freiheit, vom Erfassen eines Sachverhaltes zum Erfassen einer Person. Das zwischenmenschliche (uneigentliche) Glauben weitet sich zum eigentlichen Glauben: zum Glauben an den sich selbst mitteilenden Gott. „Glauben" erweist sich als ein analoger Begriff, der im „Glauben an Gott" am reinsten verwirklicht ist. Man braucht sich nicht zu scheuen, den einseitig gepflegten Aussageaspekt des Glaubens in das Gesamt der interpersonalen Kommunikation total zu integrieren. — Zwar kann uns das, was „Glauben an Gott" ist, nur die Offenbarung selber sagen; wohl aber ist Verstehen des zwischenmenschlichen Glaubens eine gute Wegbereitung; das sorgfältige Aufzeigen des Phänomens ist eine Einladung, die szientistische Voreingenommenheit fahren zu lassen und sich auf die Weise des Glaubens einzulassen.

REUSS JOSEF MARIA, *Glauben heute.* Überlegungen für den Dienst am Glauben. (168.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. Leinen DM 9.80.

Das Buch enthält die Referate der zweiten Konferenz der Regenten der Priesterseminare des deutschen Sprachraums, die unter dem Thema „Unser Dienst am Glauben" stand. — Als Fundament der Überlegungen führt *R. Schnackenburg* den verkürzten Glaubensbegriff des „Für-wahr-Haltens" in die biblische Fülle (19—35). Biblisches Glauben „hält sich an den Gott, der unendlich größer und mächtiger ist als der Mensch und dort noch zu raten und zu helfen vermag, wo der Mensch am Ende seiner Weisheit und Kraft ist" (16). Glauben als „Stand fassen in Gott" bedeutet speziell im NT „in Christus sein", gelebte Jüngerschaft, nämlich „die tiefe, ganzheitliche Gebundenheit an die Person Christi, ein Feststehen" (22). Aus dem biblischen Befund schöpft Sch. sodann Anregungen für den Dienst am Glauben (36—58). Sch. ist ein sympathischer Exeget, der nicht unter der weitverbreiteten biblischen Betriebsblindheit leidet, sondern sich einen umfassenden theologischen und pastoralen Horizont bewahrt hat. Seine Anregungen gelten zutiefst dem Aufbau der Jüngergemeinde Jesu. — *A. Görres* analysiert in erfrischender Diktion den Menschen unserer Zeit und seine Glaubenssituation (59—88): sein durch den ungeheuren Suggestionsdruck behindertes Grundverhältnis zur Wahrheit, die existentielle Verflachung und die damit gegebene Schrumpfung des Menschlichen, den radikalen Vertrauensverlust mit der Diskriminierung des Glaubens, anderseits den enormen Zuwachs an Selbstvertrauen und Selbstgefühl im weltlichen Raum; „besonders unwahrscheinlich kommen dem Menschen Gesetz und Verheißungen Gottes vor" (71). Doch sollte der Seelsorger auch nicht die großen Chancen im Menschen unserer Zeit übersehen: „So dürfen wir die Formulierung wagen, daß Christus in der heutigen Welt von vielen Menschen gern gesehen ist, daß sie ihm gern begegnen, wo sie ihn ohne große Schwierigkeit erkennen können", wenn er nämlich nicht „mit allzu viel lateinisch-spanisch-byzantinischen Requisiten vor ihn hintritt" (79). Als Therapie empfiehlt G. „eine Art von Kranken- oder Genesenden-Seelsorge", denn der moderne Mensch ist krank und schwierig (80). — *H. Fleckenstein* bietet soziologische Gesichtspunkte: „Wie steht der heutige Mensch zum christlichen Glauben?" (89—113). Darin gibt er die Situation der Gemeindeglieder und die des Priesters als des „Dieners am Glauben der Gemeinde" wieder. — *E. Tewes* behandelt unseren Dienst am Glauben (114 bis 130), *V. Schurr* den klerikalen und laikalen Dienst am Glauben im Alltag (131 bis 156). — *J. M. Reuß* fühlte sich zurecht veranlaßt, den Glauben als komplexen Akt gegenüber nur verstandesmäßigen Zustimmung zu rechtfertigen; er verwahrt sich

gegen eine derartige Interpretation des 1. Vatikanums. Die Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums hat ihm recht gegeben. So bleibt der Beitrag theologiegeschichtlich interessant. — Für den Seelsorger ist der Band des Studiums wert; denn gute Theologie und konkrete Praxis sind nicht oft so glücklich vereint.

LATOURELLE RENÉ, Théologie de la révélation. (Studia 15) (512.) Desclées de Brouwer, Bruges 1963. Brosch. bfr 330.—.

Der Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana legt hier seine ausführliche Studie über „Offenbarung" vor. Wenn sie zwar während des Konzils, aber noch vor der Offenbarungskonstitution „Dei verbum" (18. November 1965) erschien, ist sie in keiner Weise überholt; L. sieht seine besten Erkenntnisse in der Konzilsäußerung enthalten, wenn sie nicht überhaupt einen maßgeblichen Hintergrund dafür abgaben. Beachtlich, fruchtbar und einzig möglich ist der rein theologische Ansatz Latourelles; denn was Offenbarung ist, kann schließlich nur sie selber sagen. Man muß also die Offenbarung befragen, was sie über „Offenbarung" denkt. dazu selbstverständlich auch die geschichtliche Explikation ihres Gehaltes in Verkündigung und Theologie. Nicht immer war das Bedenken eines derart fundamentalen Begriffes so gut beraten. Man verschaffte sich anderweitig einen Offenbarungsbegriff, etwa als Anleihe beim griechischen Intellektualismus. Dadurch gerieten die geoffenbarten Wahrheiten einseitig in den Vordergrund. Der Gott, der *sich* offenbart (nicht nur „etwas") — und dies in der Person Jesu — wurde übersehen. Eine solche Herausführung des Begriffes aus der statisch-geschichtslosen Konzeption in die biblisch-geschichtemachende war überzeugend freilich nur durch biblische und dogmengeschichtliche Einzeluntersuchungen möglich, wie sie L. geleistet hat, wenn auch eine Reihe von einschlägigen Arbeiten, vor allem auch evangelischer, die Situation hatte reifen lassen.

Es muß hingewiesen werden, daß L. keinen vollständigen Traktat „De Revelatione" geben will, wohl aber den ersten, nämlich dogmatischen Teil, dem sodann die apologetische Reflexion folgen müßte, ob nämlich eine solche von den Christen geglaubte Offenbarung tatsächlich ergangen ist. Als Methode der Fundamentaltheologie schlägt nämlich L. konsequent vor, zuerst mit der dogmatischen Methode den christlichen Sinn von Offenbarung zu erheben, um dann die eigentliche fundamental-theologische Aufgabe zu leisten. Dies ist kein Zirkel; denn nicht einen beliebigen Offenbarungsbegriff habe ich zu rechtfertigen, sondern meinen christlichen. (Zur Methode vgl. R. Latourelle, Apologétique et Fondamentale. Problèmes de nature et de méthode, in: Le deuxième „Symposium" international de Théologie dogmatique fondamentale, Torino 1965, 9 bis 27.)

Der vorliegende dogmatische Traktat über die Offenbarung könnte auch die Behandlung des Glaubensaktes einleiten. Daß er von hoher ökumenischer Bedeutung ist, ergibt sich von selbst.

Linz/Donau *Johann Singer*

WALTER EUGEN, *Vom heilbringenden Glauben.* (Reihe „Leben und Glauben" herausgegeben von O. Karrer und B. Häring.) (127.) Verlag Ars Sacra, München 1966, Balacuir DM 12.80.

Am tiefsten hilft, wer ein Wort zu sagen vermag, das uns im Glauben weiterführt. Daß dies die schwierigste Hilfe ist, wissen die beamteten Glaubenshelfer. Ihre in dieser Hinsicht nicht seltene Resignation rührt wohl her aus der Vergessenheit, in die allenthalben in der streitenden Kirche das paulinische Gesetz geraten ist, nach dem sich das christliche Leben gestalten sollte: das Gesetz des ὡς μή. Das Buch, das hier angezeigt wird, möchte eine solche Hilfe sein, indem es von der Bibel und von der christlichen Erfahrung her über den Akt des Glaubens handelt.

Im *ersten Teil* werden die „äußeren und inneren Dimensionen des Glaubens" skizziert: Glauben bedeutet eintreten in eine Geschichte, in ein persönliches Bundesverhältnis zu Gott. Dieses Verhältnis ist endgültig gestiftet durch Jesus Christus. Das Zeugnis der Kirche, im Heiligen Geist gewirkt und gehört, zeigt, wer dieser Jesus aus Nazareth ist. Der Glaube ist darum „anfangende Teilhabe am Mysterium der trinitarischen Liebe". Im *zweiten Teil* handelt der Vf. von den „Erfahrungen in und mit dem Glauben": vom Wachstum des Glaubens, von den Gestalten seiner Entwicklung, vom Hell-Dunkel, in dem sich der Glaubende bewegt, von den Schwierigkeiten des Glaubens heute, etc. Das Thema „Glaube" wird nicht erschöpfend behandelt. Was aber gesagt wird, gehört zum Wesentlichen und ist klar, übersichtlich dargestellt, verständlich auch für den, der sich außerhalb der theologischen Zunft befindet. Gewiß nicht wieder ein Buch, das man haben muß. Aber ein recht nützliches.

Zum Abschnitt „Glauben heißt eintreten in ein persönliches Verhältnis" (29 ff) sei bemerkt, daß zwar die Gestalt Jesu Christi, wie es sein muß, im Zentrum steht, aber doch zu einseitig als jener, der den Glauben an sich selbst fordert. Er ist doch auch der „Herzog des Glaubens" (Heb 12, 2) der uns mitnimmt in seine Hingabe an den Vater. Unser Glaube ist demnach nicht nur Glaube *an* ihn, sondern auch *mit* ihm. Dieses Zweite hätte vielleicht mehr Beachtung verdient, da

ja von dieser grundlegenden Mitnahme Jesu alle Glaubensvermittlung der Kirche ihren Sinn hat. Es ist richtig, daß im Zeugnisgeben der apostolischen Kirche letztlich nicht ihr menschliches „Wie" entscheidet, weil der Glaube nicht auf dem Sand menschlicher Argumente ruht (42). Trotzdem muß sich jeder, der im Glauben helfen will, darauf besinnen, wer denn nun einmal der ist, der da glauben soll. Daß der Versuch des Paulus in Athen mißlang, wirft ein Licht auf die wesentliche Struktur des Glaubensaktes, gibt aber keineswegs der Anknüpfungstechnik des Apostels unrecht. Durch den Hinblick auf die vorchristlichen Haltungen des Menschen, auf seine natürliche Situation, könnte das Buch noch an Nützlichkeit gewinnen.

Wels/OÖ. *Gottfried Bachl*

HIRSCHBERGER 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/M. 1966. Leinen.

Die Dozenten des „Seminars für Katholische Religionsphilosophie" innerhalb der philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt am Main sowie des „Seminars für Katholische Theologie und Didaktik der Glaubenslehre" der Hochschule für Erziehung an derselben Universität wollen durch die einzelnen Aufsätze dieses Buches ihre Institute der Öffentlichkeit vorstellen. Das Buch ist dem Bischof von Limburg, Dr. W. Kempf, zu seinem 60. Geburtstag gewidmet und stellt einen Ausdruck des Dankes für die vielfältige Hilfe dar, die dieser Bischof im Zusammenhang mit der Errichtung dieser Seminare, dem Aufbau der Seminarbibliotheken usw. geleistet hat.

Im ersten, der Überschrift nach *anthropologischen* Hauptteil, handelt K. Flasch über den Menschen als geistiges Wesen, J. G. Deninger über Metamorphosen der Wahrheit, G. Polzer über Wege zur Werterfahrung. Im zweiten *theologischen* Hauptteil befaßt sich J. Hirschberger mit den vergänglichen und unvergänglichen Momenten an den Gottesbeweisen, K. Kremer mit dem Schöpfungsgedanken und seinen Diskussionen heute. Im dritten, der *Offenbarung* gewidmeten Teil schreibt J. Dey über Paulus als Erzieher zum christlichen Wertbewußtsein, F. Scholz über das religiöse Gewissen und sein Recht, J. Loosen über die Kirche aus Priestern und Laien, H. Schrödter über Freiheit als Prinzip religiöser Bildung und Erziehung, W. Offele macht eine Reihe vortrefflicher Bemerkungen zum Selbstverständnis christlicher Seelsorger und Erzieher. Das Werk beschließt ein Aufsatz H. Wolters über Fritz Schlosser und die Frankfurter Verfassung.

Man könnte natürlich manchen Einwand gegen die Gliederung dieses Buches laut werden lassen. So hätte zum Beispiel Deningers Aufsatz über die Wahrheit durchaus auch im zweiten Teil Platz finden können, weil diese Wahrheit als Wahrheit, wie er selber zeigt, über den Menschen hinausführt, letztlich mit Gott identisch ist. Die einzelnen Aufsätze erscheinen sodann auch nicht in allen Punkten bezüglich ihrer Intentionen und expliziten Formulierungen miteinander in Einklang gebracht, so wenn beispielsweise Deninger scharf zwischen Wahrheit und Wahrem unterscheidet, überall sonst aber in diesem Buch diese beiden Begriffe gleichgesetzt werden.

Doch dies alles sind kleine Schönheitsfehler im Vergleich mit der Tatsache, daß hier in einer wahrhaft erfrischenden und befreienden Weise, weil frei von jeder ängstlichen oder dumpfen Bindung an den Zeitgeist, nachgedacht und der Weg zur Sache freigelegt wird. Das Werk ist erhaben über die Einstufung in die Kategorien „modern" oder „unmodern", „fortschrittlich" oder „konservativ"; es sucht mit nüchterner Leidenschaftlichkeit einzig die Wahrheit. Überall spürt man die „Anstrengung des Begriffs", stößt man auf exakte, auch sprachlich korrekte und klare Begriffsanalysen. Der Glaube wird dort, wo er es ist und sein soll, in seinem Geheimnischarakter bewahrt, aber die denkerische Bemühung um Durchdringung des Gegenstandes wird im Gegensatz zu heutigen fideistischen Tendenzen „bis an das Tor des Geheimnisses" vorangetrieben. Mit vielen Denkschablonen wird auf Grund sauberer historisch-kritischer Methode aufgeräumt, so mit einigen heute gängigen Vorurteilen über die Gottesbeweise, mit dem bis zum Widerspruch verabsolutierten Gegensatz zwischen biblischem und griechischem Denken, mit dem unverantwortlichen Gebrauch der Rede von der Geschichtlichkeit der Wahrheit. Ein gediegenes Buch, dem man von Herzen wünscht, es möge weite Verbreitung finden!

Würzburg *Hubertus Mynarek*

LEBRET LOUIS-JOSEPH, *Verantwortlich für die Welt.* Der Aufstieg der Menschheit und die Christen. (259.) Verlag Styria, Graz 1963. Leinen S 78.—.

Der französische Dominikaner Lebret verzehrt sich seit Jahren als einer der geistigen Vorkämpfer der Entwicklungshilfe für die südlichen Kontinente. In diesem Buche, dessen deutsche Ausgabe sein Ordensbruder Suavet betreut hat, schildert er zunächst den Aufstieg der Menschheit mit einem Eifer, der an seinen Landsmann Teilhard erinnert, nur daß er dessen Einseitigkeiten vermeidet. Denn er weist nachdrücklich auf die Rückschläge hin, die immer wieder durch einen falschen Humanismus drohen, der den Menschen bald überwertet, bald unterwertet. Am

eindrucksvollsten sind die Abschnitte, in denen der Verfasser die Reichtümer der christlichen Botschaft ausbreitet und immer neu ansetzt, den Christen die Augen dafür zu öffnen, auf daß in ihnen jene Großmut erwache, die nötig ist, um dem Auftrag Christi zu entsprechen und die geistige Hauptverantwortung für die Welt entschlossen zu übernehmen. Er versäumt es aber auch nicht, gute Ratschläge zu geben, wie diese Aufgabe zielbewußt und großzügig genug angegangen werden kann und soll. Das leicht lesbar in kurzen Kapiteln abgefaßte Buch empfiehlt sich sehr als Handreichung für katholische Aktivistenrunden jeder Art.

SCHERRER GEORG, *Absurdes Dasein und Sinnerfahrung.* Über die Situation des Menschen in der technischen Welt. (119.) Hans-Driewer-Verlag, Essen 1963. Kart. DM 5.80.

Der Inhalt dieser Schrift läßt sich schwer kurz wiedergeben wegen seiner dichten Sprache und der ständigen Vor- und Rückbezüge im Gesagten. Aber es ist ein kostbares Büchlein. Es geht ihm um die Aufhellung der unheimlichen Tatsache, daß aus der heutigen Literatur alles „Preiswürdige" fast verschwunden ist, weil eben dem Menschen von heute die Sinnfrage überhaupt schwindet. Die Technik hat die Welt weithin in eine „selbstgemachte" verwandelt. Dadurch wird dem Menschen das Offensein für den „Geschenkcharakter" der Dinge immer weniger vollziehbar. So droht ihm alles zu bloßem „Konsum" zu werden, bis in das Sexuelle hinein. Es scheint nur einen Weg zu geben, der zur wesensnotwendigen Haltung der „Anbetung" zurückführt, in der der Mensch die Welt wieder demütig in Gottes Hand zurücklegt: die Kontemplation. Der letzte Abschnitt über die Kontemplation als Vollendung der Liebe und Erkenntnis, dargestellt am Hohenliede echter Begegnung von Mann und Frau, wird denn auch zur Krönung der ganzen Schrift. — Natürlich ist ein solches Buch nichts für die Menge. Aber es wäre schon ein Gewinn, wenn sein Inhalt wenigstens kleinen Kreisen zum geistigen Besitz würde, der dann segensvoll weiterwirken könnte.

Linz/Donau *Josef Knopp*

BEA AUGUSTIN, KARDINAL, *Die Einheit der Christen.* Probleme und Prinzipien, Hindernisse und Mittel, Verwirklichungen und Aussichten. (278.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Leinen DM 19.80.

BEA AUGUSTIN, KARDINAL, *Die Einheit der Christen.* Kleine Ausgabe. Herder-Bücherei, Bd. 152. (159.) Verlag Herder, Freiburg 1963. Brosch. DM 2.50.

Aus der Fülle der ökumenischen Schriften ragt das Buch von Kardinal Bea ohne Zweifel heraus. Einerseits ist er der offizielle Vertreter der kath. Kirche in der Ökumene, andererseits der Gelehrte und Praktiker auf diesem Gebiet. Vom offiziellen Vertreter befürchtet man mit Recht eine gewisse Einseitigkeit. Jeder Leser aus einem evangelischen Bekenntnis wird dies auch sofort feststellen. Gerade darin liegt aber die Stärke, weil ein echter Dialog nur von klaren Positionen ausgehen kann. Ob die Sicht größer wird, Begriffe einsichtiger werden, der Wille zur Einheit stärker als die Freude am alten Besitz, wird von der Art des Dialogs und zuletzt von der Hilfe Gottes abhängen. Kardinal Bea ist Realist, wie er selbst sagt, und doch vom Glauben an die Einheit der Christenheit erfüllt, sonst würde er nicht in der vordersten Reihe derer stehen, die sich darum bemühen. Sein Buch ist das beste Zeugnis dafür.

Salzburg *Franz Wesenauer*

MORALTHEOLOGIE

MILLER JOSEF, *Lebensstandard, Lüge, Straßenverkehr.* Christ im Alltag. (136.) Verlag Herold, Wien 1962. Pappband. S 39.—.

Der nunmehr emeritierte, hochverehrte Innsbrucker Moraltheologe J. Miller ist immer darauf bedacht, die christliche Sittlichkeit nicht allein von den Normen her darzulegen. Er befragt jeweils auch den Gläubigen, der den Werktag über die vorgelegten Normen realisieren soll. Damit hat er die traditionelle Vorliebe der Theologie für nicht selten gedankliche Artistik voraussetzende Objektivierungen verlassen. Er hat die stärkere Berücksichtigung der Subjekt-Objekt-Relation, wie sie durch die pastorale Ausrichtung des Vaticanum II der Gesamtkirche anempfohlen wird, bereits in der Zeit vor dem Konzil vorweggenommen. Die nämliche Grundhaltung kennzeichnet die vorliegende Studie. Aus den beiden Problemkreisen der Wahrhaftigkeit und der Unantastbarkeit des Lebens werden Grenzsituationen ausgewählt und anhand einer kleinen „Laienmoral" abgehandelt. Es wird zwar viel Kasuistik geboten. Doch wird nicht vergessen, jeweils kurz die zu Grunde liegenden Prinzipien anzudeuten. Dankbar sei vermerkt, daß der Fundort für die angeführten, eine große Belesenheit verratenden Belegstellen angegeben wird.

Wer den ersten Abschnitt „Der Christ und die öffentliche Meinung" mit dem einschlägigen Passus des „Dekrets über die sozialen Kommunikationsmittel" Nr. 8 vom Herbst 1963 vergleicht, wird unschwer feststellen, wie sehr manche Formulierungen in diesem hastig verabschiedeten Konzilsdokument ab-

fallen. Unter Berufung auf Pius XII., der die öffentliche Meinung als „die Mitgift jeder normalen Gesellschaft" würdigte, stellt Miller fest: „Ein Gemeinschaftskörper, in dem man nichts von einer öffentlichen Meinung merkt, ist irgendwie krank" (8). Schulung ist darum das Gebot der Stunde, um einerseits bei der passiven Rezeption der Nachrichten kritisch urteilen und andererseits bei ihrer Verbreitung aktiv mitwirken zu können. Kritik ist berechtigt, wenn sie „der Obrigkeit ein Mittel zu situationsgerechter Führung" (16) in die Hand gibt. Inzwischen hat sich auch die innerkirchliche Situation gewandelt. Je mehr die „tätige Anteilnahme der Gläubigen", ein Ausdruck, der wie ein Kehrvers in der Liturgiekonstitution wiederkehrt, im Gottesdienst Gestalt gewinnt, desto bereitwilliger werden die Laien auch auf den übrigen Gebieten ihre Verpflichtung zur Mitarbeit wahrnehmen. Sie werden aus dem „Recht auf Information", das allein im Konzilsdekret Nr. 5 herausgestellt wird, eine entsprechende „Pflicht zur Information" ableiten. Von dieser Verpflichtung werden die geheiligten Räume der Ordinariate und Pfarrämter nicht ausgenommen werden. K. Schmidthüs spricht geradezu von einem „Versäumnis des Konzils, über die Information in der Kirche zu handeln" (LThK, Konzilsband I, 122). Die übliche Pressescheu, ja Pressefeindlichkeit kirchlicher Kreise ist ein Überbleibsel eines antimodernistischen Komplexes. Soeben wird gemeldet, daß ab November 1966 im Vatikan jeden Freitag eine Pressekonferenz abgehalten wird. Im nachkonziliaren Klima wird sich die Überzeugung mehr und mehr durchsetzen, daß das Streben nach Wahrheit und Liebe, die Grundlage, das Mittel und das Ziel jeder informativen Kommunikation ist. Der vielberufene Dialog bleibt auch für den offenbarungsgläubigen Menschen das unersetzbare Medium zur Wahrheitsfindung. Miller zitiert Pius XII., der bereits ausführte, daß dialogfähige Menschen „öffentliche Meinung nicht ‚machen', sondern ihr dienen, um den Menschen den Weg der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens zu bahnen" (17).

Ein anschließender „Journalistenspiegel" stellt Wahrheitsfindung und Wahrheitskündung als die Aufgabe der „Großmacht Presse" heraus (18 ff.). Die Verantwortung der Redakteure erhellt die Bemerkung, daß „die Geste unserer Zeit" nicht der Mensch ist, der seine Hände faltet, sondern der Mensch, „der in einer Illustrierten herumblättert" (23). Über die beiden folgenden Kapitel vom „Briefeschreiben" und vom „Briefgeheimnis" könnte als Motto 1 Kor 13, 4 stehen: „Die Liebe ist gütig." Die Menschenrechtsdeklaration der UNO von 1948 bestimmt, daß „die Freiheit des Gedankenaustausches und damit das Recht auf Freiheit des Briefverkehrs ein Grundrecht des Menschen ist". Mit dem Ansteigen des Bildungsniveaus und der Umwandlung des innerkirchlichen Klimas von der einseitigen Ausrichtung auf die Autorität zur „Mitarbeit im aktiven und verantwortlichen Gehorsam" (Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens Nr. 15), wird auch die Praktikabilität der Briefzensur in geistlichen Häusern mehr und mehr gegenstandslos werden. Die diesbezüglichen instruktiven Ausführungen (38 f.) sind für eine derartige Entwicklung offen. Daß Gerechtigkeit und Liebe zur Wahrung eines Geheimnisses verpflichten, wird niemand bestreiten. Welche Leuchtkraft bekommt diese Direktive, wenn sie durch die Worte erläutert wird: „Vielleicht ist die Verschwiegenheit deshalb eine so seltene Tugend, weil niemand es merkt, wenn wir sie üben" (51). Im Anschluß an die ontologische (Gottebenbildlichkeit, Christusverbundenheit), soziale (zwischenmenschliches Vertrauen) und individuelle (Selbstverwirklichung) Begründung der Wahrhaftigkeit wird die katholische Position in der Frage der Notlüge anschaulich anhand von Beispielen vorgeführt. Bringen indiskrete und unberechtigte Frager den Befragten in eine prekäre Situation, darf dieser nicht zur Notlüge seine Zuflucht nehmen. Schweigen und „mehrdeutige Rede", in die man wohl am besten den geheimen Gedankenvorbehalt im weiteren Sinn einbeziehen sollte, sind die einzigen sittlich vertretbaren Methoden der Ausflucht. Nicht einmal der Arzt darf in die Schonlüge ausweichen. Er muß gegebenenfalls versuchen, einen unheilbar Erkrankten schrittweise zur vollen Wahrheit hinzuführen. Unverblümte Enthüllung des Tatbestandes könnte tödlich wirken. Wer die kurzen, leicht faßlichen Ausführungen über Grenzfälle der Tugend der Wahrhaftigkeit liest, wird merken, daß die paulinische Aufforderung in Eph 4, 15 ein bestimmtes Wissen voraussetzt: „Die Wahrheit sollen wir leben durch Liebe, um in jeder Hinsicht mehr und mehr in ihn, der das Haupt ist, in Christus, hineinzuwachsen."

Da in der Bundesrepublik Deutschland zur Zeit Prozesse gegen KZ-Ärzte vorbereitet werden, erhalten die Ausführungen über die Heiligkeit des menschlichen Lebens eine besondere Aktualität. Da das Wissen nicht den höchsten Wert darstellt, muß sich auch „das Suchen und Erwerben des Wissens in die Rangordnung der Werte einfügen" (85). Ob ein Heilversuch mit neuartigen Methoden durchgeführt werden darf, „kann nur der Arzt selber in seinem Gewissen verantworten" (91). Nicht einmal der Staat ist dazu legitimiert, lebensgefährliche Humanversuche zu autorisieren. Denn „der Staat ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Staates willen" (99). Das ebenfalls beigezogene Totalitätsprinzip bleibt in der Untersuchung auf das totum corpus eingeschränkt. Der einzelne darf über die Glieder

seines Körpers so verfügen, daß es dem ganzen Menschen zugute kommt. Die neueste Ausweitung des Totalitätsprinzips auf die tota humanitas konnte von Miller noch nicht erwähnt werden. Danach macht der gemeinsame Besitz der menschlichen Natur bzw. die Einverleibung in Christus den Mitmenschen oder Mitgetauften zum alter ego. Unter diesem Aspekt gewinnt der biblische Begriff der „korporativen Person" in der Moraltheologie Bedeutung. (Vgl. R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik: Böckle-Groner, Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Düsseldorf 1964, 142—153.) Falls diese Erweiterung des Totalitätsprinzips akzeptiert wird, wäre der erwähnte Gelbfieberversuch (84, 98), in dem einige Amerikaner als Versuchspersonen freiwillig ihr Leben opferten, sittlich gerechtfertigt. Wie disparat der Mensch zu reagieren vermag, verdeutlicht der Umstand, daß von KZ-Ärzten zwar die Vivisektion bei Tieren, nicht aber beim Menschen abgelehnt wurde. Zur Urteilsfindung in der Bewertung der Tierversuche mag folgender Hinweis dienlich sein: „Der Schmerz des Tieres ist von anderer Art als der des Menschen. Das Tier hat kein Selbstbewußtsein, keine Reflexion, in der oft der Hauptgrund der großen Qualen liegt, die dem Menschen der körperliche Schmerz verursacht" (109). Meines Wissens erwähnt diesen Gedanken zuerst der Tierliebhaber A. Schopenhauer (Werke Ed. Frischeisen-Köller, o. J., II, 341).

Die vorgelegte Predigt „Das 5. Gebot und der Straßenverkehr" ist eine der besten Handreichungen, die über dieses zunehmend wichtige Element der Achtung vor dem Leben des Nächsten zur Verfügung steht. Eine Stellungnahme zur Verhängung und zum Vollzug der Todesstrafe wird wohl hie und da vermißt werden. In ihr hätte die christliche Einschätzung des menschlichen Lebens radikal demonstriert werden können.

Die Schlußüberlegung über den Lebensstandard kehrt zum Beginn der Ausführungen zurück: zur Erörterung der sittlichen Relevanz der öffentlichen Meinung. Diese knappen Ausführungen sind wohl zu negativ ausgefallen. „Angesichts der pseudo-religiösen ‚Hypervalenz' des Lebensstandards in unserer Zeit ist eben dieser Lebensstandard ein besonderer ‚Ort' und Kairos des christlichen Zeugnisses in der Welt, sei es im christlich geprägten Gebrauch, sei es in dem von der Kraft und der Liebe Christi getragenen Verzicht" (R. Egenter, Der Lebensstandard als Aufgabe christlicher Lebensgestaltung: MThZ 13.1962, 106). Die von Konzilskreisen angestrebte Aufwertung der christlichen Armut wird sich in der Einübung in die rechte Distanz zu jedem selbstgerechten Besitz, gleichgültig ob geistlicher, geistiger oder materieller Art, zu bewähren haben.

Die Ausführungen Millers stellen für den Seelsorger eine anregende Repetition einiger aktueller Probleme der Moraltheologie dar. Dem aufgeschlossenen Laien werden sie zu der Einsicht verhelfen, daß es auch in Fragen der Sittlichkeit ein „Fachwissen" zu erwerben gilt. So stehen sie im Dienste der Ausbildung eines „mündigen Gewissens", wohl eine der wichtigsten Aufgaben der Seelsorge und des christlichen Lebens in der nachkonziliaren Epoche. Das gefällig aufgemachte Büchlein kann, z. B. auch als Geschenk, aufrichtig empfohlen werden.

Mainz *Josef Georg Ziegler*

HEYER HERMANN, *Die läßliche Sünde nach Albertus Magnus.* (XVI u. 227.) Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars Sankt Augustin, Siegburg, Nr. 10. Steyler Verlagsbuchhandlung, 1963. Kart. DM 15.80.

Nach einer ziemlich ausführlichen Einleitung, die sich mit den Fundstellen für die läßliche Sünde im literarischen Werk des heiligen Albert befaßt, wird die Lehre des großen Theologen über das Thema dargelegt. Eigentlicher Gegenstand der Untersuchung ist das „peccatum ex genere veniale". Nur in einem kurzen Exkurs streift der Verfasser die Frage nach der läßlichen Sünde „ex circumstantia" (aus Unwissenheit oder Schwäche). Albert selbst gebraucht den Terminus „peccatum veniale" auch für die Todsünde, wenn sie durch Gottes Barmherzigkeit „verzeihbar" geworden ist, weil er dem Sünder die Gnade der Buße verliehen hat.

Den größten Teil des Buches nehmen die Ausführungen über das Wesen der läßlichen Sünde nach Albert ein. Der Heilige betrachtet die läßliche Sünde stets im Vergleich mit der Todsünde und gewinnt durch diese Gegenüberstellung die Wesensmerkmale des peccatum veniale. Da der Kirchenlehrer keine systematische Abhandlung über die läßliche Sünde bietet, sondern nur da und dort mehr oder weniger ausführliche Bemerkungen und Überlegungen zum Thema bringt, ist es die Leistung des Werkes von Hermann Heyer, die Lehre Alberts über die läßliche Sünde zusammenzufassen und in einem System geordnet darzulegen. Der Verfasser baut die Behandlung des Sonderproblems in die gesamte albertinische Moraltheologie ein. Hauptsächlich daraus ergibt sich die besondere Methode des Vorgehens. Entsprechend der Denkart des Heiligen wie der Scholastik überhaupt, wird zuerst das ontologische und theologische Problem der läßlichen Sünde behandelt und dann erst die psychologische Problematik.

Zwei kürzere Teile der Studie befassen sich mit dem Verhältnis der läßlichen Sünde zur Todsünde und mit der Frage der Tilgung der läßlichen Sünde nach Albert. Ein Schlußteil faßt das Ergebnis der Arbeit zusammen und kommt noch kurz auf ein paar offengebliebene Fragen zu sprechen. Ein umfangreicher Anmerkungsapparat bringt ausgiebig Beleg-

stellen und Literaturhinweise. Das Werk ist wissenschaftlich gründlich gearbeitet und bringt eine wertvolle Bereicherung der Geschichte der Moraltheologie.

Wels/Oberösterreich *Peter Eder*

SCHERER GEORG, *Ehe im Horizont des Seins.* Zu einem neuen Verständnis der Sexualität. (242.) Verlag Hans Driewer, Essen 1965. Kart. DM 10.80.

Endlich ein Ehebuch, das nicht im Psychologischen, Phänomenologischen oder gar im Physiologischen stehen bleibt (obwohl es alle diese Erkenntnisweisen ernst nimmt), sondern in die Tiefe, ins Ontologische vorstößt und die eheliche Begegnung und Verbundenheit als Erkenntnis und Liebe, als Seinsfindung und Selbstfindung, als Begegnung und Verwirklichung ihres Seins deutet. Das alles in einer schönen und klaren Sprache, die es nicht nur den Philosophen, sondern auch den Eheleuten selbst, wenn sie über einige Voraussetzungen verfügen, ermöglichen wird, ihre Ehe auf das Wesentliche hin zu sehen und zu erleben. Die Seinsdeutung der Ehe als leiblich-geistige Begegnung scheint mir dabei besonders gut gelungen, und man möchte nur wünschen, daß diese Betrachtungen Schule machten. Die Seinsdeutung der Fruchtbarkeit der Hinordnung auf Schöpfung und Kinder sollte noch weiter gefördert werden, damit auch die aktive Öffnung der Ehe und alles Menschlichen auf das Unendliche hin noch deutlicher werde. Den praktischen Schlußfolgerungen für die Öffnung und Ordnung der Ehe kann man nur voll zustimmen. Das Buch ist auch ein treffliches Beispiel dafür, wie philosophische und theologische Gedankengänge nicht vermischt, wohl aber miteinander verbunden werden können, zur Befruchtung und Entfaltung beider und zur Vertiefung des Lebens.

Dortmund *Jakob David*

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 kath. Moraltheologie, hg. von M. Müller, Bd. 13). (439.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. DM 58.—.

Angesichts der großen Wertschätzung, die in neuerer Zeit die moraltheologische Wissenschaft der Verknüpfung des sittlichen mit dem sakramentalen Leben des Christen entgegenbringt, ist es zweifellos ein interessantes Thema, dem Verhältnis von Sakrament und Sittlichkeit in der Geschichte der katholischen Sittenlehre nachzugehen. Mit guten Gründen beschränkt der Verfasser seine Untersuchungen auf die in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von 1817 bis 1854 erschienenen Moralwerke. Sailers Handbuch der christlichen Moral und Jochams Moraltheologie bilden den Anfangs- bzw. Endpunkt dieses Zeitabschnitts. Wie ergiebig diese Periode war, zeigt schon der beträchtliche Umfang der von der Universität Würzburg angenommenen Habilitationsschrift, die mit aller wünschenswerten Gründlichkeit angefertigt wurde und sich durch gewandte stilistische Formulierung auszeichnet.

Man muß dem Verfasser bescheinigen, daß er sich in den von ihm behandelten Autoren gut auskennt und ein plastisches Bild ihrer moraltheologischen Konzepte entwirft. Die bio- und bibliographischen Angaben werden exakt dargeboten. Nennenswerte Versehen sind mir nicht aufgefallen. Mißverständlich formuliert ist der Satz: „Die letzte lateinische Moral war das zweite Werk A. K. Reybergers aus den Jahren 1805/09." (142[1].)

Mit Recht bemüht sich der Verfasser, die enge Beziehung zwischen dem Sakramentsverständnis der einzelnen Autoren und ihrer Auffassung von der Gnade herauszustellen. Interessant ist, daß Sailer im Bann des romantischen Psychologismus die Bedeutung der Sakramente für das sittliche Leben nur unvollkommen gewahrte, wie auch andere zeitgenössische Theologen sie in erster Linie unter aszetischen Gesichtspunkten als Förderungsmittel der Tugend ansahen. Anders wird es erst bei Hirscher, der im Zusammenhang mit seiner genetischen Darstellungsweise die innere Verknüpfung von Sakrament und Sittlichkeit deutlich erkannte: „Das Sakrament begründet, ermöglicht und besiegelt das sittliche Verhalten des Menschen, es gehört als innerer Bestandteil zu seiner sittlichen Entfaltung." (412.) Auch in ihrer Beziehung zur Kirche werden die Sakramente bei Hirscher eindrucksvoll gewürdigt. Während dieser zunächst keine Nachahmer fand, gewann der sakramentale Gedanke später bei Fuchs, Werner und Jocham zunehmende Beachtung, mit deren Erörterungen sich der Verfasser ausführlich auseinandersetzt.

So wie zu Beginn des Werkes eine als Einführung gedachte Abhandlung über Sakrament und Sittlichkeit im heutigen Verständnis, aufgezeigt an der Moraltheologie B. Härings, vorausgeschickt wird, bildet den Abschluß eine beachtliche Reflexion über die theologische und die genetische Betrachtung der Sakramente als Voraussetzung einer sakramentalen Moraltheologie. Hier legt der Verfasser auch dar, wie er sich selbst die Gestaltung einer der sakramentalen Wirklichkeit voll Rechnung tragenden christlichen Sittenlehre denkt, wobei er allerdings nicht näher auf die schwierige Frage eingeht, wie sich das Gesamt der sittlichen Verpflichtungen des Christen aus den einzelnen Sakramenten ableiten läßt. Die gedankenreiche Studie stellt eine schätzenswerte Bereicherung der vorhandenen Arbeiten zur Geschichte der katholischen Moraltheologie dar.

KRAUS ANNIE, *Über den Hochmut.* (111.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. Engl. Brosch. DM 8.80.

An Hand zweier patristischer Autoren, des Mönches Johannes Kassian († 430) und des Papstes Gregor d. Gr. († 604), bietet die Verfasserin eine gründlich gearbeitete Monographie über das Laster des Hochmuts. Sie erweist sich als eine geschickte Interpretin des in den Instituta und Collationes Kassians sowie in den Moralia Gregors enthaltenen einschlägigen Gedankenguts, das sie für den Gegenwartsmenschen — auch durch gelegentliche Vergleiche mit modernen psychotherapeutischen Einsichten — zum Leuchten zu bringen versteht. Thomas von Aquin kommt ebenfalls ausführlich zu Wort. Der gelehrte Anmerkungsapparat, der u. a. auch zahlreiche etymologische Analysen enthält, zeigt, daß sich die Verfasserin ihre Arbeit nicht leicht gemacht hat. Die empfehlenswerte Studie beweist aufs neue, daß die Kenntnis des menschlichen Herzens mit all seinen geheimen oder auch offen zutage tretenden Beweggründen längst nicht eine Errungenschaft moderner Psychologie ist. Wir können von den Alten in dieser Hinsicht noch vieles lernen.

Graz *Richard Bruch*

JÄGER ALOIS, *Liebe, Ehe, Kindersegen?* („Kirche und Welt" 14). (151.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Kart. lam. S 19.—, DM/sfr 3.20.

Dieses Büchlein des geistlichen Beirates des Katholischen Familienverbandes Österreichs ist vor allem für jene Eheleute geschrieben, die ein weiteres Kind nicht mehr einfachhin als „Segen" betrachten können und deshalb vor einer oft schweren Gewissensfrage stehen. Als erfahrener Familienseelsorger weiß P. Jäger, daß es hier keine fertigen Rezepte und keine Patentlösungen gibt und daß niemand den Eheleuten die eigene Gewissensentscheidung abnehmen kann. Man kann ihnen nur helfen, diese Entscheidung als Christen zu treffen, die sich vor Gott für ihre Ehe und die Fruchtbarkeit ihrer Ehe verantwortlich wissen. Und eben diesem Zweck will dieses Büchlein dienen. Es wird darin keine ausgeklügelte Kasuistik geboten, sondern zunächst in kurzen Zügen die christliche Lehre von der Ehe als Ausdruck personaler Liebe und sakramentaler Wirklichkeit dargelegt. Der Verfasser orientiert sich dabei vor allem an der Hl. Schrift und an den Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils. An Hand dieses Leitbildes der christlichen Ehe werden dann die Grundlinien christlicher Eheführung und verantworteter Elternschaft entwickelt. In der Frage der sittlich verantwortbaren Methoden der Geburtenregelung hält sich der Verfasser an die Lehre des kirchlichen Lehramtes, wie sie am Beginn des Jahres 1966 vorliegt, schließt daran aber eine offene und sachliche Einführung in den heutigen Stand der Diskussion über dieses wichtige und schwierige Thema. Mit Anerkennung seien besonders die kritische Stellungnahme zur Methode Knaus-Ogino und die Ausführungen über die Anwendungsmöglichkeiten der „Pille" vermerkt. So findet man hier auf knappem Raum eine gute Information über die wichtigsten der mit dem Problem eheliche Liebe und Fruchtbarkeit zusammenhängenden Fragen. Nicht weniger wertvoll sind die vielen praktischen Hinweise für das Ehe- und Familienleben und die verstehenden und ermutigenden Worte für alle jene, denen die Meisterung dieses Lebensproblems trotz gutem Willen nicht ganz gelungen ist. Dieses neue Bändchen der Tyrolia-Kleinschriftenreihe kann daher allen Ehepaaren, die in christlicher Verantwortung einen Weg zu erfüllter ehelicher Gemeinschaft suchen, aber auch allen, die berufen sind, ihnen dabei zu helfen, bestens empfohlen werden.

Innsbruck *Edmund Karlinger*

WIRTZ HANS, *Vom Eros zur Ehe.* Die naturgetreue Lebensgemeinschaft. Neubearb. Aufl. (277.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen S 130.—, DM/sfr 21.—.

Es darf mit Freude festgestellt werden, daß der „Wirtz" noch immer da ist. Anerkennenswert ist, daß dieses Ehebuch in stets neuem Gewand sich der Zeit in gutem Sinne anzupassen versucht. Wer den Werdegang dieses Werkes seit der ersten Auflage vor nicht ganz 30 Jahren mit Interesse und Wohlwollen verfolgt hat, wird Genugtuung darüber empfinden, daß sein nicht zu übersehender positiver erzieherischer Einfluß in der hohen Auflagenzahl eine entsprechende allgemeine Würdigung gefunden hat. Mit Beginn seines Erscheinens hat es ungezählten Braut- und Ehepaaren geholfen, eine rechte Einstellung gegenüber dem Leiblichen in der Ehe zu finden, die sich wohltuend abhob gegenüber den verschrobenen und prüden Ansichten vergangener Zeiten. Eheliches Leben und eheliche Liebe werden bei Wirtz in einen großen Sinnzusammenhang eingebettet und in einer ganzheitlichen Sicht dargestellt; es wird eine Gesamtschau vorehelicher und ehelicher Problematik geboten. Darüber hinaus finden sich viele praktische Winke für den Alltag. Fragen der Erziehung werden ebenso behandelt wie der Verlauf der Schwangerschaft, aber auch Probleme der Säuglingspflege und Säuglingsernährung. Das Buch gliedert sich in folgende Hauptteile: Zwischen Traum und Tag (13—43), In Liebe, Kampf und Opfer (44—90), Seele der Ehe (91—113), Säule der Ordnung (114—131), Weisheit in der Kinderstube (132—198), Sexuelle Bindung und Erlösung (199—239), Blutende Ehe (240—247), Mutter und Kind (248—277).

Das Problem der Geburtenregelung wird zunächst allgemein ab Seite 222 behandelt, ab Seite 231 wird einiges über den Zyklus der Frau gesagt, und ab Seite 234 wird unter der Überschrift „Das barmherzige Gesetz" die Original-Rechenregel nach Knaus gebracht. Auf den Seiten 236 bis 238 wird das Temperaturmessen erwähnt. In einer früheren Auflage konnte man die Rechenregel finden, die in Anlehnung an Ogino aufgestellt wurde und mehr Sicherheit bietet als die Regel nach Knaus. Man fragt sich, warum den Ehepaaren nunmehr ein Verhalten anempfohlen wird, das noch mehr zu ungewollten Schwangerschaften führen muß als die Regel nach Ogino. Der bekannte französische Kliniker Raoul Palmer aus Paris hat 1963 gesagt, „daß die Originalmethode nach Ogino und Knaus, die auf der alleinigen Berechnung des Eintrittes der Regelblutungen basiert, wahrscheinlich mehr ungewollte Kinder hat zur Welt kommen lassen, als sie hat verhindern können" (Comtes rendues Soc. franc. de Gynécologie, Colloque sur la contraception, No. spec. 1964, 10). Wann wird diese Erkenntnis endlich Eingang in unsere Ehebücher finden, daß die auf Grund unseres heutigen Wissens durchzuführende periodische Enthaltsamkeit etwas ganz anderes ist als die Methode Knaus-Ogino und daß unklare Darstellungen an dem weltweiten Mißtrauen gegenüber der periodischen Abstinenz schuldtragend sind? Der kurze Hinweis auf die Temperaturmessung im vorliegenden Buch ist keine entsprechende Darstellung, zumal der Temperaturverlauf nicht ganz richtig geschildert ist. Das ist umso bedauerlicher, als die Temperaturmessung eine Sicherheit verbürgt, die sogar neben den Ovulationshemmern (der „Pille") bestehen kann (Döring, G. K.: Die Meinungsverschiedenheiten über die Zuverlässigkeit der periodischen Abstinenz als Methode der Empfängnisverhütung. Fortschr. Med. 84 (1966) 683—684), was auch in einem neuesten Bericht einer Expertenkommission der Weltgesundheitsorganisation festgehalten wurde (The Biology of Fertility Control by Periodic Abstinence. Techn. Report World Health Organization, 1966).

Vöcklabruck/OÖ. *Josef Rötzer*

REINERS HERMANN, *Grundintention und sittliches Tun.* (Quaestiones disputatae. Bd. 30.) (212.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 15.80.

Es ist ganz gewiß nicht alltäglich, daß eine theologische Doktordissertation über die von Karl Rahner und Heinrich Schlier herausgegebene Reihe der „Quaestiones disputatae" den Weg in die Öffentlichkeit nimmt. Um so mehr wird man von einer solchen Arbeit erwarten dürfen. Zwar fordert sie als quaestio disputata gleichsam ihrer Natur nach zur Diskussion heraus, aber damit kann nicht gesagt sein, daß sie, unbekümmert um etwaige Konsequenzen im Bereich des sittlichen Handelns, auch sehr subtile Dinge zur Diskussion stellen dürfe.

Reiners hat sich, durch die Philosophie, Psychologie und Theologie dazu ermuntert, die Aufgabe gestellt, die durch mannigfache Umwälzungen bedingte sittliche Problematik der Gegenwart in der Weise zu entflechten, daß er die dem Objekt der sittlichen Handlung zugewandte Betrachtungsweise der Moraltheologie zugunsten einer die Intention mehr berücksichtigenden Auffassung in den Hintergrund rückt. Näherhin ist es die als axiologische Gegenwart einer geschichtlich einmaligen und unwiderruflichen Entscheidung (vgl. 34 f) zu bezeichnende Grundintention, der R. seine Aufmerksamkeit schenkt. Die Grundentscheidung wirkt als Grundintention nicht nur auf die sittlichen Einzelhandlungen weiter, sondern vermag es auch, den einmalig und unwiderruflich entscheidenden Menschen sittlich qualitativ zu verändern. Wichtiger aber als eine nach allen Seiten sich abgrenzende und absichernde Erörterung der übrigens nicht erst im 20. Jahrhundert zur Diskussion gestellten Grundintention erscheinen R. ihre Anwendungsgebiete. Die Überschrift über diesen 2. Teil der Untersuchung ist nicht sehr glücklich gewählt. Denn tatsächlich stellt das, was zum Problem der Begnadung, des Glaubensaktes, der Sünde, der Reue, der Caritas und der guten Meinung gesagt wird, eine *wesentliche* Ergänzung, und nicht nur, wie R. meint, eine Bereicherung und Vertiefung (vgl. 47) der im 1. Hauptteil gemachten Aussagen dar. Es wäre gut gewesen, wenn R. am Ende des 2. Hauptteils eine (theologische) Bestimmung der Grundintention geboten hätte. Vermutlich wäre im Rückblick auf das Gesamt der Darlegungen über die Grundintention der eine und andere Akzent zurückhaltender gesetzt worden. Man wäre dem Verfasser überdies sehr dankbar gewesen, wenn er den durch die ganze Untersuchung geisternden, als Lieblingsthese festgehaltenen und m. E. gegen die Intention der zitierten Autoren behaupteten Unterschied zwischen der sittlichen Qualität der Akte und ihrer fundamentalen sittlichen Qualität (vgl. 36) nicht nur behauptet, sondern aufgewiesen hätte.

Das Ergebnis der Untersuchung kann kurz so zusammengefaßt werden: Was der aus der Wahlfreiheit (im Unterschied zur Grundfreiheit) resultierenden sittlichen Entscheidung in erster Linie und in entscheidendem Maß ihre sittliche Qualität gibt, ist die Grundintention. Um dem Menschen in seiner jetzigen Situation gerechter zu werden, hat die Moraltheologie die Grundintention ausdrücklicher zu berücksichtigen. Die Moral*theologie* ist von R. vor allem deswegen angesprochen, weil eine Grundentscheidung von der Art, wie sie in der vorliegenden Untersuchung im Anschluß an Jacques Maritain ins Auge gefaßt wird, immer zugleich

auch als Rechtfertigungsakt, also als ein durch die Gnade ermöglichter Akt angesehen werden muß.
Man würde der These des Verfassers vorbehaltlos zustimmen können, wenn die Grundintention von einer breiteren theologischen Basis aus betrachtet würde, wenn die fraglos anzuerkennende Bedeutung der Grundintention dem komplexen Gebilde der menschlichen Handlung in seiner Ganzheit zugeordnet wäre und wenn der Begriff der Grundintention nicht verschwommen wäre — man kann nicht einerseits auf die Einmaligkeit der Grundentscheidung hinweisen und sie gleichzeitig bei jedem Durchschnittschristen voraussetzen. R. vermeidet es ängstlich, dem umfassenden moraltheologischen Hintergrund Rechnung zu tragen, der sich ihm immer wieder geradezu aufdrängt. Dadurch aber bekommen seine Ausführungen — jedenfalls bei dem unkritischen Leser — ein Gefälle, das dem Verfasser ganz gewiß nicht wünschenswert sein kann.

Tübingen *Josef Rief*

SCHÜLLER BRUNO, *Gesetz und Freiheit.* Eine moraltheologische Untersuchung. (196.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Pappband, DM 15.80.

P. Schüller zeigt uns in seinem Buch, wie man alte Begriffe und Sätze über Freiheit, Gnade, Sünde, Norm und Gesetz im besten Sinn des Wortes neu durchdenkt, wobei der Akzent auf dem „Denken" liegt. Der Verfasser leitet unter Anwendung der Bibel und der Ausführungen moderner Theologen (hauptsächlich Dogmatiker) neue moraltheologische Gedanken in logisch zwingender Form aus klassischen Prinzipien und Thesen ab. Weil der Autor keinem falschen Dogmatismus huldigt, läßt er manche Frage offen und bleibt auch manche Frage offen. Wer sich aus Interesse mit Fragen der allgemeinen Moral beschäftigt oder wer an Höheren Schulen im Rahmen des Religionsunterrichtes auch Moral vorträgt, wird in den soliden und wohlüberlegten Abhandlungen keine Stundenbilder finden, wohl aber Gedanken und Sätze, für die Menschen unserer Zeit (auch die Jugend) sehr aufgeschlossen sind.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

ASZETIK

BARDEN WILLIAM, *Das Geheimnis der Liebe.* (84.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1962. Leinen DM 4.80.

Gewisse Wahrheiten und Aspekte sind in unserem katholischen Glaubensbewußtsein sehr häufig bereits irgendwie präsent, ohne daß sie klarer und festumrissener im Denken vor allem unseres gläubigen Volkes lebendig wären. Der Verfasser erläutert in diesem Büchlein die Messe als den höchsten Schenkungsakt des Menschen an Gott. Bei der Feier der heiligen Opferfeier eignen wir uns den priesterlichen Opferakt in wirksamer Weise an und schenken so dem Vater das Größte und Wertvollste, was der Mensch überhaupt zu geben vermag: Christi Leib und Blut. Es ist das Verdienst Bardens, diesem Gedanken mit all seinen Voraussetzungen theologisch, soweit in diesem Rahmen möglich, nachgegangen zu sein und ihn in einer auch für den Nicht-Theologen verständlichen Weise dargelegt zu haben.

Salzburg *Anselm Schwab*

RENARD A.-C., *Prêtres diocésains aujourd'hui.* (275.) Editions Desclée de Brouwer, Paris 1963. Brosch. bfr 105.—.

Der Bischof von Versailles veröffentlicht in diesem Buche eine Anzahl von Vorträgen, die er bei Priesterexerzitien und anderen Versammlungen des Klerus gehalten hat, sowie von Zeitschriftenartikeln, in denen er zu verschiedenen Problemen des priesterlichen Lebens und Wirkens Stellung nimmt.
Der erste Teil, der den größten Raum des Buches einnimmt (17 bis 135), handelt vom geistlichen Leben des Priesters in der heutigen Zeit. Die Ausführungen des Verfassers über die Grundlagen der priesterlichen Spiritualität sind zum größten Teil vom letzten Konzil bestätigt worden, bleiben aber auch an einzelnen Punkten hinter der Theologie des Konzils zurück. Sie gehen mit viel Offenheit und Liebe den Schwierigkeiten des Priesterlebens in der heutigen Zeit nach, suchen Fehlurteile rechtzustellen und aus Schrift, Tradition und Erfahrung die immer gültigen Normen für das Priesterleben ins Licht zu stellen.
Der zweite Teil trägt den Titel: Probleme des Diözesanklerus (161—180). Die reiche Erfahrung des Bischofs einer großen Diözese, wo die Schwierigkeiten des heutigen Apostolates in besonders bedrängender Weise zutage treten, spricht aus diesen Seiten. Wie kann eine bessere Planung der Pastoral vorgenommen werden? Wie können die alten Strukturen der Diözese belebt werden? Was kann zur Weckung von Priesterberufen geschehen? Wie kann ein engerer Zusammenschluß von Priester und Bischof dem Presbyterium der Diözese eine größere apostolische Wirksamkeit sichern? Der Bischof antwortet mit offenem Blick für die großen und kleinen Faktoren, die bei all diesen Problemen mitspielen, aber mit einer Grundeinstellung, die nie entmutigt, weil sie Möglichkeiten des Wirkens, so bescheiden diese auch zuweilen sein mögen, überall zu entdecken versteht.
Der dritte Teil (199—241) ist den Problemen des Apostolates der heutigen Zeit gewidmet. Obschon mit dem Blick auf die Lage der eigenen Diözese geschrieben, so werden hier

doch die allgemeinen Voraussetzungen des priesterlichen Apostolates unserer Zeit behandelt. Das Buch schließt mit einer Meditation über das „priesterliche Herz" des heiligen Pfarrers von Ars.

Der ausländische Leser erfährt in diesem Buche recht viel über die Situation der katholischen Kirche in Frankreich, über die pastoralen Probleme, die durch eine weitgehende Entchristlichung aufgeworfen sind, über die Spannungen, die in den letzten Jahren in den Reihen des Klerus und den leitenden Trägern der Katholischen Aktion zutage getreten sind, über neue Versuche der Seelsorge. Er wird auch mit Verwunderung von der armseligen materiellen Situation des größten Teiles des französischen Klerus Kenntnis nehmen. Jeder Priester wird sich durch die so verständnisvollen apostolischen Worte des Bischofs angesprochen fühlen und dabei manche Antwort finden auf Fragen, die ihm sein priesterliches Leben und Wirken im Laufe der Jahre stellt.

Straßburg *Eugen Fischer*

LEGRAND LUCIEN, *Jungfräulichkeit nach der Heiligen Schrift.* (176.) Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Leinen DM 12.80.

Ein Buch über Jungfräulichkeit kann heute nicht ohne weiteres des Interesses sicher sein, das der Gegenstand eigentlich verdient. Denn einmal scheint vielen Menschen jungfräuliches Leben mit dem modernen Lebensgefühl unvereinbar zu sein, zum anderen wird allzu leicht (und nicht ganz unbegründet) vermutet, es handle sich dabei um die übliche Apologetik oder fromme Preisung der Jungfräulichkeit. Um so mehr verdient dieses Werk eines Priesters des Pariser Missionsseminars, der seit 1953 Professor der Exegese und biblischen Sprachen in Bangalore/Indien ist, die Aufmerksamkeit aller am Thema Interessierten. Legrand behandelt das Thema in exakt wissenschaftlicher Weise von bibeltheologischer Grundlage her. Der Leser dieser Schrift erkennt nicht nur, was eine dem Worte Gottes dienende Exegese zu leisten vermag, sondern auch wie ergiebig die Schrift zum gestellten Thema ist, angefangen von der Ehelosigkeit des Propheten Jeremias bis zu den Aussagen des hl. Paulus und des hl. Lukas. Mit gespanntem Interesse folgte der Rezensent den Ausführungen des Autors bis zur letzten Seite und legte schließlich das Werk mit Dank gegen den Vf. aus der Hand. Anm. 5 auf S. 111 widerspricht Denz. 1854, S. 63 muß es cruciferi heißen, S. 119 sind zwei Zeilen verstellt. Diese kleinen Mängel mindern das hervorragende Werk in keiner Weise. Dafür gebührt dem Verlag Dank und dem Übersetzer ein Sonderlob, daß dieses Werk dem deutschen Leser zugänglich gemacht wurde.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

KWANT R. C. *Der Christ und die Welt.* (51.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1965. Kart. DM 2.80.

Wir müssen für diese Übersetzung aus dem Niederländischen dankbar sein: der Verfasser fragt, ob und wie das Christentum mit dem heutigen Weltgefühl in Einklang gebracht werden kann. Die Antwort wird in geistvoller Weltförmigkeit, konkret, prägnant und logisch gegeben (wenn man auch das begreifliche „abundare in sensu suo" oft feststellen muß). Ein Höhepunkt ist der Absatz „Liebe wird nur wirklich in der Welt". Wer die Argumente und Probleme der modernen Menschen kennenlernen will, um mit ihnen in ein Gespräch zu kommen, findet in dem kleinen Buch eine große Antwort auf viele Fragen unserer Zeit.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

JOHANNES XXIII., *Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften.* (479.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen DM 26.80.

An sich schon ist es ungewöhnlich, das geistliche Tagebuch eines Menschen bereits unmittelbar nach dem Tode der Öffentlichkeit zu übergeben. Um so mehr überraschte es, als der Sekretär von Johannes XXIII. diese geistlichen Notizen des Papstes bald nach seinem Tod herausgab. Man muß aber gleich hinzufügen, daß es mit Einwilligung des Autors geschah. In der Tat schenkte uns Papst Johannes damit etwas Kostbares: er gibt uns in diesem geistlichen Tagebuch irgendwie sich selbst.

Es würde einer mit großer Enttäuschung das Buch aus der Hand legen, wenn er darin vielleicht eine „Spezialspiritualität" sucht; die Formen des Gottsuchens in diesem Buch sind sehr „traditionell" und „gewöhnlich". G. Bevilacqua hat einleitend treffende Worte über diese „unmoderne" Art der Askese gefunden. Bei heiligmäßigen Menschen wird die Relativität aller asketischen Methoden sichtbar; so auch, wenn der Papst etwa schreibt: „Nachdem ich mich ein wenig mit den Lehren verschiedener aszetischer Schriftsteller befaßt habe, bin ich ganz zufrieden mit dem Missale, dem Brevier, der Heiligen Schrift, der Nachfolge Christi und Bossuets ‚Meditazioni ed elevazioni'" (292). Vielleicht ist es gerade das, was uns an diesem Buch so anspricht: hier handelt es sich nicht um ein so außergewöhnliches Leben, daß es für uns gewöhnliche Menschen nicht mehr erreichbar wäre. Was uns der Papst vorgelebt hat, durchstrahlt auch diese geistlichen Aufzeichnungen: Sanftmut, Demut, Einfachheit, dazu eine echte Fröhlichkeit und ein starkes Gottvertrauen, aber auch ein ernstes Streben nach Vollkommenheit.

Das Pontifikat dieses Papstes war kurz: was er uns aber sagen wollte, ist uns hier gegeben, und so wird der, der den Papst liebte, gerne nach seinem geistlichen Tagebuch

greifen; aber auch der, der den „revolutionären" Papst nicht verstand, kann darin die Lösung mancher Rätsel dieses Lebens finden. Die Übersetzer haben sich alle Mühe gegeben, dem Original gerecht zu werden.

Kremsmünster/OÖ. *Richard Weberberger*

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.

Es gibt theoretische Abhandlungen über die Nachfolge Christi, und es gibt solche, die das Thema am Beispiel erläutern. Kerdreux's Biographie Johannes' XXIII. gehört zu den Abhandlungen über die Nachfolge Christi, und zwar zu denen der zweiten Gruppe.
Johannes XXIII. hat selbst einmal gesagt, daß kein Christ die ganze Fülle Christi nachleben könne, sondern der einzelne Mensch nur eine Seite Christi darzustellen vermöge. Im vorliegenden Buch wird nun der Weg der Nachfolge, den Johannes zu gehen hatte, aufgezeigt.
Kontrapunkt dieses Weges ist die kl. heilige Theresia, und damit ist bereits der Weg des großen Papstes umrissen: Nachfolge Christi auf dem Weg der geistlichen Kindheit. Das heißt: Kindlichkeit, Einfachheit, Demut, Selbstbescheidung, Armut. Neben Theresia sind Ignatius und Thomas a Kempis Leitsterne. Im Lichte dieser drei Gestalten geht Johannes seinen Weg, und er geht ihn ganz.
Es gelingt Kerdreux, die Gestalt des Mannes, der das 2. Vatik. Konzil in Bewegung setzte, aus seinen Wurzeln her zu deuten und dem Leser lebendig zu machen. So bleibt auch die Wirkung des Buches nicht aus. Johannes XXIII. selbst scheint dem Leser ans Herz zu greifen, er wird ge„packt"; so wird das Buch zu einem an„mutenden" Anruf, in den Fußstapfen des großen Christen den Weg der Nachfolge zu gehen. Dies aber wäre das eigentliche Anliegen eines Buches über Nachfolge Christi. Der Nagel scheint auf den Kopf getroffen.

Linz/Donau *Gunter Janda*

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.—.

Der heilige Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz hat die schon zuvor von Meistern inneren Lebens beobachteten und gewerteten Läuterungsleiden intuitiv unter dem Bilde der Nacht zu sehen und darzustellen gewußt und so die schwierige Kunst der Seelenführung entscheidend gefördert. Heute, in einer Zeit verschärften Kampfes gegen die Gottesfeinde, dürfen die Gottesfreunde seine Weisungen nicht übersehen; denn oberflächliche Frömmigkeit genügt nicht. Es bedarf einer Führung zur Tiefe. In dieser Sicht kann die vorliegende, leicht lesbare, von berufener Hand einer geistlichen Tochter des Heiligen in echter Vertrautheit mit seiner Lehre verfaßte Schrift Priestern und Laien bestens empfohlen werden. Drei Kapitel: Der alte Mensch. Der leidende Mensch. Der neue Mensch, suchen in den subjektiv-objektiven Bereich religiöser Entscheidungen zu dringen und die sich daraus ergebenden Folgerungen für die Gestaltung des inneren Lebens zu erschließen. Viele, die glauben und beten, ahnen nicht, wie sehr sie noch der Läuterung bedürfen. Wer sich willig in die Nacht führen läßt, wird mit Gottes Gnade durch die Nacht — die ja nur Übergang ist — zur Vereinfachung des Lebens, zur Einsamkeit der Liebe, zur Freiheit des Geistes (62) gelangen und in seinem Innern den unsagbar tiefen Frieden dessen verkosten, der am Herzen Gottes ruht (64).

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.

Die Andacht zum menschgewordenen Wort in Kindesgestalt war eine Gabe des Himmels, die dem reformierten Karmel von Anfang seines Bestehens verliehen wurde. In die Schar begnadeter Männer und Frauen, denen sich im Geheimnis des Weihnachtslichtes Gottes weltüberwindende Liebe offenbarte, reiht sich auch *Edith Stein*, die große Philosophin unserer Tage. „Ist nicht das Jesulein der himmlische Kaiser, der einmal aller Not ein Ende machen soll?" Dieses Wort, das Edith Stein einst persönlich an die Verfasserin, ihre Mitschwester, schrieb, hat deren Eifer zur Bearbeitung und Gestaltung des ihr reichlich vorliegenden Materials angeregt. Nun liegt das Werk, nach Form und Inhalt wohlgelungen, vor. Es berichtet mit anziehender Lebendigkeit und mit fühlbarer Liebe zum Gegenstand, wie diese Andacht im Laufe der Jahrhunderte dauernd geübt und im christlichen Volk verbreitet wurde. Wie viele Herzen gewann sich das „Prager Jesulein"! Die schönen Bilder ergänzen den Text in willkommener Weise. Ein Buch, sich daran zu erfreuen und anderen Freude zu machen, denn es ist wohl geeignet, den unabdingbaren Sinn fürs Kindsein im Leser zu vertiefen.

PHILIPON MICHEL, *Die Herrlichkeiten des Ewigen.* Die geistliche Lehre Schwester Elisabeths von der Heiligsten Dreifaltigkeit. 3. Aufl. (212.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 130.—, DM/sfr 21.—.

Die Neuauflage dieses schon vor dem Konzil gut eingeführten Werkes bezeugt die Aufwertung seines gediegenen Inhalts durch die jüngsten Erkenntnisse und Weisungen. Als Heranführung lebendiger Christen an die Quellgründe gottinnigen Lebens, aus denen

„die Kräfte eines missionarischen Elans aufbrechen", wie P. Leopold Bertsche in seinem Vorwort zur dritten Auflage schreibt, ist das Buch sicher zeitgemäß und notwendig. — P. Philipon hat unter dem Eindruck des „theologischen Charakters" der Schriften Schwester Elisabeths das Buch „mit dem Blick eines Theologen auf eine Seele und eine Lehre verfaßt, auf eine mystisch begnadete Seele und auf eine dieser Begnadung entquellende Lehre, die Prinzipien mystischer Theologie auf die Regungen dieser Seele anwendend. Askese des Schweigens — Erfahren der Einwohnung des dreifaltigen Gottes — Erfüllung ihres Berufes, „Lob der Herrlichkeit" zu sein — dieser ideale Lebenslauf einer Karmelitin und Künderin des inneren Lebens läßt einen guten Ausgang des eingeleiteten Seligsprechungsprozesses erhoffen. Elisabeth wird ihre Ordensschwester Therese vom Kinde Jesus nicht überstrahlen, doch kraft der Tiefe ihrer Botschaft die Lehre von Lisieux glücklich ergänzen.

FILTHAUT EPHREM M. (Herausgeber), *Heinrich Seuse.* Studien zum 600. Todestag 1366—1966. (477.) Albertus-Magnus-Verlag, Köln 1966. Leinen DM 42.—.

Dieser Zentenariumsband kann nicht besser empfohlen werden als durch eine knappe Inhaltsangabe der Aufsätze, die ein Gesamtbild der liebenswürdigen Persönlichkeit des Mystikers geben.

Georg Hofmann zeichnet nach geschichtlichen Zeugnissen das Unwesen der Brüder und Schwestern des freien Geistes. Ihre pantheistisch und mystizistisch gefärbten Irrlehren wies Seuse mit seinem Büchlein der Wahrheit zurück. *I. A. Bizet* entnimmt der Parabel vom störrischen Widder im Horologium Sapientiae Susos lebhafte Anteilnahme an den politischen Wirren seiner Zeit. Der Widder ist Ludwig der Baier, Rivale Friedrichs des Schönen in seiner Fehde wider den Papst. *Isnard M. Frank* behandelt die Studienorganisation der Dominikanerprovinz Teutonia, um Seuses Bildungsweg zu zeigen zur erstaunlichen Meisterschaft in der lateinischen Sprache, im philosophischen und theologischen Wissen. *Maria Bindschedler* verteidigt Seuse gegen den Vorwurf, er habe sich im Prolog zum Büchlein der Ewigen Weisheit abfällig über die deutsche Sprache geäußert. Es geht nicht um den Gegensatz Latein — Deutsch, sondern um gesprochenes oder geschriebenes Wort. *Claire Champollion* untersucht den intellektuellen Wortschatz, den Seuse im Horologium Sapientiae reicher entfaltet (es ist für Kleriker verfaßt) als im Büchlein der Ewigen Weisheit, das für Klosterfrauen und Laien geschrieben ist. *Herma Piesch* weist in Seuses „Büchlein der Wahrheit" eine Reihe oft wörtlicher Zitate aus Meister Eckhart nach. Ohne Nennung der Quelle und typische Ausdrücke Eckharts vermeidend, will er doch das Gedankengut des Meisters bewahren, Mißverständnisse abwehren und das Ideal des edlen Menschen darstellen.

Christine Pleuser handelt über Tradition und Ursprünglichkeit der Vita Seuses, die in erster Linie um der Erbauung willen geschrieben wurde und die nicht nach dem Maßstab strenger Historizität beurteilt werden darf. *Jeanne Ancelet* macht Angaben über die Handschriften der französischen Übersetzung des Horologiums, die erst allmählich von der Imitatio Christi überholt wurde. *Walter Blank* untersucht den Stilwandel in Seuses Briefbüchern, *Kurt Ruh* die Priorität von Kap. 52 der Vita gegenüber dem Gedicht über das Geheimnis der Dreifaltigkeit (von einem unbekannten Autor). *Alois Winklhofer* erweist Seuses Logosmystik als nicht originell, doch als überraschend konsequent in der Eindeutschung theologischer und philosophischer Begriffe, gepaart mit dem feinen Hauch persönlichen Erlebens. *Maria Bindschedlers* zweiter Beitrag über Seuses Begriff der Ritterschaft legt dar, wie Seuse das Gewicht vom Kämpferischen zum Erleiden und Leidensmut hin verlagert in liebender Angleichung an den leidenden Herrn und König. Über Seuse und die Aszese des Humors schreibt *Ignaz Weiler. A. O. Vértes* macht sich Gedanken über die Farben bei Seuse. Rot herrscht vor, rote Rosen und Rubine liebt er, das vergossene Blut Christi stets vor Augen habend. Den dominikanisch-priesterlichen Seelsorger Seuse erfaßt *Ephrem M. Filthaut.* Innige, lebendige Sprache machen ihn zum beliebten Prediger, ein besonderes Charisma macht ihn zum geistlichen Vater und Seelenführer, dabei leistet er gröbste Kärrnerarbeit und seelsorgliche Feinarbeit. Wie sehr pastorale Klugheit in den aszetischen Forderungen bei Seuse (und Jordan von Sachsen) zu finden ist, beweist *Kunibert M. Gieraths. André Duval* steuert eine ausführliche Bibliographie bei von den französischen Ausgaben der Werke Seuses. *S. M. C.* informiert über englische Ausgaben, *Stephanus Axters* über niederländische Handschriften. Seuse und die Niederlande behandelt *S. P. Wolfs.* Nach *Robert Swietochowski* erstreckte sich der Einfluß und die Bedeutung Seuses in Polen auf die Verehrung des Herzens, Leidens und Namens Jesu sowie auf Vertiefung des Kultes Mariens. *Angelus Walz* gibt interessante Daten zum Kult. Seuses Zelle in Konstanz und sein Grab in Ulm wurden gleich nach seinem Tod verehrt. Sein Leichnam soll 248 Jahre später unverwest aufgefunden worden sein, ist aber seither unauffindbar. Gregor XVI. bestätigte den Kult des Seligen 1831. Der Generalpostulator des Predigerordens bemüht sich um die Heiligsprechung Seuses. *Albrecht Rieber* berichtet abschließend über die Suche nach dem Grabe Seuses, der in Ulm in der Kirche des Predigerkonvents bestattet wurde. Dieser mußte in der Reformation Ulm verlassen, die Kirche

verfiel. Die an ihrer Stelle erbaute protestantische Dreifaltigkeitskirche verbrannte 1944. Doch schon 1704 haben bayrische Soldaten den Kirchenboden so gründlich umgegraben, daß keine Aussicht mehr besteht, Seuses Grab jemals wiederzufinden.

Steinbach/NÖ. *Oda Schneider*

KASSIANUS JOHANNES, *Das Glutgebet.* Zwei Unterredungen aus der sketischen Wüste. (115.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 12.—.

Dieser Band erscheint in der Reihe „Alte Quellen neuer Kraft", wodurch er selber schon aufs beste charakterisiert ist. Über die sketische Wüste hat das alte Ägypten stärker auf das christliche Abendland eingewirkt als etwa durch die Pyramiden. Diese sind nur steinerne Zeugen einer großen Vergangenheit. In den Gesprächen der Mönche in der endlosen Wüste aber schlägt auch heute noch ein lebendiges, ja glühendes Herz. Gerade deshalb hat auch Kassianus, der seit den Tagen der ausgehenden christlichen Antike bis heute zu den meistgelesenen geistlichen Schriftstellern der Christenheit gehört, seine Gedanken zwei ägyptischen Mönchen in den Mund gelegt. In den Dialogen kommen die verschiedenen Probleme des Betens zur Sprache: Voraussetzungen des Gebetes, seine Arten, ausführliche Behandlung des Vaterunsers, Glutgebet, Zerknirschung und Tränengabe usw. — In unserer Zeit der Aktion dürfte dieses Büchlein sicher zur Stille und Innerlichkeit einladen; denn „nur den Betern wird's gelingen . . ."

Graz-Mautern *Claus Schedl*

LITURGIK

LENTNER LEOPOLD, *Volkssprache und Sakralsprache.* Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. V) Verlag Herder, Wien 1964. Brosch. S 118.—, DM/sfr 22.60.

Das Problem „Volkssprache und Sakralsprache" in ihren vielfältigen Wechselbeziehungen wird als „Lebensfrage" (Untertitel), entsprechend der weitverzweigten historischen Verflechtung im Leben der Kirche und der von ihr angesprochenen Welt vom Verfasser innerhalb weitreichender und vielgestaltiger Zusammenhänge betrachtet. Dies geht mitunter so weit, daß der Eindruck eines Abkommens vom Thema entsteht und das Zurückfinden zum eigentlichen Fragenkreis für den Leser nicht immer leicht ist. Das mag die Vielzahl der einzubeziehenden Disziplinen und der zu berücksichtigenden Blickpunkte jedoch entschuldigen. Tatsächlich liegt in der gebotenen Zusammenfassung biblisch-textgeschichtlicher, klassisch-antiker, romanistischer, germanistischer, slawistischer, kirchen- und kulturgeschichtlicher Forschungsergebnisse unter dem pastoralen und liturgischen Formalobjekt eine beachtliche Leistung, die Erklärung des Sprachenproblems innerhalb der Liturgie aus der jeweiligen besonderen Situation und damit die Aufzeigung eines geschichtlichen Weges, der erst aus der gewonnenen Gesamtsicht in seiner letzten Sinnhaftigkeit verständlich wird.

Die im wesentlichen chronologisch geordnete Darstellung nimmt ihren Ausgang von der Volkssprache für heilige Schriften und liturgische Texte als Anfangssituation in der Kirche. Es entsprach sodann den selbstverständlichen kirchlichen Gegebenheiten, daß man im Abendland das Griechische immer mehr durch das Latein ersetzte, das sich innerhalb der Kirche sogar zu besonderen Formen einer christlichen Latinität fortentwickelte, wobei die Vulgärsprache eine sehr bestimmende Rolle spielte. Dabei blieb freilich ein Nebeneinander von Griechisch und Latein, das sich bis in unsere Zeit wenigstens in Resten erhalten hat.

Die sprachliche Entfremdung des Kirchenvolkes gegenüber dem Latein sehen wir vor allem in Gallien sich vollziehen, wo sie schon vor der Christianisierung der Franken am Beispiel der keltisch sprechenden Landbevölkerung, aber auch orientalischer Kaufleute wahrnehmbar ist. Aber auch das Latein der Provinz wandelte sich zur besonderen romanischen Sprache, die sich immer mehr vom klassischen und auch vom kirchlichen Latein unterschied, das nun seinerseits zur hieratischen, sakralen Sprache wurde und im wesentlichen sich nicht mehr lebendig weiterentwickelte. Ausführlich werden schließlich jene Momente geschildert, die mit der immer stärker werdenden Bindung der gesamten Liturgie Galliens an das römische Vorbild auch die lateinische Sprache zu einem ganz selbstverständlichen Bestandteil des Gottesdienstes werden ließen, gestützt durch vor der heutigen kritischen Prüfung nicht mehr standhaltende Theorien wie die Verbindlichkeit der drei Sprachen in der Kreuzesinschrift. Schon seit jeher und wiederum auch bei Lentner beansprucht die gotische Kirchensprache und das heiß umkämpfte Slawisch der Glaubensboten Cyrill und Method ganz besonderes Interesse.

Die aus der gotisch-arianischen Mission kommenden bekannten Kirchenworte leiten über zur Entstehung einer deutschen religiösen Sprache, die zunächst noch im ständigen Vergleich mit dem im Westfränkischen Reich herrschenden Romanischen in ihrer Entwicklung dargestellt ist. Die Schilderung der Anfänge eines deutschen religiösen Schrifttums gliedert sich auf nach der Ent-

faltung religiöser Begriffe, dem ältesten eigentlichen Schrifttum und dem angesichts der zunächst noch mangelnden Eignung germanischer Sprachen für die christliche Verkündigung sich nur langsam in Jahrhunderten öffnenden Zugang zu Liturgie und Bibel, eine bis ins Hochmittelalter an Hand der Quellen gezeichnete, allmähliche, aber lebendige und notwendige Entwicklung.

In dem das „Streben nach dem Wort Gottes" darstellenden dritten Hauptteil geht die Arbeit in den beiden Abschnitten über die Heilige Schrift als Heilsbild sowie das Bibelwort als Lebensregel (in kirchlichen wie häretischen Bereichen) sehr weit auf wichtige, in der Gesamtentwicklung der Kirchensprache nicht zu vernachlässigende Vorgänge in der Theologie, der Frömmigkeit und selbst der Ikonographie ein. Doch schafft sie damit die grundlegenden Voraussetzungen für die werdende Bibelwissenschaft und die schließlich entstehenden eigentlichen Bibelübersetzungen (4. Hauptteil), Erscheinungen, die vor allem durch das Wirken der Bettelorden und das den Volkssprachen immer mehr innewohnende besondere Geltungsstreben erklärt werden. Mit gebührender Ausführlichkeit wird hier auf die wichtigen Entwicklungen in England und Böhmen, den Ländern des Wiclifitismus bzw. des Hussitismus, im Rahmen der gesamten spätmittelalterlichen Bibelfreudigkeit eingegangen und die weithin vorhandene theologische Unsicherheit hinsichtlich der Bibel im Glaubensleben gezeichnet, die für das Entstehen der reformatorischen „sola scriptura" als Voraussetzung nicht wegzudenken ist.

Der letzte (5.) Hauptteil behandelt den Stand der Frage im Reformationsjahrhundert, also bei Erasmus von Rotterdam (den Lentner beurteilt wie die meisten gegenwärtigen katholischen und protestantischen Autoren, vielleicht dabei doch die zu erwartende Kirchlichkeit überfordernd), den übrigen christlichen Humanisten (unter Einbeziehung auch Italiens seit Dante) und schließlich auf dem Trienter Konzil, das wohl ein eigenes Hauptkapitel erfordert hätte. Bei den Darlegungen über die Konzilsarbeit interessiert die Herausarbeitung der erheblichen Unterschiede in der Sprachenfrage bei den Bibelübersetzungen, dem Studium und der Predigt der Heiligen Schrift, der Frage der Volkssprache in der Messe und schließlich bei der Sakramentenspendung. Besondere Aufmerksamkeit gilt der Sprachenfrage in der Messe, die wegen der dogmatischen Verflechtungen im Streit der Konfessionen und wegen des starken humanistischen Interesses der meisten Konzilsteilnehmer nicht von eigentlich pastoralen Gesichtspunkten her gelöst werden konnte und somit für andersartige Entwicklungen in unserer Zeit offen blieb.

Die kritische Betrachtung im letzten Teil steht anscheinend bereits unter dem Eindruck der Entwicklungen auf dem II. Vaticanum im Herbst 1963 (die kirchliche Druckerlaubnis datiert vom 16. Dezember 1963, also zwei Wochen nach der Annahme des Liturgieschemas, das Vorwort noch vom 1. September 1963) und erkennt aus der geschichtlichen Entwicklung offenbar schon günstigere Voraussetzungen für die weitgehende Verwendung der Volkssprache als z. B. die sich an Ch. Mohrmann anlehnende Auffassung, die 28 f. noch zum Ausdruck kommt. Damit mündet die historische Untersuchung in die Gegenwart ein, für die sie angestellt wurde, der sie auch in ihrer Gründlichkeit und Übersichtlichkeit wirklich zur Orientierung dienen kann.

Dieses kurze Referat muß es sich versagen, auf Einzelheiten einzugehen. Die wenig komprimierte Zitationsweise beschwert den Leser ebenso wie die sehr zahlreichen und in vielen Fällen auch überaus langen Zitate (mitunter im Text deutsch, unter dem Strich lateinisch), die jedoch wiederum das Werk auch als Materialiensammlung willkommen machen. Wo letzte Klarheit nicht geboten werden konnte, mag eine wertvolle Anregung zu weiterer Beschäftigung mit Einzelfragen der ganzen, für das Leben der Kirche heute wie einst hochbedeutsamen Entwicklung ersprießen. Wenn man es nach der äußerst anregenden Lektüre des Buches bedauert, daß Lentner seine Arbeit nicht bis zur Gegenwart fortführte, so blickt man mit um so größerer Erwartung der weiteren Studie entgegen, die er für diese wünschenswerte Fortsetzung am Schluß seines Nachwortes (307) in Aussicht stellt.

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.—.

Der Innsbrucker Pastoralist und Moralist schenkt uns ein Werk, das sowohl für die Liturgiewissenschaft als auch für spätmittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte, Reformationsgeschichte und ökumenische Theologie erhebliche Bereicherungen bringt. Das „Sakrament der kirchlichen Einheit" erscheint darin in all seinen Belastungen in einer der entscheidungsschwersten Epochen seiner vielgestaltigen Geschichte, im Ringen der konfessionellen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts. Die Wahl gerade dieses kritischen Zeitpunktes in seiner Geschichte gibt der Arbeit ihre weit über die Grenzen der liturgiegeschichtlichen Disziplin in die oben angedeuteten Zweige der theologischen Wissenschaft und selbst in die gegenwärtige Arbeit für die kirchliche Einheit reichende Tiefe und Wichtigkeit. Meyer behandelt die Eucharistie nicht primär dogmengeschichtlich, son-

dern liturgisch. Dieser Ansatz ist insofern auch reformationsgeschichtlich von Berechtigung, als der reformatorische Ansatz auf liturgischem Gebiet nur vor dem ganz konkreten und vielgestaltigen Hintergrund spätmittelalterlichen liturgischen Lebens verständlich ist. Damit wird eine Seite der konfessionellen Auseinandersetzung ins Auge gefaßt, die bisher weder von der kirchen- noch dogmen- noch liturgiegeschichtlichen Forschung mit dieser Konsequenz und Sachkenntnis beleuchtet wurde.

Die Arbeit ist nach der Abfolge der Meßteile aufgebaut. Die einzelnen Teile werden zunächst in ihrer spätmittelalterlichen liturgischen Gestalt dargestellt. Dabei kommen ebenso die Werte des damaligen Gottesdienstes gebührend zur Darstellung wie seine mannigfachen Schattenseiten, z. B. Klerikalisierung, mangelndes Verständnis beim Volk, theologische Unklarheiten und Verflechtung mit vielfältigem Aberglauben. Erst diese eingehende Kenntnis ergibt den angemessenen Rahmen für die Darstellung der liturgischen Bestrebungen in der Reformation, wobei sich der Verfasser auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt und von den Reformatoren zunächst Luther berücksichtigt. Die enge Verknüpfung von alten Voraussetzungen und neuen Tendenzen in der Darstellung Meyers läßt gerade im Überblick besser als die schon vorliegenden zahlreichen Einzeluntersuchungen erkennen, wie sehr die Reformation auch auf diesem Gebiet kritische und weithin wenig verständnisvolle Auseinandersetzung mit der alten Kirche, in unserem Falle mit ihrer Meßliturgie, war. Dem mit der spätmittelalterlichen Liturgie und der hinter ihr stehenden Theologie nicht näher vertrauten Leser wird die Schilderung der vortridentinischen Messe und des in ihr vorhandenen oder fehlenden christlichen Lebens den Unterschied zur heutigen Praxis immer wieder bewußt machen, aber auch der auf diesem Gebiet Bewanderte ersieht sowohl aus der reichen verarbeiteten Literatur als auch aus den vom Autor erstmalig in diesem Zusammenhang ausgewerteten Quellen ein neues, konkretes, interessantes und manche Zusammenhänge klärendes Gesamtbild der vorreformatorischen Liturgie erstehen.

Das Verhalten Luthers zur alten Liturgie ist weithin positiv und übernimmt gern die im Sinne der neuen Lehre vertretbaren Elemente für den reformatorischen Gottesdienst. Das dabei anläßlich der Auswahl zu Tage tretende Liturgieverständnis ist in seinen positiven Voraussetzungen wie in seinen Grenzen weitgehend von der mittelalterlichen Liturgieerklärung und Dogmatik bestimmt. Die Arbeit läßt auch hinreichend deutlich werden, daß die weitere Entwicklung im protestantischen Raum auch bei den positiven Übernahmen sehr leicht zur Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen wurde, soweit sie nicht entscheidend von der reformatorischen Dogmatik getragen war. Dennoch werden die alten Gemeinsamkeiten zwischen katholischer und protestantischer Liturgie für die ökumenische Arbeit auf dem Gebiet des Gottesdienstes in der Gegenwart sehr zu beachten sein und sind zum Teil bereits in der weitverzweigten Liturgieerneuerung auch im evangelischen Raum zum Tragen gekommen.

Bei den in Kontroverse stehenden Punkten macht die Gegenüberstellung mit der vorreformatorischen Praxis zumeist die protestantische Ablehnung verständlicher, wenn auch die Liturgiegeschichte keineswegs imstande sein kann, die bis heute bestehenden grundlegenden Gegensätze historisch aufzulösen. Von großem Interesse ist vor allem die reformatorische Ablehnung oder Verkennung von Liturgieteilen, die zum ältesten und authentischesten Bestand gehören, wie z. B. der Präfation. Man muß freilich dazu bemerken, daß deren Rolle auch in der spätmittelalterlichen Liturgie nicht mehr deutlich und der Erklärung nicht mehr bewußt war. So ergibt sich die eigenartige Folgerung auch auf liturgischem Gebiet, daß Luther die von ihm so heftig abgelehnte scholastische Theologie in manchen Linien konsequenter auszieht als das Mittelalter, bei dem die Bindung an die Tradition (auch an die nicht voll verstandene) noch immer ein Gegengewicht gegen die scholastische Lehre und zu weitreichende liturgische Folgerungen aus ihr gebildet hatte. Dieser Eindruck entsteht z. B. bei der Lektüre des Kapitels über die Konsekration, die in der alten Liturgie trotz starker Betonung der verba testamenti als konsekratorischer Formel noch fest im Rahmen des Hochgebetes (Präfation mit Kanon) stand, in der Reformation aber völlig aus dem Zusammenhang der Eucharistie gelöst und zur Bibellesung abgewandelt wird. Es versteht sich, daß auf solche Weise liturgiegeschichtliches Detail große ökumenische Bedeutung erlangen kann.

Während die Gesamtdisposition dem Meßablauf folgt, erfordert es die Themenstellung, daß die in der Reformation besonders umstrittenen oder beachteten Teile eingehendere Behandlung finden. Dem entsprechend ist die Predigt (im Sinne der häufigsten spätmittelalterlichen und der reformatorischen Ordnung wird sie nach dem Credo eingeordnet) nicht nur im Ablauf der Messe behandelt, sondern auch in gebührender Ausführlichkeit, der freilich wiederum durch den liturgiegeschichtlichen Blickpunkt Grenzen gezogen sind. Sehr bedeutsam ist die ausführliche (26 S.) Darstellung der bis heute zum Bereich weniger genormter, für Entwicklungen offener Liturgie zählenden „Predigtannexe", nicht etwa nur historisch für die Entstehung des evangelischen Predigtgottesdienstes, sondern auch praktisch für die Frage der Fürbitten und der Offe-

nen Schuld. Als solche Anhängsel sind behandelt die Ankündigung der Feste und andere Verlautbarungen, das allgemeine Gebet, die katechetischen Lehrstücke, die Offene Schuld und das Gebet für die Toten, alles Dinge, die noch heute in der Liturgie offene Fragen sind. Die Bedeutung der Offenen Schuld ist zugleich dogmatisch und pastoral groß, da es sich dabei um eine in der Tradition gegebene Vorstufe der in der gegenwärtigen Diskussion wieder emporsteigenden alten Form gemeinsamen Büßens handelt. Gerade die von Meyer gebotene Interpretation der Auffassung Luthers (125—131) zeigt den grundlegenden Unterschied zu den heutigen Bestrebungen hinsichtlich der Bußgottesdienste mit deprekativer Absolution. Im Abschnitt über das „Gebet für die Toten" wird in besonders großer Schärfe der Gegensatz zwischen alter Frömmigkeit und reformatorischer Lehre sichtbar. Interessant ist hier die für die Predigtannexe im allgemeinen gesehene Frage, inwieweit umfangreiche Totengedächtnisse die Predigt zu verkürzen drohten. Eine spürbare Beeinträchtigung der Predigt durch besondere Länge dieses Teiles lassen nicht nur gehäufte Gedächtnisse vermuten, sondern sie mag auch ein verständlicher Ansatz für reformatorische Kritik am Gebet für die Toten gewesen sein.

Von kontroverstheologischer Bedeutung sind auch die Darlegungen einerseits über die Messe als Opfer bei Gabriel Biel, andererseits über Luthers Kampf gegen den Opfergedanken (151—166). Nicht umsonst baut der Verfasser diese beiden Kapitel nach dem Opfergang ein. Man erkennt einerseits die unbekümmerte Anwendung des Opferbegriffes in der vorreformatorischen Liturgie und Verkündigung, andererseits die Heftigkeit der Ablehnung auf der Seite Luthers als eng zusammengehörende Erscheinungen. Ebenso wird bei den Kapiteln über Präfation, Vermahnung, Kanon und Elevation das Gegeneinander von verunstalteter katholischer Tradition und reformatorischer Kritik als von beiden Seiten veranlaßt schmerzlich bewußt, was auch beim Kommunionteil zu sagen ist. Die Arbeit ist ausgezeichnet durch ein Geleitwort des Altmeisters der liturgiegeschichtlichen Forschung J. A. Jungmann, des Lehrers und Vorgängers des Verfassers auf der pastoraltheologischen Lehrkanzel in Innsbruck. Register erschließen die behandelten Schriftstellen, Lutherzitate, Kirchen- und Meßordnungen sowie Formeln, Namen, Orte und Sachen. Meyer hat mit seiner ein so reiches, vielgestaltiges und versprengtes Material zusammenfassenden Studie einen wertvollen Beitrag zur Liturgiegeschichte der Reformationszeit geliefert und zugleich allen anderen am Thema interessierten Disziplinen der katholischen wie der evangelischen Theologie wichtige Anregungen gegeben.

Graz *Karl Amon*

LIESEL NICOLAUS, *Album Liturgiae catholicae orientalis. Collectio imaginum pro illustrandis ritibus liturgicis qui in usu sunt apud fideles catholicos Orbis Orientalis.* Steyler Verlagsbuchhandlung. (78.) Kaldenkirchen 1962.

Die Kirche hat sich gerade in unserem Jahrzehnt auf ihre weit über den abendländisch-lateinischen Kulturkreis hinausliegende Bedeutung besonnen. Die unerhörten Möglichkeiten der modernen Technik haben die Kontinente näher aneinanderrücken lassen. Trotz „Eisernem Vorhang" und Berliner Mauer — Ost und West sind doch wieder in engeren geistigen Kontakt getreten. Das von den Polen manchmal zitierte Wort: „Graeca fides nulla fides" nimmt man kaum mehr ernst. Um so mehr wissen wir heute im Zeichen der Erneuerung der Liturgie des Abendlandes auch die Vielfalt der Riten des Orients zu schätzen.
Darum kommt das Album von Nicolaus Liesel, durch das wir über die Gottesdienstfeiern der unierten Orientalen informiert werden, sicher vielen gelegen: zur Vervollständigung des Schulunterrichts, zur Verdeutlichung der eigenen kultischen Handlungen, zu der immer wieder notwendigen Begegnung mit den gleichberechtigten Brüdern im Osten.

Linz/Donau *Josef Lenzenweger*

HESSE ERWIN/ ERHARTER HELMUT (Hg.), *Liturgie der Gemeinde.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1965. (184.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. S 80.—. DM/sfr 12.80.

Es ist außerordentlich zu begrüßen, daß die Referate und Podiumsdiskussionen der schon traditionell gewordenen Weihnachts-Seelsorgertagung so rasch im Druck vorliegen, da sie sehr bemerkenswerte Beiträge zum Fragenkomplex „Liturgie der Gemeinde" bringen. Sie werden in gleicher Weise von denen begrüßt werden, die nicht dabei sein konnten, wie von denen, die das Gehörte gern noch einmal nachlesen und durcharbeiten möchten. Die Themenwahl war zweifellos sehr glücklich, die des Hauptthemas sowohl wie der Einzelvorträge, da der Selbstvollzug der Kirche als Ortsgemeinde in der Liturgie die größte sakramentale Dichte erreicht und Ausgangspunkt aller pastoralen Bemühungen sein muß.
Zur Grundlegung der Arbeit gab P. *Neuenzeit, Würzburg,* eine biblische Theologie der Gemeinde und des Gottesdienstes, der sich vom jüdischen und heidnischen Kult deutlich und grundsätzlich abhebt. Die Betonung der Verschiedenheit der Gaben von Brot und Wein löste die Podiumsdiskussion über Fragen der Brot- und Bechereucharistie zwischen dem Redner und K. Amon, E. Hesse und H. B. Meyer aus, die im Wortlaut gegeben ist und noch manche Probleme aufgibt. Sehr ergiebig war die Forumsdiskussion über

die „Liturgie in der Krisensituation der christlichen Gemeinde", einer Krisensituation, die sich einmal im Liturgievollzug selbst zeigt (unverständliche Formen, mangelhafte Sprache, fehlendes brauchbares Liedgut etc.), dann aber auch im Selbstverständnis der Gemeinde, die sich in einem quantitativen Schrumpfungsprozeß innerhalb „pluraler" andersartiger Vergesellschaftungen erlebt. *K. Amon, Graz,* faßte in seinem gut fundierten und durchdachten Vortrag über „Grundvollzüge der Liturgie" die ganze pastoralliturgische Forschung zusammen und markierte die Strukturen von Wortgottesdienst (Lesung — Gesang — Gebet) und Eucharistie (Brot — Wein — Danksagung). Beachtliche Anregungen entnimmt man den drei Vorträgen in Klosterneuburg, am Wirkungsort von Pius Parsch: *J. Zangerle, Innsbruck,* sprach über Probleme der Sprache in unserer Zeit, in einer erneuerten Kirche und in der erneuerten Liturgie und empfahl behutsamen Umgang mit dem Medium des Wortes aus der Begegnung mit der Dichtung; *August Wucherer-Huldenfeld,* brachte eine vortreffliche Theologie des Symbols; sein Bruder Gregor übersetzte die Erkenntnisse in die praktische Gottesdienstgestaltung.

Aus der unmittelbaren praktischen Erfahrung sprach Pfarrer *J. E. Mayer, Wien,* und machte Vorschläge für eine Differenzierung der Gottesdienste je nach den Erfordernissen der Altersstufen und soziologischen Stände, wobei er auch die Feier von Familienmessen empfahl. *B. Meyer, Innsbruck,* gab mit seinem Vortrag über „Sakramentale Lebensvollzüge der Gemeinde" die Grundzüge einer lebendigen und den Erfordernissen der Gegenwart entsprechenden Sakramentenpastoral. Die Beiträge von *G. Rombold, Linz,* (Gestaltung des Kirchenraums im Dienste der erneuerten Liturgie) und von *Ph. Harnoncourt, München,* (Erneuerte Kirchenmusik) ergänzen den Themenkreis sehr glücklich.

Den wertvollen Arbeitsbericht sollte und müßte jeder gründlich durcharbeiten, der in der oft verwirrenden Gegenwartssituation nach gangbaren und überlegten Wegen sucht. Er wird reichen Gewinn daraus ziehen.

Mülheim-Ruhr *Johannes Emminghaus*

MAERTENS THIERRY / FRISQUE JEAN, *Kommentar zum Meßbuch.* II. Bd. Septuagesima bis Mittwoch in der hl. Woche. (261.), III. Bd. Gründonnerstag bis Fest der Hl. Dreifaltigkeit. (243.), IV. Bd. 1. bis 15. Sonntag nach Pfingsten (230.), V. Bd. 15 bis letzter Sonntag nach Pfingsten. Höhere Feste. (247.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. jeder Band DM 14.80.

Auf Band I (1965) dieses Werkes (vgl. Besprechung in dieser Zeitschrift 1966, 394) folgten, in erfreulich kurzem Abstand, die noch ausstehenden Bände II bis V. Der Aufriß und die Gestaltung der einzelnen Kommentar-Bände sind wie im ersten Band: I. Auslegung der Schrift; II. Erklärung der Liturgie; III. Botschaft der Bibel; IV. Weisung des Glaubens. Auch die Behandlung der Feste-Auswahl des V. Bandes richtet sich nach dem genannten viergliedrigen Schema. In früheren Teilen waren in I (Name Jesu, Heilige Familie, Taufe Jesu) und IV (Fronleichnam, Herz Jesu) bereits einige Feste berücksichtigt worden. Die Zusammenstellung von 12 „höheren Festen" im letzten Band mag auf den ersten Blick etwas eigenartig erscheinen, ist aber mit Bedacht erfolgt. Sie sollte nicht nur unter dem Gesichtspunkt einer „Vorlage" (Schablone) betrachtet werden, sondern als Anregung dienen zu eigener Anwendung bei ähnlichen Festtagen. Sind doch hier nicht nur einige bedeutende, sondern zugleich typische Formulare alter und neuer Zeit ausgewählt worden: Fünf Herrenfeste, ein Engelfest (Michael), zwei Marienfeste, Allerheiligen, ein Apostelfest (Peter und Paul), der Johannistag und das Josefsfest.

Das vorliegende Gesamtwerk stellt eine treffliche und abgerundete Leistung dar. Die zu erwartende Neugestaltung der Liturgie wird bezüglich der Fortführung des Kommentars stete Überarbeitung und Neugestaltung bedeuten. Doch gerade für das „Heute" hat das Opus eine bedeutende Funktion: Es kann mithelfen, daß die Impulse des Konzils weitere Wellen schlagen; dies nicht zuletzt durch sein zum jeweiligen Termin zeitgerechtes Erscheinen.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

Das große Familienbuch
FAMILIENCHRONIK
NEU!

256 Seiten, 29 × 20,5 cm, watt. Kunstlederband, rot . . . . . S 326.—
watt. Lederband, rot . . . . . S 496.—

Ein wertvolles Fundament für die Pflege echter, christlicher Familientradition.

VERITAS
1010 Wien I, Singerstraße 15, Telefon 52 12 81
4010 Linz, Harrachstraße 5, Telefon 24 5 76
D - 839 Passau, Theresienstraße 42, Telefon 72 76

JOSEF GLAZIK

Missionsauftrag in der einen Welt*

Der Missionsauftrag an die Welt ist der Kirche aufgegeben „bis zur Vollendung der Zeiten" (Mt 28, 20), „bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 8). Deshalb ist er für alle Zeiten gültig. Er ist jeder geschichtlichen Stunde und jeder Generation neu zur Verwirklichung aufgetragen, und zwar so, daß der Auftrag des Herrn nicht an der jeweiligen Zeit, sondern jede Zeit an diesem Auftrag zu messen ist. Das gilt auch für unsere Zeit, für die geschichtliche Situation der einen oder einswerdenden Welt. *Die eine Welt* ist im Verlauf des zweiten Weltkrieges als Realität ins helle Bewußtsein der Menschheit gerückt. Das Übergreifen der militärischen Konflikte von Europa auf die ganze Welt zeigte, wie sehr wir nicht nur Nachbarn, sondern geradezu Schicksalsgefährten geworden sind. Die erlebte Einheit der Menschheit drängte nach dem Kriege dazu, den Frieden in Einigkeit auf der Welt zu sichern und alles auszuschalten, was ihn gefährden könnte.

Deshalb das Bemühen, alles aus dem Wege zu räumen, was trennen könnte. Alle Schranken, die Rassenverschiedenheit, Hautfarben, Kolonisation, Reichtum und sonstige Unterschiede errichtet hatten, sollten fallen. Deshalb seit 1946 die Entkolonisierung. In einem gewissen Sinne ist sie die Folge des Humanitätsideals, das allem Imperialismus zum Trotz immer mehr an Einfluß gewonnen hatte. Man wird sagen müssen, die Völker seien nicht eigentlich erwacht, sondern von den Weißen geweckt worden. Das führte dazu, daß die sogenannten Kolonialvölker, die 1946 noch 60 Prozent der Weltbevölkerung ausmachten, zur Freiheit und Unabhängigkeit gelangten — ab 1960 in einem fast stürmischen Tempo. Sie alle fordern Sitz und Stimme in den ‚Vereinten Nationen', die nach dem zweiten Weltkriege als Schöpfung der *einen* Welt ins Leben gerufen wurden.
Der Gedanke, alle Völker der Erde in einem Weltbund zusammenzufassen, wurde mit geradezu religiöser Inbrunst aufgegriffen. Im Zusammenhang hiermit tauchte erneut die Versuchung auf, alle Religionen zu einer Weltreligion zu vereinigen, um auch die religiöse Verschiedenheit als Quelle eines möglichen Konfliktes unter den Völkern auszuschalten. Der 1948 in Atkinson zusammengetretene ‚Kongreß der Religionen für den Frieden und die Vereinten Nationen' kann als Beweis dafür angesehen werden, daß man der Religion als dem „stärksten Bindeglied der Menschheit" eine besondere Kraft zuschrieb, die man für den Zusammenschluß der Nationen nutzen wollte.

Dies alles kann als symptomatisch für unsere Zeit angesehen werden. Man sagt gern, unsere Zeit sei eine *Zeit der Begegnung* geworden. Man verweist dafür auf die Errungenschaften der Technik im Verkehrs- und Nachrichtenwesen; die Welt ist kleiner geworden, die Entfernungen sind geschrumpft; wir können fast im gleichen Augenblick an Ereignissen teilhaben, die irgendwo, und sei es am entferntesten Punkt unseres Planeten, vor sich gehen. Das ist unzweifelhaft richtig und gewinnt noch mehr an Gewicht, wenn wir bedenken, daß diese Begegnung nicht unverbindlich bleiben darf. Begegnung ist im Letzten immer Begegnung mit dem Menschen und seinen Fragen, die Antwort von uns fordern. Die Begegnung macht uns deshalb ‚ver-Antwortlich' gegenüber der Situation unserer Tage, gegenüber dem Menschen in der *einen* Welt. Diese Verantwortlichkeit gibt der Begegnung den Charakter einer Auseinandersetzung, die Entscheidung fordert, und zwar von uns und von den anderen. Sie zwingt uns, in Weltmaßstäben zu denken, und lehrt erkennen, daß Geschichte nicht anders denn als Weltgeschichte begriffen werden will.
Das hat dazu geführt, vom ‚Ende der Neuzeit' zu sprechen und die neue Wende mit den Umwälzungen zu vergleichen, die sich zur Zeit der Völkerwanderungen oder gar im Übergang von der mittleren zur neueren Steinzeit vollzogen. Man kann solche Behauptungen anzweifeln, gewiß. Man kann aber nicht übersehen, daß in der Welt

---

* Referat bei einem ersten Kontaktgespräch zwischen katholischen und evangelischen Vertretern der Mission in Crêt-Bérard im April 1965. Der französische Text wurde in der Zeitschrift *Istina* 11 (Boulogne-sur-Seine 1965/66) 77—92 veröffentlicht.

Wandlungen vor sich gehen: daß Formen zerbrechen, die wir bislang für gültig und unumstößlich hielten, weil unser Leben sich in ihnen bewegte. Sie werden nun, am Morgen des Atomzeitalters, in Frage gestellt. Die Welt ist nicht mehr die weiße und westliche Welt, geschweige denn die abendländisch-christliche Welt. Die eine Welt ist pluralistisch. Das klingt nicht nur widerspruchsvoll, sondern schafft auch Spannungen, die nicht abzuleugnen sind.

Diese Spannungen treten in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Zusammenlebens zu Tage. Am offensichtlichsten werden sie in den politischen Blockbildungen, im Gegensatz zwischen Ost und West, in dem Hin und Her der sogenannten Dritten Welt. Man scheint in Anti-Positionen zu denken und zu leben: in Anti-Kolonialismus, Anti-Imperialismus, Anti-Kommunismus, Anti-Faschismus und so fort. Wir wollen das Neue — und halten am Alten fest! Man träumt von Weltkultur — und restauriert die eigene Vergangenheit! Wir klammern uns an Vergehendes, weil wir das Zukünftige, das auf uns Zu-Kommende, fürchten. Deshalb wagen wir nicht, uns der Frage zu stellen, ob sich in all dem ein neuer Höhepunkt der Weltgeschichte oder eine Wende vorbereitet. Wir lassen die Frage offen, setzen aber alle Energie und alle Mittel ein, um die erreichte Stellung zu halten und zu festigen. Daß auch auf diese Weise eine Antwort gegeben wird, wollen wir uns nicht eingestehen, weniger noch, daß diese Antwort sich gegen die Zeit richtet und deshalb unverantwortlich ist.

Diese kurz geschilderte Lage unserer Zeit muß unter den Herrenauftrag gestellt werden, aller Kreatur das Evangelium zu verkünden (Mk 16, 15) und alle Völker zu Jesu Jüngern zu machen (Mt 28, 18–20). Der Auftrag richtet sich (über die Apostel) an die Kirche, an die Versammlung derer, die aus der Welt herausgerufen sind und deshalb *Ek-klesia* heißen. Zwar werden diese Ausgesonderten gemahnt, „sich der Welt nicht gleichförmig zu machen" (Rm 12, 2); doch sind sie gleichwohl um der Welt willen Herausgerufene und müssen sich als Anruf an die „im argen liegende" Welt (1 Jo 5, 19) verstehen. Daraus folgt, daß der Missionsauftrag den alten Gottesauftrag, die Erde zu füllen und sich untertan zu machen (Gn 1, 28), nicht aufhebt, sondern dazu hilft, ihn erst eigentlich zu verwirklichen.

Der Missionsauftrag ist jedoch spezifisch, ja exklusiv religiös. Denn das Evangelium verkünden heißt zur Metanoia und zum Glauben rufen und die Völker in die Jüngerschaft Jesu überführen. Nur so schafft die Botschaft die Freude, die sie kündet. Zwar ist die Jüngerschaft Jesu nach seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters nur möglich in der Verhüllung des Glaubens und des Sakraments, aber die Taufe geschieht immer auf Tod und Auferstehung Jesu hin (Rm 6), sie setzt in persönliche Beziehung zu dem, der durch die Erweckung von den Toten als Kyrios erwiesen und in seiner Sendung bestätigt worden ist. Daher kommt ihm alle Macht und Vollmacht im Himmel und auf Erden zu (Mt 28, 18). Sich auf sie berufend, gibt er seinen Aposteln den Befehl, in alle Welt hinauszuziehen: Er sendet sie, wie ihn der Vater gesandt hat (Jo 20, 21). Mission der Kirche steht so in der Sendung des Sohnes Gottes, der in seiner Menschwerdung in die Geschichte der Menschheit eintrat.

Von daher bestimmt sich die Stellung der Kirche gegenüber der Welt. Sie kann nicht anders als sie bejahen, ihre Spannungen aushalten, ihren Pluralismus hinnehmen, ihre Emanzipation tragen und ertragen. Das bedeutet aber weiter, daß die Kirche in der Ausführung ihres Sendungsauftrages nicht hinausziehen darf, sich die Welt, ihre Völker, Kulturen und Religionen einzuverleiben, sondern daß sie sich in ihnen verleiblichen muß. Hieraus ergeben sich Folgerungen, die für die Praxis von nicht zu überschätzender Bedeutung sind.

I

Die e i n e Welt fordert die Universalität der e i n e n Kirche

1

An erster Stelle muß hier das genannt werden, was auf eine echte *Einwurzelung der Kirche* in den Lebensbereichen der Völker zielt. Wenn etwas augenfällig geworden ist,

dann dies, daß es um die Vorrangstellung Europas geschehen ist. Man will volle Gleichberechtigung, Partnerschaft. Das gilt auch und gerade im kirchlichen Bereich. Deshalb spricht man entweder dem Christentum jeden Vorrang ab und stempelt es zur Religion der Weißen, oder aber man fordert ein Christentum, das auf die je eigene Art der Völker Rücksicht nimmt und nicht westliche Formen der Frömmigkeit, des Gottesdienstes, der Lehrverkündigung auferlegt. Wenn wir die Universalität der Kirche ernst nehmen und wollen, daß die Kirche wirklich wird, was sie sein soll: Welt- und Menschheitskirche — dann müssen wir uns gerade in der Situation der *einen* Welt Gedanken über die Einwurzelung der Kirche machen.
Man kann die gleiche Aufgabe auch mit dem Terminus *Akkommodation* oder Adaptation bezeichnen. Nur darf man darunter nicht einfach eine Methode, einen psychologisch-pädagogischen Kunstgriff, einen Trick sehen, sondern das, was heute ‚inkorporative Adaptation' genannt wird: Aufnahme alles Wahren und Werthaften in das Corpus Christi, Verleiblichung der Kirche in anderen Völkern und Kulturen.

Es ist der gleiche Fragenkreis, aus dem *Johannes XXIII.* das Konzil einberief und ihm die Aufgabe stellte, Leben und Lehre der Kirche so darzustellen, daß die Kirche auf die Bedürfnisse unserer Zeit Antwort geben könne. Der Papst ist mit dieser Forderung weit über jede methodische Einstellung hinausgegangen; er verlangte von der Kirche ein neues Selbstverständnis, das sich in einer neuen Theologie ausspricht. Theologie, richtig verstanden, ist jederzeit neu aufgegeben, und zwar so, daß sie sich nicht nur mit dem Offenbarungsinhalt und der Glaubenszustimmung befaßt, sondern daß sie die Offenbarungswirklichkeit mit der Weltwirklichkeit konfrontiert. Das Gleiche gilt auch von der Verkündigung der Botschaft, die die Kirche zu leisten hat. Sie muß den Menschen in seiner konkreten Existenz, in seiner Welt ansprechen. Was das bedeutet, müßte nirgendwo deutlicher zu erkennen sein als gerade in den sogenannten Missionsländern. Hier trifft die Kirche nämlich auf Menschen, die in einer Welt leben, die anders als die unsere ist; die uns deshalb fremd erscheint und sich unserem Verständnis und unserer Wertung verschließt. Da Europa diese Welt entdeckt und sie anders als die unsere befunden hat, haben wir die Menschen dieser Welt ‚die anderen' genannt und schleppen diesen Kolumbuskomplex heute noch mit uns herum. Das hat weiter dazu geführt, daß diese Weltgegenden als Verlängerungen oder Projektionen Europas aufgefaßt wurden und daß wir Europa in diese Länder importiert haben.

Das gilt auch von der Kirche und ihrer Mission. Man kann — nicht ohne Berechtigung! — sagen, daß die Mission im Zeitalter der Kolonisation in diesen Ländern kirchliche Kolonien gegründet habe. Damit wurden Schranken errichtet, die die Kirche gegenüber den ‚anderen' Kulturen und Religionen abkapselten. Die Menschen, die in die Kirche hineingeholt wurden, wurden aus ihrem traditionellen Gefüge herausgenommen, wurden isoliert, entwurzelt. Westliche Vorliebe für abstrahierendes Denken hat das Ihrige dazu getan, uns den Blick für die Folgen eines solchen Vorgehens zu trüben. Wir haben übersehen, daß die Menschen, die wir tauften, konkret existierende Menschen waren, das heißt, Menschen, die in einer bestimmten Umwelt, in einer eigenen geschichtlichen Überlieferung, in einem ganz bestimmten gesellschaftlichen Gefüge und in einer eigenen geistigen Welt lebten. Wir haben von all diesen Konkretheiten, von diesen Existentialien, abgesehen und so getan, als hätten wir abstrakte Wesen vor uns. Viele erkennen heute noch nicht, daß dies der Grund dafür ist, warum uns unsere Christen entgleiten; warum sie Ersatz in neuen religiösen Formen suchen, die an altes Brauchtum, das wir längst überwunden glaubten, anknüpfen; warum sie dem Christentum eine neue, ihre eigene Gestalt geben wollen.
Hier wird ein anderes deutlich. Das, worum es hier geht, ist nicht einfach Adaptation: Verhaltensweise, Methode des Missionärs. Das Problem ist komplexer; es hat eine Entsprechung im Gegenüber des Missionärs, im Missionsobjekt, wie wir sagen. Wir können und müssen deshalb von *Assimilation* sprechen — die Christen in der Mission sollen die vom landfremden Missionär angebotene Botschaft auf eine ihnen entsprechende Weise aufnehmen und verwirklichen. Dies zugestehen würde heißen, ihnen Raum zur Initiative gewähren; ihnen Freiheit geben, die ihr einziges Maß und ihre Grenzen in der Offenbarung hat.

2

Obwohl Missionswissenschaft und Missionspraxis sich immer schon mit diesem Problem beschäftigt haben, sind beide, an den Notwendigkeiten der Gegenwart gemessen, doch im Vorfeld der Problematik steckengeblieben. In der Theorie verhielt man bei methodischen Überlegungen; in der Praxis beschränkte man sich auf periphere Anwendungsbereiche, auf Kirchenbau, Malerei oder Musik. Theologie, Liturgie, Recht, Spiritualität sind fast noch gar nicht angegangen worden. Das hat dazu geführt, daß alle noch so ehrlich gemeinten Adaptationsweisen als Zugeständnis, als Herablassung des weißen Mannes mißdeutet wurden; ja, daß man argwöhnte, solche Adaptationen wären nichts anderes als Versuche der fremden Missionäre, die einheimischen Christen in ihrer kulturellen Rückständigkeit zu belassen und ihnen den Zugang zur Welt der Weißen zu verschließen. Entsprechend ist die Reaktion. Man sucht mit allen Mitteln, ohne Rücksicht auf eigene Werte, in den Besitz westlichen Wissens zu gelangen. Man fordert *Akkulturation* statt Adaptation; man wirft dem Missionär Paternalismus vor und sieht in seinem Verhalten nur noch Bevormundung, Herrschsucht, Reste kolonialen und imperialistischen Denkens.

Es wirkt erhellend, wenn man diese Dinge an Kategorien mißt, die in unseren Breiten, wenn auch von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, entwickelt worden sind. So findet sich z. B. schon bei *Max Scheler* eine Unterscheidung, die, hätte man sie beachtet, den Blick geschärft und manche Schwierigkeit verringert, wenn nicht sogar aus der Welt geschafft hätte. Scheler unterscheidet nämlich zwischen *Herrschafts*wissen und *Bildungs*wissen und charakterisiert in den Termini bereits die Motive und Ziele, die bei der Aneignung von Wissen wirksam sind. Zudem macht er darauf aufmerksam, daß der Drang zum Herrschaftswissen vornehmlich bei Völkern zu finden ist, die ‚geschichtslos' oder, richtiger gesagt, ohne lebendige Beziehung zu ihrer Geschichte sind. Diese Anmerkung ist außerordentlich aufschlußreich in unserem Zusammenhang. Sie weist nämlich darauf hin, daß gerade bei solchen Völkern das Streben nach Akkulturation stärker ist als das Bewahren des Eigenen. Da die Mission seit dem 19. Jahrhundert in sehr beachtlichem Ausmaß mit diesen Völkern in Verbindung getreten ist, wird sie in ihrer Praxis auf diese Bestrebungen Rücksicht nehmen und zweigleisig vorgehen müssen, das heißt: sie muß Akkommodation und Akkulturation methodisch umgreifen.

Die Akkulturationsbestrebungen zeigen sich allerdings auch bei den übrigen Völkern der farbigen Welt; sie sind in einem gewissen Sinne ein Phänomen der *einen* Welt. Deshalb vertrauen heute viele darauf, daß die Welt auf dem Wege zu einer Welteinheitskultur sei, die letztlich von der technisch-industriellen Zivilisation des Westens geprägt sein würde. Bestünde diese Hoffnung zu Recht, dann kämen wir mit unserer Forderung nach Akkommodation allerdings zu spät. Das Problem wäre — in einer tragischen Schuld der abendländischen Christenheit — schon überholt, und wir hätten auch hier nur noch das den Religionen nachgesagte „kulturelle Nachhinken" (*cultural lag*) zu konstatieren. Doch gibt es manche Anzeichen dafür, daß die Hoffnung auf eine solche Welteinheitskultur trügerisch ist. Denn je bewußter die sogenannten jungen Staaten sich ihrer eigenen (nationalen) Kultur sind, um so mehr versuchen sie, die westliche, technisch-industrielle Zivilisation auf eine ihrer Eigenart entsprechende Weise in den Griff zu bekommen. Das würde für eine künftige Welteinheitskultur bedeuten, daß sie nicht uniform, sondern mannigfaltig, das heißt, in Kulturdialekten bestünde.

3

Die Forderung nach Akkommodation würde dann auch weiterhin zu Recht erhoben werden. Es spricht für das Einfühlungsvermögen Johannes' XXIII., daß er das Problem der Anpassung in dieser Zuspitzung sah und es so dem Konzil als Aufgabe stellte. Er gab sogar die gültige Antwort vorweg. Anpassung an Vergangenes oder Vergehendes hielt er für sinnlos; für ihn gab es nur eine Anpassung — die an die Zukunft. Es ist erstaunlich, daß diese Konzeption Beifall gefunden hat und in klaren Äuße-

rungen konkret formuliert worden ist. Erkenntnisse tragen den Keim der Realisierung in sich, wenn es zuweilen auch lange braucht, bis sie sich in Taten niederschlagen.

Ich zitiere aus einem Interview, das der Präfekt der obersten römischen Missionsbehörde, der Kongregation der Glaubensverbreitung, zum Missionssonntag 1963 gegeben hat. Darin stellte *Kardinal Agagianian* deutlich heraus, daß der Block der Nichtchristen durch die Missionsarbeit der letzten Jahrhunderte kaum ‚angeritzt' worden sei und zahlenmäßige Erfolge durchwegs nur bei Volksgruppen erzielt werden konnten, „die kulturell nicht sehr hoch stehen oder in das Volksganze der nichtchristlichen Völker nicht organisch eingefügt sind". Deshalb müsse, forderte der Kardinal, die notwendige Anpassung ganz anders als bisher angestrebt werden. Sie dürfe „nicht rein äußerlich sein, keine bloße Nachahmung, die an der Oberfläche bleibt, ohne die Seelen zu erreichen ... Von ‚Anpassung' kann erst dann berechtigterweise die Rede sein, wenn Kräfte geweckt werden, die es verstehen, sich in den Formen der einheimischen Kultur echt und zugleich christlich auszudrücken. Das ist", so schloß der Kardinal, „die Aufgabe der einheimischen Christen".

Das ist, so möchte ich ergänzend sagen, auch die Aufgabe der Theologie. Denn wenn wir von diesen Dingen theologisch reden wollen, ertappen wir uns immer wieder dabei, daß solche Aussagen sehr allgemein und wir uns über ihren konkreten Inhalt nicht sehr klar sind. Man findet in theologischen Publikationen z. B. häufig die Forderung, nicht nur der einzelne Mensch müsse getauft werden, sondern mit ihm ebenso sein Milieu, seine Geschichte, seine Kultur. Das ist als Forderung gewiß richtig, aber was bedeutet es? Christliche Taufe ist doch Taufe auf den Tod Jesu, und nur wer so gestorben ist, kann an seiner Auferstehung teilhaben. Welchen Tod sterben die Kulturen? Was wird in das neue, österliche Leben eingeholt? Ich weiß nicht, ob wir diese Fragen beantworten können; ich weiß noch weniger, wie wir sie beantworten sollen.

4

Die Fragen werden noch bedrängender, wenn wir von den Kulturen zu den *Religionen der Völker* übergehen. Wir können diesen Fragen kaum ausweichen. Sie sind mit den vorhergehenden ebenso verquickt, wie die Kulturen der Völker mit ihren Religionen verhaftet sind. Die Kulturen wurzeln in den Religionen. Eine Scheidung zwischen ihnen ist nicht möglich. Damit stellt sich das Problem der Einwurzelung des Christentums in anderen geistigen Räumen ebenso gegenüber den Religionen. Welchen Ort aber haben die Religionen der Völker in der christlichen Theologie? Was machen wir aus solchen Tatsachen der Religionsgeschichte, wie sie im vorigen Jahrhundert schon *Lasaulx* aufgezeigt hat, daß z. B. Zarathustra, Gautama Buddha, Konfutse Zeitgenossen der Propheten in Israel und der ersten Philosophen in Hellas gewesen sind? Ist eine solche Koinzidenz purer Zufall, und gibt es solchen Zufall überhaupt? Was bedeutet es für uns theologisch, daß diese Religionen heute noch eine Rolle spielen bis in die *eine* Welt hinein? Daß sie der uns aufgegebenen Begegnung den Charakter nicht nur einer geistigen Auseinandersetzung, sondern einer religiösen Entscheidung aufprägen? Wir brauchen uns doch nur an die vielfach neu gewonnene Mächtigkeit dieser Religionen zu erinnern — an die Tatsache, daß sie zur Gegenmission gegen das Christentum angetreten sind — an ihre Präsenz mitten unter uns — an ihre biologische Bevorzugung in dem explosivartigen Anwachsen der Weltbevölkerung.

II

Gerade der letzte Punkt gibt den religiösen Fragen eine völlig neue Schärfe. Deshalb stellt sich hier ein weiterer Aufgabenkreis von aktueller Dringlichkeit.

1

Rein zahlenmäßig gesehen, ist die Bilanz der fast zweitausendjährigen Missionstätigkeit der Kirche doch schockierend: Nur ein knappes Drittel der Menschheit nennt sich nach Christus, zwei Drittel wissen nicht von ihm oder verschließen sich der Botschaft von

ihm. Anteilmäßig ist in den Jahren von 1907 bis 1957 die Zahl der Christen um fast 5 Prozent zurückgegangen, von 34,4 Prozent auf 29,5 Prozent. Es besteht wenig Aussicht, das Zahlenverhältnis günstiger zu gestalten; denn von den fast 70 Millionen Menschen, die es jährlich mehr auf der Welt gibt, entfallen kaum 20 Millionen auf die Christenheit. Wir geraten also immer mehr ins Hintertreffen. Was bedeutet das für das, was wir Mission nennen? Hat es überhaupt noch Sinn, sich zu engagieren, Menschen, Arbeit, Mittel zu investieren, wenn wir dadurch doch nicht zu größeren Erfolgen kommen? Können wir Personen, Mühen und Mittel so multiplizieren, daß wir in einen Wettlauf mit dem Wachstum der Weltbevölkerung treten können?

Solche Fragen wird sich jeder stellen, der das Ziel der Mission darin sieht, möglichst viele Individuen zu bekehren und zum Heil zu führen. Solange sich statistisch feststellbare Erfolge registrieren lassen, mag es hingehen. Aber wenn unsere Missionare vor verschlossenen oder sich schließenden Türen stehen; wenn ihre Tätigkeit unerwünscht ist; wenn sie sehen müssen, wie ihre Gemeinden kleiner statt größer werden — dann mag manchen die Anfechtung bedrängen, daß er sich fragt, ob denn sein Dasein noch sinnvoll ist und ob er ist, was er als Missionar sein soll. Nur dann wird er dort, wohin er gestellt ist, ausharren, wenn er weiß, was missionieren heißt und wozu Mission der Kirche im Letzten da ist.

2

Der Missionar, der sich so fragt, stellt sich und der Mission die Existenzfrage. Es ist erregend, daß weder die Theologie im allgemeinen noch die Missionswissenschaft im besonderen sie klar und eindeutig zu beantworten wissen. Es gibt viele Gründe dafür.

Der erste Grund kann darin gesehen werden, daß die traditionelle Theologie sich nicht hinreichend mit der Mission beschäftigt hat und deshalb keine zureichenden Auskünfte erteilt. Ein zweiter Grund liegt darin, daß die Missionswissenschaft in die Theologie nicht integriert wurde; man bestreitet ihre Berechtigung, indem man sagt, ihr Arbeitsgebiet müsse von den übrigen Disziplinen wahrgenommen werden, weil die missiologische Problematik eo ipso zur Theologie gehöre. Da jedoch faktisch die Mission nicht berücksichtigt wird, ist die Missionswissenschaft als eigene Disziplin weiterhin notwendig. Sie glaubt sogar in der Lage zu sein, der Theologie einen Dienst erweisen zu können, da sie dauernd mit den Realitäten der nichtchristlichen Welt in Berührung ist und dadurch imstande, vor die konkreten Erfordernisse des Lebens zu führen. Trotzdem bleibt die Missionswissenschaft in einem gewissen Dilemma, da sie die wesentlichen Ergebnisse aller übrigen Disziplinen voraussetzen muß.

Das und manches andere hat dazu geführt, daß die Missionswissenschaft bislang keine eindeutigen Aussagen über die Mission der Kirche gemacht hat. Sie konnte sie vielleicht nicht einmal machen, da sie (ebenso wie die übrige Theologie) nicht erkannt bzw. realisiert hat, daß Mission und Missionstätigkeit ein umfassenderes und besseres Selbstverständnis der Kirche fordert und fördert. Weder ein Heilsindividualismus noch ein überwiegend institutionelles, kanonistisches Denken, für das die Pflanzung der Kirche in der Schaffung eines bodenständigen Klerus und in der Errichtung der ordentlichen Hierarchie gipfelte, konnten die Mission der Kirche richtig beschreiben. Sie negierten faktisch den eschatologischen Charakter der Mission und damit auch die neutestamentlich bezeugte ‚Bedrängnis' vor dem Ende.

Wenn dagegen Sein und Sendung der Kirche in eins gesehen werden; wenn Sendung der Kirche von ihrem Sein nicht ablösbar ist, also nicht Aktion an der Peripherie, sondern zentrale Seinsfunktion der Kirche ist — dann ist Sinnbegründung der Mission nur möglich im Zusammenhang mit der Sinnbegründung der Kirche. Das besagt dann, daß die Kirche in ihrer Sendung an die Welt auf die Selbstdarstellung der Herrlichkeit Gottes in der Welt und auf die eschatologische Errichtung der Herrschaft Gottes hinzuweisen hat; daß sie den Herrschaftsanspruch Gottes vor der Welt zu verkünden und zu bezeugen hat. Alles Fragen nach zählbaren Erfolgen hat zurückzustehen vor der Gewißheit des Glaubens, daß die Offenbarung der Herrlichkeit und der Herrschaft Gottes zum Heil des Menschen geschieht.

3

In dieser Hinsicht scheint mir das Konzilsgespräch von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Es bemüht sich um ein Selbstverständnis der Kirche, das ihr Verhältnis gegenüber der Welt deutlich und eindeutig aussagt, und zwar nicht nur im Schema 13, sondern in allen tragenden Verlautbarungen des Konzils. Stets sollen „Sein und universale Sendung der Kirche vor den Gläubigen und vor der Welt erklärt" *(Lumen gentium)* werden, das heißt, sollen missionarische Aussagen gemacht werden.

Das geschah bereits in der Konzilskonstitution ‚Über die heilige Liturgie'. Nach ihr schafft die Liturgie geradezu die Voraussetzungen dafür, daß die Kirche ihrer Sendung gegenüber der Welt gerecht werden könne: Sie baut die Gläubigen auf, damit ihr Leben „Ausdruck und Offenbarung der Geheimnisse Christi und des eigentlichen Wesens der Kirche" wird — dieser Kirche, „der es eigen ist, in der Welt zugegen und doch unterwegs zu sein". Die Liturgie stärkt die Gläubigen, daß sie Christus verkünden können, und stellt auf diese Weise denen, die draußen sind, die Kirche vor als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern und unter dem sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln sollen, bis schließlich eine Herde unter einem Hirten sei (Nr. 2). Die Liturgie will das verkündete Heilswerk Gottes und Christi im Opfer und Sakrament vollziehen (Nr. 6). In ihr spricht Gott selbst zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus immer noch die Frohe Botschaft (Nr. 33).
Noch deutlicher findet sich dieses Sendungsbewußtsein in der Kirchenkonstitution. In ihr besinnt sich das Konzil neu darauf, daß Kirche Volk Gottes ist und die Jüngerschaft Jesu zur Grundlage hat. Die Amtsträger, aus der Jüngerschaft zum Apostelamt berufen, werden auf ihre dienende Funktion innerhalb des Volkes Gottes verwiesen; dem Volk selbst wird Teilhabe an den Aufgaben des Amtes und an den Heilsfunktionen Christi zugesichert.

Durch all dies wird ein neues Verständnis für die Sendung der Kirche begründet; sie ist *Diakonie an der Welt.* Das Volk Gottes „konsekriert" die Welt. Das darf nicht so verstanden werden, als ereigne sich durch das bloße Christsein etwas. Dafür appelliert die Konstitution zu stark an das personale Engagement eines jeden, indem sie immer wieder an die Pflicht zum Zeugnis vor der Welt erinnert. Nicht durch Argumente, sondern durch christliches Leben soll die Welt davon überzeugt werden, daß Gott — allem Augenschein zum Trotz — auch heute der Herr ist und Herrschaft über die Welt beansprucht.

4

Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß es an der Zeugnishaftigkeit christlichen Lebens weithin gefehlt hat und fehlt. Hier liegt eine der dringlichsten Aufgaben, auf die christliche Erneuerung sich zu besinnen hat.

Allen, die in Übersee tätig gewesen sind oder mit Menschen aus jenen Ländern in Verbindung kamen, ist bekannt, wie sehr das alte Europa noch als christlicher Erdteil gilt — jedenfalls so sehr, daß alles, was Europäer im Zeitalter der Kolonisation gefehlt haben, dem Christentum angelastet wird. Von daher sind die Vorwürfe zu verstehen, wonach das Christentum in Europa versagt habe und deshalb zur Mission unter den Völkern übergegangen sei; oder die Kritik, das Christentum habe die sittlichen Grundsätze Christi umgebogen und sie der politischen Macht unterworfen; oder die Anklage, das Christentum sei schuld daran, daß die Völker Europas in drei Jahrzehnten zweimal einen Weltbrand entfacht hätten.
Man wird sich dieser „Kritik am abendländischen Christentum" nicht durch billige Apologetik entledigen können. Man wird auch nicht mit der Unterscheidung, das Christentum seien nicht die Christen, arbeiten dürfen. Nicht einmal die Verallgemeinerung, alle, die ihr Christentum nicht mehr lebten, seien ‚Heiden', wird eine solche Kritik zum Verstummen bringen. Denn all diese Weisen zu reagieren würden nur neue Beweise für das Versagen des Christentums liefern.

Angesichts dieser Kritik gibt es vielleicht nur einen Weg, und zwar den, die nur noch scheinbar vorhandenen Positionen abzubauen, weil sie der Wahrheit im Wege stehen, und auf einen Aktionsradius zu verzichten, der nichts anderes als eine Selbsttäuschung ist. Je mehr die Kirche die Selbstabgrenzung, die Unterscheidung des Christlichen vollzieht — wenn nötig zur kleinen Herde hin! —, desto realistischer wird sie in

der Glaubensverkündigung ihre Aufgabe erkennen und dem persönlichen Zeugnis des einzelnen Christen den Wert beimessen, der ihm zukommt. Schließlich verweist die Fassung des Missionsbefehls in Apg 1, 8 eben hierauf: „Ihr sollt meine Zeugen sein ... bis an die Grenzen der Erde!" Durch diese Aussage erhielte auch der durch Mißerfolg zur Mutlosigkeit versuchte Missionar eine Antwort, die ihm helfen könnte, zu seiner Sendung zu stehen und sie als sinnvoll zu verstehen.

III

Eine solche Antwort wäre zugleich geeignet, einer weiteren Versuchung des Missionars zu begegnen — nämlich der Versuchung, statt der religiösen Aufgabe eine andere zu suchen, die ihm mehr Raum zur Aktivität einräumt.

Diese Versuchung ist mit einem der eigenartigsten Phänomene der einen Welt gegeben: der *Entwicklungshilfe.* Daß es sich um ein Phänomen der *einen* Welt handelt, brauche ich hier nicht auseinanderzusetzen. Daß mit ihm eine vielgestaltige Versuchung bereitet wird, ist auch nicht zu übersehen. Dabei ist die Erwägung, die Mission könne Gefahr laufen, mit der Entwicklungshilfe identifiziert zu werden wie ehedem mit der Kolonisation, noch recht vordergründig. Denn man spricht von Entwicklungshilfe vielfach so, als läge in ihr der Schlüssel zur Lösung aller Schwierigkeiten. Selbst was die Mission auf kulturellem und sozialem Gebiet getan hat, um die christliche Liebe und Gerechtigkeit zu erweisen, wird nachträglich durch die Erklärung, die Mission habe immer schon Entwicklungshilfe geleistet, mit einem falschen Etikett versehen. Man scheint zu glauben, es könne nichts zum Heil der Völker getan werden, bevor man nicht etwas für ihr Wohl getan habe. Deshalb beruft man sich erneut auf ein Sozialevangelium *(Social Gospel),* das man früher als Verzeichnung der Sendung Jesu zurückgewiesen hatte. In die Praxis übersetzt, heißt das, der Missionar habe sich um die Abschaffung sozialer Mißstände zu kümmern, habe Pate zu stehen bei der Gründung von Gewerkschaften und Genossenschaften und müsse Hilfestellung geben bei Bodenreform und Rationalisierung der Landwirtschaft.

Gewiß soll nicht geleugnet werden, daß das Christentum für die soziale Gerechtigkeit einzutreten und Wege dazu zu weisen habe. Die Gefährlichkeit, vor der gewarnt werden muß, liegt in der Weise, in der oft gesprochen und gehandelt wird. Hierbei ist noch auf ein anderes zu verweisen. Mit der technischen und industriellen Entwicklung sind alle Ideologien des Westens über die Welt hin verbreitet worden, die Ausdruck rationalistischer, positivistischer oder liberaler Grundhaltungen sind. Dadurch wird die (in gewissem Sinne notwendige) Säkularisierung der Welt vorangetrieben und dem Menschen der Zugang zum Heiligen und Göttlichen erschwert. Die Verkündigung der christlichen Botschaft wird fast unmöglich. Denn der Mensch gerät immer mehr in Gefahr, aus einem frommen Heiden, einem adventhaften Menschen zu einem Menschen des Abfalls von seinem Gott zu werden.

Aus diesen Gründen müßten die Verantwortlichen der Versuchung einer uneingeschränkten Entwicklungshilfe zu widerstehen trachten und ihre Grenzen abstecken, damit die Mission nicht — gegen ihre Absicht — einer Entwicklung Vorschub leistet, der sie Einhalt gebieten sollte. Die Gefahr wird jedoch nur erkennen, wer den spezifisch religiösen Charakter des Missionsauftrages anerkennt und gleichzeitig zugibt, daß die Botschaft nur im *Zeugnis* christlichen Lebens ihre Glaubwürdigkeit erhält. Gerade diese Glaubwürdigkeit wird aber in Frage gestellt, weil das Zeugnis der Christen — sei es persönlich noch so überzeugend — seit Jahrhunderten nicht mehr in einem einheitlichen Bekenntnis zu dem einen Herrn der Christenheit abgelegt wird.

IV

Damit ist der Problemkreis angesprochen, der uns im Letzten hier zusammengeführt hat: die Not der Glaubensspaltung und des Verlustes der Einheit.

Es kann hier nicht darum gehen, den Gesamtkomplex des ökumenischen Anliegens zu umreißen. Es kommt nur darauf an, zu zeigen, daß der Verlust der Einheit die Kirche gerade in ihrer missionarischen Funktion trifft. Nach dem Hohenpriesterlichen Gebet Jesu (Jo 17) soll die Einheit der Seinen doch die Voraussetzung dafür sein, daß „die Welt glaube, daß du mich gesandt hast". Diese Absicht Jesu wird nicht erreicht, wenn die Einheit nicht vorhanden ist. Die Welt kann dann nicht erkennen, daß Jesus ihr zum Heil gesandt ist. Damit ist gleichzeitig ausgesagt, daß ohne Einheit auch die Kirche nicht mehr als die erkannt werden kann, die Jesu Sendung an die Welt weiterführt. Damit wird aber die zentrale Funktion der Kirche unwirksam gemacht. Es besteht demnach die reale Gefahr, daß die Mission um ihren eigentlichen Sinn gebracht wird.

Von daher stellt sich mit aller Deutlichkeit die Aufgabe, das Verhältnis der christlichen „Missionen" zueinander neu zu durchdenken. Denn das ökumenische Anliegen ist in den Missionen nicht gerade sehr lebendig. Die missionierenden Gemeinschaften der verschiedenen Konfessionen leben eher schiedlich denn friedlich beieinander. Die Fronten sind verhärtet. Wir wollen hier nicht Tatsachen registrieren, sondern lediglich einige Gründe aufführen, warum das so ist.

Sicherlich ist die Eigenart der Missionsarbeit selbst mit in Betracht zu ziehen. Es ist menschlich allzu verständlich, daß Parallelaktionen gerade hier als Konkurrenz betrachtet werden und zu Reaktionen führen, die unliebsame (und lieblose) Dinge schaffen. Sodann ist — wie bei fast allen Problemen der Mission heute — die nicht genügend spezifische Berufsvorbereitung der Missionare zu nennen. Eine realistischere Einstellung würde die unleugbare Tatsache der Glaubensspaltung nicht zu unterschlagen suchen und so tun, als gäbe es sie nicht. Ökumenische Verständnisbereitschaft würde dazu drängen, Schwierigkeiten nicht apologetisch-defensiv oder gar polemisch darzustellen, sondern sie vorwiegend spirituell zu bewältigen. Mit anderen Worten: Man würde nicht auf kontroverstheologisches Wissen, sondern auf eine religiöse Haltung gegenüber Andersdenkenden zielen. Die Gefahr der Geringschätzung und Herausforderung würde gemindert, wenn z. B. die Mahnung des heiligen *Augustinus* bedacht und zur Richtschnur gemacht würde: „Wer eine irrige Meinung, mag sie noch so verkehrt sein, nicht aus böswilliger Leidenschaft oder aus Hochmut verteidigt, sondern sie von seinen Eltern übernommen hat und dabei in besonnenem Eifer nach der Wahrheit sucht, bereit, ihr nachzukommen, wenn er sie findet — ein solcher ist durchaus nicht als Getrennter anzusehen" (Ep. 43, c. I/1). — „Das Wort ‚Häretiker' sollte nur für jene verwendet werden, die aus selbstischem Interesse, besonders aus Streben nach Ruhm oder Vorrang, falsche Meinungen aufbringen oder ihnen aus solchen Beweggründen Gefolgschaft leisten — nicht aber auf jemand, der solchen Leuten Glauben schenkt, weil er durch ihre scheinbare Frömmigkeit und Wahrheit getäuscht ist" *(De utilitate credendi,* 1). Augustinus geht noch weiter: „Fragt sich bei einem Menschen, ob er gut sei, so kommt es nicht darauf an, was er glaubt und worauf er hofft, sondern darauf, was er liebt. Denn wer die Liebe hat, der hat zweifellos auch die rechte Glaubensverfassung und die rechte Hoffnung. Wer aber die Liebe nicht hat, dessen Glaube ist nichtig, mag auch, was er glaubt, die Wahrheit sein" *(Enchiridion,* c. 117).

Eine solche Haltung gegenüber einem Andersdenkenden und Andersglaubenden würde ein wahres ökumenisches Klima schaffen, selbst wenn es an dem notwendigen Wissen fehlte. Denn auch eine noch so sorgfältige ökumenische Vorbereitung im normalen Rahmen der Ausbildung wird aus dem Missionar keinen Spezialisten machen. Doch würde ein Fachmann für ökumenische Fragen in jeder Mission gute Dienste tun, und er sollte ihr zur Verfügung stehen. Denn ökumenische Haltung will in die Tat übersetzt sein, und es fehlt in keinem Missionsgebiet an praktischen Aufgaben sozialer, erzieherischer und karitativer Art, zu deren Erfüllung ein Zusammengehen der Konfessionen auf die Dauer notwendig ist. Die allzu Bedenklichen sollten sich das Wort

der Instruktion des Offiziums von 1949 vorhalten, wonach in der ökumenischen Bewegung der Atem des Heiligen Geistes zu spüren sei, der sie inspiriert.

In der Atmosphäre des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in seiner Dritten Sitzungsperiode das Dekret über den Ökumenismus verabschiedet hat, müßte es möglich sein, die von den Missionaren geforderte Verständigungsbereitschaft auch auf höchster Ebene zu erwarten. Es wäre z. B. denkbar, daß gewisse Aufgaben und taktische Notwendigkeiten in gemeinsamer Beratung und Aussprache angegangen würden — sei es, daß die Sacra Congregatio de Propaganda Fide direkt mit der ‚Kommission für Weltmission und Evangelisation' des Weltkirchenrates in Verbindung träte, sei es, daß solche Kontakte durch Konsultativausschüsse aufgenommen würden. Daß solche Vorschläge nicht aus der Luft gegriffen werden, kann durch ein Zitat aus dem *Ökumenismus-Dekret* belegt werden. Der Wunsch, „daß alles, was die Söhne der katholischen Kirche ins Werk setzen, in Verbindung mit den Unternehmen der getrennten Brüder fortschreitet" (Nr. 24), sollte gerade in Hinsicht auf die Missionstätigkeit wirksam werden. Wie das im einzelnen aussehen könnte, mag im Gespräch erörtert werden. Jedenfalls käme durch eine Zusammenarbeit der Christen auf dem Missionsfeld jene „Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes", träte „in hellerem Licht zutage . . . Bei dieser Zusammenarbeit" könnten „alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten" könnten „und wie der Weg zur Einheit der Christen" zu bereiten sei.

Damit wäre auch die Lösung der Probleme, die aus der Situation der *einen* Welt auf uns zukommen, ihrer Verwirklichung näher. Die Kirche würde nicht nur als Zeichen der Vereinigung mit Gott, sondern ebenso auch als Vorbild der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes in Erscheinung treten. In dieser Absicht hielt das Konzil es für seine Pflicht, den Gläubigen und der ganzen Welt Sein und universale Sendung der Kirche vor Augen zu stellen, damit die Welt, die auf gesellschaftlichem, technischem und kulturellem Gebiet zur Einheit strebt, zur vollen Einheit in Christus finde.

Ein Glaube, *eine* Kirche, *eine* Welt. Das heißt: Wir stehen an einem entscheidenden Punkt der Weltmission. Es wird sich erweisen müssen, ob *Papst Paul VI.* recht behält, der als Erzbischof von Mailand erklärt hat: „Wenn die Kirche sich ihrer bewußt wird, wird sie missionarisch."

JOSEF HORNEF

Gedanken zur Wiedergeburt des Diakonats in Lateinamerika[1]

I. Der derzeitige Stand der Dinge

Die Konstitution über die Kirche bestimmt in Kap. 3, Art. 29, daß das Diakonat als eigenständiges *Amt* dort wiedererstehen darf, wo die Bischofskonferenz dies für richtig erachtet. Der neue Diakon kommt. Er wird *bald* kommen, weil lebensnotwendige Aufgaben der Kirche ohne ihn nicht oder doch nicht angemessen erfüllt werden können. Das Konzil hat die Aufgaben des Diakons als Diakonie der Liturgie, des Wortes und der tätigen Liebe bezeichnet. Der Diakon soll zusammen mit dem Bischof und seinem Presbyterium in diesen Aufgaben dem Volke Gottes dienen. Auch der *verheiratete* Diakon wird kommen. Es besteht ja *keine notwendige* Verbindung zwischen kirchlichem Amt und Zölibat. Deshalb konnte das Konzil zum verheirateten Diakon ja sagen, ohne den Zölibat des Priesters irgendwie anzutasten. Der neue Diakon will ja nicht Priester werden. Es sollen jedoch nur *verheiratete Männer reiferen Alters* zur Diakonatsweihe zugelassen werden. Das ist eine schmerzliche Einschränkung, die manche Schwierigkeiten bringen wird. Wir wollen gleichwohl Gott und den Konzilsvätern danken für das, was der Kirche mit den Beschlüssen geschenkt wurde. Es ist jedenfalls ein Anfang. Vieles wird sich erreichen lassen, anderes — nicht Unwesentliches — wird nicht möglich sein.

Wir wollen nicht vergessen, daß gerade lateinamerikanische Väter laut nach dem Diakon gerufen haben und wir ihrem mutigen Eintreten für das Diakonat viel zu danken haben.

II. Die Grundlage dieser Abhandlung

Auf Veranlassung mehrerer lateinamerikanischer Bischöfe hat die FERES[2] durch eine Gruppe von Theologen und Soziologen 1963 eine eingehende Untersuchung angestellt über „Die Aufgaben der Kirche in Lateinamerika. Theologische und soziologische Aspekte"[3]. Diese Enquête bietet einen zuverlässigen Einblick in die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Situation sowie in die Entwicklungstendenzen Lateinamerikas. Sie stellt insbesondere die *religiöse* Lage dar und hat Richtlinien erarbeitet für eine organische Seelsorge.

Gewissermaßen als Nachschrift zu dieser Enquête und im Anschluß an ihre Leitgedanken sei hier die Frage der Erneuerung des Diakonats in Lateinamerika einer näheren Prüfung unterzogen. Wenn ich als Deutscher, der Lateinamerika nur aus der Literatur kennt, den Versuch mache, zur Lösung des Problems, vor allem nach der praktischen Seite, einen Beitrag zu leisten, so bin ich mir darüber klar, daß es sich nur um die Aufweisung von etwaigen Möglichkeiten, um Anregungen handeln kann, die an Ort und Stelle auf ihre Brauchbarkeit geprüft werden müssen. Schließlich ist ja auch die pastorale Situation in den verschiedenen Gebieten Lateinamerikas nicht überall gleich, so daß es ohnehin kaum möglich ist, allgemeine Normen aufzustellen. Immerhin ist es nötig, soweit wie möglich, die Lage bis in praktische Einzelheiten zu erhellen.

Die Enquête ruft nach einem umfassenden System von neuen Mitteln und Wegen der Glaubensvermittlung. Sie geht davon aus, daß der Priestermangel noch lange dauern, wenn nicht sich verschlimmern wird. Darum bemühen sich die Autoren, *alle* Hilfsmöglichkeiten zu prüfen, auf der Stufe des Laien, des nichtpriesterlichen Ordensmannes und der Ordensfrau, des Katechisten und des Diakons.

1. Auch der Laie ist verpflichtet, das Evangelium verkünden zu helfen. Insbesonders kann er der Jugend Religionsunterricht erteilen. Nötigenfalls sollten die Bischöfe Lateinamerikas

---

[1] Vgl. *François Lepargneur*, Ein Diakonat für Lateinamerika, in: Diaconia in Christo, hg. von Rahner-Vorgrimler, Freiburg 1962, 463. *Josef Hornef*, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? Herder, Wien 1959; Vuelve el Diaconado de la Iglesia Primitiva? Herder, Barcelona; Voltará o Diácono da Igreja Primitiva? Voces, Petropolis, Brasilien.

[2] Fédération Internationale des Institutions Catholiques de Recherches Sociales et Socio-Religieuses in Bogota, Kolumbien.

[3] Als Privatdruck spanisch und französisch vorliegend.

einzelnen Laien Auftrag und Vollmacht geben, den Priester bei der Austeilung der Hl. Kommunion zu unterstützen. Wenn kein Kleriker vorhanden sei, könne ein Laie eine „eucharistische Paraliturgie" (mit geistiger Kommunion) feiern. Das alles gehe allerdings nur bei einer entsprechenden religiösen Ausbildung des Laien, die sich den örtlichen Gegebenheiten anpassen müsse.

2. Wenn schon der Laie zu solchen Aufgaben berufen sei, so sollten erst recht die nichtpriesterlichen Ordensmänner und -frauen sich dem seelsorglich-missionarischen Dienst widmen: Unterstützung des Klerus in jeder Weise, religiöse Grundausbildung der Gläubigen, Vorbereitung der Gemeinde auf die Sonntags-Liturgie, Vorbereitung der Kinder auf die erste Hl. Kommunion, Ausbildung der Katechisten (?!).

3. Die Verfasser halten es für dringend nötig, daß in Lateinamerika sowohl der Katechist wie der Diakon den Priester unterstütze. *Beide* würden für Lateinamerika eine Errungenschaft von ungeheurem Wert sein.

Dazu wäre zu bemerken: Der Katechist ist dem Umfang seiner Tätigkeit nach mehr als ein Katechet (Religionslehrer). Er ist, wenn man will, der „ungeweihte Diakon". Er hilft dem Priester auf allen Gebieten des seelsorglichen Lebens, wo immer er als Laie helfen kann. Nach Ausweis der Enquête soll er den Priester nicht nur bei der Glaubensverkündigung unterstützen, sondern auch bei den Werken der tätigen Liebe und im Gottesdienst. Er brauche dazu eine liturgische, biblische und pädagogische Grundausbildung und eine geistliche Formung. Zu diesem Zweck müßten auf regionaler oder nationaler Ebene Ausbildungszentren errichtet werden[4].

In Afrika gibt es — im Gegensatz zu Lateinamerika — viele Katechisten, es sind Zehntausende. Doch sie sind meist dürftig ausgebildet, und ihre wirtschaftlich-soziale Lage ist oft kümmerlich. Aber im Verfolg der „Katechetischen Bewegung"[5] ist man ernstlich bemüht, ihre Ausbildung und soziale Position zu heben. Man will ihnen diese Ausbildung in einer Katechistenschule zuteil werden lassen[6] oder man bildet sie in einem „Katechistendorf" aus, in das man die dürftig ausgebildeten oder die neu heranzubildenden Katechisten samt ihrer Familie kommen läßt[7]. Hier und dort unterrichtet man den zukünftigen Katechisten auch in der Landwirtschaft, damit er seine Kenntnisse in der Heimat weitergeben und sich damit eine Einnahmequelle verschaffen kann. Man braucht, je nach den Umständen, haupt- *und* nebenberufliche Katechisten. Beide Formen könnten für den Priester eine große Hilfe bedeuten. Wenn der Katechist hoffen darf, eines Tages zum Diakon geweiht zu werden, würde der Beruf des Katechisten sicher mehr begehrt werden.

4. Wie aber, wenn gute Katechisten in großer Zahl vorhanden sind? Braucht man dann den Diakon nicht mehr? Auch dann ist der Diakon nötig! Er hat Teil am Sakrament des Ordo. Er gehört zur Hierarchie. Es ist nicht das gleiche, ob eine bestimmte Aufgabe von einem Laien erfüllt wird oder von einem geweihten Diakon. Gott hat dem Diakon für seine besonderen Aufgaben eine besondere Amtsgnade gegeben. Wenn Gott der Kirche diese Gnade anbietet, so darf sie sie nicht verschmähen[8]. Im übrigen kann der Diakon den Priester in weiterem Umfang unterstützen als der Katechist, vor allem auf dem Gebiet der Liturgie.

III. Die Aufgaben des Diakons

Die Seelsorge will nach den Worten der Enquête eine Gemeinde schaffen, die vom *Glauben*, vom *Kult* und von der *Nächstenliebe* geprägt ist.

1. Der Glaube kommt vom Hören des Gottesworts. Wie könnte der Diakon helfen, die *Gemeinschaft des Glaubens* zu schaffen? Es trifft sich gut, daß die Liturgiekonstitution neben dem Sakramentsgottesdienst (Meßopfer) einen besonderen *Wortgottesdienst* gepflegt sehen will. Das bedeutet für den Diakon einen neuen Impuls. Wenn er hinreichend ausgebildet und geistlich geformt ist, kann er, wie in der Liturgiekonstitution eigens vorgesehen, einen solchen Wortgottesdienst (als „Gottesdienst ohne Priester") halten. Er könnte eine schlichte Darlegung des Evangeliums oder eine Erklärung der Liturgie geben. Der Verheiratete und Familienvater, der als

---

[4] Vgl. dazu Herder-Korrespondenz September 1960, 557 ff.

[5] Siehe Bericht von *P. Hofinger* über die Internationale Studienwoche für Missionskatechese in Eichstätt und die dort gehaltenen Referate in: Katechetik heute, Herder, Freiburg 1961.

[6] Solche Schulen gibt es auch in Indien, Japan und anderswo, insgesamt etwa 60, darunter einige für Katechistinnen.

[7] Hier erhält auch die Ehefrau eine Ausbildung, etwa in Säuglingspflege, Krankenpflege, Hauswirtschaft u. a.

[8] So die Kardinäle Ricketts und Suenens in der 2. Session des Vaticanum II.

nebenberuflicher Diakon einen weltlichen Beruf ausübt, wird in mancher Hinsicht dem Leben der Gläubigen näherstehen als der Priester. Das muß seiner Predigt zugute kommen[9]. Wenn der Pfarrer am Sonntag mehrere Male das hl. Opfer feiern muß, könnte der Diakon ihn durch Übernahme der Predigt entlasten.

Der Diakon kann *Religionsunterricht* halten und die Kinder auf den Empfang der hl. Sakramente vorbereiten. Er kann die Katechumenen unterweisen, Verlobten den Brautunterricht halten, Hausbesuche machen. Gerade die Familienseelsorge wird für den verheirateten Diakon ein gutes Arbeitsfeld sein. Er muß natürlich eine tiefe religiöse Bildung haben und davon erfüllt sein, daß Tod und Auferstehung unseres Herrn die Mitte der christlichen Religion bilden, daß die Sakramente keine magischen Riten darstellen. Diese Grundeinstellung muß er bei jeglicher Belehrung weitergeben[10]! Wenn übrigens die Enquête meint, nicht die religiöse Unwissenheit sei in Lateinamerika das Kernproblem, sondern der Mangel an authentischem christlichem *Leben*, so darf nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß der verheiratete Diakon, der Familienvater, sehr wohl berufen ist, *auch durch das Beispiel einer christlichen Ehe und Familie* Christus zu verkündigen.

2. Jede Gemeinde muß ihren Glauben leben, indem sie sich als *Kultgemeinschaft* betätigt.

a) Zunächst soll der Diakon, wenn möglich an jedem Tag, dem Priester beim hl. Opfer assistieren. Es ist eine besondere Gnade dieser Stunde, daß die „Missa cum diacono" (also ohne Subdiakon) allgemein zugelassen ist[11]. Gerade die tägliche Teilnahme am hl. Opfer, bei dem der Diakon nach den Worten der hl. Weihe als „comminister et cooperator corporis et sanguinis Domini" mitwirken darf[12], bedeutet viel für seine geistliche Haltung wie für die seelsorglichen Dienste, die er vom Altar aus vollzieht. Dieser bescheidene und doch hohe Dienst am Altar verbindet ihn eng mit der Eucharistie wie mit dem Priester. Aus seinen Händen empfängt er die hl. Kommunion. Die Liturgie muß sein religiöses Leben prägen.

b) Leider wird der *Diakon, der auf weit entfernter Filiale wohnt,* beim hl. Opfer selten assistieren können, nur wenn der Priester auf die Filiale oder er zur Pfarrkirche kommt, um das Sanctissimum zu holen. Dafür darf er der *Hüter der Eucharistie auf der Filiale* sein, sie verwahren und den Gläubigen austeilen. Von besonderem Wert ist der *Sonntagsgottesdienst* des Diakons *auf der Filiale,* die vom Priester vielleicht nur einige Male im Jahr besucht werden kann. Es ist schon bedeutsam, daß sich überhaupt unter seiner Leitung das Gottesvolk am Tag des Herrn regelmäßig zu einem Gottesdienst zusammenfindet. Wie sich bereits aus dem Gesagten ergibt, kann dabei der Diakon der Gemeinde sowohl den Tisch des Wortes wie den Tisch des hl. Mahles decken. Er könnte auch den Segen mit dem hl. Sakrament erteilen[13].

Man wird erwägen müssen, bis zu welchem Grad man diesen Sonntagsgottesdienst des Diakons dem Gang des hl. Opfers annähern darf. Jeder halbwegs unterrichtete Katholik kennt den hauptsächlichen Unterschied zwischen Priester und Diakon: Nur der Priester kann das hl. Opfer feiern, nur er verwaltet das Bußsakrament. Dem-

---

[9] Wenn er nicht predigen kann, kann er doch eine Homilie nach Anweisung vorlesen.

[10] *F. Lepargneur* hat nachdrücklich darauf hingewiesen in: Nouvelle Revue Théologique, März 1960.

[11] Sie ist eine frühe schlichte Form der Meßfeier. Vgl. *R. Hombach,* Geschichte und Wiederbelebung der missa cum diacono in: Erneuerung der Liturgie, Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft 14, Maria Laach 1954

[12] Natürlich nicht als Vollzieher des Opfers, aber doch als engster Helfer des Priesters — sacerdotio proximus.

[13] Es gibt in Lateinamerika sehr viele kleine Kirchen und Kapellen, an denen kein Priester seines Amtes waltet. Wäre hier ein Diakon ansäßig, welche Möglichkeiten ergäben sich dadurch auf liturgischem Gebiet!

gemäß wissen die Gläubigen auch, daß der Gottesdienst, den der Diakon hält, niemals das Meßopfer sein kann. Jedermann erlebt auf der Filiale, daß der Diakon von Zeit zu Zeit zum Pfarrort reist und dort das Allerheiligste holt. Will man den Charakter seines Gottesdienstes noch besonders herausstellen, so könnte man den Diakon etwa sprechen lassen: „Da kein Priester anwesend ist, können wir nicht das hl. Opfer feiern. Aber wir vereinigen uns mit dem Opfer der Kirche, das sie durch ihre Priester auf allen Altären der Welt darbringen läßt, wie ihr der Herr geboten. Wir vereinigen uns insbesondere mit dem hl. Opfer, das auf dem Altar unserer Pfarrkirche dargebracht wird und mit den Gebeten der ganzen Gemeinde, zu der auch wir gehören." Dann braucht man keine Bedenken zu haben, den sonntäglichen Filialgottesdienst des Diakons dem Gang des Meßopfers anzunähern. Der Diakon könnte mit dem Volk nicht nur, wie in der Enquête vorgeschlagen, das Glaubensbekenntnis und das „Vater unser" sprechen, sondern im Wechsel mit dem Volk auch das Gloria und vielleicht auch die Präfation mit dem Sanctus (ohne Benedictus), natürlich alles in der Muttersprache. Will man die Präfation dem Priester in der Messe vorbehalten, so müßte der Diakon an dieser Stelle ein anderes (allgemeines) Dankgebet sprechen. Außerdem sollte nach der Spendung der hl. Kommunion ein Dankgebet für die hl. Speise verrichtet werden. Entsprechend der Bedeutung dieses Gottesdienstes sollte er von der Kirche offiziell geregelt werden, er sollte eine *offizielle*, nicht eine Paraliturgie sein.

Es soll nicht übersehen werden, daß sich gewisse Schwierigkeiten aus der Tatsache ergeben können, daß die Gläubigen auf weit entfernter Filiale nur an den wenigen Tagen im Jahr beichten können, an denen der Priester zu ihnen kommt. Wer sich einer schweren Schuld bewußt ist, müßte also, um die hl. Kommunion empfangen zu können, zum Pfarrort reisen und beichten. Ohne einem Tutiorismus zu verfallen, wird man die Gläubigen mit einer tiefen Ehrfurcht vor dem hl. Sakrament erfüllen müssen, um einem mißbräuchlichen Empfang vorzubeugen.

Dort, wo der Herr im Sakrament nicht zugegen ist, wäre der Diakon auf eine schlichtere Form der Liturgie (mit geistiger Kommunion) angewiesen.

c) Der Diakon kann die hl. Kommunion zu den Kranken bringen und Sterbenden, auch wenn sie nicht im Gnadenstande sind, nach Erweckung vollkommener Reue die hl. Wegzehr reichen.

Wie viele neugeborenen Kinder könnten durch den Diakon *rechtzeitig* die feierliche Taufe empfangen. Die Brautleute bräuchten nicht auf die Trauung durch den Priester zu warten. Der Diakon kann ebenso wie der Priester Zeuge der Kirche sein, wenn die Brautleute sich das Sakrament der Ehe spenden. Auch kann er die Zeremonien beim kirchlichen Begräbnis vollziehen.

So wird der Diakon helfen, eine Kultgemeinschaft aufzubauen. Man darf wohl sagen: Hier wächst Gemeinde. Oft wird der Diakon auf der Filiale der Vorläufer des künftigen Pfarrers sein.

3. Die Kirche will sich neu bezeugen als „Kirche der Armen". Das ist auf dem Konzil mit Nachdruck betont worden. Die Gemeinde muß wieder eine *Gemeinschaft wahrer Nächstenliebe* sein. Dazu könnte der Diakon eine gute Hilfe leisten, ja die Erneuerung des Diakonats ist wohl *das* Mittel, um die Kirche wieder als Kirche der Armen auszuweisen. Nicht nur durch ihre Gläubigen, *auch durch das Amt* muß die Kirche die Werke der Liebe tun. Sie kann diese Aufgabe nicht allein den Laien überlassen[14]. Der Diakon braucht hierzu eine Ausbildung auf karitativ-sozialem Gebiet. Je weniger Staat und Gemeinde eine soziale Fürsorge in der Breite gewährleisten können, um so mehr müßte die Kirche sich dieser Aufgabe unterziehen. Im Diakon kann sie eine fachkundige Hilfe haben. Wesentlich ist dabei, daß er die *Gemeinde* dazu führt, *die*

[14] Vgl. *Yves Congar*, Der Laie, Schwabenverlag, Stuttgart, 369.

Diakonie zu leisten, die ihr im ganzen und in jedem einzelnen Glied aufgetragen ist. Die Gemeinde soll vom Glauben, vom Kult und von der helfenden Liebe geprägt sein: Der Diakon will dazu helfen durch die Diakonie des Wortes, der Liturgie und der Caritas!

IV. Woher werden die Diakone kommen?

Wie eingangs erwähnt, hat das Konzil nur *reifere* verheiratete Männer zur Weihe zugelassen. Jüngere verheiratete Männer können nicht geweiht werden, wohl aber junge unverheiratete Männer, doch müssen diese die Verpflichtung zum Zölibat auf sich nehmen.

A) Demnach wird man geeignete Kandidaten unter den nichtpriesterlichen *Mitgliedern von Orden und Ordensgenossenschaften* sowie in *Brüdervereinigungen* und *Säkular-Instituten* finden. Diese sind ja von Haus aus zum Zölibat verpflichtet[15]. Von Bedeutung ist dies vor allem bei solchen Gemeinschaften, die sich der Seelsorge und der Missionierung widmen. Diese könnten (vielleicht gemeinsam) *alsbald* darangehen, für geeignete Brüder an zentraler Stelle eine entsprechende Ausbildungsmöglichkeit zu schaffen. Damit würde zugleich der Beruf des „Bruders" im Ansehen gehoben und wieder begehrenswerter gemacht. Wäre das nicht ein Mittel, um vor allem *einheimische* junge Männer als Brüder zu gewinnen, sofern sie im Vertrauen auf Gottes Gnade, getragen von ihrer Gemeinschaft, der Forderung des Zölibats sich gewachsen fühlen[16]?

B) Außerhalb von Ordensgemeinschaften werden *nur wenige geeignete junge Männer* bereitstehen, *ehelose Diakone* zu werden. Gerade hier dürfte Vorsicht am Platze sein, daß sich nicht junge lebensuntüchtige Leute eindrängen, die glauben, im Diakonat ein müheloses Unterkommen zu finden. Immerhin mag es einzelne Fälle geben, wo sich eine ernste Neigung zu seelsorgerlicher Tätigkeit mit der Bereitschaft zum Zölibat verbindet. Bei einem solchen jungen Menschen bestünde kein Hindernis Priester zu werden, wenn er geistig genügend begabt ist. Grundsätzlich jedoch in der größeren oder geringeren Begabung das unterscheidende Merkmal zwischen zölibatärem Priester und unverheiratetem Diakon zu sehen, wäre jedoch unrichtig.

C) Nach dem Willen des Konzils soll es offenbar eine Ausbildung *junger* Leute, die nicht zölibatäre Diakone werden wollen, in einem Diakonenseminar (entsprechend der Ausbildung junger Priesterkandidaten in einem Priesterseminar) nicht geben[17]. Es wird bei dieser Sachlage *schwer* sein, einen *Diakonenstand von unten aufzubauen* und genügend Nachwuchskräfte zu finden, vor allem als *haupt*berufliche *Diakone in der Welt* (besonders für städtische Pfarreien und für überpfarrliche Aufgaben). Es wird schwierig sein, geeignete junge Leute, die das Kleine Seminar verlassen, ohne ins Große Seminar überzugehen, oder Theologiestudierende, die das Große Seminar verlassen, ohne zum Priester geweiht zu sein, aufzufangen und als Diakone dem Dienst der Kirche zu erhalten. Wie mancher wird so dem kirchlichen Dienst verlorengehen! Wenn der junge Mann zu einem weltlichen („kirchenfremden") Beruf übergegangen ist und hier Erfolg hat, wird er als reiferer Mann nur ausnahmsweise bereit sein, seinen Beruf aufzugeben, um hauptberuflicher Diakon zu werden. Bestenfalls wird er sich als nebenberuflicher Diakon zur Verfügung stellen.
Hier muß ein Wort zum Begriff des Mannes im reiferen Alter gesagt werden. Das

---

[15] Vgl. *François Vandenbroucke*, Löwen, Die diakonische Aufgabe im Ordensstand; *M. D. Epagneul, La Houssaye-en-Brie*, Der Diakon in den religiösen Instituten; *Jean Beyer*, Rom, Die Säkularinstitute und die Erneuerung des Diakonates; sämtliche in: Diaconia in Christo 389, 398, 402.

[16] Vgl. Herder-Korrespondenz, Jänner 1964, 163 und Stadt Gottes, Februar 1964, 73.

[17] Man wird nicht fehlgehen in der Vermutung, daß die Konzilsväter befürchteten, es könnten sonst zuviel Kandidaten aus dem Priesterseminar ins Diakonenseminar übertreten.

Konzil hat (Gott sei Dank!) kein Weihealter festgesetzt. Tatsächlich wäre es irrig, ein Mindestalter für die Weihe bestimmen zu wollen. Die Reife ist je nach Volk und Land verschieden. Der Inder ist viel früher (geistig und körperlich) reif als der Europäer. Wer in der Äquatorzone lebt, ist früher reif als der Nordländer. Im übrigen ist auch in einem bestimmten Volk, in einer bestimmten Diözese der eine früher reif als der andere. Man kann daher eine allgemeine untere Altersgrenze gar nicht bestimmen. Das Konzil wollte im Diakon eine Hilfe für die Seelsorgenöte schaffen. Man würde dem nicht gerecht werden, wollte man die untere Altersgrenze möglichst hochschrauben. Schon ein *Mindestalter* von 35 bis 40 Jahren müßte sich negativ auswirken. Welcher junge Mann, der entschlossen ist, später Diakon zu werden, wird diesen Vorsatz über zwei Jahrzehnte hinaus durchhalten? Man wird dem Urteil des Weihbischofs Frotz von Köln zustimmen, daß mancher schon vor Vollendung des dritten Jahrzehnts reif sei zur Diakonatsweihe. Ist man doch nach dem kirchlichen Gesetzbuch zur Priesterweihe mit 24 Jahren, zur Bischofsweihe mit mindestens 30 Jahren reif! Aber, wie gesagt, es gibt im letzten kein generelles Reifealter. Dem Ortsbischof müßte überlassen werden, bei dem einzelnen Bewerber zu entscheiden, ob er die erforderliche Reife erlangt hat. Das hat er, wenn er in Ehe und Beruf gezeigt hat, daß er verläßlich ist und man ihm vertrauen kann.

Fürs erste käme es also darauf an, mit Takt und Vorsicht *reifere verheiratete Männer in Stadt und Land aufzuspüren,* die geeignet und bereit sind, Diakone zu werden. Auch ihre Frau müßte zur diakonischen Tätigkeit des Mannes passen.

Man könnte also denken an:

1. geeignete kirchliche Angestellte bei der Diözesanverwaltung, Lehrer an kirchlichen Unterrichtsanstalten, besonders (Laien-)Religionslehrer, Angestellte der Caritas, vielleicht auch (einzelne) Organisten oder Küster (in der Stadt). Da sie ohnehin im Dienst der Kirche stehen, kämen sie als *haupt*berufliche Diakone in Betracht.

2. Beamte oder Angestellte von Staat oder Gemeinde, wie Lehrer, Sozialarbeiter oder andere Bedienstete — als *neben*berufliche Diakone.

3. Pensionierte Beamte, Angestellte oder andere Männer im Ruhestand als *haupt*berufliche Diakone[18].

4. Angehörige freier Berufe, vielleicht den oder jenen Arzt (Missionsarzt), Rechtsanwalt u. a.

5. Man wird mit Erfolg die Reihen der Katholischen Aktion, der Legio Mariae, der „Kreise junger Familie" u. a. durchmustern. Das sind Leute, die bereits (vielleicht unter Opfern) für das Gottesreich praktisch gearbeitet haben. Man sollte jedoch insofern mit Vorsicht vorgehen, als man diese Gemeinschaften nicht der führenden Köpfe berauben darf. Diese Vereinigungen sind wesensmäßig *Laien*sache. Wird etwa ein Führer der Katholischen Aktion zum Diakon geweiht, so würde sein Amt in der Katholischen Aktion erlöschen. Wohl könnte er in Unterstützung des Pfarrers als Geistlicher Beirat weiter tätig sein.

6. Der Pfarrer müßte seine Männer auf den Filialen, insbesondere die, die schon seither in seiner Abwesenheit den sonntäglichen Gottesdienst geleitet haben, und andere Laien jedweden Berufs — mit einiger Bildung und einem geordneten Familienleben — im Geiste an sich vorüberziehen lassen und prüfen, ob sich nicht einer zum Diakon eignet. Es wäre wichtig, auf den Filialen einen Ortseingesessenen als Diakon zu finden.

D) Auf weitere Sicht gesehen, wird als aussichtsreicher Weg zum Diakonat der *über die Ausbildung zum Katechisten* dienen. Man müßte, wie bereits die Enquête vorsieht,

[18] Was nicht heißen soll, daß das Diakonat ein „Verein für Honoratioren" wäre.

den Katechisten auf zentralen Schulen eine *gründliche* Ausbildung angedeihen lassen. Nach Absolvierung dieser Anstalten könnte man ihnen die Lektorenweihe erteilen und sie als Katechisten in die Seelsorgepraxis schicken. Nach mehrjähriger Tätigkeit könnte der Bischof die besonders Geeigneten zur weiteren Ausbildung zum Diakon einberufen. Inzwischen dürften sie geheiratet und sich in Ehe und Beruf bewährt haben, so daß sie alsbald geweiht werden können. Wenn der Bischof das Reifealter individuell bestimmen kann, wird man auf diesem Weg einen Stamm von hauptberuflichen Diakonen erhalten.
Gewiß wird man auf vielen kleineren Filialen mit dem nebenberuflichen Diakon auskommen, man wird oft mit ihm auskommen müssen, schon aus finanziellen Gründen. Oft wird ein Katechist genügen. Aber — auf die Dauer jedenfalls — kann man auf den hauptberuflichen Diakon nicht verzichten. Manchen, der vom Kleinen Seminar abgeht und nicht Priester werden will, könnte man in der Katechistenschule auffangen. Theologiestudenten, die das Große Seminar vorzeitig verlassen, könnte man — soweit ihre theologische Ausbildung genügend fortgeschritten ist oder entsprechend ergänzt wird — als Religionslehrer verwenden oder anderwärts als Laien in den Dienst der Kirche übernehmen (in die Verwaltung, als Organisten). Auch sie könnte man durch eine Niedere Weihe an die Kirche binden und sie nach einigen Jahren Berufstätigkeit und einer abschließenden Ausbildung zum Diakon weihen. Wo es etwa kirchliche Soziale Seminare oder Katecheten-Seminare gibt, könnte man eine erweiterte Ausbildung in Ausrichtung auf den späteren diakonischen Beruf bereits auf diesen Anstalten vermitteln. Man könnte aber auch bei den Absolventen solcher Seminare nach einer Reihe abgeleisteter Berufsjahre eine spezielle diakonische Schlußausbildung anschließen. Wie schon gesagt, sollte nicht gleich die Diakonenweihe erteilt werden, sondern erst die Weihe zum Lektor oder zum Akoluthen, evtl. auch zum Subdiakon, um eine Zeit der Ausbildung und Bewährung zu schaffen.

E) In Deutschland, neuerdings auch in Frankreich, gibt es sogenannte „Diakonatskreise". Das sind Männer, die Diakone werden wollen und sich unter Leitung eines Spirituals in Gruppen zusammengeschlossen haben, um sich geistig-geistlich auf das Amt des Diakons vorzubereiten. Auch die Frau wird in diese Vorbereitung einbezogen. Man könnte vielleicht solche Kreise auch in Lateinamerika ins Leben rufen, um junge Menschen, die sich nicht zum Priester berufen wissen, aber als Diakone seelsorglich tätig werden möchten, zusammenzuführen und zusammenzuhalten, bis sie das „Reifealter" erreicht haben. Die Kreise könnten auch bei der Heranbildung der Diakone wirksam helfen.

V. Die Ausbildung des Diakons

Manches darüber wurde schon erwähnt. Allgemeingültiges läßt sich zu dieser Frage schwer sagen, dafür sind die Verhältnisse örtlich allzu verschieden. Wie immer sie jedoch liegen mögen: wichtig ist, daß sowohl der haupt- wie der nebenberufliche Diakon (auch der Filialdiakon) eine *möglichst gute Ausbildung erhält.* Natürlich wird es Abstufungen geben, auch von der Tätigkeit her, die ja keineswegs überall die gleiche sein wird. Eine große Schwierigkeit wird dabei der sehr verschiedene Stand der Allgemeinbildung der einzelnen sein; einige bringen gewisse Vorkenntnisse mit, die sie zumindest zu einer bestimmten diakonischen Funktion befähigen (Religionslehrer, Caritasleute), andere haben nichts dergleichen aufzuweisen.
Wer in einem weltlichen Beruf steht, den wird man nur in *Kursen* auf das Diakonat vorbereiten können, *am Abend, am Wochenende;* diese Art der Ausbildung müßte sich wohl über Jahre erstrecken. Im Großen oder Kleinen Seminar oder auch in der Katechistenschule könnten während der Ferien Kurse zur Diakonenausbildung eingerichtet werden, an denen Berufstätige *während ihres Urlaubs* teilnehmen könnten. Eventuell müßte man auf vortridentinische Ausbildungsformen zurückgreifen, d. h. ein

erfahrener Seelsorge-Priester könnte einen oder mehrere Diakonenanwärter ausbilden, eventuell könnte auch ein Team von Pfarrern und Sozialkundigen diese Aufgabe erfüllen.
Die Diakone brauchen keine volltheologische Ausbildung. Sie müssen gut unterrichtet sein in Hl. Schrift und Liturgie. Zu beiden müssen sie ein persönliches Verhältnis gewinnen, beide dürfen nicht nur Unterrichtsstoff sein. Für die Theologiestudenten hat Karl Rahner eine „neue Fundamentaltheologie", eine „fundamentaltheologische Dogmatik" als Grunddisziplin gefordert[19]. Das dürfte auch für den Diakon die rechte Anfangs-Ausbildung sein: Es soll darin *das Ganze der Glaubensbotschaft* in ihrer Grundstruktur und Glaubwürdigkeit zur wissenschaftlichen Reflexion gebracht werden. Außerdem müßte der Diakon eine Ausbildung in Sozialkunde erfahren. Am Ende wird es jedoch zu einer *Spezialisierung* unter den Diakonen kommen müssen, nach der katechetischen, jugendleiterischen oder sozialkaritativen Seite, wenn auch die Einheit des Amtes (vor allem durch die liturgische Funktion) gewahrt werden muß. Man wird zur Ausbildung nicht nur Theologieprofessoren, sondern auch Pfarrer (Seelsorge-Praktiker!) und Laien heranziehen, diese besonders für die Sozialkunde. Auf die Dauer dürfte sich die Notwendigkeit ergeben, für größere Gebiete eine *selbständige diakonische Bildungsstätte* zu haben, in der jede Art diakonischer Ausbildung zusammengefaßt ist. Diese Ausbildung wird sehr flexibel sein müssen, um allen gerecht zu werden.
Die theoretische Ausbildung wird nach Möglichkeit mit einer praktischen im Krankenhaus, im Kinder- oder Altersheim, in Schule oder Kirche (Religionsunterricht), in der Pfarrei (Pfarrbüro, Caritas) oder auch in der zivilen Wohlfahrtsverwaltung verbunden sein müssen.
Wesentlich ist für alle Kandidaten die geistliche Formung. Schon bei den Katechisten muß sie beginnen[20]. Der Diakon übt einen (im weiteren Sinne) *priesterlichen* Beruf aus. Er wird *in der Regel verheiratet* sein. Auf beides muß die Spiritualität ausgerichtet sein, die man ihm vermittelt.

Zur wirtschaftlichen Seite sei auf folgendes hingewiesen:

1. „Adveniat" baut in Lateinamerika *Priesterseminare;* es könnte auch zentrale *Katechistenschulen* und diakonische Bildungsstätten für größere Gebiete errichten.

2. Die Katholische Landjugend Österreichs hat in einer afrikanischen Diözese ein *Katechistendorf* bauen lassen und auch einige Helfer hingeschickt. Exempla trahunt.

3. In Deutschland und anderswo gibt es *Patenschaften für Theologiestudenten.* Der Pate (Einzelperson oder Gruppe) zahlt für die Dauer der Ausbildung monatlich 50 DM. Das Päpstliche Werk für Glaubensverbreitung in Aachen hat zu derartigen Patenschaften *auch für Katechisten* aufgerufen und in wenigen Jahren 2000 solcher Patenschaften geworben. Das könnte auch anderswo geschehen.
Diese Hinweise dürften geeignet sein, die Bedenken nach der wirtschaftlichen Seite zu vermindern.

*

Inzwischen sind die ersten Kurse zur Ausbildung von Diakonen in mehreren Orten Lateinamerikas, besonders in Brasilien, angelaufen. Es mögen bescheidene Anfänge sein – aber es ist ein Anfang.
Die Kurse sind so angelegt, daß die Kandidaten vier Wochen in einem Heim (einer Bildungsanstalt) gemeinsam unterrichtet werden, dann elf Monate in ihre Pfarrei zurückkehren, dort ihrem weltlichen Beruf nachgehen und daneben durch praktische

[19] Stimmen der Zeit 12/1964.
[20] Vgl. *E. Becker,* Tindivanam, Anregungen zur Ausbildung des Diakons aus der Sicht der Mission, Die Ausbildung der Katechisten in Indien, in: Diaconia in Christo, 540.

Hilfeleistungen in der Pfarrei sich in diakonische Dienste einüben. Es folgt dann ein zweiter geschlossener Kurs von vier Wochen und elf Monaten Mitarbeit in der Pfarrei. Abschließend nochmals ein geschlossener Kurs von vier Wochen (mit Exerzitien), dem dann die Weihe folgen soll.

Wenn man jetzt in Lateinamerika Ordensschwestern zu allen diakonischen Diensten (außer der Assistenz am Altar) herangezogen hat, wenn man auch Laien predigen und die hl. Kommunion austeilen läßt, so ist das gewiß durch die äußerst schwierige Seelsorgesituation gerechtfertigt. Man wird diese Heranziehung von Ungeweihten jedoch nur als vorübergehende *Notmaßnahme* betrachten dürfen. Für die Männer, die sich hierbei als geeignet und als berufen erweisen, könnte dieser Dienst eine Vorstufe zum Diakonat bedeuten.

KAISER MATTHÄUS

Gilt der Codex noch?

Überlegungen zu der Revision des Gesetzbuches der Kirche

Die Diözesansynode der Kirche von Rom und das Ökumenische Konzil der Weltkirche sollen gemäß der Ankündigung Johannes' XXIII. durch ein aggiornamento des Codex Iuris Canonici begleitet und gekrönt werden[1]. Im Frühjahr 1963 setzte der Papst eine Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches ein[2]. Weitere Mitglieder der Kommission und Konsultoren aus aller Welt ernannte Paul VI. in den Jahren 1963—1965. Die Arbeit dieser Kommission vollzieht sich bisher in aller Stille. Es fehlt nicht an Publikationen, die auf die Revisionsbedürftigkeit des kirchlichen Gesetzbuches hinweisen, Grundsätze für eine Revision aufstellen und konkrete Einzelvorschläge machen[3]. Wann ein neuer Codex fertiggestellt sein wird und in Kraft treten kann, ist noch nicht abzusehen. Jedenfalls wird noch einige Zeit bis dahin vergehen. Damit stellt sich die Frage: Was ist bis dahin mit dem alten Codex? Gilt er noch? Diese Frage regt zu allgemeinen Überlegungen über den Gesetzgeber, die Gesetznehmer und den Inhalt des Gesetzbuches an, die zugleich für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches nützlich sein können.

I. Gesetzgeber und Gesetz

1. *Der Wille des Gesetzgebers im allgemeinen*

Die Kirche ist nicht einer absoluten Monarchie vergleichbar. Dies sollte spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil jedermann klar sein. Der Papst ist Inhaber der vollen und höchsten Gewalt in der Kirche, sofern er der Weltkirche gegenüber Christus als Haupt der Kirche repräsentiert. Christus ist nicht in diese Welt gekommen, den Menschen Gesetze zu geben, sondern ihnen das Heil zu bringen. Dies ist daher auch die spezifische Aufgabe der Kirche, des durch die Zeiten fortlebenden Christus. Die Gewalt der Kirche ist daher nicht primär eine Gewalt, Gesetze oder Befehle irgend-

[1] Allokution an die Kardinäle am 25. Jänner 1959: AAS 51 (1959) 68.

[2] AAS 55 (1963) 363 s.

[3] A. *Scheuermann*, Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform: AkathKR 131 (1962) 393—415; G. *Baldanza*, La costituzione „De Ecclesia" ed alcune considerazioni sullo spirito che deve animare la riforma del Codice di diritto canonico: EIC 21 (1965) 158—176; P. *Huizing*, Reform des kirchlichen Rechts: Concilium 1 (1965) 670—685 (mit einer Liste weiterer Publikationen); A. *Scheuermann*, Die Ordensleute in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils: AkathKR 134 (1965) 337—369; K. *Mörsdorf*, Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes: AkathKR 135 (1966) 38—52; J. *Neumann*, Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches: ThQ 146 (1966) 285—304; E. *Leis*, Zur Reform des kanonischen Rechts. Jur. Diss. Freiburg 1966; A. *Gommenginger*, Verfassung und Strukturen in einem neuen Kirchenrecht: Orientierung 31 (1967) 25—28.

welcher Art zu geben. Der Kirche ist Gewalt gegeben, das von Christus ein für allemal gewirkte Heil allen Menschen aller Zeiten zuzuwenden. Gesetze hat die Kirche durch ihre dazu bestimmten Organe nur zu geben, soweit dies im Dienste der Heilsvermittlung an die Menschen notwendig oder doch nützlich ist. Die kirchlichen Gesetze sind nicht Ausdruck kirchlicher Machtansprüche, sondern Ausprägungen des Heilsdienstes Christi. Damit ist der Raum abgesteckt, in dem der Papst als oberstes Organ der Kirche Gesetze geben kann.

Der Bereich der kirchlichen Gesetze ist in zwei konzentrischen Kreisen beschrieben. Der innere Kreis umfaßt jene Gesetze, die der Kirche eingestiftet sind. In diesem Kreis vorgegebener Gesetze verbleibt dem menschlichen Gesetzgeber in der Kirche nur die verbindliche Auslegung in ihrer Formulierung. Diesem engeren ist ein weiterer Kreis vorgelagert. Hier handelt es sich zu einem Teil um Bestimmungen, die zum Schutze des inneren Grundgefüges der Kirche erlassen werden, und zu einem anderen Teil um Bestimmungen, die darüber hinaus im Interesse eines geordneten Lebens der Gemeinschaft der Kirche erforderlich sind. In diesem äußeren Kreis ist dem Ermessen des Gesetzgebers ein Spielraum belassen, in dem der Gesetzgeber zu entscheiden hat, ob und wie eine gesetzliche Regelung zu treffen ist. Aber auch dabei darf der Gesetzgeber nicht nach Willkür handeln. Vielmehr hat er sich immer von dem Grundsatz leiten zu lassen: das Heil des Volkes ist höchstes Gesetz.

Kein Gesetz vermag jemals selbst Leben zu zeugen oder Heil zu wirken. Es hat immer nur Dienstfunktion am Leben der Gemeinde und am Heil des Volkes und seiner einzelnen Glieder zu üben. Der Gesetzgeber darf nur dort regelnd eingreifen, wo Leben und Heil des Volkes dessen bedürfen. Vor allem sind Bindungen nur dort aufzuerlegen, wo sie wirklich nötig sind. Manche Gesetze sind mit einer Nichtigkeitssanktion oder mit einer Strafsanktion oder mit beiden ausgestattet, andere dagegen sind bloße Ordnungsvorschriften, ohne daß ein Verstoß gegen sie die rechtliche Unwirksamkeit des Aktes oder den Eintritt bzw. die Verhängung einer Strafe nach sich zieht. Auch hier gilt wieder, daß es nicht der Willkür des Gesetzgebers überlassen bleiben kann, ob die Übertretung eines bestimmten Gesetzes mit Strafe bedroht wird oder nicht, ob mit einer leichteren oder schwereren Strafe. Das Gewicht eines Gesetzes hängt nicht von dem Willen und der Absicht des Gesetzgebers ab, sondern von dem Inhalt und von der Bedeutsamkeit des Gesetzes für das Leben der Gemeinde, für das Heil des Volkes und des einzelnen. Es ist erst recht nicht der Absicht des menschlichen Gesetzgebers überlassen, ob dem, der sein Gesetz übertritt, deswegen das ewige Heil abzusprechen ist oder nicht. Die verbreitete gegenteilige Meinung[4] ist eine willkürliche Behauptung, die sich nicht auf sachliche Gründe berufen kann. Eine solche Meinung ist vielmehr geprägt von der Vorstellung, daß der kirchliche Gesetzgeber in absoluter Weise über den Willen der Kirchenglieder als seiner Untertanen verfügen könne. Dies führt in der letzten Konsequenz zu der Annahme, daß der Papst als der höchste Gesetzgeber der Kirche auch dort rechtlich legitim handle, wo eine von ihm getroffene Anordnung unmoralisch ist[5].

Die Rolle des Gesetzgebers wird hier gründlich mißverstanden. Er ist zwar Herr über die Gesetze, insofern er Gesetze geben, abändern und aufheben kann. Er ist in dieser seiner Befugnis aber nicht absolut frei, sondern er ist von der Sache her und von den Notwendigkeiten des allgemeinen Wohles des Gottesvolkes gebunden. Das Gewicht einer gesetzlichen Bestimmung kann nicht vom Willen des Gesetzgebers verändert werden. Der Gesetzgeber kann allenfalls feststellen, daß unter den gegebenen Um-

[4] H. *Jone*, Katholische Moraltheologie. 18. Auflage. Paderborn 1961, 46: „In unbedeutenden Dingen verpflichten die Gesetze immer nur unter läßlicher Sünde. In wichtigen Dingen verpflichten sie unter schwerer Sünde, abgesehen von dem Fall, daß der Gesetzgeber nur unter läßlicher Sünde verpflichten wollte".

[5] Vgl. K. *Rahner*., Über das ius divinum des Episkopats: K. Rahner—J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Quaestiones disputate 11. Freiburg 1961, 119—122.

ständen einer an sich unbedeutend erscheinenden Anordnung eine erhebliche Bedeutung zukommt, die es vielleicht sogar rechtfertigt, die Übertretung mit Strafe zu bedrohen[6]. Da der Gesetzgeber nicht absoluter Herr über die Gesetze ist, ist er auch selber an die von ihm erlassenen Gesetze gebunden. Er hat seine Gesetze nicht um eines aneifernden Beispieles willen zu befolgen, damit auch seine „Untertanen" sich danach richten. Vielmehr ist auch der Gesetzgeber als Glied der Gemeinschaft, für die das Gesetz gegeben ist, in gleicher Weise wie jedes andere Glied dieser Gemeinschaft von dem Inhalt des Gesetzes her und im Interesse des allgemeinen Wohles der Gemeinschaft an das von ihm gegebene Gesetz gebunden. Dieselben Bindungen also, die ihm bei dem Erlaß eines Gesetzes auferlegt sind, verpflichten ihn auch selber zur Befolgung des Gesetzes.

Die Absicht, die den Gesetzgeber bewog, ein bestimmtes Gesetz zu erlassen und es so und nicht anders zu formulieren, ist nicht mehr als eine Hilfe für das rechte Verständnis und die Auslegung eines Gesetzes. Der Codex nennt in c. 18 die Absicht des Gesetzgebers als letztes Mittel, auf das zurückzugreifen ist, wenn ein Gesetz nach seinem Wortlaut zweifelhaft oder unklar ist. Aber selbst wenn sich mit Sicherheit feststellen läßt, was der Gesetzgeber mit dem Erlaß und mit dieser Formulierung des Gesetzes gemeint und beabsichtigt hat, ist damit nicht gesagt, daß das Gesetz zu jeder Zeit und unter allen Umständen so verstanden werden muß. Es kann sehr wohl sein, daß unter den veränderten Umständen und im Lichte einer klareren Einsicht ein Gesetz anders ausgelegt werden muß, als der Gesetzgeber dies beabsichtigt hatte. In keinem Fall ist die Absicht des Gesetzgebers das letztlich oder einzig entscheidende Kriterium für die Auslegung eines Gesetzes.

Das Wissen um die sehr engen Grenzen, die dem Willen des kirchlichen Gesetzgebers bei dem Erlaß von Gesetzen gezogen sind, ist leider nicht Gemeingut des Kirchenvolkes, zu dem auch die Kleriker zu zählen sind. Dies ist eine Quelle eines weitgehenden Unbehagens am Kirchenrecht schlechthin. Die verbreitete Vorstellung von der geradezu absolutistischen Freiheit des kirchlichen Gesetzgebers verleitet gemeinhin zu der Annahme, alles, was ein kirchliches Organ von sich gibt, sei kirchliches Recht. Aus dieser Vorstellung heraus werden auch objektive Rechtswidrigkeiten als Kirchenrecht ausgegeben oder verstanden. Von hier aus ist nur noch ein kleiner Schritt zu dem verallgemeinernden Vorurteil: alle Übelstände in der Kirche sind Ergebnisse juridischen Denkens. Die gegen Rechtswidrigkeiten kirchlicher Organe vorgebrachte Kritik mag daher noch so berechtigt sein, sie trifft nicht wirkliches Kirchenrecht, sondern höchstens angebliches oder vermeintliches Kirchenrecht.

2. *Die Absicht des Gesetzgebers bei Erlaß des Codex Iuris Canonici*

Spätestens seit dem I. Vatikanischen Konzil bestand in der gesamten Kirche die einheitliche Überzeugung, daß die Reform des Kirchenrechts und ein neues Gesetzbuch notwendig seien, mögen auch über Einzelheiten der Durchführung die Meinungen auseinandergegangen sein. Die erklärte Absicht des Papstes Pius X. war es, durch die von ihm in Angriff genommene Kodifikation des kanonischen Rechtes der Erneuerung der gesamten Kirche in Christus zu dienen[7]. Er gedachte dieses Ziel zu erreichen durch übersichtliche Ordnung und Zusammenstellung des gesamten Kirchenrechts, durch Ausscheidung der aufgehobenen und veralteten Gesetze und nach Bedarf durch Anpassung an die gegenwärtigen Zeitverhältnisse. Kraft der vom Papst am 11. April 1904 approbierten Verfahrensordnung sollte die Kodifikationskommission nach folgenden

---

[6] Zur Illustration ein Beispiel aus dem weltlichen Rechtsleben: Die Regel, im Straßenverkehr rechts zu fahren, ist für sich genommen geringfügig. Sie ist nicht von der Sache her gefordert, wohl aber im Interesse eines geordneten und ungefährlichen Straßenverkehrs zum Wohl der Verkehrsteilnehmer notwendig. Je dichter der Verkehr auf den Straßen ist, desto gewichtiger und bedeutsamer ist die Regel. Die gewichtsverändernden Umstände hängen aber in keiner Weise von dem Willen des Gesetzgebers ab.

[7] Motu Proprio „Arduum sane munus" v. 19. März 1904: ASS 36 (1903/1904) 549—551.

Regeln vorgehen[8]: 1. Der Codex soll nur die Gesetze enthalten, die sich auf die Disziplin der Kirche beziehen. Diese Beschränkung auf die Rechtsordnung der Kirche soll aber nicht ausschließen, daß zuweilen Grundsätze des Naturrechts oder des Glaubens berührt werden. 2. Die kirchlichen Gesetze sollen aus dem Corpus Iuris Canonici, dem Konzil von Trient, den Erlässen der Päpste und der kurialen Behörden geschöpft werden. Dabei sollen nicht nur die veralteten und aufgehobenen Gesetze, sondern auch die früher übliche Darstellung konkreter Rechtsfälle ausgeschieden werden. Nach der Art der modernen Gesetzbücher soll nur der dispositive Teil der Gesetze als abstrakte Norm stehenbleiben. 3. Soweit wie möglich sollen die Quellen wortgetreu übernommen werden, wobei allerdings auf Kürze und Klarheit zu achten ist. 4. Bei Verschiedenheit der Meinung von Autoren sollen sichere und definitive Entscheidungen vorgezogen werden. 5. Wo die Änderung des geltenden Rechtes oder eine Neuordnung angebracht oder notwendig erscheint, sollen neue Gesetze formuliert werden. 6. Die lateinische Rechtssprache soll beibehalten werden.

Durch die Konstitution „Providentissima Mater Ecclesia" vom Pfingstfest (27. Mai) 1917[9] wurde der Codex Iuris Canonici promulgiert mit der Bestimmung, daß er am Pfingstfest, dem 19. Mai 1918, als Gesetzbuch für die gesamte Kirche in Kraft tritt. Gemäß der Absicht des Gesetzgebers sollte der Codex künftighin die einzige Quelle des gesamtkirchlichen Gesetzesrechtes sein und bleiben. Deshalb bestimmte der Papst Benedikt XV. durch Motu Proprio „Cum Iuris Canonici Codicem" vom 15. September 1917[10], mit dem er eine Kommission zur authentischen Auslegung des Gesetzbuches eingesetzt hatte, daß in Zukunft notwendig werdende Gesetze durch diese Kommission dem Codex eingefügt werden sollen. Dieses Vorhaben ist allerdings nicht ausgeführt worden[11]. Der Codex ist daher längst nicht mehr einzige Quelle des geltenden Rechts der Gesamtkirche. Abgesehen davon war der Codex nie „das Rechtsbuch der Kirche". Teilkirchliche Gesetze sind nicht im Codex Iuris Canonici enthalten. In den Teilkirchen konnten weiterhin im Rahmen des für die ganze Kirche geltenden Rechts Gesetze erlassen werden, und selbst das dem Codex entgegenstehende teilkirchliche Gesetzesrecht wurde mit dem Inkrafttreten des CIC nicht schlechthin aufgehoben (c. 6). Neben dem Gesetzesrecht gibt es aber auch das Gewohnheitsrecht, das in der Kirche seit je eine große Rolle spielte. Dieses konnte in einem gewissen Umfang auch dann weiterbestehen, wenn es dem im Codex enthaltenen Recht widersprach (c. 5). Darüber hinaus enthält der CIC in den cc. 1–4 weitere Vorbehalte zugunsten des Rechtes der Ostkirchen, des liturgischen Rechts, der Sonderregelungen in Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und verschiedenen Staaten und schließlich zugunsten wohlerworbener Rechte oder Privilegien einzelner oder juristischer Personen.

Der Codex Iuris Canonici ist zwar mit all seinen Einzelbestimmungen als einheitliches Gesetzbuch am selben Tag in Kraft getreten. Daraus folgt aber nicht, daß durch die Aufhebung oder Änderung einzelner seiner gesetzlichen Bestimmungen das gesamte Gesetzeswerk als solches betroffen würde. Der CIC wird daher als Gesetzbuch in Kraft bleiben, bis er durch die Inkraftsetzung eines neugefaßten kirchlichen Gesetzbuches abgelöst wird. Die Ergänzungen und Änderungen, die der Codex bisher erfahren hat, datieren nicht erst seit der Ankündigung einer Revision oder gar erst seit dem II. Vatikanischen Konzil. Sie auch nur annähernd anzuführen oder auch nur aufzuzählen, ist im Rahmen dieses Aufsatzes unmöglich.

---

[8] Praefatio zum CIC.
[9] Abgedruckt im CIC.
[10] AAS 9 (1917) 483 s.
[11] Es gibt lediglich Sammlungen privater Natur, welche die Entscheidungen der Auslegungskommission sowie neue Instruktionen, Dekrete und Gesetze enthalten. Die vollständigste Sammlung in deutscher Sprache: *S. Mayer*, Neueste Kirchenrechts-Sammlung. 4 Bde. (bis 1959) Freiburg–Basel–Wien 1953–1963.

3. *Die Absicht des Gesetzgebers bei der Revision des Codex Iuris Canonici*

Sofern ein Gesetz Richtschnur für das Handeln einer Gemeinschaft und deren Glieder ist, richtet es sich in die Zukunft. Eine bereits abgeschlossene Handlung kann als solche von dem Gesetzgeber nicht mehr beeinflußt werden. Höchstens die Rechtswirkungen einer in der Vergangenheit liegenden Handlung können durch ein nachträgliches Gesetz berührt werden. Andererseits ist das Leben einer jeden Gemeinschaft durch deren Geschichte geprägt und in gewisser Weise auch für die weitere Entwicklung gebunden. Dies gilt in besonderer Weise für die Kirche[12]. Aus einer manchmal vielleicht übertriebenen Scheu, an die der Kirche eingestifteten unveränderlichen Grundgesetze zu rühren, werden Traditionen, vor allem wenn sie durch sehr lange Zeit bestehen, kaum oder nur schwer aufgegeben. Der kirchliche Gesetzgeber kann daher leicht der Versuchung unterliegen, zu sehr auf die Vergangenheit und zu wenig auf die Zukunft zu sehen. Dazu kommt weiterhin eine Schwierigkeit, vor der jeder Gesetzgeber steht. Gesetze vermögen nicht Leben zu zeugen. Sie mögen wohl Wachstum und Entwicklung des Lebens fördern und in diese oder jene Bahnen lenken, sie müssen sich aber immer selbst am Leben orientieren. Damit ergibt sich nur zu leicht ein Haften an dem, was früher gewesen ist und was heute ist. Eine Anpassung an veränderte Zeitverhältnisse kann daher leicht zu einer Anpassung an die Gegenwart sein, die zu dem Zeitpunkt, da ein Gesetz in Kraft tritt, bereits zur Vergangenheit geworden ist. Diese Gefahr wird noch dadurch verstärkt, daß die Inhaber der mit Gesetzgebungsbefugnis ausgestatteten Ämter in der Kirche häufig der älteren Generation angehören. Die Kirche ist von der gelebten Tradition her nicht ausschließlich bestimmt, sondern sie ist in ihrer Pilgerschaft durch diese Zeit auf die Zukunft hin, nämlich auf die Wiederkunft des Herrn, ausgerichtet. In dem Spannungsverhältnis zwischen der Lebensordnung in der Vergangenheit und den Lebenserfordernissen in der Zukunft muß der kirchliche Gesetzgeber in Offenheit nach beiden Seiten hin abwägen.

Bei der Kodifikation des kanonischen Rechts zu Beginn dieses Jahrhunderts war der Blick der Kodifikatoren mehr der Vergangenheit als der Zukunft zugewendet. Dies ist aus der damaligen Situation zu verstehen. Die Kodifikatoren sahen sich vor eine ungeheure Menge alten Rechtsstoffes gestellt, den sie aufzuarbeiten und in eine moderne Form zu gießen hatten. Das Leben der Kirche erfuhr eben zu dieser Zeit verschiedene neue Anstöße — die Kodifikation des kirchlichen Rechts mag selbst zu diesen gezählt werden —, aber noch floß das Leben der Kirche in verhältnismäßig ruhigen Bahnen. Es darf daher den damaligen Kodifikatoren nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß sie sich bei ihrer Arbeit mehr an der Vergangenheit ausgerichtet haben als an der Zukunft. Das Ergebnis war nach einem ersten Urteil: „Der Gesamtcharakter des neuen Gesetzbuches zeigt keinen radikalen Umsturz des bisherigen Rechtes, sondern eine zeitgemäße Reform[13]."

Heute aber ist die Situation anders. Die Aufgabe der Revisoren des Gesetzbuches verweist diese mehr auf die Zukunft als auf die Vergangenheit. Papst Paul VI. hat dies in einer Ansprache an die Mitglieder und Konsultoren der Kommission für die Neubearbeitung des Codex Iuris Canonici am 20. November 1965 deutlich ausgesprochen[14]. Der Papst verlangt zwar, soweit wie möglich den Traditionen zu folgen, vor allem bei alten Rechtsinstituten. Daneben erkennt er an, daß eine Entwicklung und ein Fortschritt nützlich und notwendig sind. Unter den veränderten Zeitverhältnissen — das Leben scheint schneller zu laufen — ist das kanonische Recht neu zu fassen, indem es der neuen Geisteshaltung angepaßt wird, die auf dem II. Vatikanischen Konzil offenbar wurde. Auf diese Weise könne am meisten der Auferbauung und dem

---

[12] Vgl. G. *May*, Die Kontinuität im kanonischen Recht: AkathKR 135 (1966) 52—92.
[13] A. *Knecht*, Das neue kirchliche Gesetzbuch. Straßburg 1918, 46.

Leben der Kirche und den neuen Erfordernissen des Gottesvolkes gedient werden. Ausdrücklich stellt der Papst das neue Werk der alten Kodifikation gegenüber: während der Codex größtenteils die vor ihm geltende Disziplin enthält, scheint nunmehr manches neuerungsbedürftig. Als einzuschlagenden Weg empfiehlt der Papst schließlich, nach dem Vorbild des CIC ein neues Werk zu schaffen, für das das Ökumenische Konzil die Grundrisse und Leitlinien angibt, wobei vieles von dem dort Aufgerissenen nur ausführlicher und eingehender festzulegen ist. Die Revisoren werden sich dabei deutlich vor Augen halten müssen, daß das II. Vatikanische Konzil nicht einen Abschluß, sondern den Anfang einer neuen Entwicklung markiert.

II. Gesetznehmer und Gesetz

Wer das Gesetz nicht als Produkt eines einsamen Gesetzgebers betrachtet, kann nicht übersehen, daß auch die Gemeinschaft derer, für die ein Gesetz gegeben wird, mehr ist als ein passiver Gesetznehmer. Die Rolle, die dem Gesetznehmer wirklich zukommt, wird in der Lehre und noch mehr in der Praxis des kirchlichen Lebens bisher mehr als stiefmütterlich behandelt.

1. *Gewohnheitsrecht und Gesetz*

Das Gesetzbuch selbst sagt über das Zustandekommen eines Gesetzes nur, daß es erst ordnungsgemäß verkündet sein muß, den Gesetznehmern also bekannt geworden sein muß, ehe es zu verpflichten beginnt (cc. 8. 9). Daneben aber enthält der Codex einen eigenen Titel „De consuetudine" (cc. 25—30). Hier wird einer Gemeinschaft, die Gesetznehmer sein kann, ausdrücklich die Fähigkeit zugestanden, eine Gewohnheit einzuführen, der dieselbe Kraft wie einem Gesetz zukommt (c. 26). Diese Bestimmung aber steht tatsächlich im Schatten einer anderen, daß nämlich eine Gewohnheit die verbindliche Kraft eines Gesetzes einzig von der Zustimmung des zuständigen kirchlichen Oberen erlangt (c. 25). Rechtlich freilich kommt den beiden Aussagen dasselbe Gewicht zu: Gewohnheitsrecht setzt in gleicher Weise ein Verhalten der Gemeinschaft und die Zustimmung des Oberen zu diesem Verhalten voraus.

Dabei kann diese Zustimmung in verschiedenen Weisen gegeben werden. Der kirchliche Obere kann sein Einverständnis ausdrücklich erklären und er kann ein bestimmtes Verhalten der Gemeinschaft stillschweigend hinnehmen. Die Zustimmung des kirchlichen Oberen kann aber auch bereits in einem sogenannten Legalkonsens gegeben sein. In diesem Fall genügt es, daß das Gesetz selber auf Gewohnheitsrecht verweist und in dem zutreffenden Fall die gesetzlichen Voraussetzungen für die Bildung von Gewohnheitsrecht erfüllt sind. Der Gesetzgeber kann selbstverständlich auch eine von der Gemeinschaft bereits geübte Gewohnheit in die Form eines Gesetzes kleiden und als formelles Gesetz verkünden. Dies ist aber mit c. 25 nicht gemeint. Hier geht es um Gewohnheitsrecht, das als selbständige und gleichberechtigte Rechtsquelle neben dem Gesetzesrecht steht. Die Norm wird in diesem Fall nicht durch den Gesetzgeber, sondern durch das Verhalten der Gemeinschaft formuliert. In der Praxis bereitet dies gewöhnlich keine Schwierigkeiten, soweit es sich um eine Gewohnheit handelt, die sich nicht gegen ein bestehendes Gesetz richtet, etwa nach dem Motto: wenn eine Gemeinschaft sich durch ihr eigenes Verhalten eine Bindung auferlegt, die ihr der Gesetzgeber nicht auferlegt hat, so mag sie dies ruhig tun.

Im Codex Iuris Canonici ist aber ausdrücklich bestimmt, daß eine Gemeinschaft auch gegen ein bestehendes Gesetz neues Gewohnheitsrecht bilden kann, d. h. daß sie durch ihr Verhalten ein bestehendes Gesetz außer Kraft setzen kann. Die innere Rationabilität eines Verhaltens ist immer selbstverständliche Voraussetzung für die Entstehung von Gewohnheitsrecht, nicht anders als einem Gesetz, das verpflichtende Kraft erlangen soll, Rationabilität innewohnen muß. Vom Inhalt her gilt also für die Ausbildung jeglichen Gewohnheitsrechts dasselbe wie für den Erlaß eines Gesetzes. An das Verhalten der Gemeinschaft sind verschiedene Anforderungen gestellt. Für eine Gewohnheit

[14] AAS 57 (1965) 985—989.

praeter legem verlangt der Codex, daß die Gemeinschaft sich bewußt durch ihr Verhalten eine Bindung auferlegen will (c. 28). Daß dies für eine Gewohnheit *contra legem* nicht gefordert wird (c. 27), ist nicht ein gesetzestechnisches Versehen, sondern sachlich begründet. Wo eine Bindung noch nicht besteht, soll eine solche nicht unversehens durch ein bestimmtes Verhalten der Gemeinschaft entstehen, sondern nur dann, wenn die Gemeinschaft bewußt von einem derartigen Verpflichtungswillen beseelt ist. Bei einer Gewohnheit, die sich gegen ein Gesetz richtet, wird dagegen nicht eine neue Bindung geschaffen, sondern eine gesetzliche Bindung aufgehoben oder in eine andere umgewandelt.
Die herrschende Vorstellung von der absolutistischen Macht des Gesetzgebers und der absoluten Gehorsamsverpflichtung seiner Untergebenen vermag mit diesen Gesetzesbestimmungen über das Gewohnheitsrecht kaum etwas anzufangen. Daher wird in der Praxis jedes Verhalten, das von der durch ein Gesetz vorgeschriebenen Norm abweicht, als Ungehorsam getadelt, selbst dort, wo ein sachgerechter Gehorsam vielleicht gerade dieses Verhalten verlangt[15]. Von hier aus wird sichtbar, daß nicht jedes gesetzwidrige Verhalten notwendig Unrechtsverhalten ist. Es bedarf bei der Bildung eines gegengesetzlichen Gewohnheitsrechts nicht eines „theologischen Differentialverfahrens", durch das ein anfängliches Unrecht im Laufe der Zeit allmählich in verbindliches Recht überführt wird[16]. Solchen Vorstellungen[17] würde weithin der Boden entzogen, wenn das neue Gesetzbuch der Kirche sich von vornherein ein weites Maß der Bescheidung auferlegt und auf zu sehr in Einzelheiten gehende gesetzliche Bestimmungen verzichtete und dafür den örtlichen Gewohnheiten einen noch größeren Raum zuwiese. Daß dadurch eine uniforme Einheit der Kirche verloren ginge, wird heute wohl niemand mehr als Mangel empfinden, zumal seit dem II. Vatikanischen Konzil die auch dem alten Codex geläufige Wahrheit wieder allgemein entdeckt ist, daß die einzelnen Teilbereiche der Kirche echte Teil*kirchen* sind (c. 329 § 1).

2. *Aufnahme eines Gesetzes*

Wie ein bereits seit langer Zeit bestehendes Gesetz durch eine neuaufkommende Gewohnheit der durch das Gesetz gebundenen Gemeinschaft außer Kraft gesetzt werden kann, so kann die Gemeinschaft, an die ein neues Gesetz gerichtet ist, die Aufnahme dieses Gesetzes verweigern und damit sein Inkrafttreten verhindern. Auch dies ist darin begründet, daß Gesetzgeber und Gesetznehmer sich nicht als Obrigkeit und Untertanen gegenüberstehen, sondern miteinander die Gemeinschaft der Kirche bilden, das Volk Gottes. Die Organe, die der Gesamtkirche oder einer Teilkirche gegenüber Christus als Haupt zu vertreten haben, sind zu besonderen Diensten der Heilsvermittlung berufen. Soweit das Leben der Heilsgemeinde menschlicher Gesetze zur Ordnung ihres Gemeinschaftslebens und des Heilsdienstes bedarf, ist der Gesetzgeber wie jedes andere Glied der Gemeinschaft an sein Gesetz gebunden und ist die Gemeinschaft nicht nur passiver Gesetznehmer, sondern darüber hinaus auch aktiv am Zustandekommen oder doch wenigstens am Fortbestand eines Gesetzes mitbeteiligt. Was für das Gesetzesrecht gilt, gilt in entsprechender Weise auch für das Gewohnheitsrecht. Lediglich das Schwergewicht liegt das eine Mal bei dem Gesetzgeber, das andere Mal bei der Gemeinschaft. In keinem Fall ist die Gemeinschaft des Gottes-

---

[15] Es sei hier nur erinnert an c. 136 § 1, der hinsichtlich der Kleidung der Kleriker auf die örtlichen Gewohnheiten und die bischöflichen Vorschriften verweist. Da Kleiderformen unabhängig von der alljährlich wechselnden Mode einer ständigen Entwicklung unterliegen, ist es sachgerecht, die örtlichen Gewohnheiten zu achten. Erfahrungsgemäß setzen sich diese auch gegen wiederholte gesetzliche Verbote durch, auch wenn die Kleriker, die sich entgegen einer gesetzlichen Vorschrift an neue Gewohnheiten halten, des Ungehorsams bezichtigt werden.

[16] Vgl. dazu M. *Kaiser*, Der gute Glaube im Coedex Iuris Canonici. MthSt III 22 München 1965, 24 ff.

volkes als Gesetznehmer nur zu einem formalen Gehorsam gegenüber dem Gesetzgeber verpflichtet.

III. Inhalt des Gesetzbuches

1. *Rechtsbereich und Gewissensbereich*

Es erscheint uns heute als Selbstverständlichkeit, daß ein Gesetzbuch nur Gesetze enthält, d. h. rechtliche Normen, die das Leben der Gemeinschaft als solcher, die Tätigkeit der Organe dieser Gemeinschaft und das Verhältnis der Gemeinschaft zum einzelnen und des einzelnen zur Gemeinschaft regeln. Während frühere Rechtssammlungen in einem weiten Umfang auch Glaubens- und Sittengebote enthielten, haben sich bereits die Kodifikatoren zu Beginn dieses Jahrhunderts im wesentlichen an die empfangene Weisung gehalten, in den CIC nur rechtlichen Stoff aufzunehmen[18]. Es gibt neben den rechtlichen Normen Glaubens- und Sittengebote, die das Leben des einzelnen, sein Verhältnis zu Gott und in einem gewissen Umfang auch zwischenmenschliche Beziehungen betreffen. Diese sind grundsätzlich nicht in ein Gesetzbuch aufzunehmen, sofern sie nämlich einer rechtlichen Regelung nicht bedürfen oder vielleicht gar nicht fähig sind. Es ist daher berechtigt, einen Rechtsbereich und einen Gewissensbereich voneinander zu unterscheiden. Diese Unterscheidung besagt allerdings nicht, daß in dem Rechtsbereich das Gewissen des einzelnen nicht angesprochen sei. Jede Rechtsnorm zielt darauf ab, im Gewissen erfüllt zu werden. Eine Rechtsnorm, die diesen Anspruch nicht erheben kann, gibt sich zu Unrecht als Rechtsnorm aus. Die Unterscheidung in einen Rechtsbereich und einen Gewissensbereich sagt vielmehr, daß es einen Bereich gibt, der nicht durch rechtliche Normen geregelt ist, aber mit echten Normen das Gewissen anspricht.

Diese Unterscheidung hat hingegen nichts zu tun mit einer anderen Unterscheidung, die im CIC anzutreffen ist, der Unterscheidung eines *forum externum* und eines *forum internum*, auch wenn der Codex selbst das *forum internum* gelegentlich als *forum conscientiae* (c. 196) bezeichnet. In dieser Sprechweise hat sich lediglich das nahezu allgemeine Mißverständnis niedergeschlagen, daß das *forum internum* mit dem außerhalb des Rechtsbereiches liegenden Gewissensbereich identisch sei. In Wirklichkeit aber ist das *forum internum* ein Teilbereich dessen, was als Rechtsbereich zu bezeichnen ist. Darum trifft der Codex mit Recht wiederholt Anordnungen, die den inneren Bereich betreffen. Was mit diesem Bereich im Gegensatz zum äußeren Bereich gemeint ist, geht am deutlichsten aus der Bezeichnung *„matrimonium conscientiae"* hervor. Dieses Rechtsinstitut ist im Codex einer genauen rechtlichen Regelung unterstellt (cc. 1104—1107). Niemand wird behaupten, daß diese Einrichtung außerhalb des Rechtsbereiches liege. Die Ehe, um die es sich hier handelt, unterscheidet sich rechtlich von einer anderen Ehe einzig und allein dadurch, daß ihr Bestand geheimgehalten wird. Die Bezeichnung dieser Ehe als „Gewissensehe" ist nur so zu verstehen, daß *forum conscientiae* gleichbedeutend mit *forum internum* gebraucht wird. Daraus wiederum wird deutlich, daß der innere Rechtsbereich sich von dem äußeren nur durch mangelnde Publizität unterscheidet[19].

So sehr es berechtigt ist, für den inneren Rechtsbereich, in dem rechtserheblich, wenn auch unter Ausschluß der Öffentlichkeit, gehandelt wird, Gesetze zu erlassen, so hat der Gesetzgeber den Bereich auszusparen, der außerhalb des Rechtsbereiches liegt. Manchmal freilich ist es nicht ganz einfach, eine klare Grenze zwischen diesen beiden Bereichen zu ziehen. Die Mitfeier des eucharistischen Opfers an den Sonn- und gebotenen Feiertagen[20] ist gesetzlich vorgeschrieben (c. 1248). Näherhin wird

[17] Die Vorstellung, daß die Gesetznehmer dem Gesetzgeber und dem Gesetz immer und nur einen formalen Gehorsam schulden, steht auch hinter gelegentlichen Äußerungen, die entsetzt oder schadenfroh die neuen Bestimmungen im Bereich der Liturgie als „Früchte des Ungehorsams" bezeichnen.

[18] Es ist daher z. B. kein Mangel, sondern sachgerechte Beschränkung des Gesetzbuches, wenn im Eherecht des CIC nicht von der Liebe der Gatten zueinander die Rede ist.

[19] Vgl. *Kaiser*, Der gute Glaube 6 ff. 175—178 (mit weiteren Literaturhinweisen).

[20] Tage, die nach den jeweiligen staatlichen Gesetzen nicht als Feiertage begangen werden, sollten grundsätzlich auch nicht als kirchliche Feiertage geboten werden.

bestimmt, daß dieser Bestimmung nur zu genügen ist bei einer Eucharistiefeier unter freiem Himmel, in einer Kirche, einer öffentlichen oder halböffentlichen Kapelle oder einer Friedhofskapelle, nicht aber in einer rein privaten Kapelle (c. 1249). An dieser Bestimmung wird häufig Anstoß genommen unter Hinweis darauf, daß es doch immer dieselbe Eucharistiefeier ist, ob sie nun in einer Domkirche oder in der Wohnung eines kranken Priesters stattfindet. Dies ist sicher nicht zu bestreiten, aber darum geht es hier ja nicht. Die rechtliche Bestimmung verpflichtet nicht schlechthin zur Mitfeier der Eucharistie, sondern — und dies ist das Spezifische einer rechtlichen Bestimmung — die Gemeinde als solche und der einzelne sichtbar als Glied dieser Gemeinde sollen am Herrentag das Gedächtnis des Herrenopfers und Herrenmahles feiern. Daß darüber hinaus ein weiterer Raum besteht, in dem der einzelne sein persönliches Verhältnis zu Gott zu gestalten hat, ja pflichtgemäß zu gestalten hat, ist damit nicht ausgeschlossen. Aber dieser Raum, in dem sehr wohl religiöse und sittliche Normen gelten können, unterliegt nicht der rechtlichen Regelung.

Noch deutlicher läßt sich dieser Unterschied feststellen in der Regelung des Fasten- und Abstinenzgebotes. Der Codex regelt dieses neben dem Feiertagsgebot in dem Abschnitt über heilige Zeiten (cc. 1243—1254). Auch diese Bestimmungen des CIC zielen dahin, daß die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder bestimmte Tage, wenn auch je getrennt für sich, aber doch gemeinsam durch einen jeweils gleichen Verzicht heiligen. In der Neuordnung des Fasten- und Abstinenzgebotes durch die Konstitution „Paenitemini" vom 17. Februar 1966[21] und die daraufhin ergangenen Fastenordnungen einzelner Bischofskonferenzen[22] scheint die Grenze zum außerrechtlichen Bereich zuweilen überschritten zu sein. Daß dabei Abstinenz und Fasten nur unter den Gesichtspunkt der Buße gestellt werden, ist nicht von grundsätzlicher Bedeutung, da ja auch die Buße eine Form des Gottesdienstes und der Gottesverehrung ist, auf die die Fastenordnung des CIC ausgerichtet ist. Die päpstliche Konstitution beruft sich auf eine lex divina, kraft der alle Gläubigen zur Buße verpflichtet sind. Es handelt sich hier primär um ein religiös-sittliches Gebot, das nicht unbedingt einer rechtlichen Regelung bedarf, wie ja auch die unbestreitbare Verpflichtung aller Gläubigen zum Gebet nicht rechtlich geregelt ist und einer solchen Regelung nicht bedarf. Wenn schon eine rechtliche Regelung erfolgt, muß diese erkennen lassen, daß nicht nur der einzelne in seinem Verhältnis zu Gott, sondern daß die Gemeinschaft der Kirche als solche angesprochen wird. Die deutschen Bischöfe leiten daher ihre Bußordnung ein: „Unsere Umkehr zu Gott kann sich nicht nur privat vollziehen; vieles muß gemeinsam getan und von der Gemeinschaft der Kirche getragen werden". In der Festlegung der Bußordnung im einzelnen aber wird hinsichtlich des „Abstinenz"-Gebotes den einzelnen ein den heutigen Lebensverhältnissen entsprechender verhältnismäßig weiter Spielraum gelassen. Mehrere andere Länder haben diesen Spielraum noch weiter gezogen. Damit aber stellt sich die Frage: Sollte man nicht besser ganz auf eine rechtliche Ordnung verzichten, wenn diese das Spezifische einer rechtlichen Ordnung kaum mehr erkennen läßt[23], zumal eine rechtliche Ordnung des Fastens ebenso wie eine rechtliche Ordnung des Betens nicht wirklich notwendig ist? Wie dem einzelnen Gläubigen in den Diözesangebetbüchern Gebetstexte für bestimmte Zeiten vorgeschlagen werden, so könnte auch eine „Bußordnung" sich darauf beschränken, die Gläubigen in entsprechender Weise über die religiös-sittliche Pflicht zur Buße zu belehren und ihnen entsprechende Vorschläge für die konkrete Gestaltung an die Hand zu geben, ohne

---

[21] AAS 58 (1966) 177—198.

[22] Vgl. beispielsweise die „Kirchliche Bußordnung" der deutschen Bischöfe: Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Essen 10 (1967) 43 f.

[23] Sinnvoll dagegen ist es, wenn z. B. klösterliche Verbände für ihre Gemeinschaft eine entsprechende Regelung treffen, da hier ein bestimmtes Verhalten der Gemeinschaft als solcher gefordert wird und auch in Erscheinung tritt.

daß diese in die Form einer rechtlichen Regelung gekleidet würden. Dadurch würde nicht nur die Rechtsordnung und ein neues kirchliches Gesetzbuch von unnötigem Ballast befreit, sondern zugleich auch ein neuer Appell an die heute so viel beschworene und so wenig verwirklichte Selbstverantwortlichkeit des einzelnen Gläubigen in seiner Gewissensentscheidung gerichtet.

2. *Objektiver und subjektiver Tatbestand*

Eine Eigenart des kirchlichen Rechts, die im CIC gewahrt, aber in der Praxis wenig beachtet ist, bedarf bei der Revision des Gesetzbuches einer noch stärkeren Betonung. Die Rechtsordnung der Kirche muß wie jede Rechtsordnung von äußeren Tatbeständen ausgehen. Als Rechtsordnung einer geistlichen Gemeinschaft muß sie aber mehr als jede andere Rechtsordnung auf die hinter dem äußeren Verhalten ihrer Glieder stehende innere Willenshaltung und Gesinnung sehen. Das Strafrecht, das in vielen Punkten reformbedürftig ist, bekennt sich zu dem Grundsatz: keine Strafe ohne schwere sittliche Schuld (c. 2228 § 2). Da aber kaum einmal ein Strafprozeß geführt wird, beschränkt sich das kirchliche Strafwesen auf die mit der Begehung einer Straftat von selbst eintretenden Tatstrafen. Daraus ergibt sich, daß im Einzelfall Maß und Schwere der Schuld nicht nachgeprüft werden. Da bis zu einem gegenteiligen Nachweis die Rechtsvermutung gilt, der Übertreter eines Gesetzes habe vorsätzlich gehandelt (c. 2200 § 2), wird gewöhnlich das Augenmerk nur auf das äußere Verhalten und den dadurch begründeten objektiven Tatbestand gerichtet, ohne zugleich auch auf die subjektiven Tatbestandsmerkmale zu achten, die nicht minder Voraussetzung für den Eintritt einer Strafe sind. So werden beispielsweise Konvertiten regelmäßig wenigstens ad cautelam von einem Kirchenbann losgesprochen, dem sie sicher nicht verfallen waren, da den nichtkatholischen Christen, die in einer nichtkatholischen Familie geboren, aufgewachsen und erzogen sind, ihre Zugehörigkeit zu einer nichtkatholischen Gemeinschaft nicht als persönliche schwere sittliche Schuld angerechnet werden kann. Dies ist unter den heutigen Lebensverhältnissen offenkundig, und von offenkundigen Tatsachen sagt auch der Codex, daß sie keines Beweises bedürfen (c. 1747 n. 1). Offenkundig aber ist es auch, daß in vielen Mischehen, in denen trotz vorausgegangenen Versprechens der katholischen Kindererziehung tatsächlich Kinder nichtkatholisch erzogen werden, nicht ein Sinneswandel des katholischen Ehepartners erfolgt ist, sondern dieser sich lediglich gegenüber dem Verlangen des nichtkatholischen Partners nicht durchzusetzen vermag. Da in diesem Fall der Eintritt der Strafe verstärkten Vorsatz voraussetzt (c. 2319 § 1 nn. 3. 4), schließt jegliche Minderung der Verantwortlichkeit den Eintritt des Kirchenbannes aus (c. 2229 § 2). Es mag sein, daß hier die Straffreiheit nicht in jedem Einzelfall von vornherein offenkundig ist, sie wird sich aber in der Regel unschwer feststellen lassen. Die schematische Behandlung der Praxis, die allein aus dem objektiven Tatbestand auf den Eintritt der Strafe schließt, wirkt sich um so schwerwiegender aus, als der Kirchenbann als Ausschluß aus der Kirche, als Unheilssakrament[24] oder gar als Verdammungsurteil gewertet wird, während er nach der Rechtsordnung des CIC in Wirklichkeit eine Besserungsstrafe ist, die in ihrem ganzen Wesen darauf hinzielt, den Straftäter zu bessern und ihn so der Gefährdung seines Heiles zu entreißen. Auch das Strafrecht der Kirche steht im Dienste des Heiles ihrer Glieder.

Zusammenfassung

Die angestellten Überlegungen haben ergeben, daß der Codex Iuris Canonici nicht nur reformbedürftig ist, sondern auch Bestimmungen enthält, die zwar auch eine Reform verlangen, aber nicht sosehr eine Reform des Gesetzes, sondern vielmehr eine Reform

[24] Vgl. z. B. Herder-Korrespondenz 20 (1966) 205.

der Einstellung der Gemeinschaft und des einzelnen zu Recht und Gesetz. Freilich werden auch die Revisoren des Gesetzbuches darauf bedacht sein müssen, selbst jeden Anschein eines positivistischen und absolutistischen Gesetzeswerkes zu vermeiden. Die Revision des CIC wird um so mehr der Auferbauung der Kirche und dem Heile ihrer Glieder zu dienen vermögen, je mehr die Gesetze den Geist der Kirche spüren lassen und je mehr in der Anwendung dieser Gesetze im Leben der Kirche auf vereinfachende Schematisierung verzichtet wird und je mehr die einzelnen Glieder der Kirche sich nicht als passive Untertanen, sondern als aktive Mitträger und Mitgestalter der Rechtsordnung der Kirche verstehen und verhalten.

PASTORALFRAGEN

KARLHEINZ PESCHKE

Geburtenregelung in den Ansprachen Pauls VI. und Beichtstuhlpraxis

Am 24. Juni 1964 teilte Papst Paul VI. in einer Ansprache aus Anlaß seines Namenstages der Öffentlichkeit zum ersten Male mit, daß eine Kommission von Experten zum Studium der Frage der Geburtenregelung einberufen worden sei. In ihren Anfängen ging diese Kommission schon auf Johannes XXIII. zurück, unter dem sie aber nur einmal zusammentrat. Auch zählte sie damals nur wenige Mitglieder, und unter ihnen war kein Moraltheologe. Paul VI. erweiterte die Gruppe von Experten nicht nur um Theologen, sondern auch um Laien, darunter Mediziner. In der genannten Ansprache äußerte der Hl. Vater die Hoffnung, daß die Kommission ihre Arbeit bald zu einem Abschluß bringen könne. Die Ergebnisse werde er dann in der ihm angemessen erscheinenden Form der Öffentlichkeit bekanntgeben. „Doch" – so fährt er dann wörtlich weiter fort – „haben Wir bis jetzt keinen ausreichenden Grund, die von Papst Pius XII. in dieser Hinsicht gegebenen Normen für überwunden und deshalb für nicht verpflichtend zu halten; dieselben sind darum als gültig zu betrachten, zum wenigsten so lange, wie Wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu modifizieren[1]."
Die Kommission kam mit ihren Studien indessen nicht so schnell voran wie erhofft. Am 7. März 1966 erweiterte der Papst die Kommission noch einmal um 16 Kardinäle und Bischöfe (darunter die Kardinäle Ottaviani, Döpfner, Suenens und Weihbischof J. Reuss), so daß sie insgesamt 75 Mitglieder zählte. Im Juni 1966 endlich konnte sie dem Hl. Vater die Ergebnisse ihrer Untersuchungen in einem ausführlichen Bericht vorlegen.
Wer erwartet hatte, daß damit der Augenblick einer entscheidenden Änderung der offiziellen katholischen Lehre in Fragen der Geburtenkontrolle gekommen gewesen wäre, wurde jedoch enttäuscht. In einer Ansprache an die Gynäkologen und Geburtshelfer nimmt der Hl. Vater am 29. Oktober 1966 unter anderem auch auf den Bericht der Kommission Bezug, ohne indessen auf Einzelheiten einzugehen. Die erarbeiteten Konklusionen – so heißt es in der Ansprache – „können nicht als endgültig betrachtet werden, und zwar deswegen nicht, weil sie in erschwerender Weise verflochten sind mit nicht wenigen anderen und nicht leichten Fragen, seien sie doktrinärer oder pastoraler und sozialer Natur, die nicht isoliert behandelt und vorläufig

[1] Osservatore Romano, 24. Juni 1964, 2.

zurückgestellt werden können, sondern eine logische Betrachtung im Zusammenhang des dem Studium unterworfenen Problemes verlangen[2]." Diese Tatsache lege ihm die Verantwortung auf, vor irgendwelchen Entscheidungen erst noch die Ergebnisse einer ergänzenden Studie abzuwarten. „Inzwischen" — so wieder wörtlich — „verlangt die von der Kirche bisher gelehrte Norm, die durch die weisen Ausführungen des Konzils noch vervollständigt wurde, treue und großmütige Beobachtung[3]."
Dies ist die vorläufig letzte Stellungnahme des Hl. Vaters zum Problem der Geburtenregelung. Das Konzil gibt in dieser Frage keine neuen Entscheidungen. Es bemüht sich um eine vertiefte Sicht verantwortlicher Elternschaft und ehelicher Liebe. Hinsichtlich der zu wählenden Wege zur Geburtenregelung beschränkt es sich darauf, die Katholiken an die Auslegungen des göttlichen Gesetzes durch das Lehramt zu verweisen. Den Kindern der Kirche sei es „nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verbietet[4]".
Die bisher von der Kirche gelehrte Norm nun ist zur Genüge bekannt. Nahmen und nehmen doch immer wieder die Überlegungen und Diskussionen zur Geburtenregelung auf katholischer Seite von ihr her ihren Ausgangspunkt. Sie besagt, daß die Aktunterbrechung, die Anwendung jeglicher Präservative und jede Sterilisation, die Empfängnisverhütung zum Ziel oder Mittel hat (sterilisatio directa), sittlich unerlaubt sei. Unter dieses Verbot fällt auch die mit Hilfe von Medikamenten vorgenommene, temporäre Sterilisation.

Dem Verbot stehen die Schwierigkeiten jener vielen Eheleute gegenüber, denen die Umstände eine Beschränkung der Kinderzahl auferlegen und die sich oft genug dazu der katholischerseits untersagten Mittel bedienen, weil sie aus verschiedensten Gründen die Methode der periodischen Enthaltsamkeit nicht als zufriedenstellend finden (vielleicht nur weil dieselbe etwas zu anspruchsvoll ist, vielleicht aber auch weil sich nur allzu wenige unfruchtbare Tage errechnen lassen).
Welche Haltung des Verstehens kann der Beichtvater ihnen gegenüber einnehmen, vor allem in den Fällen zu weniger unfruchtbarer Tage, ohne sich einfach über die Stellungnahme des Hl. Vaters hinwegzusetzen? Gibt es hier noch einen gangbaren Weg? Nicht nach einer neuen, grundsätzlichen, theologischen oder naturrechtlichen Klärung des Problems wird hier gesucht. Darüber ist schon vieles und Zutreffendes gesagt und geschrieben worden. Vorliegende Erwägungen wollen auch nicht den gordischen Knoten des Problems ein für allemal und endgültig zerhauen. Gefragt wird nach einer konkreten Lösung, die einerseits den Schwierigkeiten der Eheleute und den zu ihren Gunsten vorgetragenen, ins Gewicht fallenden Argumenten Rechnung trägt, und die andererseits auf den Entscheid des Hl. Vaters dennoch gebührende Rücksicht nimmt.
Abgesehen von der Zeitenwahl nach Ogino-Knaus (die völlige Enthaltsamkeit kann hier wohl außer acht gelassen werden) stellen alle übrigen Methoden der Geburtenregelung nach dem bisherigen Urteil der höchsten Lehrautorität der katholischen Kirche ein Verhalten dar, das dem Willen Gottes nicht voll entspricht. Ja, sie sind nach der Lehre Pius XI. und Pius XII. objektiv gesehen sowohl im Fall der Aktunterbrechung und der Präservative (Pius XI. in Casti Connubii[5]) wie auch der

[2] Osservatore Romano, 30. Oktober 1966, 2.
[3] Ebd.
[4] Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute", Nr. 51.
[5] „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur: Und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld" (AAS 22, 1930, 560). Einen sehr guten Hinweis für das richtige Verständnis dieses Textes gibt B. Häring in dem Buch „Ehe in dieser Zeit"; Salzburg: O. Müller 1964, 3. Aufl., 391. Dort heißt es: „Zugegeben, daß die Weise der Formulierung mehr dem Rückblick auf die ganze bisherige Menschheitsgeschichte entspricht, in welcher die Gesamtlage notwendig

sterilisierenden Medikamente (Pius XII. in der Ansprache vom 12. Sept. 1958[6]) sogar eine schwere Verletzung des Sittengesetzes.

Dieser moraltheologischen Qualifikation der schweren Sündhaftigkeit sei in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit zugewandt. Denn es erhebt sich die Frage, ob sie nicht zu streng ausgefallen ist oder ob sie nicht wenigstens auf Grund der gegenwärtigen, subjektiven Lage der Eheleute in der *Praxis* eine Modifizierung erfahren muß.

Ist die Qualifikation „schwere Sünde" nicht zu streng ausgefallen? Haben die von verschiedenen Theologen vorgetragenen Argumente zugunsten der sittlichen Erlaubtheit der direkten Sterilisation — mindestens in bestimmten Umständen und mit bestimmten (vor allem mit den medikamentösen) Mitteln — nicht wenigstens dies bewiesen, daß im Fall der direkten Sterilisation nicht grundsätzlich von einer objektiv schweren Sündhaftigkeit gesprochen werden kann? Wenn der Hl. Vater und eine Reihe von Theologen zögern, sich für jene fortschrittliche Gruppe katholischer Theologen zu entscheiden, die verschiedene Methoden der direkten Sterilisation oder — seltener — u. U. auch Präservative und Aktunterbrechung als sittlich erlaubt betrachten, verbleibt dann als Alternative tatsächlich nichts anderes als die Wertung: schwere Sünde? Wird den verbleibenden Bedenken nicht auch schon voll und ganz Genüge getan, wenn diese Übertretungen als läßliche Sünden bewertet werden? Den Eheleuten stellt sich damit zwar die sittliche Aufgabe, die notwendige Geburtenregelung mit Hilfe der periodischen Enthaltsamkeit zu verwirklichen und in dieser Methode das Ideal zu sehen. Die Übertretung dieser Norm durch Methoden der temporären, medikamentösen Sterilisierung oder auch durch Aktunterbrechung und Präservative (soweit sie nicht abtreibende Wirkung haben) wäre aber nicht sofort schon schwere Schuld, sondern nur läßliche Sünde. Der Beichtvater brauchte sie nicht strenger zu behandeln als z. B. Lügen. Es wäre nicht notwendig, nach der genauen Zahl zu fragen, und die Eheleute müßten nicht nach jeder Übertretung beichten, um zur hl. Kommunion gehen zu können. Abgesehen von dem Bestreben, den Eheleuten in ihren Schwierigkeiten dadurch größere Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, würde das für beide Seiten, Beichtvater wie Beichtkind, natürlich eine wesentliche Erleichterung bedeuten. De facto sind die Beichtväter ohnehin schon in weitem Ausmaß zu dieser Praxis übergegangen, zum mindesten was das Forschen nach der Zahl der Übertretungen und die Schwere der Bußen angeht. Was den Kommunionempfang betrifft, so wird er von B. Häring zum wenigsten dann als erlaubt betrachtet, wenn bei den Eheleuten das grundsätzliche Bemühen um ein Leben nach der von der Kirche aufgestellten und vertretenen Norm gegeben ist[7].

---

das Maximum an Zeugefreudigkeit verlangte, als dem Vorblick auf vielleicht brennend werdende Bevölkerungsprobleme; zugegeben, daß damals das Lehramt den Grundsatz verantworteter Elternschaft noch nicht ins volle Bewußtsein gehoben hatte und daß infolge alles dessen die aktuelle Vereitelung einer, wie es schien, immer wünschenswerten Empfängnis als das eigentlich Böse in den Vordergrund der Argumentation rückte, so kann man doch nicht leichthin an dieser Warnung vorübergehen."

[6] Ansprache an die Teilnehmer des 7. internationalen Hämatologenkongresses am 12. September 1958, AAS 50 (1958). „La stérilisation directe, disions-Nous le 29 octobre 1951 (cf. AAS 43, 843 f) c'est-à dire celle qui vise, comme moyen ou comme but, à rendre impossible la procréation, est une violation grave de la loi morale, et donc elle est illicite ... la stérilisation directe, perpétuelle ou temporaire, de l'homme comme de la femme, est illicite en vertu de la loi naturelle, dont l'Eglise elle-même, comme vous le savez, n'a pas le pouvoir de dispenser" (734). Der Begriff der untersagten, direkten Sterilisation ist nach dieser Ansprache auch dann verwirklicht, wenn zum Zweck der Empfängnisverhütung sterilisierende Medikamente angewandt werden (ebd. 735).

[7] Diese Auffassung vertrat Prof. B. Häring schon auf einem Werkkurs für Volksmissionäre in Fürstenried bei München vom 12. bis 15. Juni 1961. Auch in dem Buch „Ehe in dieser Zeit" (Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1964, 3. Aufl.) tritt B. Häring für eine derartige pastorale Milde gegenüber gutgesinnten Eheleuten ein. Allerdings erhebt er noch Bedenken, *vor*

Selbst wenn man aber glauben sollte, an der objektiv schweren Sündhaftigkeit jedweder direkten Sterilisation, der Aktunterbrechung und aller Präservative festhalten zu müssen, so kann doch niemand mehr im Zweifel sein, daß, subjektiv gesehen, die Überzeugung in allerweitestem Ausmaß verlorengegangen ist – nicht nur bei Laien, sondern auch bei Theologen –, daß alle diese Methoden grundsätzlich schwere Sünde sind. Damit fehlt aber auch unter der Voraussetzung der objektiven, schweren Sündhaftigkeit eine der unerläßlichen Bedingungen für das Zustandekommen einer schweren Schuld: die klare Erkenntnis.

Es möchte also scheinen, daß – von besonderen, erschwerenden Umständen abgesehen – die Beurteilung der Methoden der direkten, medikamentösen Sterilisation, der Aktunterbrechung und der Präservative als läßliche Sünde einerseits dem Grundanliegen der letzten päpstlichen Entscheidungen Gerechtigkeit widerfahren läßt und doch auch andererseits der veränderten Wertung und Einstellung in Fragen des Ehelebens heute Rechnung trägt. Gewiß, manchem wird ein solcher „Kompromiß" als Halbheit gelten. Aber wenn der Hl. Vater der Ansicht ist, daß die Argumente für die sittliche Neutralität der direkten, temporären Sterilisation durch Medikamente oder auch durch andere empfängnisverhütende Methoden noch nicht voll zu überzeugen vermögen, so wird man diese Vorsicht nicht einfachhin für übertrieben halten können. Der Fragenkomplex ist zu kompliziert, worauf Paul VI. in seiner letzten Stellungnahme zu diesem Problem mit Recht hinweist, als daß man mit Sicherheit sagen könnte, er sei jetzt schon so weit geklärt, daß keine ernsteren Bedenken mehr zurückbleiben.
Der Überlegung wert wäre es schließlich, ob nicht die Methode der Zeitenwahl (Ogino-Knaus) gegenüber allen anderen Methoden der Empfängnisverhütung auch in Zukunft ein Ideal darstellen wird, und ob nicht zum wenigsten darin der bleibende Wahrheitsgehalt der bisherigen lehramtlichen Entscheidungen in dieser Frage erkannt werden muß.

---

einer ganzen Pfarrei oder vor den sehr gemischten Zuhörern der Eheseminare zu erklären, „ein solches Versagen könne für alle, die guten Willens sind und glauben, jetzt kein Kind verantworten zu können, kein Grund sein, der Kommunion bis zur nächsten Beichte fernzubleiben", und zwar aus folgenden Motiven: „Auf diese Weise kann das schwankende Gewissen jener, die tatsächlich eben doch nur aus minderwertigen Motiven kein weiteres Kind mehr wollen und sich auch nicht wirklich ernst um Selbstbeherrschung bemühen, verwirrt und verhärtet werden; zweitens könnten jene, die tatsächlich nach aufrichtiger Verantwortung im Dienste am Leben streben, zu dem falschen und gefährlichen Schluß verführt werden, sie seien nicht wirklich verpflichtet, mit großem Ernst und in gegenseitiger Mitverantwortung nach der entsprechenden heiligen Zucht zu streben" (390 f).

LEO PROTHMANN

Theologen – Arbeitskameraden

Der Versuch hat sich gelohnt. Eine Anzahl Salzburger Theologen aus dem Priesterseminar und ein Priester haben im Sommer 1966 Arbeitseinsatz gemacht in einer Fabrik von ungefähr 1000 Arbeitern. In den verschiedensten Abteilungen waren sie tätig, arbeiteten in drei Schichten zu je acht Stunden und machten auch fallweise Überstunden. Die meisten von ihnen wohnten im Seminar und fuhren täglich mit VW oder Roller in die Fabrik. Im Anschluß und während des Arbeitseinsatzes fanden sechs Besprechungen statt, um die Erfahrungen und neuen Erkenntnisse für die Seelsorgepraxis zu verwerten.

1. Erfahrungen:

a) *Beim Arbeitsvorgang.* Niemand wurde offiziell in die Arbeit eingeführt. Die notwendigen Instruktionen gab jeweils der nächste Mitarbeiter bzw. Vorarbeiter, der die konkreten Anweisungen gab. Die Mitarbeiter waren in der Regel sehr entgegenkommend, freundlich und hilfsbereit. Die Arbeit selbst wechselte stark; sie war oft sehr anstrengend und ermüdend, zuweilen verlangte sie auch große Geschicklichkeit. Bei reibungslosem Ablauf gab es jedoch auch Verschnaufpausen. Fast überall war wenigstens ein Minimum von Verantwortung dabei, zumindest was die konkrete Ausführung der Arbeit betraf. Eine eigene Einteilung des Tempos, ob z. B. schneller oder langsamer gearbeitet werden sollte, war selten möglich; wenn, dann nur dort, wo der Arbeitsprozeß nicht auf dem Fließband ablief. Bei Betriebsstörungen (z. B. wenn das Langsieb versagte) oder bei Spezialarbeiten kam es oft zu erschwerenden Situationen (durch abnormale Hitze, durch Verschmierung, durch Kälte u. ä); da wurde dann die menschliche Kraft überdurchschnittlich beansprucht durch Arbeiten in unbequemen Stellungen, durch Anfassen heißer Metallteile u. ä. Als sinnlos wurde ein Arbeitsgang nur hie und da empfunden, wenn z. B. Halbfabrikate einfach zum Ausschuß geworfen wurden.

b) *Die Zusammenarbeit* mit den Arbeitskollegen war gleich von Anfang an gut. Es wurde aber auch der Einsatz der ganzen Person verlangt. Wer selbst die Arbeit nicht scheute und rasch und hilfsbereit war, fand immer ein gutes Echo. Es galt der Grundsatz: „Du findest soviel Kameradschaft wie du selbst anbietest." Diese echte Kameradschaft und freundliche Hilfsbereitschaft war oft von überraschender Selbstverständlichkeit, wie man sie nur bei Arbeitern findet.

c) *Das Verhältnis zwischen Arbeiter und Betriebshierarchie* kann kurz so gekennzeichnet werden: Der wichtigste Vorgesetzte für den Arbeiter ist immer der Nächsthöhere. Das Arbeitsklima hängt sehr oft von der Persönlichkeit des einzelnen Vorgesetzten ab. Man kann da frappante Unterschiede von Abteilung zu Abteilung feststellen. Dort herrscht mehr „Druck von oben". Niemand soll sich womöglich unbeschäftigt blicken lassen! Das führt dazu, daß man immer etwas „tut" (auch wenn man nichts tat), wenn ein Vorgesetzter auftauchte. Man fühlte bei den Vorgesetzten oft mangelnden Einblick in den konkreten Arbeitsablauf, auch das Fehlen eines psychologischen Einfühlungsvermögens oder Ahnungslosigkeit betreffend Menschenführung und Menschenbehandlung. Das Betriebsklima wird zum Problem bei zuviel Kontrolle und zu wenig Vertrauen. Anderswo herrscht wieder mehr Menschlichkeit und Kameradschaftlichkeit zwischen Vorgesetzten und Arbeitern, das Betriebsklima ist angenehmer und der Arbeitserfolg nicht geringer als bei einem allzu sturen Kontrollsystem.

d) *Kontakte und Gespräche* waren ertragreich. Mit den nächsten Mitarbeitern, besonders mit den allernächsten Kollegen, ergab sich gleich von Anfang an ein gutes,

menschliches Verhältnis. Die ersten Gespräche gingen gewöhnlich über die konkrete Arbeit, über den Betrieb und seine Strukturen, unter denen der Arbeiter oft zu leiden hat. Kannte man sich dann näher und wußten die Arbeitskollegen, daß man ein Priester oder Priesterstudent ist, konnte man mit ihnen über alles reden, und zwar sehr zwanglos und gelöst.

Gesprächsthemen bildeten: die Familie (mit Vorliebe zeigten die Arbeiter die Fotos ihrer Familie!) und Probleme, die damit zusammenhingen (Hausbau, Kindererziehung, Kinderzahl, Wohnungseinrichtung u. ä.). Beim Thema Religion reichte die Skala vom rechten Gottesbild, von der Person Jesu Christi, von der Sonntagsmesse, von Beichte, Sünde, Gebetsleben u. ä. bis zu banalen Randfragen (darf ein Pfarrer ins Kino gehen? u. ä.). Vor allem in der Nachtschicht kamen ernsthafte Gespräche in Gang. Zur Sprache kam immer wieder, was arbeitsmäßig den Arbeiter betriff, z. B. Überstunden, Sonntagsarbeit u. dgl. In einer heftigen Diskussion trat einmal ein interessanter Gegensatz zutage, der zwischen den Kleinbauern, die in die Fabrik gehen, und den eigentlichen Arbeitern zu bestehen scheint.

2. Erkenntnisse:

a) *Die erste große Überraschung* war, daß im Betrieb ein gutes Einvernehmen zwischen allen Arbeitern herrscht, trotz der gegensätzlichen politischen Anschauungen. Diese politische Neutralisierung ist einem guten Betriebsklima nur förderlich. Bei den Arbeitern war überhaupt eine Desinteressiertheit festzustellen gegenüber allem, was man dort unter „Politik" versteht.

Eine gewisse Entideologisierung der Parteien im Betrieb kam den Arbeitertheologen sehr zugute. Sie fanden eine große Offenheit und Aufgeschlossenheit bei den Arbeitern für alle Lebensfragen. Erst relativ spät, ja oft rein zufällig, kam man darauf, daß dieser nette Arbeiter ein Kommunist, jener ein Sozialist, ein anderer wiederum Obmann einer Gruppe der ÖVP ist.

Nur ein einziges Mal kam es zu einer politischen Debatte, als die Zeitungsmeldung durchkam, Otto v. Habsburg sei in Österreich eingereist. Die Argumente der Arbeiter waren dabei allerdings sehr vordergründig und eine typische Arbeiterreaktion: „Wir Arbeiter sind grundsätzlich gegen Otto!" Der Arbeiter erkennt sehr wohl die Grenzen der Partei, er schwört nicht mehr auf sie. Sie ist für ihn lange nicht mehr das alleinseligmachende Mittel. Angenehm war das Gefühl, daß kein Arbeiter die Theologen für „politisch Verdächtige" gehalten hat. Das war eine große Überraschung. Nur im Gespräch mit dem Betriebsrat wurde einmal auf die Verquickung von Politik und Kirche hingewiesen und dabei auch der konkrete Name eines höheren Geistlichen genannt. Aber es wurde auch in diesem Fall des „politischen" Gesprächs die neue Linie der Kirche dankbar vermerkt. Man konnte feststellen: Kardinal König gilt dort bei den Kommunisten und bei den Sozialisten als der Exponent eines aufgeschlossenen, fortschrittlichen Katholizismus.

b) *Die Familie* spielt im Leben des (erwachsenen) Arbeiters eine dominierende Rolle, Überstunden, Sonntagsarbeit, Pfuscharbeit erklären sich oft aus der Sorge für die eigene Familie (Hausbau, Wohnungseinrichtung u. ä.). Der Arbeiter spart für seine Familie und für deren Lebensstandard. Daß am Tag der Auszahlung viel getrunken wurde, konnten die Theologen bei ihren Arbeitskameraden nicht bemerken. Eine Ausnahme schien ein Arbeiter von 20 Jahren zu bilden. Er arbeitete noch in einem andern Betrieb, um viel Geld zu verdienen. Zuerst wollte er sich ein Auto kaufen; das hat er aber dann wieder aufgegeben. Sein Geld geht auf beim „Ausgehen" oder „Fortgehen". Er geht nicht nur am Wochenende, sondern auch während der Woche mit seinem Mädchen aus. Solch ein Abend kostet ihn mindestens 300 Schilling. Und er fügt hinzu: „Da hab' ich aber noch nichts gegessen." Aber dieser Jüngste aus der Schicht war den Theologen gegenüber aufgeschlossen, ja fast anhänglich.

c) Über *Religion und Christentum* herrscht beim Arbeiter oft ein bedauerliches Mißverständnis. Für „Religion" hat er jetzt „keine Zeit". Dabei zeigen diese Arbeiter am Arbeitsplatz und in der Familie oft ein großartiges, gelebtes Christentum. Religion ist für sie identisch mit „Kirchengehen" und Sakramentenempfang. Freilich gab es auch Arbeiter, die am Sonntag früh nach der Nachtschicht in die Kirche gingen, und solche, die nach Sonntagschicht gleich anschließend die Abendmesse aufsuchten. Dem Großteil der Arbeiter sagt die Messe nichts (weil er sie nicht versteht). Kontakt mit Priestern war kaum bei jemandem vorhanden. Es wurde aber auch nie geschimpft oder in gehässiger Weise über Priester geredet. Das Verhältnis zum Pfarrer könnte man so ausdrücken: Respekt, aber noch mehr Distanz (jedoch nicht aus bösem Willen). Allgemein betonte der Arbeiter gern seine religiöse Erziehung. Nie würde er aus der Kirche austreten! Sektierern wird die Türe gewiesen mit dem Hinweis, daß man katholisch sei und nicht daran denke, seinen Glauben zu wechseln. Religion und Glaube sind bei vielen von ihnen ein Produkt der Erziehung, etwas, das man von den Eltern übernommen hat, sie sind milieubedingt. Zu einer echten, persönlichen Entscheidung ist man nie gekommen. Man bleibt dabei, „weil es immer so war".

d) *Sittlichkeit bzw. ethisches Verhalten* konnte sehr wohl festgestellt werden. Überall zeigte sich waches Gespür für Verantwortung, sowohl am Arbeitsplatz wie auch bei der Arbeitsführung und im privaten, persönlichen Leben. Die Gespräche waren durchwegs sauber. Dreckige und peinliche Witze waren nicht zu hören. Es gab zwar „harte" Bemerkungen und hie und da „saftige", treffende Ausdrücke, aber immer war letztlich ein Gefühl für Anständigkeit und Sauberkeit zu verspüren. Kam man mit ehelich Geschiedenen ins Gespräch, so gaben sie fallweise offen ihre Schuld zu und litten auch darunter. Überhaupt fand man eine entwaffnende Ehrlichkeit und Offenheit. Der Arbeiter versucht selten, zu retuschieren oder sich herauszureden, wie man dies öfter bei Akademikern und höheren Angestellten findet. Das natürliche Gewissen scheint beim Arbeiter gesünder zu sein als bei den sogenannten Gebildeten.

3. F o l g e r u n g e n , die sich aus diesem knappen Situationsbild ergeben dürften, sind unter anderen wohl diese:

a) Wenn es auch bei uns eine Dauereinrichtung von Arbeiterpriestern nicht gibt, so ist doch ein zeitlich begrenzter Einsatz in der Fabriksarbeit für die seelsorgliche Praxis von eminenter Bedeutung. Pfarrern und Kaplänen aus Industrie- und Pendlerorten wäre ein solcher Einsatz zu empfehlen und zu ermöglichen.

b) Die ungesunde Distanz, die heute noch Klerus und Arbeiterschaft trennt, könnte auf diese Weise verringert werden. Freilich wäre hier die Spiritualität des Priesters schon vom Seminar her entsprechend zu modifizieren und etwaiger „Klassen"-Geist langsam, aber sicher abzubauen. Blue Jeans z. B. waren in der Fabrik kein Hindernis für den Arbeiter, um den priesterlichen Mitarbeiter auch als Priester zu respektieren und anzusprechen. Wohl aber mag eine bewußt „hochwürdige" Pose und eine feierliche Uniform eine künstliche Distanzierung zu erzeugen. Rechtes Taktgefühl vermag hier echte Kontakte zu schaffen.

c) Der Seelsorger darf sich nicht darauf beschränken, an der Kirchentüre oder in der Pfarrkanzlei zu warten, bis die Menschen kommen; er muß auf die Suche gehen, nachgehende Seelsorge betreiben. „Ein Priester, der nicht sucht, ist tot!" (Cardijn). Mehr Weltoffenheit! Und wo nötig, Strukturwandel und Mut zum Experiment auch in der Pastoration! Meta-noéin, Umdenken lernen! „Eine üble Seelsorge, die die Menschen ihrem Geschick überließe, um die Strukturen zu retten." (Bischof de Vet.)

d) Wir Priester sollten vielleicht weniger reden und mehr horchen, „hörende" Kirche sein, die hineinhorcht in das Leben, um es liebend zu verstehen. Die Sprache des Arbeiters versteht man erst, wenn man den Arbeiter kennt, wenn man um seine Sorgen und Interessen weiß, wenn man seine Leiden und Freuden miterlebt hat, wenn man ihm Kamerad und Bruder geworden ist.

e) Gute Anknüpfungspunkte ergeben sich für die Seelsorge aus dem Familienbetrieb des Arbeiters, aus dem Umweg über die Kinderseelsorge, beim pastoralen Hausbesuch und bei sonstiger Hilfeleistung und Aufmerksamkeit, die man dem „Fabrikler" erweist. Auch sein „Sinngebungstrieb" ist nicht zu unterschätzen: Im Arbeiter ist eine gewisse „Ur-Metaphysik" da. Er weiß: „Das Ganze muß einen Sinn haben!" (Auch wenn er nur immer den gleichen Teil des Ganzen bearbeitet.) Hier kann es zu fruchtbarer Begegnung im Glaubensgespräch kommen. Ebenso wäre auch der „Sicherungstrieb" des Arbeiters heranzuziehen. Der Seelsorger muß Verständnis haben für die Härte der Arbeit, auch dafür, daß der Arbeiter Sicherungen sucht für seine Existenz und gegen drohende Ausbeutung, und daß er da und dort in Kampfstellung gezwungen wird. Und wenn es die Stunde verlangt, dann ein mutiges Eintreten für die Rechte des Arbeiters, auch von Seite des Pfarrers, des Kaplans. „Allen alles werden!" Auch den Arbeitern; das ist das Gebot der Stunde. Es zu erfüllen auf neuen, vielleicht überraschend neuen Wegen, ist die Aufgabe, die uns aufgegeben ist.

MITTEILUNGEN

VALDO VINAY

Die Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten in Italien nach dem zweiten Vatikanischen Konzil

Man kann die neuen Beziehungen der italienischen Protestanten zur römischen Kirche nicht richtig verstehen, ohne einen Blick auf ihre Vergangenheit zu werfen. Die Waldenser, die gewissermaßen das Rückgrat des italienischen Protestantismus bilden, waren im Mittelalter, zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation, das Ziel schwerer Verfolgungen. Sie erhielten erst im Jahre 1848 Gewissens- und Religionsfreiheit; danach begannen sie eine evangelische Verkündigung auf der ganzen Halbinsel, zuerst in Piemont und Ligurien und, nach der Gründung des einheitlichen italienischen Staates (1861) und unter dem Schutz liberaler Gesetze, auch in den übrigen Gegenden. Zu jener Zeit der nationalen Erhebung (Risorgimento) entstand auch, hauptsächlich in London, eine italienisch-evangelische Bewegung unter politischen Flüchtlingen, die in Berührung mit protestantischen Kreisen gekommen und zum evangelischen Glauben übergetreten waren. Damals war die Stimmung in England stark anti-römisch, u. a. wegen der Wiederaufrichtung der katholischen Hierarchie („papal aggression") im Jahre 1850, und „The Record", das offizielle Blatt der anglikanischen Kirche, brachte in jeder Nummer scharfe polemische Aufsätze gegen Rom. Als die evangelisch-italienischen Flüchtlinge nach 1861 in ihr Vaterland heimkehren durften, gründeten sie zahlreiche kleine Gemeinden, die durch eine stark antiklerikale Gesinnung geprägt waren. Von ähnlicher Richtung waren die baptistischen und methodistischen Missionen aus England und Amerika, die ihre Tätigkeit einige Jahre später in Italien aufnahmen. Die Gesetze des Landes waren liberal bis zur Zeit des Faschismus, da der Protestantismus von Mussolini erneut unterdrückt wurde. Die faschistischen Gesetze über die nicht römisch-katholischen Kulte blieben nach dem

zweiten Weltkrieg unter der christlich-demokratischen Regierung noch bis zum Jahre 1953 in Kraft, obwohl sie gegen das neue italienische Grundgesetz verstießen. Diese Lage mußte notwendigerweise die Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken bedeutend erschweren. Und im Hintergrund stand immer die Erinnerung an die Vergangenheit, die nicht ohne negative Rückwirkung auf die Gegenwart bleiben konnte. Die Waldenser waren zwar stets ökumenisch gesinnt, doch nur in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen evangelischen und teilweise auch zu den orthodoxen Kirchen, nicht aber zu Rom. Eine Ausnahme dazu bildeten zwei Waldenserpfarrer, nämlich *Ugo Janni* († 1938) in San Remo und *Guglielmo Del Pesco* († 1951) in Triest, deren ökumenische Beziehungen zur römischen Kirche jedoch oft als „philokatholisch" gebrandmarkt und mißverstanden wurden. Immerhin unternahmen es einerseits die Waldenser Theologische Fakultät in Rom und anderseits das ökumenische Jugenddorf „Agape" in den Waldensertälern (Provinz Turin) bereits in den letzten Jahren des Pontifikates Pius' XII., Gespräche mit römisch-katholischen Theologen zu führen.

Johannes XXIII. brachte mit der Gründung des Sekretariats für die christliche Einheit und der Ankündigung des Konzils eine rasche Wendung in der Gestaltung neuer und besserer Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten auch in unserem Lande zustande. Ein Zeichen dafür war der Besuch von Monsignore *Willebrands* und Monsignore *F. Thijsen* im Februar 1960 in Piemont, wo zwei Drittel aller italienischen Waldenser leben. Bald danach folgte ihnen *Kardinal Bea*, der den Wunsch äußerte, ein erfreulicheres Verhältnis zu den getrennten Brüdern herzustellen. Monsignore Willebrands erreichte von *Kardinal Montini*, damals Erzbischof von Mailand, daß evangelische Pfarrer und römische Priester in der Lombardei regelmäßig Gespräche miteinander abhalten durften.

Die Waldenser wurden von der katholischen Initiative überrascht. Sie sprachen von einer „ökumenischen Offensive" der römischen Kirche. Diese allzu rasche Wendung schien manchen unter ihnen verdächtig, und so konnte Pfarrer *Giorgio Tourn*, ein Wortführer der Pastoren in den Waldensertälern, damals schreiben: „Katholiken sind wir nicht und werden wir auch nie sein ... Wir haben kein Heimweh nach Rom, und es ist gut, daß die Brüder, die uns selbst von sich getrennt haben, es wissen." Er betrachtet noch heute den römischen Ökumenismus als einen Versuch, den verlorenen Boden wiederzugewinnen: „Der Kampf wird heute nicht mehr auf dem Boden der Theologie, sondern auf dem Boden der ökumenischen Angelegenheiten geführt, deshalb will Rom heute eine große ökumenische Macht sein." Der Superintendent der Waldenserkirche in Norditalien hingegen, *Alberto Ribet*, damals Pfarrer in Mailand, reagierte gegen diese verschlossene Haltung und ermahnte „auf Zeichen der Gnade Gottes in seiner Kirche aufmerksam und für dieselben dankbar zu sein". Die Türen, die sich heute öffnen, werden wohl kaum in der nächsten Zukunft wieder geschlossen werden.

Die Waldensersynode richtete am 10. August 1962 eine Botschaft an ihre Gemeinden und nahm damit Stellung zur neuen ökumenischen Haltung der römischen Kirche. Sie freute sich über die besseren Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken in Italien, ermahnte aber zugleich auch die Gemeinden, das Erbe der Reformation (die Heilige Schrift als einzige Richtschnur für Glauben und Leben, und die Rechtfertigung durch den Glauben allein) treu zu bewahren. „Die Meinungsverschiedenheit in der Auseinandersetzung mit den katholischen Dogmen und ihrer Entwicklung zeigt sich heute in ausgeprägter Form in der dogmatischen Bejahung des päpstlichen Primats, im Marienkult und seinen abergläubischen Formen der Frömmigkeit und in der Gleichsetzung der Kirche mit dem Reich Gottes[1]." Heute, nach dem Konzil, könnte man wohl diesen letzten Punkt der Gleichsetzung kaum mehr miteinbeziehen. In ihrer

[1] Vgl. die deutsche Übersetzung der Botschaft in „Kirche in der Zeit" 17 (1962), Heft 11, 470.

Erklärung hielt es die Synode ferner für angebracht, die wichtigsten Sätze des Glaubensbekenntnisses von La Rochelle, dessen italienische Bearbeitung als Glaubensbekenntnis der Waldenserkirche dient, zu wiederholen. Unter den Waldensern blieben während und nach dem Konzil die schon erwähnten verschiedenen Haltungen bestehen, indem die einen die Erklärung der Synode und das Glaubensbekenntnis dazu benutzten, eine Trennungs- und Verteidigungsmauer um sich her aufzurichten, während die anderen meinten, gerade der Glaube mache uns frei für das Zwiegespräch, so daß wir in der Begegnung mit den getrennten Brüdern keine Abschwächung und Relativierung der evangelischen Wahrheit zu befürchten brauchten.

Die Ereignisse des Konzils konnten die beiden Richtungen nur überraschen und in ihrer Haltung bestärken je nach der Deutung, die sie erfuhren. Selbst die Einladung von Beobachtern der nichtrömischen Christenheit zum Konzil war am Anfang eine fast revolutionäre Neuheit, allerdings nicht nur für die Protestanten, sondern auch für die Katholiken, die man so oder so interpretieren mußte! Und was bedeuteten erst die zahlreichen neuen Stimmen im Konzil? Solche Stimmen hätte es immer gegeben in der römischen Kirche, sagten die einen, aber sie seien nie stark genug geworden, um sich durchzusetzen. Die anderen sahen dagegen darin die Frucht ganz bestimmter, starker Kräfte, wie der liturgischen Bewegung, der Bibelbewegung und der „nouvelle théologie", die weite Kreise der römischen Kirche beeinflußt hatten. Natürlich war auch der Charakter der Konzilsdokumente dazu angetan, den beiden Richtungen unter den Protestanten Nahrung für ihre Meinungen zu geben. Wie bekannt, handelt es sich um Kompromißdokumente, zu deren Bildung die verschiedenen theologischen Strömungen in der römischen Kirche beigetragen haben[2]. In ihnen sprechen *De Smedt, Léger, Alfrink, Frings* und viele andere reformfreudige Konzilsväter, neben *Ottaviani, Siri, Ruffini, Carli* und allen Vertretern der neuscholastischen Theologie und des päpstlichen Zentralismus. Alle Konstitutionen können vom Gesichtspunkt der Traditionalisten oder von dem der Reformfreudigen her gedeutet werden, und demzufolge entweder mehr evangelische Erneuerung oder mehr die scholastische und kurialistische Erstarrung der römischen Kirche widerspiegeln. Dasselbe tun die zwei Gruppen innerhalb des italienischen Protestantismus, die wir der Kürze halber die Richtung der Verschlossenen und Integralisten und die Richtung der Aufgeschlossenen und ökumenisch Gesinnten nennen wollen.

Die ersten sagten zunächst, es hätte sich nichts geändert in der römischen Kirche und versuchten, jede Neuerung als bedeutungslos hinzustellen; später gaben sie freilich zu, daß sich manches, ja vieles oder sogar alles, geändert habe[3]. Die neue römische Offenheit für das ökumenische Gespräch war zu groß, um übersehen zu werden, aber gerade deshalb verdächtig und gefährlich. Sie geben nun zu, daß man heute einen Dialog mit Rom führen muß, machen ihn aber durch ein absolut negatives Gesamturteil über den Katholizismus psychologisch unmöglich. Diese Haltung findet man natürlich auch auf katholischer Seite, denn sie ist keineswegs eine Besonderheit einiger italienischer Protestanten. Eine theologische Begründung für diese Haltung gibt *Vittorio Subilia*, Professor für systematische Theologie an der theologischen Fakultät der Waldenserkirche in Rom. Er wendet sich gegen die römisch-katholische Verlängerung der Fleischwerdung in der Augustinischen Lehre des „Totus Christus", die durch den Einfluß des gnostischen Mythos des „Anthropos", des erlösenden Ur-Menschen, entstanden sein soll[4]. Die römische Kirche will demnach alles Göttliche, das sie in der Menschheit verstreut aufzufinden vermag, in sich selbst, als dem Leibe Christi, integrieren. Diese Lehre bestimmt auch ihre ökumenische Arbeit, denn durch die

[2] Vgl. z. B. *De divina revelatione* cap. II mit cap. VI.
[3] Vgl. *Paolo Ricca*, Il Cattolicesimo del Concilio. Torino 1966, 119 f.
[4] Vgl. *V. Subilia*, Il problema del Cattolicesimo, Torino 1962. 28 f., 131 ff. u. 152 f. Vgl. auch: L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II in „Protestantesimo" 20 (1965).

Spaltung der Christenheit sind Bruchstücke der Wahrheit und der Gnade, die zum Erbe der römischen Kirche gehören, in den von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erhalten geblieben, und Rom will diese heute mit Hilfe seiner ökumenischen Offenheit wieder zu sich ziehen. Nach dem Dekret „De oecumenismo" besitzen diese Kirchen „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und die inneren Gaben des Heiligen Geistes . . ."[5]. Sie sind „durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert"[6]. Alle christlichen Elemente, die sich bei ihnen nachweisen lassen, sind der römischen Kirche eigen und müssen von ihr wieder absorbiert werden. Also kann die ökumenische Arbeit der katholischen Kirche trotz ihrer heutigen Offenheit und neuen Sprechweise keine andere Absicht haben als die altbekannte der großen Rückkehr der getrennten Brüder. Das ist gewiß heute wie ehedem der offizielle Ökumenismus Roms, und daraus muß man die Konsequenzen ziehen. Diese verschlossene Haltung wurde während des Konzils vom „Informations- und Pressedienst des Bundes der Evangelischen Kirchen in Italien", dessen Direktor Pastor *Paolo Ricca* war, eingenommen und wird heute vom offiziellen Blatt der Waldenserkirche „La Luce" unter der Redaktion von Pastor *Gino Conte* vertreten.

Wenn die Katholiken nur diese eine Art des kurialen Ökumenismus trieben, dann müßten die integralistischen und die aufgeschlossenen Protestanten eins sein, weil sie beide keine Sehnsucht nach Rom haben. Kein einziger italienischer Protestant wünscht eine christliche Einheit nach dem juridischen, wenn auch durch eine charismatische Kommunion gemilderten, Einheitsbegriff Roms. Wenn die ökumenisch gesinnten Protestanten an die Einheit denken und für die Einheit arbeiten, meinen sie immer eine kirchliche Einheit, wie man sie im Neuen Testament oder in der Christenheit der ersten Jahrhunderte vorfindet, d. h. ohne die Jurisdiktion Roms, auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens, der die Interkommunion ermöglicht. Sie sehen dabei die größten Hindernisse für diese Glaubensgemeinschaft im Papsttum, dem unfehlbaren Lehramt der katholischen Kirche und in der Mariologie. Anderseits werden sie dadurch zur ökumenischen Arbeit ermutigt, daß sie neben dem offiziellen kurialen Weg auch andere von Katholiken beschrittene Wege zur Einheit wahrnehmen. Als Abt *Couturier* das Gebet der gespaltenen Christenheit nicht für die Einheit nach der Meinung der Protestanten noch nach der der Katholiken befürwortete, sondern für die vom Herrn Christus gewollte Einheit der Kirche, vertrat er da nicht eine neue Auffassung der ökumenischen Arbeit? Auch im Konzil erhoben manche Väter ihre Stimmen für einen von der kurialen Linie abweichenden Ökumenismus, wie z. B. Bischof *Jacq* mit den Worten: „Ökumenismus ist ein Neuwerden aus dem Geist Gottes"[7], und Kardinal *Ritter:* „Der Begriff der Einheit darf nicht so definiert werden, daß ihm allein die Katholiken zustimmen. Darum muß er von Christus selbst ausgehen: Christus ist die Einheit, in Christus soll alles wiederhergestellt werden"[8]. Während der Vorbereitungen für das Konzil sprach auch *Papst Johannes* oft die Hoffnung auf ein neues Pfingsten aus. Und wenngleich nach seinem Tod in den offiziellen Reden viel mehr die institutionelle Kirche mit ihrer Hierarchie als die Hoffnung auf ein neues Wirken des Heiligen Geistes betont wurde, so ermunterte doch die neue ökumenische Richtung in der römischen Kirche viele Protestanten in unserem Lande, die angebotenen Möglichkeiten der Begegnung und des Dialogs zu ergreifen[9]. Anfangs war dies nicht immer leicht, da viele katholische Priester und Laien vollkommen unvorbereitet für

---

[5] De oecumenismo, Nr. 3. [6] Ebenda.
[7] „Presseinformationen" des Vatikanischen Presseamts, III. Session.
[8] Ebenda.
[9] Über diese Richtung vgl. *Bertalot,* Necessità del dialogo ecumenico. Brescia, Morcelliana 1964. — *Valdo Vinay,* Die Berichte über das II. Vatikanische Konzil in „Kirche in der Zeit", Düsseldorf 1962—1966, *Ders.,* Rom und die anderen (= Bensheimer Hefte, 29), Göttingen 1965.

das Zwiegespräch waren, so z. B. in Sizilien, wo der katholische Klerus sich dahin aussprach, daß der Ökumenismus recht sei für Länder wie Deutschland und die Schweiz, aber nicht für das Volk ihrer Insel. Diese Schwierigkeiten sind auch heute noch nicht beseitigt: Im Januar dieses Jahres verbot das Vikariat in Rom den Katholiken, während der Gebetswoche für die Einheit an Versammlungen in evangelischen, ja sogar anglikanischen Kirchen Roms teilzunehmen. Anderseits haben sich katholische Kreise gebildet, die am Gespräch mit Protestanten sehr interessiert sind und die oft selbst die Initiative dazu ergreifen.

Die gemeinsame Grundlage des Dialogs im Westen kann nach der Reformation nur die Heilige Schrift sein. Aus diesem Grund hatte *Kardinal Bea* während des Konzils die Bedeutung der Konstitution „De divina revelatione" für das Gespräch mit den Protestanten stark hervorgehoben. Manche Voten über das Schema dieser Konstitution fanden bei den italienischen Protestanten große Beachtung, obwohl „L'Osservatore Romano" und die italienische Presse sie meist nur kurz und z. T. fehlerhaft wiedergaben. Unter anderem schlug *Kardinal Léger* eine bedeutende Verbesserung der Konstitution vor, um die „absolute Prävalenz und Transzendenz der göttlichen Offenbarung selbst, also das verbum divinum im eigentlichen Sinne" darzutun. „Die Tradition" — so sagte er — „auch alle Aussagen des kirchlichen Lehramtes, selbst der feierlichen, sind untergeordnet. Die Aussagen des Konzils müssen zum Ziel haben, das Bewußtsein dieser absoluten Transzendenz in der Kirche wieder zu erneuern und zu vertiefen. Ihre rechte Verkündigung kann viel zum ökumenischen Gespräch beitragen . . .[10]." Die italienischen Protestanten vernahmen die richtige und volle Wiedergabe dieses Votums freilich nur aus der ausländischen Presse, richteten sich aber danach in ihren Begegnungen mit den katholischen Brüdern. Die Konstitution selbst in ihrem endgültigen Text befriedigte sie nicht ganz, weil sie in ihr gerade „die absolute Transzendenz des Wortes Gottes" vermißten. Das lebendige Wort ist nach den Worten der Konstitution in der Kirche und deshalb in der Überlieferung und in den Äußerungen des Lehramtes sowie in der Heiligen Schrift anwesend. In dieser Weise bleibt die Heilige Schrift nicht mehr das notwendige Gegenüber des kirchlichen Lehramtes, kann also ihre kritische Funktion nicht mit genügender Schärfe ausüben. Immerhin kann diese Konstitution und besonders ihr 6. Kapitel über die Heilige Schrift im Leben der Kirche eine Anregung sowohl für Katholiken als auch für Protestanten bilden, sich gerade um die Bibel zusammenzufinden. Die Konstitution empfiehlt ein gemeinsames Arbeiten an Bibelübersetzungen in die Volkssprache, und diese Empfehlung ist bei uns wie anderswo nicht ohne Wirkung geblieben. Demnächst wird eine „*Bibbia* concordata", eine von Katholiken, Juden und Protestanten übersetzte Bibel, erscheinen; ferner bestehen Pläne für eine neue italienische Übersetzung durch eine gemischte Kommission (drei Protestanten und drei Katholiken).
Diese Begegnung in der gemeinsamen Arbeit um das Wort Gottes ist verheißungsvoll, weil sie unter anderem auch eine Abwehr gegen jegliche Relativierung der christlichen Wahrheit ist. Dabei können sich die evangelischen Gemeinden an der Bibelarbeit in regelmäßig abgehaltenen Bibelstunden mit Katholiken beteiligen, und dies ist vielleicht der beste Weg, um ein echtes ökumenisches Bewußtsein in ihnen aufkommen zu lassen und sie gleichzeitig vor Gleichgültigkeit zu bewahren[11].

---

[10] „Presseinformationen" des Vatikanischen Presseamtes der III. Konzilssession.

[11] Eine solche Gemeindearbeit mit Beteiligung von Katholiken findet an verschiedenen Orten statt, in San Remo, Genua, Mailand, Verona, Venedig, und selbst im Innern Siziliens, in Riesi. In dieser zuletzt genannten Ortschaft schlug ein katholischer Schullehrer diese gemeinsame Bibelarbeit mit den Protestanten vor: nachdem es mir vergönnt gewesen war, einen Vortrag über den Weg der Einheit nach dem Konzil im März dieses Jahres zu halten. In San Remo versammelt sich jede Woche eine kleine Gruppe von gebildeten Katholiken und Protestanten unter der Leitung eines der Waldenserkirche angehörigen Obersten a. D. und studiert das Alte und das Neue Testament Kapitel um Kapitel.

Im allgemeinen hat man bemerkt, daß die Beteiligung von katholischen Brüdern die Bibelstunden in den evangelischen Gemeinden belebt und daß das Zwiegespräch auf biblischer Grundlage unter ihnen an Sachlichkeit gewinnt. Sonst besteht die Gefahr, daß man einfach Polemik treibt und daß dann die Heilige Schrift ein Anlaß zum Streit werden kann. Wo dies geschieht, werden die gemeinsame Arbeit und jegliche ökumenische Betätigung bald ein Ende finden. Eine andere Gefahr droht, wenn man aus einem falsch verstandenen ökumenischen Geist heraus dem Gesprächspartner zu leicht nachgibt und auf das richtige Verständnis der Bibel verzichtet. Denn wie können wir zu einer gemeinsamen Deutung mancher Bibelstellen, wie „Tu es Petrus" oder Römer 3, 28: „die Rechtfertigung aus dem Glauben allein" gelangen? Eine Antwort darauf kann der von der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 vorgeschlagene Weg sein; man versucht, in jeder Streitfrage Christus besser kennenzulernen, um die richtige Lösung zu finden. Auch die soeben erwähnten Bibelstellen soll man in bezug auf die Botschaft des ganzen Neuen Testaments begreifen; jede Schwierigkeit kann nur durch ein tieferes Verständnis des Herrn überwunden werden. Als Grundsatz hat zu gelten, daß wir uns nicht einander, sondern alle dem Herrn Christus nähern sollen, da die Einheit nur in ihm erreicht werden kann.

Die katholische Initiative tritt zutage auch in zahlreichen Einladungen an evangelische Theologen, Vorträge in katholischen Kreisen, ja auch in päpstlichen Universitäten[12] zu halten. Diese Mitarbeit erstreckt sich auf Tagungen über theologische und soziale Fragen und auf Radio-Gespräche, die von Katholiken organisiert werden. In Rom sucht ferner eine Gruppe gebildeter Katholiken die Beihilfe protestantischer Theologen für die Gesprächszusammenkünfte, die sie mit den dortigen Juden eingeleitet haben. Wenn auch manche Bischöfe noch immer sehr verschlossen sind und die ökumenische Entwicklung nicht gerne sehen, so gibt es daneben doch auch andere, reformfreudige, die evangelische Theologen zur Mitarbeit heranziehen[13]. Die Unterscheidung von italienischen und ausländischen Protestanten, die noch vor einigen Jahren eine Rolle spielte, da die einheimischen Protestanten, die zum Teil vom Katholizismus zum Protestantismus übergetreten waren, als verkaufte Seelen galten, wird heute fast durchwegs fallengelassen. Im Gegenteil versuchen manche Katholiken jetzt sogar mit ehemaligen Priestern, die Pastoren geworden sind, friedlich und ökumenisch zusammenzuarbeiten.

Die Beteiligung von Evangelischen an ökumenischen Gottesdiensten in römischen Kirchen wird von katholischer Seite gefördert, obwohl die Protestanten in dieser Beziehung meistens sehr zurückhaltend sind; dasselbe trifft allerdings auch für die Katholiken zu, wenn der Gottesdienst in einer evangelischen Kirche stattfinden soll. In der Diözese Rom ist dies kürzlich sogar verboten worden. Vielleicht ist es die Meinung sowohl der einen als auch der anderen, daß das gemeinsame Gebet nur dann ohne Verwirrung der Geister möglich ist, wenn das Zwiegespräch bereits eine gewisse Einmütigkeit über den Glauben geschaffen hat.

Die neuere katholische Verlegertätigkeit hat sich auf dem Gebiet der protestantischen Theologie gewisse Verdienste erworben. Sie will offensichtlich die heutige Freiheit dazu benutzen, eine beträchtliche Zahl von Werken protestantischer Theologen deutscher Sprache ins Italienische zu übertragen und zusammen mit den Schriften italienischer evangelischer Theologen zu veröffentlichen, nachdem das Heilige Offizium zu bestehen aufgehört hat. Nicht nur einzelne Werke der Reformatoren und der modernen Theologen[14], sondern auch Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament wird vollständig auf italienisch herausgegeben. Die protestantische Theo-

[12] Z. B. Pontificio Instituto di Studi Orientali, Pontificio Collegio Greco und Pontificio Ateneo Antonianum in Rom; Università del Sacro Cuore in Mailand.

[13] So der Bischof von Modena.

[14] *Karl Barth, Oscar Cullmann, Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias* u. a. .m

logie soll, nach Meinung der katholischen Verleger, in die italienische Kultur eingehen. Für diese ständig wachsende Arbeit ist die Mithilfe unserer Pfarrer, die einige Semester in der Schweiz oder in Deutschland studiert haben, vonnöten. Während in der Vergangenheit es die Aufgabe italienischer protestantischer Verlage zu sein schien[15], der Kultur ihres Landes etwas vom Geist der protestantischen Theologie einzuimpfen, so sind es heute die Katholiken selbst, die dies in sehr viel größerem Stil tun. Die ökumenisch gesinnten Protestanten werden so sehr von der katholischen Initiative in Anspruch genommen, daß sie es empfinden müssen, zuwenig zahlreich zu sein, um diese ganze Arbeit zu bewältigen.

Ein Netz größerer und kleinerer evangelischer Gemeinden dehnt sich über ganz Italien aus. Die Reaktionen der einzelnen Gemeinden sowie ihrer Glieder auf die neue ökumenische Gesinnung der römischen Kirche, selbst wenn man von den erwähnten Integralisten absieht, ist ganz verschieden. In einigen Gegenden, wie z. B. den Abruzzen und Latium, haben die Evangelischen den Eindruck, es sei alles beim alten geblieben. Die Kurie selbst scheint die ökumenische Entwicklung eher zu hemmen als zu fördern. Die Instruktion über die Mischehen ist ein hinreichendes Beispiel dafür, und diese ungelöste Frage ist geeignet, die Beziehungen zwischen den Konfessionen zu verschlimmern. Anderseits trägt der Proselytismus gewisser evangelischer Kirchen und der Sekten das seinige dazu bei, das gegenseitige Verhältnis nicht zu bessern.

Wenn Begegnungen zwischen Evangelischen und Katholiken bis heute stattgefunden haben, dann ist dies erstens und hauptsächlich im Zwiegespräch geschehen. Und es ist nicht wenig, wenn man den Dialog auf der Grundlage der Heiligen Schrift aufgenommen und danach getrachtet hat, dem Gesprächspartner das eigene Verständnis des Evangeliums mitzuteilen und die Einheit nicht anderswo als in Christus und in seinem Wort zu suchen.

Eine andere, aber schwierigere Art der Begegnung geschieht im Bekenntnis zu Christus vor der säkularisierten Welt. Wo und wie sich das abgespielt hat, ist nicht leicht zu sagen. Die Gefahr dabei ist, den christlichen Glauben in eine christliche Ideologie umzuwandeln. Die italienischen Protestanten, nicht anders als die übrige westliche Christenheit, sehen sich dieser Gefahr ausgesetzt. Ein evangelischer Theologe in Rom bemerkte neulich dazu, daß ein gemeinsames echtes christliches Zeugnis von Protestanten und Katholiken leichter in den Konzentrationslagern Hitlers abgelegt werden konnte als heute in den christlich-demokratischen Parteien des Westens. Doch erreicht man vielleicht nur in diesem Bekennen eine echte Glaubensgemeinschaft. Dies ist das Anliegen der kleinen Arbeitsgemeinschaft des sogenannten Christlichen Dienstes in Riesi[16] auf Sizilien. Sie entstammt der ökumenischen Gemeinde „Agape"[17], die der Jugend nach dem zweiten Weltkrieg durch Arbeits- und Studienlager die Versöhnung in Jesus Christus predigen wollte. Der „Christliche Dienst" versucht durch Wort und Tat das Reich Gottes unter dem elendsten Volk Siziliens zu verkünden. Es ist kein sozialer Dienst im gewöhnlichen Sinn. Die ganze soziale, wirtschaftliche und politische Wirklichkeit wird vom Gesichtspunkt des gekreuzigten und auferstandenen Christus her gedeutet. Der „Christliche Dienst" ist eine Gemeinde, die für die Stadt und nicht für sich selbst leben will. Sie führt das Volk zum Evangelium, doch ohne Proselytenmacherei, so daß auch Katholiken, gelegentlich auch Priester, mit ihr in diesem Zeugnis einstehen können.

Auf allen hier dargelegten Arten suchen die evangelischen Christen in Italien den Weg

---

[16] Doxa in Rom und Mailand in den 20ger und 30ger Jahren und heute noch Claudiana in Turin.

[16] Vgl. *Tullio* und *Giò Vinay*, Riesi, ein christliches Abenteuer. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1964.

[17] *Tullio Vinay*, Agape, Ein Wagnis der Hoffnung für unsere Zeit. J.-Kiefel-Verlag, Wuppertal-Barmen 1966.

zur Einheit. Dabei sind sie aber überzeugt, daß die wiedervereinigte Kirche Jesu Christi nicht zusammengestückelt werden kann, wie man Lappen von altem Tuch aneinandernäht. Der Herr wird seine Kirche von allen Enden der Erde rufen, erneuern, heiligen und in seinem Reich versammeln, sie wird seine Kirche sein, aber ohne die Irrtümer und Sünden und die Untreue der Christenheit von heute und von gestern. Es wird ein neues Pfingsten sein, wie *Papst Johannes* sagte, und „ein Leben von den Toten" (Röm. 11, 15), wie der Apostel Paulus die Wiederannahme Israels nannte. Das wird weder Rom noch Genf noch Wittenberg schaffen, sondern es wird das Werk des Herrn sein. „Ökumenismus ist ein Neuwerden aus dem Geist Gottes." Diese eschatologische Hoffnung sind die Triebkraft und der Quell der Freude in der ökumenischen Arbeit von heute.

WERNER PROMPER

Beunruhigendes Lateinamerika

Tierra o muerte — Land oder sterben; *Basta de latifundios* — Genug von den Latifundien; *Tierra y fusiles* — Land und Gewehre! *Beunruhigendes Lateinamerika*[1] heißt der Titel des aufrüttelnden Bändchens, dessen Umschlagbild uns das Foto einer Massenkundgebung vor Augen führt, bei der diese Parolen auf Transparenten zur Schau getragen wurden.

Neben dem französischen Original wirkt die deutsche Übersetzung[2] etwas blaß. Das realistische Foto wurde durch ein Kreuz ersetzt, das zu diesem Buche ziemlich änigmatisch wirkt. Der deutsche Titel des Buches ist gar nicht mehr so beunruhigend, wie der Verfasser ihn der Realität entsprechend doch wollte. Dazu der vornehme Einband (mit Francois statt François), der wohl nicht wenig dazu beigetragen hat, daß die deutsche Ausgabe mehr als dreimal so teuer wurde wie das handliche französische Taschenbuch. Ob damit wohl dem Anliegen gedient wird, das der Verfasser mit seinem Buch vertreten will? Wirklich schade, denn dem inhaltlich ausgezeichneten Band ist weiteste Verbreitung zu wünschen; in dieser Zeitschrift wurde bereits darauf hingewiesen[3].

François Malley, ein französischer Dominikaner aus der Schule Lebrets, hat sich etwa drei Jahre (1959—1962) in Lateinamerika aufgehalten und sich während dieser Zeit als Mitglied von *Economie et Humanisme* in den verschiedensten Regionen an religionssoziologischen Forschungen beteiligt. So erscheint die Veröffentlichung denn auch als Frucht seiner wissenschaftlichen Vorbildung sowie seiner reichen Erfahrung und bietet einen gültigen allgemeinen Überblick[4]. Daß manche Statistiken überholt sind, tut der Brauchbarkeit der Publikation kaum Abbruch. Wer könnte schon bei der rapiden Entwicklung des amerikanischen Südkontinents in Anbetracht der ungünstigen Umstände für genaue Erhebungen nur *up-to-date*-Zahlen bringen?

---

[1] *François Malley*, Inquiétante Amérique Latine (= L'Eglise aux cent visages, Bd. 7). (175.) Les Editions du Cerf, Paris 1963. Kart. Fr. 6.—.

[2] *François Malley*, Was wird aus Lateinamerika? Die Frage an die Weltkirche. (180.) Verlag Herold, Wien 1965. Geb. DM 15.80.

[3] 113 (1965), 41, Fußnote [8].

[4] Wenn ein unkompetenter Rezensent — mag er auch seit Jahrzehnten in einem südamerikanischen Lande arbeiten — Malley „wohl etwas zu oberflächliche Beobachtungen, die er wahrscheinlich bei einem nur flüchtigen Besuch Lateinamerikas gemacht hat", vorhält und im übrigen an seiner wertvollen Arbeit nur negative Kritik übt, ohne sie im gesamt zu würdigen, so wird er dem Verfasser und seinem vorzüglichen Buch überhaupt nicht gerecht. — Vgl. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 49 (Münster 1965), 308.

In diesem Buch will Malley vor allem die Lage des Christentums in Lateinamerika untersuchen, seine Leiden, seine Schwächen, seine Grenzen, aber auch seine Stärke und seine Erwartungen (9). Die vielfältigen religiösen Probleme, mit denen sich Lateinamerika heute auseinanderzusetzen hat, können nur in ihrem demographischen, wirtschaftlichen und sozialen Kontext richtig verstanden werden (10). Das Buch wurde mit der Absicht geschrieben, die Katholiken und Priester Frankreichs auf ihre Verantwortung Lateinamerika gegenüber hinzuweisen. Diesen Zweck dürfte der Verfasser weitgehend erreicht haben.

Alle Probleme Lateinamerikas müssen heute im Lichte seiner demographischen Explosion gesehen und geortet werden. In Lateinamerika sind Gebiete mit mehr als fünfundzwanzig Bewohnern je Quadratkilometer noch selten und nur in den Küstenregionen zu finden (24). Nur Haiti und El Salvador haben eine höhere Bevölkerungsdichte (129 bzw. 113) aufzuweisen. In der demographischen Übersicht (25) fehlt leider Puerto Rico, das unbedingt zu Lateinamerika gehört. Es hat (ungeachtet seiner starken Auswanderungsbewegung und Geburtenkontrolle) eine Bevölkerungsdichte von ca. 280 Bewohnern je Quadratkilometer[5]. Lateinamerika hat mit 2,5 Prozent im Jahr den höchsten Bevölkerungszuwachskoeffizienten überhaupt in der Welt gegenüber Asien (1,8 Prozent), Afrika (1,9 Prozent), Nordamerika (1,7 Prozent), Sowjetunion (1,6 Prozent), Europa (0,7 Prozent). Von ca. 20 Millionen um 1800[6] ist die Bevölkerung Lateinamerikas auf ca. 65 Millionen um 1900[7], 99 Millionen 1925[8], 163 Millionen 1950[9], 205 Millionen 1960[10], 237 Millionen 1965 angestiegen. Die Experten der Vereinten Nationen rechnen für 1975 mit einer lateinamerikanischen Bevölkerung von 314 Millionen, für 1980 sogar mit 363 Millionen. Für die Jahrhundertwende werden annähernd sechshundert Millionen vorausgeschätzt. Diese Vorausschätzungen der Vereinten Nationen blieben in den vergangenen Jahren hinter der Wirklichkeit zurück. Da in Lateinamerika die Sterblichkeitsziffer sehr hoch ist, steigt der Anteil der Jugendlichen am Gesamt der Bevölkerung von Jahr zu Jahr. Über vierzig Prozent aller Lateinamerikaner sind Jugendliche unter fünfzehn Jahren (28 f)[11]. Den stärksten Zuwachs haben die Städte zu verzeichnen. Eingehend beschreibt Malley das Elend des Analphabetentums[12] und der Unterernährung (40—43). Die Wirtschaft Lateinamerikas ist noch immer weitgehend von den USA und Europa abhängig. Der Industrialisierungsprozeß schreitet nur langsam voran. Agrar- und Steuerreformen stoßen auf den Widerstand der herrschenden Klassen (44—62)[13]. Auch den sozialen Fragen und der Korruption in Politik und Verwaltung widmet Malley die gebührende Aufmerksamkeit (63—71).

Der zweite Teil des Buches behandelt den „Katholizismus in Lateinamerika" (73—151). In seinem einleitenden geschichtlichen Überblick wiederholt Malley wieder die irrige Behauptung, die spanischen Ordensgeistlichen seien während der ganzen Zeit der

---

[5] Vgl. *Werner Promper*, Puerto Rico: Lexikon für Theologie und Kirche VIII (1963), 899, mit Literaturangaben.

[6] *Bevölkerungs-Ploetz*, Bd 2 (Würzburg 1955), 190—193.

[7] Ebd. 164—267.

[8] Accroissement de la population mondiale dans l'avenir: *Etudes démographiques des Nations Unies*, Bd. 28 (New York 1958), 26.

[9] Ebd.

[10] *United Nations Demographic Yearbook* (1961).

[11] Auf die Bedeutung der demographischen Entwicklung Lateinamerikas für die Gesamtkirche und die sich daraus ergebende Seelsorgsproblematik wurde in dieser Zeitschrift bereits hingewiesen: 113 (1965), 38. — Vor einigen Jahren war das Thema Gegenstand einer Lizentiatsdissertation: *Luis Calderón Alvarado* OFM (Mexiko): Poussée démographique en Amérique latine et action pastorale (Löwen 1959).

[12] Lateinamerika hat noch über fünfzig Millionen erwachsene Analphabeten. Für das Jahrzehnt 1960—70 werden schätzungsweise 21 Millionen Dollar für Erziehung investiert. Vgl. La planification en Amérique latine: *Le mois à l'Unesco* (Paris, September 1965) 26 f.

[13] Vgl. z. B. *W. Promper*, Agrarreform und soziale Gerechtigkeit in Brasilien: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 49 (Münster 1965), 295—297.

Kolonisierung die einzigen Missionare gewesen (76). Dazu ist zunächst zu bemerken, daß unter dem Titel Lateinamerika ständig auch Brasilien mitbehandelt werden muß. Es geht nicht an festzustellen, „daß die lateinamerikanische Kirche eine Tochter Spaniens ist" (76), ohne Brasilien und Portugal zu berücksichtigen. Dann waren die Missionare der Kolonialzeit weder insgesamt Spanier noch alle Ordensleute. Der Anteil der Weltpriester am Bekehrungswerk war gar nicht so unbedeutend[14]. Unter den beteiligten Orden hätten auch die Augustiner und Karmeliter erwähnt werden sollen. Diese Ordensleute waren keineswegs alle Spanier[15].

Im Anschluß an den geschichtlichen Überblick ist Malley ernstlich darum bemüht, den Mythos vom katholischen Kontinent abzubauen (79—83). Es sind mit die besten und originellsten Seiten des Buches. Ganz deutlich wird herausgestellt, „daß Lateinamerika heute, wie die Gesamtheit der europäischen Länder, als pluralistische Welt zu bezeichnen ist" (79). Dieser Feststellung kann man nur zustimmen. Objektive Beobachter der lateinamerikanischen Wirklichkeit, Lateinamerikaner sowie Ausländer, kommen stets mehr zu der Überzeugung, daß der Mythos von dem „christlichen Kontinent Lateinamerika" ein viel zu zähes Leben führt, da die Zahl der praktizierenden Katholiken äußerst gering ist, auch in Stadtpfarreien, wo die Entfernung von der Kirche und Priestermangel außer Betracht fallen. Horacio Terra (Uruguay) sagte in seiner Einleitungsrede auf dem Dritten Interamerikanischen Kongreß der Katholischen Aktion (Lima-Chimbote 1953): „Das immer wieder auf den Plan gebrachte herkömmliche Argument des ‚katholischen Landes' hat in den meisten lateinamerikanischen Republiken seinen absoluten Sinn verloren[16]." Der chilenische Jesuit Alberto Hurtado schrieb bereits 1941 sein so heiß umstrittenes Buch *Es Chile un país católico?* Schon vor der Veröffentlichung seines Buches schrieb Malley: „Ein Kontinent, wo die Soziallehre der Kirche trotz unablässiger eindringlicher Warnrufe der Bischöfe in allen Ländern so wenig beachtet wird, kann nicht als christlich gelten"[17]. An dieser Tatsache können auch die überschwänglichen Frömmigkeitsübungen des hergebrachten iberischen Kulturkatholizismus sowie die traditionelle Taufpraxis nichts ändern. Wenn ein lateinamerikanischer Priester schreiben konnte, daß solche Ausführungen nicht genügend überlegt seien, da doch der Katholizismus das ganze Leben des Lateinamerikaners präge und fast sämtliche Staaten einen diplomatischen Vertreter beim Vatikan unterhielten, so verwechselt er das „dekorativ Christliche" (Maritain) mit dem Wesen des Christentums[18]. Ein Blick in die lateinamerikanische Presse ist besonders geeignet, den Mythos vom christlichen Kontinent abbauen zu helfen[19]. Eine der be-

---

[14] Siehe diese Zeitschrift: 113 (1965), 38; *W. Promper,* Priesternot in Lateinamerika (Löwen 1965) 79—81.

[15] *A. Kobler,* Pater Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay (Regensburg 1870); *A. Huonder,* Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1899); *R. Reinhard,* Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts in Chile: Die katholischen Missionen 57 (1929), 155—158; *P. Stitz,* Deutsche Jesuiten als Geographen in Niederkalifornien und Nordmexiko im 17. und 18. Jahrhundert (Saarlouis 1932); *J. Beckmann,* Ein Luzerner Missionär in Mexiko, P. Johann Balthasar S. J. (1692—1763): Bethlehem 39 (Immensee 1934), 268—271, 305—307; *V. Sierra,* Los Jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América (Buenos Aires 1944); *Lázaro de Aspurz,* La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio (Madrid 1946); *C. Bayle,* El clero secular y la evangelización de América. Biblioteca „Missionalia Hispanica", Bd. 6 (Madrid 1950), 315 f.; *J. Jaksch,* Sudetendeutsche in der Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts (Königstein/Taunus 1957); *W. Promper,* Priesternot in Lateinamerika (Löwen 1965), 100 f.

[16] Tercera Semana Interamericana de Accion Catòlica. Documentos (Lima-Chimbota 1953), 16.

[17] *F. Malley,* Le mythe de l'unanimité catholique. Le mythe de la chrétienté: Informations catholiques internationales (Paris, 15. September 1962), 15—17, Zitat 15.

[18] Ebd.

[19] Vgl. *T. G. Cloin,* Aspects socio-religieux et sociographiques du Brésil: Social Compass 5 (Den Haag 1958), 227 f.; *F. Houtart,* La Iglesia en la hora del Concilio (Fribourg-Bogotá 1962), 53—56.

deutendsten Tageszeitungen Montevideos berichtete über „Herrn Roncalli" und bemühte sich, Ostern umzutaufen in „Fest des Tourismus"[20]. „Große Teile des alten Gebäudes sind ernsthaft bedroht oder drohen einzustürzen. Die hellsichtigsten unter den lateinamerikanischen Katholiken sind sich im übrigen darüber einig, daß ihre Länder, hinter ihrer trügerischen Fassade, keine christliche Unanimität mehr kennen" (81).

Unter dem Titel „Versuch einer Analyse und Diagnose" erhebt Malley die Frage, ob die Völker Lateinamerikas jemals ernstlich bekehrt worden sind (85). Ein Historiker hat in diesem Zusammenhang vor einigen Jahren bereits festgestellt, in bezug auf Lateinamerika müsse von „christianisation incomplète" und nicht von „déchristianisation" gesprochen werden[21]. Unvollständigkeit und vorzeitiges Ende der Mission in Lateinamerika müssen mit als Hauptursachen der heutigen Krisensituation angesehen werden[22]. Auf die in ähnlichen Veröffentlichungen immer wieder auftauchenden Kapitel über Protestantismus (93—97), Kommunismus (97—102), Spiritismus (103—106) wird hier nicht näher eingegangen. Ebensowenig soll hier zum Kapitel „Priestermangel" (106—116) eine kritische Beurteilung erfolgen.

In einigen Schlußkapiteln behandelt Malley erneut die sozialen Probleme und ihre Dringlichkeit sowie die Anzeichen einer christlichen Erneuerung. Diese machen sich im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil überall bemerkbar. In diesem Sinne hängt sozusagen alles von den Bischöfen und den (in ständiger Überschreitung ihrer Kompetenzen) in alle Kleinigkeiten eingreifenden Nuntien ab, die in ihren Anmaßungen oft fast lächerlich wirken und über die man ein ganzes Anekdotenbuch schreiben könnte. Ohne Übertreibung kann festgestellt werden, daß auch ihnen ein Teil der Schuld für die gegenwärtige Krisensituation zugeschrieben werden muß, von rühmlichen Ausnahmen abgesehen[23]. Im Jahre 1966 hat der Nuntius in Bogotá versucht, von den Buchhändlern die Abonnentenliste der „Informations catholiques internationales", die in Mexiko in spanischer Übersetzung herauskommen, zu erpressen. In ganz Lateinamerika ist bekannt, daß alle Nuntien vom „Heiligen Stuhl" (ein sehr vager Begriff) die diskrete Weisung erhalten haben, gegen die weitere Verbreitung dieser Zeitschrift einzuschreiten und in diesem Sinne auch auf die Bischöfe Druck auszuüben. In der Tat ist diese Zeitschrift noch in zahlreichen Diözesen „verbotene Lektüre". Im Oktober 1966 hat der Bischof von León (Mexiko) in einer Priesterkonferenz behauptet, die „Informations catholiques internationales" würden mit kommunistischem Kapital unterhalten und seien kommunistischer Tendenz. Die Entwicklung der konziliaren Erneuerung ist jedoch auch in Lateinamerika nicht mehr aufzuhalten. Überall sind die Kräfte des Aggiornamento am Werk. Die konservativen Bischöfe verlieren zusehends an Boden. Auch die Laien werden sich ihrer Verantwortung mehr und mehr bewußt.

In der deutschen Übersetzung von Malleys Buch erscheint im vollständigen Wortlaut die Botschaft von Helder Camara anläßlich seiner Installation als Erzbischof von Olinda und Recife 1964. Nur ein kleiner Passus sei daraus hier wiedergegeben: „Ich gebe mich nicht damit zufrieden, Arbeitnehmer und Arbeitgeber, reich und arm, links und rechts, gläubig und ungläubig zu einem bloßen Waffenstillstand einzuladen. Es ist notwendig, daß ein Gespräch in Gang kommt, offen und vertrauensvoll. Es ist furchtbar vor Gott und der Geschichte, die Teilnahme an der Umgestaltung der Welt zu

[20] *F. Rath*, Action sociale en Amérique latine, pays de mission: Bulletin de l'Union missionnaire du clergé 40 (Brüssel 1960), 81.
[21] *J. Misser*, Urgence et difficultés d'un œcuménisme hispano-américain: Perspectives de catholicité 20 (Brüssel 1961), 180.
[22] *W. Promper*, Priesternot in Lateinamerika (Löwen 1965), 124 f.
[23] *W. Promper*, Amérique latine: Eglise Vivante 18 (Löwen 1966), Kapitel „A propos du pouvoir excessif des nonces", 336—338.

verweigern . . ." (178). Dom Helder schließt: „Bischof, du mußt gut sein, wie Papst Johannes es war! (180; deutscher Text nach „Orientierung" vom 30. Juni 1964).

Die deutsche Übertragung von Ludwig Graf Schönfeldt liest sich im allgemeinen gut, und wir müssen Verlag und Übersetzer dafür danken, daß sie zustande kam. Um Bücher zu übersetzen, genügt jedoch die Kenntnis der Sprachen allein nicht, der Übersetzer muß auch die Materie kennen. Vereinzelte Schnitzer in dieser Hinsicht sollen hier nicht weiter erörtert werden, wie z. B., daß „spiritualité" nicht mit „Geisteswissenschaften" wiederzugeben ist (16, 91). Zahlreiche lange Zitate erscheinen im französischen Original in sehr übersichtlicher Form im Petit-Satz. Daß Verlag und Übersetzer diese Form der Wiedergabe nicht nachahmen, kann ihnen niemand verübeln, wohl aber, daß diese zahlreichen Texte als Zitate gar nicht mehr kenntlich sind und so die deutsche Fassung zu einem großen Plagiat wird. Diese Arbeitsweise kann nicht scharf genug verurteilt und angeprangert werden. Ich habe mir die Mühe gemacht, die ursprünglichen Zitate alle wiederherzustellen. Auch sollte ein Übersetzer sich die Mühe machen, ursprünglich deutsche Zitate, die hier und da vorkommen, nicht einfach aus dem Französischen neu zu übersetzen, sondern in ihrem Originalwortlaut zu bringen. Das erfordert allerdings etwas mehr Arbeit. So hat Malley z. B. aus meinem Beitrag in „Eglise Vivante" (Löwen 1961, 286 f) ein Zitat von Paulus Gordan übernommen, das ursprünglich in der „Politischen Meinung" (5, Bonn 1960, 57) erschienen ist. Dieses lange Zitat erscheint nun in entstellter Rückübersetzung (82), ohne daß Gordan überhaupt noch genannt wird. Gordan hat eben doch einen ganz anderen deutschen Stil als Schönfeldt. Ungeachtet dieser Ausstellungen, die uns unumgänglich scheinen, ist dem Buch eine stets weitere Verbreitung zu wünschen.

GÜNTER ROMBOLD

Ferdinand Ebner – Denker christlicher Existenz

Das Erscheinen einer dreibändigen Ausgabe[1] erleichtert die Begegnung mit dem bisher nur schwer zugänglichen Werk Ferdinand Ebners. Es hat lange gedauert, bis Ebner zu sich selbst gefunden hat: Auf eine lange Periode poetischer Versuche folgt 1907, unter dem Eindruck von Weiningers „Geschlecht und Charakter", die Wende zur Philosophie; 1916 endlich setzt sein „pneumatologisches Denken" ein, in dem Ebners Eigentliches zum Durchbruch kommt. Noch länger hat es gedauert, bis Ebner, der in geistiger Isolierung lebende Volksschullehrer in Gablitz bei Wien, der Öffentlichkeit bekannt wurde. Theodor Haecker entdeckte ihn; Ludwig von Ficker kommt das Verdienst zu, in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg wichtige Beiträge Ebners in den „Brenner" aufgenommen und sein Hauptwerk „Das Wort und die geistigen Realitäten" herausgegeben zu haben. Kurz nach seinem Tode (1931) gab Hildegard Jone eine Sammlung von Aphorismen aus den letzten Lebensjahren unter dem Titel „Wort und Liebe" heraus, zuerst in den „Schildgenossen", der Zeitschrift Romano Guardinis, dann im Verlag Pustet, Regensburg. Es waren viele Hindernisse zu überwinden, ehe es zur Herausgabe der jetzt vorliegenden Ausgabe kam, die nach den Worten des Herausgebers, „Ferdinand Ebners geistige Gestalt und sein Werk einer neuen Generation in einer handlichen, leicht lesbaren und möglichst umfassenden und verläßlichen

[1] *Ferdinand Ebner*, Schriften. 3 Bände, erschienen im Kösel-Verlag, München 1963–1965. Herausgegeben von Franz Seyr. Nach dieser Ausgabe zitieren wir im vorliegenden Artikel (nach Band und Seitenzahl).

Ausgabe" neu vorstellen soll, aber nicht als historisch-kritische Ausgabe im strengen Sinn zu werten ist[2].

Die geistigen Realitäten: Ich und Du

„Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens" (I, 85). „Ich bin" und „Du bist" — das sind die Urworte und zugleich die grundlegenden geistigen Dimensionen, in denen ich bin und mich verwirkliche. Das Du ist vorgegeben, das Ich wird erst im Verhältnis zum Du: „Das Ich ist etwas ‚Werdendes'; etwas, das im Verhältnis zum Du *wird* oder auch *entwird*, je nachdem es sich eben zum Du hin- oder von ihm wegbewegt. Das Du ist etwas ‚Seiendes', etwas, das im Verhältnis des Ichs zu ihm nicht erst wird wie jenes, sondern schon als dessen und seines Werdens Voraussetzung *ist*" (I, 267). Das Ich setzt sich nicht selbst, es findet sich ins Dasein gesetzt, freilich als ein „Werdendes", das sich selbst erst realisieren muß. Daraus erhellt, wer das wahre Du des Ich ist: „Das wahre Du des Ich ist Gott. — Solange einem Menschen die Wahrheit dieses Satzes nicht zum geistigen Lebensinhalt geworden ist, so lange muß er die Korrelation zwischen dem Ich und dem Du in ihrer bloß sozialen Bedeutung mißverstehen" (I, 33). Damit ist nicht gemeint, daß man das Du Gottes unter Absehung vom Du des Mitmenschen erreichen kann, vielmehr wird es erst im Mitmenschen konkret: „Für den Menschen ist Gott gegenwärtig im Menschen, im ‚Nächsten', den er nach der Forderung des Evangeliums lieben soll wie sich selbst" (I, 995). Der Mensch findet das wahre Du seines wahren Ich „in Gott und im andern Menschen, und er findet Gott im anderen Menschen" (I, 269).

Das Werden des Ich am Du ist eine freie Tat des Menschen. Der Mensch kann sich auch verschließen in der „Icheinsamkeit". Darin besteht das eigentliche Wesen der Sünde: „Alles Böse geschieht in der ‚Abschließung des Ich vor dem Du', in der ‚Icheinsamkeit' " (I, 998). Das Ich sucht aus dieser Icheinsamkeit auszubrechen durch den „Traum vom Geiste". Ebner nennt diesen Traum vom Geiste „Idealismus": „Alles In-einem-Traum-Befangensein des Menschen, auch sein Befangensein im Traum vom Geiste, was ja der Idealismus ist, hat seinen Grund darin, daß das Ich in ihm sein wahres Du noch nicht gefunden hat" (I, 52). Idee ist für Ebner das Gegenteil der Realität; sie führt nur zur Möglichkeit, nicht zur Wirklichkeit. Die Idee ist menschliche Vorstellung, ein Gebilde der Phantasie. Unter Idealismus versteht Ebner das vom Menschen geschaffene Weltbild, das seinen Ausdruck in der Philosophie und im Schönheitserlebnis findet. Der verhängnisvollste Traum des Idealismus ist, in der Idee Gott zu haben: „Es ist nur ein Traum, freilich ein schöner Traum der Metaphysik, dem Schönheitserlebnis eben entsprungen, in der Weltanschauung Gott zu finden" (I, 1046). Wer in Es-Kategorien über das Du philosophiert, kommt gar nicht an das Du heran, weshalb auch Gottesbeweise unsinnig sind: „Es kommt gar nicht darauf an, das ‚Dasein Gottes' objektiv zu beweisen. Kein Beweis, zu dem übrigens der Mensch nur im Müßiggang seines inneren Lebens die Zeit fände, angenommen auch, er gelänge logisch widerspruchslos und brauchte eine logisch ebenso unwiderlegliche ‚Antithesis' nicht zu fürchten; kein Beweis träfe die reale Existenz Gottes, denn er würde in der Icheinsamkeit des menschlichen Lebens und Denkens geführt, also abseits der Realitäten des geistigen Lebens. Ist aber der Mensch einmal aus dieser Einsamkeit des Ichs heraus und in ein Verhältnis zum Du, zu Gott, getreten, dann fragt er auch nicht mehr nach Beweisen" (I, 97 f.). Das Philosophieren über Gott gelangt nur zu menschlichen Vorstellungen über Gott, aber: „Gott als das wahre Du des Ichs ist keine ‚Vorstellung' — eine wenn auch aus dem nicht zu umgehenden ethischen Moment des religiösen Lebens konsequent sich ergebende ‚Vorstellung' von Gott ist es jedoch bereits, ihn als den göttlichen Richter zu denken — und die ‚Vorstellung' von Gott

[2] Es fehlt ein beträchtlicher Teil des Frühwerkes, vor allem das Fragment „Ethik und Leben".

ist ja erst der Anthropomorphismus" (I, 280 f.). „Eigentlich setzt ja da erst das wahre Gottesverhältnis des Menschen ein, das Verhältnis des selber keine Vorstellung seienden, aber jeder Vorstellung zugrundeliegenden Ichs zu dem jenseits aller Vorstellbarkeit stehenden Du" (I, 282). Ebner sieht richtig, daß hier ein legitimes Anliegen des Atheismus verborgen ist, der alle menschlichen Vorstellungen über Gott als Produkte der menschlichen Phantasie ablehnt, womit freilich nicht gesagt ist, daß Du, Gott, nicht bist. Von da her kann er sagen: „Ist es widersinnig, zu denken, daß, ähnlich wie die Huren und Zöllner, auch ein ‚Atheist' — einer also, dem alle menschlichen und oft nur allzumenschlichen Vorstellungen von Gott eines Tages ‚gegenstandslos' wurden — eher in das Reich Gottes eingehen werde als die Schriftgelehrten und Pharisäer unserer Tage, als alle jene, die im Eigensinn ihrer Gottesvorstellung — und welcher Eigensinn wäre hartnäckiger als dieser? — das Wesentliche der Religion und die Wahrheit und Wirklichkeit des Gottesverhältnisses erblicken?" (I, 532.)

Neben den geistigen Realitäten des „Ich" und des „Du" tritt im Denken Ebners, das „Es", das Sachliche, dessen Inbegriff die Welt ist, völlig zurück, ja es heißt sogar: „Durch sein Erleben der Welt wird der Mensch niemals auf die ‚Krankheit seines Geistes' aufmerksam: mit der er schon geboren wird; denn es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes, wie es in einem Buch von Kierkegaard heißt. Erst in seinem Erlebnis am Menschen kann er sie wahrnehmen, da erst kommt Bewußtsein ‚in ihn selbst' hinein — im Erleben der Welt ist das Geistige in ihm gleichsam immer ‚außer sich' —; da erst wird sein Bewußtsein zum ‚Bewußt-Sein' " (I, 170). Mit Recht hat Peter Sandmann jüngst auf diese Einseitigkeit im Denken Ebners hingewiesen: Überall deutet sich ein „Mißtrauen gegen das Sachliche im Denken und Sein" an; die Welt als das allumfassende Es „ist für Ebner gegenüber den geistigen Realitäten des Ich und des Du radikal defizient[3]". Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß es diesbezüglich bei Ebner eine Entwicklung gibt: so wie Ebner durch die Begegnung mit dem Künstlerehepaar Humplik die Augen für die Kunst wieder geöffnet worden sind, so auch für die „Welt". In den Aphorismen 1931 heißt es: „Ohne innere Lebensreife kommt uns die Schönheit der Natur nicht so recht zu Bewußtsein. In der vollen Reife wird der Mensch wieder zum ‚Kind Gottes'. Er macht die Augen auf und sieht überall Gott. In der Schönheit der Natur, im Menschen — nicht nur im schönen und guten Menschen, auch im häßlichen und im ‚bösen' " (I, 1005). Wenn Ebner auch bis zum Ende seinen Grundeinsichten den Vorrang in seinen Notizen gibt, so wird er doch wieder offener und gelöster, nachdem das Vordringliche gesagt ist. Ebner erkennt jetzt: „Die besten Gedichte eines Dichters, und ebenso die besten Gedanken eines Denkers, werden in der inneren Zweisamkeit des Lebens gedichtet und gedacht", ja hier findet sich sogar der für Ebner, der vorher immer auf dem Gegensatz von Natur und Geist bestanden hatte, erstaunliche Satz: „Auch die Sinne sind Geist" (I, 937).

Wort und Liebe

Wie kommt nun das Ich in ein Verhältnis zum Du? Ebner antwortet: durch das Wort und die Liebe. Das Wort ist nicht dasselbe wie die Sprache. Nur weil der Mensch das Wort hat, kann er sprechen. Das Wort ist etwas dem Menschen Gegebenes, denn das Wort ist von Gott. Der Mensch erfährt sich als einer, der angesprochen wird; das Wort ist Anruf Gottes. „Von Gott aus ist sein Sinn die Erschaffung und Erweckung des geistigen Lebens im Menschen" (I, 116); darum ist das Wort keine Tatsache des natürlichen, sondern eine des geistigen Lebens.

Damit sind wir im Herzraum des Denkens von Ferdinand Ebner. Er nennt die Erschließung des geistigen Lebens im Wort „Pneumatologie" — unter „pneuma" versteht er

[3] *Peter Sandmann*, Erinnerung an das Du. Ferdinand Ebners Boschaft heute. In: Hochland, 57. Jg., 1964/65, S. 114 f.

„das Geistige im Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott" (I, 175). „Mensch sein heißt von allem Anfang an und vom Grund seiner Existenz aus in Beziehung zum Geist existieren, zum Geist außer ihm, und das ist Gott" (I, 175). Im Wort gründet die Personalität des Menschen; Person ist ein Wesen, das die Fähigkeit hat, sprechendes Ich und angesprochenes Du zu sein, „Das ‚Du' ist die ‚Ansprechbarkeit' im anderen und diese gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität wie die Möglichkeit ‚sich' auszusprechen, in der eben das ‚Ich' gegeben ist" (I, 87). „In den Sätzen ‚Ich bin' und ‚Du bist' wird ein ‚personales Sein' behauptet und ausgesagt und nur in ihnen" (I, 254); Ebner nennt sie auch „Existentialaussagen". Sie werden existentiell im Wort und in der Liebe; freilich ist zwischen diesen „Vehikeln", die das Ich auf das Du hin in Bewegung bringen, ein wesentlicher Unterschied: „Auch das Du hat vom Standpunkte des Ichs aus seine subjektive Existenz in der Liebe, mit der es geliebt, seine objektive aber im Wort, durch das es angesprochen wird, vom Ich aus zum Wort, zur Sprache kommt — ohne jedoch, was stets im Auge behalten werden muß, eine ‚Projektion des Ichs' zu sein" (I, 254). Im Wort hat der Mensch den Glauben. „Der Glaube ist nichts ohne die Liebe" (I, 235), aber „die Liebe braucht den Glauben, um sich selbst zu verstehen" (I, 498). So verstanden, ist Pneumatologie Daseinserhellung im Wort, im Wort, das von Gott kommt.

Damit kommen wir nochmals auf die Frage nach der Realität Gottes zurück: „Die Realität Gottes ist uns nicht in irgendeinem versteckten, nur dem logischen Scharfsinn und der Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen zugänglichen Winkel der menschlichen Vernunft, sondern in nichts anderem verbürgt — hierin aber unerschütterlich — als in der Tatsache, daß das Ich im Menschen auf ein Verhältnis zum Du, außerhalb dessen es gar nicht existierte, angelegt ist; und dann, worin dieses Verhältnis lebendig zum Ausdruck kommt — im Wort und in der Liebe: in jenem, das uns von Gott gegeben ist, in dieser, deren uns durch das Wort gegebene Forderung wir im Leben zu erfüllen haben; im Wort, das uns zum ‚Hörer', in der Liebe, die uns zum ‚Täter' des Wortes macht" (I, 99).

Im Gegensatz zum personalen Sein des „Ich bin" und „Du bist" steht das Sein der „wortlosen" Substanz. Diese ist für Ebner — wie für Kant — eine Kategorie des Denkens, nicht eine Bestimmung des Dinges an sich: „Substanz ist das ‚objektive', in seiner ‚Wortlosigkeit' ‚unpersönliche', aus allen ‚subjektiven' Seinsbestimmungen des Erlebtwerdens herausgelöste, von ihnen unabhängige Sein, als das einzige ‚objektiv' Wirkliche gedacht — aber eben bloß gedacht; denn sie ist gar nicht eine Seinsnotwendigkeit und die absolute Notwendigkeit des Seins schlechthin und dasjenige, was notwendig ist, daß etwas auch unabhängig davon, daß es von uns vorgestellt und gedacht wird, sei; sie ist auch nicht, wie es bei Spinoza heißt, das was in sich ist und durch sich begriffen wird, etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden. Sie ist vielmehr nichts als eine Denknotwendigkeit, das ‚bei allem Wechsel der Erscheinungen als beharrend' Gedachte des Kant, dasjenige, das wir denken müssen, wenn wir ein objektives Sein wirklich seiend denken wollen; sie liegt nicht dem Sein an und für sich zugrunde, sondern wird zu ihm durch unser Denken als das im Sein Seiende hinzugedacht" (I, 262 f.). Im Gegensatz dazu wird in den Aussagen „Ich bin" und „Du bist" personales Sein nicht im Sinne substantiellen Existierens ausgesagt (I, 254). Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Ebner eine völlig neue Bestimmung des Wesens der Person versucht: Person[4] und „Wort haben" sind ein und dasselbe (I, 262).

Die absolute Glaubensanforderung

In seinen Aufsätzen im „Brenner" setzt sich Ebner mit der Christusfrage auseinander. Schon in den „Glossen zum Introitus des Johannes-Evangeliums" (1921) wird deutlich,

[4] Ebner sagt Persönlichkeit, was aber bei ihm keinen Unterschied bedeutet.

daß für Ebner das Wort, das den Menschen anspricht, jenes Wort ist, das „im Anfang war". Das Wort ist das Entgegenkommen Gottes in Christus. In dem zentralen Artikel „Die Christusfrage" (1922) entfaltet Ebner dann diesen Ansatz. In Christus begegnet mir die absolute Glaubensforderung — was Johannes am deutlichsten gesehen hat (I, 477). Glaube stellt sich „als die einzige Möglichkeit für den Menschen dar, zur Persönlichkeit Christi ein persönliches Verhältnis, auf das es ankommt, zu gewinnen" (I, 480). Der Glaube hat in Christus seinen Grund und eigentlichen Gegenstand (I, 487). Aber stärker als die fides quae wird von Ebner die fides qua betont, wenn auch jene nicht ausgeschlossen wird. „Es gibt im Grunde genommen nur ein einziges Dogma, und sein Inhalt ist das Wort Christi selbst, das in seinem über den Menschen hinausweisenden göttlichen Sinn den Glauben persönlich fordert" (I, 488). Zu diesem Glauben werde ich nicht von außen gleichsam gezwungen, etwa durch die Wunder Jesu. Sie fordern den Glauben nicht an und für sich, sondern deshalb, weil sie von dem getan wurden, dessen Wort den Glauben fordert. In diesem Wort spricht sich „eine merkwürdige Art des Selbstbewußtseins aus, die menschliches Bewußtsein bis über seine innere Grenze hinaus überspannt und darum sprengt" (I, 468). „Immer wieder berichten die Evangelien Züge und vor allem Worte Christi, die dieses im Verhältnis von Mensch zu Mensch vom Bewußtsein nicht zu fassende, und darum den Glauben fordernde, Selbstbewußtsein bezeugen" (I, 469). Die in diesem Selbstbewußtsein sich aussprechende Göttlichkeit Jesu hebt freilich die geistige Freiheit des Menschen nicht auf. „Im Gegenteil, sie ‚setzt' sie, und diese Freiheit ist nicht anders als in der Entscheidung des Glaubens aktuell" (I, 463). Erst die absolute Glaubensforderung macht die Einzigartigkeit des Verhältnisses zwischen Christus und dem Menschen deutlich: „Die Glaubensforderung ist das Moment, durch das sich die Geistigkeit Christi in ein reales, persönliches Verhältnis zur geistigen Existenz des Menschen setzt" (I, 479). In der paradoxen Logik des Wortes versteht sich der Mensch erst und hat im Glauben ans Wort die Bürgschaft seines Ewigkeitsbestandes: „Credo, ergo sum" (I, 481).

Zwei kurze Anmerkungen mögen hinzugefügt werden. Erstens: für Ebner ist Christus das Wort Gottes an die Welt. Es kommt also nicht so sehr auf die einzelnen Worte Jesu an. Ebner wagt es durchaus, Bibelworte im Sinne der modernen Kritik in Zweifel zu ziehen[5]. Die Frage nach den ipsissima verba Christi ist im Rahmen seines Denkens völlig sekundär. Zweitens: die absolute Glaubensforderung ergeht an mich. Ich selbst habe darauf in Freiheit zu antworten. Ich habe jedoch kein Recht, über den Glauben der anderen zu urteilen. Die Sorge dafür soll ich „Gott überlassen".

Das Ärgernis der Repräsentation

Erst nachdem Ebner sich — nach jahrelangem Ringen — das Ja zur absoluten Glaubensforderung Christi abgerungen und auch öffentlich bekannt hatte, wagte er es, seiner Kritik an der Kirche Ausdruck zu verleihen. Er tat dies „nicht in unbesonnener, oder leicht-fertiger, oder gar frivoler Lust an einem Angriff auf die Kirche" (I, 519). Vielmehr suchte er eine Antwort auf die ihn quälende Frage: „Ist die auf dem Felsen des Glaubens Petri an den Sohn des lebendigen Gottes gegründete Kirche Christi, die von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden wird, identisch mit ihrer Repräsentation im Äußeren und Weltlichen dieser Welt?" (I, 520). Es ist die Frage: „Ist in dieser Repräsentation noch etwas wahrnehmbar dem Auge, das suchend im Geiste sieht, vom Geist der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der von Gott ist und der Zeugnis gibt von Christus?" (I, 520). Was Ebner der Kirche anlastet, das ist zunächst das Bündnis mit der Macht: „Das Christentum verleugnete sich selbst und seinen Sinn und ließ sich von einem klugen Kaiser zur Staatsreligion machen. Das einst so gefähr-

[5] So die Verfluchung des Feigenbaumes.

liche Feuer erstickte fast in der Asche der von ihm in Brand gesteckten Welt und brannte nur mehr als verhohlene und oft genug mißverstandene Glut im Herzen einzelner weiter" (I, 526). Dieses Bündnis mit der Macht hat oft genug zur Verkehrung der Botschaft Christi ins Gegenteil geführt: „Sie haben, wo Jesus Liebe lehrte, Haß erlaubt und gepredigt, Haß gegen die ‚Ungläubigen', freilich, aber immerhin Haß" (I, 982).
Ebenso kritisch steht Ebner dem Dogma gegenüber: „Es war schon die Zeit des inneren Verfalls, als die Kirche daranging, dem ‚Absoluten eine einmalige, enge, geschichtliche Form' zu geben, und das Dogma schuf — es deswegen vor allem schuf, weil sie es, als die Hauptwaffe ihrer Politik des Geistes, zu ihrer Selbstbehauptung inmitten ihrer weniger christlich als römisch-griechisch-germanischen Welt brauchte" (I, 526 f.). „Wahrhaftig, durch das Dogma wurde die frohe Botschaft bis zur Unkenntlichkeit verwirrt" (I, 986). Mit dem Dogma steht die Theologie in Verbindung: „Theologie, das ist mit sehr ernstem Gesicht ein sinnloses Spiel spielen" (I, 984).
Schließlich steht Ebner auch dem „konkreten Inhalt", mit dem das Dogma erfüllt wurde, verständnislos gegenüber: Dem Sakrament und der „endgültigen Vorschreibung eines bestimmten Kultus" (I, 527). Im Kultus erstarren Formen zu Formalitäten. Ebner zitiert das Wort von Jean Paul, der ihm zeitlebens besonders nahestand: „Wie Tanzhandschuhe taugt jede Zeremonie nur einmal und muß dann weggeworfen werden" und bemerkt dazu: „Selbstverständlich gilt das auch vom Religiösen" (I, 983).
Ebner, der kurz vor seinem Tode in dem neuen Pfarrer von Gablitz, Heinrich Hofstätter, zum erstenmal in seinem Leben einen Priester kennenlernte, der ihm als Priester nahekam (II, 1152), verbat sich in seinem Testament den Wiederabdruck des Artikels „Ärgernis der Repräsentation"; der Herausgeber der neuen Ausgabe hat sich aber — wohl mit Recht — dafür entschieden, ihn aufzunehmen. Wenn Ebners Kritik an der Kirche sich auch im einzelnen an Vertretern der Kirche, denen er begegnete, und an Zuständen in der Kirche seiner Zeit entzündet haben mag, so geht sie doch tiefer. Es ist hier nicht der Ort, sich ihr zu stellen, da sie — in dem, was an ihr berechtigt und was an ihr unberechtigt ist — eine gründliche Auseinandersetzung verlangt. Es mag hier nur darauf hingewiesen werden, daß bei diesem einsamen Denker nicht nur das Es-Denken, sondern auch das Wir-Denken zu kurz gekommen zu sein scheint.

Zusammenfassung

Was an Ferdinand Ebner in die Augen springt, ist die Lauterkeit seiner Gesinnung und die Sauberkeit und Konsequenz seines Denkens. Für die Lauterkeit seiner Gesinnung und den Ernst seines Denkens legen in der vorliegenden Ausgabe seine Briefe Zeugnis ab, vor allem jene an Ludwig von Ficker (III, 281 und später). Die Sauberkeit und Konsequenz des Denkens ist mit einer Einseitigkeit erkauft, die immer wieder seine Grenzen spüren läßt. Doch gilt es bei Ebner nicht auf das Negative, sondern auf das Positive zu achten. Und darin, in der Ursprünglichkeit seines Ich-Du-Denkens, in seiner Pneumatologie weist Ebner weit in die Zukunft. Unbeeinflußt von Ludwig Feuerbach, den er erst nach der Niederschrift seiner pneumatologischen Fragmente kennenlernte, verwandt mit John Henry Newman, den er nur oberflächlich kannte, und unabhängig von Martin Buber, Romano Guardini und Gabriel Marcel hat er einem personalen Denken die Wege bereitet.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Dekret zu Fragen des Bücher-Index

Nach der Veröffentlichung der „Notificatio" vom 14. Juni 1966 über den Index verbotener Bücher (vgl. Heft 4/1966, 346, dieser Zeitschrift) wurde der Kongregation für die Glaubenslehre die Frage vorgelegt: „Bleiben can. 1399 CIC, durch den gewisse Bücher ipso iure verboten werden, und can. 2318 CIC, durch den bestimmte Strafen über die verhängt werden, die die Gesetze der Zensur und des Bücherverbotes verletzen, weiterhin in Geltung? In der Plenarsitzung am 12. Oktober 1966 wurde die Frage behandelt und als Antwort folgendes Dekret erlassen:

1. Beide Canones sind außer Kraft, soweit kirchliches Gesetz vorliegt. Jedoch wird nochmals eindringlich auf die verpflichtende Kraft des moralischen Gesetzes hingewiesen, das ganz allgemein verbietet, den Glauben und die guten Sitten in Gefahr zu bringen.

2. Diejenigen, die eventuell den Zensuren aus can. 2318 CIC verfallen sind, gelten durch die Außerkraftsetzung dieses Canons von selbst als von den Zensuren befreit. (Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. November 1966; AAS, LVIII, 1966, 1186.)

Mischehen zwischen römisch-katholischen und nicht-unierten orthodoxen Christen

Die wachsende Zahl der Mischehen zwischen katholischen und nichtkatholischen, also zwischen unierten und nichtunierten Christen der östlichen Riten hat bewirkt, daß schon auf dem II. Vatikanum (Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 18) festgesetzt wurde, daß für solche Eheschließungen die bisher (seit Pius XII. durch „Crebrae allatae" am 22. Februar 1949) vorgeschriebene kanonische Form (can. 1094 CIC) nur noch zur Erlaubtheit verpflichtend sei, zur Gültigkeit genüge die Anwesenheit eines geweihten Amtsdieners. Da aber heute durch verschiedene Umstände, nicht zuletzt durch die Anwesenheit zahlreicher Gastarbeiter aus dem Süden und Südosten Europas in Mitteleuropa, die Anzahl der Eheschließungen zwischen Katholiken des lateinischen Ritus mit nichtkatholischen Gläubigen der orientalischen Riten wächst und durch die verschiedenen rechtlichen Satzungen in Ost und West in zunehmendem Maße Schwierigkeiten auftauchen, wurde der Papst gebeten, er möge auch für die Katholiken des lateinischen Ritus gewähren, was für die Katholiken des orientalischen Ritus festgesetzt wurde. Paul VI. hat nun zur größtmöglichen Vermeidung ungültiger Ehen, zum Nutzen der Festigkeit und Heiligkeit des Ehebandes und zur Förderung der Liebe zwischen den unierten und nichtunierten Christen die durch den Konzilsbeschluß getroffene kanonische Regelung auch auf die Katholiken des lateinischen Ritus ausgedehnt. Es ist also in Zukunft allgemein bei Eheschließungen zwischen einem Christen des lateinischen Ritus und einem getauften, nichtkatholischen Angehörigen der Ostkirchen die katholische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben; zur Gültigkeit genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers bei Einhaltung der sonstigen Rechtsvorschriften. Es ist zu sorgen, daß diese Ehen so bald wie möglich in den entsprechenden Büchern eingetragen werden. Die nichtkatholischen Religionsdiener werden höflich und inständig gebeten, ihre Mithilfe nicht zu versagen, daß solcherart geschlossene Ehen in den Matriken des katholischen Partners, mag er dem lateinischen oder einem orientalischen Ritus angehören, vermerkt werden. Die Ortsordinarien, die vom Hindernis der Konfessions-

verschiedenheit („mixta religio") die Dispens erteilen, erhalten die Vollmacht, von der Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Form der Eheschließung zu dispensieren, bei Schwierigkeiten, die nach ihrem Urteil eine Dispens erfordern. Nach diesen neuen Bestimmungen ergibt sich vom katholischen Eherecht her eine Rechtsungleichheit gegenüber orthodoxen und protestantischen Christen. Für letztere ist nämlich hinsichtlich Verpflichtung zur Einhaltung der katholischen Form durch die Mischehen-Instruktion vom 18. März 1966 keine Änderung eingetreten. Als nächster, fast notwendig scheinender Schritt ist wohl auch hier eine Anpassung in der Form einer besonderen Vollmacht zur Formdispens in einzelnen Fällen durch die Ortsordinarien zu erwarten, zumal auch die Instruktion von 1966 nur als vorläufige Regelung gedacht ist. (Dekret der Kongregation für die Ostkirchen vom 22. Februar 1967, das mit 25. März 1967 in Kraft trat; AAS, LIX, 1967, 165/6.)

Klarstellung zur neuen Fastenordnung

Die neue Fastenordnung der Apostolischen Konstitution „Paenitemini" vom 17. Februar 1966 (AAS, LVIII, 1966, 177–198) betonte, daß jeder Gläubige zur Beachtung der kirchlichen Bußtage in den von den einzelnen nationalen Bischofskonferenzen näher bestimmten Formen *streng* verpflichtet ist. Solche Bußtage mit Enthaltungsfasten sind nach der allgemeinen Ordnung alle Freitage des Jahres sowie mit Enthaltungs- und Abbruchsfasten der Aschermittwoch und der Karfreitag. Es wurde nun angefragt, was unter „strenger Verpflichtung" zu verstehen sei, bzw. wann jemand durch die Übertretung eine schwere Sünde begehe. Auf dieses Dubium gab die Konzilskongregation eine offizielle Antwort, die inhaltlich folgendes besagt: „Es sündigt schwer gegen das Bußgesetz, wer die Vorschrift zur Buße in einer der von der Kirche festgesetzten Formen entweder an einer beachtlich großen Zahl von Bußtagen (quantitative Mißachtung) oder an einigen von der Kirche ganz besonders der Buße gewidmeten Tagen, wie z. B. in der Fastenzeit und am Karfreitag (qualitative Mißachtung), übertritt." (Responsum vom 24. Februar 1967: AAS, LIX, 1967, 229.)

„Gregorianische Messen"

Wenn die Reihe von „gregorianischen Messen", die durch 30 Tage in ununterbrochener Folge zelebriert werden müßten, durch ein unvorhergesehenes Hindernis (z. B. Erkrankung des Priesters) oder aus einem anderen vernünftigen Grunde (durch Trauungs- oder Begräbnismessen) unterbrochen wird, so bleiben doch die geistlichen Früchte ungeschmälert, welche die Praxis der Kirche und die Frömmigkeit der Gläubigen dieser frommen Einrichtung zuerkannt haben. Der zelebrierende Priester ist aber verpflichtet, die Reihe der 30 Messen möglichst bald abzuschließen. Der Ortsordinarius soll außerdem in geeigneter Weise darüber wachen, daß in dieser heilsamen und bedeutenden Übung keine Mißstände einreißen. (Deklaration der Konzilskongregation vom 24. Februar 1967; AAS, LIX, 1967, 229–230.)

Kirchenmusik

Eine neue Instruktion der Ritenkongregation und des Rates für die Durchführung der Liturgie-Konstitution des Konzils betont die Bedeutung des Gesanges und der Instrumentalmusik für die liturgische Erneuerung in der katholischen Kirche. Dieses Dokument „Musicam sacram", datiert vom 5. März 1967 (Sonntag „Laetare"), trat mit 14. Mai 1967 in Kraft. Es umfaßt neun Kapitel mit 69 Artikeln: 1. Einige allgemeine Normen. 2. Die bei der liturgischen Feier Tätigen, Rollenverteilung. 3. Der Gesang in der Meßfeier. 4. Das Singen des Officium divinum. 5. Die Musik bei der Feier der Sakramente und Sakramentalien, bei den besonderen Funktionen des liturgischen Jahres, bei den Wort-Gottes-Feiern und den „pia et sacra exercitia". 6. Die Sprache bei

liturgischen Handlungen mit Gesang und die Bewahrung des Erbes der Kirchenmusik. 7. Die Melodien für die volkssprachlichen Texte. 8. Die instrumentale Kirchenmusik. 9. Die Kommissionen für die Entwicklung der Kirchenmusik.
Das Vorwort definiert die Kirchenmusik als sakrale Musik, die für die Feier des Gottesdienstes geschaffen ist und sich durch Würde und Qualität der Formen auszeichnet. Solcher Art sind der gregorianische Choral, der mehrstimmige Gesang alter und neuer Form in seinen verschiedenen Arten, die sakrale Musik für die Orgel und andere erlaubte Instrumente sowie der liturgische und religiöse Volksgesang (Art. 4). Die Kirche hält von vornherein keine Art der Musik von den liturgischen Feiern fern, wenn sie dem Geist der liturgischen Handlungen, dem Wesen ihrer Teile entspricht und die tätige Teilnahme des Volkes nicht behindert (Art. 9). Die Werke der modernen Musik sollen nach diesen Grundsätzen beurteilt und geformt werden; sie sollen die Merkmale echter Kirchenmusik an sich tragen, nicht nur größeren Chören, sondern auch kleineren Sängergruppen angepaßt sein und die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde fördern (Art. 53). Untersagt wird die Benützung von Instrumenten, die üblicherweise nur für weltliche Musik geeignet sind (Art. 63). Die aktive Teilnahme aller Besucher des Gottesdienstes soll dadurch erreicht werden, daß das Volk die ihm zustehenden Gesänge und Handlungen übernimmt. Der Brauch, einer Schola oder dem Kirchenchor allein den Gesang des Propriums und Ordinariums zu überlassen, ist nicht zu billigen (Art. 16 u. 19). Für die verschiedenen liturgischen Feiern sollen geeignete Melodien geschaffen werden, die auch den Gebrauch der Muttersprache gestatten (Art. 45). Die Bischofskonferenzen sollen dahin wirken, daß nur eine einzige Übersetzung in einer bestimmten Volkssprache hergestellt wird, die dann im ganzen Sprachgebiet benützt wird (Art. 58).
Diese Instruktion will nur eine Rahmenordnung bieten und Einzelbestimmungen den zuständigen Gremien (Bischofskonferenzen, Einzelbischöfen, liturgischen und kirchenmusikalischen Kommissionen) überlassen. Wie bei einer Pressekonferenz anläßlich der Veröffentlichung vom Sekretär des „Consiliums", P. Annibale Bugnini, erklärt wurde, hat das Dokument den Charakter einer Übergangslösung und schließt daher in einzelnen Punkten Kompromisse nicht aus. (AAS, LIX, 1967, 300–320.)

Tätigkeitsbericht der S. R. Rota

Aus dem Rechenschaftsbericht „Die Tätigkeit des Hl. Stuhles im Jahre 1966" geht hervor, daß die Sacra Romana Rota im abgelaufenen Gerichtsjahr (vom 1. Oktober 1965 bis zum 30. September 1966) sich mit insgesamt 269 Rechtssachen beschäftigt hat; von diesen betrafen 266 die Annullierung des Ehebandes. In 201 Fällen entschied die Rota mit einem Urteil, wobei sie 72mal das Bestehen des Ehebandes bestätigte und 129mal die Ehe als ungültig erklärte. Die restlichen 65 Fälle wurden aus verschiedenen Gründen „ad acta" gelegt. Über 706 Fälle wurde noch nicht entschieden. 40 Prozent der behandelten Fälle wurden ohne Gerichtskosten erledigt. (Vgl. Österr. Klerus-Blatt, Nr. 5/1967, S. 72.)

Jahr des Glaubens

Zum Gedenken an den 1900. Jahrestag des Martertodes der Apostel Petrus und Paulus verkündete Paul VI. in seiner Adhortatio Apostolica „Petrum et Paulum Apostolos" vom 22. Februar 1967 ein „Jahr des Glaubens", das am 29. Juni 1967 beginnt und bis zum 29. Juni 1968 dauert und den auf der Treue zum unfehlbaren Lehramt der Kirche aufbauenden Glauben stärken soll. Beide Apostel sind „Säulen der gesamten Kirche", und ihr Martertod verdient, besonders gefeiert zu werden, weil ja Petrus von Christus selbst zum Fundament seiner Kirche erwählt, Paulus aber zum „Lehrer der Völker" bestimmt wurde. Läßt sich auch das genaue Datum ihres Martyriums nicht bestimmen, so fällt es jedoch sicher in die Christenverfolgung des Kaisers Nero (64–68). 1967 hat

der Papst in Anlehnung an Pius IX. gewählt, der 1867 ebenfalls ein feierliches Gedenken des Martyriums der Apostel anordnete. Zuerst steht es einmal Rom selber zu, diese 1900-Jahr-Feier zu begehen; denn der schicksalsvolle und doch heilige Boden Roms hat das Blut beider Apostel in sich aufgenommen, und der Kirche von Rom ist der unschätzbare Vorzug zugefallen, die besondere Sendung dieser beiden Apostel zu übernehmen und fortzuführen; doch gilt diese Sendung nicht nur der Ortskirche von Rom, sondern der Gesamtkirche; deshalb richtet Paul VI. die Einladung nicht bloß an seine Diözese Rom, sondern an alle Bischöfe, die Nachfolger der Apostel und Hirten der Kirche, die zusammen mit dem Papst das Bischofskollegium bilden. Die Einladung geht weiter an alle Priester und Gläubigen der katholischen Kirche, ja darüber hinaus „an unsere Brüder, die, ohne in voller Einheit mit uns zu stehen, dennoch den Namen Christen tragen". Auffallend und bedeutsam erscheint, daß kein Jubiläumsjahr mit Gewährung eines päpstlichen Ablasses verkündet wird. Für gewöhnlich, sagt der Papst, gewähre der Hl. Stuhl zur besonders feierlichen Gestaltung eines wichtigen Gedenktages irgendeine geistliche Vergünstigung. Er wolle eine solche keineswegs vorenthalten, möchte aber doch dieses Mal lieber etwas erbitten als gewähren. Es sei eine bescheidene Bitte, die aber auf Großes ziele: „Wir bitten jeden einzelnen von Euch, die Ihr unsere Brüder und Söhne seid, daß Ihr das Gedächtnis des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus, die durch ihr Wort und ihr Blut den Glauben an Christus bezeugt haben, in dieser Weise begeht, daß Ihr den gleichen Glauben echt und aufrichtig bekennt, den die von ihnen gegründete und erleuchtete Kirche getreu aufnahm und mit Autorität darlegte. Dieses Glaubensbekenntnis, das wir Gott unter der Zeugenschaft der heiligen Apostel leisten, soll ein einmaliges und öffentliches, ein freies und bewußtes, ein demütiges und bereitwilliges, aus der Herzenstiefe eines jeden aufsteigendes, ein einmütiges und von Liebe zur Kirche erfülltes Bekenntnis sein. Was könnten wir nämlich Petrus und Paulus als Zeichen der Erinnerung, der Ehrung und der Verbundenheit Besseres anbieten als das Bekenntnis des Glaubens, den wir von ihnen als Erbe empfangen haben?" Diese Gedenkfeier könne für die gesamte Kirche Anlaß sein, das Bekenntnis des christlichen Glaubens zu erneuern. Der Papst geht sodann mit konkreten Warnungen und Mahnungen auf die heutigen Zeitverhältnisse ein, die eine Erweckung, Erneuerung und Festigung eines echten Glaubensbewußtseins dringend erforderten. Es zeige sich ein allgemeiner Schwund des religiösen Sinnes, auf dem der Glaube aufbaue. Dazu trage auch die Verbreitung neuer theologischer Meinungen bei, die von „zwar kühnen, aber unbrauchbaren philosophischen Lehren herkommen und in die Richtung eines Historizismus gingen, der z. B. die Hl. Schrift ihres heiligen und geschichtlichen Charakters entkleide, die Wahrheiten, welche die Kirche mit Vollmacht lehre, in Zweifel ziehe oder verdrehe und die Norm des kirchlichen Lehramtes mißachte". An konkreten Veranstaltungen und Bemühungen in diesem „Jahr des Glaubens" erwartet sich der Papst ein Dreifaches: 1. An einem bestimmten Tag soll in allen Dom- und Pfarrkirchen eine schlichte, aber würdige und eindrucksvolle Glaubenskundgebung gehalten werden, bei der alle zusammen mit dem Bischof und dem Klerus ihren Glauben erneuern und ihre Glaubenstreue kundtun. Auch in den Schulen, Spitälern, Heimen und in den christlichen Familien sollten solche Glaubensfeiern gehalten werden. 2. Es sollen Vortrags- und Predigtzyklen über alle Artikel des Glaubensbekenntnisses veranstaltet werden. 3. Der Papst bittet ganz besonders die Exegeten und Fachtheologen, in diesem „Jahr des Glaubens" dem kirchlichen Lehramt ihre hilfreiche Hand zu leihen zum Schutz des wahren Glaubens vor allen Abirrungen und Abweichungen, zum Durchforschen der noch dunklen und unklaren Seiten der Glaubenslehre sowie zur Suche nach den rechten, verständlichen Begriffen und Beweisen für die Glaubenswahrheiten. Auch die Prediger und Katecheten sollen dabei behilflich sein. In allem soll dabei die römische Kirche und die Cathedra Petri wieder als Erbin und Hüterin der Glaubenseinheit und der Katholizität aufleuchten. (AAS, LIX, 1967, 193–200.)

Diese päpstliche Exhortatio steht in geistigem Zusammenhang zu den Intentionen des Konzils, welches „das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens fordert, der die gegenwärtigen Schwierigkeiten klar zu durchschauen und zu überwinden vermag" (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 21). Im Zeichen dieser konziliaren Erneuerung stehen noch andere wichtige Ereignisse: Mitte Oktober wird in Rom der 3. Kongreß für das Laienapostolat zusammentreten; ebenso wird im Herbst sich zum ersten Male die Bischofssynode versammeln, zu deren Generalsekretär der polnische Bischof Ladislaw Rubin, der Weihbischof Kardinal Wyszynskis für die Auslandspolen, ernannt wurde. Erzbischof Pericle Felici, der ehemalige Generalsekretär des Konzils, wurde hingegen als Nachfolger des im Dezember 1966 verstorbenen Kardinals Ciriaci zum Propräsidenten der päpstlichen Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches berufen („L'Osservatore Romano" vom 24. Februar 1967).

Neue Enzyklika

Das Datum des Osterfestes, 26. März 1967, trägt eine neue Enzyklika („Populorum progressio") Pauls VI., die fünfte seines Pontifikates, die nicht nur an die Bischöfe, Priester, Ordensleute und Christgläubigen des christlichen Erdkreises, sondern an alle Menschen guten Willens gerichtet ist, wie übrigens schon die Friedensenzyklika des Papstes Johannes XXIII. An ihr haben, wie an der Pastoralkonstitution des Konzils über die Kirche in der Welt von heute, in erster Linie französische Theologen mitgearbeitet. Im ersten Teil, der vom umfassenden Fortschritt des Menschen spricht, zeichnet der Papst zunächst die heutige Situation. Der wachsenden Sehnsucht des Menschen, „mehr handeln, mehr erkennen, mehr besitzen, um mehr zu sein", stehe eine Welt gegenüber, die aus dem Zeitalter des Kolonialismus hervorgegangen ist und deren gestörtes Gleichgewicht immer bedrohlicher werde. Das Aufeinanderprallen der überlieferten Kulturen mit der neuen industriellen Welt erschwere diese Situation noch. Die Reichen würden immer reicher, die Armen blieben arm. Nach dem Plan Gottes sei jeder Mensch berufen, sich zu entwickeln. Diese Entwicklung zu ermöglichen, sei sowohl Verantwortung des einzelnen wie Verantwortung der Gemeinschaft. Das Gemeinwohl verlange deshalb sogar manchmal eine Enteignung, wenn ihm ein Privatbesitz hemmend im Wege steht. Der Papst betont dann die Dringlichkeit, mit der die heutige Situation geändert werden müsse. Im Abschnitt „Programme und Planungen" zählt er folgende Entwicklungsprogramme auf: Kampf gegen das Analphabetentum, Förderung der Familie, Bildung von Berufsorganisationen, kulturelle Förderung. Zusammenfassend sagt der Papst, es gelte, den „vollen Humanismus" zu entfalten: eine umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit. Im zweiten Teil, der von der solidarischen Entwicklung der Menschheit handelt, stellt der Papst fest, die natürliche und übernatürliche Bruderschaft der Menschen lege drei Pflichten auf: Solidarität, d. i. Hilfe für die Schwachen; soziale Gerechtigkeit, d. i. Recht und Billigkeit in den Handelsbeziehungen, und schließlich Liebe zu allen Menschen. Die reichen Nationen seien verpflichtet, den Entwicklungsländern zu helfen. „Es geht darum, eine Welt zu bauen, in der jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder einer Natur, die noch nicht recht gemeistert ist, eine Welt, in der die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit den Reichen sitzen kann." Das erfordere vom einzelnen ein hohes Maß an Hochherzigkeit, große Opfer, unermüdliche Anstrengungen. Die Pflicht zur Solidarität gelte aber nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Völker. „Der Überfluß der reichen Länder muß für die Armen da sein." Die Enzyklika schließt mit einem eindringlichen Appell zu tätigem Einsatz für das Anliegen des Rundschreibens. Dieser Appell richtet sich zunächst an die Katholiken

sowohl in den Entwicklungsländern als auch in den reichen Nationen, weiterhin an „alle Christen, unsere Brüder", und schließlich an alle Menschen guten Willens. Insbesondere wendet sich der Papst an die Erzieher, an die Publizisten, an die Reichen, an die Staatsmänner, die Delegierten an den internationalen Organisationen. Zuletzt gilt ein besonderer Appell den „Menschen, die sich Gedanken machen", den Denkern aller weltanschaulichen Richtungen. „Ihr alle", so schließt die Enzyklika, „die ihr den Ruf der notleidenden Völker gehört hat, ihr alle, die ihr euch müht, ihr seid die Apostel einer guten und gesunden Entwicklung. Diese besteht nicht in egoistischem und um seiner selbst willen geliebtem Reichtum, sondern in einer Wirtschaft im Dienst des Menschen, im täglichen Brot für alle, der Quelle der Brüderlichkeit und dem Zeichen der Sorge Gottes. — Von ganzem Herzen segnen wir euch, und wir rufen alle Menschen guten Willens auf, sich euch brüderlich anzuschließen. Denn wenn Entwicklung der Name für Friede ist, wer wollte nicht mit ganzer Kraft daran mitarbeiten?" (AAS, LIX, 1967, 257–299.)

Dieses päpstliche Rundschreiben hat ein weltweites Echo gefunden, freudige Zustimmung, aber auch heftige Ablehnung, wie wohl kaum eine andere Enzyklika der letzten hundert Jahre.

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.

ADRIENNE VON SPEYR, *Der Mensch vor Gott.* (100.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Pappband DM/sfr 12.50.

ARENHOEVEL DIEGO, *Was sagt das Konzil über die Offenbarung?* (108.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 8.50.

BALTHASAR HANS URS VON, *Cordula oder der Ernstfall.* (125.) (Kriterien 2.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Broschürt DM/sfr 9.50.

BARTHÉLEMY DOMINIKUS, *Gott mit seinem Ebenbild.* Umrisse einer biblischen Theologie. (Lectio spiritualis 11.) (253.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen DM/sfr 24.—.

BASSETT W. WILLIAM, *The determination of Rite.* (Analecta Gregoriana, Vol. 157.) (XII u. 281.) Gregorian University Press, Roma 1967. Brosch. L 3400.—.

BAUR ANDREAS, *Apostelgeschichte und Apokalypse nach der Reich-Gottes-Bibel.* (151.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Leinen DM 12.80.

BECK KARL, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther.* (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XVII.) (187.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 94.—, DM/sfr 15.20.

BETZ OTTO, *Fragwürdigkeiten.* Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der Katechese der Gegenwart. (Schriften zur Katechetik, hg. von P. Neuenzeit, Bd. VIII.) (215.) Kösel-Verlag, München 1967. Kart. DM 12.80.

BÖCKLE FRANZ / KÖHNE JOSEF, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe.* Die Lage bei der studentischen Jugend. (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 5.) (67.) Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz 1967. Kart. lam. DM 6.80.

BOKLER WILLY / FLECKENSTEIN HEINZ, *Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral.* (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 6.) (61.) Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz 1967. Kart. lam. DM 5.80.

BROX NORBERT, *Die Hoffnung des Christen.* (63.) Veritas-Verlag, Linz 1967. S 29.60, DM 4.80.

CARRÉ AMBROISE-M., *Das Vaterunser für die Welt.* Predigten, gehalten in Notre Dame, Paris. (168.) Bader'sche Verlagsbuchhandlung im Schwabenverlag, Stuttgart 1967. Leinen DM 17.80.

CHAUCHARD PAUL, *Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden.* (188.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 15.80.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS (Hg.), *La funcion pastoral de los obispos.* Trabajos de la XI Semana de Derecho Canonico. (371.) Instituto San Raimundo de Penafort, Salamanca 1967. Kart.

DUQUOC CHRISTIAN, *Kirche und Fortschritt.* (110.) Herold-Verlag, Wien 1967. Pappband S 88.—.

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Der 6. Sonntag nach Ostern.* (Am Tisch des Wortes, Heft 17.) (72.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. DM 4.80.

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Die heilige Osternacht.* (Am Tisch des Wortes, Heft 16.) (80.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. DM 4.80.

EVDOKIMOV PAUL, *Gotteserleben und Atheismus.* (256.) Verlag Herold, Wien 1967. Leinen S 128.—.

FISCHER JOSEPH A. (Hg.), *Frühchristliche Reden zur Osterzeit.* (218.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 14.80.

FORSTNER DOROTHEA, *Die Welt der Symbole.* 2. verb. Aufl. (504 S., 32 Bildtafeln.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1967. Leinen DM/sfr 35.—.

GREINACHER NORBERT, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft.* Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt. (Schriften zur Pastoralsoziologie Bd. VI.) (423.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Kart. DM 24.—.

HAMMAN ADALBERT, *Die Kirchenväter.* Kleine Einführung in Leben und Werk. (Herder-Bücherei Bd. 268.) (176.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

HAMMER FELIX, *Genugtuung und Heil.* Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XV.) (149.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 80.—, DM/sfr 12.80.

HAMPE JOHANN CHRISTOPH (Hg.), *Die Autorität der Freiheit.* Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. I. (630.) Kösel-Verlag, München 1967. Leinen DM 48.— (Subskriptionspreis).

HEINZMANN RICHARD, *Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai.* Einleitung und Quaestionenverzeichnis. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 1967/1.) (93.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 12.—.

HILTON WALTER, *Glaube und Erfahrung.* Eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (Lectio spiritualis 10.) (319.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen DM/sfr 28.—.

HÖFER JOSEF / RAHNER KARL (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche.* Register-Band. Grundregister, Fachregister, Autorenregister. (582.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen.

HÖSLINGER NORBERT, *Zeit der Bibel.* Die Bibel im Leben der Christen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. (84.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Wien 1967. Kart. lam. S 42.—.

KIEFER ODO, *Die Hirtenrede.* Analyse und Deutung von Joh 10, 1—18. (Stuttgarter Bibelstudien 23.) (92.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 5.80.

KILIAN RUDOLF, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen,* literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. (Bonner Biblische Beiträge, hg. Botterweck / Schäfer, Bd. 24.) (XX u. 320.) Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1966. Kart. DM 56.—.

KLAUSENER ERICH (Hg.), *Von der Kraft jüdischen Glaubens.* (Katholische Akademie Berlin.) (90.) Morus-Verlag, Berlin 1967. Brosch.

KLEINER RAFAEL, *Feierndes Gottesvolk.* Eine Einführung in die Liturgie für jeden. (239.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Wien 1967. Kart. lam. S 85.—.

KNÖRZER WOLFGANG, *Wir haben seinen Stern gesehen.* Verkündigung der Geburt Christi nach Lukas und Matthäus. (Werkhefte zur Bibelarbeit 11.) (272.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. 14.80.

KÖNIG HANNS, *Das organische Denken Augustins,* aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung. (XIX u. 165.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1966. Kart. DM 20.—.

LIPS ADRIANUS, *Mann und Frau in der Ehe.* (338.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen S 123.—, DM/sfr 19.80.

LOERSCH SIGRID, *Das Deuteronomium und seine Deutungen.* Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. (Stuttgarter Bibelstudien 22.) (116.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 6.80.

MACEOIN GARY, *Was geschah in Rom?* Das Konzil und seine Bedeutung für die Welt von heute. (205.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Leinen DM 9.80.

MEIER ANTON MEINRAD, *Das peccatum mortale ex toto genere suo.* Entstehung und Interpretation des Begriffes. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 14. Bd.) (405.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. DM 45.—.

MERTON THOMAS, *Grazias Haus.* Gedichte. (Kriterien 3.) (100.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Brosch.

MÖLLER JOSEPH, *Zum Thema Menschsein.* Aspekte einer philosophischen Anthropologie. (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 1.) (94.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 8.40.

MYNAREK HUBERTUS, *Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung.* Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hinter-

grund eines dynamisch-evolutionären Kosmos. (499.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Leinen DM 49.—, kart. DM 45.—.

MYNAREK HUBERTUS, *Mensch und Sprache.* Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. (159.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 15.—.

ORTKEMPER FRANZ-JOSEF, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus.* Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe. (Stuttgarter Bibelstudien 24.) (109.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 6.80.

PICARD PAUL / EMRICH ERNST, *Priesterbildung in der Diskussion.* (Probleme der praktischen Theologie, Bd. 3.) (144.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1967. Kart. lam. DM 10.80.

PICHLER ISFRIED H., *Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete.* Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete „Haec sancta" und „Frequens". (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. XVI.) (133.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 68.—, DM/sfr 11.—.

PLÖGER JOSEF, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium.* (Bonner Biblische Beiträge, hg. Botterweck / Schäfer, Bd. 26.) (XXVII u. 255.) Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1966. Kart. DM 48.—.

POSPISCHIL VIKTOR, *Der Patriarch in der serbisch-orthodoxen Kirche.* (Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente Wien.) (271.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart.

PRZYWARA ERICH, *Katholische Krise.* (275.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 24.—.

RAUCH KARL / SCHRÖDER CHRISTEL MATTHIAS (Hg.), *Geistlicher Humor.* Heitere Geschichten und Anekdoten. (Herder-Bücherei, Bd 278.) (125.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

ROGIER L. J. / AUBERT R. / KNOWLES M. D. (Hg.), *Geschichte der Kirche.* Bd. IV. Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. (488 S., 46 Bildtafeln, 15 Karten.) Benziger-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Leinen DM 69.—.

SAND ALEXANDER, *Der Begriff „Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen.* (Biblische Untersuchungen, hg. von O. Kuß, Bd. 2.) (X u. 335.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Kart. lam. DM 45.—.

SAUSER EKKART, *Frühchristliche Kunst.* Sinnbild und Glaubensaussage. (563 S., 16 Bildtafeln.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966. Leinen.

SCHAMONI WILHELM, *Das wahre Gesicht der Heiligen.* 4. verb. Aufl. (358 S., 114 Abbildungen.) Kösel-Verlag, München 1967. Leinen DM 34.—.

SCHERMANN RUDOLF, *Reportage über den Tod.* (204.) Herold-Verlag, Wien 1967. Pappband S 98.—.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Der Amtszölibat.* Eine kritische Besinnung. (Theologische Perspektiven.) (100.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Kart. lam. DM 8.80.

SCHILLEBEECKX EDWARD, *Die eucharistische Gegenwart.* Zur Diskussion über die Realpräsenz. (Theologische Perspektiven.) (107.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Kart. lam. DM 8.80.

SCHLETTE HEINZ ROBERT, *Epiphanie als Geschichte.* Ein Versuch. (126.) Kösel-Verlag, München 1966. Leinen DM 10.80.

SCHMIED JOSEF, *Die heutige Familie und ihr Erziehungsauftrag.* (48.) 2. Aufl. OÖ. Landesverlag, Wels 1967. Kart.

SCHOLZ FRANZ, *Miscellanea Fuldensia.* Beiträge aus Geschichte — Theologie — Seelsorge. (288.) Verlag Parzeller Co. Fulda 1967. Leinen.

SCHREUDER OSMUND, *Gestaltwandel der Kirche.* Vorschläge zur Erneuerung. (theologia publica, hg. I. Hermann / H. R. Schlette, Bd. 5.) (145.) Walter-Verlag, Olten 1967. Brosch. DM 12.—.

SCHULZ ANSELM, *Unter dem Anspruch Gottes.* Das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung. (106.) Kösel-Verlag, München 1967. Kart. DM 7.80.

SCHWEIZERISCHES OST-INSTITUT (Hg.), *Kampf des Glaubens.* Dokumente aus der Sowjetunion. (142.) Verlag des Schweizerischen Ost-Institutes, Bern 1967. Kart. DM/sfr 7.80.

SÖLLE DOROTHEE, *Die Wahrheit ist konkret.* (theologia publica, hg. I. Hermann / H. R. Schlette, Bd. 4.) (130.) Walter-Verlag, Olten 1967. Brosch. DM 9.80.

SVOBODA ROBERT, *Berufsethik der katholischen Krankenpflege.* (312.) Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer/Rheinland 1967. Leinen DM 21.—.

TODD JOHN M., *Probleme der Autorität.* (300.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 22.—.

ULRICH FERDINAND, *Atheismus und Menschwerdung.* (Kriterien 1.) (75.) Johannes-Verlag, Einsiedeln/Schweiz 1966. Brosch. DM/sfr 6.80.

VAN DER MARCK WILHELM, *Grundzüge einer christlichen Ethik.* (168.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Paperback DM 14.80.

WAGNER GEORG, *Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen.* (Forschungen zur Volkskunde, Heft 42/43.) (338 S., 229 Abbildungen.) Verlag Regensberg, Münster 1967. Leinen DM 49.—.

ZEHRER FRANZ, *Die Botschaft der Parabeln.* Bd. II. Über das Reich Gottes. (135.) Bd. III. Über die Endzeit. (144.) Kloster-

neuburger Buch- und Kunstverlag, Wien 1967. Kart. lam. je Bd. S 49.—.

ZIMMERMANN HEINRICH, *Neutestamentliche Methodenlehre.* Darstellung der historisch-kritischen Methode. (281.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Leinen DM 24.80.

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Pastoralkonstitution: Die Kirche in der Welt von heute.* Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Wilhelm Weber. (223.) Kart. DM 12.—; *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche.* Mit den Ausführungsbestimmungen. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung und Erläuterungen von Joseph Gargitter. (125.) Kart. DM 8.—. Im Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen 1967.

KLEINSCHRIFTEN

SCHÖLZHORN LEO MARIA, *Maria in Ephesus.* (36.) Fatimaverlag, Graz 1967. S 13.20, DM 2.40, sfr 2.55.

KULHÁNEK KAREL, *Verit v Zázkraky?* (63.) Vydala Kresťanská akademie, Roma o. J.

BUCHBESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

ZANGERLE IGNAZ, *Zur Situation der Kirche.* Aufsätze 1933—1963. (172.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Kart. S 59.—.

Im Jahr der Machtübernahme Hitlers in Deutschland veröffentlichte in Ludwig von Fickers bekannter Kulturzeitschrift „Der Brenner" ein junger, unbekannter katholischer Publizist (Jahrgang 1905) einen Artikel „Zur Situation der Kirche", der mit Recht Aufsehen erregte. Der Verfasser hatte ihm ein sehr bezeichnendes Zitat Johann Adam Möhlers vorangestellt: „... man wird zur abermaligen Ansicht gelangen, daß die Zuversicht der Kirche nicht auf irdischen Reichtum und irdische Macht gebaut werden dürfe, so daß ich keinen Augenblick zweifle, daß der Reichtum an inneren Gütern wird wachsen, wie der an äußeren abnimmt, und die Kirche wird in dem Maß entweltlicht werden, wie viele ihrer Güter der Welt zurückfallen." Möhler hatte diese Prognose angesichts der Verluste ausgesprochen, die die deutsche Kirche durch die dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 folgende große Säkularisation erlitten hatte. Ignaz Zangerle, dem Verfasser des Artikels von 1933, schien sie für die auf die Kirche zukommenden Zeiten unter der Herrschaft des Nationalsozialismus jedenfalls besser zu passen als die nach dem Abschluß des Reichskonkordats von keinerlei Bedenken getrübten Äußerungen katholischer Verfechter der „Theologie des Reiches", von Zangerle schlicht als „After-Theologie" bezeichnet. Und er hat recht behalten, so wie er auch seither vieles vorzeitig erkannt hat, was minder wachen Zeitgenossen noch lange verborgen blieb. Zangerles stete Sorge war und ist es, den Christen die Situation klarzumachen, in der sie und damit die Kirche sich befinden. Das geht ganz deutlich schon aus den Titeln jener aus vier Jahrzehnten stammenden Aufsätze hervor, die in dem vorliegenden Sammel- und Auswahlband enthalten sind: Zur Situation der Kirche (1933), Um eine neue Christenheit (1938), Die Zeichen der Zeit (1948), Zur Situation der Kirche in Österreich (1952), Die erste und letzte Revolution (1960), Die Existenz des Christen in einer nichtchristlichen Welt (1963).

Im Mittelpunkt all dieser Aufsätze, deren Lektüre gelegentlich allerdings nicht ganz mühelos ist, stehen immer wieder der einzelne und seine apostolische Leistung. Auf sie vor allem kommt es in Zeiten an, „da das Christsein wieder gefährlich wird". Zangerle hat schon 1933 gegen die Ausdehnung des autoritären und zentralistischen Prinzips auf außerkirchliche Sachgebiete Stellung genommen, da doch alles für die Kirche darauf ankomme, „daß die Menschen aus sich heraus in christlicher Freiheit wirken können". Diese Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit des Christen hat nun auch das Konzil ausdrücklich betont. Zangerle kann zufrieden sein: So manches, was er — damals noch einzelner Partisan — erstrebte, ist in unserer Zeit fast kirchliche Lehrmeinung geworden; manches allerdings, was er schon 1933 forderte, ist auch heute noch aktuell. Oder haben wir wirklich schon „jenen Akt der Buße und Demut" nachgeholt, „den unser Volk seit dem Ausgang des Großen Krieges seinem Schöpfer noch immer schuldig geblieben ist"? Zangerle hat noch viel zu tun. Mögen ihm daher auch in der Zukunft sein Mut und Elan erhalten bleiben. Sein Buch aber sei allen am Schicksal des Katholizismus dieses Landes Interessierten nachdrücklich empfohlen.

Salzburg *Erika Weinzierl*

MÜLLER OTFRIED (Hg), *Vaticanum Secundum.* Bd. I: Die erste Konzilsperiode. (471.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1963. Leinen.

Relativ spät kann jetzt erst auf die wichtige Publikation aus der DDR eingegangen wer-

den, die gleichsam die offizielle Festgabe der Theologie jenseits des Eisernen Vorhanges zum Konzil darstellt. (Um so bemerkenswerter der Hinweis [3]: Nur für den Vertrieb und Versand in der DDR bestimmt!) Der zeitliche Abstand zum Erscheinen des uns vorliegenden I. Bandes bringt den Vorteil mit sich, daß von der nachkonziliaren Situation her eine Beurteilung der hier gebotenen Interpretationen und Prognosen besser, weil unter dem Richtmaß der Realisierung erfolgen kann.

In einem I. Kapitel werden grundsätzliche Erwägungen „zur Theologie des Konzils" gesammelt, die zwar keine Originalbeiträge sind, aber heute bereits zu den klassischen Darstellungen der allgemeinen Konzilsthematik gehören (mindestens die beiden Aufsätze von K. Rahner und J. Ratzinger). Das II. Kapitel bringt unter dem Titel „Vor dem Konzil" geschichtliche Überlegungen zur Ekklesiologie, zum Fragenkreis „Der Laie und das Konzil" (ein besonders aufschlußreicher Originalbeitrag von W. Becker aus dem Oratorium in Leipzig), zum Thema „Konzil und Einheit der Christen". Der Verlauf der ersten Sitzungsperiode und die hier behandelten Konzilsschemata werden in zwei weiteren Kapiteln untersucht, wobei uns der Weg von den ersten Ansätzen (etwa im Schema „Über die Kirche") bis zur ausgereiften Gestalt in den nunmehr veröffentlichten Dokumenten immer wieder in Erstaunen setzen wird. In einem Schlußkapitel wird schließlich ein maßvoller „Rückblick und Ausblick" geboten, wovon uns wohl besonders der Ausblick beeindruckt, weil hier besonders für die Liturgie bis in Einzelheiten erfüllte Prognosen wiedergegeben sind, so die Arbeiten von J. A. Jungmann und J. Pascher (als Abdruck kurz vorher veröffentlichter Studien). O. Müller (Erfurt), der verdienstvolle Herausgeber des Werkes, hat mehrere gründliche Originalbeiträge geschrieben, die sich der Interpretation der Konzilsschemata widmen, und entwirft hier ein Bild der „Theologie nach der ersten Konzilsperiode" mit der treffenden Feststellung, die wir heute nur bestätigen können: „Das Konzil hat durch sein Verhalten die Theologie wieder freigegeben — — — im Sinne einer neuen Offenheit für ungelöste Fragen und echte Schwierigkeiten". Über das Ausmaß der ungelösten Fragen konnte man sich freilich damals noch gar keine Rechenschaft geben.

Es ist dem repräsentativen Band unumwunden zuzugestehen, daß er selbst in die neue Situation hineingehört, obwohl er noch vor der zweiten Sitzungsperiode 1963 erschienen ist, kurz nach dem Tode Johannes' XXIII. „Ein Buch über *sein* Konzil ist deshalb ein ehrerbietiger Nachruf auf ihn in seinem Sinne" (8), ein Zeugnis zugleich für die Macht des Konzilsgeistes, der vor keinen Grenzen halt machte.

Graz *Winfried Gruber*

ORTIZ DE URBINA IGNACIO, *Nizäa und Konstantinopel* (Geschichte der ökumenischen Konzilien. Bd. I) (343.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. Leinen DM 26.80.

Es war nicht das geringste Verdienst des II. Vatikanums, zu einem neuen, entspannten und von gegenseitiger Achtung erfüllten Klima zwischen den christlichen Kirchen beizutragen. Dadurch ist in allen Lagern das Interesse an den vorausgehenden allgemeinen Kirchenversammlungen gewachsen. Die Beschäftigung mit den Konzilien *vor* den Spaltungen erleichtert uns den Blick auf das den meisten christlichen Bekenntnissen von heute noch Gemeinsame; das Studium der Konzilien *nach* den Spaltungen erinnert uns ständig an die Aufgabe, alles Trennende neu zu durchdenken, die Wahrheiten aus ihrer — oft so harten — zeitbedingten Schale zu lösen und ihren „evangelischen" Kern freizulegen, der allen „wahre Speise" sein kann.
Die große Konziliengeschichte von Hefele-Hergenröther (1855—1890) hatte bisher keine Nachfolger. Es war darum an der Zeit, den gegenwärtigen Stand der Forschung in einem größeren Werk zusammenzufassen. Es ist das Hauptanliegen der nun erscheinenden, auf zwölf Bände berechneten „Geschichte der ökumenischen Konzilien", jede der Kirchenversammlungen in ihrer Eigenart darzustellen. Im Anhang sollen jeweils die Konzilsdokumente selbst zum Leser sprechen und ihm einen unmittelbaren Kontakt erlauben. Die beigegebenen bibliographischen Hinweise, eine Zeittafel, ein Register und eine Kartenbeilage dienen dazu, den Inhalt besser zu erschließen. Der 1. Band, von K. Bergner aus der französischen Originalausgabe von 1962 übersetzt, bietet eine klare, sachlich ausgewogene und interessante Darstellung der ersten zwei Konzilien. Das belebende Detail ist reichlich vorhanden (man vgl. etwa die Schilderung des persönlichen Eingreifens Kaiser Konstantins am Nizänum), das Urteil ist vorsichtig (vgl. z. B. die Erörterung der „Hoheit" Alexandriens nach dem 6. Kanon der Disziplinardekrete des Nizänums, S. 116 ff). Die Gegenwartsbedeutung der Konzilien wird nicht übersehen. Der Kanon 3 des 1. Konzils von Konstantinopel etwa, der den Keim zum Caesaro-Papismus und damit zu dem späteren und bis heute bestehenden Schisma legte, wird besonders eingehend behandelt. Wir möchten dem Werk weite Verbreitung wünschen.

LORENZ WILLY, *Petrus der ewige Papst.* Dialoge über den heiligen Petrus und seine Nachfolger. (86.) Verlag Herold, Wien 1966. Pappband S 55.—.

Das Büchlein will Petrus als einen Menschen zeichnen, „in dem sich ... alle kommenden Päpste widerspiegeln", sei es in seiner Schwachheit, sei es in seiner Heiligkeit. Gleichzeitig will es uns bewußt machen, daß uns als sündigen Gliedern der Kirche die Rolle des Anklägers schlecht steht. Das Anliegen der kindlich-frommen, apologetisch-predigthaften Schrift ist zu loben, die Argumentation befriedigt aber nicht immer. Es steht zwar auf einer Seite der Heiligen Schrift, daß der Herr Petrus „Fels" und „Satan" nannte; aber tat er es im „gleichen Atemzug"? Man fragt sich, warum wir, wäre Johannes Papst geworden, ihm gegenüber nicht die gleichen „väterlichen und brüderlichen Gefühle aufbringen" könnten. Daß die Kurie deswegen beinahe nur aus Italienern bestehe, „weil die Angehörigen dieses Volkes ... fast allein noch bereit" seien, „sich mit einer derart kargen Entlohnung abzufinden", ist schwer einzusehen. Diese Beispiele ließen sich vermehren. Störend wirken die Druckfehler Innozenz XI statt III (18) und Schloß statt Schoß (32) sowie die oftmalige Anrede „Geliebteste".

OSWALD JOSEF (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. VIII/1966 (335 S., 15 Abb.) Verlag Institut für ostbairische Heimatforschung Passau. 1966. Kart.

Die bisherigen 7 Bände der „Ostbairischen Grenzmarken" befaßten sich vorwiegend mit historischen, heimatkundlichen und kunstgeschichtlichen Themen. Der vorliegende 8. Band ist dem Passauer Dichter Max Matheis zum 70. Geburtstag gewidmet und trägt daher einen betont musischen Charakter. Der einleitende Essay über den Poeten, der aus der Feder des Herausgebers stammt, besitzt selber beachtliche literarische Qualitäten. Daran reihen sich Erzählungen und Gedichte des Jubilars, die von echt dichterischer Kraft zeugen. Von den Festbeiträgen anderer Dichter gefallen besonders die gereimten Heiligenlegenden von Gerhard Eis. Der Band ist noch in einem anderen Sinne ein Jubiläumsbuch. Er würdigt den 40jährigen Bestand des Vereins und Instituts für Ostbairische Heimatforschung, dessen knappe Chronik J. Oswald zusammengestellt hat. Vom fruchtbaren Schaffen des Vereins zeugen auch die 13 wissenschaftlichen Beiträge des gegenwärtigen Jahrbuchs, von denen hier nur einige der umfangreicheren kurz gewürdigt werden können.
K. Baumgartner legt eine Monographie über den bedeutenden Passauer Schulmann Karl Peter Obermaier (1773—1850) vor (118—156). — K. Grünberger bietet einen Überblick über die Passauer Zünfte im Mittelalter (157—212). Der Leser hätte vielleicht noch mehr Details erwartet, etwa was die religiöse Betätigung der Zünfte und dgl. betrifft, doch dürften hier die Quellen versagt haben (vgl. 200). Im Anhang bringt der Autor sechs bisher unveröffentlichte Zunftbriefe zum Abdruck. Die interessante Studie von W. Hanisch „König Wenzel und die Stadt Passau" (213—230) interpretiert die für die Stadt erlassenen Urkunden des Monarchen. Dabei fällt, was die Überschrift nicht vermuten läßt, auch neues Licht auf eine Fälschung Pilgrims. König Wenzel (1361—1419) wird zum Unterschied von der allgemeinen Einschätzung als starke — wenn auch tragische — Herrschergestalt verstanden, der an Stelle des Adelsstaates wieder den Königsstaat setzen wollte. Sehr anregend ist der Aufsatz von H. Fenzl (241—250) über die beiden Griesbach (Untergriesbach und Obernzell), doch hätte man eine gestrafftere Darstellung gewünscht. Was die kirchliche Organisation der beiden Orte betrifft, vermutet Fenzl die Urpfarre in Untergriesbach. H. Lerch geht in seinem Beitrag „Das Tal der hundert Künstler" (255—266) auf das Wirken der aus dem Intelvital (zwischen Comer und Luganer See) ein; unter ihnen finden sich so bekannte Namen wie Canevale, Carlone, Spazzi. Ihr Einfluß auf den süddeutsch-österreichischen Raum zur Barockzeit ist bedeutsam, Lerch spricht geradezu vom „Intelvibarock". Die Ausführungen des Verfassers gehen offenbar auf einen Vortrag zurück und hätten für den Druck knapper gefaßt werden können. F. Cavarocchi bietet etliche archivalische Belege über die intelvesischen Künstler (267—272) und kündigt eine Monographie über diesen Gegenstand an. Schon diese paar Hinweise zeigen, daß auch die Scientia nicht zu kurz kommt, obwohl der besprochene Band der Muse breiten Raum gönnt.

Linz/Donau *Rudolf Zinnhobler*

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.—.

Der erste Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, ist das Amt der Verkündigung, so belehrt uns das Konzil, so formuliert es einer der Hirtenbriefe. Eine der vielen Fragen, die von dieser Sammlung von Hirtenbriefen und ähnlichen Verlautbarungen der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe im Jahr des Konzilsabschlusses beantwortet werden können, mag sich darauf richten, ob und in welchem Ausmaß die Bischöfe als die hauptverantwortlichen Verkünder des Evangeliums diesen ihren Dienst wahrgenommen haben. Damit müßte sich eigentlich bis zu einem gewissen Grad das Niveau der Verkündigung in einem ganzen Sprachgebiet feststellen lassen. Verfolgt man die Hirtenbriefe über Jahre hin, sollten sich so etwas wie Schwerpunkte im Glaubensbewußtsein herauskristallisieren lassen, da jene Aussagen wohl am ehesten Gelegenheit haben, in das Be-

wußtsein der Gläubigen einzugehen, die allen in gleicher Weise und mit besonderer Eindringlichkeit vorgelegt werden. Diese und ähnliche wichtige Fragen ließen sich nur nach einer jeweils mühevollen Quellensammlung beantworten, gäbe es nicht die vorliegende. Man ist eigentlich erstaunt, daß erst 1910 mit der Edition der deutschen Hirtenbriefe begonnen wurde, obwohl diese Weise der Verkündigung schon Mitte des 18. Jahrhunderts in Übung gekommen war. Und man ist noch mehr erstaunt, daß nach der unfreiwilligen Unterbrechung dieser Edition 1937 und nach Kriegsende noch einmal so viele Jahre vergehen mußten, bis es zu einer Fortsetzung kam. Um so dankbarer mag man für diese Initiative und Leistung des von Frau Dozent Dr. Erika Weinzierl geleiteten Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg sein.

Über den dokumentarischen Wert dieser Veröffentlichung dürfte sich eine Aussage erübrigen. Wie steht es aber mit dem im Vorwort erhobenen Anspruch, daß diese Sammlung den Bischöfen und dem gesamten Klerus Information und Anregung für das pastorale Wirken vermitteln kann? Beim Durchblättern des Inhaltsverzeichnisses mag man diesbezüglich einige Bedenken haben: zum Teil handelt es sich um gemeinsame Hirtenbriefe eines der drei Länder, zum anderen Teil kehren gerade 1965 bestimmte Themen immer wieder, wie die Erneuerung der Liturgie, die Caritas mit den Schwerpunkten Entwicklungshilfe und soziales Jahr, Konzil und Konzilsabschluß, Rückblick auf 20 Jahre Aufbauarbeit seit Kriegsende, Ökumenismus, Bekenntnisschule (in Deutschland und in der Schweiz) und die katholische Ehe. Wenn man dann aber die einzelnen Hirtenbriefe zu gleichen oder ähnlichen Fragen vergleicht, unterscheiden sie sich in Inhalt, Schwerpunktsetzung und Darstellungsart so weit von einander, daß sie sich echt ergänzen und daß wohl auch mancher Bischof sich fragen könnte, ob nicht der andere Einstieg besser gewesen wäre. Es sei auf die Verschiedenheit in den Einführungen in die erneuerte Liturgie und in die Ergebnisse des II. Vaticanum verwiesen, die von kurzen Hinweisen bis zur applizierten Meßopferlehre von Rohner und einem ausführlichen Überblick über die Ergebnisse des Konzils reichen. Ähnlich stark sind die Unterschiede in der Verkündigungssprache. Bei manchen findet man eine Diktion, die den heutigen Menschen auch tatsächlich erreichen dürfte, andere Briefe bestehen aus einer Fülle von Schrift-, Traditions- und vielleicht noch Konzilszitaten, die in dieser Häufung abstumpfen lassen. Interessant wäre auch die Frage, ob die Zentralthemen unseres Glaubens hinreichend anklingen, daß sie in das Glaubensbewußtsein eingehen können. Vielleicht finden soziologische Untersuchungen, wonach auch praktizierende Katholiken vielfach ein sehr ungenügendes Wissen an diesen Zentralwahrheiten haben, eine bessere Erklärung. Wenn man das Gottesbild der Hirtenbriefe oder auch das Bild von Jesus Christus, von der Auferstehung, von den Eschata usw. darstellen wollte, müßte man die Aussagen ziemlich mühevoll zusammensuchen und wird ein Ungenügen feststellen. Das Register verzeichnet unter Gott nur eine Stelle, die von der Gottesvorstellung spricht; die angegebene Aussage ist aber so dürftig, daß sie kaum verdiente, in ein Register aufgenommen zu werden, während die zwar kurzen aber doch wichtigen Aussagen über Jesus Christus (z. B. S. 333) im Register vollständig fehlen. Überhaupt wäre ein etwas ausführlicheres und auch theologisch orientiertes Register sehr zu begrüßen, um die praktische Verwendbarkeit zu erhöhen (da man ja weder den Bischöfen noch dem übrigen Klerus und den seelsorglich engagierten Laien zumuten kann, daß sie die Hirtenbriefe wie ein Buch von Anfang bis zum Ende durchstudieren). Mit welcher Berechtigung manche Hirtenbriefe nicht aufgenommen wurden, läßt sich schwer ermessen, wenn man diese Briefe nicht kennt (z. B. unter Caritas). An sich schiene eine Vollständigkeit oder wenigstens eine kurze Zusammenfassung und ein Hinweis, welchem Hirtenbrief über das gleiche Thema ein ausgelassener am meisten ähnlich war, wünschenswert. Den Hirtenbrief über die Ehe als „nicht in diese Sammlung aufgenommen" zu kennzeichnen (vgl. S. 378 Anmerkung und S. 73), der gleichlautend mit dem einer anderen Diözese und dort abgedruckt ist (37 ff), scheint nur ein Versehen zu sein, ähnlich wie es bei der zeitlichen Einreihung der Briefe Nummer 103 ff der Fall sein dürfte.

Abschließend seien noch einige Hinweise gegeben, auf welche verschiedenartigen Feststellungen und Fragen man bei der Lektüre dieses Buches noch kommen kann. Bei der Mehrzahl der Aufrufe zur Caritas wird diese nicht in Beziehung zur Mitfeier des Gottesdienstes des Volkes Gottes gesehen; hier könnten sich auch Bischöfe von anderen belehren lassen. Während sich der eine Erzbischof auch im Hirtenbrief als „Metropolit" vorstellt, entsakralisiert ein anderer Bischof die Grußformel und schreibt „durch des Apostolischen Stuhles *Anordnung*" (statt Gnade). Ob ein Bischof sein Hirtenamt besser ausübt, der seine Gemeinden sechzehnmal (!) oberhirtlich anspricht, oder ein anderer, der neben den gemeinsamen Hirtenbriefen seines Landes nur *einen* eigenen schreibt, mögen die geduldigen Hörer der sechzehn Hirtenschreiben beurteilen. Interessant wäre wohl auch ein Vergleich zwischen den Aussagen zur Ökumenischen Be-

wegung einerseits und jenen zur Mischehe sowie zur Bekenntnisschule andererseits.

Wels *Helmut Erharter*

DUINKERKEN ANTON VAN, *Bernhard von Clairvaux.* (200.) Verlag Herder, Wien 1966. Leinen S 108.—, DM/sfr. 17.50.

Der Autor dieser Biographie, Willem Asselsbergs, Literarhistoriker, Essayist und Schriftsteller, geht von der These aus, daß das, was von Werken des Kirchenreformers die Zeiten letztlich überdauert hat, seine Schriften seien. Darüber ließe sich diskutieren: denn wir wissen, daß es Männer der Geistesgeschichte gegeben hat, die sich auch ohne Schriften, einzig allein durch ihr Sosein in das Gedenkbuch der Jahrhunderte eingeschrieben haben: und es scheint, daß Bernhard zu dieser Gruppe gehört. Aber lassen wir das dahingestellt; er war auch ein wortgewaltiger Schriftprophet. So ist der Plan des Autors, die Gestalt des Mystikers in einer Reihe von literarkritischen Analysen der wichtigsten Werke aufleuchten zu lassen, durchaus eine Möglichkeit, neues Licht auf eine historisch sehr unterschiedlich verstandene Persönlichkeit zu werfen.

Schriften wie „De diligendo Deo" (1126), die „Apologia" (1127), die Erklärungen zum Hohen Lied, „De conversione" (1140), die Schriften „Contra errores Abaelardi" (1140) und „De consideratione" (1149—1152), seine Sermones und die Briefe werden nicht einfachhin zur Fundgrube für biographische Daten, sondern in ihrer Ganzheit aus sich interpretiert und in den jeweiligen historischen Rahmen gestellt und von daher verstanden. Es wird zwar dadurch nicht die undankbare Arbeit des Historikers geleistet, die alten Viten des Heiligen zu entmythologisieren und ein möglichst fehlerfreies Bild herauszustellen, aber es wird doch manches weniger Beachtete an den Tag gefördert. Wir müssen mit dem Autor (184) bedauern, daß das Bild des Heiligen durch den nach seinem Tod sich bildenden Legendenkranz nicht künstlerisch verklärt im Range etwa der „Fioretti" des hl. Franz, sondern verkitscht und entstellt wurde. Schade, daß der Autor grundsätzlich nicht zitiert. Im deutschen Sprachbereich hätte man auch bei ähnlichen Werken wenigstens nicht auf Textverweise und auf ein klärendes Zitat bei anfechtbaren Behauptungen verzichtet. Das drückt den Wert des Buches, dessen Methode sonst die Art eines bloßen Erbauungsbuches weit übersteigt. Vielleicht glaubte der Autor, diese Unterlassung seiner Bedeutung als Schriftsteller schuldig zu sein. Dagegen muß aber vorgebracht werden, daß das Buch bei aller sprachlichen Sauberkeit und guten Lesbarkeit (zu empfehlen auch für Tischlesungen) nicht die genügende künstlerische Dichte besitzt, welche die angeführten Erfordernisse kompensierten.

Im folgenden seien einige Punkte angeführt, die Beachtung verdienen, aber auch einer Berichtigung bedürfen. Daß es bei den Juden Jungfräulichkeit als einen religiös erstrebenswerten Lebensstand gegeben habe (33), ist wissenschaftlich nicht gesichert. Wenn der Autor (56 ff.) in der anticlunyazensischen Bilderstürmerei des Heiligen einfachhin ein Paradoxon zu seiner ansonsten künstlerisch veranlagten Natur und seiner lebendigen sprachlichen Bildkraft sieht, so darf man wohl die Frage komplexer sehen. Einerseits bedeutet Ablehnung einer Stilrichtung noch lange nicht den Verzicht auf Kunst schlechthin; der neue Wein verlangt nach neuen Schläuchen; andererseits wäre es nicht das erste Mal in der Kirchengeschichte, daß Bilderstürmerei sich in einer besonderen Kultivierung des Wortes sublimiert hätte. Man möge auch die Äußerungen von produktiven Künstlern und Wissenschaftlern nicht zu ernst nehmen, wenn sie über die Nichtigkeit ihrer Disziplinen sprechen. Plato war bekanntlich zuinnerst nicht nur Philosoph, sondern auch Dichter, und spricht abfällig über die Kunst. Mit einer ähnlich komplizierten Haßliebe haben wir es bei Bernhard zu tun. Wenn es zu einer intensiven Gotteserfahrung kommt, wie es bei Bernhard der Fall war, verblassen oft wenigstens im momentanen Gotteserleben sonst hochgeschätzte irdische Werte. Bernhard wußte nicht nur theoretisch um den Wert der irdischen Wirklichkeiten, wie er auch in den „niederen" Formen des „amor concupiscentiae" nicht nur eine unvollkommene Vorstufe der mystischen Begnadung, sondern ihren notwendigen Nährboden sieht (90).

Der Autor zeigt in sehr feinsinniger Weise, wie Bernhard durch seine neue Form der Bibelauslegung einen ausgeprägt humanistischen Zug in der Art der Verkündigung einführt. Die Kultur, die Umwelt und der konkrete Mensch seiner Zeit wird ernst genommen und mit dem Wort der Bibel unauflöslich vermählt (65 ff.). Indem Bernhard das alte arianische und nestorianische Anliegen in echtem Dialog aufgreift und die Menschheit Christi wieder mit allen Konsequenzen in den Vordergrund der theologischen Betrachtung stellt, wird er bis in unsere Tage bahnbrechend für ein neues Menschenbild, und nebenbei, ohne es zu wollen, einer der geistigen Väter des mittelalterlichen Dramas und der allegorischen Dichtung, wie es der Autor darzulegen versteht (68).

Das Kapitel über Bernhards Kampf gegen den Antisemitismus seiner Zeit besitzt besondere Aktualität. Es dürfte nicht allgemein bekannt sein, daß Bernhard mit solcher Schärfe die zahlreichen Aspekte des Problems sieht und trotzdem mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit die verfolgten Juden in Schutz nimmt. Die scheue Ehrfrucht, mit der die Ecclesia das Mysterium Israels in gotischen Kathedralen betrachtet, findet sich bei Bernhard vorgeformt. Ähnlich

wie Franz Werfel sieht Bernhard die heilsgeschichtliche Sendung des gegenwärtigen Judentums in seinem „Zeugnis dem Fleische nach" (127–132).

Die Darstellung von Bernhards Auffassung der Immaculata Conceptio leidet unter dem Fehlen der Zitation. Daß die Stellungnahme dazu auch vom Politisch-„Nationalen" her bestimmt war (vom Gegensatz zwischen Anglo-Saxen und Normannen), wirft ein interessantes Licht auf die Entwicklung dieses Dogmas. Der Autor hätte dabei nur auf die Stellung und Herkunft Stephan Hardings eingehen müssen, dessen Einfluß auf Bernhard einer Überprüfung wert wäre (135 ff). Der Autor zeigt, daß der Heilige in seiner klassischen Bildung durchaus nicht hinter den ersten Geistern seiner Zeit zurücksteht. Doch müßten seine Äußerungen über die Hinfälligkeit der Wissenschaften recht interpretiert werden. Das war doch vielfach ein feststehender Topos. Auch seine angeblichen Mängel im Verständnis für die Philosophie seiner Zeit sind vom gewollten Stilunterschied seiner theologischen Konzeption her, die ganzheitlich biblisch ist, zu erklären. Außerdem betrachtet wohl niemand Bernhard als den ersten und letzten Vertreter der „docta ignorantia" (150 ff). Die Bemerkung vom „radikalen Traditionalismus" (146), der Bernhard vielleicht sogar als Heiligen scheitern ließ, wurde vom Autor nicht völlig durchdacht. Sicherlich hat Abaelard irgendwo gesiegt, sicherlich war der vom Heiligen gepredigte Kreuzzug, von uns aus gesehen, ein seltsames Zeitphänomen. Doch man beachte, daß die neue theologische Diktion des Bernhard bis weit über den Humanismus hinaus wirksam ist und in jedem Jahrhundert aufgearbeitet werden muß. Es ist zur Genüge bekannt, daß Bernhards Mystik eine ganze Epoche, die von antiarianischen Tendenzen getragen war, hinter sich läßt und die neue Lebensform des 12. Jh.s findet. Man rede nicht von den wirtschaftspolitischen und sozialen Grundsätzen der Carta Caritatis, die auch die Grundsätze Bernhards waren und erst im 19. Jh. in Europa verwirklicht werden.

Bei den Stämmen der Völkerwanderungszeit von „heidnischem Rassenhaß" (11) zu sprechen ist doch ein Zuviel des Synchronisierens. Eine moderne Bernhardbiographie müßte noch mehr die bezwingende Liebenswürdigkeit des Heiligen herausstellen. Asketische Jugendsünden sind fast in allen Heiligenleben als Durchgangsstadium zu beobachten.

Wilhering/OÖ. *Gerhard Winkler*

SCHMIDT-CLAUSING FRITZ, *Zwingli.* (118.) Sammlung Göschen, Bd. 1219, Berlin 1965. Brosch.

Der Autor hat über den Schweizer Reformator eine Reihe von Studien publiziert. Das vorliegende Büchlein gibt ein umfassendes Bild vom Leben und Werk des Reformators. Die Schilderung der politischen Lage, der humanistischen Geistesart und des kirchlichen Lebens ergibt den Hintergrund, auf dem sich Zwinglis Leben abspielt.

Zwingli stammte wie Luther und Calvin aus gutem katholischen Elternhaus. Sein Vater, ein Bürgermeister, hatte sieben Söhne und drei Töchter. In der Familie gab es mehrere Geistliche. Nach vorbereitenden Studien in Basel empfing Zwingli in Konstanz die Priesterweihe und wurde (erst 23 Jahre alt) Pfarrer in Glarus. Sein Pfarramt hat er sorgfältig und korrekt verwaltet. Erasmus von Rotterdam gewann großen Einfluß auf ihn. Mit dem Gedicht „Das Labyrinth" (1516) kritisierte er damals schon den päpstlichen Militarismus. Dabei geht es ihm nicht um allgemeine Abrüstung, auch nicht um Pazifismus im Sinne einer Nie-wieder-Krieg-Bewegung, wie Erasmus, der kosmopolitische Utopist, in seiner Gelehrtenstube es wollte, sondern um den Kriegsdienst in fremdem Sold sowie um Abneigung gegen die Verquickung von Politik und Kirche (Zwingli zieht aber später selbst als Anführer in den Krieg und fällt in der Schlacht). Zwinglis Haltung führte zu einer Spaltung in der Glarner Gemeinde. Darauf ließ sich Zwingli von seinem Bischof beurlauben (zunächst auf 2 Jahre, später resignierte er auf die Pfarrei) und übersiedelte 1516 in die Abtei Einsiedeln, wo er mit Luthers 95 Thesen bekannt wurde. Trotz seiner kritischen Haltung dem Papst gegenüber wurde er Monsignore (päpstlicher Kammerherr) und bezog als solcher eine Remuneration. Wie Luther war auch er zeitlebens ein eifriger Marienverehrer. Obgleich man ihm Zölibatsverletzung vorwarf, wurde er zum Leutpriester am Großmünster in Zürich gewählt. Dort hat er sich zum Reformator entwickelt. Er predigte gegen den Florentiner Ablaßprediger Bernardin Samson. Allmählich wurde man auf das Antirömische des Zwingli aufmerksam. In Paris predigten die Mönche gegen ihn, aber durch Luthers Handeln gestärkt, blieb er fest.

1520 hat Zwingli mit Rom gebrochen, nachdem Luther am 10. 12. 1520 am Elstertor in Wittenberg die Bannbulle verbrannt hatte. Rom tat alles, um Zwingli zu halten; er wurde Kanoniker; 1523 versuchte Hadrian VI. seine Trennung zu verhindern, indem er ihm den Kardinalshut in Aussicht stellte. Umsonst. 1523 wurde in Zürich eine große Diskussionsversammlung abgehalten, auf der Zwingli die Ablehnung des Papsttums, des Meßopfers, der Heiligenverehrung, der guten Werke, der Speiseverbote, der Wallfahrten, der Gewänder, des Mönchtums und des Zölibates proklamierte, ebenso die Aufhebung der Bulle „Unam Sanctam" (1302) mit der Zweischwerter-Theorie. 1529 hatte Zwingli die erste und einzige Begegnung mit Luther in Marburg. In vielen Punkten waren

sich die Reformatoren einig, nur nicht in der Frage der leiblichen Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Es ist eine Tragik im Leben des Schweizer Reformators, der die Vermengung von Politik und Glauben aufs schärfste verurteilte, daß er sich selbst der Politik bediente. Nach Wegfall des kanonischen Rechtes schuf er eine neue Lebensordnung, ein Ehegericht, ein Disziplinargericht und ein Sittenmandat. Er führte eine Polizeistunde (9 Uhr abends) ein.

Zwingli wird der Theologe des Heiligen Geistes genannt. Der Verfasser entwickelt auch die pneumatische Theologie des Reformators. Vom Gottesbegriff über die Inkarnation bis zur Abendmahlslehre, für die Prädestination ebenso wie für die Lenkung des Staates ist ihm der Paraklet als die dritte essentia Dei das erste wirksame Prinzip. Die katholische Kirche und Luther sehen im Hl. Geist den advocatus, den Tröster, insbesonders aber den inspirator, der die Herzen der Gläubigen durch Erleuchtung lehrt. Nach Zwingli ist der Hl. Geist das von Ewigkeit in sich geschlossene Band der Trinität, das sich innerhalb dieses Äons (beider Testamente) als Schöpfungsgeist des Vaters und als Sendungsgeist des Sohnes offenbart. Die Pneumalehre des Evangelisten Johannes wird besonders betont. Zwingli vertritt eine pneumatische Christologie. In seiner Ekklesiologie hält er an der Kirche fest; sie ist ihm aber nicht das corpus Christi mysticum, sondern das principium Spiritus sancti, die Begegnung zwischen Spiritus sanctus und der mens humana. Für Zwingli ist alles kirchliche Handeln eine einzige Epiklese, eine Herabrufung des Hl. Geistes. Auch die kleinste Zelle in der menschlichen Gesellschaft und in der Kirche, die Ehe, faßt Zwingli als Instrument des Hl. Geistes auf. Aus ihr sollen nicht nur Kinder des Fleisches, sondern Kinder des Geistes hervorgehen. Er war selbst mit der Witwe Anne Reinhart verheiratet. Aus dieser Ehe stammen vier Kinder. In der Schlacht bei Kappel ist sein Sohn Gerold zusammen mit ihm gefallen. Wer sich mit der Theologie Zwinglis schnell vertraut machen will, greife zu diesem Büchlein. Sein Verfasser hat sich bemüht, quellenmäßig das Leben und Werk des Reformators zu behandeln.

Berlin *Johannes Allendorff*

KIRCHENRECHT

PLÖCHL WILLIBALD M., *Geschichte des Kirchenrechts*, Band IV. Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit. 2. Teil. (470.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen DM 62.—.

Das Vorwort des neuen Bandes ist überaus erfreulich, weil der hochverehrte Verfasser wissen läßt, daß er seine Gesundheit wiedererlangt hat. Aus Dankbarkeit wurde der Band daher drei bedeutenden Wiener Medizinern gewidmet.

Der vorliegende Teil handelt über das Sakramentenrecht und über die kirchliche Gerichtsbarkeit. Erstaunlich ist wieder die gewaltige Stoffülle und unüberbietbare Reichhaltigkeit; die buchtechnische Aufmachung ist übersichtlich (besonders durch die kurzen Überschriften der einzelnen Seiten); die Anmerkungen stören den Text nicht, der Stil ist interessant und flüssig. Die Genauigkeit ist wie in den schon erschienenen Teilen des großen Werkes vorbildlich, man sehe nur das Register in dieser Beziehung durch. Dargeboten werden die Grundzüge des interrituellen und interkonfessionellen Sakramentenrechts, die kirchenrechtlichen Bestimmungen über Taufe, Firmung, Eucharistie und Messe, Viatikum und Krankenölung, Ablaß und Bußsakrament und das Weiherecht. Der Natur der Sache entsprechend, nimmt das Eherecht den weitesten Raum des Sakramentenrechts ein, ein kurzer Abschnitt über Sakramentalien und heilige Orte und Zeiten ist beigefügt. Im Abschnitt über die kirchliche Gerichtsbarkeit sind die Ausführungen über Eheprozeß, Ordensprozeß, Weiheprozeß und Selig- und Heiligsprechungsprozeß besonders interessant und lassen den heutigen Modus procedendi besser verstehen. Weise Anklänge an die Gegenwart, die der Wiener Kanonist pianissimo anführt, sind sehr wertvoll. Das ganze Werk zeigt, daß manche Tagesfrage (wie aggiornamento und Kollegialität) im Lichte der Rechtsgeschichte objektiv, sine ira et studio gesehen und gewertet werden könnte.

Kanonistisch interessierte Leser und alle, die ihr kirchliches Wissen vertiefen und über das Zeitungsniveau erheben wollen, werden aus der Lektüre einen neuen Aspekt von dem Mysterium erhalten, als das das Vaticanum II die Kirche bezeichnet hat.

Linz/Donau *Karl Böcklinger*

WIRTH PAUL, *Mischehen-Instruktion und Ökumenismus.* (Wort und Weisung. Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche, Band 1.) (84.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. DM 7.80.

Die Literatur zum Thema der gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten ist in den letzten Jahren beinahe schon Legion geworden. Namentlich hat die Instruktion „Matrimonii Sacramentum" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 18. März 1966 (AAS LVIII/1966, 235 ff.) in der Presse ein überaus lebhaftes Echo hervorgerufen, wobei festzustellen ist, daß leider nicht immer mit dem nötigen Wissen um die Grundlagen und Voraussetzungen der katholischen wie protestantischen Eheauffas-

sung vorgegangen wird. Damit ist jedoch dieser zutiefst ökumenischen Frage ein schlechter Dienst erwiesen.

Die vorliegende Schrift zeichnet sich nicht bloß durch ihre hervorragende Sachkenntnis, sondern auch durch die klare, nüchterne und vorurteilsfreie Betrachtungsweise gegenüber vielen, mit emotionellen Untertönen operierenden Veröffentlichungen der jüngsten Zeit aus. Der Verfasser weist einleitend darauf hin, daß im Zusammenhang mit der Instruktion „Matrimonii Sacramentum" der katholischen Kirche Intoleranz vorgeworfen wurde und daß bedauerlicherweise nicht bloß evangelische, sondern auch einige katholische Autoren die Meinung vertraten, die mangelnde Verständnisbereitschaft des Heiligen Stuhles sei, wenn schon nicht ausschließlich, so doch vorwiegend an den gegenwärtigen Schwierigkeiten um die gemischten Ehen schuld. Hierbei bilde gerade der auf katholischer Seite oft feststellbare Mangel an nötigem Wissen um die protestantischen Eheauffassungen den Anlaß zu ungenauen und verzerrten Schlußfolgerungen. Somit will die Studie vor allen Dingen der Information über die Grundlagen der katholischen und protestantischen Ansichten über die Ehe allgemein und die gemischten Ehen im besonderen dienen, wobei der Verfasser primär die Verhältnisse in Deutschland im Auge hat. Seine Absicht ist es dabei weniger, neue Argumente vorzubringen, sondern vielmehr Dinge ins rechte Licht zu rücken, die nicht richtig gesehen wurden. Im besonderen wird nachgewiesen, daß die katholische Kirche mit der jüngsten Mischehen-Instruktion ihren guten Willen und ihre ökumenische Gesinnung unter Beweis gestellt habe, daß aber ein weiteres Entgegenkommen so lange nicht möglich erscheine, als nicht die evangelischen Glaubensgemeinschaften eine ähnliche Haltung an den Tag gelegt und ihre, der katholischen Lehre diametral entgegengesetzten Ansichten über den Sakramentscharakter und die Unauflöslichkeit der Ehe revidiert hätten. In der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wird auf die Diskrepanz zwischen protestantischer Theorie und Praxis verwiesen: Während einerseits theoretisch an der Unauflöslichkeit der Ehe als einer im Neuen Testament eindeutig enthaltenen Aussage festgehalten wird, gestattet doch andererseits die Praxis in den weitaus meisten Fällen die Wiederverheiratung Geschiedener. Bemerkenswert ist auch der Hinweis, daß die vom katholischen Kirchenrecht erhobene Forderung nach katholischer Kindererziehung von protestantischer Seite nicht mit gutem Gewissen als Ausdruck der Intoleranz bezeichnet werden dürfe, da die evangelischen Landeskirchen Deutschlands in vielen Fällen ganz ähnlich lautende Bestimmungen aufweisen. Gerade in diesem Zusammenhang muß immer wieder darauf verwiesen werden, daß der protestantische Kirchenbegriff derartige Maßnahmen weder fordert noch rechtfertigt und daß sich in einer kritischen Überprüfung dieser Normen von seiten der evangelischen Glaubensgemeinschaften der Wille zur Verständnisbereitschaft dokumentieren müßte.

Man würde indes die ökumenische Verantwortung und das zutiefst seelsorgliche Anliegen dieses Buches mißverstehen, wollte man darin nur eine Apologie für die neue Mischehen-Instruktion erblicken. Mit dem Bestreben, zweckdienliche Informationen bereitzustellen, will die Schrift dem Seelsorger helfen, die katholische Position in der Mischehenfrage zu verstehen und mit guten Argumenten zu begründen. Für diese höchst aktuelle und notwendige Aufgabe wird der Verfasser vielleicht nicht überall in gleichem Maße Dank ernten. Es ist jedoch unbestritten, daß eine ehrliche, mutige und — wenn es sein muß — auch vor unpopulären Darstellungen nicht zurückschreckende Aussage einen ungleich wichtigeren Beitrag zum Gelingen des ökumenischen Gesprächs leistet als so manche Anbiederungsversuche, die letztlich doch von keiner Seite ernstgenommen werden.

Mautern/Steiermark *Bruno Primetshofer*

PASTORALTHEOLOGIE

BERTINATO PIERDAMIANO, *La formazione sacerdotale secondo la „Sedes Sapientiae"*. Commento pedagogico — giuridico (Pubblicazioni dell' Istituto Pedagogico Francescano, 5) (213) „La Scuola" Editrice, Brescia 1965. Brosch. Lit. 1500.

Die vorliegende Arbeit bildet den zweiten Teil eines gelehrten Kommentars zu *„Sedes sapientiae"*, der 1963 vom Verf. in der gleichen Reihe des Pädagogischen Ordensinstituts erschien *(La formazione religiosa)*. Hier werden die Prinzipien und Normen, die Pius XII 1956 in seiner Constitutio Apostolica für die Erziehung und Führung des Ordensnachwuchses gegeben hat, ganz allgemein auf die Priesterbildung ausgedehnt und auch dem Weltklerus als Richtlinie empfohlen. Ein interessanter, aber wenig überzeugender Versuch, der sicher nicht in der Absicht des Papstes lag. Das erste Kapitel handelt systematisch und juridisch über Beruf und Ausbildung. Fragen, die uns auf der Seele brennen. Aber die tatsächliche Situation unserer Zeit und besonders unserer jungen Kandidaten wird mit keinem Blick gestreift. Die Priesterbildung baut sich hier ungemein übersichtlich in vier Stockwerken auf: Humanistische Mittelschule — Philosophischer Kurs — Theologischer Kurs — Pastoralkurs (Der große Fortschritt von *Sedes Sapientiae* war die Betonung der pastoralen

Ausbildung. Leider wurde der „Pastoralkurs" damals noch unorganisch einfach an die Theologie angehängt). Kapitel II und III kommentieren reichlich abstrakt die Bildungsgrundsätze und die methodische Anwendung auf allen vier Stufen. Kapitel IV befaßt sich ausführlich mit den Studienunterbrechungen und Ferien, wobei vorausgesetzt wird, daß der Kandidat in der lückenlosen Betreuung seiner geistlichen Oberen bleibt; Kapitel V mit der Spezialausbildung von Begabten, die für bestimmte Aufgaben ausgewählt und aufgebaut werden. Besonders interessant wäre das Thema des letzten Kapitels (VI), „Apostolische Ausbildung" (Voraussetzung, Ziel, Erziehungsforderungen, methodische Prinzipien, taktischer Leitfaden); aber die wirklichkeitsfremde, apriorische, juridische Behandlung nimmt den Menschen zu wenig ernst und vergällt einem die Lektüre. Dem Leser wird wenigstens bewußt, welch gewaltige Erneuerung durch das Konzil auch auf diesem Gebiet inzwischen vor sich gegangen ist. Leider konnte der Verfasser weder das Konzilsdekret *Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens* noch auch das *Über die Priestererziehung* irgendwie berücksichtigen. Das Buch hatte 1965 einen ungünstigen Erscheinungstermin; es war mit der Konzilsreform bereits nach einem halben Jahr hoffnungslos überholt.

Innsbruck *Gottfried Griesl*

MANN JOSEF, *John Henry Newman als Kerygmatiker.* Der Beitrag seiner anglikanischen Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung. (Erfurter theologische Studien, Band 19) (XVI u. 200.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965. Kart. DM 13.—.

Mit Recht stellt der Autor dieser Studie fest, daß das Gesamtwerk Newmans eine kerygmatische Ausrichtung hat. Das Ziel der Verkündigung ist für ihn die Heiligung des Menschen. Das Neue und Besondere an der Theologie Newmans ist die Erkenntnis der personalen Struktur der Offenbarung und der personalen Struktur der Verkündigung, zwei Aspekte, die im vorliegenden Band zwar gestreift, aber nicht genügend in ihrer zentralen Bedeutung herausgearbeitet werden. Gerade dadurch hebt sich ja Newmans Werk von der Theologie seiner Zeit ab und darin liegt für uns heute seine Bedeutung. Wenn Newman auch sehr stark die Berechtigung des „dogmatischen Prinzips" und die Notwendigkeit von Glaubensbekenntnissen und Glaubensformeln hervorgehoben hat, so ist für ihn doch der eigentliche Inhalt der Verkündigung eine Person: Christus. In ihm gipfelt die „Heilsökonomie" Gottes, auf ihn verweist die Kirche. Der weitgehenden Identifikation des biblischen Begriffs der „Gottesherrschaft" mit der Kirche durch Newman werden wir freilich nicht zustimmen können, wie uns überhaupt Newmans Bibelauslegung zu wenig exegetisch fundiert erscheint. Das soll kein Vorwurf sein; schließlich liegt zwischen ihm und uns ein gutes Jahrhundert theologischer Arbeit. Zwei weitere Zentralbegriffe Newmans, Sünde und Gnade, würden eine eigene Studie verdienen.

Die personale Struktur der Verkündigung entspricht der personalen Struktur des Glaubens. Newman spricht von einem „persönlichen Einfluß", der allerdings mit einer hohen Achtung vor dem Gewissen des anderen verbunden sein muß. Hier gilt das „cor ad cor loquitur". Weil das Glauben ein personaler Akt ist und sich die Glaubensverkündigung im personalen Bereich abspielt, lassen sich beide nicht auf einige logische Argumente reduzieren. Das wäre im letzten genauso absurd, wie zu sagen: „Ich liebe dich, weil du blaue Augen hast." Damit lehnt Newman eine Glaubensbegründung nicht völlig ab, weist ihr aber ihre Grenzen.

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die anglikanische Zeit Newmans und untersucht am eingehendsten „Die Arianer des 4. Jahrhunderts" und die acht Bände der „Pfarr- und Volkspredigten". Die Studie ist gründlich; erfreulicherweise wird dabei immer wieder spürbar, daß dem Autor die Glaubensverkündigung in unserer Zeit ein Anliegen ist.

Linz/Donau *Günter Rombold*

BIOT FRANCOIS, *Von der Polemik zum Dialog.* Steine auf dem Weg zur Einheit zu Christen. (276.) Verlag Herold, Wien 1966. Leinen S 118.—.

Schon der Untertitel dieses instruktiven Werkes zeigt, daß der Verfasser nicht mit Scheuklappen an die Arbeit gegangen ist: bei allen Fortschritten, die das Konzil gebracht hat, sind die Steine nicht vergessen, die in der Vergangenheit die Einheit zerstörten oder ihre Wiederherstellung behinderten und die auch heute noch den beginnenden Dialog belasten. Der Verfasser kennt sie, nennt sie beim Namen und scheut sich nicht, auch den nachkonziliaren Stand der Dinge kritisch zu beurteilen. Die gewichtigsten „Steine", die noch verblieben sind, aber durchaus beseitigt werden könnten, sind in seinen Augen: die Mischehenregelung, die Struktur der kirchlichen Behörden (Dezentralisierung nicht nur in Rom, sondern auch „in den Nationen, Diözesen, ja Pfarreien", so lautet seine Forderung, S. 269) und mangelnder Freimut im Eingeständnis begangener Fehler. Diese Schwierigkeiten erschweren noch den Dialog, obgleich die Voraussetzungen für ihn durch das Konzil entscheidend verbessert worden sind. Die Grundeinstellung des ganzen Werkes läßt sich etwa an folgendem Satz ablesen: „Ist es unmöglich, mit den anderen Christen auf Kosten dessen übereinzukommen, was für uns Wahrheit ist, so ist es ebenso unmöglich, dort stehen zu bleiben, wo wir jetzt sind" (120). Diese beiden Pole, die Treue zur Wahrheit und die Dynamik,

die über den gegenwärtigen Stand hinausdrängt, bilden das Spannungsfeld, das in der Darstellung der gegenwärtigen Situation ebenso zu spüren ist wie in dem Abriß der Geschichte der Spaltungen und Wiedervereinigungstendenzen.

Dieser Geschichte sind etwa zwei Drittel des Werkes gewidmet. Im *1. Teil* stellt der Verfasser die Geschichte der Kirchentrennungen und Wiedervereinigungsbestrebungen aus der Sicht der katholischen Kirche dar: „Die katholische Kirche und die getrennten Christen" (7—123). Die reichlichen Zitate aus den einschlägigen Quellen von der Exkommunikation des Patriarchen Michael Kerullarios im Jahre 1054 über die Texte der Reformationszeit bis zu den Verlautbarungen der letzten Päpste machen den Leser unmittelbar mit der Sprache vertraut, wie sie zwischen den Konfessionen gesprochen worden ist. Das ist gut so. Denn erst wenn man den polemischen Ton, die Verachtung und gelegentlich auch die Resignation, wie sie in den Quellen durchklingen, bewußt zur Kenntnis nimmt, kann man die psychologischen Faktoren ermessen, die die Atmosphäre zwischen den Getrennten bestimmen. Erst dann erkennt man auch, welche Bedeutung schon dem veränderten Ton im interkonfessionellen Klima zukommt. Die Verdienste Papst Johannes' XXIII und des Kardinals Bea werden in diesem Zusammenhang zu Recht groß herausgestellt.

Im *2. Teil* geht der Verfasser noch einmal die Geschichte des letzten Jahrtausends durch und beschreibt sie vom Standpunkt der getrennten Christen aus: „Die getrennten Christen und die katholische Kirche" (125—227). Ausführlich dargestellt werden Luther und Calvin, Georg Calixt und Adolf von Harnack, aber auch die anglikanische Oxford-Bewegung des 19. Jahrhunderts und die Ökumenischen Bestrebungen in der Orthodoxie und im Protestantismus des 20. Jahrhunderts. Diese Methode der Darstellung, daß nämlich derselbe Geschichtsraum zum zweiten Male durchschritten wird, hat einen Nachteil. Der Leser muß, um den Standpunkt der katholischen Kirche jeweils genau vergleichen zu können, zurückblättern in den entsprechenden Abschnitt des 1. Teiles. Doch scheint der Vorteil zu überwiegen. Der Leser erfährt deutlicher als bei einer einmaligen Darstellung der ganzen Geschichte, daß in der Haltung Roms als auch in der Stellung der getrennten Christen Rom gegenüber eine gewisse Kontinuität besteht. Überdies kommt auf diese Weise der Wandel, den das Pontifikat Johannes' XXIII und das Konzil gebracht haben, besser ans Licht: die beiden bisher getrennt verlaufenen Linien begegnen sich zu einem nun wirklich anhebenden Dialog. Von jetzt an wird die Geschichte des Weges zur Einheit nicht mehr getrennt, sondern nur noch als Nachzeichnung eines Dialogs beschrieben werden können. Die Zeit der auseinandertreibenden Polemik scheint vorbei zu sein.

Dementsprechend ist der *3. Teil* des Buches dem mit dem Konzil beginnenden Dialog gewidmet: „Der Dialog heute: das Konzil" (229—271). In diesem Teil hätte man sich gern mehr Informationen und ausführlichere Analysen der Vorgänge und Ergebnisse des Konzils gewünscht. Aber vielleicht war zur Zeit der Abfassung des Manuskripts der dafür nötige Abstand und Überblick noch nicht erreichbar gewesen. Gleichwohl, die wesentlichen Ergebnisse werden klar dargestellt, die Konsequenzen wenigstens angedeutet, so wie sie sich nach den einzelnen Sitzungsperioden darstellen.

Das Buch wird seine Leser in allen Kreisen und Schichten finden, weil es flüssig geschrieben ist, gut informiert und einen sachkundigen, realistischen Standpunkt vertritt. Warum aber konnte nicht ein wenig mehr Sorgfalt und Konsequenz zur Kennzeichnung des reichen Quellenmaterials aufgewandt werden? 46 Anmerkungen erscheinen am Ende des Buches. Andere Belege sind mitten im Text (z. B. S. 110) zu finden. Unzählige Zitate aber werden ohne jeden bibliographischen Beleg angeführt, so daß der Wert des Buches für ein weiterführendes Studium erheblich geschmälert wird. Wenn es sich um eine Übersetzung aus dem Französischen handelt, wie Copyright und Verfassername nahelegen, dann wüßte man auch gern den Namen des Übersetzers und den Titel des Originals.

Münster/Westfalen *Peter Lengsfeld*

GERKEN ALEXANDER, *Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart.* (127.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 10.80.

Die Überlegungen dieses Buches, das in sieben Teile zerfällt, öffnet für Priester und Laien entscheidende Aspekte in die Situation des Christen heute. Der Gesamteindruck des Buches ist, daß es die Ergebnisse der Konzilsperiode aufgreift und grundlegende Leitlinien in einer verständlichen Sprache bringt. Es werden weder die Chancen noch die Gefährdungen übertrieben, aber beide Aspekte gut herausgehoben. Für den Seelsorger, der in dieser Zeit steht und mit dieser Zeit gehen will, wird dieses Büchlein eine kurze, aber fruchtbare und anregende Lektüre.

Die Einleitung, ausgehend von der Umorientierung des modernen Denkens, ruft zur Besinnung auf die Mitte hin. „Wenn je eine Zeit nicht durch Berufung auf Rechte, nicht durch Organisation und Verwaltung, sondern durch Zeugnis und Leben Gottes Wort erfahren will, so ist es die unsere." Über die neue Denkform in Welt und Kirche handelt der erste Teil. Wichtig für die Pastoral ist, „daß sich in unserer Zeit ein Umbruch des Denkens der abendländischen Menschheit aus der Form der Idee in die Form der Erfahrung vollzieht". Damit ist die Denkform dyna-

misch geworden, und überall wird sie hineingetragen, auch in die Schriftauslegung, in das Verständnis der Normen der Kirche. Das neue dynamische Verständnis sieht Gott, wie er mit seinem Wort in mein Leben einbricht (23). Neben den Chancen gibt es Gefahren für unsere Zeit: die Versuchung zur Selbstsicherung der gesamten Existenz (24), die Überbewertung des gegenwärtigen Augenblickes und des uns jetzt bestimmenden Existenzgefühles (26); eine der größten Gefahren ist, daß wir das Denken in der Form der Erfahrung mit Ordnungs- und Beziehungslosigkeit, d. h. letztlich mit Anarchie verwechseln (27). Dabei ist aber positiv zu sehen, daß das Zerbrechen sozialer Ordnungen, mit denen der Glaube oft verwechselt werden konnte, letztlich eine Chance für einen echten Glaubensvollzug ist (31).

Im 3. Teil (34 ff) wird die Transzendentaltheologie (36) der dialogischen Theologie (43) gegenübergestellt und die drei großen Gedanken Pauls VI. als Verbindung der beiden aufgetan: 1. Besinnung auf den Ursprung und damit Verinnerlichung, 2. Reform und 3. Dialog mit der Welt. Über die Berufung zur Liebe spricht der 4. Teil. Dabei wird die Kirchenkonstitution als Unterlage gesehen. Wenn diese Liebe und Heiligkeit identisch setzt, dann muß das Leben der Kirche, also der Glieder der Kirche, aus der Liebe heraus ihre Gestaltung finden. Liebe findet ihren Ausdruck im heiligen Leben der Nachfolge Christi (58). Aus der Liebe kommen die besonderen Berufungen in der Kirche. Im 6. Punkt beschäftigt er sich zum Unterschied von der allgemeinen Berufung der Christen zur Heiligkeit mit der besonderen Berufung der Ordensleute (61). Im 5. Teil schreibt der Autor über die aktuelle Frage „Gebet und Symbol" (67 ff). Es sind Fragen, die in unserer Predigt Eingang finden müssen, da Gebet und Symbol immer schwerer verständlich werden. Das Gebet muß eine lebensnahe Antwort an Gott sein (67), und „alles christliche Symbolverständnis hängt am Verständnis der Menschwerdung Gottes und beginnt mit dem Glauben an sie (76). „Alles muß auf Christus konzentriert werden" (77). Gebet, Symbol, Sakrament sind nicht das Letzte, „sondern sie sind der Weg" (79) zu Gott.

Im 6. Teil „Zeugnis von Christus im Hl. Geist" behandelt er tiefgreifend das vielzitierte Zeugnisgeben für Christus. Schon das Wort „Zeuge" sagt „nicht nur, ‚sich für eine Wahrheit einsetzen und verbürgen', sondern auch ‚Leben weitergeben', ‚Leben hervorbringen' " (88). Dieses Zeugnis von Christus ist nur möglich im Heiligen Geist (95) und „wir sind nur Werkzeuge des Heiligen Geistes, und zwar im Glauben" (101). Der 7. Teil bespricht als eine Form der Verwirklichung den Rätestand in offener und positiver Behandlung dieser brennenden Frage. Während andere Autoren sich um die Notwendigkeit des Zölibates abquälen, versucht Gerken aus der Gottausgerichtetheit einen Weg zu finden. „Die Ordensleute, überhaupt alle, die von Gott zur Jungfräulichkeit in der Kirche berufen sind, leben schon jetzt und hier in geschichtlich sichtbarer Weise die eigentliche Berufung, sie leben in geistlicher Brautschaft mit Gott bzw., genauer, mit Christus" (106). Alle übrigen Gelübde und Aufgaben bekommen von daher immer mehr verständliche Notwendigkeit. Auch dieser Teil könnte Stoff für die Predigt bieten.

Zusammenfassend: Es ist ein beachtenswertes Buch wegen seiner klaren Analyse, die in modernem theologischem Denken wichtigste Lebensvollzüge des Christen betrachtet. Es setzt aber einen aufmerksamen und studierfreudigen Leser voraus.

Linz/Donau *Alois Wagner*

STAKEMEIER EDUARD, *Das Konzilsdekret „Über die Ausbildung der Priester"*. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Einführung von Lorenz Kardinal Jaeger. (164.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. Kart. DM 7.80.

Das tridentinische Seminardekret hatte schwere Widerstände zu überwinden und brauchte über 200 Jahre, bis es sich durchgesetzt hatte. Die Reform der Priesterbildung durch das Vaticanum II findet heute eine ganz andere Lage vor. Der konziliaren Erneuerung waren im mitteleuropäischen Raum stille, aber unaufhaltbare Entwicklungen von unten her vorangegangen, hatten den Beratungen in der Aula entscheidende Impulse gegeben und drängen jetzt zur Verwirklichung. Noch in der vacatio legis haben österreichische Fakultäten wesentliche Punkte der Studienreform in Angriff genommen. In der Schweiz haben Freiburg und Chur bereits vorbildliche Modelle für den neuen Theologischen Grundkurs geschaffen. In Deutschland erwartet man mit Ungeduld eine Generalregelung durch die Bischofskonferenz. Kardinal Suenens hat das tridentinische Mammutseminar von Mecheln geteilt und in Löwen einen ganz neuen Versuch der Priesterbildung gewagt. Die Entwicklungen in Holland prellen z. T. weit über die Konzilserneuerung hinaus vor. Wenn man die Seminarverhältnisse in vielen romanischen Ländern daneben-hält, so ermißt man die ungeheuren *Schwierigkeiten* unserer Konzilsväter, für die Priesterbildung in der ganzen katholischen Welt eine einheitliche Norm zu schaffen. Manche Bildungsstätten befinden sich sozusagen noch im 18. Jahrhundert, während andere liturgisch, pädagogisch, theologisch schon im 21. Jahrhundert zu stehen glauben; dazu die Eigenwelt der Missionsländer. Das Konzilsprinzip des Aggiornamento verbat geradezu eine eingehende zentralistische Einheitsgesetzgebung. Verzichtete man aber auf konkrete Normen, so blieb es bei blassen all-

gemeinen Ermahnungen; dazu bedurfte es keines Konzils. Ferner: Wenn man die Bestimmungen auf die heutige Lage zuschnitt, dann bestand die Gefahr, daß sie in zehn Jahren bereits überholt wären (das Dekret löst schon im ersten Kapitel beide Hauptschwierigkeiten zusammen in überlegener Weise, indem es die Seminargesetzgebung den nationalen oder regionalen Bischofskonferenzen überträgt und in bestimmten Zeitabschnitten laufend revidiert sehen will). Die Verlautbarung mußte einerseits aktuell, aber andererseits auch noch morgen brauchbar sein. Konzilstexte haben es überhaupt nicht leicht; man verlangt von ihnen mit Recht, daß sie sich straff und prägnant darstellen; damit müssen sie wieder auf jene Details und Nuancen verzichten, auf die es gerade ankommt. Wir hören sonst den Ton nicht mehr, der die Musik macht.

Man müßte auch die *Entstehungsgeschichte* des Dekrets kennen, um es richtig zu würdigen, ja auch nur um seinen Wortlaut richtig zu verstehen. Der ungeübte Leser hat Mühe, die ganze Tragweite des lateinischen Textes zu ermessen. Das Büchlein bietet hier eine wertvolle Hilfe, indem es dem offiziellen lateinischen Text Seite für Seite die deutsche Übersetzung gegenüberstellt. (Da die authentische Übertragung noch nicht vorlag, mußte die „vorläufige nichtamtliche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe" zugrunde gelegt werden. Das ist ein kleiner Nachteil.) Das Pastoralkonzil mußte sich begnügen, das Mögliche zu erreichen. Die Meinungen stiessen oft hart aufeinander, besonders wo es in der Studienreform um die Autorität des hl. Thomas ging. Um das Dekret als Ganzes zu retten, mußte man wertvolle Anregungen fallenlassen und manche Formulierungen bis zur Harmlosigkeit entschärfen. So ist es begreiflich, daß auch bei diesem Dekret in unserer (oft wenig informierten) Presse Stimmen der Enttäuschung laut wurden, während der nichtkatholische, aber informierte Konzilsbeobachter O. Cullmann den Text zu den „besten und wichtigsten" zählt; „Hier können wir ohne weiteres sagen, daß unsere Erwartungen übertroffen wurden". Eine der besten Errungenschaften des Konzils besteht darin, daß es die alte Uniformierung der Priesterbildung, eben nicht wieder durch eine neue Uniformierung ersetzte. Wer sich an den klugen Kompromissen, vielen Empfehlungen und am Mangel an „ewigen Gesetzen" stößt, liest das Dekret nur wieder mit legalistischen Augen und damit falsch.

Das Bändchen gibt in seinem 47 Seiten umfassenden Kommentar in knapper, übersichtlicher Weise die notwendige Information, die den Konzilstext erst transparent macht und verstehen läßt. Schon die Einführung von Kardinal Jaeger vermittelt eine gute Übersicht und beseitigt aktuelle Mißverständnisse (I). Es folgt eine kurze Entstehungsgeschichte mit konkreten Angaben über Diskussion und Abstimmungsergebnissen (II). Dann das Dekret selbst mit Übersetzung (III), schließlich die Erläuterungen zu den einzelnen Artikeln (IV). Besonders wertvoll ist auch der *Anhang;* dort werden jene Artikel aus dem Konzilsdekret *Über Dienst und Leben der Priester* (nur in deutscher Übersetzung) abgedruckt, die in notwendigem Zusammenhang mit dem Priester-Ausbildungsdekret stehen und z. T. vom Konzil nur wegen der Textstraffung aus diesem Dekret herausgenommen und in jenem untergebracht wurden.

Der Verfasser war selbst Konzilstheologe und hat an allen Sessionen teilgenommen. Er versteht es meisterhaft, auf dem knappen Raum das Wesentliche über den Hintergrund, die Entstehung und den Inhalt der einzelnen Formulierungen zu sagen. Er hält mit seinen eigenen Ansichten korrekt zurück und verteilt in seiner sachlichen Darstellung überzeugend die Gewichte. In den Anmerkungen zieht er ernstzunehmende Fachartikel heran. Natürlich reicht die Handreichung für eine eingehende theologische Verarbeitung nicht aus. Die Frage der Priesterberufe und ihrer Förderung ist zur dringenden „Aufgabe der gesamten Christengemeinde" (Dekret II, 2) geworden. Daher entspricht diese Publikation einem Bedürfnis nicht nur der Seminarvorstände, sondern aller Priester und erwachten Laien, und kann aufrichtig empfohlen werden.

Innsbruck *Gottfried Griesl*

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.

Das Bändchen stellt sich die Aufgabe, in drei Beiträgen dem Verhältnis von Theologie und Laienstand nachzugehen. Man ist ja seit Jahrhunderten gewohnt, die Theologie als eine Aufgabe des Klerus und des Ordensstandes zu sehen und es als Ausnahme zu betrachten, wenn sich Laien mit der Theologie befassen, etwa weil ein ehemaliger Priesterkandidat im Laienstand das Studium der Theologie vollendet oder weil ein Laie zur Vorbereitung auf den Religionsunterricht in höheren Schulen oder zur Qualifizierung in einem einschlägigen Beruf sich auch einige theologische Disziplinen erarbeitet. Die Autoren des Bändchens stellen sich darum mit Recht die Frage, ob nicht nur einem Zug der Zeit entsprechend, sondern vom Grundsätzlichen her dem Laien ein viel freierer und weiterer Zugang zum Studium der Theologie geöffnet werden müßte.

M. Schmaus legt dieser Untersuchung seine Überlegungen zur kirchlichen Entfaltung des Laienstandes zugrunde und stellt den Laien nach den Texten des II. Vatikanums dar als Teilnehmer an den priesterlichen, prophetischen und königlichen Aufgaben Jesu Christi,

der darum für die Erfüllung seiner Aufgabe als Christ der Theologie bedarf und in besonderer Weise berufen ist, die Theologie mit dem Fortschritt der weltlichen Wissenschaft zu konfrontieren.

H. R. Schlette stellt den Begriff der Laientheologie als eine durch Laien betriebene Theologie dar und grenzt ihn ab von einer laizistischen Theologie oder von einer Theologie für Laien. Er zeigt die Situation der Laientheologen im deutschen Sprachgebiet auf und befaßt sich mit dogmatischen Fragen und Einwänden sowie mit verschiedenen praktischen Problemen.

E. Gössmann untersucht die Konzilstexte, soweit sie implicite und explicite vom Laien handeln. Aus dem Dekret über das Laienapostolat, dem Missionsdekret und den beiden Kirchendokumenten des Konzils erhebt sie die dem Laien zugesprochenen Aufgaben und Funktionen, die eine Befassung des Laien mit der Theologie erforderlich machen.

Das Büchlein gibt einem bereits ins Rollen gekommenen Stein einen neuen Schwung und in mancher Hinsicht auch eine neue Richtung. Es durchleuchtet ein Anliegen, das aus dem neuen Verständnis des Laien und seiner Aufgaben in der erneuerten Kirche lebensnotwendig folgt. Nicht nur die hohe Theologie, sondern allseits vertieftes Glaubenswissen und Glaubensverständnis sind Voraussetzung für die Bewährung des Laien in Kirche und Welt.

Linz/Donau *Franz Mittermayr*

ARNOLD F. X. / RAHNER K. / SCHURR V. / WEBER L. M. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie.* Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. II/1. (343.) II/2. (425.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Subskriptionspreis DM 78.—.

Zunächst wird der (in Bd. I begonnene) 2. Teil des Gesamtwerkes („Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie") zu Ende geführt. Den „Anthropologischen Voraussetzungen" (20—54) folgen die „Formalen Grundstrukturen der Heilsvermittlung" (55—177). Einen Höhepunkt des Gesamtwerkes bildet die „Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzuges der Kirche" (178—276). Sehr beachtlich ist das originelle abschließende Kapitel „Pathologie des katholischen Christentums" des Münchener Psychotherapeuten A. Görres (277—344). Mit dem 3. Teil „Durchführung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie" beginnt der 2. Halbband. (Der Entschluß, den Band zu teilen, da sein Umfang wegen der Einarbeitung des Konzils stark gewachsen war, ist sehr zu begrüßen. Wir können nur wünschen, daß dadurch die rasche Fortsetzung des Werkes nicht gehindert wird. Denn die praktischen Seelsorger warten naturgemäß gerade auf den noch ausstehenden Teil des Gesamtwerkes.) Hier geht es um die Kirche innerhalb der Gegenwartssituation (19—45), gegenüber der äußeren Mission (46—80), den christlichen Konfessionen (81—108), um die Grundstrukturen des heutigen Verhältnisses der Kirche zur Welt (203—267) und das Verhältnis der Kirche zu den verschiedenen Kultursachgebieten (268—428).

Mit Freude und Überzeugung begrüßen wir die Treue zu den im I. Bd. dargelegten Grundhaltungen und -anschauungen (Verzicht auf direkten Führungsanspruch der Kirche in den weltlichen Sachbereichen, auf Privilegierung der Kirche innerhalb der weltlichen Gesellschaft; das Eintreten für den personalen Glauben, das Wissen um die Grenzen heutiger Seelsorge, um die Würde des Menschen und der Welt u. v. a.). Man vgl. etwa das Kapitel über die Ideologien (K. Lehmann); sehr klug abwägend etwa der Exkurs über eine christlich begründete Konsumaskese (II/2, 175—179). Das Werk bleibt der Grundkonzeption und leitenden Gedankenarbeit von K. Rahner treu. Dennoch bringen die mitarbeitenden Theologen (B. Dreher, J. B. Metz u. a.) sachlich wie methodisch das Ihre ein. Sehr breit ist die Mitarbeit der Laien. Wir erwähnten schon die umfänglichen und bedeutsamen Darlegungen von A. Görres; U. Ranke-Heinemann behandelt das Verhältnis zu den christlichen Konfessionen, Professor Roegele das zu den Massenmedien.

Der Pastoraltheologe wie der Seelsorgepriester (der hoffentlich die Mühe nicht scheut, sich durch die grundlegenden Kapitel hindurchzuarbeiten) können von Herzen froh sein über die umfängliche und allseitige Information des grundlegenden Teiles, nicht zuletzt über die zuverlässige Vermittlung der neuesten Erkenntnisse aus den benachbarten profanen Wissenschaften. (Als Beispiel vergleiche man etwa die wenigen Seiten über die Frau in Kirche, Gemeinde und Liturgie II/1, 46—54.) Ganz konsequent treten vom 3. Teil an die Laien als Mitarbeiter stärker hervor. Dabei ist besonders erfreulich, daß dies nicht eigentlich als Programm gefordert oder deklariert wird, sondern sich ganz einfach faktisch ergibt (wobei auch die Priester nicht übergangen werden, wo immer sie besonders fachkundig sind, wie etwa P. Svoboda zum Thema „Tourismus"). Bei der Freiheit, die dem einzelnen Bearbeiter gewährt wird, ist es naturgemäß nicht ganz vermeidbar, daß für den Priester hoch bedeutsame, ja kritische Situationen des Gemeindelebens theologisch wie „seelsorglich" zu leicht genommen scheinen (wie etwa die „Mischehe" — II/2 100). Doch braucht man nicht mit jeder einzelnen Darlegung einverstanden zu sein, um dem bisher schon stark beachteten Werk weite Verbreitung zu wünschen, weil es für eine zeitgerechte Seelsorge heute schon unentbehrlich ist. Möge das Werk von den priesterlichen Seelsorgern ernst genommen werden; gehört doch gerade

zur zeitgerechten Seelsorge die geistig-geistliche Theorie, die der Praxis erst die rechten Impulse und die notwendige Durchschlagskraft gibt. Mögen auch interessierte Laien in der geistigen Bemühung um ein solches Werk erkennen, daß die Zeiten vorbei sind, in denen man ein pflichtmäßiges Apostolat wie ein Hobby betrachtete und mit ein wenig gutem Willen als einziger Voraussetzung glaubte erfüllen zu können. Ausdrücklich sollten wir den Herausgebern und Mitarbeitern auch hoch anrechnen, daß sie das Konzil ernst nehmen und in die heutige Seelsorge einbauen, ohne dauernd von ihm zu reden.

Würzburg *Heinz Fleckenstein*

POHLMANN CONSTANTIN, *Glaubensseminare für junge Erwachsene.* (108.) Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 7.80.

Auf der Suche nach rechten Inhalten und Methoden für den jungen Erwachsenen gibt dieses Buch für die religiöse Weiterbildung eine interessante Antwort. Die Notwendigkeit der Glaubensvertiefung und Wissenserweiterung betont der Autor mit dem Satz: „Geradezu karikaturenhaft nimmt sich ein Erwachsener aus, der im Bereich seines Berufes, vielleicht auf recht qualifizierte Weise und an exponierter Stelle, seinen Mann stellt, aber in seinen Glaubensvorstellungen ein Kind geblieben ist. Die geistliche Mündigkeit muß unbedingt die natürliche Mündigkeit einholen" (7). Das Buch greift somit einen Teil der kirchlichen Erwachsenenkatechese auf, denn der Autor ist mit Recht der Meinung, daß die Seelsorge an den Erwachsenen noch viel stärker gesehen werden muß. Für die Erwachsenen von heute sollen Glaubensseminare in jeder Pfarrei mit mehr als tausend Gläubigen eingerichtet werden, damit eine systematische Weiterführung aus dem Religionsunterricht der Kinder und Jugendlichen geschehen kann. Da das Alter der jungen Erwachsenen, der 20- bis 30jährigen, für die religiöse Bildung nicht nur besonders entscheidend, sondern seiner Meinung nach auch besonders günstig sei, soll man empfehlen, diese Gruppe in eigenen Glaubensseminaren zusammenzufassen. Diese Meinung des Autors wird bei der Durchsicht der Teilnehmer an den Fernkursen der Katholischen Glaubensinformation erhärtet, weil oft bis zu 40 Prozent aus dieser Altersstufe kommen.
Das Buch umfaßt acht Punkte: in den beiden ersten werden die psychologische Situation und die Fragen der Glaubensentscheidung, Glaubenserkenntnis und der Verwirklichung im Leben gesehen. Die weiteren Punkte gehen auf die Glaubensseminare ein: sie sprechen über den Seminarleiter, die Aufgaben, Ziele, Formen, Methoden, Inhalte und schließlich über die pastoralen Notwendigkeiten. Es ist ein Werkbuch für den praktischen Seelsorger und für jeden verantwortlichen Laien, denn in diesen Glaubensseminaren könnten sich Laien immer mehr als Bildner betätigen. C. Pohlmann bringt neun Imperative, die im Gesamtanliegen der Erwachsenenkatechese beachtet werden sollen. Sie sind nicht theoretisch geboren, sondern atmen den Geist der praktischen Bewährung. Die Darlegungen gründen auf der nüchternen Erkenntnis, die aus dem gegebenen Zitat von Feifel aufscheinen: „Wo der Christ seinen Glauben in einer Welt der Abwesenheit Gottes leben muß, da ist sein Glaube beständig von außen bedroht. Der Glaube kann sich immer weniger auf das christlich Institutionelle stützen, er muß in personaler Entscheidung erobert werden. Dadurch wird das Christentum aus einem Nachwuchschristentum ständig mehr zu einem Wahlchristentum." Das Buch wird diesem Anliegen gerecht und ist daher zu empfehlen.

Linz/Donau *Alois Wagner*

HEGGEN FRANZ J., *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte.* Mit Beispielen zur Gestaltung von Bußfeiern für Erwachsene. (124.) Verlag Herder, Wien 1966. Kart. lam. S 67.—, DM/sfr 10.80.

Art. 72 der Liturgiekonstitution fordert eine Reform des Bußsakramentes: „Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken." Natur und Wirkung des Sakramentes werden in unseren Tagen aus existentialtheologischer Schau neu durchdacht. Die anthropologische Wende im Denken der Kirche hat zur Folge, daß die Sakramente nicht mehr nur vom essentiellen Wert her gesehen, sondern vor allem als Zeichen der Güte Gottes und der liebenden Gegenwart Christi existentiell gedeutet werden. Dieser neuen Situation will das Buch Rechnung tragen. Es soll mithelfen, zeitgerechte und gangbare Wege in der Erneuerung des Bußsakramentes zu finden. In der Einleitung weist der Verfasser auf die unübersehbare Tatsache hin, daß unsere vertraute Bußpraxis in eine Sackgasse geraten ist (5). Immer weniger Erwachsene kommen zur Privatbeichte. Vor diesem Faktum die Augen zu verschließen, wäre kaum zu verantworten. Eine nüchterne Analyse der Situation sowie eine theologische Neubesinnung sind ein Gebot der Stunde.
Heggen leistet mit seinen ehrlichen Überlegungen einen wertvollen Beitrag zur Belebung des längst fälligen Dialogs über die Neuordnung des Bußsakramentes. Er geht dabei von einer kritischen Überprüfung der traditionellen Praxis aus (1. Teil): Die Privatbeichte ist weithin zu einer magisch-kultischen Selbstbefriedung und Gewissensberuhigung herabgesunken. Buße aber muß vielmehr Bekehrung, Heimkehr zum Vater sein, der den Menschen in Liebe so annimmt, wie er ist. Es gibt gewiß verschiedene Situa-

tionen, die eine persönliche Beichte ratsam, ja sogar notwendig erscheinen lassen. Für diese Situationen muß die Möglichkeit einer tatsächlich persönlichen, nicht durch Zeitdruck und Routine belasteten Beichte geboten werden. Ob diese aber gerade an den Tagen großen Beichtandrangs gegeben ist? Der Autor empfiehlt darum für diese Tage liturgisch gut gestaltete Bußfeiern (20). Dadurch könnte indirekt gerade die persönliche Beichte die rechte Aufwertung erfahren, da Routine und Automatik zurückgedrängt und die personale Begegnung mit der erbarmenden Liebe Gottes (in der Person des Priesters) ermöglicht werden. Interessant und befreiend wirkt der kurze Blick in die Geschichte der Bußpraxis (23 ff). Man erfährt, daß jede Form der Bußpraxis grundsätzlich überholbar ist: Während im Altertum die Kinderbeichte noch völlig unbekannt war und Jugendliche nur sehr zögernd zur Beichte zugelassen wurden, vollzog sich im Mittelalter eine Individualisierung (hin zur Ohrenbeichte). Die Devotionsbeichte vor Laien verschwand immer mehr, und es trat der Priester als Richter in den Vordergrund. Dieser Wandel im Verlauf der Geschichte lehrt, daß die heutigen Erneuerungsbestrebungen legitim und notwendig sind.

Echte Erneuerung kann sich nicht in der Abwandlung äußerer Formen erschöpfen, sondern muß aus dem Innern kommen. Eine tiefere Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen und in seine Bekehrungsmöglichkeiten eröffnen neue Wege (2. Teil): In allem, was wir sind und tun, sind wir mit Begrenztheit und Sündigkeit behaftet (34). Diese Begrenztheit und alltägliche Sündigkeit des Menschen, der durch Christus vor Gott gerechtfertigt ist, ist jedoch nicht Sünde zum Tode, sondern Trübung der Liebe. Durch ein neues, biblisch inspiriertes Sündenverständnis wird der Weg frei für neue Formen. Heggen übernimmt dazu die von anderen Theologen eingeführte Unterscheidung der persönlichen Sünde in läßliche Sünde, ernste Sünde und Todsünde. Die Begründung dieser Unterscheidung wirkt überzeugend.

Überlegungen zur Säkularisierung der Ethik und die daraus folgende Frage nach einer Säkularisierung der Vergebung führen schließlich dazu, die konkrete Möglichkeit einer zeitgemäßen Bußfeier zu besprechen (3. Teil): Es werden zwei Wege der liturgischen Sündenvergebung aufgezeigt, nämlich persönliche Beichte und gemeinsame Bußfeier des Gottesvolkes. Beide Wege sind sinnvoll, Einseitigkeiten sind Verkümmerung. Diesen theologisch-pastoralen Überlegungen folgen im Anhang einige vollständig ausgearbeitete Bußfeiern, die gerade dem Praktiker, der noch keine persönlichen Erfahrungen in der Gestaltung von Bußfeiern besitzt, eine äußerst wertvolle Starthilfe bieten.

Hinter den Gedanken dieses Buches werden ernste pastorale Anliegen spürbar: Es ist tatsächlich an der Zeit, die anthropologische Wende in Theologie und kirchlichem Leben auch auf dem Gebiet der Bußpraxis ernstzunehmen. Die juristischen Strukturen müssen zurückgedrängt werden, damit die Dimensionen von Gnade und Liebe wieder deutlicher hervortreten können. Heggen konnte keine endgültige Lösung vorlegen; dazu fehlen ihm die Vollmachten. Er wollte nur einen Beitrag zur Besinnung leisten. Es darf darum auch nicht befremden, daß manche Aussagen unvollendet, ja sogar zwiespältig klingen. Solange den Bußfeiern nicht sakramentaler Charakter (mit echter Sündenvergebung) zugestanden wird, scheint es nicht angebracht, sie zu propagieren. Auch Heggen lehnt eine Bußfeier als bloße Vorbereitung auf die persönliche Beichte ab; es würde damit u. a. nur der „Automaten-Charakter" der Privatbeichte im herkömmlichen Sinn verstärkt werden. Ebenso aber erscheint es als unbefriedigende Zwischenlösung, wenn der Autor als Ersatz fordert, im Anschluß an die (nichtsakramentale) Bußfeier „in den kommenden Tagen oder Wochen zu einem persönlichen Bekenntnis und zu einer privaten Beichte zu kommen" (74). Es muß vielmehr die dringende Bitte an die Führer des Gottesvolkes gerichtet werden, auch den gemeinsamen Bußfeiern volle sakramentale Wirkung zu gewähren. Theologische oder pastorale Hindernisse, die der Gewährung dieser Bitte entgegenstünden, sind nicht zu ersehen. So ist letztlich die vorliegende Arbeit kein Buch, das man bloß zur persönlichen Information liest und in die Bibliothek einreiht, sondern vielmehr ein Hilfeschrei aus der Not und eine ernste Bitte an die Kirchenführer: Gebt den Christen Selbstverantwortung und Entscheidungsfreiheit! Wem die Sorge um den Menschen ein Anliegen ist, der wird nach diesem Buche greifen und sich den (z. T. unausgesprochenen) Bitten des Autors anschließen. Die Entscheidung liegt in der Hand der Bischöfe. Es ist zu erwarten, daß gerade sie das in diesem Buche vorgetragene und überzeugend begründete Anliegen überdenken und daraus die Konsequenzen ziehen.

Bad Ischl/OÖ. *Herbert Anzengruber*

RAHNER KARL / VORGRIMLER HERBERT, *Kleines Konzilskompendium.* Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Allgemeine Einleitung, 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister. (763.) Herder-Bücherei Bd. 270/71/72/73. Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. lam. DM 9.90.

Zur Vorbereitung auf den dritten Weltkongreß für das Laienapostolat, der im Oktober 1967 stattfinden wird, wurde eine Enquête ausgeschrieben. Ihr erster Fragenkomplex betrifft Kenntnis, Verbreitung und Studium der Konzilstexte, ihr zweiter die Anwendung der

konziliaren Reformen. Zweifellos hängt die „Anwendung" und Durchführung dieses Konzils wesentlich mit der Kenntnis, Verbreitung und dem Studium dessen zusammen, was dieses Konzil im tiefsten wollte. Da es sich aber gerade beim Zweiten Vatikanum nicht um irgendwelche Dekrete handelt, die man dann eben auszuführen hat, wenn die entsprechenden Durchführungsbestimmungen ergangen sind, sondern um Tendenzen und Öffnungen, um neue Wege für eine Kirche an der Wende, für eine Kirche, die sich anschickt, einer neuen, gewandelten Gesellschaft zu begegnen: wird der Erfolg dieses Konzils davon abhängen, wieweit seine Ideen nicht nur von den Bischöfen und Presbytern aufgegriffen, sondern wieweit sie von der ganzen christlichen Gemeinde aufgenommen, ernstgenommen, in ihrem eigentlichen Sinn begriffen werden, was alles mehr ist, als eine oberflächliche und bruchstückhafte Information zu vermitteln vermag.

Voraussetzung für eine tiefere Beschäftigung mit dem Konzil ist eine verläßliche Kenntnis der Texte, die das vorliegende „kleine Konzilskompendium" in ausgezeichneter Weise vermitteln kann. Es bietet in einer auch einem breiteren Leserkreis, schon durch Aufmachung und Preis, zugänglichen Weise erstmalig den Text aller sechzehn Konzilsdokumente in der neuen, endgültigen, im Auftrag der deutschen Bischöfe erarbeiteten und von ihnen approbierten Übersetzung; eine allgemeine Einleitung (21 S.), Kapiteleinführungen in die einzelnen Dokumente und am Schluß ein ausgezeichnetes Sachregister (87 S.). Nach der allgemeinen Einleitung findet man noch eine Übersichtstabelle „Zur Geschichte des Konzils" (3 S.). Die Übersetzungen stammen von verschiedenen Fachleuten und sind meist Bearbeitungen der schon bald nach dem Konzil, zum Teil schon während des Konzils erstellten „vorläufigen nichtamtlichen deutschen Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe". Sicher wäre es gut, die Übersetzungen noch einmal von einer Hand überholen und aufeinander abstimmen zu lassen; doch hat man schon von allen Seiten auf einen endgültigen, approbierten Text gedrängt; außerdem hätte manche Abstimmung schon den Konzilstexten selbst gut getan. Für Einleitung, Einführungen und Sachregister zeichnen Karl Rahner und Herbert Vorgrimler verantwortlich. Das allein bietet für die Verläßlichkeit dieser Ausgabe Gewähr: Rahner hat als Konzilstheologe an nicht wenigen Dokumenten maßgeblich mitgearbeitet, und Vorgrimler hat die Schriftleitung des großen wissenschaftlichen Kommentarwerkes zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums inne, das im Anhang an das Lexikon für Theologie und Kirche erscheint und dessen erster Band schon vorliegt.

Die allgemeine Einleitung informiert über das Wesen eines Konzils nach dem derzeitigen katholischen Glaubensverständnis, über einige charakteristische Züge des Zweiten Vatikanums, wobei auch versucht wird, die Einheit der Konzilstexte deutlich zu machen, endlich über einige Einzelfragen zum Verständnis der Konzilstexte als solche, nämlich über ihre Entstehung, ihren Verpflichtungscharakter, ihre Sprache und über die Verwendung der Schrift in den Texten. Die einzelnen Einführungen folgen dem Gedankengang der einzelnen Dokumente, stellen den Zusammenhang mit anderen Dokumenten her und machen den Leser mitunter auch schon kritisch auf wichtige Gesichtspunkte aufmerksam. Sehr brauchbar wird sich das ausführliche Register erweisen, das bei den wesentlichen theologischen Themen auch sehr ins Detail geht. Freilich, je mehr ein Register ins einzelne geht, um so mehr Wünsche tauchen je nach dem Interessengebiet des einzelnen auf; doch für Spezialforscher ist diese Ausgabe nicht gedacht. In einer Neuauflage sollte man freilich zur größeren Übersichtlichkeit im Register vor den Belegstellen einen Doppelpunkt machen; so liest man beispielsweise: „Einheit der Ehe Kirche/Welt 49" statt besser: „Einheit der Ehe: Kirche/Welt 49"; sonst dürfte man nur Abkürzungen verwenden, bei denen der Sigelcharakter von vornherein deutlich ist, was man vielleicht überhaupt überlegen könnte. Unsere kurzen Andeutungen zeigen, daß das Kompendium nicht nur die nackten Texte vermittelt, sondern auch eine wirkliche Hilfe zu ihrem Verständnis und zum Studium bietet. Es ist verständlich, daß man den Band schon kurz nach Erscheinen in keiner Wiener Buchhandlung mehr bekommen konnte.

Wien *Ferdinand Klostermann*

KATECHETIK

GLANZ LUZIA / ULRICH ANNA, *Katechetischer Kommentar zum alttestamentlichen Teil des Glaubensbuches.* (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer, hg. von Theoderich Kampmann. Bd. I.) (VII u. 320.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Subskriptionspreis Leinen DM 16.80, kartoniert DM 13.80.

Dieser Kommentar erfüllt vornehmlich zwei Aufgaben: Er will zum ersten durch wohldurchdachte Vorüberlegungen zu den einzelnen Katechesen des Glaubensbuches eine Einführung in das biblische Geschehen des betreffenden Abschnittes geben. Diese biblischen Vorüberlegungen sind übersichtlich, klar und sachlich gehalten und bieten jeweils einen Einblick in die geschichtlich-religiöse Situation der Zeit. Sie schaffen nicht Ver-

wirrung, sondern sind in ihrer klaren Art für den Religionslehrer eine wahre Orientierung. Der Volltheologe wünschte sich vielleicht eine kürzere Form. Zum zweiten bietet der Kommentar eine besonnene, methodisch sichere Führung für die einzelnen Katechesen des Glaubensbuches. Diese beachtet Altbewährtes, ohne neuere Aspekte zu übersehen. Die vorbereitenden Aufgaben und das vorbereitende Gespräch hat anregenden Wert und muß in Wirklichkeit recht situationsbezogen verwendet werden.
Die Darbietung ist nicht näher ausgeführt, sie wird nach der Intention des Kommentars in eindringlicher, erweiterter Erzählung im engen Anschluß an den Text geboten und soll den Kindern in der Früheinführung recht „lebendig, eindringlich und liebwert" gebracht werden, ohne das Kind an geschichtliche Nebensächlichkeiten zu fixieren, in Beachtung des heilsgeschichtlichen Gehaltes im Verlauf der biblischen Unterweisung. Die Erschließung gibt durch eine Gliederung Fingerzeige für die Auslegung und unterrichtliche Unterbauung der Gotteskunde mit Hinweis auf entsprechende Unterrichtsmittel. Die Lesung eines ungekürzten Textes im Glaubensbuch wird den theologischen Verkündigungswert als Anruf Gottes näherbringen. Die Erklärung wird oft von selbst in eine „Anwendung" ausklingen. Für eine eigene „Anwendung" bietet der Kommentar reichliche Anregungen (Gebet, Leben, Lied, schreiben, zeichnen). Im ganzen zeichnet sich im Kommentar eine besonnene, kluge Verbindung von biblischem Inhalt und didaktischer Methode ab.
Neben dem Handbuch zum Glaubensbuch von Kampmann ist auch bereits ein Handbuch von J. Dreißen (Herausgeber) in sechs Bänden, Verlag Herder 1965, und ein Handbuch von G. Weber (Herausgeber), Verlag Auer, Donauwörth 1964, zum gleichen Religionsbuch erschienen.

STAHL JOSEF/LINK INGRID-JUTTA/REIDEL GEORG, *Antworten auf die Fragen unserer Kinder.* Teil II — Schulalter. (69.) Lahn-Verlag, Limburg 1965. Kart. DM 2.—.

Die besondere Bedeutung dieses Büchleins liegt in den Antworten, die von Eltern auf die Fragen der Kinder im Bereich des Geschlechtlichen gegeben werden. Diese sind so echt, ungeschminkt offen, wahr, natürlich und klar, daß sie als meisterhaft bezeichnet werden können. Sie beziehen sich auf den geschlechtlichen Bereich vom Schulbeginn bis zur Reifezeit, wobei auch die Klärung der biologischen Grundlagen, Fragen aus der Umwelt, in der Gruppe, im religiösen Bereich und Sonderfragen miteinbezogen werden. Was aber dann, wenn Kinder nicht fragen? Dann müssen die Eltern durch das Benehmen der Kinder oder durch die versteckten Fragen hindurchhören, um zu verstehen, was das Kind hören und fragen will (25). Es ist aber sicherlich besser, vom Anfang an im Rahmen der Gesamterziehung auch die sexuelle Erziehung richtig zu beachten, als Versäumtes nachholen zu müssen oder vor Schwierigkeiten gestellt zu werden (32). Man wird im Rahmen der geschlechtlichen Erziehung mit der sexuellen Aufklärung einerseits nicht ehrfurchtslos, aufdringlich, überladen vorgehen, andererseits aber auch das Kind nicht einfach in seiner Not im unklaren lassen, sondern dem Alter entsprechend recht offen, wahr und klar in die Geheimnisse des Lebens einführen. Dazu bietet dieses Büchlein besonders mit den Antworten, aber auch mit den dazwischengestreuten, pädagogischen Führungstexten eine sehr gute Grundlage. Ob das aber stimmt, daß unsere Kinder zwischen drittem und fünftem Lebensjahr die Frage nach dem Werden des Lebens stellen, ja immer wieder stellen, und jedesmal eine Bestätigung und ein Hinzufügen von weiteren Feinheiten erwarten? Darüber mag der erste Teil der „Antworten auf die Fragen unserer Kinder", der schon in sieben Auflagen erschienen ist, Aufschluß geben.

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.—.

Die drängende Frage, wie wir die gegenwärtige Not der Katechese, das scheinbar fruchtlose Bemühen der schulischen Katechese, überwinden können, veranlaßte diese Arbeit. Zum Ausgangspunkt der Erwägungen wurde das Jahr 1774 gewählt, in dem Stefan Rautenstrauch in seinem Studienplan Pastoraltheologie als selbständige Universitätsdisziplin vorsah und ihr die Katechetik zuteilte.
Der Autor widmet je ein Kapitel den prinzipiellen Fragen der Katechetik: dem Empfänger, dem Ziel, der Aufgabe, dem Träger und dem Wesen der Katechese. Die Wandlung der Adressaten im Bereich der Katechese wird an der Hand einer reichen Dokumentation in alter und neuer Zeit klar sichtbar. In jüngster Vergangenheit und Gegenwart zeigt sich immer mehr die Notwendigkeit der Erwachsenenkatechese. Um das Ziel der Katechese herrscht im Gedanken an die Mündigkeit große Übereinstimmung, um ihr Wesen aber gehen die Meinungen bei Katholiken und Protestanten weit auseinander. In der Frage nach der wesentlichen Aufgabe der Katechese verzeichnet der Autor eine große Vielfalt von Meinungen. Gewährsmänner aus der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, wie G. Hansemann, Th. Kampmann, J. Goldbrunner, G. Weber, treten stark hervor. Die Präsentation in der Untersuchung selbst aber läßt nicht selten die gewünschte Klarheit in der Konzeption vermissen. In die Untersuchung über die Träger der Katechese wird auch vielfach die evan-

gelische Literatur miteinbezogen. Im Kapitel über das Wesen der Katechese ist ein etwas schwerfälliger Exkurs zum geschichtlichen Verständnis des Wortes κατηχεῖν und eine biblische Begründung für den Begriff Katechese eingeschaltet.

Die ganze historische Bestandsaufnahme über diese prinzipiellen Fragen der Katechese, ihr quellenmäßiger Nachweis ist sehr beachtlich und für eine katechetische Orientierung, für den Weg zu einer Überwindung der Not und für eine Neugestaltung der Katechese unerläßlich. In den Ergebnissen und Folgerungen legt der Autor das Hauptgewicht nicht so sehr auf die Vertiefung und Neugestaltung der Katechese selbst, als vielmehr auf eine ekklesiologische Einordnung in die Gesamtseelsorge. Der katechetische Schulunterricht dürfe nicht isoliert behandelt werden. Das ist das persönliche Anliegen des Autors.

Freising *Alois Gruber*

BETZ OTTO (Hg.), *Beichte im Zwielicht.* Überlegungen zur bußsakramentalen Erziehung. (133.) (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 48) Verlag J. Pfeiffer, München 1966. Kart. lam. DM 6.50.

In der neuesten Literatur über das Bußsakrament wird nicht nur offen ein Unbehagen über die heutige Bußpraxis ausgesprochen, sondern es kommt darin auch ein ernstes Bemühen um ein neues Verständnis und um den rechten Vollzug des Bußsakramentes zum Ausdruck. In besonderem Maße gilt dies für die Kinder- und Jugendbeichte. Im vorliegenden Sammelbande wird das Problem von Pädagogen und Theologen nach allen Seiten hin beleuchtet, wie die einzelnen Kapitel zeigen, deren Bogen sich von der Gewissensbildung im Kindesalter bis zur Form der Beichte der Erwachsenen spannt: Erstkommunion vor der Erstbeichte (K. Tilmann), Entwicklungsstufen des kindlichen Gewissens (F. Betz), Der rechte Zeitpunkt der Erstbeichte (L. Bertsch), Hinweise und Überlegungen zur Jugendbeichte (R. Angermair), Umkehr und Beichte (O. Betz), Die Bußfeier für Kinder (F. Betz), Beichte oder Seelenführung (B. Meyer) u. a.

Wer immer sich Gedanken macht, wie der Gefahr des Legalismus und der Beichte ohne Bekehrung durch die Frühbeichte begegnet werden könne, wird dieses Buch mit seinen wertvollen Anregungen und Wegweisungen als eine pastorale Pioniertat dankbar begrüßen.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

HOMILETIK

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

Die Lichtkreise in der Umschlagzeichnung zielen auf einen festen Punkt. Bestes Zeichen für die Aussagen der Predigtvorlagen für das ganze Kirchenjahr und für besondere Feiern. In der Fülle des Materials ist immer Christus Mittelpunkt. Eine schöne Sprache bindet tiefe Gedanken, die aus Meditation und Glaubenserfahrung kommen. Sie sind Antwort auf Fragen der Menschen unserer Zeit. Das Buch kann daher jedem Seelsorger empfohlen werden.

Salzburg *Franz Wesenauer*

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

Die drei theologischen Universitätspredigten vor der Studentengemeinde sind nicht zum Nachpredigen, sondern zum Nachmeditieren bestimmt. Dazu sind sie auch auf Hörerwunsch hin publiziert worden. Mit drei Hauptworten: „Sind wir erlöst?", „Glaube als Dienst", „Über allem die Liebe" ist das Hauptwort gesagt: Wir sind wirklich im Advent!

Östliche und westliche Erlösungstheologien lassen uns in der Verborgenheit Gottes, in der Job klagt, in der Glaubenssituation, die kein Triumphalismus und kein noch so enthusiastisches Ethos durchbrechen kann, zurück. Die Verheißungen sind noch unerfüllt, das Christentum weithin wirkungslos, das Wachstum des Reiches Gottes, nach dem wir uns in Schwäche ausstrecken, erfüllt sich im Verborgenen. Es gibt keine mathematische Trennungslinie vor und nach Christus! Wir sind auch im Neuen Testament noch auf dem Wege. Um dessentwillen gilt es, den Advent nicht nur als bloße Festzeit des Kirchenjahres, sondern als eine Grundverfassung des Christgläubigen zu verstehen.

Die *Verhaltenheit* des Advents drängt in der zweiten Meditation zur *Weite* des Advents. Gottes Heil ist allen Menschen zugedacht. Das soll uns als Christen nicht eifersüchtig vergrämen. Der große Aspekt der Menschwerdung ist die Vergöttlichung der Welt. Diese kann nicht vom Menschen, sondern nur von der Offenbarung ihren Sinn empfangen. Für das Heil der anderen! Das ist der Adventsruf zum Dienst, der den Christen aus dem privaten Heilsprofit lösen will! Der *Weg* des Advents ist die Liebe. Sie ist die „Umwälzung" aus der im Glauben begriffenen Vergebungstat Gottes in Christus, Widerspiel des Glaubens. Aus ihr stammt die überfließende Heiligkeit und feste Kraft adventlicher Hoffnung.

Zug um Zug entfaltet der bemerkenswerte Predigttext, mehr aus dem Geist als aus Einzeltexten der Schrift, die Fülle der Ad-

ventsbotschaft, wie sie den Christen dieser Stunde trifft. Eine einfache und beglükkend verständliche Theologie für viele Adventspredigten! Man merkt, was für heute gemeint ist. Ernste Verhaltenheit ist der Grundzug der Meditation. Man hätte sich auch etwa mehr festliches Glück denken können.

Bonn *Bruno Dreher*

KRAUSE OSWALD, *Die Osterpredigt nach dem ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart.* (207.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965. Leinen. DM 28.—.

Christlicher Glaube wurzelt im Pascha-Mysterium. Darum war und ist die Osterbotschaft das Thema der christlichen Verkündigung schlechthin. Begreiflich auch, daß sich das Interesse der praktischen Theologie mit der Frage beschäftigte, wie dem Menschen die Osterbotschaft zu verkünden sei und wie sie ihm jeweils verkündet wurde. Bruno Dreher tat dies vom katholischen Standpunkt aus in seiner Monographie „Die Osterpredigt — Von der Reformation bis zur Gegenwart" (Freiburg 1951), die vorliegende Arbeit stellt die Ergänzung dazu von evangelischer Sicht her dar. Der Verf. gibt in der Einleitung (13—20) zuerst Rechenschaft über die Themawahl seiner Arbeit und Auskunft über Art und Umfang der befragten Predigtliteratur sowie über die Gesichtspunkte, von denen er sich bei der Untersuchung leiten ließ. In vier Teilen wird dann das Thema näher untersucht.

Der 1. Teil ist den Vorfragen gewidmet (Osterpredigt und Osterrede: Text, Sachbestimmung und Ortsangabe). Es erfolgt darin zuerst die Bestandsaufnahme der den Predigten und Reden (es sind insgesamt 103 zu einem sehr erheblichen Teil von profilierten Theologen stammende Predigten) zugrunde liegenden Schrifttexte, dann die Beantwortung der Frage, warum der Prediger gerade diesen Text gewählt habe und wo die gewählten Texte im Kirchenjahr ihren Ort haben.

Im 2. Teil untersucht der Autor die Osterpredigt auf ihre exegetische Grundlage. Es geht ihm dabei um die Frage: wie weit gehen die Prediger auf die beiden Brennpunkte des Ostergeschehens ein, nämlich auf die Osterbotschaft (Auferstehung Jesu und die Tatsache des leeren Grabes) und auf die Erscheinungen des Auferstandenen (Art der Erscheinung, Auftrag an die Jünger, Mahlgemeinschaft mit ihnen).

Im 3. Teil befragt der Verf. die Osterpredigt auf die ihr zugrunde liegende Christologie. Das Ergebnis der Predigtanalyse variiert je nach dem Bekenntnis der Kirche, welcher der Prediger angehört. Dieser Fragestellung gilt im besonderen das Interesse des katholischen Lesers. Krause sieht sich zur Feststellung genötigt, „daß in vielen Predigten Christologie zur ‚Variante' und Anthropologie zur ‚Konstante' geworden ist" (145)!

Im letzten Teil (Die Osterpredigt und der Osterglaube) geht es um die Frage, zu welchem Glauben die Predigt aufrufe. Dabei zeigt sich, daß christologische Fehlansätze hier ihre letzte Auswirkung finden. Wie der V. zeigt, verfallen manche Prediger der Absolutsetzung der Zeit oder des ethischen Subjekts und verfehlen somit die volle Entfaltung der Osterbotschaft.

Der katholische Theologe kann dem reformierten Theologen Krause nicht in allem beipflichten — auf Grund des „vorgegebenen Bekenntnisses". Aber gerne wird er ihm auf Grund dieser methodisch sauber gearbeiteten Monographie zur Geschichte der evangelischen Predigt bescheinigen: die Ehrfurcht vor und die Liebe zum Wort Gottes.

Schwaz/Tirol *Josef Steindl*

MAYR IGO, *Bahn frei!* Briefe an besinnliche Menschen. (80.) Veritas-Verlag Wien, Linz, o. J. Kart. S 18.—.

Lieber P. Igo! Ihr neues Büchlein „Bahn frei" kann ich nicht so sachlich besprechen, wie ich irgend eines anderes bespreche. Ich muß Ihnen schreiben, genau so, wie Sie in Ihrem Büchlein Bursch und Mädel, Doktor und Dienstmädchen anschreiben. Ich finde es herrlich. Sie nehmen in Ihren Ausführungen den Leser wirklich am Rockkragen. Und gerade das ist es, was mich an Ihrem Büchlein besonders freut. Sie sind ein alter Praktikus, Sie verstehen noch mit dem Menschen zu reden und einen echten Dialog in der Sprache des Hörers zu führen und Sie wissen noch, wo ihn der Schuh drückt. Ach, unsere andere religiöse Literatur, die gewiß gut gemeint ist, und unsere Predigten dazu, sind oft so schrecklich „theologisch" — sie geben Antwort auf Fragen, die gar nicht gestellt sind, und sie lassen beiseite, was den durchschnittlichen Menschen als Frage quält. Und eben dies freut mich an Ihren Briefen an die diversen Leutchen — Sie sprechen so frisch und lebendig und in der Sprache der Leser. Und so könnten Ihre Briefe sogar den Predigern manches sagen. Und noch etwas hat mir an Ihrem Büchlein ganz besonders gefallen: Sie sind ein unverbesserlicher Optimist. Sie klagen nicht über die Schlechtigkeit der Welt und die Langeweile der Christen im besonderen, vielmehr glauben Sie an den guten Menschen. Sie glauben auch daran, daß der junge Mensch bereit ist zu einem vertieften religiösen Leben, wenn er nur die rechte Anleitung bekommt. Und Ihre Briefe scheinen mir eine solche Anleitung zu sein. Wie sehr wünsche ich Ihnen, daß sehr viele Franzl und Resl und Inge Ihre Briefe auf sich selbst beziehen. Und wie sehr wünschte ich, daß unsere religiöse Literatur mehr Blut hätte, mehr Lebensnähe. Und dafür könnte Ihr

Büchlein Vorbild sein. Ihnen selbst aber alles brüderlich Liebe und Gute!

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

CARRÉ AMBROISE M., *Das Vaterunser in unserem Leben.* Predigten, gehalten in Notre Dame, Paris. (171.) Bader'sche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg/Neckar, im Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen DM 13.80.

Da steht der Dominikaner auf der Kanzel von Notre Dame von Paris, einer Kanzel voll großer Tradition, und sein Thema für die Fastenpredigten 1964 ist das Vaterunser. Die vorliegende deutsche Übersetzung enthält aber nur den ersten Teil dieser Reihe. Wirklich, es ist begrüßenswert, wenn das Gebet des Herrn gepredigt wird. Freilich, gleich ein leises Bedenken: Die Zuhörerschaft in Notre-Dame ist kaum die unsere, in unseren Städten und Dörfern. Und Predigten aus einer anderen Sprache zu übersetzen, ist immer riskant. Unser Predigtstil ist anders als der französische und italienische, und umgekehrt. So wenig wir heute Keppler oder Faulhaber wörtlich predigen können, ebenso wenig können wir den Dominikaner auf der Kanzel von Notre Dame kopieren. Aber darum geht es auch gar nicht. Da aber hinter diesen Predigten eine sehr gute Schriftkenntnis steht (es werden Texte herangezogen, die uns bisher vollkommen entgangen sind und die nun erschlossen werden) und außerdem eine sehr gute Theologie, so sind diese Vorlagen sehr nützlich als Anregung, als entferntere Vorbereitung. Da und dort klingen Gedankengänge auf, die wir unschwer in unsere Sprache und in das Niveau unserer Gemeinden übersetzen können. Und um diese Schwierigkeiten, das Gelesene und Studierte in die Sprache unserer Zuhörer zu übersetzen, kommen wir doch in keinem Fall herum, und gerade das scheint mir die eigentliche Aufgabe der Verkündigung zu sein.

MICHONNEAU GEORGES / VARILLON FRANCOIS, *Die ungenützte Chance.* Von der Praxis des Predigens. (280.) Bader'sche Verlagsbuchhandlung Rottenburg/Neckar, im Schwabenverlag, Stuttgart 1965. Leinen DM 19.80.

Die ungenützte Chance — ausgezeichnet. Der Titel schon. Es drückt mich schon lange, daß wir die große Chance der Predigt, der Sonntagspredigt vor allem, nicht mehr ausnützen. Wir lassen uns gar so leicht begeistern für die Fünf-Minuten-Predigten. Jedenfalls sind wir der Meinung, mehr als zehn Minuten können wir unserer Gemeinde nicht zumuten. Was soll man in fünf oder zehn Minuten der Gemeinde sagen? Irgend einen kleinen Text, mit dem man etwas anfangen kann oder auch nicht. Dafür muten wir unserer Gemeinde eine um so längere Liturgie zu. Nichts gegen die Erneuerung der Liturgie. Ganz im Gegenteil. Aber ich habe doch manchesmal den Eindruck, als ob dieser und jener Seelsorger von der Kanzel weg in die Liturgie flüchte. Die Kanzel verkümmert. Schon optisch. Anstelle der festlichen Kanzel in alten Kirchenbauten benützen wir heute einen kümmerlichen Ambo (oder gar nur einen Notenständer). Mich dünkt diese Verkümmerung ein Symbol für einen inneren Vorgang zu sein. Wir reden zwar große Töne über den Wortgottesdienst — aber der Wortgottesdienst besteht allzuhäufig nur in einer nicht immer sehr schönen deutschen Übersetzung alttestamentlicher Texte, von denen ich nicht weiß, ob sie unsere Gemeinde nachvollziehen kann. Was nützt alle verdeutschte Liturgie, wenn der Glaube und das religiöse Wissen, das von der Liturgie doch vorausgesetzt wird, verkümmert. Dieser Glaube und dieses religiöse Wissen wird doch gerade von der Predigt gepflegt. Und da die außerordentlichen Predigten (Fastenpredigten, Religiöse Wochen) immer weniger frequentiert werden, hätte also die Sonntagspredigt des Pfarrers eine um so größere Bedeutung. Nützen wir die Chance, wenn wir am Sonntag unsere Gemeinde noch vor uns haben? Wenn Zeit hereingespart werden muß, dann bitte bei unwichtigen Dingen, bei zusätzlichen Gebeten und Vermeldungen, aber in keinem Fall bei der Predigt.

Nun scheint mir, daß man sich in Frankreich mehr Gedanken über die Bedeutung der Predigt macht, als bei uns. Und gerade das vorliegende Buch ist ein Beweis dafür. Es sind zwei Praktiker, die hier über die Predigt schreiben. Ein Pfarrer und ein Jesuit, dem man den Praktiker ebenfalls anspürt. Das bewirkt, daß wir in diesen Ausführungen über die Arbeit des Predigers nicht zu einer „geistlichen Beredsamkeit" hin erzogen werden (Gott bewahre uns davor!), sondern zur wirklichen Aufgabe und Not des Predigers, und zu unserem Zuhörer, den wir doch kennen müssen, wenn wir mit ihm sprechen sollen über die Frage des Heils. Es gibt wohl wenige Bücher, die uns Predigern so nützlich wären, wie gerade das vorliegende. Doch, eines weiß ich noch, das ebenso gut täte. Das ist deutsch geschrieben. Sogar sehr deutsch. Gaston Richolet, Kostümprobe eines Heiligen. Echter-Verlag. Wenn ich recht unterrichtet bin, verbirgt sich hinter dem französischen Pseudonym ein sehr bekannter deutscher Seelsorger. In diesem Buch werden die besonderen „Eigenheiten" von uns Predigern schmunzelnd und lächelnd zerpflückt. Ich habe das Buch mit großer Freude gelesen, aber auch mit heimlichem Bangen. Denn Seite für Seite hab ich mich immer wieder an der Nase nehmen müssen. Und es sind doch nur jene Bücher lesenswert, bei denen wir uns an der Nase nehmen und die uns anleiten, es besser zu

machen. Beide Bücher sind uns sehr nützlich und ergänzen sich in einer wunderbaren Weise.

BECK M. MAGNUS, *Der neuen Schöpfung entgegen.* Das österliche Mysterium im Kirchenjahr. (285.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main. 1966.

Das Buch enthält Predigten, die in der Theatinerkirche zu München gehalten wurden. Der Prediger geht aus von der Erkenntnis, daß die Kirche aus dem österlichen Mysterium lebt. Er sieht den Sinn der liturgischen Erneuerung eben darin, den Gläubigen das österliche Mysterium zu erschließen. In Predigten, die sich an die Perikopen des Kirchenjahres anschließen und sich auch sonst von den liturgischen Texten der einzelnen Sonntage inspirieren lassen, versucht er dieses Grundanliegen ein Jahr lang durchzuhalten. In den dogmatisch gut fundierten Ausführungen wird immer wieder versucht, das Christsein nicht nur als eine krampfhafte Angst vor der Todsünde, sondern als das neue Leben aus der Auferstehung des Herrn zu begreifen. Und diese Grundtendenz ist auch immer wieder zu spüren. Freilich sind es nicht Predigten, die man wörtlich kopieren kann — man wird in der Anwendung immer noch die Übersetzung in die Lebensnähe, also die Loslösung aus der Theologensprache in die Sprache unserer Zuhörer besorgen müssen. Aber das Material, das hier geboten ist, ist gut und solid. So können diese Predigten wirklich eine gute Wegweisung durch die Verkündigung des Kirchenjahres sein.

Innsbruck *Heinrich Suso Braun*

WALTER EGON, *Jugendpredigten.* (143.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966. Kart. lam. DM 7.80.

In dreiundzwanzig Predigten spricht der Verfasser über Fragen, die moderne Jugend immer wieder stellt: Können wir noch glauben? Was ist Christus heute noch wert? Familie — Fehlanzeige? Der Rest ist Schweigen? usw. Aktualität und Auswahl der Themen sowie die Durchführung der Predigten verraten einen Autor, der viel mit Jugend zu tun hat und ihre Fragen kennt. Die Sprache ist nüchtern, der Lösung der Fragen liegt ein wohltuender Optimismus zu Grunde. Wer für seine Predigten Anregungen sucht, wird dankbar nach diesem Büchlein greifen.

Linz/Donau *Georg Scherrer*

LITURGIK

NOCENT ADRIEN, *Das Heilige Jahr,* Bd. I: *Advent, Weihnachten, Epiphanie.* (246.), Bd. II: *Fastenzeit.* (324.) Schwabenverlag Stuttgart 1965 und 1966. Brosch. lam. DM 14.50 und DM 17.80.

Das Werk ist auf fünf Bände angelegt. Der Titel der deutschen Ausgabe ist nicht glücklich gewählt, er verleitet zur Annahme, hier handle es sich um ein liturgiewissenschaftliches Werk über das Kirchenjahr (etwa analog zu J. Pascher, Das liturgische Jahr). Der Titel des französischen Originals *Contempler sa Gloire* gibt den eigentlichen Gegenstand des Werkes und die Absicht des Verfassers viel besser an: Die „Wieder-Vergegenwärtigung der gesamten Heilsgeschichte in ihren Kreisen um das Ostergeheimnis als um ihr Zentrum" (I. Bd., Vorwort), welche die Kirche im Ablauf des liturgischen Jahres vollzieht. Man spürt als Leser sofort, daß der Verfasser, Mönch der belgischen Benediktinerabtei Maredsous und Professor am päpstlichen Institut für Liturgie in San Anselmo (Rom), das Kirchenjahr in seinen Einzelheiten und mit seiner verwickelten Geschichte nicht nur gründlich kennt, sondern jahrzehntelang persönlich mitlebt. Es geht ihm auch keineswegs nur oder in erster Linie darum, Wissen zu vermitteln, sondern er möchte vor allem eine möglichst intensive Teilnahme am inneren Leben der Kirche, das sich in kaum auszuschöpfender Dichte im Ablauf des liturgischen Jahres vollzieht, den Lesern vermitteln und ermöglichen.

Die zahlreichen Texte aus abendländischen und orientalischen (!) Liturgien sowie aus den Vätern werden nicht im einzelnen, den Tagen des Kirchenjahres entsprechend, neben- und nacheinander erläutert, sondern aus ihnen in überzeugender Eindringlichkeit die große geistige Konzeption vor Augen gestellt, nach der das Heilsereignis im Laufe des Jahres im feiernden Gedächtnis zur Darstellung kommt. Dabei gelingt es dem Verfasser, den ganzen Reichtum an für jede Jahreszeit charakteristischen Inhalten auszumessen und in seiner entsprechenden Rangordnung darzustellen. Daß es letzten Endes in jeder Phase des Kirchenjahres immer um das zentrale Heilsereignis, das mysterium paschale, geht, das freilich unter je verschiedenem Aspekt begangen wird, tritt immer wieder deutlich hervor. Besonderes Gewicht ist daher auf den österlichen Charakter jeder einzelnen Festzeit bzw. der einzelnen Feste gelegt (z. B. Bd. I, *Der österliche Charakter des Weihnachtsfestes,* 119—132, *Weihnachten — ein österliches Fest,* 144, *Überlegungen zur Theologie des Epiphaniefestes,* 214 f.). „In allen Kapiteln haben wir diese Absicht der Liturgie sozusagen mit Händen greifen können: durch jedes einzelne von den Mysterien des Lebens Christi hindurch die Verbindung zur Feier des Ostergeheimnisses zu schaffen" (I. 215).

Dem Verfasser geht es in seinem ganzen Werk keineswegs nur darum, in historisierender Rückschau auf alte Quellen den geistlich-religiösen Gehalt der einzelnen Phasen des Kirchenjahres darzustellen, sondern er will vor allem dem Menschen von heute, dessen besondere Eigenart (religiöser Individualismus trotz allgemeiner Vermassung, Weltzugewandtheit trotz Hoffnungslosigkeit, naturwissenschaftlicher und historisch kritischer Realismus usw.) erkannt, bejaht und voll ernst genommen wird, eine Hilfe bieten, das Kirchenjahr in allen seinen Tiefenschichten mitzuleben, ohne dabei gewissermaßen „Theater zu spielen". Das Buch wendet sich nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie an Fachleute und Liebhaber der Liturgiewissenschaft. Sein klarer Aufbau und die einfache und allgemein verständliche Formulierung der Gedanken machen es einem weiten Leserkreis zugänglich. Für die liturgische Predigt und Katechese bieten die Bände eine reiche Fülle von wertvollen Anregungen.

Gerade weil das Werk als Ganzes ungeteilte Zustimmung finden kann, brauchen einzelne kritische Bemerkungen nicht verschwiegen zu werden: Schade, daß im Zusammenhang des Advents die „Excita"-Orationen keine Behandlung gefunden haben. Die Auffassung des Autors, daß zwischen Fastenzeit und Passionszeit eine deutliche Zäsur vor dem ersten Passionssonntag festzustellen sei (II, 295), ist wohl überholt (vgl. Pascher, 114). Die Übertragung ins Deutsche ist im allgemeinen sehr gut und ermöglicht eine leichte Lektüre, doch hat man an einigen Stellen den Eindruck (z. B. I, 73 letzter Absatz), daß die Gedanken des Autors nicht präzise wiedergegeben sind. Das Wort „retour" sollte nicht mit „Rückkehr" übersetzt werden (I, 18, 27, 86 f., 212), sondern immer mit dem theologisch klaren und gebräuchlichen Terminus „Wiederkunft". Die Literaturangaben in den Fußnoten sind für deutsche Leser in der vorliegenden Form nur wenig brauchbar, da sie, abgesehen von den liturgischen Quellen, lediglich auf französische Werke hinweisen, die ihnen kaum zugänglich sind (dabei sollten in Text und Fußnoten die Titel dieser französischen Bücher konsequent in französischer Sprache angegeben sein bzw. deutsch nur dann, wenn Übersetzungen vorliegen, und mit Angabe von Verlag und Jahr). Es wäre wünschenswert, bei den Literaturverweisen in den Fußnoten auch die wichtigsten einschlägigen Bücher und Aufsätze in deutscher Sprache anzuführen. Das Schriftzitat von I, 30 ist nicht Mk 13, 26—27, sondern Mt 16, 27.

Nach der Durchsicht der beiden vorliegenden Bände darf man dem Erscheinen der drei weiteren Bände erwartungsvoll entgegensehen.

München *Philipp Harnoncourt*

KIRCHGÄSSNER ALFONS, *Der Mensch im Gottesdienst.* (Reihe „leben und glauben", Hrsg.: O. Karrer, B. Häring.) (191.) Verlag Ars sacra, München 1966. Balacuir DM 13.80.

„Was hier vorgelegt wird, ist weder als ein Stück Glaubenslehre noch als Hilfe für die Frömmigkeit gedacht, wir beschränken uns ... sozusagen auf die Außenseite" (Vorwort). Dennoch kann das Buch eine treffliche Hilfe für Glaube und Frömmigkeit sein — also der „Innenseite" dienen. Dies wird nicht durch eine streng methodische Darlegung erreicht, sondern mehr aphorismenhaft, indem einige Schwerpunkte des Gottesdienstlichen herausgehoben und behandelt sind: Ritus — Versammlung — Mitte — Handlung — Wort usw. Darin ist auch die Stärke des Buches zu sehen.
Wenn auch keine exakt wissenschaftliche Abhandlung in der Absicht des Vf. lag, wäre doch dann, wenn selbst nach außen erkennbar ist, daß man „auf den Schultern der Früheren" steht (vgl. etwa die Namenserwähnungen: 34, 59, 72 f., 81, 103, 109, 132, 134, 155, 161, 163, 177, 179, 181), eine präzise Quellenangabe wünschenswert. Auch bei „populären" Abhandlungen sind einige Anmerkungen oder Hinweise, möglicherweise am Schluß, sicher der Qualität eines Werkes nicht abträglich (vgl. etwa 103 oben); etwas mehr Mühe macht es freilich! Auch wären Behauptungen, wie z. B. bzgl. „Abwehr — Reaktion" (74) insofern zu erhärten, als zumindest konkretere Hinweise auf literarische Belege innerhalb des christlichen Bereiches gegeben werden. Auch sonst scheint es manchmal so, als seien Beispiele eklektizistisch verwendet: „dann, wenn es paßt": Ist Wortgottesdienst in seiner Vollgestalt nicht auch der Vollzug der Nokturnen — wo die Schriftlesung jedoch nicht im Zentrum (28), sondern auch am Schluß steht, oder die Karfreitagsliturgie, die mit Lesungen beginnt? Ferner werden vom Vf. manchmal an sich bedeutsame Fakten zu gepreßt ausgedrückt: Christliche Verkündigung konzentriert sich um einen heiligen Text (37) — gemeint ist doch Christus! In diese Richtung geht auch der öfters betonte (85 f.; 187) Primat des Wortes (des Hörbaren). Im Zusammenhang damit als Beweis gerade auf die Einschränkungen im Bereich des Schaubaren einzugehen (Lettner) sieht nur eine Seite; auch das „akustische" wurde eingeschränkt (Flüstern des Kanon). Dagegen trifft die Aussage „in Worten und Zeichen" (92) die Gesamtheit der Offenbarung (vgl. atl. Schau- und Hör-Prophetie sowie Christi Tun in Wort und Tat) sowie den christlichen Kult, speziell die zeichenhafte Liturgie (Sakramentalien!), doch wesentlich besser! Ähnliche, etwas überspitzte Formulierungen finden wir öfter (120; 121); von denen seien noch genannt: „Bedauerlich, daß das Stufengebet überlagert wird durch Gesang" (122), oder die nicht ungeteilt zu bejahenden Erörte-

rungen bzgl. „Kultischer Sprache — Stilbruch" (126). Wie gerade hier die Fronten aussehen, haben doch die Umfragen der jüngsten Zeit, vgl. etwa: Wort und Wahrheit 11 (1965), gezeigt.

Diesen verschiedentlich sehr persönlichen Meinungen ist jedoch der übrige Komplex des Buches gegenüberzustellen, wo in hervorragender Weise nicht nur beschrieben wird, sondern eine Freilegung von Tiefenschichten erfolgt, die zu fruchtbarer Meditation und Feier anregen kann. Dies gilt etwa von Partien wie „Ritus", wo z. B. auch von der Magie, dem großen Gefahrenmoment gegenüber der Liturgie die Rede ist (8) oder der vortrefflichen Umschreibung von „Kulthandlung" (11). Als vorzügliches Beispiel, daß über die Angaben im Vorwort hinaus nicht nur die „Außenseite" geboten wird, sei das Kapitel „Brot, Wein" (66 ff.) genannt. Im Hinblick auf die Neuordnung der Liturgie in letzter Zeit und die stärker distinguierte Haltung zur Eucharistie sind geschliffene Sätze wie (75) „Brot aber, das diese Leiblichkeit zwar enthält, aber nicht zeigt, ist als Brot zu behandeln", prachtvoll. Vgl. auch 78: „Christus ist nicht im Buch, sondern im Wort gegenwärtig" und 84, 89 f., 92, wo von der Anschaulichkeit, Abgeschlossenheit und Fremdheit des Gottesdienstlichen gesprochen wird.

Bedeutsam ist die Stellungnahme zu den Impulsen, die auf dem Vatikanum II bzgl. der Liturgie erfolgten. Vf. betont (115), daß die Reformen in der Kirche stets Zurückgreifen — Wiederanfangen waren, weil es „Neuerungen" im eigentlichen Sinn in der Kirche nicht gibt, die Gottesdienst als Auftrag, Gedächtnis usw. versteht. Vgl. aber die etwas eigenartige Parallele (118) Stiftung Jesu — kirchliche Sonntagsordnung, wogegen die Frage des „als ob" in der Liturgie (130) und der eschatologische Bezug derselben (wodurch stets ein „Prozentsatz" Uneigentliches bleibt) gut beantwortet wird. Als überaus wertvoll sind auch die Bemerkungen über die Unzulänglichkeit (136) und die Rhythmisierung (Energiestoß) im Gottesdienst zu bewerten. Doch kann man — gerade im Hinblick auf das ntl. Abendmahl — so absolut sagen (149) „Stehen ist die normale Haltung der Feiernden"?

Die Erfahrung des Vf. als Praktiker, verbunden mit brauchbaren eingestreuten Vorschlägen und Hilfen, zieht sich nicht nur durch das ganze Buch hin, sondern zeigt sich speziell noch einmal in den Anhangs-Kapiteln: Umakzentuierungen — Neuzeit. Daß „die moderne Kultur als solche keine Basis abgeben kann, eine neue Liturgie zu schaffen" (164) widerspricht seiner positiven Haltung (184)! Besonders plastisch und praktisch ist das letzte Anhangskapitel „Kirchenmusik". Einzelnes wird nicht jeder unterschreiben (vgl. 171, 177), doch ohne Zweifel wohl die Mehrheit: daß wir wieder mehr zu „singenden Gemeinden" werden müssen (188). Das Buch bringt, wie bereits erwähnt, keine systematische, geschlossene Darstellung. Es schenkt aber, vielleicht u. a. wegen seiner Pointierungen, besonders aber auch um seines sprachlichen Schliffes willen, etwas, das die Beschäftigung lohnt: geistlichen Gewinn!

GAMBER KLAUS, *Liturgie übermorgen.* Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. (288.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 24.50.

Allgemeiner Aufriß eines Teils der Liturgiegeschichte — Konfrontation mit der Zeit — Blick auf das Morgen, so etwa kann man den im Untertitel des Werkes gekennzeichneten Inhalt des Buches umschreiben. Insofern ist auch der Untertitel (gegenüber dem etwas anspruchsvollen Haupttitel) trefflicher. Die Intention des Vf. wird 9 ff. dargeboten, wobei der Hinweis „für junge Kleriker" (14) ruhig auch auf „für Ältere" ausgedehnt werden sollte; denn hier besteht ja, wie Vf. mit Recht sagt, oft eine „liebe Not". Zutreffende Analyse der Gegenwartssituation bildet eine gute Einführung zum Thema. Bezüglich der Methode bemerkt Vf., daß eine umfassende Darstellung unmöglich ist (17) und daß man keine Patentlösung erwarten dürfe (18). Wichtig sind ihm vor allem: Liturgische Stil- und Formgesetze sowie das Anliegen „Reform" im eigentlichen Sinne: Rückkehr zur Urform. Dies besagt u. a.: Streichen, was berechtigt war, aber nicht mehr ist. — Nach dieser Einführung (= Liturgie heute) beginnt in drei Abschnitten der historische Überblick: Feier des Herrenmahles (I); die klassische Liturgie (II); Spätformen der Liturgie (III). Dieser geschichtliche Teil nimmt den Hauptumfang ein, vom „Übermorgen" handelt nur etwa ein Viertel des Buches!

Daß man ohne Vermutungen und Thesen in der Wissenschaft nicht auskommt, ist klar; doch manchmal wäre, was die Darlegungen des Vf. angeht, mit ihm selbst zu sagen (92): „So manches ist immer noch problematisch und wird wahrscheinlich auch problematisch bleiben." Dies schließt nicht aus, daß oft treffliche Darstellungen und Lösungen angeboten werden. Auch hinsichtlich der Literatur bekennt Vf. (259) ehrlich, daß es sich nur um eine Auswahl handelt. Doch hätte man manchmal, neben seinen eigenen Vorarbeiten, mehr Hinweise auf von ihm abweichende Auffassungen gewünscht. Denn, wie Vf. selbst sagt, ist nicht immer alles so klar. Doch dies müßte dann auch öfters, zumal das Buch auch für „Laien" (259) gedacht ist, an Ort und Stelle erkennbar sein (wie z. B. 117, Engberding).

Was die historische Schilderung (bis rund 1000) angeht, wäre ein Eingehen bis zur Reformation (wenn auch kurz) angebracht gewesen. Denn: Trotz „klassischer Liturgie"

ist die Liturgiegeschichte noch nicht zu Ende. Das etwas abschätzige Urteil über das Mittelalter sei mit Vorsicht genossen. Haben nicht über das Mittelalter hinaus gerade Reformation (prot. Kirchenordnungen!) und die oft geschmähte „Aufklärung" Wege (und Irrwege) gezeigt, die uns heute, gerade für das „Übermorgen" zu denken geben? In die positive Richtung geht die zutreffende Bemerkung des Vf. (105): Eine eigentliche Deutsche Volkskirche entstand erst wieder in der Reformation (vgl. dagegen 173: Die Entwicklung in MA und Neuzeit übergehen wir, da... kaum von Bedeutung). Gut gesehen wird die Funktion des Mönchtums, das (148) oft Aufgaben übernahm, die nicht zu seinem Wesen gehörten. Manche Fehlformen (nicht alle) lassen sich hieraus erklären. Demgegenüber scheint die Schilderung der Ostliturgie (168 f.) in manchen Dingen (vgl. etwa 169: Ikonostase) m. E. etwas sehr romantisch.

Im Abschnitt IV (Die ökumenische Liturgie) gibt Vf. zahlreiche Anregungen für die Gestaltung von „Übermorgen". Sie sollten, zumal die verschiedensten Probleme angesprochen sind (Wortgottesdienste — Eucharistiefeier — Kirchenbau), bei der Neugestaltung beachtet und abgewogen werden. Freilich wird man auch hier anderer Meinung sein können (vgl. das etwas summarische Urteil „Kirchenlied"; hierzu wäre die bedeutende Funktion des prot. Wochenliedes anzumerken!). Auch die Frage: „Chorstift Kiedrich/Rheingau" z. B. und seine Neugründung durch J. Sutton um 1870 ist etwas komplizierter als geschildert! Die Erläuterungen „Protestantischer Kirchengesang" (190) sind ebenfalls in ihrer Allgemeinform revisionsbedürftig. Hingegen muß man den Bemerkungen „Kirchenmusik — Chor" im ganzen gesehen zustimmen (190 f.). Den Hinweis „Verbindung der Eucharistiefeier mit anderen Gottesdiensten" (230), besonders an Sonntagen (245), finde ich hervorragend. Und dies ist nicht der einzige geglückte Vorschlag! Zum Kirchenbauproblem (245 ff.) wäre zu sagen, daß der angesprochene „Arena-Typ" nicht neu (vgl. eliptische Formen), doch in der ausgeführten Art sicher originell dargestellt ist, und die vorgeschlagenen Lösungen in die Diskussion einbezogen zu werden verdienen (Liturgie im „Mittelfeld"; Idee des Stadions). Dabei ist Gamber weit entfernt davon, einem „Einheitstyp" das Wort zu reden (253). Anhangsweise (Schluß) sind einige Auszüge aus J. M. Sailers „Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen" angeführt (Anfang 19. Jahrhundert), die in ihrer Aktualität frappieren. Mit den Anmerkungen, wobei wie Vf. betont, ausgewählte Literatur, keineswegs immer solche „up to date" bzw. Vollständigkeit geboten ist, schließt das Werk.

Was Anregungen angeht, fehlt es im Buche beileibe nicht. Daß diese einem breiten Leserkreis dargeboten werden, ist als wertvoll anzuerkennen. Dies dürfte der Verfasser vor allem wohl als Erfolg buchen.

Bamberg *Hermann Reifenberg*

MISSIONSWISSENSCHAFT

RÖPER ANITA, *Die anonymen Christen.* (145.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963. Leinen DM 11.50.

In erstaunlich umfassender Weise hat sich die in Bingen a. Rh. inmitten ihrer großen Familie lebende Autorin mit den neuesten philosophischen und theologischen Problemstellungen, besonders der Richtung Karl Rahners, vertraut gemacht. Von dieser soliden Grundlage aus geht sie mutig eine der drängendsten Fragen der Gegenwart an: die große Mehrheit der Menschen scheint ungläubig oder doch nichtchristlich zu sein; und das fast zweitausend Jahre nach dem Eintritt des Christentums in die Welt. Wie verträgt sich das mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes? Oder ist der christliche Glaube nicht absolut heilsnotwendig? — Sorgsam prüft Röper die wichtigsten bisherigen Lösungsversuche und gelangt dann, behutsam schrittweise vorgehend, zu ihrem eigenen Lösungsvorschlag. Für jeden Menschen sei mit der ihm angebotenen Erlösungsgnade wenigstens soviel am Glaubensinhalt zugänglich: „Gott hat sich dem Menschen zu unmittelbarer Nähe gegeben" (125). Darin sei in allgemeinster Form zusammengefaßt, was das Christentum meint, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch einschließlich und in personaler Hingabewilligkeit faßbar. Unter dieser Voraussetzung öffne sich jedem dieser „anonymen" Christen die Heilsmöglichkeit, auch wenn er mit der institutionellen Kirche noch keine Berührung gefunden hat oder sie unüberwindlich mißkennt. — Mit dieser Hypothese soll selbstverständlich in keiner Weise der allgemeine Missionsauftrag der Kirche untergraben und auch nichts darüber entschieden werden, ob das endliche Schicksal des einzelnen Heil oder Unheil sein wird, weil dies ja immer auch von der menschlichen Freiheit abhängt. Röper zählt dafür eine ganze Reihe sehr verschiedener möglicher Haltungen auf. — Sollte Röpers Lösungsversuch, der keiner bisher ergangenen lehramtlichen Erklärung widerspricht, Anerkennung finden, so böte er die Möglichkeit einer unbefangeneren Einstellung gegenüber der weithin ungläubig scheinenden Welt und zugleich gute Anknüpfungspunkte für den Dialog mit ihr, zu dem das 2. Vatikanische Konzil aufgerufen hat. — Es wäre sehr zu wünschen, wenn viele Priester sich mit den Gedankengängen dieses kleinen Buches vertraut machen wollten, um

einen weiteren und klareren Blick für die tatsächliche Lage zu bekommen und in ihrem Bemühen bestärkt zu werden, in ihrem Wirkungskreise „anonyme" Christen zu „bewußten" Christen zu machen.

Linz/Donau *Josef Knopp*

HERTLEIN SIEGFRIED, *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur.* (XXIII u. 216.) Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1962. Kart. DM 10.50.

Vorliegende Arbeit wurde Ende 1960 abgeschlossen und 1962 „im wesentlichen unverändert der Öffentlichkeit" übergeben. Die Thematik ist durch die seitherige Entwicklung keineswegs überholt. Man möchte eher eine Weiterführung des Themas wünschen, weil das Afrika von 1960 weithin nicht mehr das von heute ist. Die politische Freiheit brachte zweifellos da und dort Verschärfungen der Fragestellung, sicher aber auch manche Ernüchterungen.

Trotz der Beschränkung auf den Raum südlich der Sahara, also auf Schwarzafrika, war eine erschöpfende Gesamtdarstellung nicht möglich. Dennoch ist die Dokumentation überaus eindrucksvoll. Das Ziel der Arbeit war die Konfrontierung des Missionärs mit einer Wirklichkeit, die ihm auf Schritt und Tritt begegnet. Darum geht es nicht um Literaturkritik, sondern um das Auffinden der Meinungen schwarzer Autoren zum Christentum, die dann systematisiert dargeboten werden. Weiß man um die meist westlich ausgerichtete Intelligenz, wird man sich über die vielfach sehr scharfen und nicht selten einseitigen Kritiken kaum wundern, die den Lesern in Geschehnissen und Gestalten dieser Literatur vorgelegt wird. Daß Vf. mit der „grundsätzlichen Stellung zur Religion" beginnt, ist ein sehr guter Ausgangspunkt. Wollte man die geprüfte Literatur religionssoziologisch näher beleuchten, müßte dieser Teil sogar noch viel weiter ausgeführt werden. Wenngleich nun klar ist, daß Literatur nicht unbedingt die Haltung der breiten Masse zum Ausdruck bringen muß, so dürfte diese Art Dichtung doch wohl Kristallisationspunkt einer Situation sein, die für sehr viele Afrikaner unmittelbares Erleben war und zum Teil, wenngleich anders ausgerichtet, noch ist. Jedenfalls gibt der Blick auf die religiöse Lage im schwarzen Kontinent heute zu denken. Gerade die fast hoffnungslose Aufsplitterung in Sekten, die auch vor dem katholischen Raum nicht haltgemacht hat, läßt hinter die so oft behauptete tiefe und echte Religiosität der Afrikaner ein großes Fragezeichen machen. Daher ist es ganz begreiflich, wenn in der Literatur altes Heidentum vielfach begeistert bejaht wird, wenn Islam und Kommunismus in ihr keine große Rolle spielen, wenn man sich zu einem religiös-sozial ungebundenen Humanismus bekennt, wogegen das Christentum mit seinen Dogmen, seinen sittlichen Forderungen, seiner straffen Disziplin erstaunlich oft und in der verschiedensten Weise willkommenes Sujet dieser Literatur ist. Das Christentum zwingt zu einem „Entweder-Oder", daran kommt der Schwarze nicht vorbei, und hier sitzt der Stachel im Fleisch. In dieser Literatur gibt es ja kein Erlösungsbedürfnis, keine echte religiöse Bekehrung, wohl aber Unterbewertung und Mißwertung wesentlicher christlicher Wahrheiten des Dogmas und der Moral, andererseits Überwertung äußerer Dinge des christlichen Kultes, die das Gefühl ansprechen. So kommt es denn zu einer oft sehr scharfen Kritik an den Weißen (besonders!), aber auch an der christlichen Missionsarbeit und an den Missionären!

Darf die Frage einmal so gestellt werden: Wieweit dient das alles dem Afrikaner zur Schaffung eines Alibis gegenüber den Wahrheiten und Forderungen des Christentums? Ein Alibi, das gerade deshalb so glaubwürdig erscheint, da man sich ohnehin zur Religion und zum Glauben an Gott bekennt? Sollen damit die Fehler, Unterlassungen und Verbrechen des Weißen Mannes, durch vier Jahrhundert verübt, entschuldigt werden? Keineswegs! Wir verstehen sehr gut, wie sich von daher in der Intelligenz des Afrikaners seelische Haltungen gebildet haben, die ein vorurteilsfreies Stellungnehmen zum Weißen und auch zum Christentum fast unmöglich machen.

Die Methode des Verf., im zweiten Teil seiner Arbeit eine missionswissenschaftliche Auswertung des untersuchten Materials zu bieten, muß in Inhalt und Modus bejaht werden. Hier kommen nun von der Dichtung gelöste Tatsachen zur Sprache. Vielleicht ist man auf den ersten Blick bestürzt, wenn vieles von dem, was im ersten Teil aufklang, nun bestätigt wird, und zwar auf Grund von Erlebtem, von Briefen, von Berichten und ernsthaften Autoren. Trotzdem verschiebt sich das Bild zugunsten der Kirche und der Missionäre. Vor allem verlieren die Dinge ihre Einseitigkeit und werden aus der Typisierung herausgenommen. Man erhält eine nüchterne Bestandsaufnahme des sehr Guten bis sehr Schlechten zusammen mit einem ausreichenden Warum und Wieso und kann trotz mancherlei Mängel stolz auf die von Missionären in Afrika geleistete Arbeit sein. Daß der Verf. Überlegungen, wie man es besser machen kann, beifügt, kann nur dankbar vermerkt werden.

St. Augustin bei Bonn *Johannes Bettray*

SCHERER MICHAEL EMILIO, *Ein großer Benediktiner. Abt Michael Kruse von Sao Paulo (1864—1929)* (180.) (Stud.-Mitt. OSB, 17. Ergänzungsheft.) Verlag der Bayer. Benediktinerakademie München, Abtei St. Bonifaz 1963. Kart.

Der 100. Geburtstag des Abtes Michael Kruse bot Anlaß, das Andenken an diesen Benedik-

tiner erneut wachzurufen. Heinrich Kruse — wie sein Taufname lautet — entstammt einer westfälischen Bauernfamilie, wandert später in die Vereinigten Staaten aus und kommt schließlich als Missionär nach Ecuador. Durch politische Wirrnisse gezwungen, dieses Land nach vier Jahren wieder zu verlassen, schließt er sich nach einigen Jahren Seelsorgetätigkeit in den USA den Benediktinern an, die die Restauration der Brasilianischen Benediktinerkongregation übernahmen. Mit Geschick und Energie arbeitet er an diesem schwierigen Werk der Beuroner Kongregation mit. Schon bald zum Prior des Klosters Sao Bento in der Stadt Sao Paulo ernannt, erwirbt er sich große Verdienste, da er die wirtschaftlichen Verhältnisse ordnet, in der aufstrebenden Stadt ein Gymnasium eröffnet und durch Herausgabe einer Zeitung an der religiösen Erneuerung des brasilianischen Katholizismus maßgeblichen Anteil gewinnt. 1907 zum Abt ernannt, kann er sein Restaurationswerk fortsetzen. Die gewaltige Klosterkirche und die weitläufigen Gebäude von Sao Bento sind sein Werk; auch gelingt es ihm, den Personalstand auf eine nie dagewesene Höhe zu bringen. Nach einem rastlosen arbeitsreichen Leben stirbt er — knapp 65 Jahre alt — am Ostermontag 1929.

Die Biographie ist in mehrfacher Hinsicht interessant und lesenswert: sie behandelt einen bewegten Abschnitt in der neueren Ordensgeschichte der Benediktiner und gewährt dabei einen guten Einblick in die Schwierigkeiten, aber auch Erfolge der Restauration der brasilianischen Benediktiner. Michael Kruse hat am Erfolg dieses Werkes wesentlichen Anteil. Anderseits läßt das Buch — obwohl es vor einem halben Jahrhundert handelt — auch heute Nöte, Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Südamerikamission besser verstehen. Männer wie Michael Kruse braucht der Kontinent auch heute, die voll Opfermut, Hingabe, aber auch mit Energie und Tatkraft sich für die Sache der Kirche einsetzen.

Stift Kremsmünster/OÖ.

Richard Weberberger

WILLINGER FRANZ, *Indien.* Menschen, Religionen, Kulturen, Probleme. (144 S.; 90 Bilder.) Buchgemeinschaft „Welt und Heimat", St. Pölten 1965. Pappband. S 125.—.

„Ein Versuch ist dieses Buch: Indien, seine Menschen und deren Denken, Verhalten und Handeln begreifen zu lernen. Wenn Sie bei der Lektüre auch für Ihren Teil ein Experiment des guten Willens wagen würden, wäre Ihnen der Verfasser dankbar" (aus dem Vorwort). Der Untertitel des Buches verspricht ja sehr viel. Es ist immerhin ein „Experiment", auf kleinem Raum so viel sagen zu wollen. Aber als erste Information über Indien in Wort und Bild — teilweise auch in Farben — wird das Buch sicher viele begeisterte Leser finden.

Mautern-Graz *Claus Schedl*

KUMMER GERTRUDE, *Die Leopoldinen-Stiftung (1829—1914).* Der älteste österreichische Missionsverein. (Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Institutes der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien, Band I.) (256.) Wiener Dom-Verlag, Wien 1966. Kart. S 150.—, DM 25.—.

Das Werk ist der erste Band einer neuen Reihe, die im Hinblick auf das 500jährige Bestehen der Erzdiözese Wien (1969) die Diözesangeschichte und die Kirchengeschichte Österreichs erforschen soll. Es ist gut, unserer kurzlebigen und selbstbewußten Zeit solche Leistungen der Vergangenheit und Vergessenheit zu entreißen, wie es hier die Verfasserin mit großer Geduld und Gewissenhaftigkeit tut. Die „Leopoldinen-Stiftung für das Kaiserreich Österreich zur Unterstützung der amerikanischen Missionen" steht in geschichtlicher Verbindung mit dem 1822 in Lyon gegründeten „Werk der Glaubensverbreitung". Sie geht auf den deutsch-amerikanischen Priester Friedrich Rese, Generalvikar von Cincinnati, zurück und wurde im Jahre 1829 offiziell errichtet. Daß sie im folgenden Jahre schon gegen 100.000 Mitglieder zählte, ist ein Zeichen der Aufgeschlossenheit weitester Kreise der großen Monarchie von damals. Von dieser Stiftung aus wurde acht Jahre später, wieder auf Anregung Reses, der „Ludwig-Missions-Verein" in Bayern gegründet. Vorliegende Arbeit geht den Umständen der Gründung und Entfaltung nach und untersucht auf Grund der Akten der Stiftung die finanziellen Leistungen der 88 Diözesen der Monarchie und die Verwendung der Gelder, die fast ausschließlich den nordamerikanischen Missionen zuflossen. Wir erhalten Rechenschaft bis zur Verwendung des letzten Kreuzers. Auch damals konnten nicht alle Bitten erfüllt werden. Ebenso werden die Auswirkungen dieser segensreichen Stiftung in Amerika dargestellt und an vielen Einzelfällen erläutert. Mit dem Zerfall der Monarchie zerfiel auch die Stiftung. Die Untersuchung und ihr Ergebnis stellen ein schönes Dokument für die damalige Missionsgesinnung dar. Es ist gut, sich auch heute noch daran zu erinnern. Das Werk ist zugleich ein Zeugnis einer geduldigen und gewissenhaften Forschungsarbeit, die unsern aufrichtigen Dank und unsere Anerkennung verdient.

BECKMANN JOHANNES (Hg.), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen.* Gesammelte Aufsätze. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XIV.) (X u. 375.) Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried/Schweiz 1966. Kart. sfr 28.—.

Um das Jahr 1500 gab es das Buch der Bücher in etwa 24 Sprachen, um 1800 in 71, um 1900 in 567, im Jahre 1928 in 856, heute in gut 1200 Sprachen, d. h. in etwa 95 Prozent der Sprachen der Weltbevölkerung. In etwa 100 bis 300 Sprachen fehlt noch jede Übersetzung. Jeden Monat erscheint ein Teil der Bibel in einer dieser Sprachen. „Die Welt ist zu einem Hörraum des Wortes Gottes geworden" (4). Der Hauptanteil an diesem Siegeszug des gedruckten Wortes Gottes fällt auf die Missionsländer, und das Hauptverdienst dieser weltweiten Verbreitung der Bibel, das soll von vornherein gesagt werden, auf die Protestanten. Die „Britische und Ausländische Bibelgesellschaft" hat im Laufe der Jahre die Bibel oder Teile davon in 832 Sprachen übersetzt, gedruckt und verteilt. Die Arbeit ist großzügig: Qualifizierte Spezialisten übersetzen von der biblischen Ursprache her, arbeiten mit einheimischen Instanzen zusammen, führen regionale Übersetzerkonferenzen durch, revidieren vorhandene Übersetzungen, geben eine eigene Zeitschrift heraus, bieten exegetische und philologische Hilfe, kurz, die Arbeit ist großzügig und koordiniert. Alles wurde und wird getan, um die Bibel jedem, der lesen kann, in die Hand zu geben, ob Christ oder Heide, dem einen zur Vertiefung, dem andern zur Herausforderung (7).

Der Grund für diese enorme Bibelarbeit der Protestanten liegt im spezifisch reformatorischen Prinzip der absoluten Vorrangstellung der Bibel und der freien Forschung durch jedermann. Die katholische Haltung dagegen beruht auf der Tatsache, daß das Wort Gottes primär der Kirche und erst durch sie den Gläubigen gegeben ist und der auslegenden Autorität der Kirche bedarf. Die Zurückhaltung der Kirche in der Verbreitung der Bibel ist die natürliche Reaktion gegenüber der Willkür einer oft einseitigen Auslegung durch die Reformatoren und der mit ihrem Formalprinzip gegebenen Aufspaltung in Einzelkirchen, die sich alle auf die Bibel berufen. Die bindende Lehrautorität fehlt. Das Ergebnis ist eine endlose Aufspaltung. In Südafrika z. B. sind 78 protestantische Gemeinschaften registriert, weitere 1286 Sekten haben um die Zulassung nachgesucht. Solche Erscheinungen erhöhten in der kath. Kirche die Zurückhaltung gegenüber einer unterschiedslosen Freigabe der Bibel ohne erklärende Anmerkungen. Von hier aus sind auch die wiederholten Verbote von Bibelübersetzungen zu verstehen. Sie hatten aber auch zur Folge, daß sie den Missionären die Herausgabe von Bibelübersetzungen praktisch fast unmöglich machten. So kommt es, daß die Bibel in den kath. Missionen bedeutend weniger verbreitet ist als bei den Protestanten.

Das besagt jedoch keineswegs, daß auf kath. Seite in den Missionsländern in dieser Hinsicht nichts getan oder daß die Bibel von den Missionären geringgeschätzt worden wäre. Sie wurde nur in einer andern, diskreteren Weise in den Dienst der Mission gestellt als bei den Protestanten. Was nun auf kath. Seite tatsächlich geleistet wurde, war bis heute praktisch unbekannt. Es gab keine Bestandsaufnahme hiervon. Das vorliegende Werk, bestehend aus einer Artikelreihe von Missionären der verschiedenen Missionsräume und umrahmt von grundlegenden und richtungweisenden Ausführungen des Herausgebers und P. Bühlmanns, liefert uns nun diese bisher vermißte Bestandsaufnahme in einer vielfältigen und umfassenden Schau. Wir können den Inhalt nur kurz skizzieren. Die Propaganda gab 1671 eine Bibel in arabischer Sprache heraus (247 ff). Juan Zumarraga, erster Bischof von Mexiko, trat energisch für die Übersetzung der Bibel in die Landessprache ein (47). Es ist richtig, daß auf katholischer Seite nur wenige Gesamtausgaben der Bibel für die Missionsländer publiziert wurden; der Hauptton wurde hier immer und heute noch, und das mit Recht, wie auch die Protestanten zuzugeben beginnen, auf die religiöse Unterweisung gelegt. Das besagt aber nicht, daß die Bibel vernachlässigt worden wäre. Vermittelt wurde allerdings nicht in erster Linie die Bibel als solche, wohl aber ihr Inhalt.

Alle Autoren berichten vom unablässigen Bemühen der Missionäre, schon vom 16. und noch mehr vom 19. Jahrhundert an, ihren Christen eine umfangreiche Kenntnis der Schrift auf indirektem Wege zu vermitteln durch die Einkleidung der Glaubenswahrheiten in historische Berichte — nach Lavigerie bei primitiven Völkern die einzig mögliche Methode —, wobei die Schrift sehr ausgiebig verwendet wurde. Daneben wurden in fast allen Missionssprachen Übersetzungen angefertigt und verbreitet von Teilen des NT, den Evangelien, der Apostelgeschichte, der Briefe; es gab Übersetzungen der Bergpredigt, der Passionsberichte, der Gleichnisse, es gab Leben Jesu, Evangelienharmonien, Biblische Geschichten, Perikopenbücher, Bilderbibeln, alles in einer Unzahl von Sprachen, und alles mühsam erarbeitet; jeder Übersetzer mußte sich selbst seinen Weg suchen. Viele Übersetzungen wurden gemacht, aber nicht gedruckt. Was da geleistet wurde, ist enorm, und darum ist es gut, das einmal zusammenzufassen. Was fehlte, waren die qualifizierten Kräfte, die finanzielle Unterstützung, die Koordinierung der Arbeit.

Es sind im Grunde aber nur Behelfslösungen, die bis vor kurzem genügen konnten, heute aber nicht mehr befriedigen. Auch die kath. Missionschristen werden sich bewußt, daß das christliche Leben heute die Schriftlesung fordert. Die Protestanten haben ihre Bibel, die Mohammedaner ihren Koran, und so geraten die Katholiken leicht in einen Minderwertigkeitskomplex, wenn sie ihre Bibel nicht auch in ihrer Sprache lesen können.

Zudem verlangen moderne Katechese und die liturgische Bewegung die Schriftlesung in der eigenen Sprache (202). Die Missionäre verstehen das und suchen nach Abhilfe. Aber um das Versäumte nachholen zu können, müßte man Spezialisten, Zeit und Geld haben. Zudem scheinen manche einheimische Sprachen zum Aussterben verurteilt. Ein Bericht bemerkt, den Übersetzungen der Bibel in die Landessprachen sei aus diesem Grunde keine Zukunft gegeben (270). Dem wird wohl mit Recht entgegengehalten, daß gerade eine Bibelübersetzung eine sprach-erhaltende und kulturfördernde Kraft besitze (287). „Kenner der Situation weisen darauf hin, daß für große Teile Afrikas die Glaubensschätze des AT ... unendlich mehr bedeuten als ein aus Europa importierter Katechismus" (308). Die Lösung des Problems liegt „im geheimnisvollen Wirken des Hl. Geistes, der die Christenheit heute zur Einheit drängt" (325), also in der ökumenischen Bewegung, in der Zusammenarbeit der Konfessionen zur Erstellung eines gemeinsamen Bibeltextes für alle Christen derselben Sprache. P. Bühlmann weist seit Jahren auf diese Chance hin und spricht in einem zusammenfassenden Artikel über die Notwendigkeit, das bisher Erreichte und die Wege einer solchen gemeinsamen Erarbeitung. Und hierin liegt die zweite große Bedeutung dieses Buches. Das Konzil hat auch da eine neue Situation geschaffen und zu dieser Zusammenarbeit in Nr. 22 und 25 des Schemas „Über die Offenbarung" geradezu aufgerufen. Lösungen beginnen sich hier und dort bereits abzuzeichnen (332 f).

Den Mitarbeitern und Herausgebern dieses Buches sei für diese so wertvolle Gesamtschau und die mutigen Ausblicke aufrichtig gedankt. Das Werk ist eine echte Bereicherung der Missionsliteratur und höchst aktuell. Es ist eine wahrhaft missionarische und ökumenische Leistung und reiht sich den andern Bänden der wertvollen Sammlung würdig an.

Walpersdorf-Herzogenburg/NÖ. *Fridolin Rauscher*

VERSCHIEDENES

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Dokumente und Kommentare. 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).

Unter dem Protektorat von Joseph Kardinal Frings und Erzbischof Hermann Schäufele arbeitet ein namhaftes Kollegium (Kardinal Bea, H. S. Brechter, A. Grillmeier, B. Häring, J. Höfer, H. Jedin, J. Jungmann, K. Mörsdorf, K. Rahner, K. Ratzinger, K. Schmidthüs, O. Semmelroth, J. Wagner, F. Wulf) an der Herausgabe aller Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des letzten Konzils im lateinischen Originaltext wie in deutscher Übersetzung und theologischer Kommentierung. Vorgrimler hat die Schriftleitung dieses gewaltigen Vorhabens übernommen und eine Einführung dazu geschrieben. Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie (10—109) verfaßte J. A. Jungmann (Innsbruck), zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel (112—135) Karlheinz Schmidthüs (Freiburg). Die Dogmatische Konstitution über die Kirche (139 bis 347) wird zuerst in ihrer Geschichte von G. Philips (Löwen) dargestellt und dann ihr 1. und 2. Kap. von A. Grillmeier (Frankfurt a. M.), das 3. Kap. von K. Rahner (München) u. H. Vorgrimler (Freiburg), das 4. Kap. von F. Klostermann (Wien), das 5. und 6. Kap. von Fr. Wulf (München), das 7. u. 8. Kap. von O. Semmelroth (Frankfurt a. M.) kommentiert. Die angefügten Mitteilungen des Generalsekretärs P. Felici (348—359) bespricht J. Ratzinger (Münster) und J. M. Hoeck das Dekret über die katholischen Ostkirchen (362—392). Alle angeführten Kommentatoren halten durchaus nicht mit ihrer Kritik zurück, was dem geänderten Klima entspricht und auch der Sache dient, da sie stets besonnen und objektiv bleiben. Instruktiv sind auch die Einleitungen in die einzelnen Dokumente. Die Anmerkungen sind wohl allzu klein gedruckt. Falsche Kolumnentitel finden sich 197, 327—347, 389. Die Bezieher des Lexikons werden es nicht verabsäumen, diesen und den noch zu erwartenden Konzilsband zu erwerben zum grundlegenden Studium, das jeder praktischen Durchführung, die Aussicht auf Bestand und Erfolg haben soll, vorausgehen muß.

Linz/Donau *Josef Häupl*

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT WIEN (Hg.), *Dienst an der Lehre.* Studien zur heutigen Philosophie und Theologie. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. X.) (XII u. 442.) Verlag Herder, Wien 1965. Kart. S 155.—, DM/sfr 25.—.

In diesem X. Band der „Wiener Beiträge zur Theologie", der Kardinal König zum 60. Geburtstag gewidmet ist, repräsentiert sich das Kollegium der Professoren und Dozenten der Wiener kath.-theol. Fakultät mit neunzehn Beiträgen verschiedener Länge. Es scheint, daß der einzelne wie der Hausvater im Evangelium Altes und Neues aus seiner wissenschaftlichen Schatzkammer hervorgeholt hat. Drei Beiträge erreichen den Umfang von 60 Seiten: *E. Klostermann,* Pastoraltheologie heute (49—108); *K. Binder,*

J. W. M. BLUYSSEN

Bischof Bekkers — ein glaubwürdiger Bischof*

Die Erfüllung der Bitte der „Linzer Quartalschrift", einen Artikel über Bischof Bekkers zu schreiben, war keineswegs eine leichte Sache. Denn nach meinen Informationen sind die österreichischen und die niederländischen Verhältnisse doch recht verschieden, so daß es schwierig ist, an Bischof Bekkers' Charakterbild und Wirksamkeit gerade jene Seiten hervorleuchten zu lassen, die für die österreichischen Leser interessant und aktuell erscheinen. Auch ist es eine fast unmögliche Aufgabe, aus der Vielseitigkeit dieses Bischofs in kurzen Strichen ein abgerundetes und konkretes Gesamtbild seiner Persönlichkeit zu formen. Vielleicht gelingt es aber, in bloßem Plauderton, mit der Erzählung verschiedener, dem Leben entnommener Erinnerungen, skizzenhaft in wesentlichen Zügen die Gestalt meines verehrten Vorgängers zu entwerfen.

Von besonderem Format

Wenn in den Niederlanden ein Bischof stirbt, nimmt die Presse als Stimme der Öffentlichkeit gewöhnlich in folgender Weise Stellung: Die Nachricht wird wohl auf der Titelseite placiert, aber die Hauptartikel werden deshalb nicht etwa abgesetzt oder verschoben, auch nicht in katholischen Zeitungen. Man bringt in mäßigem Umfang den Lebenslauf des Bischofs, einige Nachrufe in memoriam, dann folgt der Bericht über die Begräbnisfeierlichkeiten, und damit hat die Presse ihre Schuldigkeit getan. Es ist aus mit der Publicity.

Nicht so aber bei Bischof Bekkers. Die Berichte der Presse über sein Leben, sein Kranksein und sein Sterben sind gesammelt und ergeben einen stattlichen Band, der in verschiedenen Sprachen geschrieben ist. Radio und Fernsehen brachten nicht nur eine vollständige Reportage der Begräbnisfeierlichkeiten, sie ehrten Bekkers Persönlichkeit und Lebensarbeit in eigenen Gedächtnissendungen. Die Königin selber ließ einen Kranz an der Bahre des Verstorbenen niederlegen; aber auch das gewöhnliche Volk, die unsteten Wanderer aus den Wohnwagen, ließen es sich nicht nehmen, Bischof Bekkers ihre Reverenz zu bezeugen. Man benötigte eine halbe Million Totenbilder. An jene Menschenmenge, die in fast endlosen Reihen vom aufgebahrten Bischof Abschied nahm, wurden allein 60.000 Bildchen verteilt. Und heute noch hört man im Rundfunk immer wieder den Namen Bischof Bekkers'. Wer ist denn dieser Bischof, um den ein ganzes Volk trauerte, an dessen Sterben eine ganze Welt Anteil nahm und sein Hinscheiden bedauerte? Daß er ein Mann von außergewöhnlichem Format war, beweisen die „Erinnerungen an Monsignore Bekkers", die in einer für die Niederlande außerordentlich großen Auflageziffer kurz nach Bekkers Tod abgesetzt wurden. Niemand, am wenigsten der Verfasser selber, dachte daran, daß diese flüchtige, wenn auch treffende Skizze so reißenden Absatz finden würde. Dann folgte einige Monate später eine Biographie, die schon mehr zu bieten vermochte als bloße „Erinnerungen", die jedoch auch ob der Kürze der Zeit nicht vollständig sein konnte. Ein halbes Jahr darauf erschien ein Buch, das auch das Ausland aufhorchen ließ, mit einer Anzahl von Ansprachen des verewigten Bischofs, denen eine Reihe von Aufsätzen aus den Tagen unmittelbar nach dem Tode vorangestellt war. Sie waren ausnahmslos aus der Feder von Menschen, denen der verstorbene Bischof wohlbekannt und vertraut war. Niemand von ihnen aber hatte dabei die Absicht, eine erschöpfende Darstellung von jenem reichen Leben des Bischofs zu geben. Es war ja auch für eine ausgereifte historische Biographie noch nicht der nötige zeitliche Abstand vorhanden, der für echte Objektivität unerläßlich ist. So ähnlich ergeht es mir auch jetzt noch, wenn ich

---

* Übersetzung aus dem Holländischen von Karl Loven (Aachen).

ein Lebensbild meines verehrten Vorgängers darbieten soll. Ich fühle mich nicht im Stande, all das zu sagen, was ich sagen möchte und was man sagen sollte.

Freimut und Nächstenliebe

des Bischofs Bekkers haben unauslöschlichen Eindruck hinterlassen und imponieren immer wieder. Ich weiß, daß der Ausdruck „Nächstenliebe" abgegriffen und oft zur hohlen Phrase geworden ist. Für Bischof Bekkers aber war Nächstenliebe eine ganz ernste Sache, die er tagtäglich übte. Und es war ihm eigen, daß er dabei stets in seiner Art das Richtige getroffen hat, er traf ins Schwarze. Und wenn wir schon beim Bild vom Treffen sind, so muß ich sagen, Bekkers riskierte es auch, scharf zu schießen, wenn es sein sollte. Da hatte er keine Angst. Wenn er einmal erkannt hatte, daß es um Wohl und Wehe des Menschen ging, ließ er es hart auf hart gehen. Hatte er nach vielem mühevollen Überlegen und Suchen seinen Weg gefunden, so zog er mutig alle Konsequenzen. So hat er damals in seinen Ansprachen und Fernsehdiskussionen Gedanken ausgesprochen, die so neu, ja so erschreckend neu wirkten, als wäre eine Bombe geplatzt; Wahrheiten und Tatsachen, die erst später von seinen Hörern verstanden wurden. Besonders wenn es um die Nöte der Menschen ging, versuchte er, diesen Nöten an den Leib zu rücken, die geistigen und materiellen Hintergründe zu erforschen und den Notleidenden wirklich zu helfen. Eine der großen geistigen Nöte war und ist heute noch das Problem „Ehe und Kindersegen". Bekkers hat im März 1963 dazu in einer weltbekannten Rede Stellung bezogen. Im Fernsehen waren damals einige Sendungen über „Geburtenkontrolle" geplant. Bekkers' scharfer Blick sah sofort die Gefahren, die hier drohten. Er befürchtete, daß wohl hier die Weltanschauung wenig Berücksichtigung finden würde und daß auf der anderen Seite die Sendungen kaum das Niveau einer technischen oder naturwissenschaftlichen Abhandlung überschreiten würden. Daß man sich ohne Zögern nun auch auf katholischer Seite mit dieser Frage befassen müßte, war Bekkers sofort klar. Und darum ging er bereitwillig auf die Idee der Redaktion von Brandpunt ein; d. h. er tat mit Herz und Geist mit bei einer Fernseh-Sendereihe, wobei er seine Ansichten über jenes Problem in der Öffentlichkeit darlegen konnte. Bischof Bekkers kam damals zugute, daß er seit 1940 immer wieder Besinnungstage und Exerzitien für Verheiratete gehalten hat und dabei Eheglück und Ehenot kennengelernt hatte. Damals hatte er vorerst seine Vorträge begonnen mit der Ehe-Enzyklika „Casti connubii" auf dem Pult, um die Zuhörerschaft für die eine oder andere kirchliche Richtlinie zu gewinnen und sie darauf aufmerksam zu machen. Er versuchte, sie ihnen begreiflich zu machen, dann aber wurde mit der wachsenden Zahl seiner Vorträge und Predigten auch sein Wissen um den tragischen Ernst der Ehenot einerseits tiefer, er gewann aber ebenso immer mehr aus seinen Aussprachen die Erfahrung, wieviel guter Wille bei den Eheleuten da war. Immer mehr wuchs seine Bekümmernis, daß der Priester nichts anderes tun konnte, als bloß offiziell die Eheleute, die ja doch großteils Durchschnittsmenschen sind, hinzuweisen auf eine heldenhafte Meisterung ihrer Ehe und zu sagen, daß das Christentum die heldenmäßige Form des Daseins sei, so wie die Kirche sie eben forderte. Alles gut und schön. Aber Bekkers war der Ansicht, daß mit bloßen Gesetzen und Richtlinien der Dienst des Priesters am Volke Gottes lange noch nicht erfüllt wäre. Es müssen echte und wahre Hilfen geboten werden, nicht nur glasharte und glasklare Moral. Die heilige Mutter Kirche sollte nicht nur Zucht und Ordnung herhalten wollen, sondern aus ihrer Mütterlichkeit heraus echte Hilfe geben. Lange Zeit hat Bekkers mit dieser Materie gerungen, aber dann hat er die Enzyklika „Casti connubii" ins Archiv gelegt, nicht etwa, weil Unkorrektheiten darinstünden, sondern weil ihm darin etwas zu ermangeln schien: die Sprache der Liebe, die Muttersprache liebenden Verstehens. Die Liebe wurde so zum Zentralanliegen, zum Zentralthema in den Fernsehansprachen Bekkers. Sein liebendes Verständnis für die Not der Eheleute zeigte sich z. B. in folgenden Ausführungen, die

seinen Ansprachen entnommen sind: „Wenn es richtig ist, daß Erfahrungen und Erkenntnisse, Urteile und Ansichten mit zunehmendem Alter wachsen und reifen, so muß man bei vielen Menschen eben von Übergangsstadien sprechen, ja von Entwicklungsstadien, auch nach dem Eintritt in das reife Mannes- und Frauenalter. Sie haben das Leben und seine Probleme noch nicht ganz in den Griff bekommen, sie sind noch auf dem Wege, sie müssen noch immer lernen. Freilich zeigt die Erkenntnis und Praxis von der periodischen Enthaltsamkeit einen gangbaren Weg, eine individuelle Lösung. Für andere aber wiederum bringt diese Methode unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Das müsse die praktische Moral berücksichtigen. Es gäbe Situationen, in denen ein Mensch einfach unfähig ist, dem Christlichen und dem Menschlichen zugleich Rechnung zu tragen. Kennen wir doch aus dem Munde des Herrn selber das Wort vom ‚willigen Geist' und vom ‚schwachen Fleisch'. Es wäre lieblos, in solchen Fällen menschlichen Versagens immer nur Egoismus und Bequemlichkeit zu erblicken. Die Kirche weiß, daß gut gemeinte Sorge um die Familie und Sorge füreinander die Eheleute gelegentlich auf Wege führt, die sie als Irrwege hinstellt. Sie weiß aber auch, daß der eine etwas zu leisten vermag, wozu der andere eben zu schwach ist. Hier muß im Bemühen und im Versagen, wenn es als solches empfunden wird, doch ein langsames, wenn auch unvollkommenes Streben nach oben, ein Streben zum Licht gesehen werden, eine Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren. Die Kirche selbst hat liebendes Vertrauen in ‚die aufrichtige Liebe' und wertet das ehrliche Verantwortungsbewußtsein der Ehegatten, die ihre Hoffnung wiederum auf die Liebe und auf die Kraft des Herrn gesetzt haben."

Bekkers' Ansprachen zeigten immer wieder auf Gebiet und Grenzen der christlichen Morallehre. Aber immer ward er bestrebt, die übergroße Beachtung, die man bisher in diesen Punkten dem sechsten und neunten Gebot geschenkt hatte, abzubauen und auf das rechte Maß zurückzuführen, ja sie gewissermaßen vergessen zu lassen. Das Echo von Bekkers' Ansprachen und Reden war außerordentlich. Es kam aus allen Windrichtungen und Weltgegenden. Es bestand in begeisterter Anerkennung, aber es gab auch „saure Reaktionen". Bekkers Worte wurden mißverstanden, falsch ausgelegt, es gab zynische Bemerkungen und primitive Witze, die sein Wirken lahmlegen sollten. Bekkers hielt aber geduldig durch, er war ja auch der Ansicht, daß eine restlose endgültige Lösung dieser Gewissensnöte noch nicht gegeben werden könne, daß aber für den Augenblick das Menschenmögliche an Hilfe aufgezeigt und angeboten werden müsse. Hieher passen die Worte Grossouws: „Man hat hingewiesen auf seine (Bekkers) Menschlichkeit, auf seine Uneigennützigkeit, auf sein Offensein für jeden und für alles, auf seinen geraden Weg und auf seinen Mut. Sein Freimut, seine apostolische und evangelische Parrhesia, seine natürliche, harmlose Aufrichtigkeit in seinen Reden seien es gewesen, die — nach Grossouw — Bekkers so ungemein beliebt gemacht haben. Er sei ein Meister des Wortes gewesen, aber dabei ganz ohne Phrase und literarische Politur."

Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit

Wir wissen, daß Bekkers ein mutvoller Mensch war und daß er das bei den oben besprochenen Fernsehansprachen bewiesen hat. Es ist aber nicht jedermanns Sache, auf demselben hohen und verantwortungsvollen Posten solchen Mut zu bewähren, aber — um in einer Antithese zu sprechen — andererseits fehlte es auch Bekkers an Mut, z. B. um leere Formalismen zu benützen, sich juristische Spitzfindigkeiten zu eigen zu machen, feige Lebensführung durch bloße Worte zu rechtfertigen, bloß zu theorethisieren ohne einen Seitenblick auf die praktische Brauchbarkeit einer lebensfremden Doktrin, eine Gläubigkeit zur Schau zu tragen, ohne daraus die Konsequenzen zu ziehen.

Er gebraucht nicht gern den Ausdruck „katholische Kirche" im starren Sinne als die eine wahre Kirche. Freilich war er rechten Glaubens und richtiger Überzeugung, er

glaubte an die Kirche und liebte sie von Herzen, aber nicht als jene abstrakte Definition des Katechismus, die nur eine Kirche kennt, die immer recht hat (im Sinne von rechthaberisch), die alles regelt ohne die Mitarbeit der Glieder. Eine Kirche, die alles höchst weise ordnet und ganz vollkommen ist, die eine Kirche der Sünder nicht zu kennen scheint. Natürlich war Bekkers der Überzeugung, der einen wahren Kirche anzugehören, welche die Lehre Christi am klarsten durch die Zeiten hindurch bewahrt hat. Aber er betont immer wieder, daß er diese Überzeugung vertrete, ohne Stolz und Anmaßung, nicht in einem pharisäischen Sinn: „Herr, ich danke Dir, daß ich nicht bin wie die anderen . . .!" Bekkers fragte sich immer wieder: „Wenn wir wirklich die volle Wahrheit besitzen, wie kommt es, daß für Außenstehende diese Wahrheit so schlecht zu erkennen ist?" Der Grund dafür ist meines Erachtens der Mangel an Wahrhaftigkeit. Die Wahrheit wird bei uns durch Mangel an Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit verschleiert. Bis zu einem gewissen Punkt nahm er das nicht tragisch. Der Herr selbst, so meinte er, hat dieses Risiko gewagt, dadurch, daß er eine Menschenkirche stiftete, also eine Kirche, die bis zu ihrem Ende mangelhaft und unvollkommen sein wird. Wenn es in der Kirche menschliche Vollkommenheit geben sollte, dann wäre nie das Wort gesprochen worden: „Richtet nicht, damit ihr nicht selbst gerichtet werdet!" Wenn in der Kirche Vollkommenheit an Stelle von Unvollkommenheit die normale Situation wäre, dann hätte der Herr niemals Sünden vergeben, bedenkenlos und selbstverständlich, wie wir das aus den Evangelien ersehen. Die Norm für einen guten Christen, oder für das gute Christsein, war für Bekkers nicht die Vollkommenheit, das „Am-Ziele-Sein", sondern die Ehrlichkeit und die Wahrhaftigkeit, womit man versuchte, auf den Anruf des Herrn zu antworten. Er anerkannte das menschliche „Recht", Fehler zu machen und zu fallen; aber er wußte ebenso um die Pflicht, wieder aufzustehen und von neuem zu versuchen. Was für den einen Menschen erreichbar war, das mußte der andere doch nicht unbedingt erreichen können. Hier stoßen wir auf eine Seite von Bekkers Wahrhaftigkeit. Auch er als Bischof wußte um seine Irrtumsfähigkeit und riskierte es, Fehler zu machen und diese auch zuzugeben.
Bekkers selbst hat das, was wir an ihm Mut nennen, als Selbstverständlichkeit empfunden. Mit einer im besten Sinne naiven Unbekümmertheit gab er seiner Meinung über das Erscheinungsbild der Kirche in der Gegenwart Ausdruck. Er scheute sich nicht, im Fernsehen heiße Eisen anzupacken. Was für Außenstehende gewagt und heldisch erschien, war ihm kein Problem, z. B. die Inkardination von zwei Jesuiten in seine Diözese, die den Verdacht wecken hätte können von einem Affront gegen Rom. So etwas machte Bekkers mit seinem Gewissen aus, es war für ihn eine ganz normale Sache, eine Konsequenz seines natürlichen, lauteren und liebenden Charakters. Bei einer Neujahrsveranstaltung wurde Bekkers in seiner Anwesenheit von zwei folkloristischen Darstellern apostrophiert als ein Mann, „der nicht nur über das Gewissen zu reden wage, sondern der auch nach seinem Gewissen handle". Der Bischof, von dem begeisterten Applaus, der diesen Worten folgte, überrascht, erwiderte nur, „sie fangen an zu begreifen, wie es sein sollte", womit er haargenau das unterstreichen wollte, was der Applaus meinte: Den Mut, eigenverantwortlich zu denken und zu handeln, ohne sich auf andere auszureden.

Äußeres Auftreten

Bekkers mußte nur immer wieder darüber staunen, daß man sein Benehmen und sein Auftreten als einzigartig fand, es war ihm eine Selbstverständlichkeit. Der gewöhnliche Mann aus dem Volke empfand es so herzerfrischend, wenn er mit einer so hohen Persönlichkeit wie Bekkers reden konnte, ohne viele Konventionen beachten zu müssen und das Protokoll einer verschimmelten Tradition. In Bekkers' Umgangsformen hat sich seine lebendige Überzeugung wie von selbst auf andere übertragen, es war eine richtige „Über-Zeugung" von Mensch zu Mensch. Bekkers konnte seine Über-

zeugung so gut an den Mann bringen, nicht etwa, weil er ein glänzender Redner gewesen wäre, sondern weil er eben in seinen Worten selbst restlos enthalten war. Ebenso wie in seinen Gesten und in seinem Mienenspiel. Dadurch wurde sein Wort für alle verständlich, wenn es auch rethorisch und sprechtechnisch manches zu wünschen übrig ließ. Das wissen alle, die die dornenvolle Aufgabe hatten, die Tonbandaufnahme einer seiner Vorträge abschreiben zu müssen, ohne seine Gebärden zu sehen, ohne den Anblick seiner persönlichen Erscheinung. Da war ein Nachlesen des Textes von frei gehaltenen Reden, die andere mitgeschrieben hatten, für die Betroffenen ein wahres Kreuz. Zum Glück war das selten, daß Bekkers seine Reden nicht vorerst konzipierte. Jede Ansprache von einiger Bedeutung wurde von ihm mit viel Sorgfalt vorbereitet, und für bedeutend hielt er schnell etwas; denn immer hatte er die Menschen vor Augen, zu denen er sprechen mußte. Darum meinte er: „Ich kann da nicht mit allgemeinem Geschwätz ankommen. Ich komme als Bischof, und da erwarten die Menschen, daß ich ausgerechnet ihnen etwas zu sagen habe ..." Bekkers nahm alle seine Zuhörer ernst, ob es Studenten oder Kaufleute waren, Professoren oder Bauarbeiter, ob Priester oder Polizeibeamte, allen wußte er sich verpflichtet. Bekkers wußte sehr wohl, daß es leicht sei, den Menschen ein erbauendes Wort zu sagen, aber daß es viel wichtiger sei, den rechten Ton zu finden und den Menschen in richtiger Weise zu „treffen", ihn innerlichst zu erfassen und zu packen. Da leistete ihm seine langjährige seelsorgerliche Erfahrung gute Dienste, die er in den verschiedensten Stellungen gesammelt hatte. Er kannte die persönliche Welt des Menschen, wußte in die individuellen Situationen „einzusteigen", er kannte Lebensstil und Jargon seiner Zuhörer, sein Wirken ging von unten nach oben, nicht gelehrte Doktrin von oben, sondern anpacken, erfassen des Menschen von unten, um ihn nach oben zu führen. Selten sprach er von seiner oder mit seiner bischöflichen Autorität, die zur Gefolgschaft zwang. Lieber stellte er seine Ansicht zur Diskussion, um zu hören, was Wissen und Weisheit anderer zur Klärung beitragen konnten.

Kritik am Bischof

Auch die Kritik hat sich an der Persönlichkeit Bekkers' versucht und sie nicht geschont. Sie behauptete, daß Bekkers keine eigene Meinung gehabt habe, daß er sein Ohr allzu bereitwillig nur einer Gruppe „fortschrittlicher Berater" geliehen habe. Diese hätten es verstanden, ihn zum Sprachrohr ihrer eigenen Neuerungen zu machen. Den Dialog habe Bekkers deswegen so eifrig gesucht, weil er selber zuwenig geistig überragend gewesen sei. Es wäre vielleicht ein guter Pfarrer geworden, aber für einen Bischof hätten ihm die Führerqualitäten gefehlt. Und sein Reden über die Liebe und Menschlichkeit sei nur ein Gunsthaschen in der Öffentlichkeit gewesen, deren Sympathien er sich auf solche Weise gesichert habe. Man legte ihm auch übel aus, daß kein Tag verging, wo er nicht in einer Zeitung erwähnt oder irgendwo ein Bild von ihm gebracht wurde. Wenn Bekkers aber im Foto gezeigt wurde mit einem Kind auf dem Arm in einer Stadtrandsiedlung, so war das nicht Pose, sondern Natürlichkeit, Ausdruck einer Haltung, die er als Ältester von 13 Kindern schon früh gelernt und nie vergessen hatte. Man muß Bekkers erlebt haben, mitten in einer Gegend, wo Asoziale wohnten. Da gibt es ein Bild, wo zwei schmutzige Kinderhändchen in den Händen des Bischofs ruhen, das eine von einem Knaben, der ruhig weiterlutscht an einer zerquetschten Apfelsine, das andere von einem Mädchen mit tropfender Nase, das den Bischof mit einem häßlichen Hühnerfuß schrecken wollte. Dann finden wir Bekkers wiederum in einer nach Lysol stinkenden Baracke eines Gefängnisses, wo er mit den Häftlingen ins Gespräch kommt. Dann gibt es einen Empfang von Eltern mit schwererziehbaren Kindern, dann eine Begegnung mit Alkoholikern. Bei Hunderten von solchen Anlässen konnte jeder mit eigenen Augen — ohne Presse und Fotografen — feststellen, wie natürlich und selbstverständlich der Bischof war, daß er immer er selbst blieb. Bei

seinem letzten Auftreten im Fernsehen hatte man ihn gefragt: „Sie sind viel in der Öffentlichkeit, im Radio, im Fernsehen, in den Zeitungen und Illustrierten, sind Sie eitel?" Bekkers erwiderte: „Wenn Sie Bischof werden – ich bin es seit neun Jahren –, dann bekommen Sie den feierlichen Auftrag zur Verkündigung. Nun, diesen Auftrag erfülle ich gerne und werde versuchen, das so gut wie möglich zu tun. Als ich dann Gelegenheit erhielt, mit Hilfe von Radio und Fernsehen zu predigen, dachte ich: von der Kanzel aus habe ich die Möglichkeit zu 500 bis 600 Menschen zu sprechen, aber über den Bildschirm werden es Millionen mehr sein. Wenn ich nun ehrlich versuche, mit Menschen zusammenzukommen, dann lassen Sie mich doch das über Radio und Fernsehen tun, wo ich Millionen erreichen kann. Natürlich habe ich meine Fehler, ich bin sicher, daß ich dann und wann auch eitel und eingebildet bin, so wie das alle Menschen mehr oder weniger sind. Aber ich suche die Publicity nicht um ihrer selbst willen, sondern, um mich an viele Menschen wenden zu können, um mit ihnen ins Gespräch zu kommen, um ihnen zu begegnen, ohne Rücksicht auf Religion und Glaubensbekenntnis. Ich begreife es, daß es Menschen gibt, die an mir Anzeichen von Eitelkeit zu entdecken glauben. In einem solchen Augenblick denke ich nur: andere Menschen haben andere Fehler; warum sollte ich nicht auch Fehler haben und trotzdem vor die Öffentlichkeit treten?"
Betreffs des Riesenechos, das er in der Öffentlichkeit fand, fügte er hinzu, daß dies für ihn von Nutzen sei, weil er daraus einen besseren Blick bekäme für die Welt von heute und morgen und weil er dadurch besser den Weg finden könne, den er zu gehen habe. Der Bischof hat übrigens die Massenmedien nicht von sich aus von selber aufgesucht, sondern sie suchten in gewissem Sinne den Bischof; dieser hat die Möglichkeit, auf solche Weise den Menschen nahe zu sein, gerne angenommen und nicht als „regierender Bischof" in einer unfruchtbaren Distanz von ihnen residieren wollen. Nach Bekkers Tod erst wurde allgemein erkannt und anerkannt, wie richtig hier der Weg dieses Bischofs gewesen ist.

Freund der Wissenschaft

Wenn es auch unsinnig erscheint, daß Bekkers sich dazu hergegeben habe, gedankenlos und bedenkenlos das aufzunehmen, was „Fortschrittliche" ihm zugeflüstert haben, so war er sich doch immer bewußt, daß der Mensch niemals auslernt und daß ihm als Bischof kein Stein aus der Krone fällt, wenn er sich zeitweise auch wieder als Schüler, als Lernender fühlt. Viele Gelehrte konnten ihn unter ihren Hörern erblicken, und er hat Hunderte von Bleistiften verbraucht und viele Notizbücher vollgeschrieben, wenn er den Vorträgen anderer lauschte. Bekkers war ein sehr kritischer Zuhörer. Sein Generalvikar schrieb einmal: „Für Bekkers war die Wissenschaft nicht einfach eine Göttin, der man anbetend zu Füßen liegt, Bekkers nahm die Gelehrten ernst und forderte von ihnen auch das Letzte. Er nahm jede Gelegenheit wahr, um gegebenenfalls die Herren mit der nackten Wirklichkeit zu konfrontieren und am realen Leben zu korrigieren, wenn sie sich in bloße Abstraktionen zu verlieren begannen und ins Blaue hinein theoretisierten. Die Theologie Bekkers wies immer wieder darauf hin, daß es sehr notwendig sei, wissenschaftliche, theologische Betriebsamkeit aufzufüllen und inspirieren zu lassen von dem gläubigen Denken einfacher Menschen. Wenige nur wissen davon, daß viele Fachwissenschaftler dem Bischof in aller Stille die Hand drückten, weil er sie zu tieferem Nachdenken veranlaßt hat, weil er ihnen für ihre Forschung Richtung und Wege gewiesen hat, weil er ihnen Vertrauen schenkte und die Freiheit der Wissenschaft achtete, weil er nötigenfalls seinen schützenden Arm über sie ausstreckte und ihnen den Rücken deckte. Die Theologie des Bischofs hatte unter jenen Männern ehrliche Anhänger. Auch Grossouw bestätigt dies, wenn er schreibt: „Er hatte großen Respekt vor der Wissenschaft, aber er hatte keine Angst vor ihr. Seine Natürlichkeit ließ ihn nicht bange werden vor ihr. Er hatte überhaupt vor

nichts Angst ..." Es war ihm nicht gegeben, sich wissenschaftlich zu betätigen, und ich möchte auch nicht behaupten, daß er darüber traurig gewesen wäre. Er hatte deswegen keine Ressentiments oder Minderwertigkeitskomplexe, und es hielt ihn dieser Umstand nicht davon ab, am „Tage der Universität" eine herzerfreuende Predigt oder eine Rede von wahrhaft akademischem Niveau zu halten ... Darüber hinaus machte er sich die Ergebnisse der Wissenschaft zunutze, wo immer er konnte. Lesung wissenschaftlicher Werke und wissenschaftliche Betätigung waren nicht seine starken Seiten, aber zuhören, das konnte der wortgewaltige und wortgewandte Mann wie kaum ein anderer. Zuhorchen, Auffassen, sich das Neue aneignen, um es dann auf seine individuelle Art und in der geeigneten Form weiterzugeben an die anderen ... Darum schreibt E. Kleine (der Autor von „Holland-Kirche contra Rom?"): „Er nahm das, was andere ihm gaben, dankbar an, fügte aber dann sein Eigenstes hinzu. Dadurch wurde aus dem Wissen der Fachgelehrten mehr, nämlich ein echter Bekkers, der dem Volk so gründlich ‚aufs Maul geschaut' hatte, daß er es diesem plausibel machen konnte, was es niemals begriffen hätte, wenn es ihm vom Professor X oder Y vorgesetzt worden wäre. In des Wortes weitestem Sinn eignete er sich die Erkenntnisse anderer an, um sie mit viel Eigenwert aus seiner eigenen Gläubigkeit und aus seiner Erfahrung aufzuladen, daß sie entzündendes Gemisch wurden."

Bischof des Dialogs

wurde Bekkers genannt, weil er die Kunst verstand, intensiv zuzuhören; daß er dabei auch manche Lücken in seinem Wissen ausfüllen wollte, würde Bekkers nie dementiert haben. Aber den Dialog hielt er für wichtig, besonders deshalb, weil er überzeugt war, daß man bei der Vielfalt und Kompliziertheit der Erfordernisse der Gegenwart nicht mit einem „Ein-Mann-Wagen" arbeiten kann.
„Die Kirche gibt öffentlich zu", sagte er, „daß nicht alle Fragen gelöst werden können in dem Moment, in dem sie gestellt werden. Und was tut ein Mensch, der in seinem Leben vor neue Entscheidungen gestellt ist? Er läßt sich, wie man so zu sagen pflegt, von anderen ‚ein Licht anzünden'. Das religiöse Gespräch scheint der Mensch unserer Zeit so nötig zu haben, daß er ohne es nicht in Wahrheit Christ sein kann ... Er muß sich bereichern können mit den Gedanken und Meinungen Gleichgesinnter, in der Erkenntnis, daß die Methode, ‚allein seine Böhnchen schälen zu wollen', zum Mißerfolg verurteilt ist." Bekkers führte Gespräche ab mit zuständigen Fachleuten, weil er der Überzeugung war, daß er seine bischöfliche Autorität nur dann sinnvoll einsetzen könne, wenn hinter seinen Anweisungen und Entscheidungen auch das Wissen der Fachleute stehe. Und dieses Wissen mußte in enger Verbindung stehen mit dem pulsierenden Leben, auch mit dem Wissen darum, was in Kirche und Welt gärt und wächst. So sehen wir, daß Bekkers den Dialog nicht nur gewertet hat als eine Information von unten nach oben, sondern auch als eine neue Art der Seelsorge, als eine neue Art des Schenkens und Beschenktwerdens untereinander, als eine Bereicherung des Miteinanderseins. Deshalb lud er die Priester seines Bistums zusammen zu kollegialem Gespräch, nicht nur über ihr Amt und über ihre Aufgabe, sondern auch über sich selbst. Er brachte die Priester zum Dialog mit Laien und Ordensleuten, er sorgte dafür, daß die Laien miteinander sprachen, besonders auch mit den sogenannten „Randgläubigen" und mit denen, die überhaupt den Glauben verloren hatten. Auch die Christen anderer Kirchen wurden dabei oft eingeladen, am Gespräch teilzunehmen. Und wenn heute die Pastoralsynode der niederländischen Kirchenprovinz zu einem guten Teil aufbauen kann auf den Ergebnissen von Überlegungen der Spezialisten und einer breiten Schicht des Kirchenvolkes, so ist das nicht zum geringsten Teil ein Verdienst Bischof Bekkers'. Er war es ja, der die Gesprächsgruppenarbeit mit größter Intensität betrieben und gefördert hat.

Praktische Frömmigkeit

Das Vorhergehende läßt bei aller Unvollständigkeit schon erkennen, welche Persönlichkeit Bischof Bekkers war. Sein Charakterbild kann noch mit einer Reihe von Beispielen vervollständigt werden. Ich denke hier z. B. daran, daß er kollegiale und kordiale Verbindungen brauchte, daß er ganz normale und selbstverständliche Geselligkeit suchte. Ich muß hier auch hinweisen auf eine nicht geringe Bauernschläue, die ihn, im Zusammenhang mit seiner großen versammlungstechnischen Erfahrung, zu einem gefürchteten Taktiker machen konnte. Aber die Krönung dieses Menschenbildes ist zweifellos seine Frömmigkeit. Er war wirklich ein frommer Priester, aber ein Priester ohne „Kerzenglauben". Die Bitte, zusammen mit einer bestimmten Gruppe von Menschen die Heilige Eucharistie zu feiern, erfüllte er, wenn es nur irgendwie möglich war, und er feierte die heilige Messe mit Ergriffenheit und ohne Routine, als wäre es seine erste heilige Messe. „So versuche ich es immer wieder von neuem", sagte er. Zur Teilnahme an einer Prozession oder Wallfahrt ließ er sich nur dann bewegen, wenn er die Möglichkeit sah, aus einer solchen Veranstaltung etwas werden zu lassen, das Bedeutung besaß für das normale, praktische Leben eines Christen. Nicht der Mythos, nicht der Glanz, nicht die Gewohnheit, nicht die Berechnung (ich gebe Gott, damit er mir gibt), sondern der Ansporn für das tägliche Leben eines praktischen Christen zählte bei ihm; wenn diese Aussicht bestand, machte er mit. Mancher Kranke und viele Eltern von schwererziehbaren Kindern können bestätigen, was Wallfahrten für sie bedeutet haben, wenn Bischof Bekkers sie mitmachte und gestaltete.

Volks-Bischof

Man hat mich gefragt, welche Eigenschaften den Bischof beim Volk so sehr beliebt gemacht haben. Sie sind im Bisherigen schon enthalten. Seine Beliebtheit hatte andere Gründe als die der „Fan-Clubs" oder der „Supporters". Man trifft in den Niederlanden kaum Menschen, denen der Diözesanbischof gleichgültig ist oder die sich um ihn nicht kümmern. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Bekkers einen natürlichen Charme besaß, eine leichte und selbstverständliche Art des Umganges mit anderen, eine angenehme Stimme, kurzum, daß er eine Reihe von Qualitäten hatte, die bei den Menschen „ankommen". Aber derartige Menschen gibt es viele, bei Bekkers ging das „Ankommen" oder die Beliebtheit noch weit darüber hinaus. Es schwang die Erinnerung und Überzeugung mit: Was Bekkers sagt, das meint er auch, ja er verkörpert das, was er von uns verlangt, zu sein. Der Mann der Straße sagte kurz und kräftig: „Bekkers? Das ist einer von uns!" Und das bedeutet: Bekkers hat trennende Schranken abgebaut, das Volk wußte: Er will nicht in einem „Elfenbeinturm" leben, er versteht uns, er nimmt uns für voll, er übt sein Amt nicht aus über uns, sondern für uns. Er redet nicht um unsere Probleme herum, und wir wissen sehr wohl, daß er sie nicht alle lösen kann, aber er tut, was er kann, und er hilft uns bis an die Grenze seines Wissens und seines Könnens. Er gibt sich so, wie er ist. Wir haben den Eindruck: Jeder von uns kennt ihn persönlich. Er hat in seiner Amtsführung „den rechten Augenblick" weder vertändelt noch verschlafen und hat sich nicht hinter seiner Würde verschanzt. Er war einfach Mensch unter Menschen, ohne sich viel um die Würde seines Amtes zu kümmern; er hatte den Mut, Fehler zu machen und dies auch zuzugeben.

Vater seiner Priester

Ich muß noch etwas hinzufügen über das Verhältnis Bischof Bekkers' zu seinen Priestern. Von Anfang an hat er die Kollegialität gefördert. Fast alle zwei Jahre (das Vatikanische Konzil hatte in den letzten Jahren den Rhythmus unterbrochen) reiste er durch das ganze Bistum, um im jeweiligen Dekanat Priesterversammlungen abzuhalten. Es handelte sich dabei jedesmal um 20 Versammlungen, von denen jede von Mittag bis zum späten Abend dauerte. Jeder konnte hier frei reden. Beim erstenmal gelang es nicht ganz so wie gewünscht; der Mut, in Anwesenheit von „Violett"

rundheraus zu sagen, was man auf dem Herzen hatte, war gehemmt. Wenn auch nicht durch die Angst, das Gesagte könnte später gegen den Sprecher ausgespielt werden, so doch durch die Neuheit und Ungewohntheit der Aussprachen. Aber dieser timor reverentialis war bald verschwunden. Bei den Zusammenkünften besprach der Bischof nicht nur eine Menge pastoraler Fragen, sondern er führte und formte bei diesen Gelegenheiten auch seine Priester. Es waren vielfach keine neuen Dinge, die er zu verkünden hatte, sie waren oft nur vom Staub der Jahrhunderte bedeckt. „Der Priester bleibt Mensch unter Menschen, ein Glaubender unter Gläubigen. So wie die Menschen, denen er das Wort verkündigen und das Brot brechen darf, braucht er selbst Verkündigung, bedarf er selber des Brotes, soll er sich bewußt sein, daß er selber auch der Erlösung bedarf . . . Die Kirche muß ihre Gestalt, ihre gottesdienstlichen Formen der Zeit anpassen, sonst wird sie immer zu spät kommen und vor verschlossenen Türen stehen; sonst wird sie sich immer in der Rolle der Verteidigung befinden. Daß in diesem Zusammenhang der Begriff Kirche vor allem in eins gesetzt wird mit der Organisation, also mit dem Klerus, ist wohl klar. Denn wenn sich auch das gläubige Volk der Schuldfrage nicht ganz entziehen kann, so sind es doch zuerst die Vorgesetzten, die Führung, an die Fragen gestellt werden. Wie ohnmächtig ist doch der Priester, wenn er nicht fähig ist zu einem Dialog, weil die Sprache der Kirche so verschieden ist von der Sprache der Welt, weil der Priester keine Ahnung hat vom heutigen Menschen, weil er immer noch der Ansicht ist, daß er an Stelle von konkreten Menschen es mit ‚Seelen' zu tun hat! Die ganze priesterliche Tätigkeit muß in einer unbesiegbaren Liebe zu den Mitmenschen begründet sein. Als ‚zweiter Christus' — in vertikaler Linie zum Vater — kann er die Liebe zu Gott nur predigen, wenn er die Liebe zum Mitmenschen predigt. Und diese Predigt wird nur dann ankommen, wenn sie zugleich Zeugnis ist, wenn sie Offenbarung ist der eigenen Überzeugung, wenn sie Offenbarung ist der eigenen Erfahrung und des eigenen Handelns . . . Der Priester sollte kein Heldentum predigen, das er nicht selber oder nur mit größter Anstrengung verwirklichen kann. Die Liebe verlangt, daß man ‚Mitmensch' bleibe und mitmenschlich fühle und nicht sofort mit Erklärungen aufwarte und mit abrupten Entscheidungen. Es ist zu einfach, im Unglück, Widerwärtigkeit und in Trübsal auf das Kreuz zu verweisen und Gottes strafende Hand anzudrohen für Laster und Sünden . . . Wir brauchen den priesterlichen Menschen und den menschlichen Priester, der den Mut hat, auch einmal kleingläubig zu werden mit den anderen und solidarisch zu werden im Zweifel, unsicher in den Problemen, bescheiden als Ratgeber; der selbst, nicht mit dem Hinweis auf Gesetzesparagraphen, ein Stück Verantwortung zu übernehmen wagt für Entscheidungen, die konkrete Menschen in konkreten Schwierigkeiten vor ihrem Gewissen zu verantworten haben." Der Bischof hielt für seine Priester ein gewisses theologisches Wissen für notwendig, aber er war auch überzeugt, daß der Priester mit der üblichen theologischen Schulung, die er im Priesterseminar erhält, nur wenig erreichen wird. Er meinte, der Priester könne in der praktischen Seelsorge gerade auf jene Wissenschaften nicht verzichten, die den Menschen betreffen. Er meinte, das Theologisieren, ohne diese Wissenschaften zu berücksichtigen, sei steril, ja unmöglich. Er hat dann auch den Ansatz geliefert zu einer radikalen Erneuerung der Priestererziehung, aber die Auswirkungen in der Praxis sollte er nicht mehr erleben.

*

Vieles von dem, was Bischof Bekkers tat oder sagte, ist inzwischen zur Selbstverständlichkeit geworden. Ja manches scheint schon wieder altmodisch und überholt. Unsere Zeit ist schnellebig, sie wird die Erinnerung an diesen großen Bischof zweifellos verblassen lassen, außer, man bleibt sich der Umstände bewußt, unter denen er sein Amt auszuüben begonnen hat. Wer sich dieser Situation bewußt wird, der wird in Bekkers — so wie Schillebeeckx es ausdrückte — einen Großmeister des geistlichen Lebens

erblicken. Er wird sich die Frage stellen, wie ein so schlichter Seelsorger (der Bischof Bekkers in Wirklichkeit war) einen solch gewaltigen Einfluß ausüben hat können, der weit über die Grenzen seines eigenen Bistums, ja seiner eigenen Kirche hinausreichte. Die Antwort auf diese Frage wird, so glaube ich, nie restlos gegeben werden. Ich habe das zu Anfang schon gesagt. Und warum wohl? Weil Bischof Bekkers ohne Zweifel eine charismatische Persönlichkeit war, ein Mensch also, der von Gott auf besondere Weise befähigt wurde, enorm viel zu bedeuten für den geistlichen Fortschritt anderer. Eine Persönlichkeit, auf die Gott in besonderer Weise seine Hand gelegt hat, ein Charakter, der sich jedem menschlichen Nachsinnen und jeder psychologischen Analyse entzieht. Er war ein fidelis servus, quem constituit dominus super familiam suam, ut det illi cibum in tempore suo! Richtige Speise zur rechten Zeit — das war Bischof Bekkers!

OSWALD LORETZ

Illusionen nachkonziliarer Ekklesiologie?

Exegetische Überlegungen zu dem neuen Buch „Die Kirche" von H. Küng

Karl Rahner stellt in seinem Beitrag „Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie"[1] höchst beachtenswerte Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der katholischen Theologie an. Er meint, die Tendenz in der evangelischen Theologie und darüber hinaus zur „Entmythologisierung" lebe doch von einem ernsten Anliegen und ziele bei allem Voreiligen und Unannehmbaren auf eine Theologie, die es in Zukunft geben müsse, solle das alte, bleibende Evangelium glaubwürdig genug verkündet werden können. Man möge zum Teil mit Recht sagen, daß die Theologie der Entmythologisierung eine Neuauflage des alten Liberalismus und Rationalismus in der Theologie sei. Aber wir hätten doch kaum die echten Anliegen und Sorgen dieser rationalistisch liberalen Theologie bei uns genügend aufgearbeitet. Der Mensch von heute empfinde zahllose Aussagen in der Theologie als Mythologeme, die er im Ernst nicht mehr glauben zu können meine. Dies sei im letzten natürlich falsch. Aber dieser Eindruck habe doch seine wahren Ursachen, die subjektiv nicht nur im Ungenügen der Erkenntnis und im Fehlen des Willens zum Glaubensgehorsam und objektiv nicht nur im Geheimnischarakter der Glaubenswahrheit und -wirklichkeit gelegen seien. Zumal dann nicht, wenn wir an die theologischen Formulierungen dächten, so wie sie faktisch das Ohr des Menschen von heute erreichten und von ihm fast zwangsläufig verstanden würden. Nachdem K. Rahner an einigen Beispielen die bestehenden Klagen aufgezeigt hat, kommt er zu folgendem Ergebnis: „All diese Schwierigkeiten des heutigen Menschen können auf eine gemeinsame formale Struktur zurückgeführt werden: die theologischen Aussagen werden nicht so formuliert, daß der Mensch erkennen kann, wie das in ihnen Gemeinte mit dem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt." Damit sucht Karl Rahner die Tatsache zu umschreiben, daß zwischen der modernen Welt- und Daseinserfahrung und der Theologie und deren Sprache eine große Kluft besteht.

Was der Theologe andeutet, sieht vom Blickpunkt des Mediziners in einem konkreten und bedeutsamen Fall folgendermaßen aus: „Viele unserer Schlüsselbegriffe sind im letzten Menschenalter fast unbrauchbar geworden. Sie wurden ausgehöhlt durch demagogischen Mißbrauch und den allgemeinen Sprachzerfall — Erscheinungen des Wandels der Welt-

[1] Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II, Einsiedeln 1967, 411 ff.

wirklichkeit. Die Worthülsen, welche übrigbleiben, leisten nicht mehr die gleichen Dienste wie vor ihrer Sinnentleerung: sie erschließen nicht mehr Kernbereiche des Selbst- und Weltverständnisses in der Gegenwart. Zu den solchermaßen ausgehülsten Begriffen gehört auch die Bezeichnung ‚Verantwortung'. Was man heute oft allzu schnell so nennt, fordert oder bestreitet, beschwört meist nur blasse Schemen der ehemaligen Strahlkraft. Warum?[2]" M. P. Engelmeier geht als Mediziner zwecks Auskunft über den Sachverhalt nun nicht in theologischer Manier auf Augustinus oder den Aquinaten zurück: „Zunächst soll begriffserklärend skizziert werden, worin unter dem Blickpunkt der modernen empirischen Anthropologie, wie sie von der Medizin und besonders vom Fach des Autors, der Psychiatrie, verstanden wird — worin also nach den Erfahrungen dieser Disziplin das Wesen von Verantwortung bestehen könnte. Dabei wird sich zeigen, daß das Phänomen ‚Verantwortung' untrennbar verknüpft ist mit dem das Menschsein konstituierenden Sinnbedürfnis und jener personalen Zentralinstanz, welche dieses Sinnbedürfnis in Konkurrenz mit den übrigen menschlichen Bedürfnissen durchsetzt. Wir nennen diese Instanz gewöhnlich ‚Gewissen'. Es soll gefragt werden, ob dieser personale Funktionskomplex: Sinnbedürfnis, Verantwortung, Gewissen, in unserer Epoche des Übergangs zur planetarischen technischen Zivilisation neue Aufgaben und Ausdrucksformen findet" (169). Kennzeichnend ist auch für die Situation, daß M. P. Engelmeier die Frage im Hinblick auf die für die Zukunft wichtige Menschengruppe aufwirft: „Bei der Beantwortung dieser Frage wird besonders die Situation jenes Menschenkreises zu untersuchen sein, von dem schon heute im wörtlichen Sinne das Überleben unserer Art und unserer Zivilisation abhängt; jenes Menschenkreises, in dessen Erleben und Verhalten sich Wertmaßstäbe und Lebensformen der Menschheit von morgen ankündigen: des Menschenkreises der technischen Eliten, dieses Wort im weitesten Sinne gebraucht. Sie scheinen ja in unserer Zeit einen besonderen Stil und sogar eigene Verfahren im Umgang mit der Verantwortung zu entwickeln." (169)

Angesichts der höchst prekären Lage der Theologie, die — wie K. Rahner anzeigt — an akutem Sprachverlust und somit Kontakt mit dem Leben der Gegenwart leidet, greift man mit großer Erwartung zu dem neuen Buch von H. Küng, das den stolzen Titel „Die Kirche" trägt[3]. Ungewollt erwartet man von diesem Buch eine Skizzierung der Kirche angesichts der gegenwärtigen konkreten Probleme und eine Auseinandersetzung mit dem Vatikanum II. Obwohl Küng seine Ausführungen nicht als Kommentar der Kirchen-Konstitution des Vatikanum II[4] vorstellt, zeigt die häufige Bezugnahme auf dieses Dokument jedoch, daß „Die Kirche" auf weite Strecken hin Küngs Interpretation derselben darstellen. Der Verfasser sucht auf umfassender Basis die Grundlinien des Vatikanum II herauszuarbeiten und von hier zu einem Entwurf der rechten Ordnung in der Kirche fortzuschreiten. Er betrachtet somit das Vatikanum II keinesfalls als Endpunkt einer kirchlichen Reform, sondern als deren Ausgangspunkt und Ermöglichung.

Methodisch schlägt H. Küng von Anfang an einen eindeutigen Weg ein. Wie bereits sein Buch „Strukturen der Kirche" und in diesem Buch der Abschnitt C[5] erkennen lassen, ist auch er von den Bemühungen innerhalb der Kirchengeschichte und Profanhistorie angeregt, von der im klassischen Sinn darstellenden, wertneutralen kritischen Geschichtsschreibung abzurücken. In der historischen Wissenschaft will man nun der Sinnfrage näherkommen, „man sucht, um die gängigsten Vokabeln der heutigen Forschung zu zitieren, *‚Strukturen'* hinter der Fülle der Erscheinungen, man präpariert *‚Modelle'*, die viele Einzelvorgänge zur Deckung bringen, man untersucht *‚exemplarisch'*, man strebt dem Generellen und Typischen zu[6]." Diesen Bestrebungen schließt sich Küng voll an. Er sieht nun Sinn und kritischen Maßstab der Kirchen-

---

[2] *Max P. Engelmeier*, Wissenschaft als Verantwortung. Die Rolle der technischen Eliten für die Zukunft der Menschen. In: Wort und Wahrheit 22 (1967), 169.

[3] Ökumenische Forschungen, hg. von *H. Küng* und *J. Ratzinger*. I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. 1 Die Kirche. Freiburg 1967 (= Kirche).

[4] Dogmatische Konstitution über die Kirche. In: LThK ²1966. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I (= Konstitution).

[5] Die Grundstruktur der Kirche, 131 ff.

[6] *Fr. Wagner*, Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit. In: Saeculum 17 (1966), 194.

geschichte, Strukturen und Modell der Kirche im *Ursprung* der Kirche gegeben. Der Verfasser umreißt von Anfang an seinen Weg mit größter Klarheit und Ausführlichkeit:

„Wohl aber darf und muß sich die Ekklesiologie gerade als geschichtliche bestimmen lassen von dem, wovon sie ausgegangen ist: vom Ursprung der Ekklesia. Dieser Ursprung liegt ja nicht einfach in einer geschichtlichen Situation und erst recht nicht in einem philosophisch erdachten oder erdeuteten transzendentalen ‚Prinzip', das die Geschichte der Kirche ermöglichte. Er ist vielmehr ganz konkret ‚gegeben', ‚gesetzt', ‚gestiftet': nach dem Glaubensverständnis der Kirche durch das geschichtsmächtige Handeln Gottes selbst in Jesus Christus unter den Menschen, an den Menschen und so schließlich auch durch die Menschen. Dieser von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus gesetzte Ursprung der Ekklesia bestimmt nicht einfach das erste Moment oder die erste Phase, sondern er bestimmt die ganze Geschichte der Kirche in jedem Moment, er bestimmt der Kirche ihr Wesen ... Das ursprüngliche Zeugnis, die ursprüngliche Botschaft bieten uns die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Es sind jene Schriften, die die Kirchengemeinschaft selbst in einem jahrhundertelangen komplexen Prozeß als ursprüngliches, gutes und wahres Zeugnis vom Heilswirken Gottes in Christus Jesus für die Menschen anerkannt hat[7]." Im folgenden präzisiert Küng dann des näheren sein Prinzip „die ursprüngliche Botschaft bieten uns die Schriften des Alten und Neuen Testaments"[8] dahingehend: „Die Geschichte der Kirche, aber auch die Geschichte des Kirchenverständnisses hat nicht erst *nach* dem Neuen Testament, sondern *im* Neuen Testament, das wiederum das Alte Testament voraussetzt, begonnen."[9]
In der konkreten Ausführung bedeutet dies dann jedoch eine Beschränkung auf das Neue Testament, in der das Alte Testament nicht mehr zu seinem Wort kommt: „Aus all dem erhellt: Im Wandel der Zeit, im Wandel der Kirche und ihres Selbstverständnisses sich besinnen auf die wirkliche Kirche des Neuen Testamentes ... Das ist vielmehr die ernste Verpflichtung einer geschichtlich denkenden Theologie, die sich gerade nicht irgendeiner Zeit, auch nicht der ältesten, ausliefern will, sondern allein dem lebendigen eschatologischen Worte Gottes selbst, dem Evangelium Jesu Christi, von dem die Kirche Jesu ihren Anfang genommen hat und täglich — sofern sie lebt — ihren Anfang nimmt[10]." Besinnung auf den Ursprung besagt für den Verfasser konkret „Besinnung auf die Kirche des Neuen Testaments"[11], da nur sie der „ursprüngliche Entwurf"[12] sein kann.
Im Gesamtaufbau des großen Werkes wirkt sich diese Auffassung über den „Ursprung" der Kirche[13] dann dahingehend aus, daß z. B. im Stellenregister einer Seite alttestamentlicher Zitate neuneinhalb neutestamentlicher gegenüberstehen[14].

Dieser methodische Ansatz wirft grundsätzlich zwei Probleme auf: 1. Kann die von Küng entworfene Methode von der Schrift her gerechtfertigt werden? 2. Gelingt dem Verfasser wirklich eine Verdeutlichung des Wesens der Kirche durch Rückgang auf ihren *Ursprung*? Auf diese Fragen soll im folgenden durch Behandlung einiger neuralgischer Punkte geantwortet werden. Die unsystematische Art und Weise der folgenden Überlegungen soll hierbei andeuten, daß nicht eine Kritik des Buches im Sinne einer immanenten Kritik des vorgelegten Systems beabsichtigt ist, sondern besonders vom Alten Testament und der Hermeneutik her generell Fragen angeschnitten werden sollen, die meistens außerhalb des Horizontes der traditionellen europäischen theologischen Systematik bleiben, die aber dennoch Wesentliches betreffen. Recht und Pflicht der folgenden Kritik lassen sich somit nicht so sehr von der bisherigen Geschichte der christlichen Dogmatik her begründen, sondern vielmehr von der Erkenntnis her, daß Bibel und christliche Dogmatik sehr verschiedenen Kulturen zugehören und daß in beiden keineswegs stets mit derselben Akzentsetzung von Gott, Welt, Mensch und Kirche gesprochen wird.

Der Ursprung der Kirche

Dem Buch „Die Kirche" wird eine große und rasche Verbreitung beschieden sein, und zwar verdientermaßen. Denn es spricht Erkenntnisse und Befürchtungen aus, die innerhalb der katholischen Kirche gegenwärtig in der Luft liegen. Es macht sich geschickt die Situation zunutze, daß das christliche Europa sich langsam bewußt wird, wie vielfältig historisch verschlungen und teilweise bibelfern viele bisherige

[7] Kirche, 25 f. [8] Kirche, 26. [9] Kirche, 28. [10] Kirche, 36.
[11] Kirche, 36. [12] Kirche, 37. [13] Vgl. Kirche, 567. [14] Kirche, 574—584.

Anschauungen und praktische innerkirchliche Lösungen waren, die als unanfechtbar sicher gelten konnten, so lange das alte Europa noch bestand. „Die Kirche" greift nun hier kritisch ein und reiht sich somit in die allgemeine Erscheinung der sogenannten „zweiten Aufklärung" (diesmal innerkirchlichen) ein, die eine Rückwirkung der europäischen Aufklärung von Amerika her auf das Nachkriegseuropa darstellt. Sein kritisches Vorgehen legitimiert der Verfasser hierbei mit dem Prinzip des *Ursprungs* Die Rückbesinnung auf den *Ursprung*[15] vollzieht Küng an Hand der historisch-kritischen Methode:

„Mit der *historisch-kritischen Methode* ist dem heutigen Theologen für die Besinnung auf den Ursprung ein wissenschaftliches Instrument in die Hand gegeben worden, wie es frühere Theologengenerationen nicht besessen haben. Erst das methodische geschichtliche Denken hat die Möglichkeit eröffnet, die seit der neutestamentlichen Zeit eingetretenen Wandlungen in Kirche und Theologie, die Verschiebungen der Perspektiven und Verlagerungen der Akzente, die Ausbildungen und Rückbildungen, Entdeckungen und Verdeckungen wenigstens in einem beschränkten Ausmaß zu überschauen. Erst das methodische geschichtliche Denken hat aber auch die Möglichkeit eröffnet, die in der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften (ca. 50—150) und in etwa auch die in der Zeit vor der Entstehung der neutestamentlichen Schriften (30—50) eingetretenen Wandlungen, die von höchster Bedeutung sind, wenigstens zu Gesicht zu bekommen, von den über zwei bis drei Jahrtausende sich erstreckenden Wandlungen der alttestamentlichen Überlieferung ganz zu schweigen[16]."

Wer auf Grund dieses Lobes der historisch-kritischen Methode erwartet, daß nun der historisch-kritischen Exegese das Urteil in Fragen des Neuen Testaments überlassen werde und dieser somit wissenschaftliche Eigenständigkeit im Sinne der Moderne zugebilligt würde, sieht sich enttäuscht. Denn der Verfasser ist nur bis zu einem gewissen Grade geneigt, die historisch-kritische Methode ernst zu nehmen, und er scheint erneut die Vermutung der Historiker zu rechtfertigen, daß die Theologen nur insoweit an der Geschichte interessiert sind, als sie ihren Systemen dient. Wie dem auch immer sei, Küng lehnt es jedenfalls ab, in der historisch-kritischen Methode das letzte Wahrheitskriterium seiner Ursprungstheorie zu sehen:

„Gewiß, die eigentliche existentielle Besinnung der Christen und der Kirche auf das Gotteswort in der Schrift, auf das Evangelium Jesu Christi, ist mit der historisch-kritischen Methode nicht zu erreichen; diese kann dabei bestenfalls Anstöße geben und Hilfsdienste leisten. Die Besinnung muß vielmehr unter der Gnade Gottes aus dem Wurzelgrund der christlichen Existenz und der christlichen Gemeinde, ihrem Glauben und ihrer Liebe herauswachsen. Aber ist es nicht auch für die Ekklesiologie und damit auch für das Leben und Lehren der Kirche von unermeßlichem Wert, daß die Bibelwissenschaft mit unendlicher Mühe gerade auch für das Neue Testament eine gewaltige, wenn auch selbstverständlich vielfach unvollendete und unvollendbare Arbeit vollbracht hat[17]?"

Hinter diesen Worten verbergen sich alte theologische Konzeptionen, die bisher als Wahrheitskriterien dienten, nämlich die *regula fidei* und der *consensus omnium*. Seit der Väterzeit gilt die *regula fidei* als letzter Maßstab in Fragen der Schriftinterpretation. Die *regula fidei* ist hierbei das der Schrift und mündlichen Tradition zugrunde liegende Kerygma[18].

Trefflich illustriert Augustinus von Hippo im Zusammenhang mit den bereits im Altertum schwierigen Frage der Genesisauslegung die Rolle dieses Prinzips: „Und wenn wir beim Lesen der göttlichen Bücher auf eine so große Zahl von Deutungsmöglichkeiten stoßen, die aus den wenigen Worten zu ermitteln sind und durch die Nüchternheit des katholischen Glaubens gesichert werden, wollen wir am liebsten diejenige wählen, bei der es uns am meisten gewiß erscheint, daß sie die Meinung dessen ist, den wir lesen. Bleibt das aber verborgen, dann wird der Zusammenhang der Schrift die Übereinstimmung mit dem gesunden Glauben nicht verhindern. Sollte aber auch der Zusammenhang kein klares Ergebnis bieten können, bleibt schließlich das allein, was der gesunde Glaube vorschreibt. Denn es ist zweierlei: nicht zu erkennen, was der Autor sich am ehesten gedacht hat, und von der

---

[15] Kirche, 26. [16] Kirche, 32. [17] Kirche, 33.
[18] Vgl. *J. Quasten*, LThK 8, ²1963, 1103.

Glaubensregel abzuweichen[19]." Der „*consensus omnium*" wurde von den Kirchenvätern aus der heidnischen Umwelt als Kriterium der Wahrheit übernommen. Er wurzelt letztlich in der Voraussetzung, daß Sprache und Wirklichkeit in einem engen Verhältnis stehen und eine Sprache (Griechisch [Latein]) dieses Verhältnis wiedergebe. Wenn deshalb allgemein von einer Sache sprachlich etwas ausgesagt wird, dann ist diese Aussage wahr. Aristoteles hat dieses *argumentum e consensu omnium* zuerst theoretisch begründet und als Beweismittel gebraucht[20]. Die Kirche hat dieses *argumentum* dann übernommen[21]. Die Übereinstimmung der Tradition gilt dieser Theorie zufolge als Kriterium der Wahrheit (Väterbeweis!).

Es dürfte somit einerseits ziemlich deutlich sein, daß Küng in Fragen der Auslegung der Schrift wenigstens theoretisch sich ganz an die traditionellen Wahrheitskriterien anschließt. Eine ungelöste Frage ist hierbei, ob diese Prinzipien heute noch im traditionellen Sinne anwendbar sind, falls man sich nicht dahingehend entschließt, nach dem Ausscheiden der Philosophie aus dem Befehlsbereich der Theologie nun der Exegese die Rolle einer *ancilla* der Dogmatik anzuweisen — der Verfasser sagt: ... „diese kann dabei bestenfalls Anstöße geben und Hilfsdienste leisten[22]". Zunächst die Funktion der *regula fidei*. Bezeichnet man mit der neueren Theologie das kirchliche Lehramt als *regula fidei proxima*[23], dann erhalten wir einen sehr präzisen Zustand: in schwebenden und schwierigen Fragen kann jederzeit ein administrativer Entscheid gegeben werden (Bibelkommission usw.). Diese moderne Handhabung des Wahrheitskriteriums hat sich inzwischen als unbrauchbar erwiesen. Daß sie offensichtlich dem modernen Verständnis von Sachlichkeit und Selbständigkeit der Wissensgebiete widerspricht, bedarf keiner besonderen Erläuterung. Auch die *consensus-omnium*-Theorie kann nicht mehr ohne Einschränkungen als Wahrheitskriterium angewendet werden. Denn einerseits teilen wir nicht mehr die antike Anschauung, *eine* Sprache sei adäquates Ausdrucksmittel der Wirklichkeit, und andererseits — dies ist das entscheidende Neue — seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft entscheidet das Experiment über Fragen, die bis dahin durch den *consensus omnium* geregelt wurden (vgl. den Fall Galilei). In der Exegese, die sich auf die Ergebnisse der philologischen Wissenschaft stützt, ist deshalb *in praxi* das Väterargument belanglos geworden. Ein Blick in einen modernen wissenschaftlichen Kommentar genügt zur Orientierung in dieser Sache. In den offiziellen kirchlichen Dokumenten wird jedoch noch weiterhin im traditionellen Sinne die *consensus-omnium*-Theorie vertreten und auf die Väter verwiesen.

Die Darstellung des Verhältnisses zwischen Theologie und historisch-kritischer Exegese in Küngs Werk „Die Kirche" erweckt den Eindruck, daß sie gleichfalls angesichts der gegenwärtigen Situation theoretisch nur auf traditionelle Prinzipien zurückzuverweisen vermag. Es würde jedoch eine der dringendsten Aufgaben der Theologie heute sein, innerhalb der Kirche konkrete Überlegungen über die modernen Wahrheitskriterien anzustellen und inwieweit diese in die Theologie übernommen werden können. Innerhalb des kirchlichen Raumes ginge es dann folgerichtig um eine Darlegung des Verhältnisses zwischen einer sachlich eigenständigen Disziplin, wie z. B. Exegese, und dem kirchlichen Lehramt. Die Ratlosigkeit der Theologie in diesen Fragen spiegelt jedoch nur wider, daß es ihr bisher nicht glücken wollte, das Problem der Eigenständigkeit des modernen wissenschaftlichen Wissens zu bewältigen. Gerade die Bindung an die Tradition, an den *consensus omnium*, mußte zu den schwersten Erschütterungen führen, als sie bestritten wurde auf Gebieten, die nicht einmal in den Bereich der Offenbarung fallen (Galilei, Darwin usw.). Das Neue war hierbei, daß eben in der

---

[19] Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis. Bd. 1, hg. von *C. J. Perl*, Paderborn 1961, 35 f.
[20] Vgl. *I. Düring*, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966, 404, Anm. 23.
[21] Vgl. *K. Oehler*, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. In: Antike und Abendland 10 (1961), 103—129.
[22] Kirche, 33.
[23] Vgl. *J. Quasten* a. a. O. 1103.

Tradition für die naturwissenschaftlichen Fortschritte kein *consensus* zu finden ist. Von Anfang an ist jedoch das Schicksal dieser Theorie in der Moderne ziemlich eindeutig festgelegt: das Experiment entscheidet über die Zuständigkeit des Prinzips und nicht mehr dieses selbst. Die Rückzugslinie wird vom Experiment diktiert und nicht von der kirchlichen Autorität oder der Theologie. Solange die Theologie *in praxi* und theoretisch die *consensus-omnium*-Theorie unkritisch übernimmt, wird sie unfähig sein, die heute erforderlichen praktischen Verhaltensweisen vorzuzeichnen. Mit dieser Forderung dürfte jedoch eine Systematik im Stile der „Die Kirche" weit überfordert sein. Denn die heutigen innerkirchlichen Verhaltensweisen in Sachen ‚Wissenschaft — Autorität der Kirche' könnten nur durch Heranziehung und ein historisch-sachlich fundiertes Verständnis der gesamten *Fälle* seit Galilei bis heute geklärt werden. Dies ist hierbei gemeint: Nur eine volle historische Entfaltung des kirchlichen Verhaltens gegenüber der Wissenschaft und eine soziologische Aufarbeitung der hierbei angewandten Methoden könnte deutlich zeigen, von welchen theoretisch-machtpolitischen Motiven der Kampf bestimmt wurde. In diesem Falle geht es natürlich nicht um den Nachweis, daß die Kirche im Falle Galilei und seitdem *dogmatisch* nie geirrt hat. Diese Fragestellung ist nicht ein dogmatischer Irrtum der Kirche, sondern der Theologie. Die konkrete, unwiderlegbare Tatsache, um die es wirklich geht, ist jedoch, daß kirchliche Autorität und Theologie vor dem Experiment kapitulieren mußten. Die psychologische Unfähigkeit, diese Geschichte der Kirche seit Galilei in ihrem Sinne ernst zu nehmen, ist entwaffnend. Dies trifft nicht nur auf seiten der kirchlichen Autorität, sondern auch der Theologie zu. Der klassische Fall in unseren Tagen ist die Form der innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenkontrolle. Auch diesmal ein Fall des Experimentes! Es lohnt sich, die Geschichte etwas zu vergegenwärtigen: Aristoteles motiviert, warum es in der Natur Männliches und Weibliches gibt, folgendermaßen:

„Unter den seienden Dingen sind die Himmelskörper ewig und göttlich, während die Dinge auf der Erde sein oder nicht sein können; das Schöne und Göttliche ist seiner Natur nach immer Urheber des Besseren in den Dingen, die daran teilhaben können; diese nicht-ewigen Dinge haben die Möglichkeit sowohl zum Dasein als auch zur Teilnahme an dem Schlechteren oder Besseren; die Seele ist ferner etwas Besseres als der Körper, und das Beseelte ist eben wegen der Seele besser als das Unbeseelte, und das Dasein besser als das Nicht-Sein und das Leben besser als das Nicht-Leben; aus diesen Gründen also gibt es eine Zeugung bei den Tieren. Denn da die Natur dieser Geschöpfe ein Ewig-Sein nicht zuläßt, ist das Werdende nur insoweit ewig, als es dies vermag. Das Einzelindividuum stirbt, aber durch die Form ist die Art ewig. Deshalb gibt es immerfort Generationen von Menschen, Tieren und Pflanzen. Da aber das Weibliche und das Männliche der Ursprung dieses Generationswechsels sind, dürfte es wohl um der Zeugung willen einen Geschlechtsunterschied bei den Geschöpfen geben, die eines von beiden sind. Nun ist aber die erste bewegende Ursache, in der schon die Hauptmerkmale und die Form der Art liegen, besser und göttlicher als der Stoff; es ist dann auch zweckmäßiger, daß das Höhere vom Niederen geschieden ist; deshalb ist überall da, wo es möglich ist, Männliches vom Weiblichen getrennt. Ein Höheres und ein Göttlicheres ist das Prinzip der Bewegung, das als Männliches den werdenden Geschöpfen zugrunde liegt; was als Weibliches zugrunde liegt, ist Stoff."[24] In seinem typisch griechischen Gesichtswinkel: Form — Stoff, Wirklichkeit — Möglichkeit, Seele — Körper, Beweger — Bewegtes, Wirken — Bewirktwerden, Warmes — Kaltes, ordnet er also nun auch die Begriffe Männliches — Weibliches ein: „Er überträgt auf die Leistung bei der Begattung die Grundbegriffe seiner Weltanschauung; er sieht im Männlichen den Anfang der Bewegung und des Werdens und den Träger der Form, d. h. in diesem Falle die Seele, denn die Seele ist die Form des Körpers; im Weiblichen sieht er die Quelle des Stoffes."[25] Nach der von Aristoteles zugrundegelegten Annahme sollte der männliche Samen allein die Form der Nachkommen bestimmen; die absurdeste Konsequenz daraus wäre, daß das Weib nur männliche Nachkommen gebären würde. Hier kommt Aristoteles nun seine Theorie von der Mißbildung zu Hilfe: „Der Nachkomme, der seinen Erzeugern nicht gleicht, ist gewissermaßen schon eine Mißbildung, denn

[24] *Düring*, Aristoteles, 544.
[25] *Düring*, Aristoteles, 545.

die Natur ist bei solchen Wesen sozusagen aus der Art herausgetreten. Es beginnt damit, daß ein weibliches statt eines männlichen gebildet wird. Dieses ist aber eine Naturnotwendigkeit, weil die Art der geschlechtlich getrennten Lebewesen erhalten werden muß."[26]

I. Düring bemerkt zu dieser Theorie: „Unter allen ad hoc-Erklärungen des Aristoteles ist diese die bemerkenswerteste sowohl wegen ihrer sachlichen als auch wegen ihrer logischen Absurdität. Nähme man diese Erklärung ernst, würde also der biologische Kreislauf, dieses Kernstück seiner Weltanschauung, auf einem Fehlgriff der Natur beruhen. Eine weitere Konsequenz seiner Theorie über die Zeugungsleistung ist die, daß er den Erbgang in der mütterlichen Vorfahrenreihe nicht erklären kann. Es wird daher für ihn notwendig, die Theorie zu modifizieren und das Vorhandensein eines Bewegungsimpulses auch seitens der Mutter zuzugestehen. Wir finden keine Anzeichen dafür, daß er erkannte, daß er durch dieses Zugeständnis seine grundlegende Theorie von der Zeugungsleistung des Weibes umstieß[27]."

Diese Theorie wurde widerlegt: „Erst 1875, als in vivo an Echinodermen die Verschmelzung einer Eizelle mit einer Samenzelle entdeckt und als Wesen der Befruchtung erfaßt wurde, wurde die ratio des hl. Thomas für die Zweigeschlechtlichkeit, seine aristotelische Beurteilung des Weibes als eines infolge ungünstiger äußerer Umstände nicht gelungenen Mannes (dessen Entstehen ihm zufolge immer das eigentliche Ziel der Natur bildet), die Grundlage für die kanonistische Auffassung der affinitas, und wohl noch andere kanonistische und moraltheologische Begriffe und Begründungen, die hier nicht behandelt werden können, hinfällig[28]."

Der *consensus omnium* wird wieder einmal durch die Naturwissenschaft in Frage gestellt. Die kirchlich autoritär-theologische Reaktion ist höchst kennzeichnend. Als z. B. H. Doms auf der 1875 erfolgten Entdeckung ein neues Verständnis der Ehelehre aufbauen wollte und dies 1935 (!) in seinem Buch „Vom Sinn und Zweck der Ehe" darlegte, wurde sein Buch inoffiziell 1940 zurückgezogen. Das Vatikanum II anerkennt dann teilweise die Folgerungen an, die sich aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen für die Ehe ergeben[29]. Geblieben ist aber nach wie vor im Falle der Frage der Geburtenregelung die seit dem Falle Galilei geübte Strategie. Ein oberstes römisches Gremium behält sich, umgeben von Geheimnis und Tabu, das Urteil in Fragen vor, die teilweise Fragen der Naturwissenschaft sind und die im gesamten nur mit den Formen des modernen naturwissenschaftlichen Gesprächs oder mit den generellen Mitteln moderner wissenschaftlicher Diskussion lösbar sind. Im Namen der traditionellen *consensus-omnium*-Theorie wird somit der Sachfrage in methodisch illegitimer Weise eine historisch und geistesgeschichtlich überholte Autoritätsfrage vorgeschoben. Klassischen Ausdruck fand diese Haltung in dem Minderheitsgutachten zur Frage der Geburtenkontrolle – nur durch Geheimnisbruch bekanntgeworden! –: „Wenn die Kirche jetzt zugeben müßte, daß ihre Lehre bezüglich der Geburtenkontrolle nicht mehr gültig ist, so wäre sicherlich eine Verminderung ihrer Autorität in fast allen moralischen und dogmatischen Dingen zu befürchten[30]." Von *unten* meldet sich hingegen ein ganz neuer *consensus omnium* an. So schreibt z. B. E. Höflich: „Grundsätzlich bleibt die Modalität der Geburtenregelung nicht das Problem des Papstes, sondern das Problem der ganzen Kirche. Sie läßt sich, so wie wir die Frage heute in ihrer Vielfältigkeit sehen müssen, nicht durch einen Papstspruch nach dem Muster: Roma locuta, causa finita, lösen. Ein magisches Verständnis und eine Tabuierung des kirchlichen Lehramtes können weder sittlichen Weisungen Unfehlbarkeit verleihen noch Probleme ihrer Wahrheitsfindung näherbringen[31]."

---

[26] *Düring*, Aristoteles, 553.
[27] *Düring*, Aristoteles, 553.
[28] *H. Doms*, Zweigeschlechtlichkeit und Ehe. In: Mysterium Salutis Bd. 2, 711.
[29] Vgl. *H. Doms*, a. a. O. 745–747.
[30] So nach dem Bericht der FAZ Nr. 90, 5 vom Dienstag, 18. April 1967.
[31] *E. Höflich*, Die Geburtenregelung als Problem der Kirche. In: Hochland 59 (1967), 365.

Betrachtet man die kirchlich-theologische Sprache seit dem Fall Galilei bis zur Frage der Geburtenregelung, dann ergibt sich ziemlich eindeutig, daß die Wahrheitskriterien der Theologie, *regula fidei* (proxima) und *consensus omnium*, einer grundsätzlichen, nicht einer oberflächlichen Neuinterpretation bedürfen, die die Existenz und die Bedeutung der Naturwissenschaft *sachlich* ernst nimmt. Wir brauchen mit einem Wort Formen des theologischen Gesprächs und der Information, die den Anforderungen unserer Zeit entsprechen. Nun muß man mit Bedauern feststellen, daß ein Entwurf oder ein Eingehen auf diese Frage des Verhältnisses der Kirche zu Sprache und Information im Zeitalter der Kybernetik im Buche „Die Kirche" fehlt und im Falle „Exegese – Kirche" nur ein Zurückflüchten auf wenig hilfreiche Formulierungen sehr abstrakter Natur vorliegen. Wir stehen somit vor der höchst eigenartigen Tatsache, daß in einem Buch vom Range „Die Kirche" über die heute notwendigen Formen der kirchlichen Wahrheitsfindung und Information geschwiegen wird. Darf hieraus der Schluß gezogen werden, daß diese Forderung grundsätzlich die Kräfte bisheriger dogmatischer Methode übersteigt? Die Antwort wird „Ja" sein müssen.

Welche Rolle spielt nun im System Küngs die historisch-kritische Methode? Wie bereits angedeutet wurde, leistet sie im Rahmen der Systematik Hilfsdienste. Der Verfasser sieht richtig, daß die wissenschaftliche Methode immer für neue Erkenntnisse offen ist, daß sie nur ein Jeweils-Bild zu entwerfen vermag. Diese Situation ist für eine Systematik naturgemäß höchst unangenehm. Im Anschluß an heutige Tendenzen der exegetischen Wissenschaft dürfte der Verfasser ferner die historisch-kritische Methode hauptsächlich in ihrer in Anlehnung an die Literaturwissenschaft entwickelten Form verstehen[32]. Sie hilft ihm die literarisch ursprünglichsten Schichten des Neuen Testamentes zu eruieren:

„Die älteste Schrift des Neuen Testaments – früher als selbst Markus und Matthäus – ist zusammen mit den beiden Thessalonicherbriefen der erste Korintherbrief. Keine andere Schrift des Neuen Testaments gibt so ursprünglich und so eingehend zugleich Auskunft über die äußere und innere Verfassung einer Kirche[33]." Im gleichen Sinne sagt er etwas später: „Auch die ‚frühkatholischen' Schriften, wie Apostelgeschichte und Pastoralen, fordern also eine sachgemäße positive Berücksichtigung. Bei ihrer Exegese ist allerdings zu berücksichtigen, daß die paulinischen Briefe den Primat der Ursprünglichkeit, der sich sowohl in einer größeren zeitlichen Nähe wie in der Authentizität des apostolischen Verfassers wie in einer größeren Sachnähe zum Evangelium Jesu manifestiert, für sich haben, wogegen sich Apostelgeschichte und Pastoralen, die sich ja auf Paulus berufen, als *abgeleitete* Zeugnisse erweisen. Gerade so aber sind sie wirklich und positiv ernst zu nehmen, was gerade den geschichtlich denkenden Theologen am wenigsten schwerfallen dürfte[34]."

Paulinischen Texten wird hier ein *Primat der Ursprünglichkeit* zuerkannt, weil sie in einer „größeren zeitlichen Nähe wie in der Authentizität des apostolischen Verfassers wie in einer größeren Sachnähe zum Evangelium Jesu" stünden. Andere neutestamentliche Zeugnisse werden dann als *abgeleitete* verstanden[35]. Die Ursprünglichkeit sieht Küng also dreifach gegeben: 1. Chronologie (1 Kor ist *früher* als Eph!), 2. Authentizität (1 Kor ist *echt* paulinisch, *Tit* vermutlich nicht!), 3. Sachnähe (1 Kor ist sachlich näher beim Evangelium Jesu selbst als Jak!)[36]. Diese „dreifache Ursprünglichkeit ist dabei differenziert und kombiniert zu berücksichtigen"[37]. Oberster Maßstab der Ursprünglichkeit ist das Evangelium Jesu:

„Der Gebrauch des Begriffs ‚Evangelium' im Neuen Testament selbst, sowohl bei den Synoptikern wie bei Paulus, zeigt den richtigen Weg: Einerseits ist ‚Evangelium' im Neuen Testament nicht auf eine bestimmte Lehre (z. B. Rechtfertigung des Sünders) beschränkt, sondern grundsätzlich offen; andererseits ist ‚Evangelium' im Neuen Testament unauflöslich gebunden an das Heilsereignis in Jesus Christus. Nicht die neutestamentlichen Schriften, sondern Markion hat den Begriff zuerst eingeschränkt verstanden; eine ‚Mitte' der

[32] Vgl. zu dieser Problematik *A. Nitschke*, Historische Wissenschaft und Bibelkritik. In: EvTh 27 (1967), 225–236.
[33] Kirche, 216. [34] Kirche, 217. [35] Kirche, 217. [36] Kirche, 31. [37] Kirche, 31.

Schrift läßt sich gewiß unvoreingenommen — das heißt exegetisch von den neutestamentlichen Texten selber her und nicht dogmatisch aus einem bestimmten Vorverständnis heraus — suchen. Sie läßt sich allerdings — womit auch schon viel gewonnen ist — leichter negativ bestimmen (dieses oder jenes ist jedenfalls *nicht* die Mitte der Schrift, ist nicht zentral, sondern peripher). Positiv ist die Bestimmung bei der tiefgehenden Unterschiedlichkeit der einzelnen neutestamentlichen Schriften sehr viel schwieriger. Doch werden in differenzierter und verstehender Interpretation bei allen Unterschieden sehr wohl die entscheidenden Verbindungslinien und der grundlegende innere Zusammenhang deutlich, etwa zwischen dem ‚Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft in Jesus Christus', wie sie in der synoptischen Verkündigung im Mittelpunkt steht, und der paulinischen ‚Rechtfertigung des Sünders aus Gnade durch den Glauben allein[38]."

Die „dreifache Ursprünglichkeit" wird vom Verfasser als eine kombinierte Methode zur Wahrheitsfindung verstanden[39]. Lassen sich diese Elemente in der vom Verfasser vorgeschlagenen Weise vereinen?

Von der literarkritischen Methode her gesehen, wird man die Ursprünglichkeit des „früher" (1 Kor ist *früher* als Eph!) als Wahrheitskriterium ausscheiden müssen. Denn die literarkritische Feststellung, wann eine Schrift zeitlich einzuordnen ist und in welchen Abhängigkeitsbeziehungen sie steht, berechtigt zu keinem Urteil über ihren Wahrheitsanspruch[40]. Auch die Frage der Authentizität (1 Kor ist *echt* paulinisch, Tit vermutlich nicht!) kann nicht als Wahrheitskriterium angeführt werden. Diese Frage berührt ja nur die Art und Weise der Veröffentlichung, jedoch in keiner Weise die Aussage des Werkes selbst. Die Frage der sachlichen Ursprünglichkeit — Sachnähe (1 Kor ist sachlich näher beim Evangelium Jesu selbst als Jak!) könnte hingegen erst entschieden werden, wenn auf Grund der anderen Kriterien eindeutig das „Evangelium" festgelegt wäre.

Der Verfasser versichert nun, daß seine Methode „gerade den geschichtlich denkenden Theologen am wenigsten schwerfallen dürfte[41]". An diesem Punkt setzen die Bedenken ein: Was bedeutet geschichtlich denken? Der Verfasser versteht darunter seinen Ausführungen zufolge, daß der *Ursprung* die Strukturen der Geschichte zu bestimmen habe. Der *Ursprung* wird hierbei zugleich zur geschichtlichen Wahrheit und Norm erhoben. Zeitlich Späteres erscheint dann als *„abgeleitet"*. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß hier im Küngschen System „geschichtlich Denken" *emanativ* Denken heißt und nicht *evolutiv*[42]. Das zeitlich Spätere wird als entfernt vom Ursprung und deshalb als abgeleitet empfunden und nicht als Höherentwicklung wie im evolutiven Schema. Der Verfasser vermeidet zwar die Konsequenzen der Verfallstheorie, derzufolge alles Spätere nur noch Zerfall sein kann, sagt aber doch deutlich genug, daß das *Abgeleitete* nicht gleichrangig neben dem *Ursprünglichen* zu stehen vermag. Die Kategorie des *Neuen* hat in dieser Zeitauffassung keine ernst zu nehmende Stelle. In diesem Konzept des „Ursprungs" dürften platonisch-neuplatonische Vorstellungen wieder aufgenommen werden. Das Ungenügen dieser Denkweise konnte erst in der Neuzeit durch das evolutive Konzept einer Entwicklung durchbrochen werden[43].

In der *biblischen* Zeitauffassung ist im Gegensatz zur platonischen das Neue immer möglich. Die Zeit ist grundsätzlich offen für das schöpferische Eingreifen Gottes. Die Zukunft wird anders sein als das Bisher. Der biblische Schöpfungs- und somit auch Zeitbegriff eröffnen einen Weg für die Zukunft. Hierin treffen sich Schöpfungslehre und Evolutionismus:

---

[38] Kirche, 31 f. [39] Kirche, 31.

[40] Ein zwar hinkender Vergleich: Ein spätes Gedicht eines Dichters muß nicht *a priori* weniger *wahr* sein!

[41] Kirche, 217.

[42] Vgl. *G. Günther*, Logik, Zeit, Emanation und Evolution. Köln—Opladen 1967, 34 f.

[43] Vgl. *Günther*, a. a. O. 31 ff; *M. Landmann*, Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch. München 1966, 172 ff (Die Überwindung des Platonismus im Denken der Neuzeit).

„Vergleichen wir Creationismus und Evolutionismus: dort wird das Neue in diskreten Augenblicken übernatürlich von außen, aus nichts, auch nicht aus Gott, sondern nur durch Gott, gesetzt, hier entsteht es kontinuierlich von innen, zeitlich aus dem sich Verändernden selbst heraus. Insofern bleibt der Unterschied unermeßlich. Der Evolutionismus steht den alten Vorstellungen einer Geburt aus dem Chaos, einer handwerklichen Gestaltung u. ä. im Grunde viel näher als dem Creationismus. Dennoch gehören beide gegenüber dem aeternistisch-immobilistischen Platonismus dadurch zusammen, daß sie überhaupt aus dem es noch enthaltenden anderen das noch nicht gewesene Neue als ein qualitativ über jenes Hinausgehendes auftauchen lassen und es bejahen. Vom Creationismus kann immerhin durch Umbildung, nach der Begegnung mit dem griechischen Immanentismus, ein Weg zum Evolutionismus führen, vom Platonismus aus dagegen nicht. Insofern könnte man sagen, das neuzeitliche Denken beruhe noch auf einer Fernwirkung des biblischen und dieses sei es eigentlich, das, in späterer Umsetzung und selbst erst durch einen griechischen Einschuß dazu in die Lage versetzt, das platonische überwindet[44]."

Platonisches Denken dürfte — nochmals gesagt — die Küngsche Konzeption des Ursprungs als des wahren Zustands motivieren[45]. Leider unterläßt es der Verfasser, an Hand ausführlicher Analysen der Hl. Schrift diesen Gedanken als biblisch nachzuweisen. Methodologisch gesehen legt der Verfasser somit keine Rechtfertigung vor, warum er sich für die platonische Schau entscheidet und warum er sich dem antikpatristischen Argument anschließt, daß das zeitlich Frühere auch das Wahre sei. Küngs Stellungnahme reiht sich in jene theologische Tradition ein, die sich mit dem dunklen Bild des Gottes und Schöpfers, der eine Evolution gewollt hat, nicht befreunden kann. Daß die Namen der großen Evolutions-Theologen *Schell, Heim* und *Teilhard de Chardin* im Buche fehlen, ist mehr als symbolisch. Hier dürfte sich auch rächend auswirken, daß der *Ursprung* auf eine kurze Zeitspanne in neutestamentlicher Zeit beschränkt wird und das ganze Alte Testament nicht mehr recht zu Wort kommt. Bereits die jahwistische und die priesterliche Theologie haben gewußt, daß die Ursprünge des Gottesvolkes weit zurückreichen, bis zum ersten Tag der Welt, bis zum Beginn der Menschheit, bis zum ersten Brudermord. Dies gehört zu den bleibenden Errungenschaften alttestamentlicher Theologie, die auch durch mythologisches oder naturwissenschaftliches Mißverständnis dieser Texte nicht entwertet werden können. Die neutestamentliche Erfüllung hat die Anliegen dieser Theologie nicht annulliert. Daß jedoch die christliche Theologie unter platonischem Einfluß dies minimalisiert, ist bedenklich.

Gegen die im Buch beschriebene Methode der Schriftauslegung wird man somit Bedenken anmelden dürfen. Die Funktion des „Ursprungs" als Wahrheitskriterium unter dem zeitlichen Aspekt „früher" dürfte auf platonischen Einfluß zurückgehen. Das Prinzip als solches dürfte kaum mit der biblischen Auffassung über die Schöpfung und Zeit zu harmonisieren sein. „Die Kirche" legt somit ungewollt Zeugnis für den

---

[44] *Landmann*, a. a. O. 175.

[45] Vgl. *Landmann*, a. a. O. 123 f (Zum Idealzustand bei Platon).

[46] *H. U. von Balthasar* (Die Bibel heute: Die Bibel im Gespräch zwischen den Konfessionen, hg. von O. Cullmann und O. Karrer, Einsiedeln 1966, 81—85), äußert beachtenswerte Gedanken zum Verhältnis zwischen der vergleichenden Textforschung und der Wahrheitsfrage. Höchst aufschlußreich sind die Ausführungen zu dem Versuch M. Bubers, der eine Parallele zu H. Küngs Konzeption darstellt: „In solcher Entscheidung steht alttestamentliche Philologie, wenn die Versuchung an sie herantritt, die älteste (vielleicht mythische) Schicht eben deswegen als die wahrste zu setzen, weil die anderen später kommen und das Frühere umdeuten. Das ist im Grunde ein materialistisches Vorurteil. Es ist vielmehr zweifellos so, daß Israel, je weiter es voranschreitet, desto mehr sich prospektiv deutet, auch wenn die Rückblicke in die heroischen, gottnahen Anfänge immer neu zur Sicherung dieses Absprungs in die Zukunft benötigt werden. Man kann wohl, wie Martin Buber es tut, Israel in der Richtung auf seine Ursprünge hin auslegen und nachweisen, daß alles Spätere nur ausschwingende, verebbende, zum Teil abgeirrte Nachwirkung des ursprünglichen Schocks gewesen ist; aber der Zuschauer wird den Verdacht nicht los, daß dieses Prinzip aufgestellt wird, um dem Gefälle Israels auf den Neuen Bund hin zu entgehen."

verhängnisvollen Sachverhalt ab, daß es – von einigen Versuchen abgesehen – der Theologie *en bloc* nicht gelingen will, die Sprache einer evolutiven Schöpfung zu verstehen. Allzu offensichtlich zeigt dieser hermeneutische Ansatz mit seiner exklusiven Beschränkung auf den neutestamentlichen Teil der Schrift, daß er mehr der griechischen denn der biblischen Welt verpflichtet ist. Das griechisch-biblische Gespräch ist vonnöten, sollte aber nicht zu einem griechischen Monolog werden.

Zölibat-Wiedervereinigung

Eine der auffallenden Besonderheiten der lateinischen katholischen Kirche innerhalb der christlichen Gemeinschaften ist ihre Stellungnahme zur Ehe der Bischöfe und Priester. Gegenwärtig regelt ein klares Verbot des kirchlichen Rechtes diese Frage, die nach zahlreichen Anzeichen und Zeugnissen auch innerhalb der katholischen Kirche wieder diskutabel geworden ist. Man könnte sich nun denken, daß abgesehen von jeder Theorie ein wirkliches Näherkommen der getrennten christlichen Gemeinschaften nur möglich sein wird, wenn die katholische Kirche ihr Recht in dieser Hinsicht an der göttlichen Offenbarung mißt. Im Rahmen des Abschnittes über die Dienste in der Kirche tangiert nun auch Küng das Problem des Zölibats. Den vorsichtigen Äußerungen ist zu entnehmen, daß er diesen für ein Ergebnis einer Entwicklung hält, die sich seit dem 6. Jahrhundert durchsetzt[47]. Von der rückläufigen Bewegung sagt Küng, der Zölibat sei – nicht biblisch als besonderes Charisma, wohl aber kirchenrechtlich als allgemeines Gesetz – für Hirtendienste zum Teil (für die Diakone) bereits aufgehoben worden[48]. Es dürfte allgemein klar und anerkannt sein, wie Küng richtig andeutet, daß die Entstehung des Zölibats historisch keine Geheimnisse enthält und derselbe biblisch unbegründbar ist[49]. Eine Folge dieser Tatsache ist es denn auch, daß die Begründungen für den Zölibat in den neuesten theologischen Werken Kabinettstücke historischer Kuriositäten mit sehr eigenwilliger, partieller Logik darstellen[50]. Nun hätte man erwartet, daß wenigstens in einem Werk wie „Die Kirche", das sich zur Aufgabe stellt, theologische Differenzen zwischen den christlichen Kirchen systematisch zu bereinigen[51], eine klärende Auseinandersetzung mit dem Vatikanum II erschiene. Das Vatikanum II hat, wie zur Genüge bekannt ist, nicht gewagt, offen und frei über diese Frage zu sprechen. Die historische Hypothek war noch zu groß. Dies alles darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das westliche Christentum in Fragen „Geschlecht – Ehe" zum Teil sehr eigenartige und bibelfremde Wege eingeschlagen hat und als letzte Überbleibsel dieser Vergangenheit innerhalb der Kirche die gegenwärtige Behandlung der Frage der Geburtenregelung und des Zölibats empfunden werden.

Was läßt diese Stellungnahme Küngs zur Zölibatsfrage vermissen? Innerhalb der Kirche erfaßt man zusehends, daß sich der Zölibat nicht von der Schrift her begründen läßt und deshalb für das praktische Leben konkrete Folgerungen zu ziehen seien. Dem Vorderteil dieses Satzes stimmt auch der Verfasser zu. In seinem Kommentar zum Kirchenaustritt und zur Heirat des englischen Konzilstheologen Charles Davis sagt er: „... sondern auch und grundsätzlich, weil ein solches Gesetz von der neutestamentlichen Botschaft her, die bezüglich Ehe und Ehelosigkeit jedem Christen volle Freiheit gewährt, kaum begründet werden kann[52]." Die Schwierigkeiten beginnen jedoch mit der *Logik der Folgerungen.* Wie im Falle der Geburtenregelung ist auch in

---

[47] Kirche, 514.
[48] Kirche, 514; inzwischen hat Rom auch den katholischen Priestern der unierten Ostkirchen die Heirat erlaubt.
[49] Dies gibt in der Sache auch *K. Mörsdorf* zu im LThK 10, ²1965, 1395 f.
[50] Vgl. z. B. *K. Mörsdorf–L. M. Weber*, LThK 10, ²1965, 1395–1401.
[51] Vgl. Kirche, 5.
[52] Orientierung 31 (1967), 123.

diesem unmittelbar die Frage der kirchlichen Autorität mitverwoben. Ungewollt, aber immerhin sehr offen, illustriert dies R. M. Marcel in seinem Bericht:

„Der Erzbischof von München, Kardinal Döpfner, hat in einem Brief an die Priester seiner Erzdiözese dieser Tage zur gegenwärtigen Diskussion über die priesterliche Ehelosigkeit Stellung genommen. Er hat denen, die die Verpflichtung zum Zölibat in der Heiligen Schrift nicht finden können (es gibt sie auch nicht), die legitime Vollmacht der Kirche entgegengehalten, aus dem Geiste der Schrift heraus eine kirchliche Lebensordnung zu schaffen. Der Kardinal sieht in der gegenwärtigen Zölibatsdiskussion ein Phänomen, das anscheinend Laien und Priester gleichermaßen ergriffen hat und das auch als Reaktion gegen allzu autoritäre Entscheidungen der Kirche in der Vergangenheit gewertet werden kann. Manchmal werde, so schreibt der Präsident der deutschen Bischofskonferenz, eine ungute Reserve gegen eine kirchliche gesetzliche Ordnung spürbar[53]."

Wir erreichen hier fast jene entwaffnende Ehrlichkeit, die einem Kurienkardinal des Trienter Konzils nachgesagt wird, der schrieb, Rom bestehe auf dem Zölibat der Priester, da sich so die kirchliche Autorität besser durchsetzen lasse[54]. Küng selbst meint zum Protest des englischen Theologen Charles Davis gegen das römische System durch Kirchenaustritt verbunden mit Heirat: „Aber nun hat Charles Davis beides in einem und zur gleichen Zeit getan. Das liegt in seiner Verantwortung. Aber diese Verquickung nimmt seinem Protest die Eindeutigkeit, die er sonst gehabt hätte[55]."
Die Zölibatsfrage ist, wie diese Äußerungen des Erzbischofs von München und H. Küngs zu erkennen geben, zu einem kirchlichen Politikum ersten Ranges aufgerückt, wenigstens unterschwellig. Dies ist durch die allgemeine Entwicklung bedingt: auf der einen Seite Betonung der Schrift als Lebensnorm des Christen — aus ihr läßt sich der Zölibat nicht beweisen; auf der anderen Seite die offizielle kirchliche „Aufwertung" der Ehe, erzwungen durch die Erkenntnisse der modernen Biologie, und hierzu noch als wohl gravierendstes Moment die latente Erkenntnis, daß der Zölibat unmittelbar eine der stärksten Stützen des sogenannten römischen Systems ist. Dies sieht auch Küng, wenn er es auch nicht so offen zu formulieren wagt. Er spricht etwas verklausuliert von der Sache:

„Hätte ein Theologe, der sich so bitter über die institutionelle Kirche, die Hierarchie, beklagt, auch dann die Kirche verlassen, wenn er in seinem Bischof einen wirklichen Freund besessen hätte? ... der so in allem nicht als Vertreter eines Machtapparates und starren kirchlichen Systems erscheint, sondern als glaubwürdiger Zeuge des Evangeliums jenes Jesus, der sich auch dann für die Menschen und ihre Nöte einsetzte, wo es gegen die selbstgemachten Gesetze und Theorien des ‚Systems' ging[56]?"

Angesichts dieser Situation ergibt sich die einfache Frage, ob durch Aufhebung des Zölibatgesetzes auf Grund seiner Inkompatibilität mit der Schrift und dem modernen Personverständnis nicht eine Entkrampfung der praktischen Ausübung kirchlicher Autorität erreicht werden könnte. Vor dieser Frage weicht der Verfasser aus unerklärten Gründen zurück. Auf den konkreten Protest von Charles Davis entwortet der Verfasser etwas abstrakt:

„Wir sollen uns dieser Herausforderung stellen, nicht mit ausweichenden Distinktionen, sondern mit einer wahren, wahrhaftigen Antwort! Und eine solche wahrhaftige Antwort kann nicht nur mit Worten, sondern letztlich nur mit Taten gegeben werden! Es wird auch hier darauf ankommen, die Wirklichkeit der Kirche nicht nur zu interpretieren, sondern sie — im Lichte des Evangeliums Jesu Christi — zu verändern[57]!"

---

[53] Mann in der Zeit 6 (1967), 4.
[54] Vgl. *H. Schelsky*, Soziologie der Sexualität. Hamburg 1955, 96: „Diese Interessen der Herrschaft an der sexuellen Askese sind von Kardinal Carpi in seinem Gutachten über die Ehelosigkeit der Priester auf dem Tridentiner Konzil mit den Worten bekannt geworden: ‚Würde man den Priestern gestatten, sich zu verheiraten, so würde das Interesse ihrer Familie, ihrer Weiber und Kinder, sie von der Abhängigkeit gegenüber dem Papst losreißen.'"
[55] Orientierung 31 (1967), 123. [56] A. a. O. 124. [57] A. a. O. 126.

Im Werk „Die Kirche" (514) wird die Frage mit ihren kirchlichen Implikationen noch nicht aufgeworfen. Doch auch hier erhebt sich wieder die Frage, ob die Ekklesiologie mit ihrer bisherigen Methode noch fähig ist, den neuen Tatbestand in den Blick zu bekommen. Die Aufgabe ist äußerst schwierig und delikat. Auf der einen Seite müßte eine Ekklesiologie mit den Gegebenheiten rechnen, daß der Papst und die Bischöfe ihre Tätigkeit mit einem Lebensstil verbinden, der noch von der feudalistisch-absolutistischen Epoche mit Einmischungen des modernen Funktionärstyps bestimmt ist, und der Klerus in Kleidung und Lebensstil gleichfalls abgesondert ist, und auf der anderen Seite müßten die Revolution in Rechnung gestellt werden, die auf dem Gebiet der Ehelehre im Gange ist, und die Fragen, die von der modernen Psychologie her gestellt werden[58]. Eine befriedigende ekklesiologische Klärung dieser Frage müßte zudem noch konkrete Wege aufzeigen, wie der mit der möglichen Aufhebung eines solchen Gesetzes verbundene Nimbus- und Autoritätsverlust sowohl im gesamten wie einzelpersönlich von Episkopat und Klerus *verarbeitet* werden könnten. Der Rückgang auf den Ursprung der Kirche bezüglich des kirchlichen Amtes tangiert in diesem Fall

---

[58] Vgl. u. a. *G. Griesl*, Priesterberuf und personale Reife. In: Theologie der Gegenwart 10 (1967), 27–31.

[58à] Inzwischen hat H. Küng zur Zölibatsenzyklika Pauls VI. Stellung bezogen und eine klare Lösung gefordert, die sowohl der Hl. Schrift als auch der heutigen Lage gerecht wird; vgl. z. B. die Wiedergabe der Stellungnahme H. Küngs in „Kirche und Leben" (Münster, Westf.), 6. August 1967, Nr. 32, 11. Einen guten Einblick in die Gedankenführung der Befürworter des Zölibates gewährt der „Rundbrief des Erzbischofs von München und Freising an die Priester im Erzbistum zur Fastenzeit 1967": Die Formulierungen in diesem Dokument schließen sich meist dem Kurialstil an, bemühen sich also mehr um ambivalente denn sachlich präzise Aussagen. So wird z. B. als Prinzip vorausgesetzt, daß der Zölibat von seinen geschichtlichen Bedingungen isoliert werden könne und deshalb ohne diese Gründe sein Recht behalte. So heißt es: „In der Würdigung der geschichtlichen Entwicklung der priesterlichen Ehelosigkeit werden gelegentlich die zeitbedingten, heute überholten Begründungen zu einseitig herausgestellt. Dabei wird nicht genug bedacht, daß in all den, im einzelnen fragwürdigen Aussagen und Maßnahmen schließlich doch die Treue der Kirche zum Geist des Ursprungs wirksam wird, daß inmitten der verklingenden Menschenworte das Wort Gottes sich durchsetzt." (5 f.) — In diesem Zusammenhang wird auch von den Irrungen der Vergangenheit gesprochen und nicht erklärt, was hiermit gemeint ist. — Wenn nun das Wort Gottes und die Treue zu diesem Wort als Grund des Zölibats angegeben werden, dann dürfte es demzufolge grundlegend auf die biblischen Aussagen zu dieser Sache ankommen. So wird in diesem Schreiben versucht, von einigen Schriftstellen her den Zölibat zu begründen. Als erster Text wird Eph 5, 32 zitiert: „Dieses Geheimnis ist groß" (6). Die Ehe wird hier als das sakramentale Abbild des Bundes zwischen Christus und seiner Kirche verstanden, „eben jenes Bundes, auf den die christliche Jungfräulichkeit direkt hinweist" (6). Jungfräulichkeit wird als in ihrem Wesen unmittelbare (— nicht abgebildete —) Teilhabe an dem Bund Christi und seiner Kirche verstanden. In diesem Zusammenhang wäre zu fragen, ob diese Argumentation nicht eine Bundes-Theorie voraussetzt, von der sich in Eph 5, 32 keine Andeutung findet, zumal in Eph 5, 32 ausschließlich von der Ehe, und nicht von der Jungfräulichkeit die Rede ist. Desgleichen kann auch Eph 5, 25 („Wie Christus die Kirche geliebt") kaum als Beweis für die Zölibatsthese gelten, da auch hier unmißverständlich von der Ehe gesprochen wird. Höchst eigenartig sind auch die Ausführungen zu Mt 19, 12 („Um des Himmelreiches willen") und zu 1 Kor 7, 25–38 (vgl. 7 f.). Das Problem der urchristlichen Naherwartung und der damit verknüpften moralischen Folgerungen wird grundsätzlich umgangen. Obwohl wir nun seit beinahe 2000 Jahren wissen, daß diese Naherwartung unerfüllt blieb, wird in diesem Schreiben wiederum so getan, als ob wir hier die Schrift fundamentalistisch verstehen dürften. Wenn dann sogar im Anschluß an 2 Kor 11, 28 („Die Sorge um alle Gemeinden") von einer „Dienstjungfräulichkeit" die Rede ist, dann wird man unwillkürlich an frühere Zeiten erinnert, in denen auch von anderen Berufen zwecks Leistungssteigerung „Dienstjungfräulichkeit" verlangt wurde. — Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, wenn man den in diesem Schreiben angetretenen Beweisgang als wenig überzeugend betrachtet, zumal er nicht über eine Allegorese biblischer Stellen hinausgelangt. Aufschlußreich wäre in diesem Rahmen, wie in einer solchen Sicht die ungenannt gebliebenen Schriftstellen 1 Tim 3, 2 (vgl. Tit 1, 6) und 1 Tim 4, 3 interpretiert werden.

nur eine Seite des Problems, wenn auch eine maßgebende. Die sachliche Breite des Problems „Zölibat" dürfte jedoch dergestalt sein, daß sie mit den Mitteln und Vorstellungen der traditionellen Systematik nicht mehr zu bewältigen ist. Ein solches Vorhaben läßt sich nur noch durch wissenschaftliche Zusammenarbeit von Exegese, Kirchengeschichte und Psychologie durchführen[58a].

Infallibilität — Untrüglichkeit

Eines der als störend empfundenen Probleme ist innerhalb der Dogmatik das der päpstlichen *Unfehlbarkeit*. H. Küng plädiert nun dafür, an Stelle von *Unfehlbarkeit* von *Untrüglichkeit* zu sprechen:

„Wir übersetzen ‚*Infallibilität*' von der Wortwurzel her (fallere = ausgleiten machen, einen Fehltritt tun lassen, irreführen, täuschen, trügen) mit ‚*Untrüglichkeit*'. Infallibilität mit ‚Unfehlbarkeit' zu übersetzen, empfiehlt sich nicht, weil ‚Unfehlbarkeit' allzu leicht als ‚Fehlerlosigkeit' verstanden wird, von der natürlich in der Kirche und ihren Repräsentanten keine Rede sein kann. ‚Untrüglichkeit' ist mit den mannigfachen Mißverständnissen der Übersetzung ‚Unfehlbarkeit' nicht belastet: Soweit die Kirche demütig dem Worte Gottes gehorsam ist, hat sie teil an der Wahrheit Gottes selbst, ‚der weder trügen noch betrogen werden kann' (Vatikanum I: Deus revelans, qui nec falli nec fallere potest. D 1783), dann ist Lug und Trug und alles Trügerische fern von ihr. Untrüglichkeit besagt in diesem Sinn *ein grundlegendes Bleiben in der Wahrheit, das von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird*[59]."

Der Verfasser begründet seinen Vorschlag, für „Unfehlbarkeit" das Wort „Untrüglichkeit" zu nehmen, von dem lateinischen Verbum *fallere* her. Sein Anliegen ist sachlich richtig. Philologisch gesehen liegt jedoch eine Sichtverkürzung vor, die nicht mehr erkennen läßt, daß sich hinter der lateinischen Sprache des Vatikanum I ein fundamentales *biblisches* Thema verbirgt: die Wahrheit-Treue Gottes im biblisch-semitischen Sinne. Es dürfte heute nicht mehr angängig sein, die Infallibilität getrennt von der biblischen Wahrheitsfrage zu behandeln[60]. Die biblische Wahrheitsfrage ihrerseits verlangt auch gleichzeitig ein neues Verhältnis zur Frage, in welchem Sinne die Schrift wahr ist. Hier wie auch auf anderen Gebieten zeigt sich wieder die unlösbare Verknüpfung der kirchlichen Autoritätsfrage mit Problemen der Schrift, die auf Grund des wissenschaftlichen Fortschrittes heute nicht mehr in traditionellem Sinne gelöst werden können.

So eröffnet uns die Erforschung des Alten Orients den Blick für die Eigenart des semitisch-biblischen Wahrheitsbegriffes: „Auch ohne Benutzung der babylonischen Quellen ist schon beobachtet worden, daß die hebräischen Wörter für Wahrheit, *emet* und *emuna* (Wurzel *mn*), zunächst Beständigkeit, Zuverlässigkeit, Treue bedeuten, also nicht in die Sphäre des Erkennens gehören[61]; was Dauer, Bestand, Zukunft hat, ist wahr, somit insbesondere das Ewige als das Unvergängliche, Bleibende[62]. Die Wahrheit hat in der Bibel überdies etwas mit dem Handeln zu tun; die Wahrheit tun ist ein ethisches Postulat. Dem Akkadischen ist die Wurzel *mn* fremd, es verwendet etwa im gleichen Sinn die Wurzel *kun* (traditionell *kwn*), die früher auf Grund des hebräischen Wörterbuchs falsch als ‚fest sein' gedeutet wurde, richtig aber durch ‚stetig, dauerhaft, treu, wahr sein bzw. werden' wiederzugeben ist[63]. Wenn also im Akkadischen und Hebräischen zwei ganz verschieden lautende Zustandsverben mit den zugehörigen Adjektiven und Abstraktbegriffen der gleichen Konzeption Ausdruck verleihen, so dürfen wir daraus schließen, daß für den altsemitischen Wahrheitsbegriff in der Tat die Beständigkeit und Unwandelbarkeit im Sein, Rechtlichkeit im Verhalten und die Stetigkeit und Treue im Handeln konstitutiv ist ... Der Gegenbegriff zu *kinu* ‚wahr' ist im Akkadischen *sarru* ‚wer bzw. was nicht Bestand hat,

---

[59] Kirche, 406.

[60] Vgl. *O. Loretz*, Die Wahrheit der Bibel. Freiburg 1964, 123 f.

[61] Vgl. die Wörterbücher und z. B. die Rektoratsrede meines Vaters *H. von Soden* von 1927 Was ist Wahrheit?, neu gedruckt in seiner Aufsatzsammlung Urchristentum und Geschichte, Tübingen 1951, Bd. I, 1 ff.

[62] *H. von Soden*, a. a. O. 10.

[63] Vgl. mein AHw 438/40, 481 f und 494 f zu kânu, kinu, kinutu und kittu mit vielen Belegen.

falsch, ungültig', zu *kittu* ‚Wahrheit' demgemäß *sartu* ‚das Unbeständige, Falschheit, Lüge'. Weder im Akkadischen noch im Hebräischen gibt es ein Wort für ‚Irrtum' im Sinne der fehlenden Wahrheitserkenntnis oder einer falschen Meinung über die Wahrheit. Die hebräischen Verben für ‚irren' (*saga, sagag* und *ta'a*) meinen ‚abirren (vom Wege)' und können demnach auch für ‚sich vergehen, sündigen' gebraucht werden. Ganz ähnlich wird im NT πλανᾶσθαι mit seinen Ableitungen gebraucht. Es ist bekannt, welche furchtbaren Folgen es hatte, daß die Kirchen dem Begriff Irrtum einen vom biblischen Sprachgebrauch so stark abweichenden Inhalt gegeben haben und teilweise noch geben[64]."

Rückblickend zeigt sich wieder einmal mehr, daß die kirchliche Autorität schwerstens irrte, als sie z. B. im Falle Galilei in der Wahrheitsfrage der Schrift einen Standpunkt einnahm, der wohl mit einem überholten *consensus* der Tradition übereinstimmte, aber nicht mehr den Blick für die neuen Erfordernisse frei ließ. Erst im Vatikanum II wurde durch Rückgriff auf die biblische Redeweise über die Wahrheit auch hier eine seit über dreihundert Jahren fällige Flurbereinigung durchgeführt[65]. Zugleich ergibt sich, daß nun selbst solch ein eminent theologisches Problem wie die *infallibilitas* nicht mehr im Sinne traditioneller Dogmatik durch Analyse allein eines *lateinischen* Begriffes geklärt werden kann. Das fachliche Urteil der Altorientalistik und der Exegese sollte hier mitvernommen werden. Die Ursprünge der Kirche reichen in den Orient zurück! Das Latein ist innerhalb der Kirche später anzusetzen, es erscheint als *abgeleitet*.

Wenn der Verfasser im Anschluß an die Frage der Infallibilität die hiermit im Zusammenhang stehende Problematik der Dogmen anschneidet[66], dann müßten auch in diesem Falle gerade die Probleme aufgegriffen werden, die im ganzen die gegenwärtige Dogmenkrise bedingen. In diesem Zusammenhange gilt es zu berücksichtigen, daß die Entwicklung der Naturwissenschaften zu neuen Fragestellungen in bezug auf die *Wahrheit* geführt hat. Sehr anschaulich umreißt W. Weidlich den status quaestionis:

„Soweit wir diesen Kosmos überhaupt verstehen können, versuchen wir ihn in der Naturwissenschaft zu verstehen auf Grund universeller Gesetze. Wenden wir dieses Kriterium der Universalität auf die Religionen mit klar umrissenem Glaubensbekenntnis an, so erkennen wir, daß jede von ihnen nur einen beschränkten Einflußbereich hat, also schon in diesem Sinne nicht universell ist. Auf der Ebene des klassischen Wahrheitsbegriffes argumentierend, kann bei sich gegenseitig ausschließenden Dogmen nur eine dieser Religionen wahr sein oder der nur allen Religionen gemeinsame Teil. Was ist also das Kriterium, welches die wahre Religion vor den anderen auszeichnet? Wenn ferner der Sinn menschlichen Lebens vom Glauben an die wahre Religion abhängt, warum sind so viele Menschen zum Glauben an die falsche Religion verdammt[67]?." Von einem anderen Gesichtspunkt her, beleuchtet W. Weidlich das Problem außerdem folgendermaßen: „Mögen frühere Generationen das Gotteswort am eindringlichsten erfahren haben, wenn es in feste Dogmen, einfache Aussagen und klare Anweisungen gekleidet war, der heutige Mensch wird es im allgemeinen als unerträglich und unangemessen empfinden, wenn eine Situation allzu eilfertig und platt mit dem Willen und Wirken Gottes in Zusammenhang gebracht wird, wenn, um ein Beispiel zu nennen, trockenes Wetter als Gottes Strafe und der langersehnte Regen als Gottes Lohn gedeutet wird. Mit dem zunehmenden Wissen um die Größe der Schöpfung und ihrer inneren Zusammenhänge, mit der zunehmenden Fähigkeit des Menschen, viele Abläufe selbst zu beeinflussen, wächst die Einsicht, daß das Wirken Gottes, soweit es nicht schon im Ablauf der Naturgesetze verstehbar zum Ausdruck kommt, nicht vordergründig, sondern hintergründig ist, und daß wir Bescheidenheit mit unseren Deutungen, erfolgen sie nun im christlichen Rahmen oder nicht, üben sollten[68]."

Die Frage der Dogmen kann heute kaum allein durch eine Überprüfung der *Verbindlichkeit*[69] und durch die Betonung der *Bruchstückhaftigkeit* der Glaubens-

---

[64] *W. von Soden*, Alter Orient und Altes Testament. In: Die Welt des Orients 4 (1967), 44 f.
[65] Vgl. *O. Loretz*, Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft — Wahrheit der Bibel — Kirche. Kevelaer 1966.
[66] Kirche, 406 f.
[67] *W. Weidlich*, Fragen der Naturwissenschaft an den christlichen Glauben. In: ZThK 64 (1967), 246.
[68] *Weidlich* a. a. O. 252.
[69] Kirche, 407.

formulierungen gemeistert werden[70]. Eine umfassende Behandlung dieser ekklesiologisch und religiös höchst bedeutsamen Frage wird nur durch Berücksichtigung des Wahrheitsproblems der Gegenwart und das der Schrift möglich sein[71].
Der Stand der gegenwärtigen *auctoritas*-Krise in der katholischen Kirche ließe sich hierbei sehr anschaulich an Hand der Frage nach dem bindenden Charakter der Konzilsdokumente darstellen[72]. J. Ratzinger[73] zum Beispiel lehnt sowohl die Richtung ab, die dem Konzil nur Bedeutung für die Ebene der praktischen Verwirklichung und nicht auf dem Gebiet der Lehre zumißt als auch jene, die einen Großteil der konziliaren Aussagen einfach auf Grund der wesenseigenen Autorität des Konzils praktisch auf die Ebene des Dogmas erhebe, ohne sie allerdings zu eigentlichen Dogmen zu erklären. Nach Ratzinger liegt die Lösung des Problems in der von Paul VI. in seiner Rede vom 7. 12. 1965 abgegebenen Erklärung: „Nunc vero animadvertere iuvat, Ecclesiam per suum magisterium, quamvis nullum doctrinae caput sententiis dogmaticis extraordinariis definire voluerit, nihilominus circa plurimas quaestiones cum auctoritate (!) doctrinam proposuisse suam, ad cuius normam homines hodie tenentur conscientiam suam suamque agendi rationem conformare"[74]. J. Ratzinger zufolge entspreche die hier vertretene mittlere Linie ohne Zweifel dem Wollen der Mehrheit der Konzilsväter, und die Ausführungen des Papstes schüfen „einigermaßen Klarheit über die tatsächliche Lage": Es gebe kein neues Dogma nach dem Konzil, in keinem Punkte; aber das bedeute doch nicht, daß das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfe. Ratzinger geht jedoch in seinen Ausführungen nicht auf die Frage ein, die sich hier von selbst aufdrängt: Warum folgt zeitlich auf den Verzicht, neue Dogmen vorzulegen, ein konziliares Sprechen mittels zahlreicher Konstitutionen, denen in einem sogenannten mittleren Sinne *auctoritas* zuzusprechen sei? Die Kirche löst sich hier offensichtlich äußerst langsam und furchtsam von einer historisch bedingten Auffassung der *auctoritas*, ohne schon den Mut zu haben, auf das allzu viele *„autoritative"* Papier zwischen ihr selbst und der Schrift zu verzichten. Langsam, aber mit zunehmender Klarheit setzt sich hier die Erkenntnis durch, daß die Dogmatisierfreudigkeit eine griechische Besonderheit darstellt[75], die biblisch-semitisches und modernes Denken weniger anspricht.

Schöpfung – Naturwissenschaft

Gibt es zentrale Gegenwartsprobleme für die Kirche, die etwa in Küngs Buch weniger oder fast nicht hervortreten? Wie verhält es sich mit dem Problem der Schöpfung, das von unmittelbarer Bedeutung für die Einstellung zur Welt ist? Küng geht auf die Frage der Schöpfung in seinem Epilog ein[76]. Diese periphere Notiznahme vermag jedoch nicht mehr wettzumachen, daß im corpus des Werkes eine Auseinandersetzung über die biblische und moderne naturwissenschaftliche Welt- und Realitätsauffassung und deren Konsequenzen für das Leben der Kirche fehlen. Folglich bleibt bei Küng

---

[70] Kirche, 407. Höchst fraglich ist in diesem Zusammenhang die Einführung einer neuen theologischen ‚mehrwertigen' Logik: „Ein simplifizierendes Wahrheitsverständnis ist die Meinung, jeder Satz in seiner verbalen Formulierung müßte wahr oder falsch sein. Im Gegenteil: jeder Satz kann wahr und falsch sein – je nachdem er nämlich gezielt, gelagert, gemeint ist. Und wie er gemeint ist, dürfte schwieriger zu entdecken sein, als wie er gesagt ist." (Kirche, 407) Wird hier nicht der ‚Meinung' eine Priorität über die Sprache zuerkannt?
[71] Vgl. *O. Loretz*, Die Wahrheitsfrage in der Exegese. In: ThRv 63 (1967), 1–8.
[72] Eine Zusammenfassung der bisherigen Diskussion bietet z. B. *O. Semmelroth*. Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: ThGl 42 (1967), 136–146.
[73] Konstitution, 349 f.
[74] Konstitution, 350.
[75] Vgl. *W. Jaeger*, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1964, 76 f.
[76] Kirche, 563–572; vgl. auch 13 f.

auch eigenartig in der Schwebe, was die Kirche in der Welt von heute soll: „Und was bedeutet der Dienst an der Welt positiv? Es wird gut sein, nicht nach zu hohen Worten zu greifen, die wiederum der Kirche allzu leicht mehr zuschreiben, als sie zu leisten vermag. Die Kirche kann die großen Probleme der Welt nicht ‚lösen': weder das des Hungers noch das der Bevölkerungsexplosion noch das des Krieges noch das der Anonymität der Macht noch die Rassenfrage ... Was sie tun kann, möchten wir bescheiden mit dem Wort umschreiben: für die Welt da sein[77]!"
Sicher ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er versichert, auch die Kirche könne die großen Probleme der Welt nicht *lösen*. Könnte sie aber nicht ein führendes Licht sein? Der Anonymität der Macht z. B. könnte sie mutig allein schon dadurch entgegentreten, daß sie in ihren eigenen Reihen von den Praktiken anonymer Macht absieht. Auch wenn die Kirche das Problem der Bevölkerungsexplosion nicht lösen kann, dann heißt dies sicher nicht, daß sie sich vor dieser schwerwiegenden Frage zu drücken hat. Das Wort Pauls VI. in Populorum Progressio Nr. 37 dürfte nicht das letzte zu dieser Frage sein. Dieses Problem z. B. greift zu tief in das menschliche Leben ein, als daß es nicht zugleich eine tief christliche Frage sein müßte. Es ist mit der Entwicklung und Sonderstellung des Menschen selbst gegeben:

„Das biologische Machtpotential, das der Mensch durch seine geistigen Fähigkeiten und seine starke Traditionsakkumulation erworben hat, läßt ihn aus dem Bereich der Biozönose in den alle anderen Lebewesen eingegliedert sind, heraustreten. Die Folge ist seine enorme Vermehrungsrate, wie wir sie jetzt erleben, da die Einschränkung der Vermehrung durch Mitglieder der Biozönose fortgefallen ist. Der Mensch verwandelt die Biozönose in eine Anthropozönose, in der alle Lebewesen gefährdet sind, die nicht seiner Erhaltung dienen[78]." Die hieraus sich ergebenden Befürchtungen und Probleme umreißt A. Mitscherlich folgendermaßen: „Der Hunger, der heute in weiten Teilen unserer Erde herrscht, ist also kein Überbleibsel, sondern bereits Teil, erstes Sichtbarwerden dieser nahenden Hungerkatastrophe. Sie tritt nicht in zwanzig Jahren ein; die Zukunft hat hier in der Tat schon begonnen: Die Weltbevölkerung wächst jährlich um zwei Prozent, die Nahrungsmittelproduktion nur um ein Prozent. Die Menschen der chronischen Hungergebiete sind zugleich die mit der geringsten Einsicht in die geschichtliche Lage und der höchsten Vermehrungsrate von drei und mehr Prozent. Man muß immer wieder bekannte Zahlen sich ins Gedächtnis zurückrufen: In den 600.000 Jahren des Altsteinzeitalters benötigte die Menschheit eintausend Jahre, um sich um ein Prozent zu vermehren. Heute vermehrt sie sich in einem Jahr um zwei Prozent; das heißt, es ist eine Beschleunigung um das Zweitausendfache in diesem Vermehrungsprozeß eingetreten[79]."

Von diesem Sachverhalt ergeben sich für den geistig wachen Menschen neue moralische und somit auch christliche Fragen. Die Sinnstruktur der Welt ist nun unter dem Druck dieser Probleme nicht mehr im früheren Sinne erfahrbar. M. P. Engelmeier erläutert den Sachverhalt folgendermaßen:

„Daß die Welt dem naturwissenschaftlichen Denken als raumzeitliches Kontinuum erscheint, ist offensichtlich. Heisenbergs Weltformel ist ein Versuch, diese Erkenntnis mathematisch zu formulieren, Teilhard de Chardins Kosmologie ein Ansatz, sie in die Sinnmitte menschlicher Existenz hineinzumeditieren. Hier kommt es mehr auf die sozialen Perspektiven an. Unter diesem Gesichtspunkt heißt die Grundtatsache: In etwa fünfzig Jahren, um die Jahrtausendwende, werden nach zurückhaltenden statistischen Prognosen auf der Erde sieben bis zehn Milliarden Menschen leben. Die auch nur einigermaßen bewohnbaren Gegenden des Globus werden dann eine mittlere Bevölkerungsdichte von 150 bis 200 Menschen pro Quadratkilometer aufweisen. Das entspricht ungefähr der Konzentration in Zentraleuropa um die Mitte des 20. Jahrhunderts (BRD 1963: 223/km²)[80]." Wie wirkt sich diese Perspektive auf das Leben aus?: „Der Zeitgenosse erlebt diese Entwicklung mehr oder weniger bewußt. Er spürt zunächst, daß die Welt kleiner wird. Gleichzeitig wird die Verbindung aller mit allen und mit dem Ganzen enger. Diese immer engere Kommunikation erfährt der

[77] Kirche, 568.
[78] *A. Remane*, Die Stellung des Menschen in der Natur. In: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. 1 (1966), 78.
[79] *A. Mitscherlich*, Die Stadt der Zukunft, FAZ Nr. 101, 13, 2. Mai 1967.
[80] Wort und Wahrheit 22 (1967), 173.

einzelne als wachsende Abhängigkeit, obwohl die Gesellschaft eben erst an einigen Punkten begonnen hat, das Individuum in jenes elastische, aber zugleich umfassende Regelsystem einzufügen, das die moderne Technik anbietet und dessen sich die Menschheit als Ganzes bedienen muß, wenn sie überleben will. Ob es gelingt, eine solche umfassende und durchgreifende, geregelte Sozialstruktur globalen Ausmaßes zu schaffen, hängt entscheidend davon ab, ob eine hinreichende Anzahl von Menschen das säkulare Problem des Menschengeschlechtes als neuen Verantwortungshorizont zu realisieren vermag. Die Gehalte mitmenschlicher Solidarität sind durch die großen Religionen seit Jahrtausenden bekannt. Trotzdem wurden sie offensichtlich nicht in jene Tiefenschicht des Wesens aufgenommen, aus der das Gewissen seine besonders auch die aggressiven Instinkte beherrschende Kraft bezieht. Von den Hindernissen, die einer solchen Gewissensvertiefung entgegenstehen, erfährt der Psychiater wohl am meisten. Es kann aber kein Zweifel sein: gelingt die Hineinnahme des neuen Verantwortungshorizontes in die zentralen Bezirke des Gewissens nicht, dann wird sich unausweichlich vollziehen, was Wilhelm Fucks folgendermaßen formuliert: In den letzten rund zehntausend Jahren war die Existenz der menschlichen Art, wenn man kosmische und gänzlich unbekannte biologische Fakten ausschließt, gut gesichert. Dieser Zustand wird nicht mehr lange währen. In wenigen Generationen ist damit zu rechnen, daß dem Leben der gesamten menschlichen Spezies auf der Erde durch die Menschen selbst ein Ende gesetzt wird[81]." Aus diesen Tatsachen und Prognosen zieht P. M. Engelmeier folgenden Schluß, der auch für die Ekklesiologie von Interesse sein könnte: „Summe dieser Analyse: Der zeitgenössische Mensch sieht sich hinsichtlich seiner ganzen Art vor eine Verantwortung gestellt, die seine Vorfahren nur für ihre Familie, ihren Stamm, ihre Polis, ihre Nation zu erkennen und zu übernehmen gewohnt waren: vor die Verantwortung für Sein oder Nichtsein. Ob und wie er diese Verantwortung zur Richtschnur seiner Gewissensentscheidungen macht, davon hängt in der Tat die Zukunft des Menschengeschlechtes und der Zivilisation auf diesem Stern ab[82]."

Allein das Problem der Bevölkerungsexplosion dürfte genügend dringlich sein, daß die Kirche führend zu diesen Fragen Stellung zu nehmen hat, falls sie überhaupt mit dabei sein will. Von tiefem Ernst gekennzeichnet sind z. B. die Worte, die Patriarch Athenagoras gerade in dieser Hinsicht anschneidet, da er von der Beziehung der orthodoxen Kirche zur katholischen spricht: Durch kirchliche Aktionen müssen die Elemente eliminiert werden, die uns trennen. Geburtenkontrolle ist eine dieser ernsten Fragen. Die Orthodoxe Kirche muß erst noch zu einer endgültigen Entscheidung kommen, aber in der Zwischenzeit behandeln wir sie auf persönlicher Ebene. Fälle werden zwischen dem einzelnen und dem Beichtvater geprüft, und Dispension vom Gesetz ist in besonderen Fällen erlaubt[83].

*

Abschließend sei nochmals unterstrichen: das Buch „Die Kirche" erregt, fasziniert, es zeugt von einer gewaltigen Arbeitsleistung und einem starken methodischen Willen. Zweifelsohne ist das Werk jedoch noch in allen seinen Fasern an die europäisch-christliche Tradition gebunden und in vielem leider nicht einmal ein halber, wenn auch schon teilweise wieder als notwendig erkannter Abschied vom europäischen Christentum antik-mittelalterlicher, reformatorisch-gegenreformatorischer Prägung. Eine Ekklesiologie mit diesen Bindungen vermag unter starker Einbeziehung neutestamentlicher exegetischer Ergebnisse sicher Wesentliches der Kirche aufzuzeigen. Eine andere Frage ist jedoch, ob sie mit der Methode des Primats des Ursprungs als Kriterium der Wahrheit in der Lage ist, einerseits der Realität der Schrift und andererseits der Realität des naturwissenschaftlichen Zeitalters und der beginnenden planetarischen Weltkultur gerecht zu werden. Diese Frage wird man weniger zuversichtlich beant-

---

[81] A. a. O. 174.

[82] A. a. O. 174.

[83] „We must now eliminate through ecclesiastical acts these elements that divide us. Birth control is one of the most serious questions. The Orthodox Church has still to come to a final decision, but meanwhile we are dealing with it on a personal level. Cases are examined separately between the individual and his confessor, and what we call oikonomia — suspension of the strictness of the law — is allowed in particular cases." Life (Atlantic), Vol. 42 Nr. 8, May 1, 1967, 49.

worten. Das Buch dürfte diesbezüglich ein Zuviel an *illusorischen* Elementen enthalten. Der Blick auf den *Ursprung* mit der damit verbundenen Zeitauffassung verhindert letztlich das Einfließen des *Utopisch-Prophetischen*. So bleibt angesichts und gerade wegen der imposanten Leistung, die das Buch darstellt, ein tiefes Unbehagen zurück, über dessen Berechtigung jedoch erst die Zukunft endgültig befinden kann: Ist das Werk ein weiteres Zeugnis für die theologisch-klerikale Sicht der Kirche im 20. Jahrhundert, teilt es nicht das allgemeine Schicksal der systematischen Theologie, im *nachhinein* zu registrieren und zu klären? Stehen wir nicht bereits andernorts?

Der Psychiater P. M. Engelmeier weist darauf hin, daß derzeit die von der gegenwärtigen Weltsituation Betroffenen drei typische Verhaltensweisen zeigen: *Unterwerfung, Flucht nach vorn auf eigene Verantwortung* und *Standhaftigkeit im Absurden*[84]. Diese Situation spiegelt sich auch in den Verhaltensweisen innerhalb der Kirche zusehends wider. Die *Flucht nach vorn* wird von jenen Persönlichkeiten angetreten, die die Gefahren sehen. — „Das eben veranlaßt sie ja zu jenen Handlungen, die den gesellschaftlichen Systemen, in denen sie lebten, als Verrat erscheinen müssen. Vielleicht ist Klaus Fuchs ein Beispiel für diesen Verhaltenstyp[85]." Vielleicht — so darf man hier analog anfügen — ist im kirchlichen Raum Charles Davis ein Beispiel für diesen Verhaltenstyp. Küng wählt gegenüber Charles Davis, analog gesprochen, eine andere Möglichkeit, die *Standhaftigkeit im Absurden*, das Aushalten in den sachlichen Schwierigkeiten: „Gerade im Sturm, gerade in turmhohen Schwierigkeiten und einer ausweglosen Situation hat es das wankende und schwankende Schiff — es geht um Menschen! — notwendig, daß wir in aller Wahrhaftigkeit bleiben, daß wir mitrudern[86]." Von dieser Haltung der Standhaftigkeit im Absurden sagt P. M. Engelmeier im Hinblick auf die technische Elite: „Sie ist das Ergebnis höchster Anspannung der Verantwortungskraft[87]." Ein vernichtendes Urteil fällt M. P. Engelmeier über die *Unterwerfung:* sie sei jener Akt der Konformierung, in welchem Wissenschaftler und Techniker freiwillig oder gezwungen die Verantwortung für Wertung oder Nutzung ihrer Erkenntnisse den jeweiligen Autoritäten — staatlichen oder weltanschaulichen — überließen. Der Fall Galilei habe viele Analoga auch in unserer Zeit. Sie zeigten stets an, daß die Betroffenen ihr Gewissen nicht bis zur Höhe ihres Wissens fortentwickeln konnten, sondern mit physischer oder innerer Nötigung zurückgezwungen worden seien, in für sie nicht mehr wirklichkeitsgerechte Gewissensurteile. Bei freiwilliger Unterwerfung resultierten daraus alle destruktiven Erscheinungen des Über-Ich-Gewissens. Technische Intelligenz im Dienste eines Über-Ich-Gewissens, das sei im Augenblick die größte Gefahr. Ihr entsprängen die Energien, die stolz auf die eigene Borniertheit in haßerfüllter Ablehnung der Andersartigkeit das Arsenal zur Vernichtung der persönlichen Integrität des einzelnen und zur Selbstvernichtung der Menschheit produzierten[88].

Könnte man von hier aus analog schließen, daß auch innerhalb der Kirche gegenwärtig eine falsche Unterwerfung, Konformierung das Gefährlichste ist, die Haltung, die am meisten schadet? Es gibt genügend Anzeichen, die diese Frage bejahen lassen. Ein Buch vom Range „Die Kirche" verdeutlicht dies sehr sprechend. Wenn die Theologie nur ein innertheologisches Gespräch bleibt und die traditionellen Positionen zu klären versucht, dann kommen *de facto* all die Fragen nicht zur Sprache, die von der wissenschaftlich-technischen Entwicklung her aufgeworfen werden und die nur durch Berücksichtigung und Anerkennung der sachgerechten Erkenntnisse richtig und in ihrer Tragweite für das menschliche Leben richtig beurteilt werden können. Das kirchliche Lehramt und die Theologie sind seit dem Fall Galilei bis zur Frage der Geburtenregelung und des Zölibates einem unaufhaltsamen Korrosionsprozeß ihrer traditionellen Autorität ausgesetzt. Obwohl sich bereits ein Ende dieses Vorganges abzeichnet,

[84] Wort und Wahrheit 22 (1967), 175. [85] *Engelmeier*, a. a. O. 175.
[86] Orientierung 31 (1967), 125. [87] A. a. O. 176. [88] A. a. O. 175.

der auch durch die Stärkung der Autorität der Bischöfe nur noch beschleunigt wurde, fehlen noch die konkreten Konturen, wie die kirchliche Autorität unter den geänderten Umständen erkennbar die ihr von der Offenbarung zugewiesene Aufgabe erfüllen soll. Jenseits aller schönen konziliaren oder theologischen Formulierungen wird der Schritt in die Zukunft und die Anpassung der kirchlichen Autorität an die kommenden Anforderungen nur gelingen, wenn sich die Träger der Autorität als einzelne Persönlichkeiten von den Verhaltensformen vergangener außerkirchlicher und innerkirchlicher Gesellschaftssysteme zu befreien vermögen. Die Verantwortung der Bischöfe ist deshalb z. B. in einem Ausmaß angestiegen, das die meisten anfänglich überfordern dürfte. Auch sie stehen als Menschen analog vor Problemen, denen die technische Elite ausgesetzt ist: Unterwerfung, Flucht nach vorn auf eigene Verantwortung und Standhaftigkeit im Absurden! Als ganzes ergibt sich somit die Aufgabe, eine neue Moral der Amtsträger innerhalb der Kirche zu schaffen. Im Anschluß an die uralte literarische Tradition der Fürstenspiegel entwirft Küng deshalb mutig einen Papstspiegel[89]. Er weist darauf hin, daß bereits wichtige Schritte in Richtung auf eine neue Papst-Moral getan wurden[90]. Die entscheidenden Anstöße erwartet er jedoch von einer Reform des Kirchenrechtes:

„Vieles ist in der letzten Zeit bereits geschehen. Und nicht selten ist der Papst mutiger vorangegangen, als dies in einzelnen Ländern bei der Umwandlung der entsprechenden Bischofsmacht in den Bischofsdienst geschehen ist. Vieles kann durch die mutige Initiative des einzelnen geschehen. Entscheidendes aber kann nur eine radikale Reform des Kirchenrechts bringen, falls diese nämlich 1. von einer grundsätzlichen Überprüfung von Wesen und Funktion des Kirchenrechts überhaupt ausgeht, 2. die konkreten Reformen nicht nur nach einer bestimmten juristischen Tradition, sondern nach dem Evangelium selbst und den Erfordernissen der heutigen Zeit durchgeführt werden, 3. die über Fälschungen in das offizielle Kirchenrecht eingedrungenen Bestimmungen im einzelnen überprüft werden."[91]

Der vom Verfasser vorgeschlagene Weg birgt große Gefahren in sich. Denn er setzt zuwenig *radikal* an. Auch das neue Kirchenrecht wird nur ein zu Gesetz erstarrter Reflex dessen sein, was in der Kirche bereits vorher gewachsen ist. Es wäre unbillig, das Kirchenrecht zu überfordern. Falls es nicht vor der Kodifizierung gelingt, eine den Erfordernissen der wissenschaftlich-technisch-planetarischen Weltkultur von morgen wenigstens in Anfängen entsprechende Ethik der kirchlichen Autoritätsträger und des Klerus zu schaffen, könnte ein neuer Kodex nur noch einmal – wohl mit Sicherheit läßt sich aber sagen: zum letztenmal – zur Illusion verleiten, daß alles gar nicht so ernst zu nehmen sei, was sich seit dem Ausgang des Mittelalters ereignet hat, und daß es deshalb vollständig genüge, wenn Episkopat und Klerus *en bloc* in Lebenshaltung und Geisteshorizont der Vergangenheit treu bleiben. Im Augenblick gewährt die *unterwerfende Konformierung* noch einen Ausweg, die *Flucht nach vorn* wird weiterhin als eine individuell gerechtfertigte Verzweiflungstat in der Nähe der modernen Landschaft des Verrates erscheinen, das Ziel muß jedoch die Bildung einer den Erfordernissen entsprechenden *Verantwortung* sein. Küng verdanken wir, daß er uns mit den Mitteln der *„klassischen"* Ekklesiologie in diese Richtung auf die richtigen Sprünge bringt. Zu Dank sind wir H. Künig auch noch in anderer Hinsicht verpflichtet. Sein Werk zeigt *negativ*, daß die „klassische" Ekklesiologie ihren Weg beendet hat. Denn ihre Sprache scheint nur noch das Spiegelbild einer theologisch-klerikalen Sicht der Dinge zu vermitteln, abseits vom vollen Umfang der Schrift und abseits von der bedrängten Welt von heute. Vorläufig bleibt auch gegenüber seinem Buch die Frage offen: Illusionen nachkonziliarer Ekklesiologie?

---

[89] Kirche, 558 ff. [90] Kirche, 559.

[91] Kirche, 559. Fälschungen als Gegensatz zum Ursprünglichen sind Küng sehr unsympathisch. Es wird jedoch zu berücksichtigen sein, daß auch eine Fälschung im Dienst der Wahrheit stehen kann, Vgl. z. B. *Kl. Schreiner*, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters. In: Saeculum 17 (1966), 131–169.

FERDINAND KLOSTERMANN

Desiderate zur Reform des Laienrechtes[1]

Desiderate zur Reform des Laienrechtes der katholischen Kirche zu äußern, ist keineswegs utopisch, seit Johannes XXIII. die Reform des kirchlichen Rechtsbuches als eines der Ziele seines Pontifikates angegeben hat und seit durch das Konzil selbst nicht nur die Reform des Kirchenrechtes im allgemeinen höchst aktuell geworden ist, sondern auch das Laienrecht im besonderen als eines der wichtigsten Themen dieser Reform erkannt wurde.

Vor mehr als 40 Jahren hielt sich der Berliner Rechtshistoriker Ulrich Stutz auf Grund einer Untersuchung über den Geist des Kanonischen Rechtes noch zu folgendem Urteil berechtigt: „Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus ... Papst, Bischof und Priester machen die Kirche aus ... Nach ihrem Recht erscheinen die Laien nur mehr als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen. Die Laien bilden lediglich das zu leitende und zu belehrende Volk."[2] Wenn der Geist des Zweiten Vatikanums in der Kirche Realität wird, dann wird das Bild der Kleruskirche verschwinden, und das Antlitz der Kirche der Zukunft wird weithin vom Laien geprägt sein.

I. Geschichtliche Vorbemerkungen

Zunächst muß der Gerechtigkeit halber betont werden, daß auch das geltende Recht über den Laien mehr enthält, als im dritten Teil des Personenrechts der CJC in 44 von insgesamt 2414 Kanones darüber zu finden ist. Dort finden sich ja tatsächlich nur zwei Titel „de fidelium associationibus in genere" und „de fidelium associationibus in specie", also eine Art Vereinsrecht. Als Einleitung sind zwei Kanones vorangestellt, von denen uns der eine darüber belehrt, daß die Laien das Recht haben, vom Klerus geistliche Güter, vor allem die zum Heil notwendigen Hilfen zu empfangen (c. 682); also ein Kanon, der den Laien rein rezeptiv in seiner Abhängigkeit vom Klerus ausweist. Der zweite Kanon enthält überhaupt nur ein Verbot: es ist nämlich nach ihm den Laien nicht erlaubt, die geistliche Tracht zu tragen, abgesehen von Seminaristen, Mesnern und Ministranten während ihres kirchlichen Dienstes innerhalb und außerhalb des Gotteshauses (c. 683).

Nun haben schon 1927 Peter Schmitz[3] und dann 1950 Heinrich Keller und Oswald von Nell-Breuning[4] auf den grundlegenden Kanon 87 hingewiesen, der die seinshafte Kirchengliedschaft jedes Getauften, also auch das Laien, betont und ihn ausdrücklich als unwiderrufliche und unaufhebbare Rechtsperson in der Kirche bezeichnet: „Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis." Sie haben auch aufgezeigt, daß in allen fünf Büchern des kirchlichen Rechtsbuches nicht wenige Laienrechte verborgen sind: Man denke nur an das Gewohnheitsrecht, das Religiosenrecht, das Sakramenten-, im besonderen das Eherecht, das ja in der Westkirche fast ausschließlich Laienrecht ist, an die Möglichkeit von Lehrverkündigung durch Laien, an das Pfründen- und Vermögensrecht, an das Verfahrens- und Strafrecht.

Es wäre geradezu seltsam, wenn sich aus dem Zweiten Vatikanum, das sich so ausdrücklich mit dem Laien und seinem Apostolat beschäftigt hat, das dem Laien, seinem

---

[1] Das Thema wurde vom Verfasser erstmals bei der 19. Vollversammlung der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht am 19. 1. 1967 in Wien und am 21. 2. 1967 in einem Gastvortrag an der Ruhruniversität in Bochum behandelt. Hier liegt eine Bearbeitung dieser Ausführungen vor.

[2] *U. Stutz*, Der Geist des Codex Iuris Canonici. Kirchenrechtliche Abhandlung 92/93 (Stuttgart 1918) 83.

[3] *P. Schmitz*, Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Iuris Canonici (Münster 1927).

[4] *H. Keller — O. v. Nell-Breuning*, Das Recht der Laien in der Kirche (Heidelberg 1950).

Standort und seiner Sendung in der Kirche eine ganz andere Bedeutung zuzuweisen scheint, als er lange Zeit und in weiten Bereichen der Kirche hatte, keinerlei Konsequenzen für das Laienrecht ergäben. Fast alle Konzilsdokumente kommen als materiale Quellen des Laienrechtes in Frage.

1. *Wünsche an das Konzil*

Tatsächlich finden wir schon unter den Voten, die von den Bischöfen, den katholischen Universitäten und Fakultäten sowie von den römischen Zentralbehörden an das Konzil herangetragen worden waren und die 15 Bände mit 9473 Seiten füllten[5], nicht wenige Forderungen, die auf eine Abänderung der derzeitigen Laiengesetzgebung abzielen, ja schon solche, die ausdrücklich eine Reform des Laienrechtes verlangen.

Schon die Bischöfe forderten eine neue Umschreibung von Begriff und theologischem Ort des Laien in der Kirche, die seiner Würde und seiner Berufung zur christlichen Vollkommenheit gerecht wird und die ihn als aktives und mitverantwortliches Subjekt in der Kirche versteht. Offizielle diözesane Gremien und eine gesamtkirchliche Behörde für das Laienapostolat werden vorgeschlagen; die laienapostolischen Organisationen und im besonderen die Katholische Aktion sollen behandelt werden; Laien soll eine gewisse Teilnahme an der Jurisdiktionsgewalt ermöglicht werden; Kleriker soll man erst durch den Empfang von Weihen göttlichen Rechtes werden; Kollegien von Laien sollen die Hierarchie beraten. Ähnlich lauten die Voten der katholischen Universitäten und Fakultäten.
Noch mehr ins Detail gingen die römischen Behörden: So verlangte das seinerzeitige Sanctum Officium schon ein völlig neu bearbeitetes Kapitel de laicis und ein eigenes Kapitel de apostolatu laicorum im neuen CJC. Die Konsistorialkongregation forcierte den Wunsch der Bischöfe nach einer römischen Kongregation für Laienapostolat, die kürzlich durch das Motu proprio „Catholicam Christi Ecclesiam"[6] geschaffen wurde. Die Sakramentenkongregation gab zu überlegen, was zur Erneuerung des Patenamtes getan werden könnte und ob man nicht die niederen Weihen auch Laien übertragen solle, die deren Funktionen ohnedies längst ausüben. Die Konzilskongregation regte an, Laien sollten herangezogen werden, um das Verständnis auch für die neue Kunst in der Kirche zu wecken, besonders in den Seminarien und an den theologischen Hochschulen; auch sollten überdiözesane Organe für das Laienapostolat geschaffen werden; im Zusammenhang mit dem Laienapostolat wird ein eigener Sozialkodex gefordert oder zum mindesten die Aufnahme von Normen für die soziale Aktion der Kirche in das kirchliche Rechtsbuch; dabei sollten nicht nur Linksabweichungen, sondern auch „Rechtshäresien" verurteilt werden; Zentren für soziologische und statistische Studien sollen geschaffen werden; die modernen Medien der Meinungsbildung sollen ernster genommen, nationale Zentren dafür gebildet und auch Laienfachleute ausgebildet werden. Das Konzilsdekret über die Massenmedien wäre sicher anders ausgefallen, wenn man solche Laienfachleute und nicht nur Prälaten herangezogen hätte. Ausführlich beschäftigte sich die Konzilskongregation mit dem „katechetischen Apostolat" und auf 58 Seiten mit dem „Katholischen Laikat", wobei eingehend über den Laien und seinen Stand in der Kirche, über die Theologie vom Laien, über seine Möglichkeiten in Kirche und Welt, seine kirchlichen Rechte und Pflichten, seine Spiritualität, über die juridische Einteilung in Ordens- und Weltlaien, über Natur und Verpflichtung des Laienapostolates, über die apostolischen Vereinigungen, einschließlich der Säkularinstitute und der Katholischen Aktion, gehandelt wird. Hier werden auch schon konkrete Vorschläge zur Zusammenarbeit und Koordinierung der verschiedenen Vereinigungen gemacht. Ausdrücklich wird die unpräzise und uneinheitliche Terminologie und Sprache des derzeitigen kirchlichen Rechtsbuches beklagt; das Kapitel über den Laien müsse sowohl hinsichtlich des Laien als auch hinsichtlich der Laienvereinigungen völlig neu redigiert werden; der Charakter des Laien müsse positiver angegeben und alles den heutigen Verhältnissen angepaßt werden.

2. *Die Situation während der Phase der Vorbereitungskommissionen*

Unter den vom Papst den Vorbereitungskommissionen zum Studium übergebenen „Fragen[7]" finden sich tatsächlich nicht wenige, die unser Thema betreffen: die theologische

[5] Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, Series I (Antipraeparatoria) (Roma 1960).
[6] Motu proprio „Catholicam Christi Ecclesiam" v. 6. 1. 1967: AAS 59 (1967) 25—28.
[7] Pontificia commissio centralis praeparatoria Concilii Vaticani II., Quaestiones commissionibus praeparatoriis Concilii Oecumenici Vaticani II positae (Typ. polygl. Vat. 1960).

Kommission sollte die Konstitution des Ersten Vatikanums über die Kirche hinsichtlich des Laikates ergänzen und vollenden, den Irrtum des Laizismus behandeln und die katholische Soziallehre im Zusammenhang darstellen; die Kommission über die Sakramente sollte die eventuelle Erneuerung der alten Praxis hinsichtlich der niederen Weihen prüfen, die Studienkongregation die Probleme der katholischen Schulen, die Missionskommission die missionarische Verpflichtung der Katholiken, die Laienapostolatskommission das Apostolat der Laien, die Katholische Aktion und überhaupt die Vereinigungen der Katholiken und das Sekretariat für Presse und Schauspiele die Lehre der Kirche in dieser Hinsicht behandeln.

Aus den von den Vorbereitungskommissionen erarbeiteten oder geplanten Texten wurden zu Beginn des Konzils 20 Entwürfe den Konzilskommissionen zum weiteren Studium empfohlen[8]. Für unsere Thematik sind dabei von Interesse: der Entwurf einer dogmatischen Konstitution über die Kirche, der unter Punkt 1 von der Natur der streitenden Kirche, unter Punkt 2 von den Gliedern der streitenden Kirche, unter 6 von den Laien, unter 8 von Autorität und Gehorsam handeln sollte; der Entwurf einer dogmatischen Konstitution über Keuschheit, Jungfräulichkeit, Ehe und Familie; der Entwurf einer Lehrkonstitution über die soziale Ordnung und die Völkergemeinschaft; der Entwurf eines Dekretes über die Laien, das allgemeine Prinzipien über das Laienapostolat in der Aktion zur direkten Förderung der Herrschaft Christi, über das Laienapostolat in der caritativen und sozialen Aktion und über Vereinigungen der Gläubigen erarbeiten sollte; der Entwurf eines Dekretes über das Sakrament der Ehe; der Entwurf eines Dekretes über die Seelsorge, das unter Punkt 5 die Behandlung der katechetischen Unterweisung, unter 6—10 die der Hirtensorge gegenüber den wandernden, seefahrenden, fliegenden Gläubigen, gegenüber den Nomaden und den von den materialistischen Irrtümern Bedrohten vorsieht; der Entwurf eines Dekretes über die akademischen Studien und die katholischen Schulen; der Entwurf eines Dekretes über die Missionen, das auch über die Mitarbeit an der Mission handeln sollte; und der Entwurf über die Kommunikationsmedien, der die diesbezügliche Lehre und Aktion der Kirche behandeln sollte.

3. *Die Situation während der Konzilsphase*

Im Zuge der gleich zu Beginn des Konzils einsetzenden Konzentrations- und Verkürzungstendenzen wurde angeordnet, daß das von der Vorbereitungskommission „für die Disziplin des Klerus und des christlichen Volkes" vorbereitete Dekret „über die Vereinigungen der Gläubigen" in das Dekret über das Laienapostolat eingearbeitet werden sollte. Außerdem sollte eine aus der theologischen Kommission und aus der für das Laienapostolat zu schaffende gemischte Kommission aus den Texten des Laienapostolatsdekretes über die soziale Aktion und aus den von der theologischen Kommission erstellten Texten über die soziale Ordnung und über die Völkergemeinschaft ein neues Schema erarbeiten; das Theologische im Laienapostolatsdekret aber sollte in das Schema über die Kirche kommen[9]. Gegen Schluß der ersten Konzilssession wurde die Kürzung aller Schemata auf die generaliora principia angeordnet und dabei verlangt, alles, was in den Bereich der kommenden Kodexrevision gehört, der zuständigen Kommission zu überweisen[10]. Am 30. März 1963 veröffentlichte der Osservatore Romano tatsächlich schon die ersten Mitglieder der neuen Kommission zur Revision des kirchlichen Rechtskodex[11].

Die Laienapostolatskommission wollte vor allem das ihr überantwortete Kapitel über die Vereinigungen der Gläubigen der Kodexreformkommission zuweisen, da die ganze Materie zu sehr ins Detail ging und nicht in den allgemeinen Text des Dekretes paßte. Der unter

---

[8] Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur (Typ. polygl. Vat. 1962).

[9] Vgl., wenn nichts anderes angegeben ist, Acta commissionis conciliaris „de fidelium apostolatu" (Hektogramm 1966). Andere nicht belegte Angaben ergeben sich aus den privaten Aufzeichnungen des Verfassers.

[10] Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II., Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi Concilii oecumenici et initium secundae intercedit (Typ. polygl. Vat. 1962).

[11] Orbis Catholicus 17 (1963/1964) 395.

dem 22. April 1963 gedruckte neue Text eines Dekretes über das Apostolat der Laien[12] enthält einen 11 Zeilen umfassenden Artikel 14 „über die Vereinigungen der Gläubigen im geltenden und kommenden Kirchenrecht", in dem gesagt wird, alle in den Kanones 700—725 des jetzigen Kirchenrechtsbuches behandelten Vereinigungen sollten apostolischen Geist in ihren Mitgliedern wecken und einander helfen; die Kodexreformkommission aber sollte das, was in diesem Dekret von den gemeinschaftlichen Formen des Laienapostolates gesagt wird, ins Kirchenrecht aufnehmen und das, was schon im Recht über die Vereinigungen der Gläubigen enthalten ist, den Notwendigkeiten von heute anpassen. Der Artikel, der sich also ausschließlich auf das Vereinsrecht bezog, war schon Anfang April von der Koordinierungskommission ausdrücklich gebilligt worden. Die gedruckte Fassung des Jahres 1964[13] enthält im Artikel 15 einen ähnlichen Text. In dem unter dem 28. Mai 1965 gedruckten Text[14] steht am Schluß des Artikels 1 (Prooemium) statt dessen nur die allgemeine Bemerkung, alles im Dekret Gesagte habe hinsichtlich des Laienapostolates als Norm für die Reform des kanonischen Rechtes zu gelten. Hier wird also schon die Ausweitung vom Vereinsrecht auf die ganze Materie des Laienapostolates, wenn auch in sehr komprimierter Form vorgenommen. In dieser Form steht der Text auch in der endgültigen Fassung des Dekretes[15].

Davon abgesehen hatte die Laienapostolatskommission schon Anfang April von der Koordinierungskommission den Auftrag erhalten, einen Anhang vorzubereiten, der die Elemente für die Revision des Kirchenrechtes hinsichtlich der Laien enthalten sollte. Noch im Frühjahr 1963 lag ein „Appendix ad schema decreti de apostolatu laicorum—quaedam elementa pro revisione Codicis Iuris Canonici" vor. Dieser bildete auch die Grundlage für die im November 1963 stattgefundenen Beratungen einer von der Laienapostolatskommission eingesetzten Unterkommission, in der auch einige Mitglieder der Rota Romana mitarbeiteten, da die Kodexreformkommission ein diesbezügliches Dokument erbeten hatte; von einem Anhang im Laienapostolatsdekret selbst war bald keine Rede mehr. An diese Vorarbeiten knüpften auch die späteren Kontakte der nachkonziliaren Kommission für Laienapostolat mit der Kodexreformkommission an. Diese hatte sich bald nach Abschluß des Konzils, am 17. Februar 1966, an die neuernannte nachkonziliare Kommission für das Laienapostolat mit der Bitte um Mitteilung ihrer Wünsche gewendet und den Sekretär dieser Kommission zum Konsultor der Kodexreformkommission ernennen lassen. Die Kodexreformkommission hat dabei den ausdrücklichen Wunsch geäußert, nicht nur allgemeine Wünsche bekanntzugeben, sondern möglichst konkret formulierte Vorschläge zu übermitteln. Ein erstes Schriftstück dieser Art über die schon am 17. Februar 1966 angeforderten Materien, nämlich über Wesen, Rechte und Pflichten der Laien und deren Aktivität in der Kirche, ist schon an die Kodexreformkommission abgegangen. Weitere Kontakte, vor allem hinsichtlich des Vereinsrechtes, werden noch folgen.

Die nun folgenden konkreten Desiderate ergeben sich entweder unmittelbar aus den Konzilsdokumenten oder aus der sich daran knüpfenden Diskussion. Eine Einordnung in den neuen Kodex ist schon deshalb nicht möglich, weil dessen Aufbau möglicherweise völlig anders sein wird als der des gegenwärtigen. So wird vielleicht manches Grundlegende in ein zu erwartendes kirchliches Verfassungsrecht kommen. Den folgenden Überlegungen ist darum im allgemeinen der jetzige Aufbau des kirchlichen Rechtsbuches zugrunde gelegt.

II. Allgemeine Desiderate

1. *Die Kodexreform muß auch hinsichtlich des Laienrechtes von den theologischen und praktischen Prinzipien ausgehen, die die Konzilsdekrete über den Laien und sein Apostolat enthalten.*

Dafür kommen nicht nur das Laienapostolatsdekret in Frage, das dies ausdrücklich verlangt[16], sondern auch die Kapitel der Kirchenkonstitution über das Geheimnis der Kirche, über das Volk Gottes, über die Laien, über die allgemeine Berufung zur

[12] Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II., Schema decreti de apostolatu laicorum (Typ. polygl. Vat. 1963).
[13] Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II., Schema decreti de apostolatu laicorum (Typ. polygl. Vat. 1964).
[14] Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II., Schema decreti de apostolatu laicorum (Typ. polygl. Vat. 1965).
[15] Decr. de apostolatu laicorum (Typ. polygl. Vat. 1965) n. 1.
[16] Ebd. n. 1.

Heiligkeit in der Kirche und über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche; ferner die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.
Dabei dürfte es sich, wenn wir nach den konziliaren Prinzipien und Ideen fragen, die für eine Reform des Laienrechtes relevant sind, vor allem um folgendes handeln: das Prinzip der fundamentalen „wahren Gleichheit" aller Gläubigen in der gemeinsamen Berufung zur Heiligkeit, im gleichen Glauben und in der „gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi"[17]; das Prinzip der Mitverantwortlichkeit aller Christen für die ganze Kirche[18]; das koinonische Prinzip in der Kirche[19]; das Ernstnehmen des freien Wirkens des Geistes und der Charismen aller Gläubigen[20]; das Verstehen aller Ämter in der Kirche einschließlich der Leitungsämter als Dienst gegenüber dem Herrn und seinem Volk[21]; endlich das Prinzip der Partnerschaft und des Dialoges zwischen den Laien und den Vorstehern der Gemeinde[22] und aller Glieder der Gemeinde mit der Welt[23]. Wenn diese Grundsätze Gestalt annehmen, wird man nicht mehr sagen können, die katholische Kirche sei eine Kirche des Klerus und seine Mitglieder seien die alleinigen Rechtsträger in ihr, die wie absolutistische Fürsten regierten. In einem so erneuerten Kirchenrecht werden nicht nur die inneren Grenzen geistlicher Macht deutlich werden, sondern es wird auch Maßnahmen treffen, die Willkür und Machtmißbrauch wirksam zu verhindern versuchen.
2. *Es soll, wie das schon die Kirchenkonstitution betont*[24], *klar unterschieden werden zwischen dem, was allen Gliedern des Gottesvolkes als solchen gemeinsam ist und darum auch den Laien zukommt, und zwischen dem, was den Laien eigentümlich ist.*
Diese Eigentümlichkeit, so wurde allgemein gewünscht, soll nicht nur negativ als Vereinung des klerikalen und religiösen Status beschrieben werden. Es sollte sich das Kirchenrecht vielmehr zu einer theologischen Definition des Laien durchringen und diesen nicht nur pragmatisch beschreiben, wie das auch noch die Kirchenkonstitution[25] und das Laienapostolatsdekret[26] des Zweiten Vatikanums tun. Damit wird etwas verlangt, woran sich nicht einmal die Theologen des Zweiten Vatikanums wagten; aber vielleicht ist die Theologie weitergediehen, bis die Kanonisten zu ihrer endgültigen Formulierung kommen. Das Kirchenrecht sollte auch klar sagen, daß man als Laie sowohl im Weltstand als auch im Rätestand existieren kann. Es wäre auch eine grundsätzliche Entscheidung, wenn über die Säkularinstitute klar unter dem Titel „de religiosis" gehandelt würde, wozu das Konzil offenbar neigt[27].

3. *Die Revision des Kirchenrechtes hinsichtlich des Laien soll sich nicht nur auf den Teil des Rechtsbuches erstrecken, der ausdrücklich von den Laien, seinen Rechten, Pflichten und Aktivitäten handelt.*
Sie müßte alle Kanones umfassen, in denen von Laienrechten oder -pflichten die

---

[17] Const. dogm. de ecclesia, n. 32.
[18] Ebd., n. 33; decr. de apostolatu laicorum, n. 2.
[19] Vgl. *J. C. Groot*, Die horizontalen Aspekte der Kollegialität: *G. Barauna* (Hrsg.), De ecclesia II (Frankfurt/M. 1966) 84—105. Vgl. *J. Ratzinger*, Die pastoralen Implifikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Concilium 1 (1965) 16—27; *H. Küng*, Strukturen der Kirche (Freiburg/Br. 1962) 198 f., Anmerkung 2. 22—35; *J. Congar*, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: *H. Vorgrimler* (Schriftleiter), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (Freiburg/Br. 1964) II 135—165.
[20] Const. dogm. de ecclesia, n. 12. Vgl. *H. Küng*, Die charismatischen Strukturen der Kirche: Concilium 1 (1965) 282—290.
[21] Const. dogm. de ecclesia, n. 28.
[22] Ebd., n. 37.
[23] Vgl. Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam" v. 6. 8. 1964: AAS 56 (1964) 609—659.
[24] Const. dogm. de ecclesia, nn. 31 s.
[25] Ebd., n. 31. Im Artikel 43 derselben Konstitution wird beispielsweise schon ein ganz anderer Laienbegriff verwendet.
[26] Vgl. Decr. de apostolatu laicorum, Anmerkung 2 zu n. 1.
[27] Vgl. Const. dogm. de ecclesia, n. 43; Decr. de accomodata renovatione vitae religiosae, nn. 1. 11.

Rede ist oder die solche Rechte oder Pflichten tangieren wie die allgemeinen Richtlinien, die Kanones über die Kleriker und die Mitglieder des Rätestandes, über die Sakramente, etwa die Ehe und Familie, über die Sakramentalien, über die Liturgie, über die zeitlichen Kirchengüter, über das Diözesan- und Pfarrecht und über das Prozeßrecht. Das neue kirchliche Rechtsbuch sollte ausdrücklich erklären, daß es das Laienrecht nicht gesammelt an einem Ort enthält, damit nicht wieder solche Mißverständnisse entstehen, wie sie jetzt vielfach entstanden sind. Es wäre auch nützlich, wenn für diese allgemeine Kirchenrechtsreform schon die verschiedenen partikularrechtlichen Kodifizierungen und Regelungen, etwa durch Diözesansynoden, wenigstens aus einigen Kontinenten oder Großräumen gesammelt zur Verfügung stünden; hier ergäben sich wohl Aufgaben für kirchenrechtliche Seminare und Dissertationen.

4. *Vom Laienrecht her werden nicht wenige Bestimmungen des Klerus- und Ordensrechtes tangiert und umgekehrt. Die beiderseitigen Bestimmungen, die des Laien- wie des Klerikerrechtes, müßten also gemeinsam konzipiert werden.*

Das beginnt schon beim Eintritt in den Klerikerstand. Es sollte überlegt werden, ob man nicht erst mit dem Empfang der Diakonatsweihe, also durch den Empfang von Weihen göttlichen Rechtes, Kleriker werden sollte und nicht wie bisher schon mit der Tonsur. Damit ergibt sich die Frage, was mit den sogenannten niederen Weihen und mit dem Subdiakonat geschehen soll, der sich ja wahrscheinlich ohnedies aus dem Akolythat entwickelt hat. Hier werden die verschiedensten Meinungen vertreten. Manche plädieren für eine Erneuerung dieser Weihen nach Art des Diakonates als selbständigen Weihen und nicht nur als Durchgangsstufe zur Priesterweihe; man solle sie dann jenen erteilen, die die damit ursprünglich verbundenen Funktionen heute tatsächlich ausüben, also Küstern, Lektoren, Ministranten, Kranken- und Altenbetreuern, ohne daß diese durch den Empfang zu Klerikern würden; im übrigen behaupten manche Theologen ohnedies einen ursprünglichen Laiencharakter der niederen Weihen[28]. Andere zweifeln am Gelingen solcher Wiederbelebungsversuche, die schon dem Tridentinum trotz ernster Bemühungen mißlungen sind[29], und befürworten die Abschaffung der bisherigen Weihestufen vor dem Diakonat. Dabei wurde auch erwogen, ob die Kirche nicht neue „niedere" Weihen schaffen sollte, die den heutigen Bedürfnissen der Kirche mehr entsprechen als die alten: etwa für hauptberufliche Laienkatecheten, Seelsorgehelfer und -helferinnen und ähnliche kirchliche Laienberufe, für die die Ausbildungszeit auch jetzt schon mit einer förmlichen bischöflichen Sendungsfeier abgeschlossen wird. Andere sind der Meinung, eine solche Sendung genüge und man solle gar nicht die Vorstellung einer Art Zwischenstufe zwischen Klerus und Laienwelt schaffen, die sich nur zu leicht wieder einstelle, auch wenn man erkläre, durch solche Weihen werde man nicht Kleriker; überdies entsprächen solche Weihen nicht mehr unseren theologischen Vorstellungen von den Aufgaben des Laien in der Kirche[30], von dem die Kirchenkonstitution sagt, er habe durch die Taufe schon „die Befähigung (aptitudo), von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern (quaedam munera ecclesiastica) herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen"[31]. Nehmen wir ein anderes Beispiel: Klerus- und Ordensrecht müßten berücksichtigen, was im Laienapostolatsdekret von den Aufgaben der Kleriker und Ordensleute gegenüber den Laien an Hilfe, Förderung und Bildungsarbeit gefordert wird[32].

5. *Die ganze Rede- und Ausdrucksweise des neuen kirchlichen Rechtsbuches ist der tieferen Auffassung von der Kirche als Leib Christi und Volk Gottes und von Stand*

---

[28] Vgl. *A. Kerkvoorde*, Die Theologie des Diakonates: *K. Rahner* und *H. Vorgrimler* (Hrsg.), Diaconia in Christo (Freiburg/Br. 1962) 232.
[29] Conc. Trid. sess. XXIII, Decreta super reformatione, c. 17.
[30] Vgl. *A. Kerkvoorde* a. a. O. 224; ders., Erneuerung der niederen Weihen? a. a. O. 575—620.
[31] Const. dogm. de ecclesia, n. 33.
[32] Decr. de apostolatu laicorum, nn. 25. 28—32.

und Würde der Laien in der Kirche anzugleichen, wie sie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zum Ausdruck kommt.
Schon die Terminologie müßte alles vermeiden, was klerikalistisch mißdeutet werden könnte[33]. Der Ausdruck „ecclesiasticus" sollte nicht auf den Kleriker eingeschränkt werden, als ob die Laien außerhalb der ecclesia und nicht veri ecclesiastici wären; die Ausdrücke „munera", „officia" oder „beneficia ecclesiastica" sollten nicht nur für die Ämter der Kleriker angewendet werden, sondern eben für alle Ämter in der Kirche, die der Kleriker sowohl wie der Laien. Die Ausdrücke „populus fidelis", „populos christianus" sollten nicht mehr als Gegenüber des Klerus verwendet werden, wie dies etwa in den Kanones 250 § 1; 1290 § 1; 1329 geschieht, als ob es sich hier um ein Untertanen- und Niedervolk gegenüber einer herrschenden Schicht handelte und nicht um das königliche, prophetische und priesterliche Volk Gottes, dem anzugehören auch für die höchsten Hierarchen höchste Ehre ist. Die Kirchenkonstitution hat peinlich alle Stellen ausgemerzt, die so klangen, als wären die Glieder der Hierarchie nicht fideles, sondern nur deren Gegenüber, als stünden sie über ihnen, also außerhalb des populus christianus. In ähnlicher Weise sollte auch überlegt werden, ob nicht auch für die Mitglieder des Rätestandes ein besserer Ausdruck gefunden werden könnte als „religiosi"; denn wenn man das fünfte Kapitel der Kirchenkonstitution „über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit" ernst nimmt, sind alle Christen veri religiosi.

6. *Noch ein grundlegendes Desiderat sei angemeldet, das freilich unsere ganze Fragestellung nach dem neuen Laienrecht von Grund auf in Frage zu stellen scheint. Wenn wir nämlich das Konzil ernst nehmen, ist die übliche Gegenüberstellung von Klerikern und Laien, Hierarchie und Laien, Klerus und Laienschaft im Grund überholt.*
Gewiß verwendet das Konzil selbst noch diese Einteilung und versteht unter den Laien jene Christen, die weder dem klerikalen Weihestand, noch dem Ordens- besser Rätestand angehören[34]. Diese letztlich doch wieder negative Beschreibung des Laien hat immer schon Anstoß erregt. Und wenn auch das Konzil gegenüber früheren rein kanonistischen Definitionen betont, daß das Christsein an sich schon ein unerhörtes Positivum sei, in dem man im Glauben von Christus ergriffen wird und ihn ergreift und seiner Gemeinde als einer Gemeinde der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden eingegliedert wird, so ist das alles gewiß dem Laien als Christen wesentlich, sogar konstitutiv, aber er hat es mit allen Christen, auch mit den höchsten Hierarchen gemeinsam, die ebenso wie er Christen sind; es ist ihm nicht als Laien spezifisch eigentümlich; es gehört in seiner Definition zum genus proximum, nicht zur differentia specifica. Dieses Spezifische aber, das nicht zum Amtsdienst und nicht zum Ordensstand Berufen-sein, scheint doch eine rein negative Größe zu sein. Darum hat Walter Dirks schon anläßlich einer Pressekonferenz in Rom zu überlegen gegeben, ob man nicht den Ausdruck Laie überhaupt abschaffen solle; er sei ohnedies durch die Bedeutung „Nichtfachmann" reichlich kompromittiert und man solle allgemein von Christen reden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß eben das Christsein kein Spezifikum des Laien ist. Vielleicht führen hier einige Überlegungen weiter, in denen man dadurch bestärkt wird, daß sie in ähnlicher Richtung von verschiedenen Seiten im Anschluß an das Konzil angestellt werden.

Das Bedenkliche an der bekannten Einteilung der Kirche in Klerus und Laienschaft scheint darin zu liegen, daß hier die ganze Kirche von einer bestimmten Gruppe, eben dem Klerus, her gesehen, beurteilt und geordnet wird. Darnach gibt es Kleriker und Nichtkleriker, Hierarchen und Nichthierarchen, die man eben dann Laien nennt. Das wird nicht viel besser, wenn man zum Klerus noch die Ordensleute schlägt. Auf jeden Fall kommt man unweigerlich zu jener berühmten Zweiständelehre, man könnte fast sagen: Zweiklassengesellschaft, von der schon um das Jahrtausend der auch sonst nicht nur rühmlich bekannte Kardinal

[33] Vgl. Const. dogm. de ecclesia, n. 32.
[34] Ebd., n. 31.

Humbert von Silva Candida sagte: „Die Laien sollen nur ihre Dinge, nämlich die weltlichen Angelegenheiten besorgen, die Kleriker aber nur die ihren, nämlich die kirchlichen. Wie der Kleriker nichts Weltliches, so sollen die Laien nichts Geistliches sich anmaßen[35]", eine Auffassung, die dann durch Gratian in den berühmten „duo genera christianorum" im Kirchenrecht verewigt wurde: „Da sind die, die für das göttliche Amt bestimmt sind, die dem Gebet und der Betrachtung hingegeben sind und denen es geziemt, sich von jedem weltlichen Lärm frei zu halten; das sind die Kleriker und die Gottgeweihten ... die Auserwählten. Alle die hat nämlich Gott zu den Seinen sich erwählt. Diese sind Könige, die sich und andere mit ihren Tugenden regieren und so in Gott das Reich besitzen. Das bedeutet auch die Krone, die sie auf dem Haupt tragen ... Die zweite Art von Christen sind die Laien. Laos heißt nämlich Volk. Diesen ist es erlaubt (!), zeitliche Dinge zu besitzen, aber nur zum Gebrauch. Nichts ist nämlich kläglicher als wegen des Geldes Gott zu verachten. Diesen ist es auch gestattet (!), eine Frau zu nehmen, die Erde zu bebauen und unter den Männern zu richten, Prozesse zu führen, Opfer auf den Altar zu legen, den Zehent zu zahlen und so können auch sie gerettet werden, wenn sie trotzdem (obwohl sie Laien sind) die Laster meiden und Wohltaten tun[36]." So gibt es offenbar vollkommene und unvollkommene Christen, geistliche und fleischliche, kirchliche und weltliche, von Gott erwählte und geliebte und von Gott etwas links liegen gelassene, führende und geführte oder doch zu führende, Herrschende und beherrschtes Untertanenvolk. Mit nicht zu übertreffender Klarheit sagte vor gut 130 Jahren Gregor XVI.: „Niemandem kann unbekannt sein, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der von Gott die einen zum Herrschen, die anderen zum Gehorchen bestimmt sind. Diese sind die Laien, jene die Kleriker".[37]
Noch vor erst 80 Jahren schrieb selbst der große Leo XIII an den Erzbischof von Tours: „Es steht fest und ist ganz 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 beiden 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 die Ehre zu erweisen[38]." Ja noch vor 60 Jahren berief sich Pius X in einer feierlichen Enzyklika gegen die französischen Trennungsgesetze auf die Verfassung der Kirche und betonte dabei ausschließlich die Ungleichheit zwischen Hierarchie und Laienvolk: „Allein das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität ..., zu lenken und zu führen. Die Mehrheit hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihren Hirten zu folgen[39]".

Nach den neutestamentlichen Schriften müßte man jedenfalls vom Herrn der Kirche ausgehen, in dem wir alle „ein Volk sind, bestimmt, daß es ihm zu eigen ist" (1 Petr 2,9), das als Ganzes schon kein Untertanenvolk sein kann, weil es eine königliche Priesterschaft ist, weil in ihm alle Könige, Propheten und Priester sind (Apg 2,17 f; 1 Petr 2,5 f, 9 f; Apk 1,6; 5,10). Diesem Volk wird man in Glaube und Taufe eingegliedert und in diesem Volk gibt es erst verschiedene Berufungen und Dienste. Darum hat sich auch das Konzil entschlossen, in der Kirchenkonstitution gegen den ursprünglichen Plan[40], zuerst vom Volk Gottes zu reden und dann erst von den Bischöfen, Presbytern, Diakonen, Laien und Ordensleuten; es gliedert also alle kirchlichen Stände, auch die Hierarchie, dem Volk Gottes ein. Wie es darum schon im weltlichen Bereich nicht sehr sinnvoll scheint, das Staatsvolk von einer Gruppe her zu gliedern und je nach der Vorliebe für eine Gruppe in Beamte und Nichtbeamte, Ärzte und Nichtärzte, Parlamentarier und Nichtparlamentarier einzuteilen, so könnte man, wenn man das Konzil weiterdenkt, eigentlich auch eine Einteilung des neutestamentlichen Gottesvolkes in Kleriker und Nichtkleriker nicht sehr zweckmäßig finden. Darnach gäbe es also gar keinen dem Klerikerstand, dem Dienst des Amtes, gegenüberstehenden Laienstand, sondern nur viele und sehr verschiedene Dienste in und an dem einen heiligen Volk. Wir können dies von der Theologie des Konzils her noch vertiefen. Darnach haben alle Glieder des christlichen Gottesvolkes vom letzten Neugetauften bis zum höchsten

---

[35] MG Lib lit 1, 208.
[36] C 7 C XII PL 187, 884 f.
[37] Bulle Gregors XVI. v. 1843.
[38] Brief v. 17. 12. 1888: Le laicat (Paris 1956) 142. 106.
[39] Enz. Pius' X „Vehementer nos" v. 11. 2. 1906: ASS 39 (1906/1907) 8 f.
[40] Vgl. noch Schema constitutionis dogm. de ecclesia, 2 partes (Typ. polygl. Vat. 1963).

Hierarchen eine einzige und gemeinsame christliche Urberufung, auf Grund derer in diesem Volk eine, wie die Kirchenkonstitution sagt, fundamentale und „wahre Gleichheit" aller hinsichtlich „der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi"[41] besteht. Außer dieser gemeinsamen Urberufung aber gibt es in diesem Volk, in der Gemeinde Christi viele, einander oft überschneidende Dienste zugunsten des ganzen Volkes, zu denen Gott die Christen je nach ihrer Begabung und Begnadung, ihrem Beruf und ihrer Stellung ruft und für die er sie eben auch mit besonderen Gaben und Charismen beschenkt. So gibt es in diesem Volk auch Ungleichheit, schon weil jeder seine individuelle Berufung und Begnadung hat, aber auch weil es verschiedene Dienstgruppen gibt: Zunächst sind da die Klerikerchristen, die durch besondere Weihen als Episkopen, Presbyter oder Diakone für die Dienste der Leitung der ἐκκλησία bevollmächtigt und begnadet werden und die als solche und im Rahmen ihrer Kompetenz auch echte Autorität haben und entscheiden und befehlen können, wo Entscheidungen und Befehle nötig sind. Da gibt es die Ordenschristen, die wieder sehr verschiedene Sendungen in der Kirche haben können, wenn man an die verschiedenen Ordensgemeinschaften denkt, und denen nur gemeinsam ist, daß sie durch die Art ihrer Bindung mit Gelübden in dieser Zwischenzeit zwischen dem Weggang des Herrn und seiner Wiederkunft ein auf die letzten und endgültigen Dinge hinweisendes Zeichen setzen. Da gibt es eheliche Christen, die zu diesem für die Gesellschaft und Kirche so bedeutenden Dienst durch ein eigenes Sakrament geweiht und gestärkt werden; solche eheliche Christen gibt es in der Welt, aber auch im kirchlichen Dienst, selbst als Kleriker: denken wir an die nun auch in der Westkirche ermöglichten verheirateten Diakone oder an verheiratete Presbyter in der Ostkirche, vereinzelt auch schon in der Westkirche. Da gibt es Christen, die, ohne durch Weihen oder Ordensversprechen gebunden zu sein, sich auf Zeit oder Dauer der Kirche für besondere Ämter der Seelsorge, der Verkündigung, der Katechese, der Liebestätigkeit, der kirchlichen Verwaltung und Vertretung, des kirchlichen Organisationswesens zur Verfügung stellen. Heute schon gibt es nicht wenige solcher Christen und sie werden in der Kirche der Zukunft noch viel größere Bedeutung erlangen[42]. Völlig irrtümlich zählt man sie heute noch meist den Weltchristen zu; in Wirklichkeit sind sie kirchliche Amtsträger, wenn auch nicht klerikale. Schließlich gibt es die sogenannten Weltchristen, die das Konzil meist meint, wenn es von Laien spricht[43], die aber wieder durch sehr verschiedene weltliche Dienste gebunden sind, die für die Gesellschaft, aber auch für die Kirche größte Bedeutung haben können. Nach dem Neuen Testament kann kein Zweifel sein, daß für den Christen alles, was ihm zustößt, und erst recht das, was er sich auf Grund vernünftiger, sachlicher Überlegung wählt, also Schicksal und Beruf, Familienstand und gesellschaftliche Stellung, ja schon seine natürliche Anlage und jeglicher mitmenschliche Dienst — Paulus nennt in diesem Zusammenhang Gastfreundschaft, Bruderliebe, gegenseitige Achtung, Hilfe, Belehrung und Mahnung, ja die einfache Solidarität mit den Menschen, mit den weinenden und sich freuenden — daß das alles in der Urberufung des Glaubens für den Christen κλῆσις, Berufung von Gott her wird, daß es darum auch Bedeutsamkeit für die Gemeinde Christi, ja für die ganze ἐκκλησία erlangt und darum auch vom Herrn mit besonderen Gnadengaben beschenkt wird. Solche Weltchristen kann es als eheliche oder ehelose geben; ja solche Weltchristen könnten an sich auch Kleriker sein, wenn und so weit sie etwa einen profanen Beruf ausüben, wie dies im Mittelalter die bischöflichen Landesherrn taten und heute noch die geistlichen Mathematik- und Turnprofessoren tun, aber auch aus unmittelbar apostolischen Gründen die Arbeiterpriester

[41] Const. dogm. de ecclesia, n. 32.
[42] Vgl. ebd., n. 33; decr. de apostolatu laicorum, n. 22.
[43] So Const. dogm. de ecclesia, n. 31; decr. de apostolatu laicorum, nn. 2. 5. 7 und überhaupt meist im Laienapostolatsdekret.

oder viele Priester in Zwangssituationen. Im Warthegau des Großdeutschen Reiches hatten die Priester im Personalausweis stehen: Beruf — ungelernter Hilfsarbeiter, Sonntagsbeschäftigung: Kirchendiener. In diesem Verständnis könnten sogar Mitglieder des Rätestandes Weltchristen sein, wenn sie nämlich profane Berufe ausüben, also Physik, Meiereiverwaltung oder Forstmeisterei als Beruf betreiben, was auch heute noch vorkommen soll. Man muß nämlich dann von ihnen erwarten, daß sie ihren profanen, ihren weltlichen Beruf genau so weltlich sachkundig und natürlich auch so sittlich einwandfrei ausüben, wie andere weltliche Christen dies sollen.

Es ist also einfach nicht wahr, daß es nur zwei besondere Berufungen in der Kirche gibt, die zum Amt und die zum Ordensstand; es gibt vielmehr viele und sehr vielfältige und einander auch oft überschneidende Berufungen, ohne die die Kirche ihre Sendung gar nicht voll erfüllen kann.

7. *Wenn auch das neue kirchliche Rechtsbuch an vielen Stellen vom Laien — wenn wir den Ausdruck noch gebrauchen — und seinen Rechten, Pflichten und Aktivitäten wird sprechen müssen, so wird dies doch vor allem in jenem Teil geschehen, der von den Personen handeln wird.*

Niemand wird leugnen, daß der Teil des Personenrechtes, der heute mit „de laicis" überschrieben ist, doch etwas armselig geraten ist. Es sollte aber überlegt werden, ob nicht im Sinne unserer Erwägungen über den Laienbegriff das ganze Personenrecht, das weithin vom Klerus her konzipiert ist, von Grund auf neu organisiert werden müßte. So sollte wohl an der Spitze des Personenrechtes in Anlehnung an die Kirchenkonstitution ein eigener Titel „de populo Dei eiusque membris in genere" stehen; dann erst sollten die Titel über die einzelnen Kategorien und Dienste in diesem Volk und für dieses Volk behandelt werden: „de christifidelibus saecularibus", „de christifidelibus clericis", „de christifidelibus religiosis" und als letzte neue Kategorie „de christifidelibus in speciali servitio Ecclesiae". Dabei möchte ich sogar die Reihenfolge verteidigen. Es scheint nämlich angemessen, nachdem im allgemeinen vom Volk Gottes und seinen Gliedern die Rede war, zuerst von den Weltchristen zu handeln, da diese zwar verschiedene für Kirche und Welt höchst bedeutsame Sonderaufgaben je nach ihrer persönlichen Veranlagung und nach ihrer familiären, beruflichen und gesellschaftlichen Stellung übernehmen können und sollen, aber doch in einer gewissen fundamentalen Situation in der Kirche verbleiben, in die sie durch die Taufe eingetreten sind und aus der allein sie in die verschiedenen, oft sogar nur zusätzlichen kirchlichen Sonderdienste berufen werden können, als Kleriker oder Ordensleute oder als sonstige kirchliche Amtsträger.

III. Einzelne Desiderate

Es soll versucht werden, diese Desiderate in den eben umrissenen Rahmen eines neuen Personenrechtes einzuordnen und dabei gleich den Aufbau der einzelnen Titel zu skizzieren.

1. *De populo Dei eiusque membris*

1. Zunächst müßte von der Kirche als Volk Gottes und vom Volk Gottes als solchem grundsätzlich gehandelt werden.

2. Dann wäre zu handeln von der Person in diesem Volk: wie und wodurch sie konstitutiert wird, von ihrer Würde, von den vielfachen Diensten und Gaben, daß die durch die Taufe begründete Personalität niemals mehr ganz erlöschen kann; also wesentlich von dem, was heute im can. 87 steht.

3. Sollte von den Verschiedenheiten in diesem Volk gehandelt werden. Denn in diesem Volk ist eine Einheit der Sendung, aber eine Vielfalt der Dienste und Gaben, die man zum Wohl des ganzen Volkes empfängt[44]. Alle sind und bleiben zwar Glieder des

[44] Decr. de apostolatu laicorum, n. 2.

Volkes, durch die Taufe Christus und seinem Leib eingegliedert und am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaft geworden, aber sie werden von Gott zu sehr vielfältigen und für Kirche und Welt höchst bedeutsamen Ämtern berufen und zur Ausübung dieser Ämter mit ebenso vielfältigen Gaben beschenkt. Hier müßten dann alle die Kategorien von Christen aufgezählt werden, die wir schon genannt haben und von denen dann in den folgenden besonderen Titeln des Personenrechtes zu handeln wäre, wiewohl im Leben ein und dieselbe Person an mehreren dieser Kategorien partizipieren kann.

4. Sollte grundsätzlich von den Gemeinschaften (communitates) des Gottesvolkes gesprochen werden, nämlich von den verschiedenen Teilgemeinschaften innerhalb der großen Gemeinschaft des Volkes Gottes, die Rechtssubjekte in der Kirche sind oder sein sollten. Hier müßte grundsätzlich also vom Diözesan- und Pfarrvolk, von der diözesanen und pfarrlichen ἐκκλησία gesprochen werden. Im geltenden Kirchenrecht gilt das Diözesan- bzw. Pfarrvolk mehr oder minder nur als das dem kirchlichen Amt zugewiesene Seelsorgsobjekt. Wenn man die „gens sancta" und den „populus acquisitionis" und den „populus Dei" des ersten Petrusbriefes (1 P 2, 9 f.), und die Lehre der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes ernst nimmt, dann dürfte wohl auch das kanonische Recht das ganze Diözesan- und Pfarrvolk nicht nur als Objekt, sondern müßte es auch als Subjekt bzw. als Konsubjekt, nämlich als Inhaber von gewissen Pflichten und Rechten hinsichtlich der Seelsorge betrachten und in Erscheinung treten lassen. Hier ginge es also um eine Verstärkung des körperschaftlichen Charakters der kirchlichen juristischen Personen. Dies legt sich schon dadurch nahe, daß die materiellen Grundlagen der bisherigen mit Rechtspersönlichkeit ausgestatteten kirchlichen Anstalten wie Benefizium und Kirchenfabrik ohnedies immer fragwürdiger werden. Es sollte darum überlegt werden, ob nicht das Pfarrvolk und vielleicht auch das Diözesanvolk selbst Rechtspersönlichkeit erlangen könnten, freilich unter genauer Abgrenzung seiner Rechte und Pflichten. Dadurch würde jedenfalls das Verantwortungsbewußtsein der Diözesan- und Pfarrangehörigen gestärkt. Man sollte solche Probleme in Fachzeitschriften mehr behandeln.

5. Müßte von den fundamentalen Rechten und Pflichten aller Gläubigen als Glieder des Gottesvolkes gehandelt werden.

a) Den Gläubigen steht das Recht zu, einzeln und in Gemeinschaft, frei ihren Glauben zu bekennen, den frei anzunehmen sie ein natürliches Recht haben. Dieses Recht enthält auch die Freiheit, den Glaubenssinn der Kirche zum Ausdruck zu bringen, ihren Glauben zu bezeugen und unter Anwendung von dazu nützlichen oder notwendigen Mitteln in der Welt zu verbreiten. Diesem Recht entsprechen auch Pflichten, vor allem die, das Apostolat der Evangelisation auszuüben und auf geeignete Weise Ungläubigen und Gläubigen zu helfen, daß sie zum Glauben gelangen oder in ihm wachsen.

b) Den Gläubigen steht das Recht zu, an der Liturgie der Kirche, an ihrem sakramentalen Leben, an ihren Gebeten und an ihrer Buße aktiv teilzuhaben; die Sakramente und Sakramentalien, so weit sie dazu befähigt und berechtigt sind, zu spenden und zu empfangen; den eigenen Ritus zu bewahren; und wenn kein rechtliches Hindernis vorliegt, das kirchliche Begräbnis zu erlangen. Den Rechten entsprechen auch wieder Pflichten.

c) Den Gläubigen steht das Recht zu, am Aufbau des gesellschaftlichen Lebens der Kirche teilzunehmen; unter den entsprechenden Voraussetzungen in den Ehestand, in den Klerus oder Rätestand einzutreten; aktiv am Leben der Gemeinschaften teilzunehmen, in die sie in der Kirche eingegliedert werden, wie etwa Bistum oder Pfarrei; sie haben auch die entsprechenden Rechte auf kirchliche Ehrenbezeigungen und auf die Setzung rechtsgültiger Akte. Sie haben das Recht, sich zu versammeln, Vereinigungen zu gründen zur Erreichung religiöser und apostolischer Ziele in Kirche und

Welt, und die so gegründeten Vereinigungen zu leiten; in ähnlicher Weise auch Werke und Institute, die solchen Zielen dienen, zu gründen. Sie haben freilich die Pflicht, diese ganze Aktivität dem Gemeinwohl der Kirche unterzuordnen, über das zu wachen, der Dienst der Leitung da ist.

d) Den Gläubigen steht das Recht zu, von ihren amtlichen Seelsorgern die für das Heil und das Leben der Gemeinde notwendigen geistlichen Hilfen zu empfangen, vor allem die geeignete religiöse Unterweisung, Beratung und Information; ebenso das Recht, mit allen Trägern des Leitungsdienstes auch persönlich Verbindung aufzunehmen. Ihrerseits sind sie gehalten, auch selbst zur entsprechenden Information der Amtsträger beizutragen, also ihre Meinung offen zum Ausdruck zu bringen und die Amtsträger über die öffentliche Meinung nicht im unklaren zu lassen; das Konzil spricht an einer Stelle davon, daß das zur ernsten Pflicht werden kann[45]. Sie sind auch gehalten, für die Aufgaben der Kirche nach ihren Möglichkeiten die entsprechenden personellen und materiellen Hilfen zu leisten.

e) Die Gläubigen haben das Recht, Zertifikate über ihren eigenen Status in der Kirche und entsprechende Zeugnisse von der kirchlichen Autorität zu erhalten; sie haben das Rekursrecht an die jeweils höhere Autorität, auch gerichtlich, um ihre Rechte sicherzustellen, ihre Schwierigkeiten kundzutun, Berichtigungen zu verlangen, im Fall einer Anklage gehört zu werden, sich verteidigen zu können, eventuell den Namen des Denunzianten zu erfahren und ihm gegenübergestellt zu werden; sie haben das Recht auf Wahrung des Briefgeheimnisses und die Pflicht, ihnen anvertraute Geheimnisse zu hüten. Sie haben auch Pflicht und Recht, die für das kirchliche Leben so förderliche öffentliche Meinung mit zu bilden.

2. *De christifidelibus saecularibus (Die Weltchristen)*

1. Zunächst wäre zu betonen, daß es sich um die Christen handelt, die inmitten der Welt, ehelos oder zum sakramentalen Stand der Ehe berufen und sakramental begnadet, zu den vielfältigen weltlichen Aufgaben und Diensten von Gott berufen werden, für deren Ausübung sie von Gott mit reichlichen Gaben beschenkt werden, ohne daß freilich dafür besondere Weihen notwendig wären. Hier ist vor allem von jenen Weltchristen die Rede, die nicht Kleriker sind und auch nicht dem Rätestand angehören, wenn auch vieles mutatis mutandis von solchen Klerikern und Angehörigen des Rätestandes gilt, die de facto, aus welchen Gründen immer, in der Welt leben und Weltaufgaben übernommen haben oder übernehmen mußten.

2. Dann wäre von den besonderen Rechten und Pflichten dieser Weltchristen zu reden und zu betonen, daß alles, was im vorausgegangenen Teil über die Personen im Volk Gottes, und über die allen gemeinsamen Rechte und Pflichten gesagt wurde, auch von den Weltchristen gilt. Dann müßte erwähnt werden, was sich entweder in besonderer Weise auf die Weltchristen bezieht oder ihnen eigentümlich ist.

a) So obliegt den Weltchristen nach Fähigkeit und Möglichkeit das Recht und oft sogar die Pflicht, zur Entfaltung der kirchlichen Lehre über die christliche Durchdringung der zeitlichen Ordnung von ihrer Sachkompetenz her beizutragen und den ihnen entsprechenden Teil der Sendung der Kirche auszuüben[46].

b) Von manchen Rechten und Pflichten der Weltchristen wird auch im kommenden Kapitel über die apostolischen Aktivitäten der Weltchristen zu reden sein.

c) Auch von den Rechten und Pflichten der Weltchristen in den verschiedenen diözesanen und pfarrlichen Gremien wird die Rede sein müssen. Hier könnte auch schon über das aktive und passive Wahlrecht zu verschiedenen diözesanen und pfarrlichen Ämtern, über die Rechte des Pfarr- und Diözesanvolkes als Rechtssubjekt, über das Familienrecht u. ä. gesprochen werden.

---

[45] Const. dogm. de ecclesia, n. 37.
[46] Decr. de apostolatu laicorum, nn. 6 s.

3. Ein weiteres Kapitel müßte über die apostolische Aktivität der Weltchristen handeln.
a) Nach allgemeinen Vorbemerkungen und Begriffserklärungen (was ist das Apostolat dieser Weltchristen?[47], welches sind seine Formen?[48], seine gestuften Beziehungen zur Hierarchie? was bedeutet die Freiheit in der Gründung apostolischer Vorhaben, im Beitritt und in der Leitung? was bedeutet die commendatio solcher Vorhaben, was mandatum, was missio specialis?[49] müßte festgestellt werden, daß Laien schon auf Grund der Taufe die Fähigkeit haben, von der Hierarchie zu besonderen kirchlichen Aufträgen und Ämtern herangezogen zu werden[50]. Es wäre sehr zu überlegen, ob und wieweit nicht Weltchristen unter Abänderung des can 118 bevollmächtigt werden sollten, unter bestimmten Umständen, wenigstens ad casum gewisse Jurisdiktionsakte zu setzen, etwa im kirchlichen Gerichtswesen.
Über die pfarrlichen, diözesanen und weltkirchlichen Gremien zur Förderung der apostolischen Zusammenarbeit[51], über die Mitarbeit der Weltchristen an den offiziellen Pastoralräten[52] auf allen Ebenen, über das Ernstnehmen des alten kollegialen Prinzips wäre zu handeln. Zweifellos wird es zu einer vermehrten Mitberatung, Mitsprache und Mitverantwortung aller Glieder der Kirche kommen, auch in personellen und finanziellen Fragen. Bisher lag die Initiative zu einseitig oben, es müßte die Initiative von unten ermöglicht, ja gefördert werden schon bei der Einberufung solcher Gremien, denen vielleicht in manchen Fragen auch ein Mitbestimmungsrecht zuerkannt werden sollte. Endlich wäre von der Ausbildung zum Apostolat[53] sowie von den im Konzil angeregten Bildungs-, Studien- und Dokumentationszentren im Dienste des Apostolates zu reden[54].
b) Ein weiterer Punkt wäre die apostolische Tätigkeit der Weltchristen im geistlichen Bereich: die Pflichten und Rechte zum Apostolat, die sich aus der Verbundenheit mit Christus, dem Haupt, ergeben[55]; der aktive Anteil an der Liturgie, etwa unter bestimmten Umständen die Eucharistie zu spenden, „feierlich" zu taufen (der widersprüchliche Ausdruck „baptismus privatus" wäre zu vermeiden), gewisse Sakramentalien zu spenden, den Volksandachten, im Notfall auch dem öffentlichen Kult (etwa einem Wortgottesdienst) vorzustehen. Zu überlegen wäre, ob man nicht unter Abänderung von can 107 und 108 den Klerikerstand erst mit dem Diakonat beginnen lassen sollte und was dann mit den niederen Weihen zu geschehen hätte.
Der aktive Anteil der Weltchristen im katholischen Erziehungs- und Unterrichtswesen wie an der Verkündigung des Wortes Gottes wäre herauszustellen: als Eltern und Paten, als Lehrer und Erzieher in katholischen Schulen, als Religionslehrer gegenüber Kindern und Erwachsenen, als Glaubensboten, auch als theologische Lehrer und Forscher, was das Recht theologische Grade zu erwerben und das grundsätzliche Recht zur Habilitation für Männer und Frauen implizieren müßte. Can. 1342 sollte abgeschafft und geeigneten Weltchristen unter bestimmten Umständen die Predigterlaubnis gegeben werden. Nicht zu vergessen wäre der Anteil der Weltchristen am kirchlichen Zeugnis der Liebe und Bruderschaft.
c) Endlich wäre von der apostolischen Aktivität der Weltchristen im zeitlichen Bereich zu reden: von der Apostolizität dieser Aktivität; von der den Weltchristen hier eigentümlichen Verantwortung; von der Hilfe, die die Hierarchie dabei zu leisten hat[56].

---

[47] Const. dogm. de ecclesia, n. 33; decr. de apostolatu laicorum, n. 2.
[48] Decr. de apostolatu laicorum, nn. 9. 15. 19.
[49] Ebd., n. 24.
[50] Const. dogm. de ecclesia, n. 33.
[51] Decr. de apostolatu laicorum, n. 26.
[52] Decr. de pastorali episcoporum munere in ecclesia, n. 27; Motu proprio Pauls VI „Ecclesiae sanctae" v. 6. 8. 1966, I n. 16: AAS 58 (1966) 766 f.
[53] Decr. de apostolatu laicorum, nn. 28—32.
[54] Ebd., n. 32.
[55] Ebd., n. 2.
[56] Ebd., n. 7; Const. past. de ecclesia in mundo huius temporis, nn. 36. 40. 42 f. 55. 59. 75 f.

4. Ein letztes Kapitel müßte von den Vereinigungen der Weltchristen sprechen.

a) Zunächst im allgemeinen von der grundsätzlichen Koalitionsfreiheit, von den verschiedenen Formen von Vereinigungen hinsichtlich der Zielsetzung und hinsichtlich der Beziehung zur Hierarchie, von den Aufgaben der kirchlichen Autorität ihnen gegenüber, von der schuldigen Haltung der Gläubigen gegenüber den kirchlichen Vereinigungen, von der Pflege des apostolischen Geistes in ihnen, von den Hilfen zur Zusammenarbeit und von der notwendigen Anpassung[57].

b) Dann wäre von den Vereinigungen der Weltchristen im besonderen zu handeln. Auch dieser im heutigen Rechtsbuch gepflegteste Teil des Laienrechtes müßte völlig umgebaut werden. Er ist so klerikalistisch, daß eine Laienführung überhaupt nicht vorgesehen ist und darum Organisationen wie die von der kirchlichen Autorität in den letzten Jahrzehnten so forcierte Katholische Aktion im heutigen Rechtsbuch gar nicht unterzubringen sind. Man müßte wohl associationes commendatae unterscheiden, die sogenannten freien Vereinigungen, die nur den allgemeinen kirchlichen Normen unterstehen, nicht einer besonderen kirchlichen Gesetzgebung, die aber wieder nach der Zielsetzung sehr verschieden sein können, und die im strengeren Sinn kirchlichen Vereinigungen, besser vielleicht offiziell-kirchlichen Vereinigungen, die wieder unterschieden werden könnten, je nach dem ihr finis primarius die geistliche Vervollkommnung ihrer Mitglieder, das Apostolat oder das Zeugnis und die Übung der Caritas ist.

Von diesen vier Kategorien wäre dann noch im einzelnen zu handeln. Bei den offiziell kirchlichen Vereinigungen zur geistlichen Vervollkommnung der Mitglieder, bei denen heute Dritte Orden, Konfraternitäten und piae uniones unterschieden werden, könnte man sich mit „tertii ordines saeculares" und „sodalitates catholicae" begnügen. Bei den im eigentlichen Sinn apostolischen Vereinigungen müßte auf die auch hier mögliche Vielfalt hingewiesen und dann von der besonderen Form der Katholischen Aktion gehandelt werden mit ihren vom Konzil festgelegten vier Wesensmerkmalen und ihren nach Ländern, Zeiten und konkreten Notwendigkeiten verschiedenen Strukturen: so gibt es unitaristische oder föderative Formen, allgemeine oder spezialisierte Katholische Aktionen[58].

3. *De christifidelibus in speciali servitio ecclesiae*

Dieser in der Kirche der Gegenwart zu immer größerer Bedeutung kommenden Kategorie von Christen müßte ein eigener Titel gewidmet werden. Er könnte entweder gleich hier folgen oder am Ende des Personenrechtes nach dem Titel über die Mitglieder des Rätestandes.

1. Einleitend wäre die Kategorie als solche zu beschreiben. Es geht um Christen ohne besondere Weihe- oder Rätebindung, verheiratete oder ledige, die sich auf Dauer oder Zeit dem Dienst der Kirche und ihrer Einrichtungen und Werke, auch ihrer Vereinigungen, haupt- oder nebenberuflich zur Verfügung stellen. Sie stellen in dieser Funktion eine eigene Kategorie dar und sind in dieser Funktion eigentlich keine Weltchristen. Auch jene wird man hierher rechnen müssen, die ihre Berufserfahrung der Mission oder jungen Kirchen, innerhalb der eigenen Nation oder im internationalen Bereich auf Zeit oder Dauer leihen wie Missionsärzte, Entwicklungshelfer und ähnliche[59]. Diese Christen haben zum Teil offizielle kirchliche Ämter inne: im Bereich der allgemeinen Pastoral als Seelsorgehelferinnen und -helfer; in der Verkündigung als Journalisten, Religionslehrer und Dozenten der Theologie; im liturgischen Dienst als Lektoren, Kommentatoren, Ostiarier, Akolythen, Choristen, Kantoren, Küster u. ä.; in der kirchlichen Vertretung, etwa bei internationalen Gremien, wie im diplomatischen

[57] Decr. de apostolatu laicorum, nn. 18 f. 21, 23–27.
[58] Ebd., n. 20. [59] Ebd., n. 22.

Dienst; in der kirchlichen, diözesanen und pfarrlichen Verwaltung als Finanz- und Caritasdirektoren, aber auch an der römischen Kurie; in der Leitung der Katholischen Aktion und anderer offiziell-kirchlicher Vereinigungen. Darüberhinaus hat das Zweite Vatikanum nicht nur ein gesamtkirchliches Sekretariat für das Laienapostolat einzurichten beschlossen[60], sondern Paul VI hat überdies angeordnet, daß in allen römischen Dikasterien, in denen die Mitarbeit von Weltchristen nützlich ist, solche als Konsultoren ad casum oder auch auf längere Zeit heranzuziehen sind. Es ist gar nicht einzusehen, warum das, was hier für die römische Kurie gilt, nicht auch für Bischofskonferenzen und für diözesane und pfarrliche Pastoralgremien nützlich sein sollte. Allgemeiner Grundsatz sollte heute sein, daß alle kirchlichen Ämter, die gleich oder besser von Nichtklerikern übernommen werden können, diesen auch übertragen werden.

2. Dann wäre von den Rechten und Pflichten dieser Christen im unmittelbaren kirchlichen Dienst zu reden, die über jene Rechte und Pflichten hinausgehen, die sie mit allen Christen gemeinsam haben. Ihr wirtschaftlicher Status in der Kirche müßte vor allem bei hauptberuflichen Trägern den Gesetzen der Gerechtigkeit und Liebe und dem sonst üblichen Lebensstandard entsprechen[61]. Entsprechende Normen müßten partikularrechtlich festgelegt werden.

3. Schließlich wäre vom spezifischen Apostolat dieser Kategorie von Christen und der dafür notwendigen eigenen Schulung zu reden.

4. *De christifidelibus clericis*

5. *De christifidelibus in statu consiliorum evangelicorum ab ecclesia sancito*

Diese Titeln bilden den Abschluß des Laienrechtes.

Das Konzil war nur ein Anfang. Vielleicht wird der Laie seine im tiefsten von diesem Konzil gemeinte Gestalt erst erreicht haben, wenn er aufgehört hat, Laie, das heißt bloßes Gegenüber der Hierarchie, des Amtes zu sein, wenn er sich nur noch als Glied des heiligen Volkes Gottes weiß mit seiner spezifischen Berufung und den dieser Berufung entsprechenden Gaben, in engem Austausch des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und in enger partnerschaftlicher Zusammenarbeit mit allen anderen Gliedern, die ähnliche und andere Berufungen im Dienst des gleichen Volkes erfüllen. Ähnlich werden die Träger des Leitungsamtes ihre von diesem Konzil gemeinte Gestalt am besten finden, wenn auch sie aufhören, bloßes Gegenüber eines Untertanen- und Niedervolkes zu sein, über das sie herrscherlich gebieten, ohne Widerspruch zu dulden oder nur andere Meinungen anzuhören und zu erwägen, wenn sie wissen, daß ihr Amt nichts ist als Dienst gegenüber dem Herrn und seinem Volk, nichts als Dienst des Wortes, der Versöhnung und der Leitung, daß sie aber, abgesehen von der Besonderheit dieses ihres Dienstes, auch nur Brüder derer sind, denen sie vorstehen, und desselben Dienstes bedürftig.
Sicher wird nur ein Teil der vorgelegten Überlegungen in das kommende Kirchenrecht eingehen können; wohl schon deshalb, weil es wahrscheinlich nur ein Rahmenrecht sein wird, das die Details angepaßten Partikularrechten überläßt. Von Bedeutung ist nur, daß die Kirchenrechtsreform auch hinsichtlich des Laien vom gleichen Geist getragen ist, von dem das Konzil getragen war; dann wird sie nicht unwesentlich mithelfen, der Kirche jene Gestalt zu geben, die die Kirche von morgen und übermorgen braucht.

---

[60] Ebd., n. 26; Motu proprio „Catholicam Christi Ecclesiam" v. 6. 1. 1967: AAS 59 (1967) 25–28.
[61] Decr. de apostolatu laicorum, n. 22.

BRUNO DREHER

Alte und neue Sakramentenpastoral

I. Veränderte theologische Aspekte

Die Sakramententheologie trägt heute vor allem *zwei neue Akzente*. Nach der Liturgiekonstitution (= LK)[1] ist nicht nur die eucharistische Realpräsenz Christi, sondern eine vielfache Gegenwart des Herrn in der Versammlung der Christen, im Gebet, im Glauben der Getauften, im Priester, im Wort zu statuieren. Damit ist nur einiges Typische genannt. Ganz prinzipiell ist von der vielfältigen, oder besser gesagt, von der *einen universalen Gegenwart Christi* im gesamtkirchlichen Leben zu sprechen[2]. Dies bedeutet, daß Christus in den gesamten Lebensvollzügen der Gläubigen, etwa auch in den Akten der Liebe, der Buße, des Apostolates, des Zeugnisses, der Frömmigkeit, des Bekenntnisses, der Einheit wahrhaft, wirklich und wirksam gegenwärtig ist, wie die weiteren Äußerungen der LK dartun[3]. Natürlich stehen diese Gegenwartsweisen Christi nicht mechanisch, gewissermaßen zur Auswahl wie auf einer Tastatur nebeneinander, sondern sie kommen alle aus der eucharistisch-liturgischen Gegenwart hervor und tragen diese wiederum. In der Theologie der Gegenwart wird dieser Tatbestand durch den Begriff der Sakramentalität der gesamten Kirche, „der Kirche als Ursakrament" ausgedrückt[4].

Karl Rahner umschreibt diese Wirklichkeit, daß Christus nicht nur in den Sakramenten gegenwärtig ist, so, daß er die Sakramente als „Grundvollzüge" kirchlichen Lebens, als die fundamentalen, offiziellen und radikalen Akte in ihrem heilsvermittelnden Selbstvollzug bezeichnet[5]. Die Kirche hat also verschiedene Aktualitätsstufen: „das bedeutet nicht, daß jedwedes Geben und Entgegennehmen des in der Kirche als dem Ursakrament präsenten Heils immer und in jedem Falle den Charakter eines Sakramentes im engsten und technischen Sinn des Wortes habe[6]." Zwar ist das Sakrament als opus operatum die spezifische, absolute Heilsaussage Gottes auch ohne die Akte des Menschen, seien es die des Spenders oder Empfängers (salus extra me, sed pro me), aber damit ist noch nicht in Abrede gestellt, daß Christus wahrhaft heilwirkend, versöhnung-, gnaden- und gabenspendend im ganzen christlich-kirchlichen Leben anwesend ist. Man kann, einfach ausgedrückt, Christus real und oft in der Gemeinschaft der Kirche oder dem glaubend verwirklichten Leben des Christen antreffen.

Man könnte theologisch diese universale Gegenwart Christi in der Kirche auch so deuten, daß die Sakramente in ihren „bezeichnenden Elementen" zerlegt und verstreut sind auf das ganze Leben der Kirche und des Christen[7]. Alle einzelnen Teilelemente, etwa des Bußsakramentes, nämlich die Gewissenserforschung, die Reue, das Sündenbekenntnis, das Versöhnungswerk, das Bußwerk und die Lebenserneuerung kommen ja nicht nur in dem präzisen Bündel der Vorbereitungsakte zur Beichte („5 Beichtstücke") vor, sondern bald einzeln, in der Regel gemeinsam, im Vorgang des weiten christlichen Lebens. Jedesmal geschieht dann Verbindung mit Christus und dem Heil wie auch anbetende Ausrichtung auf Gott. Daß in der vollkommenen Reue

---

[1] Art. 7.
[2] *E. Schillebeeckx*, Die eucharistische Gegenwart, Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, 68 f.
[3] Art. 9; 10.
[4] *O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt, 1953, zuletzt Klerusblatt 1966, vom 1. XI., 319 ff: Pastorale Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche; ebenfalls a. a. O. 15. VIII. 1966, 297 ff.
[5] *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, Quaest. disp. 10. Freiburg 1960.
[6] Ebd. 21.
[7] *A. Höfer*, Neue Wege zur Sakramentenliturgie und -pastoral bei Taufe und Buße, in: LS 1965, 172–177.

die Versöhnung in schwerer Schuld geschieht, schon vor dem Sakramentenempfang, wird jedem Christen für diesen besonders „lebenswichtigen" Fall in der Katechese deutlich erörtert. Diese Weite der Christusgegenwart zu sehen, ist für einen mündigen, erwachsenen Menschen absolut notwendig. Die seit dem Tridentinum und seiner begründeten Abwehrsituation gegebene Betonung der Sakramente als des nahezu einzigen Ortes der Christusbegegnung muß heute nach der gesamtkirchlichen Richtung erweitert werden, wenn nicht eine infantile Verengung des sakramentalen Lebens geschehen soll.

Was die Heilsgegenwart Christi anbelangt, muß heute nach dem Konzil der Blick noch weiter über das Sakrament und die Kirche hinaus gewandt werden. Das alte Prinzip „deus non alligavit gratiam ad sacramenta" darf nach einer langen theologischen Diskussion[8] heute im rechten Sinne erweitert werden: „non alligavit ad ecclesiam", d. h. nicht ohne die Kirche, aber außerhalb der Kirche ist Gott in Christus in den Menschen wirksam mit seinem Geist und seiner österlichen Hoffnung[9].

Damit hängt als *zweiter neuer Akzent die Wende vom opus operatum zum opus operantis* zusammen. Schon das Tridentinum hatte deutlich, wenn auch naturgemäß nicht mit dem gleichen Schwergewicht dargetan, daß der fruchtbare (nicht der gültige) Empfang der Sakramente die Disposition des Glaubenden, den teilnehmenden Mitvollzug anfordert[10]. Das opus operantis, d. h. die Aktivität des Glaubenden in der sakramentalen Begegnung rückt heute in unserer mündigen, geistig und technisch progressiven, aktivistischen Erwachsenengesellschaft, der das Konzil in der Pastoralkonstitution nicht wenige Worte widmet, in das andere Zentrum der Sakramententheologie.

K. Rahner drückt das Verhältnis in dem berühmt gewordenen Artikel über „Personale und Sakramentale Frömmigkeit"[11] so aus, daß das personale Verhalten des Christen in Glaube und Frömmigkeit, einschließlich natürlich der Lebenstat der Nachfolge des Herrn schlechthin „die andere Seite" ist, die den Sakramentenempfang erst zur „Sache", d. h. zur praktischen Heils- und Gnadenwirkung bringt. Oder wir sagen heute, daß die Sakramente nicht nur Instrumente (opus operatum), sondern „Zeichen des Glaubens" und des Heils sind. Indem sie Zeichen, d. h. Appelle, Aufrufe zum personalen Glauben sind, rufen sie den gläubigen Christen zur personalen Partnerschaft im Sakrament auf. Die Zeichenfunktion und die Ursachenfunktion müssen im Sakrament kraft der Symbolmacht[12] in eins gesehen werden. Das Axiom gilt absolut: „Sacramenta significando efficiunt gratiam[13]". Das Grundanliegen der Sakramentenlehre von O. Semmelroth liegt ähnlich darin, diesen „aufrichtigen Zeichencharakter deutlich zu seinen pastoralen Konsequenzen zu führen[14]". Überall wird der Seelsorger heute auf diese Zeichenhaftigkeit verwiesen[15]. Schillebeeckx formuliert den neuen personal-dynamischen Sakramentenbegriff: Das Sakrament ist der Ort der Gottes- (Christus)begegnung[16]. Von einer statisch-objektiven zu einer dynamisch-personalen Sakramentenseelsorge sollte der Schritt gemacht werden.

Man kann die beiden theologischen Aspekte zusammenfassend so beschreiben: *die heutige Sakramententheologie will das Sakrament in die Mitte des christlichen*

---

[8] Vgl. *M. Seckler*, Nichtchristen, in: HTG, 1963, Vor allem II, 236—242.

[9] Unter Verweis auf die KK, Art. 16, sagt die Pastoralkonstitution Art. 22 ganz deutlich: „Das (= die Geisterfüllung im österlichen Geheimnis) gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen, die guten Willens sind, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist (Röm 8, 22), und es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Hl. Geist allen die Möglichkeiten bietet, diesem österlichen Geheimnis auf eine nur Gott bekannte Weise verbunden zu werden." An anderer Stelle ist, um nur einiges zu nennen, „vom göttlichen Samen" die Rede, der in die Menschen außerhalb der Kirche eingesenkt ist (Art. 3).

[10] D 797 f, 819, 849; für den Rechtfertigungsprozeß ganz allgemein 799.

[11] Schriften zur Theologie, II 115 ff.

[12] *K. Rahner*, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, 275 ff.

[13] *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, 33.

[14] *O. Semmelroth*, in: Klerusblatt, 1966, 15. VIII. und 1. IX. a. a. O.

[15] *J. Lengeling*, Liturgiekonstitution, Reihe: Lebendiger Gottesdienst, 1964, 84f.

[16] Christus — Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960, vor allem 135 ff u. 156 ff.

Lebens rücken und zugleich die Fülle der Möglichkeiten einer lebendigen und entscheidungsvoll gelebten Christuskommunikation in Sicht bringen. Eine Reihe pastoraler Konsequenzen heben sich leicht ab. Sie sollen in den folgenden Titeln in einigen Schwerpunkten positiv umschrieben werden.

II. Wandel der Sakramentenpastoral

1. Sakraler Kult und menschliche Geste

Gott gibt sein Heil nur in einem feinsinnigen Zeichen, das einen aufmerksamen Partner fordert, und Christus war als Mensch das begreifliche Zeichen Gottes in der Welt. Das bedeutet: das ganze liturgische Reformprogramm der LK und ihrer Nachfolge-Instruktionen muß im Grunde darauf abzielen, den Ritus der Sakramente, vor allem der Eucharistiefeier zu einem entsprechenden Zeichen vollmenschlicher, elastischer Eleganz zu machen. Die sperrende Ikonostase des Latein, jedes in sich hineingesagte Wort, jede nicht sinngetragene Gestik muß abgebaut werden. Im Grunde ist das keine Ritusfrage, sondern eine Frage „ansprechender" Menschlichkeit, geselliger Anmut, des umgänglichen Tonfalls, der einladenden Geste, des gewinnenden Blikkes und der glaubenden Haltung. Die Fassungskraft[17], die organische Anpassung an das Verständnis der Gemeinden[18] ist gefordert. Eine große liturgisch-sakramentale Reinigung, eine durchgreifende Neufassung, ein Umbau und Neubau der Riten muß unaufhaltsam in Gang kommen. Die Verdeutlichung der eucharistischen Paschafeier, aber auch der Sakramente wird vor allem von der Erwachsenengemeinde gefordert. Das Prinzip der *Humanisierung* der Form (Entsakralisierung, Entklerikalisierung, Entkultisierung) im biblischen Stil des Ursprünglichen ist eine große Aufgabe, die in erster Linie vom Klerus aktiv und zukunftswillig in die Hand genommen werden muß. Daß wir uns bei diesem Werk erst am Anfang einer Entwicklung befinden, daß zum Verstehen der Form ein verhältnismäßig hoher Bildungsgrad notwendig ist und daß um der Verständlichkeit willen über die jetzt gemachten Schritte noch weit hinaus gegangen werden muß, ist bereits von verschiedenen Seiten erklärt worden[19].
Natürlich geht es dabei nicht nur um die verständliche Brüderlichkeit in der Gestaltung der Riten der sieben Sakramente, sondern auch um den aus dem sakramentalen Leben hervorgehenden ganzen *Frömmigkeitsstil* eines zeitgemäßen Kirchenlebens. Der Gebetsstil erfährt einen Umbruch. Man denke an die Hinführung der Gemeinde zum *freien, wesentlichen Gebet,* wie das in der Gebetsbuchreform der Gegenwart (Karrer, Bacht, Leppich), in einer lebendigen, nicht nur gedruckten und schablonisierten Fürbittenform und hoffentlich auch einmal in einem beweglichen, varianten Kanonstil zum Ausdruck kommen will. Auch öffentliche Feierformen (etwa die der Fronleichnamsprozession, der Prozessionen überhaupt, der Wallfahrten, Weihungen und Segnungen) sowie Formen christlicher Kunst im Kirchenbau und Kirchenmusik müssen von hier aus bis in die letzten Feinstrukturen erneuert werden.

2. Heilige Zeichen und gesprochenes Wort

Wenn das Sakrament als „Zeichen zum Glauben" und damit sein fruchtbarer Empfang heute im Vordergrund steht, nicht nur seine „an sich" heilsmächtige, objektive Gültigkeit, dann muß in einer Besinnung auf das Wesen des Sakramentes im Sinne Augustins[20] das Wort in der Sakramentenpastoral zu neuem Rang kommen. Das Wort ist nicht nur ein Teil der Sakramentenspendung, sondern deren bestimmende Mitte. Es macht erst das Sakrament. Das bedeutet, daß in der spezifischen

---

[17] LK Art. 34.
[18] LK Art. 23.
[19] Ist der heutige Mensch noch liturgiefähig? Hrsg. von *Th. Rogler,* Maria-Laach 1966; *R. Guardini,* in: LJ 1964, 106; *N. Greinacher,* in: HPTh I, 440.
[20] Tract. in 1 Joh: accedit verbum ad elementum et sic fit sacramentum.

engeren Sakramentenseelsorge ein Höhepunkt in der Verkündigung gesehen werden muß. Sakramente spenden ist nicht etwas, was jeder kann, sondern vor allem angesichts der Tatsache, daß noch volkskirchliche Massen die Taufe optieren, etwas, was einem guten Prediger übergeben werden muß. Die Ansprache bei allen Sakramenten ist die Entfaltung des sakramentalen Substanzwortes und damit ein ganz fundamentaler christlicher Dienst.

Die muttersprachliche Reform ist nur ein Verweis auf das Verkündigungswort. *Sakrament ist immer Predigt.* Sie muß z. B. in der Taufe, in der Krankensalbung als Gespräch unverkennbar in der Mitte stehen. Wenn man zelebriert, muß man in der Eucharistiefeier das Leiden und die Herrlichkeit des Herrn verkünden. Zu jeder Meßfeier gehört ein Wort der Verkündigung, der Predigt. Dieses kann natürlich in Gebeten, Gesängen, Lesungen, Fürbitten enthalten sein. Aber die Liturgie erwacht erst recht aus dem formalen Ritus, wenn sie in der *persönlichen Ansprache* Leben gewinnt. Die Sakramentenfeier muß immer auf dem unmittelbaren Blick und dem persönlichen Wort des Priesters an die Gemeinde gegründet sein. Wer um die Not des Mechanischen in der so liturgiegeprägten katholischen Pastoral weiß, wird einräumen, daß es in der Regel nicht genügt, Gebet, Lied, Lesungen und Akklamation als Verkündigung zu betrachten. Sie bleiben meist *unerschlossen* und *ritualisiert,* wenn sie nicht durch ein persönliches Wort „sprechend" gemacht werden. Der „Anblick der Sakramentengemeinde" und ihre Anrede personalisiert, dynamisiert und aktualisiert das Sakrament. Der Priester wird so von der Formel befreit und gewinnt den verantwortlichen existentiellen Tonfall, der die Atmosphäre der Begegnung bestimmt.

Es ist aber zu ergänzen, daß heute vor der Sakramentenspendung das Sakramentengespräch als *Katechumenatsgespräch* eine fast selbstverständliche pastorale Unternehmung sein sollte[21]. Es besagt, daß es heute keine Sakramentenseelsorge geben kann ohne Sakramentenkatechumenat wenigstens in Spuren. Dieses Katechumenat ist noch nicht erwachsenenmündig vollzogen. Allenthalben muß erst die Einführung in die Sakramente vollzogen werden. Dies alles bedeutet, daß man das Sakrament wieder „besprechen" muß. Erst dieses Wort vor, während, nach dem Sakramentenvollzug erzielt das, was maßgeblich die Person des Empfängers zum Glauben und damit zur Partnerschaft in der Begegnung mit Gott braucht. Diese Verbalisierung des Sakramentes, wie man sagen könnte, ist ein fundamentaler Akt der heutigen Sakramentenpastoral.

3. Sakramente und Frömmigkeit im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter

K. Rahner hat vor einem Jahrzehnt das maßgebende Wort gesprochen[22]; auf ihn greifen E. Schillebeeckx sowie O. Semmelroth zurück. Der Christ muß heute ein außersakramentales, umfassendes, selbständiges, *geistliches* Leben führen, nicht aus einem Spiritualisierungsgestus, sondern im Hl. Geist, und zwar in Gebet, Opfer und Glaube, in der Tat der Nachfolge Jesu. Eine Epoche eigenständiger, subjektiver und mündiger Frömmigkeit steht vor uns. In ihr können die Sakramente allein zur heilsvermittelnden Kraft kommen. *Die personale Christusbegegnung ist der typische, gegenwartsbedeutende Akt der christlichen Frömmigkeit.* Aus dieser Frömmigkeit der personalen Heiligung des tatvollen Glaubens, der bußbereiten Umkehr, des liebenden Dienstes am Menschen und an der Welt geschieht ja (früher etwas mehr negativ formuliert: non ponentibus obicem) jene Disposition, die das Sakrament erst recht fruchtbar macht.

Daß die Fruchtbarkeit der Sakramente, d. h. die res sacramenti, ihre Christusgemeinschaft, soweit es auf den Menschen ankommt, völlig abhängig ist von der Tat des Empfängers,

---

[21] Vgl. *J. Hünermann,* Direktorium zur Sakramentenpastoral, Aachen 1951 (Französische Sakramentenpastoral).

[22] Schriften zur Theologie, II, 115 ff.

ist im Tridentinum klar ausgesagt, wird aber in der Praxis der Gemeinden keineswegs immer bewußt praktiziert. Es bedeutet entschieden, den Christen heute in die einsame Selbständigkeit der personalen Christuskommunikation einzuweisen, eben in dem gehetzten Pluralismus der Tätigkeiten, in der Zerrissenheit der inneren und äußeren Diaspora, in der Krise der Gemeinden, in dem heftigen Anspruch der Gemeinschaft, am meisten aber aus der theologischen Einsicht, daß die persönliche Christusverbindung im Glauben und in der Hingebung Frucht und Grundlage der Sakramente in unlöslichem Zirkel sind, das, worauf es heute vor allem ankommt. Die Verwirklichung dieser persönlichen Christusverbundenheit kann keine Gefahr eines innerlichen Subjektivismus mit sich bringen, wenn in ihr die Zusage an den Kult und die Sakramente der Kirche versichert ist[23].

Dieser Frömmigkeitsstil der Zukunft wird nicht nur dadurch erprobt, ob der Christ sich bewußt wird, daß das ganze Leben der Kirche in Gebet, Danksagung, Anbetung und Bitte, in Buße, Geistanruf, Bekenntnis, Glaube und Verkündigung heilsvermittelnd und kultisch bedeutsam ist (nicht nur die Zentralakte der Sakramente), sondern dadurch, ob die *Nachfolge des Herrn im Industriezeitalter* neuen Aspekt bekommt. Weit draußen in scheinbarer Kirchenferne, wenn der Christ technisch arbeitet und die Materie zwingt, wenn er in der Publikation der Wahrheit und dem Guten ihren Platz gewährt oder durchsetzt, wenn er in Sozialfragen der Gerechtigkeit Bahn bricht, wenn er in der Pädagogik dem Aufbau des Menschen Dienst leistet, wenn er wirtschaftliche Potenzen entwickelt und Leben sichert, wenn er in der Wissenschaft der Wahrheit und dem Richtigen den Weg bereitet und wenn er in den ungezählten differenzierten Akten dem Leben und Fortschritt dient, wenn er in der Diaspora Zeugnis gibt, wenn er seine Familie in Liebe und Frieden ordnet, vollzieht er in der Welt, sozusagen außerhalb der Gemeinde „bezeichnende Akte" des Christseins, deren Elemente in den Sakramenten vorgeprägt sind. Die tapferen Zeugnisakte der Firmung, die Akte der Liebe und Fürsorge in der Ehe und Familie, das Bekenntnis der Taufe, die Versöhnung der Beichte, die Todesannahme der Krankensalbung, das Gebet und Opfer der Priesterweihe wird in dem genannten Lebenswerk sichtbar.
Hier will sich eine selbständige, *laikale Spiritualität* oder Heiligkeit in Fleiß, Aufbauwillen, Positionserwerb, Kameradschaft, Sorgfalt, Zusammenarbeit, Geschäftssinn, politischem Einsatz, pädagogischer Mühewaltung und vielem Ähnlichen entfalten. Hier wird, wenn man so sagen will, ein quasisakramentales oder ein prä- bzw. postsakramentales Leben gelebt, das eben den springenden Effekt hat, daß die Sakramente als „Quelle und Höhepunkt" christlichen und gemeindlichen Lebens überhaupt erst zu Rang kommen, daß aber gleichzeitig der weite, profan genommene Raum des Lebens als das eigentliche Handlungsfeld des Weltchristen bestimmt wird[24], wo es ihm sakramental erst wohl wird. Ihm ständig zu dekretieren, daß die „eigentliche" Christusbegegnung erst in den sieben Sakramenten geschieht, würde ihn nicht nur vergrämen und verständnislos machen, sondern die Kirche mehr und mehr an den Rand schieben, ja einen Sakramentalismus und Infantilismus im kirchlichen Leben fortschreitend fixieren. Mündiges, christliches Leben ereignet sich in erster Linie nicht — lokal anschaulich gesprochen — im Kirchenraum oder auf dem Boden der Gemeinde, sondern im zwingenden Leben des Handelnden in der Welt. Nur in dieser Zusammenschau von Sakrament und modernem Leben kann der mündige Erwachsene Freude an dem errichteten Zeichen des Heils in Christus, nämlich der Kirche gewinnen. K. Rahner sagt in treffender Prognose: „Es könnte durchaus sein, daß das Bewußtsein vom Ereignis der göttlichen Gnade außerhalb der Sakramente bis in die nüchternste Profanität des Alltags und seine Anonymität hinein wächst und dadurch das Verhältnis zwischen sakramentalem und nichtsakramentalem christlichem Leben sich verändert[25]."

Aber es ist noch Genaueres zu beachten: schon der nicht um Christus Wissende bereitet das Reich Gottes, wenn er die Grundrichtung seines Lebens nach bestem Gewissen auf das Leben Fördernde und dem Leben Dienende, auf die heilende Mitmenschlichkeit und den Dienst an der Gesellschaft richtet. Weil die ausdrücklich sakramentale Brüderschaft der Kirche als Repräsentant und Inspirator mit der nicht ausdrücklichen, nicht

---

[23] *H. R. Schlette*, Kommunikation und Sakrament, Quaest. disp. 8, Freiburg 1959, 75 f.
[24] *F. Klostermann*, ThPQ 1966, 3; LK Art. 10.
[25] HPTh I, 332.

sakramentalen Menschheit unlöslich verbunden ist und weil alles menschliche Handeln solcher Art theologische Qualität besitzt, da es auf Christus, aus ihm und in ihm gegründet ist (Kol 1, 16) und weil daher schon die schöpfungsgemäße Welt geheiligter Kosmos ist[26], erkennen wir, daß ungezählte Akte menschlichen, christlich anonymen Lebens voll sakramentaler Strukturen sind. Wo sie gelebt werden, sei es von nicht mehr bewußt mit der Kirche lebenden Christen, sei es von Nichtgetauften, vollzieht sich Heil durch Christus und Huldigung an Gott, wie das Konzil hofft[27], in einem verdeckten Glaubensakt oder in einem Element eines solchen. Man denke nur an die Weltbrüderlichkeit der Arbeitermassen, an ihre Anspruchslosigkeit und Fürsorge für die Familie, an die klaglose Annahme des Lebensschicksals vieler Versehrter und Kranker, an die angestrengte Rücksichtnahme der Verkehrsteilnehmer, an die vertrauende Erwartung der Bevölkerungsmassen an ihre Politiker und Beamte, an die Bereitschaft vieler Soldaten, das Kriegsgeschehen auf Befehl der Regierung auf sich zu nehmen.
Im Grunde werden hier Elementarakte des neutestamentlichen Evangeliums realisiert, eine anonyme Christusähnlichkeit geoffenbart, die hinreißend ist. Überall dort geschieht doch wohl Heil und geheime Gottes- und Christusverbundenheit. Er war ja Mensch, um *so* Mensch zu sein. Der Seelsorger muß ohne Heilsängstlichkeit alle Menschen als geborgen im Herrn annehmen und mit größter Umsicht das Ziel im Auge haben, die ausdrückliche sakramentale Frömmigkeit zum reifen Ziel seiner Pastoration zu machen. Natürlich muß er sich auf eine neue Praxis hinsichtlich der *Zahl der Sakramentenempfänge* einstellen. In den genannten Aspekten der personalen und sakramentalen Frömmigkeit[28] hat K. Rahner vor allem darauf verwiesen, daß die Häufigkeit des Sakramentenempfangs seine *innere Sinngrenze* hat, wenn die persönliche Anteilnahme, das geistliche Wachstum der Person nicht mehr zunimmt. Hier würde einer Multiplikation „objektiver" Frömmigkeit insofern Einhalt geboten als die Balance mit dem subjektiven Erwachen der Person zum Glauben eingehalten werden muß. Aber es ist noch ein anderer Grund zum Maßstab der Häufigkeit zu machen, nämlich die *Individualität* des modernen Menschen und auch die individuelle Mündigkeit der Gemeinden.

4. Individuelle Sakramentenpastoral

Der Erwachsene hat ein Recht darauf, daß er nach seiner persönlichen Glaubensbiographie Akzente setzt, wie er mit der universalen Christuswirklichkeit, die von der LK so deutlich in ihrer Vielfalt ausgesprochen wurde, in seinem Leben in Kontakt treten will. Denn alle Weisen der Begegnung im Sakrament, im kirchlichen Dasein, im persönlichen Christenleben und im laikalen Leben bilden legitime Formen der christlichen Lebensverwirklichung. Ein Organismus von Möglichkeiten tut sich auf, die freilich dadurch gekennzeichnet sind, daß sie immer mit der Substanz sakramentalen Lebens verbunden sein müssen. Die sonntägliche und vor allem festtägliche Eucharistiefeier, die immer wiederkehrende Bußfeier, die Verbindung mit dem Priester, der Kontakt mit allen Sakramenten ist unerläßlich. Aber dann differenziert sich die Sakramentenpastoral nach Veranlagung, nach sozialem und beruflichem Engagement, nach verantwortlicher Position im öffentlichen Leben, nach den glaubensbiographischen Daten, nach dem Beruf, den natürlichen und übernatürlichen Charismen. Eine *individuelle sakramentale Beratung* in den verschiedenen modi der Christus-Begegnungen wird in der Zukunft unerläßlich sein. Wenn K. Rahner an der schon genannten Stelle[29] sagt, daß es in der Kirche immer wieder einen Wandel im Verhältnis von sakramentaler und nicht sakramentaler Frömmigkeit gab, aus Providenz,

---

[26] *E. Schillebeeckx*, Concilium 1966 H. 1.
[27] PK Art. 20; 21.
[28] Schriften zur Theologie I, 115 ff.
[29] HPTh I, 323.

nicht auf Grund von Dekadenz oder Intensivität, und daß sich dies offenbar in der individuellen Heilsgeschichte ebenfalls zeigt, so muß diese *individuelle Sakramentenseelsorge* vor allem den nicht selten übersehenen Aspekt der *Lebensalter* im Auge haben.

Wir wissen heute, daß das junge, mittlere und reife Erwachsenenalter seine ziemlich verschiedenen Daseinsvarianten in ihren intellektuellen, sittlichen und sozialen Grundhaltungen besitzt. Ihre je andere Wertkonstante bedeutet jeweils ein anderes Verhältnis zu den Sakramenten, was eine jeweils andere seelsorgliche Reaktion bedeuten muß. Der junge Erwachsene bekundet auf Grund des großen Vorwärtsschockes seines Lebensalters ein neues Verständnis für die Sakramente gegenüber den Pubertierenden und Adoleszenten des 16. bis 23. Lebensjahres. Das Ereignis der Ehe und Kindertaufe bringt ihn in unseren Ländern fast unweigerlich in einen neuen Sakramentenkontakt. Es ist überraschend, wie sehr diese jungen, in die große Lebensentscheidung eintretenden Männer und Frauen auch nur bei losem und reserviertem Kirchenverständnis mit Ernsthaftigkeit sich um das Sakrament bemühen und wie selbst Abständige und Fernstehende diese letzte Position der sakramentalen Begegnung nicht verlassen wollen. Der *junge Erwachsene* in der Zeit der Lebensgründung, erfüllt vom Elan der Möglichkeiten, erfaßt von den planenden Affekten und Kräften des Aufbaus der Existenz, getragen von dem Gedanken der prinzipiellen Gestaltbarkeit der Zustände, Dinge und Verhältnisse, hat eine spezifische Disposition für das Sakrament. Einmal ist er phasenpsychologisch von einem *Gemeinschaftssinn* bestimmt. Im Zusammenhang mit Gleichaltrigen will er etwa seinem *Formverständnis* genüge tun, auch die Neugestaltung der Liturgie, die Umformung der Riten, den Sakramentenempfang geschickt einem mutigen Experiment unterziehen. Er hat Sinn für gewisse Bußgespräche und gemeinsame Akte der Bußfeier. Er bezeichnet geradezu eine Phase der Einübung in die sakramentale Brüderlichkeit. Er ist darauf gerichtet, in dem Sakrament die *helfende Gnade* zur ethischen Bewältigung der Welt und der Situation zu gewinnen. Er braucht das Sakrament als personalen Kontakt mit dem Priester, als ermunternden Appell, als gemeinsames Beispiel. Es ist ein idealistischer Grundzug, der bei ihm zur Sakramentenkritik und zum Reinigungsprozeß neigt.

Die mittlere Erwachsenengeneration ist der am meisten „a-metaphysische Typ". Ihrem Realismus entspricht es zunächst, sich in der Welt der Handlungen des Menschen zu etablieren, etwa im pädagogischen Handeln, im technisch-industriellen Wirken, im praktischen und gesellschaftlichen Tätigsein. Wenn sie nicht sakramental vergrämt werden soll, ist ihr aufzuzeigen, wie in der glaubenden Christuskommunikation wahre Heilsbegegnung mit Christus geschieht, wie die Lebensleistung sachliche Christusnachfolge ist, wie der Schritt vom Gebet und der Hingabe zur sakramentalen Begegnung nur in besonnener Reife geschieht und das Sakrament als ein höhepunktlich feierliches, nicht eben häufiges Ereignis gefaßt werden kann, daß auf keinen Fall das Sakrament als Äquivalent für nichtvollzogene Lebensverantwortung betrachtet werden darf. Mit diskreter Führung ist diese „sakramentenferne Phase" in ihrem theologischen, wie ethisch-kritisch bestimmten Status so in Kontakt zu halten, daß sich kein *Komplex der Kirchenmüdigkeit* entwickelt. Eine „Gemeinschaft auf Distanz"[30] in der Sakramentenpraxis mag am Platz sein. Man kann eben nicht in jeder Altersstufe nach einem vorgeprägten, stereotypen Typ des Sakramentenempfangs abgestempelt werden[31]. Ohne die Krisen gerade dieser Phase zu verkennen, darf man darauf hin-

[30] *N. Greinacher*, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, 146 ff.

[31] *K. Rahner*, HPTh I, 332 (s. o.): „Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Geschichtlichkeit dieses Verhältnisses sich vermutlich auch in der individuellen Heilsgeschichte des einzelnen findet (nicht jeder Christ braucht in jeder Lebensperiode immer das absolut gleiche Verhältnis zu den Sakramenten haben) und daß die Gründe für diese Variabilität in der individuellen und kollektiven Heilsgeschichte als analog — wenn nicht identisch — vermutet werden dürfen."

weisen, daß eine geringere Teilnahme an Liturgie und Sakrament ein Zeichen von Nichtbetroffensein und dürftigem Glauben, aber bei gereiften Christen auch ein Kennzeichen von Mündigkeit sein kann. Sakramente sind dem 35- bis 50jährigen Höhepunkte, akzentuierte Akte kirchlichen Lebens, die Orientierung und maßgebende Christusbegegnung bedeuten.

Ganz anders ist wiederum das Sakramentenverständnis der Erwachsenen in der Lebensphase der Lebenswende (50–60 Jahre). Diese zutiefst retrospektive Phase bewegt sich um das Wesentliche der Sakramente, um die Heilsvermittlung, die Gemeinschaft mit Gott in Gnade und Versöhnung. Alles Einzelne an liturgischer Form weicht aus dem Interessenhorizont, und die heiligmachende, d. h. die Freundschaft mit Gott spendende Funktion der sakramentalen Begegnung steht im Vordergrund. Diese kurz genannten phasenspezifischen Altersvarianten werden durch die epochalgeschichtlichen Varianten noch um ein weiteres modifiziert, etwa heute durch die säkularisierte Prägung christlichen Lebens überhaupt. Unsere ganze kirchliche Epoche ist in ihrer Grundhaltung nicht so sehr sakramental als welthaft personal geprägt, wie K. Rahner richtig angedeutet hat[32]. Pastoral bedeutet dies eine elastische Praxis der Sakramentenseelsorge der Altersstufen, eine individuelle Methode der Beratung in Seelsorge und Beichtstuhl.

5. Vom Sakrament der Mündigen zum Sakrament der Unmündigen — nicht umgekehrt

Eine sehr wichtige, veränderte Blickrichtung tut sich unter diesem Titel kund. Je stärker wir den Glauben als unersetzliche Voraussetzung für den guten Sakramentenempfang im Stil der umschriebenen neuen Sakramententheologie betonen, um so problematischer werden die Sakramente der Unmündigen und der Kinder überhaupt.

Wir erkennen heute z. B. wieder, daß nicht nur praktisch in vielen Großstädten, sondern prinzipiell die Erwachsenentaufe die eigentliche Taufe ist gegenüber der Kindertaufe[33]. Nach Mk 16,16 können Sakramente nur an Glaubende gespendet werden; der CJC sagt dasselbe[34]. Angesichts der schwindenden oder verlorengegangenen volkskirchlichen Glaubenssituation, die eine bekenntniskirchliche Glaubensentscheidung in der allgemeinen Glaubensdiaspora heischt, können Sakramente an Kinder und Jugendliche nur mit Vorbehalt gespendet werden. Aber die Kirche hat zur Taufe den eigenen Akt des Glaubens bei Kindern nicht verlangt. Auch eine Wiederholung des Taufgelübdes zur Feststellung des Taufstandes[35] hat sie abgelehnt. Immer aber in Umbruchzeiten, wenn die Kontinuität der Glaubensgenerationen geschwächt ist oder gar zerbricht, wird sie gedrängt, sich daran zu erinnern, daß die *Sakramente im Prinzip Erwachsenensakramente sind*, d. h. nur im Glaubensentscheid des Erwachsenen gründen können.

Wenn dem gegenüber Kirchenrecht, päpstliche Verlautbarungen und kirchliche Pastoralpraxis heute einen unverkennbaren Zug zum frühen Sakramentenempfang der Kinder haben, so ist es gut, gerade wenn man solche Praxis aufrechterhalten will, festzustellen, daß die Erwachsenen nicht nur die Basis ihres Sakramentenempfanges im Kindes- und Jugendalter haben, sondern daß die Kinder und Jugendlichen vielmehr ihr Fundament im sakramentalen Erwachsenenleben besitzen.

Zwei Aspekte sakramentaler Pastoral stehen miteinander in Spannung: eine derzeitig im katholischen Raum wohl wachsende Haltung, die Kindertaufe kritisch aus ihrer volkskirchlichen Praxis zu lösen, eventuell aufzuschieben, auf jeden Fall nur noch nach einem Katechumenat zu gewähren[36]. Auch die französische Sakramentenpastoral ist kritisch gegen alle Formen der „soziologischen Taufe"[37]. Immer schärfer wird seit K. Barth die Kritik in der evangelischen, vor allem in der reformierten Kirche an der Kindertaufe[38]. Demgegenüber ist aber zu sagen, daß die Kritik ihr Gewicht ver-

---

[32] Vgl. zum Ganzen: *B. Dreher*, Sakramente für Erwachsene, Kölner Pastoralblatt 1965, 162 ff.
[33] Vgl. LJ 1964; *A. Stenzel*, Die Taufe, Innsbruck 1959.
[34] CIC c. 750, § 2.
[35] D 869 f; 791.
[36] *N. Greinacher*, a. a. O. 312 ff.
[37] Directoire de pastoral des Sacraments, 1951 (s. o. Anm. 21).
[38] So heute Walter Lohrmann, Hermann Diem u. a.

liert, wenn die im Glauben mündige Erwachsenengemeinde die Unmündigen bewußt in einem Katechumenat der Generationen (nicht nur in einem kirchenamtlichen) aus traditionalistischer Infantilität zum Vollzug des Glaubens führt. Wenn der Glaube überhaupt als „lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung" (R. Geiselmann) gefaßt, die Erwachsenengemeinde als die maßgebliche Mitte der Seelsorge betrachtet wird, dann kann Taufe auf zukünftigen Glauben hin viel unternehmender gewagt werden. Dann ist weniger die Taufe der Unmündigen als die Unmündigkeit der Getauften (Erwachsenen) das Taufproblem unserer Generation. In dem neuen holländischen Katechismus wird in ausgezeichneter Diktion gesagt, daß die Kinder durch die Glaubenseinführung der Eltern nicht diktatorisch im Glaubensentscheid beeinflußt werden, sondern daß die Liebe und die Wachstumspflege einen elementaren Naturakt der Eltern darstellen. Es wäre eine intellektualistisch-theologische Abstraktion, dem Kind von Anfang an alles zum Wachstum zu gewähren, nur eben nicht den Glauben in den Glaubenssakramenten. Daß die Taufe absolut ein Glaubenskatechumenat verlangt, ist uns wieder bewußt geworden. Ob dieses aber nach der Taufe im Nachvollzug unternommen, oder im Voraus gefordert wird, ist theologisch unerheblich, es ist nur pastoral wichtig, daß es das eine wie das andere Mal gut gemacht wird. Das erregende Problem der heutigen Seelsorge ist der Zustand der Erwachsenengemeinde. Nicht aus dem möglichst früh gespendeten Tauf-, Firmungs-, Eucharistie- und Bußsakrament kommt eine lebendige Erwachsenengemeinde, so darf man sagen, sondern aus einer erweckten Erwachsenengemeinde kommt die fruchtbare Legitimität der Frühsakramente. Darauf ist der maßgebende Akzent zu legen. Die Sakramentenpastoral an dem Erwachsenen ist in der gemeindekirchlichen, inneren Diasporasituation der Gegenwart die zentrale Aufgabe der Sakramentenseelsorge überhaupt[39]. Die Seelsorge soll heute nicht in puristischer Heftigkeit die wenigen „Zeichen" des Glaubens demontieren und künstlich einen späteren Sakramententermin (Ökonomie der Sakramente) ansetzen, der erfahrungsgemäß gerade nicht zu dem führt, was beabsichtigt wird, nämlich zum bewußten Glauben, sondern soll von Grund auf das früh erfahrene Sakrament zum Leben des Glaubens erwecken. Mit vollem Bemühen ist hier der volkskirchliche Status der allgemeinen Taufe beizubehalten, konsequent dann freilich Erweckung der Gemeinde anzustreben, damit nicht die Seelsorge geradezu den Glaubensschwund selbst herausfordert. Das scheint jedenfalls für die Sakramentenpastoral in den heutigen deutschsprachigen Ländern das Naheliegende zu sein.

6. Von der Einzelspendung der Sakramente zum Sakramentenvollzug in der Gemeinschaft

Die Gründe, warum wir in der bisherigen Seelsorge die Form der Sakramentenspendung an den einzelnen (Einzelbeichte, Einzeltaufe, Einzelkommunion, Einzelversehgang) als ganz selbstverständlich betrachteten, ließen sich ziemlich genau darstellen. Das tragende Kirchenbewußtsein der Vergangenheit ließ kirchliches Bewußtwerden als nicht notwendig erscheinen. Der Individualismus von lang her, nicht zuletzt aus dem Reformationszeitalter, tat das Seinige dazu. Heute hat das Erwachen des Kirchenbewußtseins (1920 Guardini) die richtige und dringend notwendige Konsequenz, daß wir die Sakramentenfeier (-spendung) mehr als *Ereignis in der Gemeinschaft* begreifen. Nicht nur eine bessere pastorale Methode, sondern der theologische Gedanke ist dabei am Werk, daß die Sakramente Vollzüge der Kirche selbst sind. Die gesamte Kirche ist heilspendendes Sakrament, und diese Einheit von amtlich gespendetem und gleichzeitig in der Gesamtkirche vollzogenem Sakrament will wieder deutlich werden. Dies hat mehrere praktische Folgen.

Einmal sollten die Sakramente nachdrücklich aus dem *privaten* Intimraum heraus-

[39] *B. Dreher, A. Exeler, K. Tilmann,* Katechese und Gesamtseelsorge, Klärung und Wegweisung, Bd. 6, Würzburg 1966.

genommen und in die Öffentlichkeit der Gemeinde gestellt werden. Sakramente sollten womöglich immer in der Gemeinde gespendet, wenigstens in der familiären, häuslichen oder nachbarlichen Gruppengemeinde vollzogen werden. Man sollte vor allem jene Sakramente, die ein „bleibendes Zeichen" darstellen, d. h. die einen sichtbaren Dauerkontakt mit der sichtbaren Gemeinde verkörpern, wie Taufe, Firmung, Ehe, Priesteramt, möglichst so spenden, daß eine Gruppe von „Zeugen" nicht nur den Vorgang bestätigt, sondern das einmalige und damalige sakramentale Ereignis bergend und schützend zur Entfaltung und zum Wachstum des Glaubens und des christlichen Lebens bringt. Aber das soziale Moment bekundet sich auch darin, daß die sakramentalen Vollzüge selbst nach Möglichkeit als gemeinsames Handeln dargestellt werden. Das zeigt sich etwa im Ereignis eines neuen gemeindlichen Eucharistiegottesdienstes. Noch dringender wird heute die gemeinsame Bußfeier angefordert.

Man mag sich nun eine gemeinsame Beichtfeier im Sinne von Bischof Bekkers so vorstellen, in der die Bußstücke gemeinsam durchberaten und gleichsam eingeübt werden (Gewissensaufhellung, Bußplanung, Lebensordnung für die Zukunft, gemeinsame Reue und Bekenntnis), damit dann bei einer größeren Zahl von Beichtvätern Einzelbeichten abgelegt werden können. Man kann auch statt an eine Beichtfeier an eine Bußfeier denken, in der eine sakramental gedachte, allgemeine Absolution allen anwesenden Sündern (auch im traditionellen Sinne schweren Sündern) gespendet wird[40]. Dann wäre freilich notwendig, daß man kirchlich genau formuliert, was „leichte", „schwere" oder gemeindetrennende „öffentliche" Sünde ist (etwa Ehebruch im Sinne der Wiederverheiratung, Verbrechen, Glaubensabfall u. ä.), und die Kirche müßte unter Wahrung verschiedener Möglichkeiten der Bußform eine solche neue Möglichkeit öffentlicher Buße aus ihrer Geschichte heraus als sakramental deklarieren.

Ganz gewiß und unmittelbar zu praktizieren wäre eine Form *öffentlichen Bußkatechumenates*. Dieses würde z. B. das heute so wichtige und hilfreiche gemeinsame Durchschreiten der Gewissenserforschung unter Beratung von Psychologen, Ärzten, moraltheologisch geschulten Spezialisten, die Erarbeitung eines, unseren Lebensverhältnissen angepaßten Bußplanes (soziale Bußwerke, Kultur- und Konsumverzicht, Werke der Gewissensbildung), die Formulierung einer Reue, die einem realen Denken der Männer gemäß ist, die Aufstellung von Leitgedanken zu einer zeitgemäßen christlichen Lebens-, Familien- und Berufsordnung beinhalten, um dann die Gemeinde oder Gruppe zur persönlichen, privaten Beichte zu entlassen. Dies könnte durchaus heißen, daß zeitlich und räumlich in der Nähe eine Gelegenheit zum Beichtsakrament gegeben würde, aber nicht müßte. Auf alle Fälle wären es nicht nur pastoralpraktische Gründe einer zeitgemäßen Sakramentenpraxis (-technik), sondern auch theologische Gründe, nämlich die des sozialen-kirchlichen Charakters der Sakramente, die solche Gemeinsamkeit neu begrüßen ließen.

7. Liturgiestil ist Seelsorgestil

Nach dem II. Vatikanum können wir Liturgie und Sakrament nur noch im Gesamtorganismus des Gemeindelebens verstehen. Die Einleitung der ersten Instruktion zur LK von 1964 weist auf den unlöslichen Zusammenhang von Liturgie und Seelsorge hin[41]. J. Jungmann hat schon vor Jahren auf den Zusammenhang von „Seelsorge" und „pfarrlichen Gottesdienst" verwiesen[42]. Man kann nur in dem Maß reell Liturgie feiern, als man Gemeindeseelsorge, etwa Jugendarbeit, Katechese, Erwachsenenbildung, sozialcaritative Werke, innere und äußere Mission, Gemeindegruppenleben, Erziehungs-, Bildungs-, Verbandsarbeit gleichzeitig wirklich in Angriff nimmt, desgleichen Hausbesuch, Predigt, Seelsorgegespräch, Publizistik der Gemeinde, Mitarbeit in der bürgerlichen Gemeinde und vieles mehr je nach Umständen. Je aktiver das Gemeinde-

---

[40] *Fr. Heggen*, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte, Freiburg 1966.
[41] Instr. zur Liturgiekonstitution, Art. 5; 6; 7; 8.
[42] *J. Jungmann*, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck 1960, 495 ff.

leben in zwingender Aktion realisiert wird, um so lebendiger wird die Eucharistiefeier als reale Gegenwart und Nachfolge des Herrn begriffen. Das Leben der Gemeinde ist zeitlich ein Simultanum und sachlich ein Ganzes. Es wäre eine theoretisierende Verkennung unserer nachkonziliaren Epoche, zu meinen, zuerst müsse man das Zentrum des Gottesdienstes erneuern, dann komme später — oder gar von selber — in anschließend zu vollziehenden Schritten und weiteren Phasen die Erweckung des christlichen Gemeindelebens oder des je persönlichen Christseins. In Wirklichkeit ist Liturgiereform schlechthin identisch mit Gemeindereform und Gemeindereform mit Liturgiereform. Liturgie kann nie als gut vollzogene Formel, sondern nur als eine sinn- und lebenserfüllte Feier der Gemeinde existieren[43]. Nicht einem Liturgiezeitalter, sondern einem Moralzeitalter gehen wir in diesem Sinne entgegen. Es ist entschieden zu sagen, daß Liturgie „Fülle und Höhepunkt" christlichen Lebens ist[44], daß sie aber eben in der Dialektik mit einem gefüllten Leben der Christengemeinde stehen muß[45]. Diese Einheit von Liturgie und Seelsorge gibt Glaubwürdigkeit. Ob eine Gemeinde einen guten liturgischen Stil hat, erkennt man daran, daß sie einen guten Seelsorgestil hat und ein lebenswirkliches Zeugnis gibt — sonst an gar nichts! Auch die intimste Kultivierung des Gottesdienstes und der Sakramente wäre ohne entsprechendes Gemeindeleben ein Unternehmen voll Illusion und Zwiespältigkeit. Wir sollten beachten, wie sorgfältig die evangelische Gemeinde heute darauf achtet, daß die Balance zwischen Leben und Sakrament durchgehalten wird[46]. Eine neue Sakramentenpastoral besagt auch, daß jede Gemeinde mit ihrem Seelsorger einen je eigenen Stil des Gemeindelebens und damit der Liturgie bestimmen darf. In einer Region der Schwerindustrie sind die Zeichen Christi sehr deutlich aufzurichten: das Zeichen der Brüderlichkeit im Kindergarten, in der Familien- und Caritashilfe, in der Altenbetreuung. Wahre Eucharistiefeier kann dort auch darin bestehen, daß der Seelsorger dann und wann eine Bergmannsfamilie zur Wochenend-Erholung aus der Gemeindefeier entläßt. Eine andere Stellung hat die Liturgie in einer Klostergemeinschaft und wieder anders müssen die Sakramente — und Liturgieformen in einem gutgelegenen Bauern-Pendler-Dorf sein. Hier kann die volkskirchliche Sonntagsmesse, die Gasthofversammlung, das nachmittägliche Fußballspiel und die abendliche Vesper zu einer unbeschreiblichen christlich-menschlichen Einheit werden. Eine höchst diskrete Frage lautet also in der Sakramentenpastoral: Wie ist das Gleichgewicht der Akzente, die auf die Sakramentenfeier und auf den außersakramentalen Lebensvollzug gesetzt werden, zu wahren? Die Vorkämpfer der Gemeindekirche dürfen gegenüber dem „Volkskirchlichen" auch hier keinem Purismus verfallen: Hochzeitsfeste, Primizen, Tauffeiern, Firmfeste, Osterfeier und Weihnachtsliturgie brauchen nicht auf einen uniformen, großstädtischen Stil genormt zu sein. Nicht „Gemeinde nach Modell", sondern „Gemeinde mit Facon" entspricht einer mündigen Kirche. Die Liebe ist das brüderliche Gesetz, das die Form diktiert[47].

---

[43] Berliner liturgischer Kongreß (Ostberlin), vom 25. bis 27. I. 1965. Es ist nicht Zufall, daß darauf besonders in der Ostzone verwiesen wird.
[44] LK Art. 9.
[45] Instr. 1964 Art. 5—8.
[46] *H. J. Inwand*, Predigtmeditation, Göttingen 1963, 451.
[47] *W. Düring*, Das Ende der liturgischen Bewegung, München 1963.

LUCHESIUS SPÄTLING

Zur institutionellen Erneuerung des Kardinalats im Hohen Mittelalter

Der Erneuerungsgedanke ist eine der wirksamsten Grundideen mittelalterlicher Geschichte. Er kehrt in jedem Jahrhundert wieder und strahlt auf alle Lebensbereiche aus.

Politisch kommt er beispielsweise zum Durchbruch in der Renovation des römischen Imperiums durch Karl den Großen, den christlichen Kaiser der Franken und Vater Europas; in der Erneuerung des ottonisch-salischen Kaisertums; im Wiederaufleben altrömischen Kaiserglanzes in den staufischen Kaisern.

Kulturell bedeutet die sogenannte karolingische Renaissance einen geistigen Neubeginn und die nach tiefem Verfall aufgehende Neu- und Hochblüte christlichen Geistes den Höhepunkt mittelalterlichen Lebens und Menschentums.

Religiös hat der Erneuerungsgedanke seine größte Wirkkraft entfaltet in den Reformbewegungen Benedikts von Aniane, der burgundischen Reformzentrale Cluny, der lothringischen Gorze, des östlich inspirierten Mönchtums Italiens, besonders aber in der Vielfalt neuer Formen religiösen Lebens im 12. Jahrhundert.

Diese geistig-religiösen Erneuerungskräfte haben von der Mitte des 11. Jahrhunderts an mit Ungestüm auch die Kirche ergriffen. Papst Leo IX. hat vor allem das Papsttum selbst zum Bannerträger dieser Erneuerungsbewegung gemacht.

Von dieser allgemeinen Erneuerungswelle der vorgregorianischen Reform wurde auch die altehrwürdige Institution des römischen Kardinalats erfaßt. Seine Umwandlung von einer ursprünglich römischen zu einer universalkirchlichen Institution liegt ganz in der Linie des Erneuerungsprozesses, der mit Leo IX. eingesetzt hat.

I.

Das Kardinalat von seinem Ursprung im 4./5. Jahrhundert bis zu seiner Umwandlung um die Mitte des elften war im Grunde genommen eine liturgisch-pastorelle Institution, auf die Kirchen und den Gottesdienst der Stadt Rom beschränkt.

Kardinalpriester im Rom der ausgehenden Antike bedeutete den Seelsorgsvorstand an einer der von Papst Marzellus begründeten 25 Titelkirchen. Jede dieser Hauptkirchen war ein Seelsorgezentrum im Sinne der späteren Pfarrorganisation. Der Rangälteste im Kreis der Presbyter oder im sogenannten Presbyterium war Vorsteher und Leiter der gottesdienstlichen Funktionen, verantwortlich für die Sakramentenspendung (Taufe, Buße, Eucharistie) und die Verwaltung kirchlicher Güter.

Zu einem späteren Zeitpunkt, bei einer der Neuordnungen stadtrömischen Gottesdienstes, erhielten diese Hauptpriester zu ihren bisherigen Ämtern einen höheren, gemeinsamen Auftrag, nämlich die Mitwirkung an der Liturgie in den vier Hauptbasiliken Roms: St. Johannes im Lateran, St. Peter, St. Paul, St. Großmarien. Zu dieser aus dem pfarrlichen Seelsorgsverband herausgehobenen liturgischen Sonderstellung kamen allmählich noch folgende Privilegien hinzu: Recht der Konzelebration mit dem Papst an Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Peter und Paul; Recht der Anwärterschaft auf die Nachfolge Petri; Erhöhung ihrer Zahl auf 28. Im 8. Jahrhundert werden diese Titelpriester ausdrücklich als Kardinalpresbyter bezeichnet und gegen Ende des zehnten unterschreiben sie die Konzilsakten erstmals mit diesem Titel.

Aus all dem folgt, das Kollegium der 28 Kardinalpriester vor Papst Leo IX. stand von Anfang an im Dienste liturgisch-pastoreller Notwendigkeiten.

Die Verbindung des römischen Kardinalats mit dem Bischofsamt läßt sich nur bis ins 8. Jahrhundert hinein urkundlich verfolgen und ist an die sieben, Rom zunächst gelegenen Bistümer von Ostia, Albano, Palestrina, Frascati (Tusculum), Porto, Silva Candida und Velletri geknüpft. Diese sieben, in der römischen Campagna residierenden Bischöfe bildeten von altersher eine gewisse Einheit mit dem Bischof der Stadt Rom, eine Art Synodalrat.

Sie hatten im Vergleich zu ihren Amtsbrüdern eine bevorzugte Stellung inne, soferne ihnen beim Ritus der Papst- und Kaiserkrönung besondere Funktionen und die Leitung der päpstlichen Kanzlei und Bibliothek vorbehalten war. Überdies kam ihre besondere Beziehung zum Papsttum darin zum Ausdruck, daß diese sieben Bischöfe seit dem 8. Jahrhundert abwechselnd den liturgischen Wochendienst in der Lateranbasilika zu versehen hatten. Dort zelebrierten sie die Messe am Hauptaltar, teilten die Opfergaben mit den anwesenden Klerikern und kehrten nach Ablauf der Woche an ihre Bischofssitze zurück.
Daraus läßt sich schließen: Diese sieben, später sogenannten suburbikarischen Bischöfe erhielten zusätzlich den Namen Kardinal, weil sie der Kathedrale des Papstes inkardiniert und zum liturgischen Wochendienst abgeordnet waren. Zu ihrer bischöflichen Amtstätigkeit hinzu hatten sie an den vom Papst einberufenen Synoden und an den Funktionen in der Lateranbasilika teilzunehmen.
Mit dem altchristlichen Diakonat stand das römische Kardinalat in keinerlei Beziehung. Vor Leo IX. existierten keine Kardinaldiakone im eigentlichen Sinn. Der Ausdruck Kardinaldiakon kommt erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts in echten päpstlichen Urkunden vor.
Im frühen Mittelalter gab es in Rom zwei Klassen von Diakonen, nämlich sieben Palatindiakone und zwölf Regionardiakone. Die aus dem alten Diakonenkolleg, dem Armendienst und kirchliche Verwaltung oblag, hervorgegangenen Sieben wurden zum liturgischen Dienst an der Kathedrale des Papstes und in der päpstlichen Kapelle aufgenommen und deshalb *Diaconi palatini* genannt. Ihr Senior war der Archidiakon. Wann und warum die geheiligte Siebenzahl der Diakone um weitere zwölf erhöht wurde, kann nicht mehr mit historischer Sicherheit festgestellt werden. Diese 18 römischen Diakone widmeten sich bis Ende des 11. Jahrhunderts der religiösen und caritativen Assistenz der ärmeren Volksschichten.

II.

Das Reformpapsttum, das mit Leo IX. seinen Einzug in die römische Kurie hielt, mußte sich nach geeigneten Mitarbeitern umsehen, um das schwierige Werk der Kirchenerneuerung durchführen zu können. Bei ihrer Auswahl suchte sich Leo IX. bekannte und bewährte Männer aus, von denen weitaus die meisten aus seiner elsässisch-lothringischen Heimat stammten. Er berief sie nach Rom, wo er ihnen nach und nach die wichtigsten Kurialämter übertrug. Der von der Simonie infizierte stadtrömische Klerus mußte weitgehend ausgeschaltet werden. Auch die sieben Kardinalbischöfe wurden während seines Pontifikats durch Vertrauensmänner des Papstes und Anhänger der Reform allmählich ausgewechselt.
Der klarste Fall eines solchen reformbedingten Wechsels war die Ersetzung des Bischofs Crescentius von Silva Candida durch den lothringischen Mönch Humbert von Moyenmoutier. Humbert, Kardinalbischof des kleinen Bistums Silva Candida vor den Toren Roms, kann als Prototyp des neuen durch Leo IX. kreierten Kurienkardinals gelten. Der tiefgreifende Unterschied zwischen der früheren liturgisch-pastorellen Institution des Kardinalats und dem neuen Kardinaltypus läßt sich an ihm am deutlichsten erkennen. An Stelle des liturgischen Dienstes am Lateran und der gelegentlichen Synodaltätigkeit tritt die Mitwirkung in der Leitung und Reform der Universalkirche. Ratgeber und Begleiter des Papstes, Verfasser päpstlicher Briefe und Kontroversschriften, unentwegter Vorkämpfer päpstlichen Primats und kirchlicher Erneuerung, Apostolischer Legat in Konstantinopel, ist dieser Kardinal Humbert eine der stärksten Persönlichkeiten der vorgregorianischen Reform an der römischen Kurie. Mit Hildebrand, dem kommenden Papst Gregor VII. und Bonifatius, dem Kardinalbischof von Albano, dessen vielleicht deutsche Herkunft im dunklen liegt, gehörte Humbert zu jenem Dreigestirn, das unter drei Päpsten das Rückgrat der Reformkurie bildete.
Ein zweites bezeichnendes Beispiel des neuen Kurienkardinals war Petrus Damiani. Um 1006/07 in Ravenna geboren, Magister der freien Künste, Schüler Romualds, Prior von Fonte Avellana, wort- und tatgewaltiger Bußprediger, fruchtbarer aszetischer Schriftsteller, wurde er im Herbst 1057 von Papst Stephan IX. zum Kardinalbischof von Ostia ernannt. Die Bedeutung seiner Erhebung zum Kardinalbischof lag vor allem darin, daß ein Kamaldulensermönch wie Petrus Damiani, ein Mann rücksichtslosen Eifers für die Verbesserung von Kirche und Klerus, zum ersten Mann im Kolleg der Kardinalbischöfe und damit zum engsten Mitarbeiter des Papstes aufrückte. Was

Petrus Damiani in den 15 Jahren seines Kardinalats (1057–1072) als Legat, Schriftsteller, Mahner der Päpste, Friedensstifter, für das Kollegium seiner sieben Mitkardinäle getan hat, kommt einer Art Führerrolle gleich. Man könnte ihn als Begründer der Kollegialität dieses Siebenerkollegiums bezeichnen.

Eines seiner Briefbücher ist ausschließlich für seine Brüder und Kollegen im Kardinalat geschrieben. In diesen Briefen kommt deutlich zum Ausdruck, wie stark Petrus Damiani an der Ausbildung eines Gemeinschaftsbewußtseins der sieben Kardinalbischöfe mitwirkte. Es war Petrus Damiani und nicht Humbert, der die besondere Lage und Stellung der Kardinalbischöfe erkannt und ausgebaut hat. In seiner berühmten Epistel an seine Brüder im Kardinalat vom November 1057 rückt er erstmals die Kollegialität und Brüderlichkeit der sieben Kardinalbischöfe ins Licht. In bilderreicher, mit Bibelzitaten geschmückter Sprache vergleicht er die Sieben mit sieben Augen, sieben Sternen, sieben Engeln. Die Vorzüge und Vorrechte, die er seinen Mitkardinälen zulegt, beziehen sich nicht nur auf die Kultfeier des Altarmysteriums im Lateran, sondern darüber hinaus auf die Schlüsselgewalt, das Kirchenregiment, die Kirchenzucht und das Recht der Papstwahl. In seine Lehre über die Kirche, besonders über die Mutterkirche des Laterans, baut er auch die neuen Erkenntnisse über die Kardinalbischöfe ein. Sie sind nicht nur Priester, sondern Meister der Priester, über die Bischöfe gestellt. Sie müssen für die ganze Kirche vorbildlich sein. Sie nehmen mit Petrus teil an den *claves* der Kirche. Die Kardinalbischöfe sind nach ihm geistliche Senatoren der Gesamtkirche, deren hauptsächliches Bemühen sein soll, die Menschheit der Königsherrschaft Christi untertan zu machen. Mit Recht darf man Petrus Damiani als Theologen des erneuerten Kardinalats ansprechen; denn er hat lehrmäßig das Erscheinungsbild dieser kirchlichen Neuschöpfung gedeutet.

Mehr noch als die theologischen Überlegungen eines Petrus Damiani hat das Konzilsdekret über die Papstwahl vom April 1059 dem Kolleg der sieben Kardinalbischöfe ein Vorzugsrecht eingeräumt, das ihre gemeinsame Verantwortung für die Gesamtkirche auch rechtlich untermauerte, nämlich das Designationsrecht, den Kandidaten für den Apostolischen Stuhl zu bestimmen. Dadurch wurden sie als die großen Wahlmänner aus der Masse der Wähler, den Kardinalklerikern, dem Klerus und dem Laienvolk herausgehoben. Durch dieses Dekret, das einen Meilenstein in der Geschichte der Papstwahl darstellt, wurde ihnen die Verantwortung für die ganze Kirche in entscheidungsvoller Stunde in die Hände gelegt. Sie sind *sede vacante* die höchste Autorität in der Kirche, die über Ort und Umstände der Papstwahl, vor allem über den Kandidaten selbst zu entscheiden haben. Auf Grund dieses Wahldekrets wurde ein neues hierarchisches Prinzip in die Verfassung der Kirche eingeführt. Das Gremium der sieben Kardinalbischöfe wird zur höchsten Instanz in der Kirche, wenn es um die Bestellung ihres Oberhauptes geht.

Mit dieser erweiterten Grundverfassung der Kirche geht Hand in Hand ein vertieftes Bewußtsein und Selbstverständnis der nach Erneuerung strebenden Kirche. Die römische Kirche erlebt sich mit verstärktem Rechts- und Primatbewußtsein als Mutter, Lehrerin, Quelle, Haupt und Fundament der gesamten Kirche. Der neue Kirchenbegriff schließt auch die Wesenswandlung des Kardinalats mit ein. Es bekommt einen neuen Platz in Lehre, Recht und Frömmigkeit der Kirche des Hohen Mittelalters. Die Kardinalbischöfe der hl. römischen Kirche nehmen teil am *cardo* und *caput Ecclesiae* – Ende des 12. Jahrhunderts ist dieser Gedanke soweit fortgeschritten, daß man das Kardinalkollegium als *pars corporis papae* betrachtet. Die Kardinalbischöfe sind zu Säulen und Trägern der Kirchenreform geworden, zu geistlichen Senatoren der Gesamtkirche, zu Mitarbeitern an der Seite des Papstes.

Der Vorrang der Kardinalbischöfe, der ungefähr 40 Jahre, von Nikolaus II. bis Urban II. (1059–1099) dauerte, wurde von dem aufstrebenden Ordo der Kardinalpriester und ein paar Jahrzehnte später, von dem der Kardinaldiakone erreicht. Der

Zug der Zeit ging auf Angleichung der drei Kardinalordines. Diese wurde vor allem von dem Wibertinischen Schisma begünstigt, soferne sich der Gegenpapst Klemens III. der zwei noch nicht gleichberechtigten Kardinalordines der Presbyter und Diakone zur Festigung seiner Stellung bediente.

Der Wandlungsprozeß bei den Kardinalpriestern läßt sich dahin zusammenfassen: Unter Leo IX. blieb das Presbyterium der 28 Titelpriester, sein liturgisch-pastoreller Aufgabenkreis im wesentlichen unberührt. Der Übergang von ihrer Funktion als Pfarrvorstände stadtrömischer Titelkirchen zu Geschäftsträgern der Gesamtkirche hat sich langsamer als bei den Kardinalbischöfen vollzogen. Die ersten und bedeutendsten Kardinalpriester im neuen Sinn der Reform waren Friedrich von Lothringen, 1057 Papst Stephan IX., Abt Desiderius von Monte Cassino, 1086 Papst Viktor III., Abt Stephan aus Burgund, Kardinalpriester vom Titel des hl. Chrysogonus, und schließlich Hugo Candidus aus Remiremont, der in seinem zwiespältigen Wesen und Handeln das Ringen zwischen Reform und Gegenreform verkörpert.

Die von auswärts stammenden Kardinäle mußten von ihrer Ernennung an ihre Abteien oder ihren früheren Wirkungskreis aufgeben und nach Rom an die päpstliche Kurie zur Übernahme ihrer neuen Aufgaben übersiedeln. Sie gehörten von nun an dem lebendigen Ratskollegium des Papstes an, das ihr Gegenwärtig- und Bereitsein zum Einsatz für die Kirche erforderte. Am Rand dieser Entwicklung gab es zwar noch Erzbischöfe und Äbte, die den Namen *cardinalis* führten, aber sie hatten nichts gemeinsam mit den echten Kardinälen der hl. römischen Kirche als nur den Titel und gewisse Abzeichen der Kardinalswürde. Kein Papst des 11. oder 12. Jahrhunderts hat je das Privileg der „geborenen" Kardinäle verliehen, auch nicht den Äbten von Vendôme, wie neuerdings behauptet wurde. Am Ende dieser Entwicklung stehen die Kardinalpriester nicht mehr als Priester und Leviten des Papstes an der Spitze des Gottesvolkes, sondern sind den Kardinalbischöfen ebenbürtig in der Teilnahme an den allgemeinen Aufgaben der Kirche.

In diesem Gestaltwandel des römischen Kardinalats wurde schließlich auch das altrömische Diakonenkolleg umgeformt. An Stelle der von ihm bisher geübten caritativen und liturgischen Dienste an den 18 Diakonien Roms trat eine neue Art der Tätigkeit in der päpstlichen Kanzlei und im diplomatischen Dienst der Reformkurie. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Umwandlung ist der Kardinaldiakon Johannes von Gaëta, der Kanzler der römischen Kirche im Pontifikat Urbans II. und Paschalis II., schließlich Papst Gelasius II. (1118). Um die Wende des 11. zum 12. Jahrhundert zeichneten auch die 18 Diakone als Kardinaldiakone die päpstlichen Bullen und standen je einer Diakonie als Titelkirche vor. Anfang des 12. Jahrhunderts erscheint das gesamte Diakonenkolleg als dritter gleichberechtigter Kardinalsordo neben den beiden anderen der Bischöfe und Priester.

Damit war die institutionelle Erneuerung des Kardinalats, die 50 Jahre zuvor begonnen hatte, im wesentlichen beendet. Danach bestand das Kardinalkollegium aus den rechtlich gleichgestellten drei Ordines der Bischöfe, Priester und Diakone — die Subdiakone wurden nicht aufgenommen, trotzdem einzelne *subdiaconi cardinales* existierten.

Die Kardinäle bildeten den Senat des Papstes, sein Ratskollegium. Seine Zusammensetzung war überwiegend europäisch. Männer aus Italien, Frankreich, dem deutschen Reich, England und gelegentlich auch aus anderen Nationen gehörten ihm an. Das Übergewicht hatten die monastischen Orden, wie Cluniazenser, Camaldulenser, Cisterzienser, zu denen später die Regularkanoniker kamen. Unter ihnen waren viele fromme, gelehrte und erfahrene Mitglieder des hl. Kollegs. Ihr Tätigkeitsfeld erstreckte sich auf die ganze damalige Christenheit. Als Legaten a latere, Ratgeber und Reisebegleiter, als mitverantwortliche Unterzeichner päpstlicher Erlässe und Schreiben

wurde das Kardinalkollegium ein wirksames Instrument der Kirchenregierung. Ohne den Rat seiner Brüder traf der Papst kaum eine wichtigere Entscheidung.
Im Lauf des 12. Jahrhunderts erlebte das Kardinalkollegium einen gewissen Höhepunkt, was Zahl, Ansehen, Organisation und Wirksamkeit betrifft. Im Kampf um die Einheit und Reinheit der Kirche bedeutete es den verlängerten Arm des jeweiligen Papstes. Die wechselvollen Schicksale des Kardinalkollegiums sind jeweils ein Spiegelbild der Zeitgeschehnisse. Im 13. Jahrhundert war seine Zahl gering, um so größer seine Macht. Im 14. und 15. Jahrhundert verursachten Parteiungen und Spaltungen im Schoß des hl. Kollegs schwere Schäden am einheitlichen Bau der Kirche und führten schließlich zum Exil von Avignon und zum abendländischen Schisma. Im Zeitalter der Renaissance waren die Kardinäle mitverantwortlich an der Verweltlichung der Kurie wie in der nachtridentinischen Periode an der Erneuerung und Vergeistigung der Kirche.
In den letzten zwanzig Jahren hat das Kardinalkollegium eine Reihe von Neuerungen und Umbildungen erfahren, die seinen Charakter als mittelalterliche Institution nicht unwesentlich verändert und den Forderungen der heutigen Zeit angepaßt haben. Papst Pius XII. hat 1946 das hl. Kolleg weitgehend internationalisiert und mit dem traditionellen Übergewicht der Italiener gebrochen. Johannes XXIII. hat in einem Motu proprio vom 15. April 1962 tiefgreifende Änderungen vorgenommen: Alle Kardinäle, gleich welchem Ordo sie angehören, werden zu Bischöfen geweiht. Das Recht der Option auf die suburbikarischen Bistümer wird abgeschafft. Die Kardinalbischöfe behalten nur den Titel, nicht mehr die Jurisdiktion. Die Patriarchen des Orients, wenn sie zu Kardinälen kreiert werden, kommen in der Präzedenz unmittelbar nach den Kardinalbischöfen. Der Dekan und Subdekan des hl. Kollegs werden von ihren Kollegen gewählt. Die von Sixtus V. festgesetzte Höchstzahl von 70 Mitgliedern wurde von Papst Johannes XXIII. weit überschritten. Neue Titelkirchen mußten geschaffen werden, darunter auch modernste Kirchenbauten an der Peripherie Roms.
Bei den zuletzt am 26. Juni 1967 erfolgten Kardinalsernennungen hat Papst Paul VI. die Zeremonien des Konsistoriums, der Investitur, die Kleidung — der rote Hut wird den Kandidaten nicht mehr aufgesetzt — das Gefolge und andere kleinere Bräuche vereinfacht.

Alles zusammengenommen geht die Entwicklung wohl dahin: Die Kardinäle werden auch in der nachkonziliaren Kirche die engsten Mitarbeiter des Papstes und die höchsten Vertreter der römischen Kirche in aller Welt bleiben. Neue und schwere Aufgaben werden auf sie zukommen. Von ihrer Bewältigung wird das Schicksal der Kirche im Kommen abhängen.

Zu Quellen- und Literaturhinweise vgl. *L. Spätling, De mutatione Cardinalatus Romani saeculo undecimo,* in Antonianum 42 (1967) 3—24.

BERICHTE

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Vollmachten für die höchsten Oberen von laikalen und klerikalen Orden und kirchlichen Gemeinschaften

Das Dokument handelt von Vollmachten, die den höchsten Oberen und Oberinnen laikaler Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechtes sowohl von Männern als auch von Frauen verliehen werden. Es ist besonders für Schwesterngemeinschaften von großer Bedeutung. Eine Reihe von Dispensen, um die bisher an die Religiosenkongregation in Rom eingereicht werden mußte, können die höchsten Oberen (Generaloberinnen) selber erteilen, z. B. bei unehelicher Geburt der Bewerber, bei Veräußerungen, Veränderungen und Belastungen des Besitzes und Vermögens der Gemeinschaft bis zu jener Summe, die die zuständige Bischofskonferenz vorgeschlagen und der Apostolische Stuhl approbiert hat; es gibt die Möglichkeit, für Untergebene vom Ortsoberhirten die Befreiung von zeitlichen Gelübden zu erbitten, ihnen aus gerechtem Grund einen Aufenthalt außerhalb des Ordenshauses bis zu einem Jahr zu gewähren, eine Änderung im Testament zu erlauben, das Noviziatshaus zu verlegen oder mit Einverständnis des Ordinarius lokale Obere (Hausoberinnen) für ein 3. Triennium zu bestätigen. Diese Vollmachten gelten auch für Nonnenklöster „sui iuris", für Gemeinschaften ohne öffentliche Gelübde, aber päpstlichen Rechtes, einige Normen auch für die Säkularinstitute. Diese Vollmachten können in besonderen Fällen delegiert und subdelegiert werden; sie traten ohne „vacatio legis" sofort in Kraft. (Dekret der Religiosenkongregation vom 31. Mai 1966; AAS, LIX [1967] 362–364.)

Das genannte Dekret nimmt im Text Bezug auf ein Reskript aus dem Jahr 1964, das den höchsten Oberen klerikaler Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechtes und den Abt-Präsides monastischer Kongregationen verschiedene Vollmachten delegierte; diese beziehen sich hauptsächlich auf priesterliche Funktionen (wie Zelebration der hl. Messe durch kranke Priester), auf Erteilung verschiedener Weihedispensen, Erlaubnis zum Lesen verbotener Bücher, Weitergabe der Beichtjurisdiktion, Befreiung von zeitlichen Gelübden und Zurücksetzung der Untergebenen in den Laienstand; dazu kommen – mit entsprechenden Änderungen – die vorhin genannten Vollmachten. (Päpstliches Reskript, veröffentlicht vom Staatssekretariat am 6. November 1964; AAS, LIX [1967] 374–378.)

Dispensvollmachten für die Bischöfe der orientalischen Kirchen

Nach den Bischöfen der lateinischen Kirche hat der Hl. Stuhl jetzt auch den Bischöfen der unierten orientalischen Kirchen die allgemeine Vollmacht zur Dispens von disziplinären Vorschriften des Kirchengesetzes erteilt. Die näheren Richtlinien über die Gewährung dieser Vollmacht bringt das Motuproprio „Episcopalis potestatis" Pauls VI. vom 2. Mai, das am 6. August 1967 in Kraft trat. Es steht in engem Zusammenhang mit dem für die lateinische Kirche gültigen Motuproprio „De Episcoporum muneribus" vom 15. Juni 1966, das die Bischöfe des lateinischen Ritus betreffenden Ausführungsbestimmungen zu der im Konzilsdekret „Christus Dominus" enthaltenen, allgemein formulierten Dispensvollmacht bringt und eine Liste von Fällen anführt, die der Heilige Stuhl der eigenen Entscheidung vorbehält. Ähnlich wie dort, werden auch im neuen Motuproprio 15 Fälle der Entscheidung des Papstes vorbehalten. (AAS, LIX [1967] 385–390.)

Neuer Schritt zur Liturgiereform

Nach der ersten Liturgie-Instruktion „Inter Oecumenici Concilii" vom 26. September 1964 setzt nun die Instructio altera „Tres abhinc annos" vom 4. Mai 1967 (von Paul VI.

am 13. April 1967 approbiert, seit 29. Juni 1967 in Kraft) die Liturgiereform wieder um ein Stück fort. Manche bedauern diese stückweise Reform in der Meinung, das Volk habe den ersten Abschnitt noch nicht verkraftet; für andere ist dieser zweite Teil nur ein Nachziehverfahren zur Legalisierung dessen, was sie in „vorauseilendem Gehorsam" schon vorher praktiziert haben. Die Änderungen dieser Instruktion sind leicht zu erfüllen. In der Einleitung wird die genaue Einhaltung der liturgischen Gesetze gefordert, jede individualistische Willkür auf liturgischem Gebiet getadelt, weil dadurch für das „bonum commune" der Kirche Schaden entstehe, und schließlich die alleinige Zuständigkeit der kirchlichen Autorität für die Neuordnung der Liturgie betont. Die eigentliche Instruktion umfaßt acht Kapitel mit 28 Artikeln:
Das 1. Kapitel erlaubt eine größere Freiheit in der Wahl des Meßformulars; das Wochentags-Lektionar darf nicht nur bei Messen mit dem Volk, sondern auch bei Privatmessen in der Muttersprache benützt werden. Das 2. Kapitel beschränkt die Meßorationen: grundsätzlich gibt es fortan nur eine Oration; ist eine zweite nach den Rubriken notwendig, so wird sie sub unica conclusione angefügt. Die oratio imperata des Bischofs fällt weg. Das 3. Kapitel ändert den Ordo missae zu größerer Einfachheit und sparsameren Gestik (die Kniebeugungen, Altarküsse und Kreuzzeichen werden vermindert, der Schlußsegen wird vor dem „Ite missa est" gespendet). Das 4. Kapitel trifft Bestimmungen für besondere Anlässe (der Brautsegen wird nicht mehr nach dem Pater noster, sondern vor dem Agnus Dei erteilt). Im Breviergebet (5. Kapitel) ist neu, daß nun auch die Feste erster und zweiter Klasse nur eine einzige Nokturn mit dem Tedeum haben; bei der privaten Rezitation des Breviers entfallen die Absolutionen und Benediktionen vor den Lesungen sowie das „Tu autem" nachher. Das 6. Kapitel über die Totenliturgie läßt statt der schwarzen auch die violette oder eine andere Farbe der liturgischen Kleidung zu. Nach Kapitel 7 kann der Manipel weggelassen, das „Asperges", die Aschenweihe und die Absolutio ad tumbam im Meßkleid vorgenommen werden. Bei Konzelebrationen genügt es, wenn der Hauptzelebrant mit voller liturgischer Kleidung, die Konzelebranten aber mit Alba und Stola bekleidet sind. Das 8. Kapitel spricht über die Verwendung der Muttersprache: Die zuständige Bischofskonferenz kann in Messen mit Volksbeteiligung die Muttersprache im gesamten Kanon, im gesamten Ritus heiliger Weihen und auch bei den Lesungen im Chorgebet gestatten. Artikel 28 ist aber in den deutschsprachigen Ländern am 29. Juni noch nicht in Kraft getreten. Der österreichische nationale Bischofsrat für Liturgiefragen unterbreitete der Österreichischen Bischofskonferenz einen Vorschlag, der auch von den anderen deutschsprachigen Konferenzen behandelt werden wird und vorsieht, daß für den Kanon der Messe ein einheitlicher Text für das ganze deutsche Sprachgebiet geschaffen werden soll, der auch von Rom bestätigt werden muß. Die hiefür notwendige Sorgfalt bedingt einen größeren Zeitraum, so daß nicht vor Beginn des Advents 1967 mit der Erlaubnis zur Verwendung der Volkssprache im Kanon der Messe zu rechnen ist. (AAS, LIX [1967].)

Instruktion über den Kult des eucharistischen Geheimnisses

Erlassen von der Ritenkongregation mit Approbation des Papstes, datiert vom 25. Mai d. J. (Fronleichnamsfest) und seit 15. August 1967 in Kraft. Die Einleitung umfaßt in vier Kapiteln die gesamte Eucharistielehre der Kirche. Es folgen drei Hauptteile. Der erste bringt die Grundsätze für die Unterweisung des Volkes über dieses Glaubensgeheimnis. Der zweite handelt in vier Kapiteln über das „Gedächtnis des Herrn". Nach allgemeinen Normen für die Gemeinschaftsfeier der Gläubigen (1. Kap.) wird die Eucharistiefeier an Sonn- und Wochentagen (2. Kap.) und die Praxis für die Kommunion der Gläubigen innerhalb und außerhalb der Messe dargelegt (3. Kap.). Artikel 32 spricht über die Kommunion unter beiden Gestalten und legt eine neue, erweiternde Regelung vor. Die zweigestaltige Kommunion darf gespendet werden: den erwachsenen Täuflingen, Firmlingen und Konvertiten in der entsprechenden Messe,

den Brautleuten in der Trauungsmesse, den Neugeweihten, den Professen und neubenedizierten Äbtissinnen, den Laienmissionshelfern bei der Aussendungsfeier, den Kranken bei der Spendung der Wegzehrung (wenn die Messe „ad normam iuris" im Hause gefeiert wird), dem Diakon, Subdiakon und anderen Dienern bei einem feierlichen Gottesdienst, allen, die bei der Konzelebration ein liturgisches Amt ausüben, sowie den Mitgliedern der Orden und kirchlichen Gemeinschaften in ihren Kirchen, den Exerzitanten während der hl. Übungen, den Jubelbrautleuten, Jubelprofessen, den Patenleuten und Eltern sowie dem Ehepartner eines erwachsenen Täuflings, den Eltern, Familienangehörigen und Wohltätern bei der Primizmesse. Die Eucharistie im Leben und Dienst des Bischofs und des Priesters ist Inhalt des 4. Kapitels. Der dritte Hauptteil bespricht in sechs Kapiteln den eucharistischen Kult außerhalb der Meßfeier, insofern die hl. Eucharistie ein bleibendes Sakrament, ein „sacramentum permanens", ist, z. B. den Ort der Aufbewahrung des Allerheiligsten, die theophorischen Prozessionen, die Aussetzung des Allerheiligsten und die eucharistischen Kongresse. (AAS, LIX [1967] 539–573.)

Papstworte zur Marienverehrung

Aus Anlaß des 50. Jahrestages der Erscheinung Mariens in Fatima und der Pilgerfahrt des Papstes dorthin wurde ein „Apostolisches Mahnschreiben" veröffentlicht, das aus einer Einleitung und zwei Hauptteilen besteht. Der 1. Hauptteil handelt von der Verehrung, die Maria als der Mutter der Kirche geschuldet wird. In sieben Punkten wird ausgeführt: 1. Maria ist die vollkommene geistliche Mutter der Kirche und aller ihrer Glieder. 2. Maria übt ihre geistliche Mutterschaft vor allem durch die Fürbitte bei ihrem göttlichen Sohn aus. 3. Maria ist die mütterliche Erzieherin in der Kirche durch den Glanz ihrer Tugenden. 4. Maria ist das strahlendste Beispiel vollendeter Treue gegenüber der von Gott angebotenen Gnade. 5. In den Evangelien werden uns Beispiele marianischer Tugenden geschildert. 6. Maria stand als demütige Magd immer im Dienste des Herrn, angefangen von der Verkündigung hin bis zu ihrer glorreichen Aufnahme in den Himmel. 7. Wir sollen Maria, der Mutter der Kirche, den schuldigen Kult des Lobes und des Dankes darbringen. Der 2. Hauptteil spricht über die pflichtgemäße Nachahmung der Tugenden Mariens. 1. Wahre Marienverehrung muß vor allem darauf bedacht sein, die Tugenden Mariens widerzuspiegeln. 2. Dadurch kommt man zur rechten Nachfolge und Nachahmung Christi. 3. Maria ist die neue Eva, das Morgenrot des Neuen Bundes. 4. Die Botschaft Mariens, ob in Fatima oder anderswo, ist immer eine Aufforderung zum Gebet, zur Buße und zur Gottesfurcht. 5. Christus selbst hat für uns in Maria das Vorbild der Kirche in ihrer makellosen Reinheit und Vollkommenheit geschaffen. 6. Von jeher wurde die Geschichte der Kirche erleuchtet durch die auferbauende Präsenz Mariens. 7. Maria, die Mutter der Kirche, soll allen Christen ein Banner der Einheit und ein Ansporn zu vollkommener Brüderlichkeit sein. Am Schluß seiner Ermahnung lädt der Papst dazu ein, jeder solle persönlich die von Pius XII. vor 25 Jahren und von ihm selbst am Ende der 3. Session des II. Vatikanischen Konzils vorgenommene Weihe der Kirche und der Menschheit an das Unbefleckte Herz Mariens erneuern und solle diese Weihe in einer Lebensführung nach dem Willen Gottes gemäß dem Vorbild Mariens in die Tat umsetzen. (Adhortatio Apostolica „Signum magnum" vom 13. Mai 1967; AAS, LIX [1967] 465–475.)

Ökumenisches Direktorium

Der erste Teil des „Ökumenischen Direktoriums" enthält „Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe"; er wurde im Auftrage des Konzils vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen erarbeitet, vom Papst approbiert und mit 14. Mai 1967 in Kraft gesetzt. Die ersten 3 Kapitel befassen sich mit den ökumenischen Kommissionen, die auf diözesaner, interdiözesaner oder territorialer Ebene errichtet werden sollen, mit der Gültigkeit der von Amtsträgern

der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gespendeten Taufe und mit der Förderung des „geistlichen Ökumenismus in der katholischen Kirche". Das 4. Kapitel stellt nach den Worten von Bischof J. Willebrands vor allem im Abschnitt über die Communicatio in sacris „den delikatesten Teil" dar, es berührt auch am meisten die priesterliche, seelsorgliche Tätigkeit des Klerus.

Verhältnismäßig leicht ist noch die „Gemeinschaft im geistlichen Tun" im gemeinsamen Gebet: „Bei besonderen Anlässen, z. B. bei Gebeten, die ‚für die Einheit' verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen ist es erlaubt, ja sogar erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern zum Gebet vereinen. Solche gemeinsamen Gebete sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen, und ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind" (Art. 32). Für die aktive Teilnahme an solchen Gebetsgottesdiensten werden daraufhin nähere Weisungen erteilt. Im Abschnitt über die „Communicatio in sacris" bei Messe und Sakramenten wird notwendigerweise unterschieden zwischen der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den getrennten orientalischen Brüdern und mit den anderen getrennten Brüdern. „Da diese (orientalischen) Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam" (Art. 39). Bezüglich genauerer Vorschriften wird auf das Dekret des Konzils über die Ostkirchen verwiesen. „Die Feier der Sakramente ist eine heilige Handlung der feiernden Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft selbst vollzogen wird und deren Einheit im Glauben, Gottesdienst und Leben zum Ausdruck bringt. Wo diese Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente fehlt, soll die Mitfeier der getrennten Brüder mit den Katholiken, besonders bei den Sakramenten des Altares, der Buße und der Krankensalbung untersagt sein. Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind, kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten. Dieser Zutritt kann erlaubt sein bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist. In anderen dringenden Notfällen soll der Ortsoberhirte oder die Bischofskonferenz entscheiden. Ein Katholik aber, der sich in derselben Lage befindet, darf dieses Sakrament nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe gültig empfangen hat, verlangen" (Art. 55). Die folgenden Artikel geben konkrete Normen für das Verhalten bei Gottesdiensten, bei Eheschließungen, hinsichtlich Patenamt, Benützung von Kirchen, Friedhöfen und Schulen sowie hinsichtlich Krankenseelsorge. (AAS, LIX [1967], 574–592.)

Wiederbelebung des Diakonates

Schon die Apostolische Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche hat in Nr. 29 die Wiederherstellung des Diakonates als eines eigenen, ständigen Grades der Hierarchie beschlossen. In manchen Gegenden, vor allem in Missionsländern, sind auch schon Laien mit Diakonatsaufgaben betraut worden. Darum sei es höchst angemessen, daß diese Männer auch mit der Gnadenkraft der Diakonatsweihe ausgestattet werden. Dies besagt ein Motuproprio vom 18. Juni 1967, das die Generalnormen und Durchführungsbestimmungen zu den diesbezüglichen Konzilsbeschlüssen festlegt. Da das II. Vaticanum den ständigen Grad des Diakonats jedoch nicht zwingend für die ganze lateinische Kirche eingeführt hat, ist es Sache der nationalen Bischofskonferenzen,

darüber zu befinden. Dieser Beschluß bedarf der Billigung durch den Hl. Stuhl. Wenn dieser die Genehmigung erteilt hat, ist es Sache der Ortsoberhirten, im Bereich ihrer Jurisdiktion geeignete Kandidaten auszuwählen, zu erproben und zu weihen. Jene, die in jungen Jahren zum Diakonat gerufen werden, sind nach dem vom Konzil bestätigten Kirchengesetz an den Zölibat gebunden. Sie können die Diakonatsweihe nicht vor dem vollendeten 25. Lebensjahr empfangen, wobei es den Bischofskonferenzen überlassen ist, dieses Mindestalter noch hinaufzusetzen. Die Diakonatsanwärter sollen in eigenen Instituten oder Kollegien, die von den Bischofskonferenzen auf nationaler oder überregionaler Ebene errichtet werden sollen, ihre Ausbildung erhalten, die mindestens drei Jahre dauern muß und mit einem Praktikum verbunden werden soll. Entsprechend den Konzilsbeschlüssen, können auch „Männer in reiferem Alter, seien sie ledig oder verheiratet", zu Diakonen geweiht werden. Verheiratete Männer können jedoch nur zugelassen werden, wenn die Ehefrau ihre Einwilligung gegeben hat und wenn sie sich durch ein beispielhaftes Leben in christlicher Rechtschaffenheit hervortun. Als Mindestalter gilt hier die Vollendung des 35. Lebensjahres, wozu als weitere Voraussetzung kommt, daß der Kandidat „die Hochschätzung des Klerus und der Gläubigen durch das tägliche Beispiel eines echt christlichen Lebens, mit Sittenreinheit und Neigung zum Dienst, erworben hat". Auch diese „reiferen" Diakone sollen für eine gewisse Zeit in einem Spezialinstitut eine entsprechende Ausbildung erhalten. Sollte das nicht möglich sein, dann soll sich ein hervorragender Priester ihrer annehmen und sie unterweisen. Immer jedoch soll darauf geachtet werden, „daß nur geeignete und erprobte Männer" zum Diakonat zugelassen werden. Auch für die Männer, die in reiferem Alter als Unverheiratete zum Diakonat zugelassen werden, bleibt das Kirchengesetz des Zölibats verpflichtend. Man möge sich davor hüten, daß nebenberufliche Diakone einen Hauptberuf ausüben, der ihnen nach dem Urteil des Ortsoberhirten nicht Ehre macht oder sie in der fruchtbaren Ausübung des Diakonates behindert. Jeder Diakon, der keinem Orden angehört, muß einer Diözese rechtmäßig inkardiniert sein.

Art. 22 zählt die Funktionen auf, die der Ortsoberhirte den Diakonen übertragen kann. Demnach können die Diakone dem Bischof oder Priester bei allen liturgischen Handlungen gemäß dem Rituale assistieren, die feierliche Taufe spenden, die hl. Eucharistie aufbewahren, die Kommunion sich (!) und den übrigen spenden, die Wegzehrung zu den Sterbenden bringen, mit dem Ziborium den eucharistischen Segen erteilen, den Trauungen assistieren, die Sakramentalien spenden, den Begräbnisritus leiten, die Hl. Schrift den Gläubigen vorlesen, die Gottesdienste und Gebetsstunden leiten, bei denen kein Priester gegenwärtig ist, im Namen der Hierarchie Caritas- und Verwaltungsaufgaben der Kirche ausführen, im Namen des Pfarrers und des Bischofs weit zerstreute christliche Gemeinden rechtmäßig leiten und schließlich die Apostolatsaufgaben der Laien als Assistenten fördern und unterstützen. Alle diese Funktionen müssen die Diakone in vollkommener Übereinstimmung mit dem Bischof und mit dem Pfarrklerus verrichten. Sache der Bischofskonferenzen ist es, die Normen für das geistliche Leben der zölibatären und der verheirateten Diakone festzulegen; im großen und ganzen werden ihnen dieselben geistlichen Übungen vorgeschrieben oder empfohlen wie im CIC den Klerikern. Der Weiheritus für die Diakonatsweihe soll vorläufig so wie bisher bleiben, bis vom Hl. Stuhl entsprechende Änderungen erlassen werden. (AAS, LIX [1967], 697–704.

Zölibat

Zu den „heißen Eisen" der heutigen Theologie gehört die Frage um den Zölibat. Bekanntlich hat Papst Paul VI. während des Konzils die Konzilsväter aufgefordert, die Frage des priesterlichen Zölibates aus der Diskussion in der Konzilsaula auszuklammern, hat aber zugesichert, daß die mit dieser Frage verbundenen Probleme auf-

merksam studiert und geprüft werden sollen. Als Ergebnis dieser Untersuchungen wurde nun die 5. Enzyklika seines Pontifikates, „Sacerdotalis caelibatus", veröffentlicht. Sie umfaßt 99 Artikel auf über 40 Seiten und wurde vom Papst an seinem Namenstag (24. Juni 1967) an die Bischöfe, Priester und Christgläubigen des ganzen katholischen Erdkreises gerichtet. Wie nicht anders zu erwarten war, ging es nicht darum, den Zölibat abzuschaffen, sondern darum, ihn neu zu begründen und seine Verwirklichung zu verbessern. In Nr. 14 der Enzyklika heißt es: „Wir bestimmen, daß das bestehende Gesetz des Priesterzölibats auch jetzt noch mit dem Priesteramt verbunden bleiben muß."

In der Einleitung spricht der Papst über die Veranlassung der Enzyklika und weist verschiedene Einwände gegen den Zölibat zurück. Im ersten Teil der Enzyklika legt er zunächst die christologische, ekklesiologische und eschatologische Bedeutung des Zölibats dar. Mit biblischen und theologischen Argumenten rechtfertigt er „das alte, heilige und providentielle Gesetz des priesterlichen Zölibats". Dieser sei keine Negation, sondern im Gegenteil eine bezeichnende Bestätigung der menschlichen Werte, auf die die zeitgenössische Welt mit Recht stolz sei. Der Zölibat sei nicht gegen die menschliche Natur, sondern erhebe den Menschen und diene der vollen Reife der Persönlichkeit. Im zweiten Teil gibt die Enzyklika konkrete Anweisungen zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über eine geeignetere Ausbildung der Priesterkandidaten im Hinblick auf die heutigen soziologischen Gegebenheiten und insbesondere auf die Last des Zölibats. Sie geht dabei nicht über einige grundsätzliche Punkte hinaus, sondern verweist auf künftige Instruktionen, die mit Hilfe von Experten in Pädagogik und Psychologie erarbeitet werden sollen. Die Erziehung zum Priestertum müsse eminent positiv und überzeugend sein, vom Prinzip einer rigorosen Auswahl ausgehend, und den Kandidaten für das Priestertum in die Lage versetzen, das Gesetz des Zölibats in vollkommen freier Wahl anzunehmen. In diesem Zusammenhang wird bestimmt, daß künftig dem Priesteramtskandidaten eine ausreichende Probezeit gegeben wird, bevor er die Priesterweihe erhält. Der Papst erteilt sodann dem Klerus väterliche Ratschläge, wie er die Verpflichtung des Zölibats in bester Weise bewahren und leben kann, und kommt dann auf die „schmerzlichen Desertionen" von Priestern zu sprechen, die von der Schwere der Zölibatsverpflichtung verursacht werden. Die Kirche, sagt er, unterwerfe die Fälle jener, die mit guter Begründung um die Dispens vom Zölibat nachsuchen, einem gerechten Prozeß und ziehe dabei heute auch andere schwerwiegende Motive in Betracht, die vom Kirchenrecht bisher als Dispensgrund nicht angeführt werden.

Wie nicht anders zu erwarten war, hat diese Enzyklika ein lebhaftes Echo gefunden, teils zustimmend, teils ablehnend. Manche Gemüter, die durch allzu viele und allzu heftige Erörterungen unsicher geworden sind, werden sich beruhigen, wenn sie den klar dargelegten Standpunkt der obersten Kirchenleitung überdenken und beherzigen. Man hörte aber auch Stimmen, besonders aus Deutschland und Holland, die heftige Kritik üben und die Ansicht vertreten, es sei schon bedauerlich gewesen, daß Paul VI. eine Diskussion des Zölibatsproblems beim Konzil abgelehnt habe; auch die Hoffnung, daß sich die Bischofssynode zu Rom Ende September mit dieser Frage befassen werde, scheine sich nicht zu erfüllen; die Gründe, die der Papst in dieser Enzyklika für das absolute Festhalten an der Zölibatsverpflichtung für Weltpriester angeführt habe, seien sicherlich gewichtig, aber doch nicht unbedingt überzeugend. (AAS, LIX [1967] 675–697).

JOSEF LENZENWEGER

Literaturbericht zur Kirchengeschichte

Seitdem Papst Leo XIII. 1883 das Vatikanische Archiv dem Zutritt der Forscher aller Nationen und Konfessionen freimütig geöffnet hat, gewann zweifellos die Kirchengeschichte im Konzert der Theologischen Disziplinen einen besseren Platz. Sie rückte allmählich auch offiziell in den Reigen der Hauptfächer ein. Dies muß sogar für einen eingefleischten Rechtspositivisten nach dem Erscheinen des CIC durch die can. 1365 § 2 und 1366 § 3 klar sein. Eine Reihe von Dekreten, bzw. Konstitutionen des letzten Konzils unterstreichen die Bedeutung der Kirchengeschichte, bzw. ihrer Methode[1]. So hat sich also die besonders von Tübingen ausgehende historische Theologie durchgesetzt – man denke an *Johann Adam Möhler* (1796–1838), zuletzt in München. *Sebastian Merkle* (1898–1933), Professor der Kirchengeschichte in Würzburg, bahnte einen neuen Weg. In der Beurteilung der katholischen Aufklärung und Martin Luthers wurde er richtunggebend. Die Herausgabe der Diarien des Konzils von Trient schuf die Voraussetzung für die Darstellung dieses wichtigen kirchengeschichtlichen Ereignisses. Sein Vorgänger in Würzburg wurde nach einem kurzen Vorspiel an der Universität in Straßburg später Professor der Kirchengeschichte in Wien und schließlich in Bonn (*Albert Joseph Maria Ehrhard*, † 23. September 1940). Das Aufsehen erregende Werk „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert"[2] trug ihm zwar schwere, aber ebenso unberechtigte Anfeindungen im kircheneigenen Raum ein[3]. Seine Grundlinie hat sich aber schließlich doch durchgesetzt. Schon Cicero (Oratio II, 9, 15) hatte vom Historiker gefordert: „Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat". Leo XIII. hat gelegentlich der Eröffnung des Vatikanischen Archivs diese Mahnung mit Recht wiederholt. Inzwischen ist die Erkenntnis allgemein verbreitet, daß die Beobachtung solcher Grundsätze auch für die Darstellung der Kirchengeschichte unbedingte Voraussetzung sein muß. Das Ergebnis dieser Haltung war das Vatikanum II, dessen Einberufer Johannes XXIII. vor seiner Wahl neben anderen Ämtern auch das eines Professors der Kirchengeschichte am Priesterseminar in Bergamo wahrgenommen hatte. Die Leuchtkraft seiner Persönlichkeit bestand wohl hauptsächlich in seiner ungeheuchelten Nächstenliebe und in der gerade für den Historiker bezeichnenden glaubwürdigen Wahrhaftigkeit.

Dem Aufstieg der Kirchengeschichte in der allgemeinen Wertschätzung entsprechen auch die zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema, die wir in unseren Tagen erleben. *Franz Xaver von Funk*, der Nachfolger des späteren Bischofs von Rottenburg, Karl Joseph von Hefele in Tübingen, gab 1886 erstmals *das* Lehrbuch der Kirchengeschichte heraus. Dabei lag die Stärke des Verfassers nach dem Urteil seines Nachfolgers und Fortsetzers (6. bis 10. Auflage), nämlich *Karl Bihlmeyers*, in der Einzelforschung und weniger in der großzügigen Synthese[4]. Heute betreut die seit der 8. Auflage auf drei Bände angewachsene Darstellung *Hermann Tüchle*, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität München, der sich ebenfalls in Tübingen habilitiert hat[5]. Zur Orientierung über die Zielsetzung dieser Ausgabe hat Tüchle im dritten Teil der jüngsten Auflage mit Recht das Vorwort Bihlmeyers zur 10. Auflage, allerdings gekürzt, vorangestellt. Dessen Originaltext[6] lautet:

---

[1] Z. B. De presbyterorum ministerio et vita III, 19, V, 16; De institutione sacerdotali VI, 19; De oecumenismo II, 19 und besonders III; De sacra liturgia I, 16, IV, 92, V, 104 und 111.
[2] Innerhalb eines Jahres kam 1902 die 12. Auflage heraus.
[3] S. Ludwig v. Pastor, Tagebücher - Briefe - Erinnerungen, 512.
[4] LThK[1] IV, 235.
[5] Die 17. Auflage des 1. und 2. Teiles erschien 1962, die des 3. Teiles schon 1961 im Verlag Ferdinand Schöningh zu Paderborn.
[6] 10. Aufl. (1933), V f.

„Das Buch ist, was ich wohl zu beachten bitte, in erster Linie für die Studierenden der Theologie bestimmt und will ein verläßlicher Führer durch das verschlungene Gebiet der Kirchengeschichte von den Anfängen herauf bis zur Gegenwart sein. Jedes Lehrbuch ist ein Bekenntnis und legt Rechenschaft ab über die eigene Lehrtätigkeit. Es soll eine Seele darin stecken, und doch sollen die individuellen Ansichten nicht zu sehr hervortreten. Es soll vollständig sein und doch nicht in Kleinkram ersticken. Möge ich hierin die richtige Mitte getroffen haben! Ich bekenne mich als warmen Freund einer ideengeschichtlichen Betrachtung der Kirchengeschichte, muß aber ebenso bestimmt betonen, daß eine exakte Ausbreitung des wichtigsten Tatsachenmaterials immer die unentbehrliche Grundlage der Reflexion und Urteilsbildung bleiben wird ... Wenn manchem vielleicht das Buch für Anfänger bereits zu stoffbeschwert erscheinen möchte, so ist zu sagen, daß ein knappes Kompendium viel eher zu einer mechanischen Aneignung des Examenswissens verleitet als eine etwas ausführlichere Darstellung und daß der Studierende imstande sein muß, sich selbst das Wesentliche der kirchengeschichtlichen Entwicklung aus dem Buch herauszuerarbeiten. Dann wird es ihm auch später in der Praxis des Berufes ein gern benützter Mentor bleiben. Der Verfasser dachte ferner an die zahlreichen Seelsorgsgeistlichen, Katecheten und gebildeten katholischen Laien, die nach einem handlichen, substantiellen und verläßlichen Nachschlagwerk für den Unterricht und die rasche Orientierung verlangen ... Was die Literaturangaben anlangt ... Fehler sind hier (namentlich bei der ausländischen Literatur) natürlich nicht zu vermeiden, und mit der uferlos fortschreitenden Produktion wird der Bibliograph nie gleichen Schritt halten können".

Tüchle ergänzt: „Eine verantwortungsbewußte Darstellung, die um ihren fragmentarischen und allzu oberflächlichen Charakter weiß, kann sehr wohl einen Beitrag auch zur Klärung schwerer Schicksale leisten und mithelfen, daß ‚die Gnade des Vergessenkönnens nicht mißbraucht wird durch das Vergessenwollen' (Heuß)"[7].

So ist es den Betreuern dieser Kirchengeschichte, die auch etliche Übersetzungen in fremde Sprachen erlebt hat, hoch anzurechnen, daß sie selbst Stärke und Schwäche ihrer Ausführungen empfinden. Ebenso wertvoll ist z. B. der Hinweis Bihlmeyers schon in der 10. Auflage seines 1. Teiles (1936, VI) auf Neuerscheinungen, die weitergehenden Wünschen gerecht werden.

Bihlmeyer nannte in diesem Zusammenhang die „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung" von *Joseph Lortz*[8] und führt uns damit zu einem Werk, das (seit der 21. Auflage in zwei Bänden) 1965 zur 22./23. Auflage herangewachsen ist. Schon während des II. Vatikanischen Konzils (II, 14) wurde die nun vorliegende Fassung „als Resultat eines jahrzehntelangen, immer wieder erneuten Durchdenkens des Materials und seiner Zusammenhänge" (I, VIII), von einem Verfasser niedergeschrieben, der auf seine Herkunft aus Luxemburg mit Berechtigung stolz ist (218). Mit Dankbarkeit und kritischer Distanz steht er seinen Erziehungsstätten, wie zum Beispiel dem Germanicum, gegenüber (II, 157 f). Darum anerkennt er dankbar die Jesuiten als bedeutendste Einzelstoßtruppe der Kirche in der Neuzeit (19), wenn er auch nicht die Meinung zu teilen scheint, die der Orden nach 100 Jahren Bestand von sich selber hatte, indem er sich in der aus diesem Anlaß erschienenen Festschrift als „ein ewiges" und „als das größte Wunder" feiern ließ (158). Mehr noch als die Gesellschaft Jesu liebt er das ältere Mönchtum, das er treffend „eine der Brunnenstuben der gesamten christlichen und kirchlichen Existenz" nennt (156). Am nächsten steht ihm der heilige Bernhard von Clairvaux (z. B. I, 352), während er zur Charakterisierung des Papstes Gregor VII. den heiligen Peter Damiani zitiert, der diesen als „einen heiligen Satan, dessen Wort ihn wie ein rauher Nord anfuhr", bezeichnet (314). Dabei ist sich der gelehrte Verfasser dessen durchaus bewußt, daß die Frömmigkeit eines Papstes für das religiöse Leben der Kirche natürlich mehr bedeutet als die eines Professors (387), wenn er auch unter Hinweis auf die Quellen hervorhebt, daß das Amt der Episkopen mit dem der Presbyter ursprünglich gleichbedeutend war (I, 93)

[7] 17. Aufl., III. Bd., VI.
[8] Verlag Aschendorff, Münster.

und die Entwicklung des römischen Primats ebenso vorsichtig wie berechtigt sieht (120 f); er äußert die Meinung, daß der Primat in der Weise des Dienstes und nicht der Herrschaft auszuüben sei (196). Er sieht die Kirchengeschichte als Theologie (V), als Heilsgeschichte (VI). Sie offenbart eine „Theologie des Kreuzes" (16). Die Kirche muß bis zum Ende der Zeit die „Agonie Christi" mit erleiden. Die Geschichte der Kirche ist der Bericht dieser Agonie (1). Für deren Darstellung lebt der Verfasser, wie er selber schreibt, „an tausend Stellen aus zweiter und dritter Hand" (XI). Es ist klar, daß ihm jene Partien besonders geläufig sind, mit denen er sich selber auf Grund der Quellen und Literatur eingehend beschäftigt hat, z. B. die Bernhards von Clairvaux und der Reformation. Auf anderen Seiten merkt man, daß er sich moderne Auffassungen noch nicht ganz zu eigen machen will (z. B. die veraltete Ableitung des Wortes Katakombe von Talsenke [17], die Beurteilung des Nestorius [133] und des Photius [254 bzw. II, 417]). Es wäre wohl auch besser, die Papstliste nach der letzten offiziellen des Annuario Pontificio zu bringen. So wäre auch die Numerierung der Päpste mit Namen Stephan geordnet. Die Beifügung eines reichen Kartenmaterials ist sicher eine begrüßenswerte Maßnahme, könnte aber noch einen Ausbau erfahren, wenn der Verlag auch die Kolorierung übernähme (was jedoch die Kosten bedeutend steigern würde!). Natürlich merkt man auch dieser letzten Auflage die mannigfache, aber nicht immer ganz harmonische Mithilfe von Mitarbeitern an. Mit einer leichten Melancholie schreibt der Verfasser am Schluß des Vorwortes: „Wird einmal einer meiner Schüler den weiteren Ausbau auf sich nehmen?" Der Wunsch der dankbaren Leser kann natürlich nur sein: Utinam!, wenn wir auch nicht unbedingt die Fortsetzung durch nur einen Bearbeiter als zweckdienlich ansehen können.

Die beiden großen, eben erwähnten Darstellungen der Kirchengeschichte aus einer Hand zeigen ja deutlich, welchen Schwierigkeiten solche Unternehmungen unterworfen sein müssen. Bei dem heutigen Stand der Forschung ist es eben unmöglich, in allen Epochen gleichmäßig daheim zu sein. Wird aber der Stoff an mehrere Mitarbeiter aufgeteilt, so lassen sich naturgemäß Überschneidungen und Disharmonien keineswegs völlig vermeiden, wie z. B. klar die seit 1935 in Paris erschienenen, leider zum Teil schon vergriffenen Bände der von *A. Fliche* und *V. Martin* herausgegebenen „Histoire de l' Église" (auf 25 Bände berechnet) zeigen. Im deutschen Sprachgebiet hat zunächst *Johann Peter Kirsch*, Professor zu Freiburg im Üchtland und am Päpstlichen Archäologischen Institut in Rom, schon in den dreißiger Jahren den Versuch einer durch Fachgelehrte besorgten Kirchengeschichte in mehreren Bänden unternommen (er schrieb selber Bd. I [1930]). *Johannes Hollnsteiner*, dessen frühzeitiges Ausscheiden aus dem Lehramt wohl sehr zu bedauern ist, brachte Bd. II/2 (1940) heraus. Der große Kenner des innerkirchlichen Leben, *Ludwig Andreas Veit*, besorgte Bd. IV in zwei Teilen (1931 und 1933). Der letzte Band (III/2) der Reihe, die leider ein Torso geblieben ist, erschien aus der Feder meines hochverehrten Lehrers *Karl Eder* (1948/49), früher Linz, dann Graz.

Es ist ein Verdienst des Verlages Herder, Freiburg im Breisgau, in der Sache schließlich doch nicht kapituliert zu haben; er hat *Hubert Jedin*, den inzwischen emeritierten Ordinarius für Kirchengeschichte in Bonn, für die Herausgabe eines auf fünf Bände berechneten Handbuches der Kirchengeschichte gewonnen. Der ideale Plan des Herausgebers sah vor, daß alle Bände ungefähr zur selben Zeit erscheinen sollten. Das ließ sich aber infolge widriger Umstände nicht verwirklichen. Bisher sind Bd. I/1 von *Karl Baus*, Professor für Alte Kirchengeschichte in Bonn, und Bd. III/1 aus der Feder von *Hans Beck*, Professor für Byzantinistik in München, und *Friedrich Kempf*, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters an der Gregoriana in Rom, erschienen. Sie zeichnen sich durch die Ausbreitung der profunden, auf Quellenstudien beruhenden Sachkenntnisse ihrer Verfasser aus; dabei leuchtet natürlich auch ihre Liebe zur Kirche hervor, was keineswegs von vornherein als Mangel aufgefaßt werden muß, aber Angriffs-

flächen bieten kann. Dieses Handbuch erfüllt, wie man schon aus den bisher erschienenen Bänden entnehmen kann, vorzüglich seinen Zweck für jenen Leserkreis, dem es zugeordnet ist: für Geistliche, die mehr brauchen als ein bloßes Kompendium, in erster Linie für Religionslehrer, sowie für solche, die in der Erwachsenenbildung stehen, außerdem für Laien, die sich über spezielle Fragen der Kirchengeschichte ausführlicher unterrichten wollen.

Gerade für gebildete Katholiken erscheint gleichzeitig nach Art der Propyläen-Weltgeschichte zugleich in fünf Kultursprachen eine ebenfalls auf fünf Bände berechnete „Geschichte der Kirche", für die die Professoren *Ludwig Jakob Rogier*, Nijmwegen, *Roger Aubert*, Löwen, und *Michael David Knowles*, Cambridge, als verantwortlich zeichnen.

Erschienen ist aus dieser Reihe in deutscher Sprache (Benziger, Einsiedeln) bisher Bd. I aus der Feder von *Jean Daniélou* und *Henri Irénée Marrou*. Nach allgemeiner Ansicht stechen beim ersten Verfasser der blendende Stil und die knappe Darstellung hervor, wenn auch in Einzelfragen nicht jene solide Zuverlässigkeit erreicht ist, die gewünscht würde. Bd. III behandelt „Reformation und Gegenreformation". *Hermann Tüchle*, dessen Verdienste um die Kirchengeschichte wir schon kennen, lieferte das Manuskript; für die Geschichte der orientalischen Kirche fügte *C. A. Bouman*, Utrecht, eine Ergänzung hinzu (1955). Mit jener umfangreichen Kenntnis, die den erfahrenen Lehrer verrät, der aus vielen eigenen Forschungen schöpft, legt Tüchle in ansprechendem Stil, dabei doch nüchtern und klug abwägend, die geschichtlichen Vorgänge dieses wichtigen Abschnittes dar. Die dahinterstehenden Ideen, aber auch die wirtschaftlichen Verhältnisse werden gebührend berücksichtigt. Er durchschaut die nicht immer einwandfreie Haltung der Kanonisten in Sachen päpstlicher Gewalt (135), ist aber natürlich auch bereit, den römischen Beamten Pflichttreue zu bescheinigen, selbst in dem Falle, wo aus mehr bürokratischen Gewohnheiten und in höherem Auftrag durch Ausfüllung eines Formulars der Prozeß gegen Luther eingeleitet wurde (53). Mit Recht, sicher auch gezielt, zitiert er den heiligen Petrus Canisius: „Kollegien ohne Bibliothek gleichen Soldaten, die in die Schlacht ziehen, ohne Waffen zu haben" (167). Überraschend ist allerdings, daß er noch an der Übersetzung „Plakat" für das Wort „schedula" und damit an dem Thesenanschlag Martin Luthers festhält, obwohl die Darlegungen *Erwin Iserlohs*[9] neuerdings mehr als unterstützt von *Clemens Honselmann*[10] überzeugender sind als die seiner Hauptkontrahenten Johannes Volz und Kurt Aland. Daß der Verlag Benziger das Kartenmaterial nicht vorteilhafter darbieten konnte, mag ein Trost für Aschendorff in Münster sein.

Bd. IV (1966 erschienen) dieser Reihe verdanken wir Professor *Ludwig Jakob Rogier* und Professor *Guillaume André Bertier de Sauvigny*, Paris; für die Geschichte der orientalischen Kirche zeichnet Dr. *J. Hajjar*, Damaskus, als verantwortlich. Die Geschichte der Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration ist bis in unsere Tage hinein von Bedeutung, da die Auseinandersetzungen über deren grundlegenden Probleme, wie z. B. Trennung von Kirche und Staat oder richtigverstandene Toleranz, heute noch genauso in Fluß sind. Der Band bietet zweifellos eine ausgezeichnete Information über die Vorgänge, wobei die Darstellungen über die Freimaurerei, die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, sowie die Schilderung des Papstes Benedikt XIV. als besonders gut gelungen anzusehen sind. Freilich jene Partien, die die Verhältnisse in Deutschland und Österreich schildern, verraten ein geringeres Einfühlungsvermögen in die überaus differenzierten Verhältnisse. Dies merkt man bei der Darlegung des Febronianismus (71–74), bei der Schilderung des Josephinismus ein-

[9] Auch in unserer Zeitschrift, Jg. 116 (1966), 340–345.
[10] Urfassung und Druck der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung. Paderborn 1966.

schließlich der Regierung Maria Theresias (110–118), sowie bei der Besprechung Dalbergs und Wessenbergs (251–256). Auch die Darstellung der „Kölner Wirren" ist zu stark vereinfacht. Das dürfte darauf zurückzuführen sein, daß die bisher erschienene neueste deutschsprachige Literatur nicht in gehörigem Umfang benützt und gekannt wurde. Damit ist auch die Problematik eines mehrsprachigen Unternehmens aufgezeigt.

Natürlich wird die Lektüre dieser etwas mehr in die Details eingehenden Kirchengeschichten dem gehetzten und von der „Häresie der Aktion" verfolgten Seelsorgspriester nicht immer möglich sein. Er wird daher dankbar nach komprimierteren Darstellungen in Taschenbüchern greifen. *August Franzen*, Professor für Kirchengeschichte in Freiburg i. Br., hat im Rahmen der Herder-Handbücherei als Bd. 237/238 (1965) eine derartige Hilfeleistung dankenswerterweise geboten. In einem solchen Buch ergibt sich selbstverständlich, daß jene Partien, mit denen der Verfasser aus eigener Quellenkenntnis oder Anschauung besonders vertraut ist, eine stärkere Leuchtkraft gewinnen als andere Abschnitte. Die Schilderung des Konzils von Konstanz einschließlich des Schicksals von Jan Hus (226–236), sowie die Beurteilung von Savonarola (240 f) und nicht zuletzt die der Pontifikate Pius' XII. und Johannes' XXIII. (369 bis 379) sind besonders vortrefflich gelungen, während interessanterweise wiederum das Kölner Ereignis – selbst nach der guten Veröffentlichung von *Rudolf Lill* – meiner unmaßgeblichen Meinung nach zu wenig differenziert geboten wird und der irreführende Ausdruck Nepot für direkte Nachkommen Alexanders VI. und Pauls III. (237 bzw. 239) überrascht. Daß Aenea Silvio Piccolomini zuerst Bischof von Triest und nicht von Trient wurde, ist wohl auch dem Verfasser bekannt und nur als stehengebliebener Druckfehler zu betrachten. Wenn die Päpste, mit einer Zählung versehen, geboten werden (396–399), folgt der Autor wohl vielfach geübten Usancen in kirchlichen Jahrbüchern, gefährdet aber damit seine mit Überzeugungskraft vorgebrachten Argumente bezüglich der Rechtmäßigkeit der Avignonenser Obödienz (223–226). Das tut der vorzüglichen Leistung (auch wegen der guten Lesbarkeit) keinen wirklichen Abbruch, da die Lektüre dieses Taschenbuches binnen kurzem jedem eine, wenn auch nur kurze, jedoch vortreffliche Information bietet.

Wenn wir schon von Taschenbüchern sprechen, so werden viele bereits u. a. die aus der gleichen Reihe stammenden Bde. 51 und 232 kennen. Die Kleine Konziliengeschichte (1963 bereits in 6. Auflage erschienen), schrieb *Hubert Jedin*. Der mit Recht hoch angesehene Autor[11] ist zur Zeit der beste Kenner der Konziliengeschichte auf Grund seiner langjährigen Studien zur Herausgabe einer ebenfalls auf fünf Bände berechneten „Geschichte des Konzils von Trient"[12]. Seine auf bester Quellenkenntnis und langjährigen Studien beruhenden Ausführungen zeichnen sich durch allgemein anerkannte Objektivität und ausgewogenes Urteil besonders aus. *Wilhelm de Vries*, Professor am Orientalischen Institut in Rom, verdanken wir den ausgezeichneten Bericht über „Orthodoxie und Katholizismus, Gegensatz oder Ergänzung?" (1965). Es ist eine große Freude, daß die Erkenntnisse des Verfassers durch die beiderseitige Zurücknahme des Bannes und den Besuch des Papstes bei Athenagoras praktische Früchte getragen haben. Natürlich können wir nicht an der Geschichte der ökumenischen Konzilien vorbeigehen, die *Georges Dumeige* und *Heinrich Bacht* im Verlag Grünewald, Mainz, herausgegeben haben. In Bd. VIII (1965) schildert *Joseph Lecler* die Vorgänge auf dem tragischen Konzil von Vienne (1311); *Roger Aubert* bietet eine hervorragende Schilderung des Vatikanum I (Bd. XII, 1965). Er ergänzt damit vortrefflich jene Kenntnisse, die wir aus dem 1961 in 2. Auflage in deutscher Übersetzung erschienenen Buch von *Cuthbert Butler* gewinnen können, das der vor kurzem ver-

[11] Das strenge Antlitz auf dem Buchumschlag zeigt nur eine Seite des liebenswürdigen Verfassers.

[12] Von dieser erschienen bisher zwei Teile I ^{2}1951, II 1957 bei Herder in Freiburg i. Br.

storbene Abt von St. Bonifaz in München, *Hugo Lang*, ausgezeichnet übersetzt, eingeleitet und mit einem Nachwort versehen hat[13].

Die Konziliengeschichte führt zur Papstgeschichte. Auch sie wurde in letzter Zeit wieder besonders gepflegt. Die gewiß noch von früher gängigen Leitbildern beeinflußte „Geschichte der Päpste" von *Franz Xaver Seppelt*[14] wurde von ihrem Verfasser selbst für die Bände I (1954) und II (1955) in 2. Auflage neu bearbeitet. Bd. III (1956) erschien erstmalig. Bevor dieser den Weg zu den Lesern nahm, wurde dem gelehrten Verfasser[15] am 25. Juli 1956 die Feder durch den Tod aus der Hand genommen. Er hat in *Georg Schwaiger*, Ordinarius für Kirchengeschichte Bayerns in München, der schon bei den vorhergehenden Bänden tatkräftig mitgeholfen hat, einen sorgfältigen Betreuer gefunden, der dann die 2. Auflage für den IV. Band (1957) und V. Band (1959) besorgte. Aus dessen Feder erwarten wir auch den noch ausstehenden VI. Band. Auf diesen können wir uns umso mehr freuen, da sich der gelehrte Verfasser 1964 auch schon der Mühe unterzogen hat, die 1933 in München erstmals erschienene „Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart" (in einem Band) von *Franz Xaver Seppelt* und *Klemens Löffler*[16], die bis 1959 fünf Auflagen erlebt hat, auf weiten Strecken neu zu schreiben. Dies ist ihm so harmonisch gelungen, daß man im Gegensatz zu anderen Kirchengeschichtswerken, die von späterer Hand weitergeführt worden sind, die gebotenen Ergänzungen keineswegs als unadäquat empfindet. Es darf hervorgehoben werden, daß gerade diese knappere Darstellung der Papstgeschichte sich durch hervorragende Kenntnisse der Zusammenhänge und Objektivität auszeichnet, wenn es natürlich auch unmöglich ist, alle Ungenauigkeiten der Vorgänger mit einem Schlag zu tilgen[17]. Das Werk bietet breiteren Kreisen historisch gebildeter und interessierter Leser einen zuverlässigen Überblick über die gesamte Papstgeschichte. Daß dadurch die 16- bzw. 22bändige „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters" von *Ludwig von Pastor* nicht überflüssig wird, liegt auf der Hand. Der Verlag Herder hat sie seit 1955 in einem Nachdruck herausgebracht.
Erst in jüngster Zeit wurde durch den Verlag Franz Xaver Kerle in Heidelberg, der 1950 die Tagebücher, Briefe und Erinnerungen Pastors — allerdings nicht sehr zum Vorteil des großen Papsthistorikers — herausbrachte, eine wertvolle Ergänzung geboten: *Anton Haidacher* sammelte mit Mühe Illustrationen zur Papstgeschichte. *Josef Wodka* schrieb dazu einen Text, der offenbar nur ein Resümee aus Pastors Darstellung sein will.
Bevor wir diesen Bericht abschließen, darf darauf hingewiesen werden, daß auch die bekannte „Patrologie", die ursprünglich *Gerhard Rauschen* abfaßte, die dann *Josef Wittig* und *Berthold Altaner* weiter betreuten, in der 7. neu durchgesehenen Auflage von *Alfred Stuiber*, meinem Kollegen in Bochum, neu herausgegeben wurde.

Natürlich könnten wir unseren Bericht noch fortsetzen, und die Versuchung ist sehr groß, besonders wenn wir an die vielen wertvollen Biographien denken, die in den letzten Jahren erschienen sind, z. B. die zweibändige „Geschichte des heiligen Dominikus" von *Marie-Humbert Vicaire*, die in deutscher Übersetzung beim Verlag Herder, Freiburg, erschien (1962). Sie zeichnet sich ebenso wie das aus der Feder *Hugo Rahners* stammende und im gleichen Verlag herausgebrachte Werk „Ignatius von Loyola, Mensch und Theologe" (1964) durch wissenschaftliche Akribie und (was selten ist) gute Lesbarkeit aus.

Das Bestreben, in der Kirchengeschichte von der Verherrlichung zur nüchternen Be-

[13] Kösel-Verlag, München.
[14] Im Kösel-Verlag, München, erschienen.
[15] Vormals Ordinarius für Kirchengeschichte in Breslau, dann nach dem Krieg in München.
[16] Gestorben am 18. 3. 1933 als Direktor der Universitäts- und Stadtbibliothek in Köln.
[17] Z. B. die Darstellung der Vorgänge anläßlich der Wahl Pius' X. (451) oder der Regierungszeit des Papstes Severin, der vom 28. Mai 640 bis zum 2. August 640 regierte (66).

richterstattung zu kommen, ist überall ersichtlich. Es gibt heutzutage keine wirklichen, absichtlichen Tabus mehr in der Kirchengeschichte, wie noch *Hans Kühner* in seinem Büchlein[18] aus einer gewissen Enttäuschung heraus feststellt. Die Kritik an dem 1956 erschienenen „Lexikon der Päpste von Petrus bis Pius XII." hat wohl zu dieser Gesinnung des Autors beigetragen. Gewiß wird Kirchengeschichte am besten ein Autor darstellen, der sowohl Historiker als auch Theologe ist. Wenn z. B. die Bücher von Ludwig Pastor oder Ernst Walter Zeeden gute Aufnahme auch in kirchlichen Kreisen gefunden haben, so ist dies sicher ein Zeugnis dafür, daß die Arbeit der Laien nicht einfachhin abgelehnt wird. Es ist aber ebenso klar, daß ein Mann von so weit gespannten Interessen wie Kühner, der Musikgeschichte, Kulturgeschichte, Geistesgeschichte, Neuere Geschichte und Religionsgeschichte betreut[19], nicht auch noch auf dem Gebiete der Kirchengeschichte in jeder Hinsicht Spezialist sein kann.

Wenn wir also die heutige Position der Kirchengeschichte betrachten, so können wir uns freuen, daß es gelungen ist, unserer Disziplin gerade im Laufe des letzten Jahrhunderts einen Platz an der Sonne zu sichern. Da wir mit Recht von der Überzeugung durchdrungen sind, daß die auf der Offenbarung basierende Lehre der Kirche die Wahrheit wiedergibt, braucht uns nicht bange zu sein vor einer offenen Darstellung der Realität des Weges der Kirche durch die Geschichte. Freilich wird uns dabei bewußt, daß neben dem klaren Programm Christi auch viel Zeitbedingtes eingeströmt ist[20]. Das hat sich oft sehr gut ausgewirkt. Zeitbedingte Vorschriften und Gewohnheiten können aber auch wieder abgeschafft werden. Sixtus V. hat über den Eingang zum Vatikanischen Archiv noch schreiben lassen: „Wer hier eintritt, ist ohne weiteres exkommuniziert." Leo XIII. lud die Gelehrten der ganzen Welt zur Benützung des gleichen Archivs ein. Johannes XXIII., der unvergleichliche Übergangspapst, hat unter dem Einfluß von Kardinal Bacci die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der lateinischen Sprache verkündet. Ausführungsbestimmungen zum liturgischen Dekret des vom gleichen Papst einberufenen II. Vatikanischen Konzils sehen nunmehr sogar vor, daß auch der Kanon der heiligen Messe in der Landessprache gebetet werden darf. Gregor XVI. sprach in seiner Enzyklika „Mirari vos" vom 15. August 1843 von der „erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuiuslibet libertatem conscientiae". Das Dekret über die Religionsfreiheit verkündet diese Freiheit als selbstverständliche Forderung aus dem Naturrecht und der Offenbarung[21].

[18] 1965 in 2. Auflage bei Glock & Lutz, Nürnberg, erschienen.
[19] S. Angaben in Kürschners Gelehrtenkalender, 1966 (1323).
[20] S. dazu vor allem Hubert Jedin, La position de l'histoire de l'Eglise dans l'enseignement théologique, in: Seminarium, 1967, Nr. 1; sowie Georg Denzler, Kirchengeschichte, in: E. Neuhäusler - E. Gössmann, Was ist Theologie? München 1966, 138—168.
[21] Vgl. zum Ganzen den Aufsatz „Päpstliche Rundschreiben im Laufe der Jahrhunderte" von Hermann Tüchle, in: Wilhelm Sandfuchs, Das Wort der Päpste (1965), 9—17.

Eingesandte Werke und Schriften

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

ALGERMISSEN KONRAD † / BÖER LUDWIG / ENGLHARDT GEORG / FECKES CARL † / SCHMAUS MICHAEL / TYCIAK JULIUS (Hg.), *Lexikon der Marienkunde.* Lieferung 7/8. (XXIII u. 206 S., 16 Bildtafeln.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967. Brosch. DM 26.—.

AVERBECK WILHELM, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XIX.) (XII u. 846.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 48.—.

BARTSCH ELMAR, *Kirche im Heute.* Ein Konzilsseminar über die Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute". (Pfeiffer-Werkbücher 55.) (208.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Brosch. lam. DM 8.70.

BLANDINO GIOVANNI, *Peccato originale e Poligenismo.* Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione. (43.) Edizioni di ethica, Forlì 1967. Brosch.

CORNELIS ÉTIENNE, *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen.* (195.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Kart. lam. DM 19.50.

DE RUITER TRUDO, *Die Ordensgemeinschaft.* Wesen und Verwirklichung im Geist und in der Liebe. Mit einem Beitrag von Alexander Gerken. (153.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 10.80.

DREHER BRUNO (Hg.), *Einführung in die Auswahlbibel Gott unser Heil.* (139.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 9.80.

DREILÄNDERAUSSCHUSS der Vereinigungen des kath. Buchhandels in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Hg.), *Heilige Schrift,* Literaturverzeichnis Nr. 4. (202.) Frankfurt a. M. 1966. Kart. DM 7.50.

DREISSEN JOSEF (Hg.), *Grundlinien heutiger Katechese.* (286.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Kart. DM 10.80.

ESSER KAJETAN / GRAU ENGELBERT (Hg.), *Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut.* (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 9.) (177.) Verlag Dietrich Coelde, Werl (Westfalen) 1966. Leinen. DM 12.40.

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Herz-Jesu-Fest.* (Am Tisch des Wortes, 18) (68.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. DM 4.80.

FEINER / LÖHRER, *Mysterium Salutis.* Bd. II. Verlag Benziger & Co, Einsiedeln 1967. Leinen sfr 78.—.

FLOOD DAVID ETHELBERT, *Die Regula non bullata der Minderbrüder.* (Franziskanische Forschungen, 19. Heft.) (168.) Verlag Dietrich Coelde, Werl / Westfalen 1967. Brosch. DM 22.—.

FRIEDBERGER WALTER, *Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus.* (240.) Verlag Passavia, Passau 1967. Brosch. DM 19.80.

GAMPER ARNOLD, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament.* Zum Verständnis einer Gebetsbitte. (VIII u. 256.) Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1966. Brosch. S 180.—.

GIBLET / ÉTIENNE / LADRIERE / HOLEMANS / PIRLOT / JANSSENS / DELHAYE, *Aux sources de la morale conjugale.* (175.) (Réponses chrétiennes) Editions J. Duculot-Gembloux / P. Lethielleux, Paris 1967. Kart. lam. FB 120.—.

GODDIJN HANS UND WALTER, *Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral.* Einführung in die Religionssoziologie. (313.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen S 168.—, DM/sfr 27.—.

HESSE ERWIN/ERHARTER HELMUT (Hg.), *Gottes Wort in unsere Zeit.* Weihnachts-Seelsorgertagung 1966. (144.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. S 70.—, DM/sfr 12.80.

HOFFMANN NORBERT, *Natur und Gnade.* Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben. (Analecta Gregoriana, Vol. 160) (XVI u. 398.) Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom 1967, Kart. L. 5000.—.

HUBER NORBERT, *Österreich und der Heilige Stuhl* vom Ende des spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens' XI. (1714—1721.) (Archiv für österreichische Geschichte, 126. Bd.) (216.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1967, Brosch. S 224.—.

JANSSENS LOUIS, *Mariage et Fécondité,* De Casti connubii à Gaudium et spes. (120.) Editions J. Duculot-Gembloux/P. Lethielleux,

Paris 1967. (Réponses chrétiennes.) Kart. lam. FB 100.—.

KEHL NIKOLAUS, *Der Christushymnus im Kolosserbrief.* Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12—20. (Stuttgarter Biblische Monographien 1.) (180.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 22.—.

KENNEDY E. D. / D'ARCY P. F., *Werden und Reifen des Priesters im Lichte der Psychologie.* (244.) Räber-Verlag, Luzern 1967. Leinen DM/sfr 17.80.

KERTELGE KARL, *„Rechtfertigung" bei Paulus.* Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Bd. 3.) (VII u. 335.) Verlag Aschendorff, Münster 1967. Leinen DM 42.—, kart. DM 38.—.

KRINETZKI LEO, *Das Alte Testament.* Eine theologische Lesehilfe. Bd. I. Pentateuch, Geschichtsbücher und geschichtsähnliche Bücher. (252.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 16.80.

KWANT R. C., *Soziale und personale Existenz.* Phänomenologie eines Spannungsbereiches. (302.) Verlag Herder, Wien 1967. Leinen S 168.—, DM/sfr 27.—.

LEIST FRITZ, *Die biblische Sage von Himmel und Erde.* (155.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Leinen DM 26.80.

LERCARO GIACOMO, *Johannes XXIII.* Entwurf eines neuen Bildes. (140.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam DM 12.80.

L'HOUR JEAN, *Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament.* (Stuttgarter Bibelstudien, 14) (156.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. Kart. lam. DM 7.80.

MAERTENS THIERRY, *Handbuch zur Schriftlesung.* 3. Bd. (304.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 15.80 (Einzelpreis DM 17.80).

MARLÉ RENÉ, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. I.) (231.) 2., erw. Aufl. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Leinen DM 20.—.

MÜHLEN HERIBERT, *Una mystica persona.* Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. 2. wesentlich erw. Aufl. (XVI u. 629.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967, Leinen DM 54.—, kart. DM 48.—.

MÜLLER JOSEF (Hg.), *Katechesen zur Liturgie.* Das Kirchenjahr. (277.) Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1967. Leinen DM 19.80, sfr 23.—, S 146.50.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Kinderalltag und Sonntagsbotschaft.* Ein Jahreszyklus Ein-Punkt- und Zwei-Kinder-Predigten. (259.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Kart. DM 10.80.

NIVARD KONRAD, *Die Entstehung der österreichisch-ungarischen Zisterzienserkongregation (1849—1869).* (Bibliotheca Cisterciensis, 5) (334.) Editiones Cistercienses, Roma 1967. Brosch. L. 6000.—.

NOCKE FRANZ-JOSEF, *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XLI, Heft 4) (XXIII u. 235.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1967. Kart. DM 32.—.

ÖSTERREICHISCHES KULTURINSTITUT IN ROM (Hg.), *Römische historische Mitteilungen,* 8./9. Heft 1964/66. (425.) Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Graz 1966. Brosch. S 280.—.

OUVRAGE ÉCRIT EN COLLABORATION, *Mariages en péril?* Répertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. (259.) Editions J. Duculot, Gembloux 1967. Brosch. FB 180.—.

PAPST PAUL VI., *Die Entwicklungsenzyklika „Populorum progressio"* (Einführung und Kommentar von Heinrich Krauss) (201.) Herder-Bücherei, Bd. 286. Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 2.80.

PESCHKE KARLHEINZ, *Naturrecht in der Kontroverse.* Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. (191.) Verlag Otto Müller, Salzburg 1967. Leinen S 117.—.

PONTIFICA ACADEMICA MARIANA INTERNATIONALIS (Hg.) *Acta.* 4. (100.) Romae 1967. Kart.

POSPISHIL VICTOR J., *Divorce and Remarriage.* Towards a new catholic teaching. (217.) Verlag Herder and Herder, New York 1967. Leinen $ 4.95.

PULSFORT GEORG, *Die beiden Ringe und das Kreuz.* Dreißig Ansprachen am Traualtar mit Brautunterrichtskizze. 2. Aufl. (96.) Verlag Parzeller & Co, Fulda 1962. Kart. lam.

PULSFORT GEORG, *Vom Leben vor und nach dem Tode.* Tröstliches für Lebende und Verstorbene. (96.) Verlag Parzeller & Co, Fulda 1963.

RABAS JOSEF, *Katechetische Aspekte der Liturgie-Konstitution.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, 12) (158.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam DM 13.80.

ROTTER FRIEDRICH, *Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus.* Über religiöses Innewerden, Glaubenserfahrung und das „Axiom" der Theologie. (134.) Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1964. Kart. lam.

SCHMUCKER JOSEF, *Die primären Quellen des Gottesglaubens.* (Quaestiones disputatae, 34) (232.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Brosch. DM 21.50.

SCHOLZ FRANZ (Hg.), *Festgabe für Doktor Adolf Bolte, Bischof von Fulda.* (Miscellanea Fuldensia, Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge) (288.) Verlag Parzeller & Co., Fulda 1967. Leinen.

SCHÜTTE HEINZ, *Protestantismus.* Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. (573.) Verlag Fredebeul & Koenen, Essen-Werden 1966. Leinen.

SCHWENDENWEIN HUGO, *Franz von Sales in der Entwicklung neuer Formen des Ordenslebens.* (Studia Salesiana.) (XXII u. 129.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1966. Kart. DM 6.—.

SINT JOSEF † (Hg.), *Bibel und zeitgemäßer Glaube.* Bd. II. Neues Testament. (228.) Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Klosterneuburg 1967. Leinen S 180.—, kart. S 141.—.

STEINWEDE DIETRICH, *Zu erzählen deine Herrlichkeit.* Biblische Geschichten für Schule, Haus und Kindergottesdienst. (157.) Verlag J. Pfeiffer, München 1967. Leinen DM 7.80.

STEYLER MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT (Hg.), *Steyler Missionschronik 1967.* (192 S., davon 80 Bildseiten.) Steyler-Verlag St. Augustin über Siegburg. Kart.

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG, *Zur praktischen Theologie* (Beihefte zu „Evangelische Theologie", 12. Jg., Heft 1/1967) (109.) Verlag Chr. Kaiser, München 1967. Brosch. DM 6.—.

WILLEBRANDS JAN / STAKEMEIER EDUARD, *Ökumenisches Direktorium.* I. Teil. (140.) (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 8.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Kart. lam. DM 6.40.

ZEEDEN ERNST WALTER, *Das Zeitalter der Gegenreformation.* (Herder-Bücherei, Bd. 281) (303.) Verlag Herder, Freiburg 1967. Kart. lam. DM 3.95.

ZINNHOBLER RUDOLF, *700 Jahre Pfarre Fischlham.* (32.) Verlag Welsermühl, Wels 1967. Brosch.

ZULEHNER PAUL MICHAEL, *Kirche und Austromarxismus.* Eine Studie zur Problematik Kirche — Staat — Gesellschaft. (Hg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte, Salzburg, II. Serie, Studien) (304.) Verlag Herder, Wien 1967. Kart. lam. S 120.—, DM/sfr 19.50.

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Dekret Dienst und Leben der Priester.* Lateinisch und deutsch. Einleitung von Joseph Höffner. (91.) Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen 1967. Kart. lam. DM 5.—.

ZWEITES VATIKANISCHES ÖKUMENISCHES KONZIL, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche* mit den Ausführungsbestimmungen. Lateinisch und deutsch. Einleitung und Nachwort von Josef Glazik. (148.) Verlag Aschendorff, Münster/Westf. 1967. Kart. lam. DM 8.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

ROTTER FRIEDRICH, *Die Gabe unseres Daseins.* Das Problem der Existenzphilosophie im Blickfelde der „immerwährenden Philosophie". (144.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. Leinen DM 9.80.

Im Vorwort kündet der Mainzer Fundamentaltheologe sein Vorhaben an, zwei Hauptprobleme der Existenzphilosophie, Endlichkeit und Freiheit des Menschen, einer Lösung im Sinne der „immerwährenden Philosophie" zuzuführen. Doch sagt er selber, daß er unter dieser Philosophie nicht eine fertig überlieferte verstehen will, sondern vor allem ein Sich-offen-Halten für strenges Urgrunddenken. Darum läßt er auch die üblichen metaphysischen Definitionen für Wesen und Dasein, Substanz und Person zurücktreten. Das tut er offenbar, um so mit Sartre und Jaspers, die er als geistiges Gegenüber ansetzt, leichter im Gespräch bleiben zu können. In feinsinnigen, bisweilen aber etwas eigenwillig formulierten Analysen zeigt Rotter zunächst das Wesensgefüge der menschlichen Freiheit auf, dann ihre Wurzel im Personsein und ihren Wirkraum in der Jemeinigkeit der Situation. Etwas weniger tritt dabei hervor, daß auch die Entscheidungsfreiheit selber situationsschaffend ist. Dann kommen die Bindungen der Freiheit zur Sprache, woraus sich ergibt, daß die Freiheit nicht reiner Selbstvollzug ist, sondern Dienstcharakter hat. Im letzten, krönenden Teil geht es darum, aus dem Seinmüssen des Menschen und der Vorgegebenheit seiner Freiheit zum transzendenten Ursprung vorzudringen. So wird die „Gabe unseres Daseins" im Gegensatz zu ihrer Verfluchung durch Sartre als „gute Gabe" verstehbar. In diesem Zusammenhange hat der Verfasser allerdings diesbezügliche Ansätze bei Jaspers nicht mehr einbezogen.

Im ganzen stellt das Buch, das ernsthaftes

Mitdenken fordert, den originellen Versuch dar, von der Existenzphilosophie her, die ihre eigentümliche Anziehungskraft noch keineswegs eingebüßt hat, die alten „Wege zu Gott" um einen neuen, sehr zeitgemäßen, zu bereichern.

WHITE VICTOR, *Seele und Psyche.* Theologie und Tiefenpsychologie. Deutsche Übersetzung aus dem Englischen von Otto Wenninger. (276.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1964. Leinen S 138.—.

Der Untertitel des Buches ist etwas irreführend. Denn der Autor befaßt sich fast ausschließlich mit der tiefenpsychologischen Richtung des Schweizers Carl Gustav Jung. Dazu ist White, Professor für katholische Theologie in Oxford, allerdings besonders befähigt, weil er Gründungsmitglied des C. G.-Jung-Institutes in Zürich ist. Um die Voraussetzung für eine Diskussion und Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der Theologie und der Psychologie zu schaffen, zeigt White zunächst, daß der Gegenstand der psychologischen Forschung, die Psyche, und der Gegenstand der theologischen Forschung, die Geistseele, im Grund identisch sind, mögen auch die Gesichtspunkte der Betrachtung verschieden sein. Dann weist er in lebendiger, mit köstlichen Formulierungen gewürzter Sprache nach, daß sich die Psychoanalyse und Psychotherapie seit der anthropologischen Wende der Psychologie der Gegenwart in einem Dilemma befinden. Einerseits sind ihnen viele seelisch und geistig Erkrankte aus der Kirche zugelaufen; anderseits können sie sich selber nicht weltanschaulich neutral halten, ohne gerade das zu vernachlässigen, was Jung als ein wesentliches Element der menschlichen Persönlichkeit aufgezeigt hat: das Religiöse, das im Gesamt des menschlichen Seelenlebens eine positiv oder negativ unverkennbare Rolle spielt. Nun ist freilich Jungs Tiefenpsychologie rein immanent eingestellt, jede echte Transzendenz des Religiösen agnostizistisch abweisend. Aber gerade in dieser Hinsicht könnte eine aufgeschlossene Theologie, an die großen Entdeckungen Jungs von den Archetypen, d. h. antriebshaften seelischen Urbildern anknüpfend, eine fruchtbare Richtigstellung und Ergänzung bieten. Darum arbeitet White nun die psychologische und theologische Seite von „Symbol und Dogma" heraus und geht ausführlich auf einzelne der archetypischen Probleme ein: Dreifaltigkeit (Dreizahl und Vierzahl), Maria (das fehlende Weibliche) und Sünde. Er schließt mit einer gründlichen Überlegung über das Verhältnis von Religion und seelisch-geistiger Gesundheit. Das sind gewiß Fragen, die jeden Seelsorger und Psychotherapeuten brennend interessieren sollten und deshalb ein gründliches Studium verdienen. Es ist dem Verlage und dem gewandten Übersetzer sehr zu danken, daß sie dieses wertvolle Werk dem deutschen Sprachkreise zugänglich gemacht haben.

CRUCHON GEORGES, *Einführung in die dynamische Psychologie.* Die Person und ihre Umwelt. Aus dem Französischen übertragen von Georg Gebhard. (311.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1965. Leinen DM 19.80.

Der Verfasser, Professor an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom, stellt eingangs mit Genugtuung fest, daß die Psychologie der Gegenwart aus den Einseitigkeiten ihrer verschiedenen Forschungsrichtungen sich immer mehr zu einer gesamtmenschlichen, personalen Betrachtungsweise durchringt und so um vieles besser für die Praxis anwendbar wird. Im Unterschied zur bloßen Beschreibung der menschlichen Seelenvermögen und Funktionen im einzelnen, geht es der dynamischen Psychologie um die Erfassung des Zusammenspieles aller bewußten und unbewußten Kräfte im leibseelischen Gesamtverhalten des Menschen. Cruchon scheut sich nicht, auch die seelischen Voraussetzungen für das Leben der Gnade einzubeziehen. Er arbeitet knapp, aber trefflich die Entwicklungslinien der Person im Hinblick auf ihre Selbstbehauptung und ihre mitmenschlichen Beziehungen heraus. Dann zieht er die Grundlinien der Sozialpsychologie und führt sie in einer mit vielen lehrreichen Beispielen belegten Darstellung der Dynamik der Familie und der Gruppe eingehend durch.
Der Verfasser hat eine erstaunliche Fülle modernster, vor allem französischer und angelsächsischer Literatur verarbeitet. Nur selten begegnen Flüchtigkeiten. So ist z. B. von einem „getreuen Schüler" Jungs, Jolan Jacobi, die Rede, während es sich dabei in Wahrheit um eine Frau, Jolanda Jacobi handelt. (294) Die Brauchbarkeit des gediegenen Werkes wird leider geschmälert durch das Fehlen eines Verzeichnisses der Sachen und Personen. Welche Bedeutung dem Buche aber mit Recht zugemessen wird, bezeugt der Umstand, daß es gleichzeitig in spanischer, italienischer und englischer Übersetzung erscheint. Die vorliegende deutsche liest sich allerdings nicht immer so flüssig, wie man es wünschen möchte.

Linz/Donau *Josef Knopp*

BRIK HANS THEODOR, *Mysterium Atom — Mysterium Leben.* Das Atom als Baustein der unbelebten und belebten Materie. (184) Morus-Verlag, Berlin 1966. Leinen DM 22.—.

Es scheint wahr zu sein, daß die faszinierenden Entdeckungen und Fortschritte der Naturwissenschaften bei den Menschen nicht jene Beachtung gefunden hätten, wenn sie sich nicht als furchtbare Waffe präsentiert hätten. So aber gibt es niemanden, der nicht sein Interesse an den Atomen, der Atomkraft

und Atomenergie sowie ihren kriegerischen und friedlichen Auswirkungen bekundete. Das Buch bringt in höchst dankenswerter Weise eine gründliche, klar verständliche Einführung in die gesamte Atomlehre, von den ersten „Erahnungen" bis auf den heutigen Stand. Es wird von allen aufrichtig begrüßt werden, ob physikalisch vorgebildet oder nicht, die einen umfassenden Einblick in das „Geheimnis Atom" und „Geheimnis Leben" gewinnen wollen. Das Buch hat den einmaligen Vorzug, von einem hervorragenden Naturwissenschafter, Philosophen, Lehrer und Theologen geschrieben worden zu sein. Sein Verfasser, Dipl.-Ing. P. Johannes Brik, Benediktiner des Stiftes Kremsmünster, ist Professor am Stiftsgymnasium und Lektor der Philosophie am Philosophicum Cremifanense. Er hat bisher schon mehrere — großteils einschlägige — Werke veröffentlicht. Das lehrreiche Buch ist überaus fesselnd geschrieben, sein Inhalt spannend von der ersten bis zur letzten Seite. Es läßt den Leser das grandiose Eindringen der Wissenschaft in das Geheimnis der Natur miterleben und führt ihn hin bis zu den ungelösten Rätseln der Materie und des Lebens. Das Werk ist in 15 Kapitel aufgegliedert. In einer Einleitung wird dem nicht-fachkundigen Leser das erforderliche Werkzeug an die Hand gegeben: sie vermittelt ihm die wichtigsten Begriffe der Potenzlehre, der physikalischen Größen, und macht ihn vertraut mit der mathematischen Ausdrucksweise. Sodann wird Schritt für Schritt, methodisch wunderbar geordnet und unter ständigen Hinweisen auf die historische Entwicklung, das Lehrgebäude aufgebaut. Wir verfolgen mit Interesse die Gedankengänge, Ideen und Arbeiten der großen Gelehrten und erleben einen wahren Triumph des Geistes. Dem fließend geschriebenen Text fehlen auch nicht die mathematischen Ableitungen und Formulierungen für alle jene, die an der „edlen Kunst der Mathematik" Freude haben. Der Nichtkundige kann über sie hinweglesen. Den theoretischen Überlegungen schließt sich zur „handgreiflichen" Beweisführung die Erklärung der Experimente an, wertvoll unterstützt durch einfache, klare Skizzen. Sehr instruktiv — und eine große Hilfe für das Verständnis — sind die Aussagen der Atommodelle. Einen breiteren Raum nimmt, wie der Leser auch erwarten wird, das Kapitel über die „Kernenergie" ein. Von einem unvorhergesehenen Versuchsergebnis (Hahn, Meitner) führt ein gerader Weg zur Atombombe (Oppenheimer). Die Schilderung des dramatischen Ablaufs der Ereignisse im Sommer 1945 wird durch Augenzeugenberichte stark verlebendigt. Die Entwicklung schreitet voran, auf die „Fission" (Spaltung von schweren Atomen) folgt die „Fusion" (Verschmelzung von leichten Atomkernen) und damit die Herstellung der Superbombe (Wasserstoffbombe). „Wehe der Welt, käme es zu einem dritten Weltkrieg! ... Sollte d a s das Ende der Welt sein?" (119). „Der Schrei der Kernphysiker nach hochbeschleunigten Körperchen hat einen Wettlauf ... im Bau von wahrhaften Mammutgeräten ... ausgelöst" (129), die im Prinzip beschrieben werden. Vielen Lesern dürfte vor allem die im IX. Kapitel dargelegte Lehre von den „Antiteilchen" neu sein. „Es gibt mit wenigen Ausnahmen zu jedem Elementarteilchen ein spiegelgleiches Gegenstück, ein Antiteilchen ..." (130), das Antiproton, Antineutron ... „Der Nachweis der Antiteilchen macht die Existenz einer Antiwelt wahrscheinlich ..." (131). Was wären die Folgen einer Kollision unseres Milchstraßensystems mit einer Galaxis aus Antimaterie? (132).

Die schwierige Frage der Entstehung und Wechselwirkung von Materie und Energie wird vor Augen geführt. „Es ist etwas Geheimnisvolles um die Geburt von Materie und Energie" (135). Im Anschluß an die „Lehre von den Bausteinen der Welt" wird die Frage aufgeworfen, ob die Kausalgesetze auch im subatomaren Breich gelten (Kap. XII). Was ist nun das Leben? Hier setzt sich der Autor eingehend mit den Aussagen des materialistischen Monismus auseinander. Natur- und Geisteswissenschaften führen zu der Erkenntnis: Die irdische Schöpfung erweist sich als „gewaltiger Stufenbau". „Die unterste Stufe bildet die Materie." Das Leben ist „keine Erscheinung an der Materie", sondern die Materie steht „im Dienste des Lebens". Das Phänomen des Lebens könnte nicht erklärt werden, „nähme man nicht ordnende Prinzipien an" (162 f.), die nach Aristoteles „Entelechien" bezeichnet werden. Die unvernünftigen Kreaturen haben nur Anteil an den „überindividuellen Artentelechien", die individuell unsterbliche Seele des Menschen aber ist „die zu seinem Leibe gehörige Ergänzung des Wesens" (163). Die Untersuchung der Frage „Wie kam das Leben auf die Erde?" gipfelt in der Erkenntnis Harveys: „Omne vivum ex vivo" (166). Im Schlußkapitel (XV) folgen „Kosmologische Überlegungen" über Gestalt und Größe der Welt, ihren Ursprung und die Ausdehnung des Universums. Auf die Frage, ob die Kosmogonie die Ewigkeit der Materie voraussetze, erfolgt die Antwort: „Die stoffliche Welt muß ... einen ersten Anfang genommen haben ..., denn ‚nihil dat, quod nihil est' " (Kepler). (178.) In Tabellen finden wir übersichtlich zusammengestellt: die Grundstoffe, die wichtigsten Elementarteilchen und die Maßsysteme. Angeschlossen sind eine ausführliche Literaturangabe sowie ein Namen- und Sachverzeichnis.

Dem Verfasser sei für dieses Werk tausendfach gedankt! Besonderer Dank gebührt auch dem Verlag. Das Buch sollte in keiner katholischen Bücherei fehlen!

Linz/Donau *Anton Kränzl*

HOLZ HARALD, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik.* Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik (Walberberger Studien, philosophische Reihe, Band 3). (XVII u. 238.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1966. Leinen DM 35.—.

Mit der Aufnahme der vorliegenden, zugleich historisch-kritischen und systematischen Arbeit in ihre philosophische Reihe beweist die Redaktion der Walberberger Studien erneut philosophisches Niveau und Gespür für aktuelle Themen. Die Reflexion auf das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Metaphysik, die der Verfasser, seit 1964 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Bochum, in einem sachlich überzeugenden, systematischen Entwurf der Transzendentalphilosophie ausbreitet, betrifft nämlich keineswegs nur die innerscholastische, seit Maréchals Kant-Interpretation aufgeworfene Problematik, sie bezeichnet vielmehr die Grundfrage jedes wissenschaftlichen, d. h. seine eigene Möglichkeit und Wahrheitsbedingung mitbedenkenden Philosophierens: das Problem des Umschlags der in der Immanenz des Bewußtseins ansetzenden reduktiven, auf absolute Wahrheit zielenden Denkbewegung in die Deduktion der für alle Wirklichkeit gültigen Prinzipien, mithin den durch das absolute Moment im Wissen vermittelten Übergang von Bewußtsein zu Sein.

In diesem Zusammenhang treibt das Unzureichende der Konzeption Maréchals und seiner Schule von selbst über die innerscholastische Kritik an einer transzendentalen Grundlegung der Philosophie hinaus zu einer Konfrontation mit anderen Traditionsströmen der Kantischen Philosophie. Daß damit von vornherein die Enge der neuscholastischen Problemsicht und Begrifflichkeit verlassen ist und insbesondere der Neukantianismus in der revidierten Fassung bei Hans Wagner zum produktiven Gesprächspartner wird, ist als großes Verdienst dieses Buches anzuerkennen: obgleich merkwürdigerweise die gesamte Fichtesche Tradition der Transzendentalphilosophie bis hin zu Reinhard Lauth unerwähnt bleibt.

Wichtiger jedoch als diese Öffnung zur modernen transzendentallogischen Philosophie ist die Tatsache, daß im Bereich der katholischen Philosophie wohl erstmals nach der in der systematischen Durchführung noch nicht ganz überzeugenden „Metaphysik" Coreths die Idee der Transzendentalphilosophie nach Ansatz, Methode und Endpunkt mit ihrer zentralen Problematik des „transzendentalen Absoluten" genuin rezipiert und als einzig möglicher Ansatz einer wissenschaftlich verantwortbaren Philosophie begriffen und dargestellt ist. Demgegenüber sind die kritischen Anmerkungen, auch zu wichtigen Detailfragen, die der Rezensent andernorts anmelden wird, fast ausschließlich von gelehrtem Interesse. Sie betreffen das der Transzendentalphilosophie immanente Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis, ohne dessen Berücksichtigung der „Übergang" zur Metaphysik nicht gelingen kann, und mindern jedenfalls nicht den Rang eines philosophischen Werks, das für den Bereich der immer noch weitverbreiteten herkömmlichen katholischen Philosophie und Theologie sicher ein Ereignis ist.

München/Saarbrücken

Hans Michael Baumgartner

LIEBIG RUDOLF, *Die andere Offenbarung.* Christlicher Glaube im Gespräch mit der modernen Wissenschaft. (148 S., 8 Bildtafeln.) Verlag Winfried-Werk, Augsburg, 1966. Engl. brosch. DM 7.80.

Ein schmales Büchlein zwar, aber es enthält viel. In der Tat ist es staunenswert, wieviel an Wissen auf diesen wenigen Seiten in Kleinformat zusammengedrängt ist. Der Verfasser scheint für diese Art der knappen Darstellung eine besondere Vorliebe und auch Eignung zu haben. Denn auch ein anderes Werk von ihm, das den Titel trägt „Gottes Wort besteht auf ewig" (Pattlochverlag Aschaffenburg) und sich als Kurzkommentar zur Heiligen Schrift bezeichnet, bietet den Wissensstoff in dieser gedrängten Form dar. Darum sind auch die Übersichten, die der Vf. in das vorliegende Buch eingeschaltet hat, das Wertvollste und Willkommenste darin. Als Dr. phil. ist der Verf. besonders in der Naturwissenschaft bewandert, wie eine kurze Durchsicht des Werkes sofort erkennen läßt. Dieses bemüht sich um eine Konfrontierung der naturwissenschaftlichen Fächer Physik, Chemie, Astronomie, Psychologie und Anthropologie mit der Theologie, die der Vf. als Priester ebenfalls beherrscht. „Die andere Offenbarung" ist, wie sich von selbst versteht, die Natur mit ihren Wundern, in denen der Schöpfergott dem natürlichen Verstand des Menschen, der in ihre Geheimnisse einzudringen sucht, seine Weisheit und Güte offenbart. Sie kann nicht im Gegensatz stehen zur übernatürlichen Offenbarung. Die Entstehung und das Wesen der modernen unchristlichen Weltanschauung schildert der Verf. in einem kurzen Überblick, wobei er die Fehler und Versäumnisse, die kirchliche Kreise verschuldet haben, nicht verschweigt.

Der erste Teil des Buches trägt den Titel „Der geheimnisvolle materielle Kosmos". Hier spricht Liebig zunächst vom Werden der Welt und läßt die Astronomie zu Worte kommen, wobei der Sinn der biblischen Kosmogonie behutsam erklärt wird. Er lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers zunächst auf den Makrokosmos, auf das Weltall und dann auf die Mikrowelt der Atome. Mit dem Ausdruck „Mikrokosmos", den der Autor hier gebraucht, wird zwar seit den Zeiten der altgriechischen Philoso-

phie bis heute der Mensch bezeichnet, „die kleine Welt", weil sich in ihm gewissermaßen das ganze Weltall spiegelt. In neuerer Zeit setzt sich in der Physik und in der Biologie, wie es scheint, mehr und mehr die Bedeutung durch, die der Verf. dem Worte gibt: die Welt der Atome und der kleinsten Lebewesen. An dieser Stelle wird auch die Möglichkeit des Wunders erörtert. Ein besonderes Augenmerk wird den Umwandlungen und Veränderungen im Weltprozeß geschenkt, ja, auch die Veränderungen im übernatürlichen Bereich (Eucharistie, Auferstehung) kommen zur Sprache.

Schwieriger wird die Aufgabe, die sich der Verf. gestellt hat, im zweiten Teil des Buches, der die Geheimnisse der belebten Natur zu entschleiern versucht. Es handelt sich hier um Fragen der Biologie, die teilweise noch der endgiltigen Lösung harren: die Entstehung des Lebens, Urzeugung genannt, die Vererbungslehre und die Frage der Abstammung des Menschen. Dem leidigen Problem der Entstehung der Menschenseele, das sich ergibt, wenn der Mensch dem Tierreich entstammen soll, kann Liebig nicht aus dem Wege gehen. Hat sich Gott bei der Fortentwicklung der Tierseele zur Geistseele zweiter Ursachen bedient oder war beim Übergang von der Tierseele zur geistigen Menschenseele ein Eingriff der ersten Ursache, also eine „Einerschaffung" der geistigen Seele in einen Tierleib durch Gott selbst notwendig?

Der dritte Teil des Buches handelt von den Fragen des geistigen Lebens. Bei der Behandlung des Leib-Seele-Problems, das allgemein als das psychophysische Problem bekannt ist, macht sich doch ein wenig die Schwierigkeit geltend, die aus der gedrängten Kürze der Darstellung entspringt. Wenn der bibelkundige Leser auf den Satz stößt: „Eine Höherbewertung der Seele gegenüber dem Leibe läßt sich weder aus dem Alten Testament noch in der Lehre Jesu nachweisen", so regt sich in ihm der Widerspruch, wenn er an Matth. 10, 28 denkt. („Fürchtet nicht diejenigen ...") Erst beim Weiterlesen wird klar, wie der Satz gemeint ist: Der Verf. sieht Seele und Leib beständig als Einheit. Auch wenn beide im Tode voneinander getrennt werden, so bleibt die Hinordnung der Seele auf den Leib bestehen. Darum ist die Auferstehung am jüngsten Tage sozusagen ein Postulat, eine Forderung der vom Glauben erleuchteten Vernunft.

Einzelne Exkurse runden das Ganze ab: Im 2. Teil der Abschnitt über die Medizin, im 3. Teil die Ausführungen über die Parapsychologie, früher Okkultismus genannt. Und das Ergebnis? „Die Welt ist voller Geheimnisse und Rätsel". — „Es gibt keinen Widerspruch zwischen Wissenschaft und christlichem Glauben." Treffend grenzt der Autor beide Gebiete voneinander ab. „Die Naturwissenschaft kann mit ihren Mitteln übernatürliche Glaubensgeheimnisse weder widerlegen noch beweisen. Sie erreicht nicht die ganze Wirklichkeit." Die acht Bilder, die den verschiedenen Gebieten des Lebens, der Natur und der Kunst entnommen sind, widerspiegeln trefflich den universalen Charakter des Buches. Neben einem Fragment aus einem lateinischen Codex, in dem das Sechstagewerk der Bibel dargestellt wird, findet sich ein Photo des Andromedanebels; und neben einem Radioteleskop von 64 m Durchmesser ein Mosaik aus dem Baptisterium des Doms zu Florenz: die Ankunft des Weltenrichters.

Die zahlreichen Anmerkungen sowie die Erklärungen wissenschaftlicher Fremdwörter machen es auch dem ungelehrten Leser möglich, das Buch mit Verständnis zu lesen. Der geringe Preis des Buches wird dessen Verbreitung sicher fördern, was durchaus zu wünschen ist.

St. Pölten *Karl Schmidt*

BIBELWISSENSCHAFT A.T.

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

Das kleine Büchlein ist ein Muster einer klaren Exegese in ebenso klarer Sprache. Die vielfältigen Probleme, die die Sündenfallerzählung aufwirft, werden in konzentrisch fortschreitenden Gedankengängen zu lösen versucht. Nach einer sauberen Textexegese von Gen 2, 4 b — 3, 24 folgen Untersuchungen über die Motive des Berichtes, die literarische Art, die Frage der Geschichtlichkeit. Das abschließende Kapitel bringt eine theologische Zusammenfassung der Leitideen. Vor allem Katecheten dürften an der Art der Darbietung dieses schwierigen Stoffes ihre große Freude haben. Extreme sind bewußt vermieden, aber trotzdem einige Neuansätze für die Forschung aufgezeigt. Der literarischen Art nach wäre die Paradieseserzählung kein zweiter Schöpfungsbericht, kein Kulturhymnus, kein Mythus und keine Aetiologie, sondern Weisheitserzählung. Der „Sitz der Überlieferung" wäre demnach in den Weisheitsschulen Israels zu suchen. Vielleicht wäre gerade von diesem neuen Ausgangspunkt aus die Möglichkeit gegeben, auch die literarische Form neu zum umreißen: denn der Panägyrikus auf den Jahwisten, den großen Psychologen und Meistererzähler, ist erst dann ernst zu nehmen, wenn die Existenz eines solchen „Jahwisten" exakt bewiesen wäre. Hier hat Verf. die geläufigen Pentateuchhypothesen einfach, fast ohne Kritik, übernommen. Jene Weisheitslehrer, die nach dem Exil das Glaubensgut Israels sammelten und ihm im Pentateuch die endgültige Form gaben, waren nicht bloß Sammler sondern auch Gestalter. Der Bericht über das Paradies Gen 2, 4b—25 zählt

294 Wörter, d. s. 6 Jubiläen (6 × 49). Im apokryphen Buch der Jubiläen wird dieser Abschnitt als „zweite Schöpfungswoche" bezeichnet; den 6 Tagen entsprechen 6 Jubiläen im Text. Diese Zahlen wurden erst in der Endredaktion angesteuert, weshalb auch innerhalb der jahwistischen Schicht jüngeres Überlieferungsgut feststellbar ist. Übrigens scheint die Genesis in Aufbau und Wortzahl jenem Sonnenkalender zu folgen, der schon früher aus dem Buch der Jubiläen bekannt war und neuerdings auch in den Schriften der Qumrângemeinde gefunden wurde. Das Überlieferungsproblem des Pentateuchs und der Genesis in Sonderheit scheint noch lange nicht geklärt zu sein.

Graz/Mautern *Claus Schedl*

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.

Die Zahl der Abhandlungen über Gen 6, 2—4 ist weitaus größer als die Zahl der Verse vermuten ließe. Die Frage, wer unter den „Göttersöhnen" zu verstehen ist, kann auch in keinem Kommentar und in keiner Geschichte, Theologie oder Einleitung des AT übergangen werden. Die Beantwortung dieser Frage führt weit in die Apokalyptik des Judentums und in die christliche Engel- und Dämonenlehre und wirft je nach der Art der Beantwortung auch dogmengeschichtliche und dogmatische Probleme auf. Dem von Gustav E. Closen in seinem Buch „Die Sünde der Söhne Gottes" bedauerten Mangel einer Untersuchung, die von der Geschichte der hauptsächlichen Deutungen ausgehe, sucht die vorliegende Arbeit abzuhelfen. Sie setzt sich zum Ziel, die Engel- und Sethiten-Deutung bis an ihre Wurzel zu verfolgen, was uns erst durch die Funde von Ras Schamra und Qumrân ermöglicht wurde. In einem exegese-geschichtlichen Teil wird durch Bearbeitung der neutestamentlichen, rabbinischen Exegese aufgezeigt, wie diese Wurzeln auch in der späteren Exegesegeschichte noch erkennbar blieben.

Über Gen 6, 2—4 gab und gibt es mehrere Lösungsvorschläge: 1. Die Sethiten-Deutung. Unter Hinweis auf die Tradition und aus dogmatischen Bedenken gegen eine Engel-Deutung wurde diese vielfach auf katholischer Seite angeführt. Die Zahl der Exegeten, die in den „Söhnen Gottes" die „Söhne Seths" sehen möchten, scheint heute aber immer kleiner zu werden. Sie müssen die Bedeutung des Wortes „elohim" in seiner Verbindung mit „ben" erklären.

Eine 2. Deutung ist die Engel-Deutung. Die „Giganten" seien das Ergebnis einer Verbindung von Engeln und Menschen. Vertreter dieser Ansicht meinen, daß es bisher nicht gelungen ist und auch kaum je gelingen wird, die Engeltheorie als unhaltbar zu erweisen. Doch müßte man bei Annahme dieser Theorie auch einen Anachronismus mit in Kauf nehmen, weil sie ja eine schon entwickelte Angelologie zur Voraussetzung hat. Wenn es sich um „ein sehr altes Fragment" handle, dann würde es wohl „Göttersöhne" der Mythologie, aber keine „Engel" meinen. Gegenüber der Behauptung aber, daß „Gottessöhne" in der Hl. Schrift immer „Engel" bedeuteten, betrachtete es der Verfasser gerade als eine Aufgabe seiner Arbeit, eine genaue Begriffsbestimmung dieses Ausdrucks zu geben. Die 3., die „Göttersöhne"-Deutung ist, wie schon angedeutet, historisch weit richtiger. Für diese Deutung sei aber ein Hinweis auf die griechische Mythologie, etwa auf Homer, die Theogonie des Hesiod, oder auf Philo von Byblos, nur soweit beweiskräftig, als er sich auf tatsächliche Parallelen beziehe. Die babylonischen Flutberichte enthalten keine direkten Parallelen zu unserer Stelle, apokryphe Texte aber seien kein Beweis, weil sie einer späteren Zeit angehören. So könnten neben der Bibel nur die Ras-Schamra-Texte weiterhelfen, von denen ein Teil allerdings diese Deutung zu begünstigen scheine. Aber in diesen RS-Texten sind auch noch andere Wesen neben den Göttern „bn ilm" genannt, so daß die Deutung „Göttersöhne" nicht zu entsprechen scheine, wie der Verfasser durch positive Darlegungen in seiner Arbeit aufzeigt.

Eine 4., die „Potentaten"-Deutung, wird hauptsächlich von jüdischen Gelehrten vertreten. Gemeinsam sind diesen Lösungsversuchen Ausdrücke wie „die Söhne der Vornehmen", „Richter", „göttliche Sendboten". „Elohim" bedeute überall „Herrschaft". Diese Ansichten einfach als unwissenschaftlich abzutun, sei vielleicht hochmütig zu nennen.

5. Die Ansicht des Verfassers geht davon aus, daß die Texte von Ras Schamra den Ausdruck „bn ilm" in zweifacher Bedeutung darbieten. Eine Parallele zu Gen 6, 2—4 scheine die Bedeutung „Heroenkönig" zu sein. Dieselbe Verwendung „ha 'elohîm = gibborîm" sei auch im Hebräischen möglich und würde auch dem Text entsprechen. Anschließend an diese Gleichung legt der Verfasser die Bedeutung des altorientalischen Heroenbegriffs dar. Die literarische Art der in Frage stehenden Perikope bezeichnet er als Sage und nicht als Mythos. Er verfolgt dann die Geschichte der beiden angeführten Grundbedeutungen von „bn ilm". Dabei stellt er fest, daß vor allem die erste Bedeutung „Göttersöhne" ihre Fortsetzung finde in der alttestamentlichen Engellehre, auch in den Qumrântexten, die wohl im Anschluß an das Henochbuch, auch im Judasbrief aufscheine, und durch ihn und durch die Septuaginta auch bei den griechischen und lateini-

schen Kirchenvätern bis ins 4. Jahrhundert heimisch sei. Mit Julius Africanus bahne sich ein Wandel an, der auf eine semitische, syrische Kirchenvätertradition hinweise. Dort sei die Sethitenerklärung üblich, die man primär oder sekundär erklären könne. Sekundär, als einfache nachträgliche Unterstellung von „Sethiten" statt „Engel"; primär aber vielleicht im Zusammenhang mit den Pseudoklementinen als sehr blasse Fortsetzung oder Neuentdeckung der zweiten RS-Deutung „bn ilm" = „Heroenkönige" = „gibborîm". Zum Schluß der abschließenden Zusammenfassung und der ganzen Studie gibt der Verfasser eine Übersetzung von Gen 6, 2—4 im Sinn der von ihm vorgeschlagenen Erklärung, daß die „Gottessöhne", die zu den Töchtern der Menschen gingen, als sagenhafte Heroengestalten aufzufassen sind.

Regensburg *Philipp Schertl*

BIBELWISSENSCHAFT N.T.

KUSS OTTO, *Auslegung und Verkündigung I.* Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1963. Kart. DM 21.—, Leinen. DM 24.—.

Einem heute viel geübten Brauche folgend legt der Münchner Ordinarius für Neues Testament eine Sammlung von Aufsätzen vor, die bereits in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. In der vorangestellten Einleitung spricht der Verf. mit Recht von der Tatsache, daß sich die Hl. Schrift keineswegs von selbst versteht, wie man das annehmen möchte (VII). Darum setzt die rechte Verkündigung dessen, was in der Schrift steht, die rechte Exegese voraus, eine sachgemäße Auslegung. Gottes Wort ist nicht einfach schon „da", wenn es rezitiert wird. Es braucht u. U. „sehr komplizierte Apparaturen", um zum rechten Verstehen zu kommen. So ist keine vollständige Verkündigung denkbar ohne historische und philologische Beschäftigung mit den Texten (VIII). Es sind insgesamt 15 Aufsätze aus den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg abgedruckt, die sich mit der Beziehung von Exegese und Dogmatik („Exegese als theologische Aufgabe" 1—24; es war die Antrittsvorlesung am 11. Jänner 1961 in der Universität München), mit der Stellung Jesu zur Kirche („Jesus und die Kirche im Neuen Testament" 25—77), mit dem Gleichnis vom Senfkorn und Sauerteig (78—97), mehrfach mit Paulus (acht Aufsätze 98—270), mit dem kirchlichen Amt („Kirchliches Amt und freie geistliche Vollmacht" 271—280) und mit dem Hebräerbrief beschäftigen (281—358). Wer die Forschungsarbeit des Verf. kennt, wundert sich nicht, daß auch dieses Buch sich überwiegend mit Paulus und mit Fragen um seine Briefe befaßt. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf den beim Abschluß des Buches wohl noch nicht fertigen, aber mittlerweile in der Münchener Theologischen Zeitschrift 14 (1963) 1—59, 109—187 erschienenen, zwar ungewöhnlich langen, aber sehr inhaltsreichen und die Forschung gut zusammenfassenden Aufsatz: „Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche." Man schätzt bei Kuß das gesunde Urteil und die klare Sprache, das Verständnis für kritische Forschung und zugleich für die Verkündigung der Kirche. Auch die vorliegende Sammlung von Aufsätzen zeugt dafür. (Ein sinnstörender Druckfehler findet sich VII, dritter Abschnitt, dritte Zeile, wo am Schluß mehrere Buchstaben durcheinandergeraten sind; es muß heißen: „mit dem Dastehenden".)

Freising *Johann Michl*

SCHLIER HEINRICH, *Besinnung auf das Neue Testament.* Exegetische Aufsätze und Vorträge II. (376.) Verlag Herder, Freiburg 1964. Leinen.

Das Buch enthält Aufsätze, die der Verfasser in verschiedenen Zeitschriften innerhalb der letzten zehn Jahre geschrieben hat (Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des NT, Biblische und dogmatische Theologie, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?). Die meisten beschäftigen sich mit einem theologischen Sachverhalt, soweit er im NT oder bei einem nt Schriftsteller zur Sprache kommt. (Die Engel im NT, Der Staat nach dem NT, Die Verkündigung der Taufe nach den Evangelien, Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff, Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes). Der Titel spricht von Besinnung auf das NT. Neben Arbeiten der wissenschaftlichen Exegese stehen Betrachtungen, die die exegetische Arbeit hinter sich lassen, aber sie doch voraussetzen. Warum? „Denn so wenig in unseren Tagen für eine Begegnung mit der Geschichte historische Untersuchungen zu umgehen sind, so wenig ist mit ihnen der geschichtlichen Wirklichkeit und besonders der sich im NT bezeugten schon entsprochen... Besinnung bereitet wenigstens das Sich-Einlassen in die im NT bezeugte Geschichte und ihre Aneignung vor. Mit ihr erst beginnt die Biblische Theologie, die letztlich kaum scientia, wohl aber sapientia ist" (375). Was in diesem Sammelband tiefsten Eindruck hinterläßt, ist die Bescheidenheit des echten Gelehrten, der immer erneute Versuch, die Tiefen des Wortes Gottes zu ergründen (Themen, die schon im ersten Band: „Zeit der Kirche" behandelt wurden, sind von neuem durchdacht, korrigiert und ergänzt worden), die besinnende Ehrfurcht, das ehrfürchtige Schweigen vor dem Mysterium. In jedem der Aufsätze wird leuchtend, was das Ziel aller Exegese ist, die biblische Theologie, der An-spruch Gottes, das Selbstverständnis in seinem Wort.

MENANT MICHEL, *Paul parmi nous.* (213.) Editions Ouvrières, Paris 1964. Brosch. Fr. 7.95.

Allen ist klar, daß in den Schriften des Apostels Paulus eine Fundgrube großer religiöser und christlicher Gedanken zu finden ist, aber ebenso klar ist es, daß der Zugang zu Paulus vielen schwer fällt, daß diese Gedanken zu wenig verkündet werden und die Schale, in der dieser Kern verborgen ist, zu wenig durchleuchtet wird. Der Verf. macht den Versuch, die paulinische Theologie für junge Arbeiter zu „vulgarisieren". Einleitend wird ein kurzer Aufriß des Lebens des großen Apostels gegeben und seine Schriften in diesen eingereiht. Der zweite Teil: „Der Christ im Leben" gibt eine Individual- und Sozialethik des Paulus, der dritte Teil behandelt die Solidarität in Christus. Das Buch ist eine gute Anleitung, aktuelle Themen mit paulinischen Gedanken zu erarbeiten.

RUSCHE HELGA, *Zeugnis für Jesus.* Der Weg der Frohbotschaft nach der Apostelgeschichte. (Gedanken zur Schriftlesung 5) (152.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1964. Kart.

Die vorliegenden Betrachtungen zur persönlichen Schriftlesung sind im Jahr 1962/63 für die katholische Studentengemeinde Münster ausgearbeitet worden. Die Verf. bemerkt mit Recht: „Auf den ersten Blick erscheint die Apostelgeschichte wie ein Geschichtenbuch. Wir müssen mehr Mühe aufwenden als beim Lesen eines Evangeliums, um den Anspruch ihrer Botschaft an uns heute zu hören". Die Übersetzung des Textes wird in kurzen Sinnabschnitten gegeben. Daran schließt sich eine Erläuterung, die zum Anspruch der Botschaft vorzudringen sucht. Mit wenigen Worten, die aber das Wesentliche treffen, wird viel gesagt. Oft schließen die Erläuterungen mit einem Gebet, einem Bekenntnis, einer Aufmunterung zum Beten. Der abrupte Schluß der Apostelgeschichte wird mit den Worten gedeutet: „Er (Lukas) will, daß seine Leser jetzt in den Dienst eintreten, vor aller Welt mit Freimut zu bekennen: Herr ist Jesus Christus". Damit ist auch das Ziel dieser Meditationen angegeben: sie wollen unter das „Zeugnis für Jesus" stellen. Das Buch ist ein Schlüssel, der das Verständnis der Apostelgeschichte für das persönliche religiöse Leben aufschließt — sehr geeignet für die Betrachtung, eine Hilfe, mit der dieses Buch für kurze Homilien ausgewertet werden kann.

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Am Tisch des Wortes.* Heft 1. Donnerstag des Herrenmahles. (74.); Heft 2. Freitag vom Leiden und Sterben des Herrn. (76.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965. Kart.

Beide Hefte enthalten liturgisch-theologische Besinnungen über das Mysterium der Feier, Exegese der Lesungen, biblische Theologie über das zentrale Geschehen (Eucharistie als Selbstdarstellung der eschatologischen Heilsgemeinde, der gekreuzigte Christus), Väterlesungen, Gedanken zur Meditation und zur Verkündigung (Ereignis der Liebe, Pascha-Hinübergang). Die Liturgie wird aus den Quellen gedeutet, aus denen sie lebt. Der Tisch des Brotes erfährt seine wesenhafte Deutung aus dem Tisch des Wortes. Ein großes Anliegen der liturgischen Erneuerung wird erfüllt, ein noch größeres angegangen: Lebenserneuerung aus der Liturgie. Die Hefte wollen sich offenbar an weitere Kreise wenden, an Klerus und Laien, die sich um „actuosa et fructuosa participatio" mühen. Anerkannte Gelehrte haben sich in den Dienst der Sache gestellt. Weil sich die Hefte an weitere Kreise wenden, sei es der Kritik gestattet, auf zwei Beobachtungen hinzuweisen: 1. Wenn schon die sehr problematische Chronologie der Leidenswoche nach A. Jaubert behandelt wird, dann müßte auch ihre Problematik sichtbar gemacht werden. 2. Die Deutung der eucharistischen Worte des NT entnehmen wir aus der Liturgie der Jahrhunderte, aus dem Glauben der Kirche; aus dem Artikel „Eucharistie und Brüderlichkeit" gewinnt man nicht diesen Eindruck (Bornkamm 4mal, Käsemann 2mal, Lohmeyer zitiert), so sehr der ökumenische Geist des Verfassers anerkannt werden mag. Das Anliegen der Reihe ist groß und bedeutungsvoll; daß sie rasch ihre Fortsetzung findet, ist nur zu wünschen.

BASTIAN M. F. VAN JERSEL, *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel.* (Im Zeugnis der Bibel, Bd. 1) (103.)

ADRIANUS DE GROOT, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel.* (Im Zeugnis der Bibel, Bd. 2) (112.)

GODEFRIDUS N. VOLLEBREGT, *Die Ehe im Zeugnis der Bibel.* (Im Zeugnis der Bibel, Bd. 3) (104). Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1965. Kart. je Bd. S 39.—.

„Alle Verkündigung der Kirche wie auch die christliche Religion selbst muß sich mit der Heiligen Schrift nähren und von ihr gelenkt sein" („Dei Verbum" 21.) Wer die Schrift kennen lernen will, muß sie lesen, wer tiefer in sie und ihren Geist eindringen will, muß ihre Theologie und ihre Themen studieren. Diese drei Bändchen führen in die biblische Theologie wesentlicher Fragen unseres Lebens ein: in die Gottesfrage, in die Frage des Eingreifens Gottes in diese Welt, in die Fragen, die die Ehe stellt. Die Bibel bietet Geschichte der Offenbarung. Sie berichtet vom Handeln Gottes in Jesus Christus und von der Vorbereitung der Menschheit auf dieses. Die Bücher des Alten Testaments enthalten Unvollkommenes und Zeitbedingtes; gerade dadurch lassen sie die göttliche Erziehungskunst offenbar werden. Die Verfasser gehen den biblischen Texten

geschichtlich nach und vollziehen dadurch die göttliche Erziehungskunst nach. Der Leser erfährt, wo er steht und wo er stehen müßte. Die Bibel wird zur Bekehrung und Läuterung, zum Ansporn, der vollenden will. In Bd. 2 ist der Stil durch Übersetzungsdeutsch und viele Fremdwörter getrübt „Widerwort" statt Widerspruch (48) „gegen den Hintergrund" statt: auf dem Hintergrund (54) „ist keine Sprache" statt: ist keine Rede (47) „Streit mit der Sünde" statt: Kampf mit der Sünde (56.), nonchalante Sprechweise, Scharlatan, Pseudoreligion, apokalyptische Sensationen. Kenntnis der Exegese, schlichte und verständliche Darstellung, Handlichkeit der Bändchen empfehlen ihre Benützung.

SCHIWY G., *Weg ins Neue Testament.* Kommentar und Material. Erster Band. Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas. (396.) Echter Verlag, Würzburg 1965. Leinen DM 36.—, brosch. DM 29.50.

Ohne auf exegetische und theologische Originalität Anspruch zu erheben, sondern dem Verständnis der Bibel dienend, schreibt der Verf. ein Arbeitsbuch, das die wichtigsten Ergebnisse der Bibelwissenschaft für die Praxis zusammenfaßt und für den Nichtfachmann verständlich darbietet. Durch ein geschickt ausgedachtes System von Verweisen gelingt es, auf kleinem Raum viele Erkenntnisse zu bringen. Die Vorzüge eines Kommentars, der Vers für Vers erklärt, werden mit einer neutestamentlichen Parallelensammlung (am Rand), mit den Vorteilen eines Bibellexikons und vor allem mit einer alttestamentlichen und hellenistischen religionsgeschichtlichen Textsammlung verbunden. Der Band (als erster von drei folgenden gedacht) erklärt die Synoptiker getrennt nacheinander. Ständig wird auf die Beziehungen zueinander, auf die concordantia discors, Rücksicht genommen und zu deuten versucht. Den einzelnen wird eine kurze, aber sehr dichte Einleitung vorausgeschickt. Die Erläuterung der einzelnen Verse geschieht in einer Art Paraphrase. Die Sacherklärungen stehen im Dienst der theologischen und heilsgeschichtlichen Deutung. Gerade die Brücken vom Text zur theologischen Weiterführung (Dogmatik, Moral) geben diesem Kommentar besonderen Wert. Die biblischen Zeugnisse können mit dem heute weiter entfalteten Glauben verglichen und so Grundlage für ergiebige Glaubensgespräche werden. Als Wunsch darf vielleicht angebracht werden, daß die rabbinische und apokalyptische Literatur noch reichlicher angeführt und daß wegen der heutigen Diskussion auf das literarische Genus häufiger eingegangen werde.

Das sehr dicht geschriebene Buch, das nur die „gängigen" Forschungsergebnisse bieten will, ohne auf Auseinandersetzungen einzugehen, das sich trotz der Fülle des Stoffes nicht in Einzelheiten verliert, sondern sich auf das Wesentliche, auf Jesus, konzentriert, bietet dem Seelsorger wahre Hilfe in der Bibelarbeit.

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 und 910.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 68.—.

Was der Untertitel über den weitgespannten Inhalt verspricht, wird gehalten. Ein Teil der Zeitgeschichte („Völker des Alten Orients") und der Geographie des biblischen Geschehens werden nach Art eines Lexikons dargestellt. Etwas weniger als die Hälfte des Werkes ist der Behandlung der alt- und neutestamentlichen Perikopen der Schulbibel (des Patmos-Verlages) gewidmet. Illustrationen erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Für jeden, der Bibelunterricht gibt und seinen gegenwärtigen Anforderungen nur einigermaßen entsprechen will, ist ein „Handbuch der Bibelkunde" notwendig, sei es in der Form eines Bibellexikons oder einer weitgespannten Einleitung, wie sie hier geboten wird. Die letzte Form kann sich mehr einer bestimmten Zielsetzung verpflichten und ist für den Katecheten vorteilhafter. Ein solches Buch zu schreiben, verlangt großes Wissen und in dem Widerstreit der Meinungen und Hypothesen ein abgeklärtes Urteil. Der Verf. ist Laientheologe, dem Wissen und Mut nicht abzusprechen ist. Im Vorwort hat H. Groß, Professor für AT und biblische Hilfswissenschaften in Trier, eine gewisse Bürgschaft für die wissenschaftliche Verläßlichkeit übernommen: „In allen Teilen ist der Verf. bemüht, nicht nur den neuesten Stand der Forschung vorzulegen, sondern auch Verstehenshilfen für die vorgetragenen soliden Ansichten zu bieten. So wird es dem Leser erleichtert, sich von veralteten und vielfach überholten Vorstellungen frei zu machen und einem neuen Verständnis zu öffnen" (XXIII). Damit ist freilich nicht gesagt, daß jede Sentenz, die in dem Werk vertreten ist, gesichertes und allgemein angenommenes Ergebnis der exegetischen Forschung ist. Das weiß auch der Autor; denn er ist sich bewußt, daß „die Wissenschaft mehr Fragezeichen verlangt hätte; denn längst ist nicht alles so eindeutig geklärt, wie wir es wünschen möchten" und — so darf man wohl hinzufügen — die Darstellung es manchmal erscheinen läßt. „Eine allzureichliche Erörterung der Probleme" geht natürlich über den Zweck und Rahmen des Buches hinaus; gerade dies legt dem Verf. eine um so größere Verantwortung auf.

Daß die Erstausgabe eines solchen Buches Wünsche offenläßt und nicht in allem befrie-

digt, kann den nicht verwundern, der um die Schwierigkeit dieses Unternehmens weiß. Auf einiges — nicht alles — soll hingewiesen werden, was einer neuen Formulierung bedarf. Das Kapitel über den Sinn der Bibel und die Inspiration kann nur gewinnen, wenn es nach der Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum" umgearbeitet wird. Daß Jesus mit dem „Armen im Geiste" die „amme ha arez" (Leute der Erde) anspricht, d. h. das „gesetzesunkundige Volk", ist nicht „inzwischen allgemein gewordene Überzeugung" (735). Die Menschen, die reinen Herzens sind, meint sicher nicht solche, „die das Gute wollen, wenn sie es auch nicht immer tun können" (736). Die Gebetsanrede „Vater" (Mt 6, 9) ist etwas unerhört Neues, nicht deswegen, weil die Juden im Gebet nicht zu Gott „Vater" gesagt hätten, sondern weil dieses Vater „abba" übersetzt, was, soweit man heute sieht, von den Juden nicht gebraucht und als besonderes Privileg der Christen aufgefaßt wurde (vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6). Jesus wird das Wort Mt 11, 29 abgesprochen und als Wort der Kirche erklärt, weil ein wirklich Demütiger, wie es Jesus war, nicht hätte sprechen können: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen"; der Satz ist eine Einladung und will ermutigen, parallel mit dem nachfolgenden Wort: „Denn mein Joch ist sanft und meine Bürde leicht" (11, 30).
In Sachfragen ist das Buch ergiebiger als in exegetischen und theologischen Fragen. Der Verf. sieht den Sinn seines Buches nur darin, „die irdisch-realen Gegebenheiten der Bibel zu durchleuchten, um den Sinn des biblischen Offenbarungswortes, das eingeschlossen ist in das zeitbedingte Wort, tiefer zu erkennen" (2). Wenn es in dieser Bescheidenheit benützt wird, vermag es vieles zu tun.

FRÖR KURT, *Wege zur Schriftauslegung.* Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt. (408.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. Leinen DM 26.—.

Was im Vorwort zu lesen ist, mag wohl jeder Seelsorger empfunden haben, dem die Auslegung der Bibel anvertraut ist: „Es ist ja weder dem Studenten noch dem Lehrer oder Seelsorger möglich, den verzweigten Bahnen biblischer Hermeneutik eigenständig nachzugehen, um die komplexe und schwierige Materialfülle für Unterricht und Predigt aufzuarbeiten." Diese Schwierigkeit ist gegenwärtig im katholischen Raum nicht geringer als im protestantischen, sondern größer; denn der Umbau in der biblischen Wissenschaft hat hier noch viel weniger den Umbau in Unterricht und Predigt nachvollzogen. Da auch kein Buch zur Verfügung steht, das in einer Weite auf die heutigen Anliegen der Bibelauslegung eingeht wie das Werk Frörs, entschloß sich der Patmos-Verlag, sich die Lizenz für die Herausgabe dieses Buches zu erwirken.

Der erste grundlegende Teil ist der Frage nach dem Wesen und der Struktur der biblischen Hermeneutik gewidmet. Die entscheidende Aufgabe, die sich die heutige Hermeneutik stellt, kann in die Worte gefaßt werden: „Aus der geschehenen Verkündigung soll geschehende Verkündigung werden" (G. Ebeling). Erst wenn die Auslegung den Bibeltext nicht nur als historisches Ereignis verstehend registriert, sondern auch dieses Zeugnis als gegenwärtig wirksames Wort und als Anruf an den Zuhörer heute vernehmbar macht, ist sie ganz bei der Sache. Der zweite Teil fragt nach den besonderen Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Verstehens und der Auslegung des AT (Grundfragen, einzelne Textgruppen wie Urgeschichte, Vätergeschichten, Auszug und Landnahme u. a.), der dritte Teil stellt diese Fragen für das NT (Erzählung von der Kindheit Jesu, der Anbruch der Gottesherrschaft, die Gleichnisse Jesu u. a.). Der tiefe Eindruck, den dieses Buch hinterläßt, gründet nicht nur in seinem profunden Wissen, sondern auch in der Ehrfurcht vor dem heiligen Text und dem Glauben der urchristlichen Gemeinde, für den der Text der Bibel Zeugnis ist. Streng historische Methode und Ehrfurcht vor dem Schriftwort sind nicht Gegensätze, sondern stützen sich. Einige Sätze aus dem, was der Vf. über die Erzählungen aus der Kindheit Jesu schreibt, mögen dies beleuchten: „In ihrer heutigen Gestalt, wie sie im Matthäus- und Lukasevangelium vorliegt, sind diese Überlieferungen legendär ausgeformt. Das sagt aber noch nichts über das Alter dieser Sonderüberlieferungen und über ihren historischen Kern. Mehr als anderswo tastet hier die Forschung vorläufig noch im Dunkeln... Die Interpretation dieser judenchristlichen Überlieferungen wäre jedenfalls auf dem Holzwege, wenn sie sich bei der Frage nach den historischen Fakten festbeißen wollte. Für die hörende Gemeinde kommt es auf etwas ganz anderes an. Sie hat nach dem Christusbekenntnis der glaubenden Gemeinde zu fragen, das sich in diesen Erzählungen verleiblicht. Diese uns manchmal so fremdartig anmutenden Texte haben in ihrer gesättigten Bildhaftigkeit und manchmal geradezu künstlerischen Kraft und Tiefe keine andere Absicht als zum Glauben an den Christus zu rufen, der in unsere Menschenwelt gekommen ist und sich immer neu und schöpferisch als der zu den Menschen kommende bezeugt" (286 f). Der Herausgeber der Lizenzausgabe H. Halbfas schaltet das Kapitel ein: „Die Schriftauslegung in der katholischen Kirche" (46—54). Die Literaturangaben wurden mit katholischen Veröffentlichungen ergänzt. In der Literaturangabe zu Überlieferungsgeschichte und Vergegenwärtigung (251) vermißt man

die Instruktion der Bibelkommission über die Historizität der Evangelien (1964!).
Auf dem schwierigen Weg in die neue Exegese und Verkündigung ist das Buch eine sehr wertvolle Hilfe. Für Diskussionen und Konferenzen von Seelsorgern und Katecheten bietet es eine reiche Fundgrube und gute Führung. Das Werk will mit Diskretion benützt werden.

Rom *Alois Stöger*

DOGMATIK

SCHEFFCZYK LEO, *Schöpfung und Vorsehung.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Band II: Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Fasz. 2 a) (VIII u. 152.) Verlag Herder, Freiburg, 1963. Brosch. DM 27.60.

Hauptgegenstand des vorliegenden Faszikels ist die Geschichte des Schöpfungsdogmas vom Genesisbericht bis zu den Definitionen des Ersten Vaticanums. Von der Vorsehung ist jeweils im Anschluß daran die Rede. Auch in der Theologie wurde ja in der Regel diese Lehre aus der Wahrheit von der Erschaffung der Welt durch Gott entwickelt. Naturgemäß wird in einer Dogmengeschichte nicht nur die Entwicklung des Dogmas selbst dargestellt, sondern es werden auch fremde Auffassungen aus der alten und der neuen Umwelt des Christentums behandelt, mit denen sich die Theologie auseinandersetzen mußte, sowie Irrwege der katholischen Theologie selbst. Das Charakteristikum der jeweiligen Periode wird schon in der Überschrift sichtbar. Am Beginn jedes Abschnittes steht ein reiches Literaturverzeichnis. Nichtkatholische Autoren sind sehr ausgiebig herangezogen. In der Darstellung werden nicht nur Texte einzelner Theologen (und Philosophen) zitiert, sondern es wird das gesamte Gedankengut ausgeschöpft und so eine abgerundete, gültige Aussage über die Auffassungen der verschiedenen Epochen und Schulen und ihrer Vertreter gewonnen.
Leitende Gedanken des Werkes sind die Synthese zwischen Glauben und Wissen sowie „ein bleibendes Problem der christlichen Dogmatik" (65), die Spannung zwischen heilsgeschichtlicher Schau und dialektisch-metaphysischer Behandlung der Offenbarungswahrheiten, hier der Schöpfungslehre. Dabei tritt deutlich die Vorliebe des Verfassers für den heilsgeschichtlichen Aspekt zutage, ohne daß freilich der anderen Methode die Berechtigung, ja die (relative) Notwendigkeit abgesprochen würde. Scheffczyk verteidigt z. B. Thomas v. A. gegen kurzsichtige und oberflächliche Angriffe. (Wenn der Verfasser selbst (94) an der Beantwortung der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung durch den Aquinaten eine gewisse Kritik übt, so könnte man dazu vielleicht bemerken, daß Thomas an der betreffenden Stelle — III Sent. d 1 q 1 a 3 ad 1 — nur herausstreicht, daß sich die Menschwerdung nicht notwendig aus der Schöpfung ergibt, sondern absolut freie Tat Gottes und übernatürliches Geschehen ist.)
In der Bibel des AT tritt mit Ausnahme der Weisheitsliteratur durchwegs der heilsgeschichtliche Aspekt zutage. Die Schöpfung erscheint in den älteren Büchern als Beginn und Vorgeschichte des Heils des Gottesvolkes Israel. Die philosophisch-objektivierte Schöpfungsauffassung der Weisheitsbücher erbrachte nach Scheffczyk eine „Einbuße", wenn auch „nicht nur". Der Fortschritt wird einzig in der „neuartigen Erkenntnis des göttlichen Weltgeheimnisses" und in der Ankündigung eines „tiefen theologischen Verständnisses des Gott-Welt-Verhältnisses" (10) gesehen. Müßte man darin nicht doch auch — gerade von einem heilsgeschichtlichen Standpunkt aus — einen mächtigen Schritt hin zum Universalismus des NT erblicken, heraus aus dem engen Horizont eines einzigen Volkes?
Meisterhaft dargestellt scheint mir die erregende Dramatik der Bemühungen der Kirchenväter um eine Integrierung des antiken Denkens über Gott und die Schöpfung in die christliche Theologie. Dabei wird die einzigartige Bedeutung des hl. Augustinus für die Geschichte der Theologie gebührend herausgestellt. Beim Bischof von Hippo wird ja auch der erste Höhepunkt einer fruchtbaren Synthese zwischen dem dynamischen Verständnis im Sinne der Heilsgeschichte und einer systematischen gedanklichen Durchdringung mit Hilfe philosophischer Methoden erreicht. Noch einmal finden wir eine ähnliche Harmonie in der Frühscholastik bei dem von Augustinus abhängigen Hugo von St. Victor. Die Verbindungslinie vom Nominalismus, der die scholastische Geschlossenheit des Denkens zerschlug, die großartige Synthese zwischen Glauben und Wissen wieder auflöste, zu den Reformatoren wird nicht verschwiegen, wenn auch nicht eingehender behandelt. In der Darstellung der „Verteidigung des Schöpfungsdogmas gegen den Naturalismus der Neuzeit" (4. Kapitel) erscheint jedenfalls beachtlich der Hinweis, daß gerade durch die einseitig metaphysische Betrachtung der Schöpfungswahrheit in der scholastischen Theologie, auch in der neueren Scholastik der Barockzeit, die Schöpfungslehre immer mehr in das Gebiet der Philosophie hinüberglitt und „von der sich verselbständigenden Philosophie als eigene Domäne übernommen und behandelt" wurde (116).
Das mit aller wissenschaftlichen Umsicht und Gründlichkeit gearbeitete, trefflich ausgewogene Werk hat zweifellos gerade in einer Zeit stürmischer theologischer Entwicklungen eine hohe und bedeutsame Sendung. U. a. könnte es wirksam mithelfen, die „verlorene Mitte" wiederzufinden.

Wels *Peter Eder*

DELIUS WALTER, *Geschichte der Marienverehrung.* (376.) Ernst-Reinhardt-Verlag München 1963. Leinen DM 38.—.

Das aus evangelischer Sicht geschriebene Werk ist wissenschaftlich eine große Leistung. In 14 Kapiteln gibt der Verfasser eine ziemlich erschöpfende Darstellung der Marienverehrung und der Mariologie. Er beginnt mit dem Namen Maria, vertieft sich in das Marienbild des Neuen Testamentes, spricht dann vom Werden der Marienverkündigung und der Marienlehre, von Maria in den Auseinandersetzungen um die Logoschristologie, von der Marienlehre vor dem Ephesinum und von Maria Theotokos. Den folgenden tausend Jahren bis zur Reformation sind nur drei Kapitel gewidmet mit insgesamt 64 Seiten: Die Marienverehrung im Abendland vom 4. bis 7. Jahrhundert, die Marienverehrung des Mittelalters und Marienprobleme in der Scholastik. Ausführlicher sind wieder die letzten drei Kapitel: Die Stellung der Renaissance, der Reformation und Gegenreformation zur Marienverehrung, die Marienverehrung der Neuzeit und das marianische Zeitalter. Sowohl was die Vollständigkeit der historischen Tatsachen betrifft als auch ihre theologische Durchleuchtung, möchte ich mich voll und ganz der hervorragenden Rezension von Leo Scheffczyk anschließen. (MThZ 1964, 313 ff) Dazu noch folgende Überlegungen.

Was die historische Objektivität betrifft: Entscheidend ist hier nicht nur, *daß* alles gesagt wird, soweit es überhaupt möglich ist, sondern *wie* es gesagt wird, wie Licht und Schatten verteilt wird, wieviele Zeilen dem und jenem Autor zugewiesen und ob kritische Gegenstimmen nicht über Gebühr gewertet werden. Aber an diesen schier unüberwindlichen Schwierigkeiten wird jede geschichtliche Darstellung leiden. Ein Zweites ist mir vor allem beim Schlußkapitel über das Marianische Zeitalter aufgefallen. Wenn man diese Partien liest (nicht einmal die Madonna auf Briefmarken ist vergessen) so hat man den Eindruck, als ob das kirchliche Leben in den letzten hundert Jahren nur das Marianische gekannt hätte. Und das führt mich zu der Frage: Kann man überhaupt eine Geschichte der Marienverehrung schreiben losgelöst vom Gesamt des kirchlichen Lebens? Ist damit nicht schon im Ansatz das behauptet, was man uns unterstellt: Maria sei selbständig neben Christus? Gewiß, wir wollen Maria nicht zu einer reinen Funktion Christi entleeren, aber wenn (um scholastisch zu reden) sogar in der Trinität der Personcharakter auf den relationes beruht, um wieviel mehr ist Maria nur in der relatio zu ihrem göttlichen Sohn zu erklären. Und das führt zu einem letzten Gedanken. Einen der wertvollsten Beiträge zur katholisch-evangelischen Auseinandersetzung in der Mariologie hat wohl Max Thurian aus Taizé geleistet (312 f), wenn er in der katholischen Mariologie ein monophysitisches Erbe erblickt: Da Christi Menschheit „zu sehr vergottet ist", hat Maria die Rolle übernommen, die eigentlich der Menschheit Christi zukomme. Natürlich kann man dafür Symptome aus dem katholischen Frömmigkeitsleben beibringen J. A. Jungmann hat in seinem Buch: „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung" (Regensburg 1936) darauf aufmerksam gemacht, wie man andererseits manchen evangelischen Theologen, die Christi Gottheit leugnen, einen Kryptonestorianismus vorwerfen könnte, aber die genuin katholische Marienlehre hat an der Menschheit Christi festgehalten und in ihr Maria als socia mitgegeben gesehen, so wie eben dem ersten Adam Eva als socia zugeteilt war, wobei das Verhältnis Christus-Maria nie im Sinn einer Gleichordnung, sondern (nach Denzinger 432) als das einer Ähnlichkeit verstanden werden muß, in dem die Unähnlichkeit aber weitaus größer ist. Übersieht man das, kommt man natürlich zu dem Ergebnis des Verfassers, daß „neben dem männlichen Erlöser eine weibliche Erlöserin steht" (281).

Noch etwas erschwert die wissenschaftliche Darstellung der Marienverehrung, nämlich das Emotionale. Hier sei an eines der treffendsten Worte Walter Niggs erinnert: „Liebe, die nicht verschwendet, ist nicht Liebe, sondern ist Komiteesitzung, Wohlfahrtseinrichtung und was es noch mehr dergleichen vernünftige Anordnungen gibt." („Glanz der Legende", Zürich 1964, 60.) Einige Unrichtigkeiten und Flüchtigkeitsfehler: Lucia lebt nicht in der Nähe Roms (269), sondern in einem portugiesischen Kloster; die Gebeine des heiligen Franz von Assisi wurden nicht auf den Katholikentag nach Köln 1956 ausgeliehen. Kann man sagen: „Die Wallfahrer (nach Lourdes) sind mit besonderen Ablässen versehen worden" (282)? Bei Anselm ist doch wohl Canterbury gemeint und nicht Cantoburg (292), die Frauengestalt in Al Gesu ist nicht Maria, sondern als Allegorie die Kirche (317). Der Name des Rezensenten ist nicht Grabert (wie durchgängig), sondern Graber. Noch eine ökumenische Bitte. Wann werden unsere evangelischen Brüder den abwertend klingenden Artikel bei Maria vermeiden? Wir Katholiken sagen ja auch nicht *der* Luther. Trotz dieser Überlegungen und Reserven möchten wir dem Verfasser danken, daß er den Versuch gemacht hat, mit großer Sachkenntnis und umfangreichem Studium in ein Gebiet einzudringen, das uns in der ökumenischen Auseinandersetzung wohl immer wieder neu aufgegeben ist.

Regensburg *Rudolf Graber*

CATÃO BERNARD, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin.* (Théologie, 62, Études publiés sous la direction de la

Faculté de Theologie S. J. de Lyon-Fourviére) (XV u. 211.). Verlag Aubier, Paris 1965. Kart.

Auf Grund heutiger Fragestellungen und im Hinblick auf Probleme unserer Tage möchte Catão die Soteriologie des hl. Thomas darstellen, und das auch deshalb, weil es bisher — eigenartigerweise — noch keine derartige historische Studie über die Erlösungslehre Thomas' gab (VI). Einleitend legt der Autor dar, wie er seine Arbeit verstanden wissen möchte, vor allem in ihrer Beschränkung auf Thomas selbst, ohne daß also auch dessen Position innerhalb der Geschichte der Theologie der Erlösung jetzt schon genauer herausgearbeitet würde. Der Verfasser weiß um die damit gegebene Schwierigkeit; doch glaubt er solche sicher notwendigen Untersuchungen späteren (von ihm geplanten) Arbeiten überlassen zu können (13 f.). Unter dieser das Resultat sicher zunächst einschränkenden Voraussetzung können die Ergebnisse vorerst anerkannt werden. Es wird sich dann zeigen müssen, welche Korrekturen evtl. die weiteren, mehr historischen Untersuchungen notwendig machen werden.

Der Verf. stellt seine Darlegung unter eine bei Thomas durchgängig vorhandene Grund- oder Leitidee. Die Erlösung als historisches Faktum steht einerseits bei Thomas im Blick verschiedener, doch zusammenhängender Perspektiven, nämlich der Inkarnation im Gesamtheilsplan, der Passion und Auferstehung, der menschlichen Tätigkeit Christi überhaupt als Heilsquelle, der Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi und schließlich der Applikation des Heils an die einzelnen Menschen. Alle diese zunächst verschieden anmutenden Aspekte stehen jedoch unter der allem übergeordneten Leitidee: *C'est par son action humaine que le Christ nous a sauvé*, ein Grundgedanke, von dem sich Thomas faktisch nie entfernt (vgl. 11 f.; 40—44). Damit ist dann auch die Gliederung und Darstellungsweise der ganzen Arbeit verständlich.

Das *erste Kapitel* spricht, nachdem die grundsätzliche Frage nach dem Heil gestellt ist, von der Sendung des Sohnes Gottes und deren Erfüllung im menschlichen Lebenswerk Jesu (15—44). Damit ist die Heilstat Christi als solche nach Thomas dargestellt, soweit es die Fragestellung des Buches angeht. Im *zweiten Kapitel* wird genauer untersucht, was es um den Verdienstcharakter, speziell um den Verdienstcharakter des Heilswerkes des Menschen Christus ist, wie auch um dessen Satisfaktions- und Opfercharakter (45—94). Was bei Thomas besonders herausgestellt wird (natürlich nicht *nur* bei ihm), ist dies: Satisfaktion, Opfer und Erlösung müssen betrachtet werden, insofern sie *menschliche* Akte Christi sind. Das *dritte Kapitel* behandelt die Frage: Woher leitet sich der universale Heilswert dieser menschlichen Akte Christi her (95—162)? Gerade hier zeigt sich nun eine bestimmte Entwicklung bei Thomas. Im Sentenzenkommentar wird der universale Heilswert des menschlichen Tuns Christi auf die göttliche Wirkkraft zurückgeführt; in De Veritate und im Compendium Theologiae wird dieser Gedanke verlassen zu gunsten der göttlichen, unendlichen Würde der Person des Wortes. In der Summa schließlich legt Thomas eine bedeutend vollständigere und harmonischere Lösung vor, die sich noch deutlicher des *menschlichen* moralischen Charakters des Heilstuns Christi besinnt. Es ist seine Eigenschaft (Gnade) als Haupt der Menschheit, näherhin der Kirche, die sein Heilswerk universal wirksam sein läßt. Da sich aber das Werk Christi nicht im Erlösungs- oder Rettungsakt erschöpft, ist das *vierte Kapitel* den Gedanken Thomas' gewidmet, die er bzgl. der Gnadengaben, d. h. der Applikation des Heilswerkes Christi an die Menschen entwickelt, wenngleich dieses nur kurz dargelegt wird (163—194).

Aus dieser Gliederung und Inhaltsangabe wird ersichtlich, daß es sich beim vorliegenden Buch (noch) nicht um eine vollständige „Theologie der Erlösung" bei Thomas handelt noch es sich darum handeln soll, wie der Autor selbst weiß und herausstellt (13). Wenngleich man unter der aufgeführten Literatur manche wohl doch notwendigen Titel vermißt und zahlreiche Druckfehler findet, läßt sich abschließend sagen, daß unter der schon gemachten Einschränkung, was die theologiegeschichtliche Position der Lehren Thomas' angeht, dem Autor eine gute Darstellung dessen gelungen ist, was Thomas über das Heilswerk Christi sagt.

RAHNER KARL / CULLMANN OSCAR / FRIES HEINRICH, *Sind die Erwartungen erfüllt?* Überlegungen nach dem Konzil. (Theologische Fragen heute, 7.) (132.) Max-Hueber-Verlag, München 1966. Kart. lam. DM 5.80.

Im Vorwort sind Ursprung und Absicht der hier gebotenen drei Beiträge kurz bezeichnet: „Ein unveröffentlichtes Manuskript von einem der zahlreichen Konzilsvorträge Karl Rahners, das sich vor allem mit den Ergebnissen der letzten Sitzungsperiode befaßt, kann in besonderer Weise darüber informieren, wie sehr sich das in der Konstitution Lumen gentium (1964) ausgesprochene Kirchenverständnis nach innen vertieft und nach außen entfaltet hat. Der in der Presse vielbeachtete römische Vortrag des evangelischen Konzilsbeobachters Professor Oscar Cullmann, der diesem Bändchen zugleich auch den Namen gegeben hat, wird hier in vollständiger Form geboten. Dieser Beitrag darf sicher als eine repräsentative Äußerung der evangelischen Christenheit gelten" (5). Heinrich Fries war gebeten worden, „in einem längeren Beitrag darzulegen ob die Christen

einander tatsächlich durch das Konzil nähergekommen sind bzw. näherkommen können und welche Möglichkeiten ihnen dazu noch offenstehen" (5).
Damit ist schon angedeutet, worum es in den einzelnen Beiträgen geht. *K. Rahner* beantwortet die Frage „Was wurde erreicht?" (7—34). Er betont mit Recht, daß bei richtig angelegten Maßstäben „man gewiß mit Dankbarkeit gegenüber der Gnade Gottes sagen müsse, daß das Konzil mehr erreicht hat, als was selbst seine größten Befürworter und besten Freunde *vorher* zu hoffen wagten" (7). „Die ganze Arbeit kreiste um die Kirche selbst", was R. in einer geschickt zusammengestellten, an der Konzilskonstitution Lumen gentium ausgerichteten Gliederung der Konzilsdokumente, die die Ergebnisse sammelt, plastisch vor Augen führt. Mit Recht bemerkt er zudem, daß dieses Konzil „das erste unter allen ökumenischen Konzilien (war), das man ein Konzil der Liturgie, ein Konzil der Missionen, ein Konzil des Dialogs mit der Welt, ein Konzil des Ökumenismus nennen kann" (9 f.). Im einzelnen sodann geht R. auf zahlreiche Konzilsdekrete und -erlässe ein, um an ihnen aufzuzeigen, was sie an Erfüllung, was an Hoffnungen, gelegentlich auch an Unerfülltem enthalten. Es ist hier nicht der Ort, das im einzelnen darzulegen; dafür sei die Lektüre selbst empfohlen.

Der Beitrag *O. Cullmanns* „Sind unsere Erwartungen erfüllt?" (35—66) gibt eine bezeichnend vorsichtige, doch entschiedene Antwort, die sich zunächst in dem Satz niederschlägt: „Die Frage ist in dieser Form vielleicht verfrüht" (35). Es liegt ihm auch sehr daran, die Frage präzisiert zu sehen auf die „protestantischen Erwartungen", in denen zudem „das unvermeidlich subjektive Element ... (mit) in Betracht (zu) ziehen (ist), auch was die Beurteilung betrifft" (36). C. unterscheidet in seiner Stellungnahme genau zwischen legitimen Erwartungen und Illusionen, die man sich hüben wie drüben gemacht habe. Dies Konzil sei kein Unionskonzil gewesen und habe es auch gar nicht sein wollen. Seine Bemerkungen zu dem Positiven und dem Negativen des Konzils stellt er unter die Devise nicht des Kritisierens, sondern des Prüfens (nach 1 Thess 5, 21). Zusammenfassend sagt C. sehr schön: „Wenn ich zum Schluß auf das Konzil *zurückschauend* sage, daß aufs Ganze die Erwartungen, soweit es nicht Illusionen waren, und abgesehen von Einzelpunkten (dazu zählten ihm besonders bestimmte mariologische Äußerungen; vgl. 51 f.), erfüllt und in vielem sogar übertroffen sind, und wenn ich auf die Wirkung in der Zukunft *vorausschauend* die Überzeugung ausdrücke, daß die katholische Kirche ihr Gesicht in den Grenzen der Kontinuität weiter wandeln und daß unsere Annäherung weitere Fortschritte machen wird, so deshalb, weil ich überzeugt bin, daß neben allen anderen Geistern, trotz Diplomatie und Agitation, *auch der Heilige Geist* am Werke war" (65).
Der dritte Beitrag, von *H. Fries*, beantwortet die Frage: Sind die Christen einander näher gekommen? (67—132). Er teilt seinen Essay in vier Abschnitte. Der erste gibt Rechenschaft über das Geschehen (67—87), ein Bericht, der mehr ist als was man gemeinhin darunter versteht: Es werden deutlich theologisch und theologiegeschichtlich relevante Akzente gesetzt. Der zweite Abschnitt bespricht die Texte des Konzils (87—120). Unter der Frage des Themas beleuchtet Fr. die Liturgiekonstitution, die über die Kirche, das Dekret über den Ökumenismus, die Erklärung über die Religionsfreiheit und die Konstitution über die göttliche Offenbarung. Der kurze dritte Abschnitt (120—125) befaßt sich mit der Resonanz des Konzils, das, trotz allem, gesehen wird mit „Anerkennung, Freude, Respekt, Zustimmung" (121). Der letzte Abschnitt stellt die sicher äußerst wichtige Frage: Was sollen wir tun? (125 bis 132). Die Antwort: Das Konzil nicht zur Historie, zum Thema (späterer) wissenschaftlicher Untersuchungen machen (wenn auch natürlich das an rechter Stelle), sondern aus dem vom Konzil gemachten Anfang heraus an die Arbeit gehen, die Fragen weiterhin sehen und als solche anerkennen, die Antworten weiterhin suchen und vor allem ins Werk setzen. Auch dazu tut eine Übersicht, wie sie dieses Bänddchen in den drei Beiträgen bietet, einen guten, notwendigen Dienst.

Rom *Raphael Schulte*

SCHEFFCZYK LEO, *Von der Heilsmacht des Wortes.* Grundzüge einer Theologie des Wortes. (307.) Max-Hueber-Verlag, München 1966. Leinen DM 19.80.

Das Buch ist wesentlich der katholischen Dogmatik zuzuordnen. Es könnte als wichtige Ergänzung zum absolvierten Theologiestudium vielen Seelsorgern dienen, da eine Homiletik vergangener Zeit die Theologie des Wortes nicht so in den Mittelpunkt gestellt hat. Der Autor sagt: „Wenn man, wie es heute weithin geschieht, dem Worte Gottes Heilswirksamkeit zuschreibt und es dem Sakrament angleicht, müßte man eigentlich die Theologie des Wortes in derselben Gründlichkeit entwickeln, mit der seit dem hohen Mittelalter die Sakramentenlehre entwickelt wurde" (11). Die Motive zu einer solchen Theologie des Wortes werden von ihm mit Recht abgeleitet aus der Neubesinnung auf die Heilige Schrift, aus den Anregungen der liturgischen Bewegung, aus dem Gespräch mit der evangelischen Theologie, aus den Wirkungen des geschichtlichen Bewußtseins der Moderne, aus dem anthropozentrischen Zug, aus dem dialogischen Verständnis der Heilswirksamkeit, aus dem Ein-

satz des philosophischen Denkens. Diese Neubesinnung ist da, denn in der Vergangenheit hat man die katholische Kirche oftmals als „Kirche des Sakramentes" stark mit der „Kirche des Wortes" konfrontiert und unter dieser die evangelischen Kirchengemeinschaften gemeint (vgl. 14). Der Autor meint, daß diese Theologie des Wortes einfach notwendig ist, weil sie „als Voraussetzung und Einleitung eines noch stärkeren Gottesbezuges zu werten" (21) ist. „Eine Theologie des Wortes ist deshalb geeignet, genauso die Wirklichkeit des Menschen zu erschließen wie die Größe Gottes in den Blick zu bringen, und dies auf Grund der dialogischen Struktur des Wortes. Sie erfüllt damit das Anliegen des modernen Glaubensdenkens, dessen Aussagen über Gott zugleich Feststellungen über den Menschen sein wollen, wie es auch umgekehrt in der Subjektivität des Menschen den Bezug zum Göttlichen aufweisen will. Darin liegt ein weiterer Grund und Antrieb, warum die Theologie des Wortes in der Gegenwart als ein ernstliches Desiderat empfunden wird" (21).

Das Buch hat drei Kapitel: Das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit; das Wort in der Heilsgeschichte; das Wort in der Kirche. Im *ersten Kapitel* wird vom philosophisch-philologischen Bereich aus das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit betrachtet: Der Mensch und seine Sprache; das Verhältnis von Sprache und Denken in geschichtlicher Sicht; die Einheit von Sprache und Denken; die Sprache und der Leib; der Ursprung der Sprache; der Dienst der Sprache an der Selbstverwirklichung des Menschen; die Bedrohtheit und die Verderbnis des Wortes. Damit gewinnt dieser Teil mit seinen hundert Seiten einen allgemein interessanten Aspekt für Philosophen, Philologen und Theologen. Die Verwendung zahlreicher philosophischer und theologischer Literatur gewährleistet eine umsichtige Durcharbeitung der Themen. Das *zweite Kapitel* will die „Realität des Wortes unter das Licht der Offenbarung" (108) stellen. Die einzelnen Hauptthemen lauten: Die Schöpfung als heilshaftes Wortgeschehen; der Einbruch der Sünde und das Wort als Widerspruch; das Wort Gottes als Heilsverheißung bei den Vätern Israels; das Wort Gottes als Gerichtsverheißung bei den Propheten; das Wort Gottes als Gesetz Israels; Christus als das vollkommene Wort Gottes an die Menschheit. Die Theologie des Wortes will der Autor als ein Eingehen auf die Bedeutung und Wirkung sehen, „die das Wort in der von Gott geführten Geschichte des Heiles entfaltete. Erst wenn das Wort als Heilsmittel in der Hand Gottes erkannt wird, ist seine theologische Bedeutung und Wertigkeit ausgeschöpft" (108).

Es werden die wichtigsten Stationen des „Wortes in der Heilsgeschichte" besprochen, angefangen von der heilsgehäuften Schöpfung bis zur Erlösung durch „Christus als ereignishaftes Wort" (164). Die Auseinandersetzung, aber auch die Herausstellung gemeinsamer Ideen mit den evangelischen Theologen findet im letzten Abschnitt eine vorzügliche Klarstellung (vgl. 168 f.), wo der Verf. gegen eine extreme Worttheologie Stellung bezieht.

Das *dritte Kapitel* ist mit seinem Grundanliegen, dem „Wort in der Kirche", eine Überlegung der konkretisierten Auswirkung und fortwährenden Lebendigmachung des Wortes in unsere Zeit (170 ff.). Es behandelt folgende Punkte: Die Kirche als Schöpfung des Wortes und ihre worthafte Gestalt; das apostolische Wort als auferbauende Kraft der Kirche; das Wort Gottes im normativen Zeugnis der Hl. Schrift; das Wortverständnis in der Geschichte der Kirche; das Weiterergehen des Wortes Gottes in der gegenwärtigen Verkündigung der Kirche; die Einheit von Wort und Sakrament.

Überall spürt man den Dogmatiker, der grundlegend Feststellungen macht, die von jedem, der in der Heilssorge aktuell wirkt, dringend überlegt werden sollen. Besonders wichtig erscheint die Darlegung über die Einheit von Wort und Sakrament: „Eine Theologie des Wortes, die auf dem Fundament der Schrift steht, die die Zeugnisse der frühen Tradition der Kirche ernst nimmt und die positiven Offenbarungsdaten im Lichte des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins reflektiert, muß zu der Erkenntnis gelangen, daß das Wort in der Kirche keine Randexistenz besitzt. Es hat keine nur disponierende Bedeutung für ein noch zentraleres Gnadengeschehen, es ergeht nicht nur zur Belehrung und zur moralischen Vorbereitung auf die Gnade (264).

Im Nachwort weist der Autor darauf hin, daß diese Theologie des Wortes nicht nur als eigener Traktat im dogmatischen Gesamtaufbau zu entwickeln ist, „sondern ihre Ergebnisse gleichsam als Spurenelemente in den ganzen Kreislauf des theologischen Denkens aufzunehmen" (290) sind. Ein Schriftstellen-, Personen- und Sachregister ergänzt das Buch. Scheffczyk, Nachfolger von M. Schmaus auf dem Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität München, gibt mit diesem Buch eine Grundlegung für die im katholischen Bereich bisher weitgehend nicht so beachtete Theologie des Wortes. Das Studium des Buches ist den Seelsorgern, Religionslehrern und Theologiestudenten besonders für die homiletische Grundlegung anzuraten.

Linz/Donau *Alois Wagner*

SARTORY THOMAS, *Eine Neuinterpretation des Glaubens.* Ein ökumenischer Beitrag zum Gespräch über die Zukunft der Kirche und der Christen. (144.) Benziger-Verlag, Einsiedeln 1966. Kart. DM/sfr 9.80.

Das Buch behandelt, wenn auch in frag-

mentarischer Kürze, vier Themenkreise: Grundsätzliche Erwägungen zu einer Neuinterpretation des Glaubens; Das Gottesbild und seine Konsequenzen für Christologie und Soteriologie; Entgrenzung des Sakralen; Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes und seine unmittelbaren Folgen für den Glaubensvollzug des Christen. Die Darlegungen sind ausdrücklich als Versuch und Denkanregung zu verstehen, um das „festgefahrene Schiff" interkonfessionellen, ökumenischen Gesprächs „wieder flottzumachen". Unter Beachtung des Lebensgefühls des modernen, säkularisierten Menschen und mit Einbeziehung des jüdischen Gesprächspartners möchte S. alte Kontroversen zwischen den christlichen Kirchen durch eine Neuinterpretation des Glaubens überwinden. Die von den Propheten des AT geprägte Botschaft Jesu soll kritisch aus den neutestamentlichen Texten erhoben und so von den unterschiedlichen theologischen Ausdrucksgestalten abgehoben werden, damit das von theologischen Kontroverspunkten noch unbelastete Urkerygma vom Reiche Gottes sichtbar wird.

Sosehr wir die ehrliche Intention des Autors anerkennen, so erscheinen uns — abgesehen einmal von allen Fragen der Inspiration und des Dogmas — nicht wenige Punkte bedenklich. Wir möchten davon nur zwei herausgreifen. Das erste Bedenken betrifft die Darstellung der *Gottesproblematik*. Aus der Erfahrung des handelnden Gottes erwuchs nach S. im Alten Testament Gotteserkenntnis. Neben Zeiten des Schweigens Gottes, in denen der Mensch in einem scheinbar gottesleeren Geschichtsraum steht, stehen Zeiten der Gottesnähe, in denen er wieder Gottes Anrede vernimmt, seine Taten zu erkennen vermag und unter seinem Anspruch steht. Die Mitteilung des Jahwe-Namens (Ich werde da sein, als der ich da sein werde), ist darum für S. die das ganze Alte Testament bestimmende Grundoffenbarung und ein bleibendes Kriterium für die christliche Theologie. Gewiß gehört es zur Eigenart der biblischen Botschaft, daß der Jude aus der Geschichte seines Volkes — wenigstens retrospektiv — Gott aus dessen qualifiziertem Handeln erkennen konnte. Gottes Allmacht und Erbarmen, seine Personalität, das dialogische Verhältnis zwischen Gott und Mensch konnte auf diese Weise sehr unmittelbar und lebendig zum Bewußtsein kommen. Wer auf diese Weise da war, brauchte für den Juden nicht erst bewiesen zu werden.

Ist aber ein solches, geschichtsmächtiges Handeln Gottes auch schon der *einzige* Weg und die theologisch *allein* legitime Art und Weise der Lösung des Gottesproblems? Verfällt S. damit nicht selbst einer von ihm abgelehnten Heilstatsachentheologie? Er betont immer wieder, daß nicht gegen die Vernunft geglaubt werden dürfe. Ist damit nicht die Berechtigung eines auch philosophischen Fragens nach Gott grundsätzlich anerkannt? Und muß deshalb nicht jede Zeit mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln die Grunderfahrung ihres Daseins auf Gott hin zu reflektieren suchen? Bei aller Reserve, die wir heute etwa gegenüber einer, auf einem statischen Weltbild beruhenden, kosmologischen Gotteserkenntnis anzumelden haben, sollten wir doch nicht so leichthin, wie S. das tut, darüber unser Verdikt fällen. Das gleiche gilt bezüglich der von anthropologischer Grundlage ausgehenden Gotteserkenntnis französischer und deutscher Theologen, etwa der Rahner-Schule, die, wie S. meint, vor allem der geheimen Faszination des — mehrdeutigen — Wortes „Transzendenz" zu unterliegen scheine. S. hätte gut daran getan, sich von solchen Autoren belehren zu lassen, denn dann hätte er wohl in seinem vierten Vortrag über „Gott in Welt" differenzierter gesprochen. Man kann nicht auf Grund einer äußeren Analogie moderne, naturwissenschaftliche Erkenntnis unbesehen auch auf philosophisch-theologische Ebene transponieren. Äußerst bedenklich wäre eine solche Übertragung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf das Verhältnis Gottes zur Welt. Gott ist alles andere als der komplementäre Faktor einer — für die innerweltlichen Wirklichkeiten damit nicht bestrittenen — realen Einheit von Diesseits und Jenseits; er ist nicht diesseitig bestimmt, er läßt sich nie auf Immanenz reduzieren, er ist mehr als das Unbedingte im Bedingten, mehr als die letzte Tiefe diesseitiger Wirklichkeit. S. unterscheidet u. E. viel zuwenig zwischen dem modus cognoscendi und essendi. Auch gibt es keinen kontinuierlichen Übergang zwischen Diesseits und Jenseits, und das Wesen der christlichen Hoffnung besteht gerade in der glaubenden Gewißheit der zwar endgültig schon geschehenen Heilsverfügung Gottes, die aber auf die Voll-endung im Kommen Christi und das Einmünden in die endgültige Neuschöpfung erst noch wartet, sosehr wir uns auch bewußt sind, daß das im Hier und Jetzt geprägte „Antlitz der Seele" im Augenblick des Todes auch unser ewiges Schicksal sein wird.

Ein weiteres Bedenken bezieht sich auf die *Christusproblematik*, die wir hier wenigstens noch kurz andeuten möchten. S. meint die Christozentrik der christlichen Botschaft gegenüber einer Theozentrik der Verkündigung Jesu bei den Synoptikern nicht ohne weiteres hinnehmen zu können. Er scheint zu vergessen, daß es sich hierbei keineswegs um kontradiktorische Gegensätze handelt und daß die Botschaft von Christus dem Herrn doch eine durchaus legitime Verdeutlichung und Entfaltung der Botschaft vom Reiche Gottes darstellt (vgl. Schnackenburg R., Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg i. Br. 1961). Sieht man Christus ferner nur als denjenigen, der uns das rechte Verhältnis zu Gott erkennen läßt und es uns

auf neue Weise möglich macht, dann verkennt man in aufklärerischer Weise die wahre Bedeutung seines Kommens, seines Opfertodes und seiner Auferstehung. Dann ist es auch nur verständlich, daß die „unsichtbare, ontische" Erlösung als Ausflucht und idealistische Verlegenheitslösung erachtet wird. Die Konsequenzen sind wiederum in S.s drittem Vortrag sichtbar. Unter anderem zeigt sich, daß für ein besonderes Priestertum kein Raum mehr zu bleiben scheint.

Bücher wie das vorliegende mögen als Denkanregung ihren Wert und ihre Bedeutung haben. Sachlich stellen sie nur soweit eine Bereicherung dar, als sie für die — übrigens durchaus ernst zu nehmenden — Anliegen auch eine echte, akzeptable Lösung beibringen oder wenigstens eine solche anzubahnen vermögen.

Bochum *Karl Grawehr*

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.

Der Verfasser ist gründlicher Kenner dieser Konzilsmaterie. Er war im Sekretariat für die Einheit der Christen Mitglied der Unterkommission für „Schrift und Tradition" und hat an den Sitzungen der Gemischten Kommission, die das zweite Schema „Über die göttliche Offenbarung" erstellte, als peritus teilgenommen. Daher konnte Stakemeier in so kurzer Zeit diese mustergültige Ausgabe der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung vorlegen, die der Verlag sorgfältig betreut hat. Die Einführung befaßt sich kurz mit den Studien und Diskussionen über Offenbarung, Schrift und Tradition seit Ende des zweiten Weltkrieges. Der erste Teil (20—50) behandelt die geschichtlichen und theologischen Zusammenhänge mit den Schwerpunkten Tridentinum und Vatikanum I. Der zweite Teil (51—97) gibt eine erschöpfende Information über die vier Schemata bis zum endgültigen Konzilstext. Der dritte und umfassendste Teil (98 bis 208) bringt den lateinischen Text, die deutsche Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar. Eine kurze Zusammenfassung der charakteristischen Grundzüge der Konstitution, die Konzilsdiskussion über das Schema De Divina Revelatione und ein Personenverzeichnis bilden den Abschluß des wertvollen Bandes.

St. Pölten, NÖ. *Karl Pfaffenbichler*

ASZETIK

COURTOIS GASTON, *Missionarische Betrachtungen.* (136.) Seelsorger-Verlag, Wien 1963. Kart. S 63.—, DM/sfr 10.20.

Missionsbegeisterung ist — das wissen wir seit dem Konzil noch deutlicher als vorher — nicht das unverbindliche Hobby eines Pfarrers, der sich damit vielleicht über die Erfolglosigkeit seiner eigenen Seelsorge hinwegtröstet. Sie ist Wesenszug der Kirche und muß deshalb Wesenszug jeder priesterlichen Frömmigkeit sein. Die Betrachtungen dieses Buches sind ganz von dieser missionarischen Haltung geprägt. Manchem mögen die vorgelegten Stücke als „Betrachtungsstoff" zu ausführlich scheinen. Dann kann man sie ja teilen oder sie als geistliche Lesung gelten lassen. Sie können auch fruchtbare Anregung für Katechese, Predigt und seelsorgliches Gespräch sein. Übrigens wird auch der apostolisch gesinnte Laie das Buch mit Nutzen in die Hand nehmen.

PIESCH HERMA, *Mystik.* (80.) Ars-sacra-Verlag, München 1963. Pappband DM 6.40.

Das Gebiet der Mystik gilt vielen, auch religiös wachen Menschen, als ein verschlossener Garten, den zu betreten, wenn nicht verboten, so doch gefährlich sein müsse. Die kleine, wohltuend lesbar geschriebene Abhandlung kann diesen Irrtum beseitigen. In großer Klarheit und Nüchternheit wird das Wesen des mystischen Weges dargelegt. Die Verfasserin schließt sich der Auffassung der neueren Theologie an. Nach ihr ist mystische Begnadung nicht so sehr als gratia gratis data anzusehen, die eben lang nicht jedem Christen, auch nicht jedem Heiligen, von Gott zugedacht sei. Man sieht sie heute vielmehr als die „normale" Fortentwicklung des in der Taufe grundgelegten Gnadenlebens an. Ein kurzer Durchblick durch die Geschichte der Mystik schließt die Ausführungen ab. Wer eine knappe und doch zuverlässige Einführung in die kirchliche Auffassung in den Fragen der Mystik sucht, dem kann das Werk unbedenklich empfohlen werden.

HAMMANN ADALBERT / RICHTER STEPHAN (Hg.), *Arm und reich in der Urkirche.* (292.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1964. Leinen.

Viele wissen etwas oder glauben etwas zu wissen vom „urchristlichen Kommunismus". Von den Kirchenvätern nehmen wir von vornherein an, daß sie den Reichen ihrer Zeit die Barmherzigkeit gegen die Armen empfehlen werden. Aus diesem Buch erfahren wir mehr darüber, und darunter Dinge, die uns überraschen und von Rechts wegen uns alle unruhig machen müssen. Es sind hier ausführliche Predigten der Kirchenväter — Klemens von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus — wiedergegeben. Besonders seitdem die Kirche eine gesellschaftliche Macht geworden war,

mußten sich Bischöfe und Theologen grundsätzlich mit den Fragen einer christlichen Gesellschaftslehre auseinandersetzen. Sie tun es mit erstaunlicher Offenheit und Bestimmtheit. Sie scheuen sich nicht, Dinge auszusprechen, die den Besitzenden und Mächtigen der damaligen Zeit durchaus nicht angenehm geklungen haben können. Sie sprechen nicht vom Almosengeben, sondern vom Teilen. Wenn wir ernstmachen mit der Einsicht, daß alle Menschen Brüder sind und die Getauften noch dazu der einen Familie Gottes angehören, dann dürfte uns diese Forderung nicht mehr so fremd oder verdächtig klingen. Niemand wird an einem Familientisch von Almosen sprechen, wenn auch dem Kleinsten sein Teil zugemessen wird. Immer heben die Väter den Gedanken hervor, daß Gott die Güter dieser Welt offenbar für alle Menschen geschaffen habe. Es steht also jedem Menschen ein wahres Recht zu, daß ihm das zum Leben Notwendige zukomme. Die Gedanken verdienten es, in mancher Männerrunde durchbesprochen zu werden.

Linz/Donau *Igo Mayr*

THURIAN MAX, *Der ungeteilte Christ.* Aktion und Kontemplation. (121.) (Herder-Bücherei, Bd. 246.) Verlag Herder, Freiburg 1966. Kart. DM 2.80.

Nicht selten wird der erneuerten Liturgie vorgeworfen, sie trage zuwenig für die persönliche Frömmigkeit bei („Mehr Kommunionen bedeutet noch nicht mehr Frömmigkeit"). Man wird gerechterweise zugeben müssen, daß Hand in Hand mit der Erneuerung der liturgischen Formen ein großes Augenmerk auch auf die Erneuerung und Festigung der eigentlich personalen „Pietas" gerichtet werden muß, damit sich die Erneuerung nicht im Rituellen erschöpft, was vollständig gegen die Intentionen des Konzils wäre.
Max Thurian, Mönch des protestantischen Klosters Taizé, gibt nun in dem schmalen Herder-Bändchen sehr wertvolle und allgemein verständliche Hinweise, wie der Christ der heutigen Zeit und Welt geistliches Leben praktizieren kann. Der Titel des französischen Originals stellt dieses Anliegen auch klarer heraus; er heißt: Der moderne Mensch und das geistliche Leben. Der deutsche Titel scheint uns deswegen nicht ganz glücklich gewählt. Als besonders wertvoll möchten wir den letzten Abschnitt über das liturgische Leben hervorheben; in knappen Worten weiß der Verf. sehr wesentliche Aussagen über die Liturgie zu geben.

Kremsmünster, OÖ. *Richard Weberberger*

Das Große Familienbuch

Ein Begleiter für das Leben jeder Familie — ein wertvolles Hochzeitsgeschenk!

Band I **Familienchronik:** Wer sie benützt, hält die prägenden Ereignisse des Lebens für sich selbst, für Kinder und Kindeskinder fest.

Band II **Sein und Gestaltung:** Berufene Fachleute helfen dem Leser, das Leben aus christlicher Verantwortung zu sehen und zu formen. Eine Ehe- und Familienschule, die nirgends fehlen sollte.

VERITAS-VERLAG Wien — Linz — Passau

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

JLB Gegr. 1853

J. L. BACON KG.

LINZ, Kellergasse 1, Tel. 22 5 93
Wien V, Schönbrunner Str. 34, Tel. 57 96 21-24

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 115. Jahr, 1.—4. Heft 1967

Seite

Abhandlungen

Angst und Hoffnung in der geteilten Welt von heute (Karl Gastgeber) . . . 3— 10
Aus der Sicht der Orthodoxie (Timiadis Emilianos) . . . . . 3— 10
Liturgische Erneuerung und täglicher Wortgottesdienst (Hermann Reifenberg) . . . . . 16— 34
Zum christlichen Verständnis von Religion und Kult (Raphael Schulte) . . . 34— 44
Der Lehrer Chinas (Hermann Stieglecker) . . . . . 113—132
Heilsgeschichte und Dialog (Piet Schoonenberg) . . . . . 132—138
Vorbild, Leitbild und Ideal in der Erziehung (Alois Gruber) . . . . . 138—146
Missionsauftrag in der einen Welt (Josef Glazik) . . . . . 217—226
Gedanken zur Wiedergeburt des Diakonates in Lateinamerika (Josef Hornef) . . . . . 227—235
Gilt der Codex noch? Überlegungen zu der Revision des Gesetzbuches der Kirche (Matthäus Kaiser) . . . . . 235—245
Willem Bekkers — ein glaubwürdiger Bischof (J. W. M. Bluyssen) . . . . . 305—314
Illusionen nachkonziliarer Ekklesiologie? (Oswald Loretz) . . . . . 314—333
Desiderate zur Reform des Laienrechtes (Ferdinand Klostermann) . . . . . 334—348

Pastoralfragen

Sacramenta Praeparatoria (Otto Nigsch) . . . . . 45— 51
Der christliche Beitrag zur Verkehrserziehung (Heinz Fleckenstein) . . . . . 147—153
Konzentration der kirchlichen Kräfte auf die Seelsorge hin (Alois Schrott) . . 153—159
Geburtenregelung in den Ansprachen Pauls VI. und Beichtstuhlpraxis (Karlheinz Peschke) . . . . . 245—248
Theologen — Arbeitskameraden (Leo Prothmann) . . . . . 249—252
Alte und neue Sakramentenpastoral (Bruno Dreher) . . . . . 349—359

Mitteilungen

Das Sein der Kirche nach Karl Barth (Peter Eder) . . . . . 51— 64
Die Theologie des Hohen Liedes (Leo Krinetzki) . . . . . 64— 71
Kirche der Armen. Ein Situationsbericht aus Korea (Ditha Roithner) . . . . . 71— 76
Die Ehe in evangelischer Sicht (Eugen Heinrich Fischer) . . . . . 160—164
Empfängnisregelung — nur eine Frage der Technik? (Josef Rötzer) . . . . . 164—176
Die Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten in Italien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Valdo Vinay) . . . . . 252—259
Beunruhigendes Lateinamerika (Werner Promper) . . . . . 259—263
Ferdinand Ebner — Denker christlicher Existenz (Günter Rombold) . . . . . 263—268
Zur institutionellen Erneuerung des Kardinalates im hohen Mittelalter (Luchesius Spätling) . . . . . 360—364

Berichte

Die Kirche vor den nachkonziliaren Aufgaben (André Heiderscheid) . . . . 177—186
Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) . 77 ff., 186 ff., 269 ff., 365 ff.
Literaturbericht zur Kirchengeschichte (Josef Lenzenweger) . . . . . 371—377

Eingesandte Bücher . . . . . 81 ff., 190 ff., 274 ff., 378 ff.

Buchbesprechungen . . . . . 83—110, 192—216, 277—306*, 380—397

Personenverzeichnis der Mitarbeiter und Rezensenten

Allendorf, Dr. Johannes, Stadtpfarrer (Berlin); Amon, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Anzengruber, Dr. Herbert, Rel.-Prof. (Bad Ischl); Bachl, Dr. Gottfried, Rel.-Prof. (Wels); Baumgartner, Dr. Hans Michael, Univ.-Assistent (München/Saarbrücken); Bettray, Dr. P. Johannes, S. V. D., Theol.-Prof. (St. Augustin, Siegburg); Bluyssen, Mons. Dr. J. W. M., Bischof ('s-Hertogenbosch); Böcklinger, Dr. Karl, Theol.-Prof. (Linz); Bornemann, Dr. Ernst, Univ.-Prof. (Münster); Braun, P. Dr. Suso, O. F. M. Cap., Lektor (Innsbruck); Brox, Dr. Norbert, Univ.-Dozent (Salzburg); Bruch, Dr. Richard, Univ.-Prof. (Graz); David, Dr. Jakob, Direktor (Dortmund); Dreher, Dr. Bruno, Univ.-Prof. (Bonn); Eder, Dr. Peter, Univ.-Dozent (Salzburg/Wels); Emminghaus, Dr. Joh. H., Univ.-Prof. (Wien); Erharter, Dr. Helmut, Chefredakteur (Wien); Fischer, Dr. Eugen, Domkapitular (Straßburg); Fischer, Dr. Eugen Heinrich, Hochschulprof. (Dillingen); Fischer, Dr. Jos. A., Hochschulprof. (Freising); Fischl, Dr. Johann, Univ.-Prof. (Graz); Fleckenstein, Dr. Heinz, Univ.-Prof. (Würzburg); Gastgeber, Dr. Karl, Univ.-Prof. (Graz); Glazik, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Münster); Graber, Dr. Rudolf, Bischof (Regensburg); Gradauer, DDr. Peter, Theol.-Prof. (Linz); Grawehr, P. Dr. Karl, C. M. M., Univ.-Assistent (Bochum); Griesl, Dr. Gottfried, Seminarregens (Innsbruck); Gruber, DDr. Alois, Hochschulprof. (Freising); Gruber, Dr. Winfried, Univ.-Prof. (Graz); Harnoncourt, Dr. Philipp, Univ.-Dozent (Graz); Heiderscheid, Dr. André, Chefredakteur (Luxemburg); Hödl, Dr. Ludwig, Univ.-Prof. (Bochum); Hoffmann, Dr. Fritz, Hochschulprof. (Erfurt); Hornef, Dr. Josef, Landgerichtsdirektor i. R. (Fulda); Huemer, Dr. Franz, Theol.-Prof. (Linz); Janda, Gunter, Spiritual (Linz); Kaiser, Dr. Matthäus, Univ.-Prof. (Bochum); Karlinger, P. Edmund, S. J., Univ.-Prof. (Innsbruck); Klostermann, Dr. Ferdinand, Univ.-Prof. (Wien); Knopp Josef, Theol.-Prof. (Linz); Kränzl Anton, Landesschulinspektor i. R. (Linz); Kreuz, Dr. Adolf (†), em. Theol.-Prof. (Wien); Krinetzki, P. Dr. Leo, O. S. B. (Neresheim); Lengsfeld, Dr. Peter, Univ.-Doz. (Münster); Loretz, Dr. Oswald, Univ.-Dozent (Münster); Mayr, P. Igo, S. J., Spiritual (Linz); Michl, Dr. Johann, Hochschulprof. (Freising); Mittermayr, Dr. Franz, Direktor (Linz); Mynarek, Dr. Hubertus, Hochschulprof. (Bamberg); Nigsch, Dr. Otto, Kaplan (Kennelbach); Oswald, Dr. Josef, Hochschulprof. (Passau); Peschke, P. Dr. Karl-Heinz, S. V. D., Theol.-Prof. (Rom); Pfaffenbichler, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Primetshofer, P. Dr. Bruno, C. Ss. R., Hochschulprof. (Linz/Mautern); Promper, Dr. Werner, Univ.-Assistent (Münster); Prothmann, P. Leo, O. S. F. S., Diözesanseelsorger (Salzburg); Rauscher, P. Dr. Fridolin, W. V. (Walpersdorf/Herzogenburg); Reifenberg, Dr. Hermann, Hochschulprof. (Bamberg); Rief, Dr. Josef, Univ.-Prof. (Tübingen); Rötzer, Dr. Josef, Obersanitätsrat (Vöcklabruck); Roither Ditha, Diplom-Dolmetscherin (Kematen a. d. Kr.); Rombold, Dr. Günter, Rel.-Prof. (Linz); Schedl, P. DDr. Claus, C. Ss. R., Univ.-Prof. (Graz/Mautern); Scherrer Georg, Relig.-Inspektor (Linz); Schertl, Dr. Philipp, Studienprof. (Regensburg); Schlette, DDr. Heinz Robert, Univ.-Prof. (Bonn); Schmidt, Dr. Karl, Theol.-Prof. (St. Pölten); Schneider Oda, O. Carm. Disc. (Steinbach/NÖ.); Schoonenberg, Dr. Piet J. A. M., S. J., Univ.-Prof. (Nijmegen); Schrott, P. Alois, S. J. (Wien); Schulte, P. Dr. Raphael, O. S. B., Hochschulprof. (Rom); Schwab, P. Dr. Anselm, O. S. B., Univ.-Prof. (Salzburg); Singer, Dr. Johann, Theol.-Prof. (Linz); Spätling, P. Dr. Luchesius, O. F. M., Hochschulprof. (Rom); Steindl, P. Dr. Josef, O. F. M., Studienpräfekt (Schwaz); Stieglecker, Dr. Hermann, em. Theol.-Prof. (St. Florian); Stöger, Dr. Alois, Weihbischof (St. Pölten); Suk, Dr. Walter, Referent des Seelsorgeamtes (Linz); Teichtweier, Dr. Georg, Univ.-Prof. (Bochum); Timiadis Emilianos, Metropolit (Genf); Vinay, D. Dr. Valdo, Prof. (Rom); Wagner Alois, Theol.-Prof. (Linz); Weberberger, P. Dr. Richard, O. S. B., Prof. (Kremsmünster); Weinzierl, Dr. Erika, Univ.-Prof. (Salzburg); Wesenauer Franz, Stadtpfarrer (Salzburg); Wildmann, Dr. Georg, Rel.-Prof. (Linz); Winkler, P. DDr. Gerhard, Prof. (Wilhering); Zehetner, P. Augustin, S. J., Prokurator (Linz); Zeilinger, P. Dr. Franz, C. Ss. R., Hochschulprof. (Mautern); Ziegler, Dr. Josef Georg, Univ.-Prof. (Mainz); 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, A-4020 Linz/Donau, Stockhofstraße 6, Österreich.
Verlag: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz/Donau, Landstraße 41, Österreich.
Bestellungen und Geschäftspost sind an den Verlag zu richten.

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 42.243) 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, A-4020 Linz, Stockhofstraße 6.
Verlag und Druck: OÖ. Landesverlag, A-4010 Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

Z 68/ folg.

8. DEZ. 1974

1. AUG. 1977

12. April 1981

28. 11. 82

13.62